



IN PRINCIPIO ... ALLEANZA E RIBELLIONE ALL'ORIGINE DELL'UMANO.

IL RACCONTO DI GENESI 1-11

↳ Un Dio artigiano alle prese con le sue opere ...

In queste prima pagina di Genesi si intersecano diversi schemi espressivi che traducono immagini diverse e complementari di creazione. Il primo schema è quello che attribuisce la creazione alla parola e si articola secondo lo schema numerico del 10. Il secondo schema, che ora affrontiamo, assegna, invece, l'efficacia della creazione al fare di Dio secondo uno schema numerico che non fa più capo al numero 10, ma al numero 7.

Il verbo fare e il numero 7 sono dunque i due elementi cardine di questa seconda rappresentazione della creazione. E, per la loro importanza strategica, vale la pena soffermarsi su di essi già da subito.

Dio all'opera ...

Per questo verbo si adopera l'ebraico *bārā'*. Il termine è utilizzato nel testo biblico, sostanzialmente, da due autori, potremmo dire contemporanei: il II-Isaia e la tradizione sacerdotale. Sia nell'uno che nell'altro, il verbo viene utilizzato per indicare non un generico "fare", ma quel "fare" che caratterizza l'opera creatrice di Dio. Ed entrambi questi due autori sottolineano una caratteristica peculiare di questo "fare" che è l'azione creatrice: il dar vita a qualcosa di nuovo che prima non c'era. Dio quando crea non si limita a fare, o a produrre, Dio quando crea fa essere qualcosa di radicalmente nuovo che prima non esisteva.

Perché sottolineo questo aspetto? Anzitutto perché ci aiuta a capire la peculiarità del fare di Dio: Dio è l'unico che ha il potere di fare qualcosa di radicalmente nuovo. Noi aggiustiamo, risistemiamo, ricomponiamo, Dio, invece, fa cose nuove. La novità appartiene a Dio!

C'è però un altro motivo che mi spinge a sottolineare questo aspetto di novità. Ed è che questo aspetto ci aiuta a comprendere il senso profondo con cui i due autori, il II Isaia e il Sacerdotale, intendono l'opera creatrice di Dio. Entrambi questi due autori, (sono contemporanei, abbiamo detto) vivono un momento difficile della storia di Israele. Re, sacerdoti del tempio, funzionari di corte, gli artigiani e i grandi proprietari terrieri sono tutti finiti in esilio a Babilonia e il loro sradicamento dalla terra, insieme con la distruzione del tempio, ha lasciato intendere che ormai fosse arrivata la fine, che non ci sarebbe più stato un popolo di Israele, che l'ira di Dio per le colpe commesse da Israele e soprattutto dai suoi regnanti, che pure avevano il compito di essere garanti dell'alleanza, aveva raggiunto il culmine.

Con la fine dell'Impero babilonese e il subentro dell'Impero persiano però incomincia a farsi strada l'idea che un ritorno in patria sarebbe stato possibile, incomincia a farsi strada la speranza di un nuovo inizio che i deportati rileggono naturalmente in chiave teologica: Dio non si è stancato del suo popolo, ha riversato certo su di esso la sua ira, ma la sua misericordia non è venuta meno e pertanto saprà restituire a Israele la sua dignità di un tempo. Certo l'impresa è disperata perché non c'è più una terra, non c'è più un tempio e tutto è in rovina, ma Dio è Dio: nulla gli è impossibile. Con la sua potenza saprà far rifiorire il deserto, saprà

ridare nuova vita ad una città in macerie. Lui che ha creato il mondo e ha fatto essere tutte le cose, riaprirà una nuova strada per il ritorno dei suoi nella terra della promessa. “Ecco non ve ne accorgete”, dice il secondo Isaia, “Dio sta facendo per voi una cosa nuova, è tempo di gioia”.

Ecco, è qui che nasce il racconto della creazione. L'autore parla dell'inizio del mondo, cioè di un evento che si colloca nel passato, ma in realtà sta pensando ad un evento che va atteso nel futuro: sta pensando ad al nuovo inizio che attende il popolo di Israele quando il Signore con la sua potenza metterà fine alla reclusione dell'esilio e plasmerà per lui un nuovo futuro. Per l'autore sacerdotale la creazione non riguarda solo l'evento delle origini. La creazione è una cadenza costante della storia: ogni volta che Dio interviene crea qualcosa di nuovo, dà inizio a qualcosa, ci chiede di essere protagonisti di una resurrezione ...

Dio fa creando qualcosa di nuovo!

Ma rimaniamo sul verbo fare. C'è anche un altro aspetto da rilevare: la creazione che si produce attraverso questo verbo è una creazione che suppone un lavoro, un'immersione nell'opera, un cimento che chiede tempo e applicazione.

Mentre la creazione con la parola è un lampo, è materializzazione senza alcun ritardo, è perfetta corrispondenza: “Dio disse: sia la luce e la luce fu...”, una creazione centrata sul “fare” materializza in modo plastico l'idea di un Dio che “opera”, di un Dio che plasma, tocca, modella al modo di un artigiano che dà progressivamente forma al suo capolavoro. E qui non può non venire in mente la bellissima pagina del profeta Geremia nella quale Dio paragona Israele ad un vaso e sé stesso ad un vasaio che modella con cura la sua opera pronto a rifonderla se necessario purché essa risponda al suo gusto. Così come non può venirci in mente la splendida visione, ancora di Geremia, all'inizio del suo libro dove il profeta allude alla sua nascita come ad una plasmazione avvenuta all'interno del grembo materno. Dio plasma l'uomo, gli dà forma! Ed è lo stesso motivo che ritroveremo anche nel secondo racconto della creazione a proposito della creazione dell'uomo quando ci sarà detto che Dio crea l'uomo da un impasto di argilla, immettendo in esso il suo respiro vitale.

Il numero sette ...

Come il verbo parlare anche questo verbo è associato ad un numero. E questo perché per l'autore sacerdotale i numeri sono importanti. Il verbo parlare era associato al numero 10 e se vi ricordate quanto detto settimana scorsa questo numero 10 che scandiva in sequenza le parole di Dio aveva la funzione di creare un collegamento con le 10 parole del Decalogo, facendoci lasciandoci intuire che quelle dieci parole sono parole necessarie per la vita. Il verbo “fare” è invece associato al numero 7. Perché il numero 7?

La spiegazione più comune è quella che collega il numero 7 al calendario lunare in dotazione di Israele e di molti popoli dell'antichità: la luna ha, infatti, un ciclo di ventotto giorni distribuiti in quattro settimane. Il tempo viene regolato secondo questo ricorrere regolare di ventotto giorni, ma a sua volta questo mese è diviso in quattro gruppi di cui il numero sette è la cifra ideale che indica un periodo (la luna piena, l'ultimo quarto, la luna nuova, il primo quarto). Il numero 7 è il numero che scandisce il tempo, anche per noi!

Il numero sette gode, poi, di un valore simbolico privilegiato nelle tradizioni antiche, in particolare nel mondo mesopotamico (dove l'autore sacerdotale si è formato), dove vigeva un sistema numerale fondato sul numero sessanta e i suoi sottomultipli. La particolarità del numero sette rispetto a sessanta è che rappresenta il primo numero primo non divisibile per esso (1, 2, 3, 4, 5, 6 sono tutti divisibili per sessanta). Il numero sette appare come unità a sé che rompe il ciclo del riferimento al sessanta, ed ha quindi in sé un valore di completezza, che diventa tradizionale per indicare qualsiasi cosa che raggiunge la sua perfezione. Queste considerazioni sono chiaramente legate ad una cultura e permettono di capire che non c'è

niente di mistico, di rivelato. Questo modo di concepire il mondo è debitore di una determinata concezione della vita, di una determinata situazione dell'uomo nella sua storia.

La trama nascosta della creazione

Ora, questo ritmo settenario ha anche un'importanza strategica dal punto di vista della decifrazione del testo perché ci permette di portare alla luce alcune cadenze nascoste che l'autore ha posto intenzionalmente nel testo, e che quindi per lui sono importanti, e che noi però normalmente facciamo fatica a riconoscere.

Noi infatti, solitamente, quando pensiamo alla creazione, così come ci è narrata da Genesi 1, la pensiamo come una progressione di opere che, cominciando dal primo giorno, arriva, passo dopo passo, fino al settimo, senza soluzione di continuità. Non ci sembra di intravedere all'interno del percorso momenti di particolare enfasi che spiccano sugli altri. Se proprio dobbiamo mettere enfasi su qualcosa ci viene di metterla sul sesto giorno, ovvero sulla creazione dell'uomo, perché abbiamo in mente che l'uomo sia il punto di arrivo della creazione e tutto il resto serve semplicemente a creare le condizioni perché l'uomo possa vivere. L'uomo è il vertice della creazione e tutto è in funzione di lui. Il settimo giorno altro non è che il giorno in cui Dio contempla la creazione finita al cui vertice sta la sua opera più grande che è l'uomo.

Questo però lo pensiamo perché noi non ragioniamo come l'autore sacerdotale, noi non ragioniamo a partire da uno schema settenario come lui.

Se noi ragionassimo secondo questo schema sapremmo che il numero 6 in una struttura settenaria non è molto importante. Importanti sono invece il numero 1 e il numero 7, che rappresentano l'inizio e la fine, e il numero 4, che ne costituisce il centro (123 - 4 - 567).

Utilizzando questa struttura settenaria l'autore sacerdotale ci sta dicendo, in modo subliminale, che, certo, tutte le opere sono importanti, ma ce ne sono alcune che meritano un'attenzione particolare, perché rappresentano i pilastri della creazione e la chiave di lettura per comprendere il significato di ciò che Dio ha compiuto. Ebbene queste opere sono quelle che corrispondono al primo, al quarto e al settimo giorno.

Il primo giorno: la creazione della luce.

Il primo giorno corrisponde alla creazione della luce. Dio disse: "Sia la luce!". E la luce fu! Ora, la domanda che viene spontaneo porsi è: perché tanta enfasi su questa luce? Perché è così importante? E c'è un'ulteriore domanda che non possiamo eludere: come fa Dio a creare la luce se le fonti di questa luce, quelli che il testo chiama i grandi luminari, ovvero il sole e la luna, verranno creati solo il quarto giorno? Come fa ad esserci la luce se non c'è il sole? Tutto suggerisce che con luce qui non si debba intendere un semplice fenomeno atmosferico o fisico. Qui la luce è il simbolo di ciò che, in tutta la tradizione antica, rappresenta la vita. Nei testi biblici "vedere la luce" è sinonimo di "vivere" (Gb 3,16), mentre la "caduta nell'oscurità", nelle "tenebre" è sinonimo di "morte". Un indizio prezioso di ciò lo troviamo anche nei primi versetti del nostro racconto che ora leggiamo: "*La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque.*" Osservate come l'autore descrive la scena del mondo prima che Dio intervenisse con la sua potenza creatrice? Ci sono tre elementi ricorrenti che corrispondono a tre termini ebraici di grande potenza evocativa. Il primo elemento è *Tehom*, l'abisso, e secondo alcuni richiama Tiamat, la figura dell'oceano primordiale della mitologia Babilonese. *Tehom* è il regno dell'incomprensibile, dell'incontrollabile nel quale si agitano potenze avverse e pericolose; il secondo elemento corrisponde a due termini di difficile traduzione, Tohu Wa Wohu, che indicano il vuoto, il deserto, la solitudine; il terzo elemento è appunto Hoshek, l'oscurità, il buio senza luce. A

ben guardare ce ne è anche un quarto, Ruach Elohim, il vento del Signore, che per ora lasciamo in sospenso: su di esso torneremo più avanti.

La mitezza di Dio...

Tutto questo, per dire che dietro la creazione della luce c'è la creazione di quell'intenzionalità di vita che presiederà tutte le opere della creazione. Rappresenta l'inversione di forza che segna il passaggio dal caos alla creazione, dalla morte alla vita, dal nulla all'essere. Bisogna che se ne tenga conto quando si dovrà decifrare il simbolo della luce nel seguito del testo biblico o quando ci si troverà di fronte alle parole di Gesù che dicono "io sono la luce del mondo"...

Ma non è finita. La creazione della luce, il modo con cui Dio crea la luce in questo primo giorno è illuminante anche perché ci aiuta a mettere in evidenza uno degli aspetti fondamentali, per quanto spesso celato ai nostri occhi, dello stile con cui Dio *opera* nella creazione.

Pensando alla creazione come prodotto dell'attività creatrice di Dio, noi siamo naturalmente indotti a sottolineare in modo unilaterale la potenza, anzi l'onnipotenza messa in atto da Dio con il suo *fare* tutte le cose. Egli plasma la realtà, da forma alle cose, le crea dal nulla, vince ogni resistenza: nessun altro è in grado di fare altrettanto, per questo la sottolineatura cade sulla sua potenza inaudita. La creazione è un'esplosione della potenza di Dio. Questo però a rigore non è quel che dice il testo. Il testo infatti parla piuttosto di *implosione* della potenza di Dio, facendoci notare come la creazione più che frutto della potenza di Dio, è frutto del dominio che Dio esercita su di sé limitando la sua potenza. La creazione è un esercizio di modulazione, un esercizio di sottrazione che Dio opera sulla sua potenza, perché essa non sia distruttiva, ma portatrice di vita. Se c'è una potenza che la creazione mette in luce, questa potenza è quella che Dio esercita sulla propria potenza per arginarla e addomesticarla.

È un'intuizione di André Wenin, un esegeta belga che molto ha lavorato su questi testi e che costituisce ai nostri giorni un riferimento imprescindibile per la loro lettura.

Ebbene, proviamo a verificare questa intuizione direttamente sul testo. Il primo punto su cui ci soffermiamo è la porzione di testo, che va dalla fine del versetto 2 all'inizio del versetto 3, laddove si parla del vento di Dio che aleggia sulle acque e, successivamente, dell'iniziativa divina di creare la luce. Noi siamo soliti leggere l'avvicinarsi di questi due momenti nel segno della discontinuità. C'è un prima e c'è un dopo: abisso, oscurità, vuoto appartengono al "prima", luce e ordine, che segnano l'intervento divino, appartengono al "dopo". Tra l'uno e l'altro c'è una vera e propria cesura. Al "prima", dice il testo, appartiene anche il vibrare del *Ruach Elohim*, del vento divino sulle acque. Ora, se il *Ruach Elohim* appartiene al "prima" dell'intervento di Dio, mi capite, non si può dare a quest'espressione il significato di Spirito di Dio. Non avrebbe senso ...

Così, considerando che il termine "ruach", in ebraico, vuol dire sia vento che spirito e che il nome di Dio, in ebraico, può essere utilizzato come forma gergale del superlativo, cosa che, peraltro, avviene anche in italiano, molti studiosi vedono in esso un vento forte, incontenibile e destabilizzante che completa il quadro già ben caratterizzato del caos originario. È l'ipotesi avanzata da coloro che tendono a sottolineare la discontinuità tra il prima e il dopo della creazione e tendono a considerare il prima come un mondo senza Dio e il dopo invece come un mondo inaugurato dall'irruzione del divino.

Wenin fa, però, notare come una tale interpretazione, per quanto lessicalmente legittima, sia poco plausibile perché sarebbe l'unica volta in tutta la Bibbia in cui questa espressione ricorre con un significato diverso da quello di soffio o spirito di Dio.

Quindi, dice Wenin, bisogna lasciare a questa espressione il significato che le è proprio, ovvero quello di spirito di Dio. Naturalmente questo spirito non ha nulla a che vedere con

lo Spirito Santo, benché molti Padri della Chiesa, adottando una interpretazione allegorica del testo lo sostengano. Primo, perché la categoria teologica di Spirito Santo, come ce l'abbiamo in mente noi, non appartiene alla teologia dell'antico Israele, e secondo perché non avrebbe senso collocare lo Spirito Santo nello squallore del caos originario.

L'interpretazione corretta, dice Wenin, va situata a metà tra le due citate. All'inizio c'è effettivamente un vento di Dio, ma non è lo Spirito Santo, è piuttosto una potenza senza controllo che si agita sulle acque abissali dell'oceano primordiale, immerse nell'oscurità senza luce. Questa potenza che viene da Elohim è, dicevamo, senza controllo e rinforza il caos generale con un tocco di violenza. Fino a che Elohim, ad un tratto, si mette a giocare con questo soffio, a modulare il proprio respiro, facendone scaturire la parola creatrice: *yehi 'or*» (v. 3a). Notate come nell'ebraico la prima parola pronunciata dall'Elohim non ha consonanti, è solo un gioco di aspirazioni, un flusso d'aria che sgrana suoni dando vita alla parola. Questa lettura ci dice che l'inizio dell'azione creatrice consiste, per Elohim, nel contenere la propria potenza - che, come qualsiasi vento violento, potrebbe essere forza devastatrice, violenta - per investirla in una parola di creazione. La parola di Dio altro non è che il suo vento, contenuto, placato, dominato, articolato. Non perde niente della forza del soffio che la genera, ma la trasforma in potenza creatrice.

E arriviamo al secondo punto nel quale appare chiaro come la potenza che Dio esercita nella sua attività creatrice sia in realtà la mitezza. Siamo al versetto 4. Si dice che Elohim crea la luce, ma si dice anche che egli non caccia via le tenebre: le iscrive in un'alternanza con la luce per ritmare i tempi della sua azione e del mondo. Neppure le acque dell'oceano primordiale scompaiono: contenute nei mari, sono integrate interamente nello spazio che Elohim dichiara «buono». Dio non elimina ciò che c'era prima: anche le componenti del caos, di per sé ostili alla vita, lungi dall'essere abolite, ricevono un limite e trovano il proprio posto nel quadro armonico del mondo creato. Ecco come appare la potenza divina nella creazione: come un dominio che si esercita senza distruzione, senza violenza. Un dominio che si esercita contenendosi e contenendo. Come un dominio mite...

Il quarto giorno e l'istituzione del culto.

Il quarto giorno corrisponde alla creazione del sole, della luna, e delle stelle. La prima impressione che si ha leggendo il racconto di questo quarto giorno è che esso sia fuori posto, come se per qualche motivo fosse stato erroneamente rimosso dal luogo in cui era stato posto originariamente, plausibilmente più indietro, e collocato qui. Ci appare, infatti, come una forzatura il fatto di trovare la creazione dei grandi luminari dopo la creazione della terra e delle piante. Secondo una concezione "organica" del creato, sarebbe stato più logico partire prima dal cielo e via via scendere alla terra e all'uomo. E invece il testo biblico, che, va ricordato, risponde a criteri diversi da quelli della logica scientifica o della plausibilità logica, presenta la creazione secondo un schema nel quale la terra è creata prima della luna e del sole. Non c'è nessun maldestro spostamento, l'autore del racconto l'ha voluto proprio così! Per quale motivo? Lo abbiamo già ricordato: perché nello schema settenario il quarto giorno è il giorno centrale, quello che sta al centro, il fulcro di tutto.

Ora la domanda è: qual è il motivo per cui la tradizione ebraica considera così importante la creazione degli astri? Va considerata la loro funzione. Esso servono a molte cose: servono anzitutto a separare il giorno dalla notte, servono, in secondo luogo, a illuminare, ma, soprattutto, almeno per quel che riguarda l'autore sacerdotale, hanno la funzione di fissare il calendario e con esso di stabilire la ricorrenza delle feste. Il testo ebraico parla di *Mo'ed*, termine che si può tradurre con *stagioni* (era la traduzione della versione CEI del 1974) ma la cui traduzione più esatta è *feste* (è la traduzione dell'attuale versione CEI). Il fatto che lo stesso termine possa tradurre entrambi le cose è indicativo del legame che c'è tra di esse.

Indica che le feste come le stagioni hanno una ricorrenza fissa, ritornano di anno in anno con una precisione che è non solo prescritta, ma anche sorvegliata da Dio. Ma è forse anche un indizio del legame che anticamente le feste avevano con il ciclo della natura e quindi con il passaggio delle stagioni. Ora, cosa intendiamo quando parliamo di feste? Torniamo al termine

Mo'ed che abbiamo già incontrato. Letteralmente *Mo'ed* significa “appuntamento, incontro, colloquio, occasione” ed è il termine che viene usato nel libro di Esodo per indicare la presenza di Dio in mezzo al suo popolo e la possibilità di incontrarlo. *O'el Mo'ed* è la “tenda dell'incontro” dove Mosè entrava per parlare con Dio. Si capisce quindi che la festa di cui qui si parla è la festa liturgica, è il *culto* inteso come reale possibilità di incontrare Dio e di fare esperienza di lui nel tempo.

La cosa interessante è che nel calendario giudaico tutte le feste importanti, la Pasqua, la festa delle capanne, la pentecoste, l'inizio dell'anno e così via, sono tutte o al primo o al quindicesimo giorno del mese e questi giorni cadono sempre di mercoledì. Il mercoledì, ovvero il quarto giorno della settimana, il giorno del culto e della festa.

Il motivo di ciò è di carattere probabilmente pratico: il quarto giorno è giorno più lontano dal sabato. Noi sappiamo che c'era l'obbligo per gli ebrei di celebrare le grandi solennità a Gerusalemme e bisognava dunque prevedere tra il Sabato, nel quale non era consentito nessuno spostamento, e l'inizio della festa un congruo tempo per raggiungere la Città santa. Gli ebrei, dunque, il giorno dopo il sabato, partivano dal loro luogo, per recarsi a Gerusalemme e per poter cominciare, di mercoledì, assieme a tutti i pellegrini, il ciclo delle solennità che durava otto giorni ed aveva il suo culmine nel sabato incluso in quella settimana santa. Il mercoledì successivo (quarto giorno) potevano ripartire e tornare alle loro case, prima del sabato, giorno in cui, come già ricordato, non si viaggia.

Alla luce delle cose dette possiamo finalmente tirare qualche conclusione e comprendere quale sia il senso profondo di questo quarto giorno. Esso ha anzitutto una funzione eziologica. Abbiamo già spiegato che cos'è l'eziologia: è il tentativo di spiegare qualcosa risalendo alle sue origini (mitiche). Ebbene, la funzione di questo quarto giorno è quella di spiegare il perché le grandi feste di Israele incomincino di mercoledì. Incominciano di mercoledì perché il quarto giorno Dio ha creato i grandi luminari celesti regolando, in un ripetersi inarrestabile, il ciclo delle feste.

Questo quarto giorno ha però anche una funzione teologica molto importante: quella di affermare l'importanza del culto nel tempo dell'uomo e attraverso di esso l'importanza di Dio. Dio non è una sorta di motore immobile che sta all'inizio, dà il via alle cose per poi lasciarle a sé stesse. Dio chiede di essere l'anima del tempo, di ogni tempo. Se l'uomo dovesse perdere il suo riferimento a Dio finirebbe per perdere sia il senso della creazione, sia il senso del tempo che è il modo con cui egli vive la creazione. La creazione non è a tre dimensioni, ma a quattro: è spazio e tempo. Il culto, con il suo ritornare, con il suo ripetersi regolare, è il modo con cui noi ancoriamo Dio a questa quarta dimensione, permettendogli di essere l'anima del creato nella continuità del tempo che passa e permettendo a noi di riappropriarsi ogni volta di nuovo del senso di ciò che viviamo.