

Texte italien de la contribution parue en anglais sous le titre

“The Creation in the Old Testament. Some Pointers”,

dans

G. AULETTA, M. LECLERC, R.A. MARTINEZ (éds),
Biological Evolution. A Critical Appraisal 150 Years After “The Origin of Species”
(coll. Analecta Gregoriana 312),
Gregorian & Biblical Press, Rome, 2011, p. 543-555

La creazione nell’Antico Testamento. Alcuni spunti

Tutti lo sanno: il tema dell’evoluzione è di interesse moderno. È ovvio, pertanto, che l’Antico Testamento non ne parli. Si limita a un discorso – essenzialmente evocatore e poetico – sulla creazione, elemento che non lo distanzia sostanzialmente da quel che si vede nelle culture circondanti del Vicino Oriente antico. Al contrario, sarebbe piuttosto tributario di questo mondo di pensiero. Quando, però, ci si scruta più da vicino i testi veterotestamentari che parlano della creazione, si può essere sorpresi dal fatto che questi non trattano tanto della creazione in quanto tale. Molto rapidamente, infatti, il testo biblico s’incentra sull’essere umano e sull’umanità, come se si trattasse soprattutto di permettere al lettore di situarsi nel mondo che lo circonda e che è il suo mondo. Quantomeno, questo è quel che emerge dai primi due capitoli della Genesi.

I cosiddetti “racconti della creazione” in Genesi 1–2 – un poema quasi liturgico seguito da un racconto di tipo mitico – mettono, infatti, l’accento sul rapporto complesso tra Dio e il creato e sul posto relativamente centrale dell’essere umano nell’ambiente terrestre che riceve la responsabilità di dominare. Questa centralità dell’umanità e della sua funzione nel creato, a cui fa eco il Salmo 8, viene tuttavia relativizzata da altri testi di stampo sapienziale, come i discorsi divini alla fine del libro di Giobbe (cap. 38–41) o il Salmo 104, due testi che, mentre affermano chiaramente la sovranità di Dio, sottolineano l’appartenenza piena degli esseri umani al creato di cui sono solidali a tal punto che ogni idea di dominio viene di fatto contestata. La mia relazione mira ad approfondire questa visione paradossale della creazione che troviamo nell’Antico Testamento.

1. Genesi 1–2: l’essere umano al centro del mondo creato

I primi due capitoli della Genesi, forse proprio perché aprono un racconto in cui si tratta essenzialmente di esseri umani, hanno un intento fondamentalmente antropocentrico. Certo, questo si esprime in modo diverso nelle due pagine, ma, lo vedremo, in modo convergente e complementare.

Il lungo poema che racconta la creazione dell’universo in sette giorni (Gen 1,1–2,4) è composto in tal modo che l’opera della creazione culmina, per così dire, nell’essere umano. Tutto contribuisce a metterlo in evidenza. Viene al termine dei sei giorni ed è l’oggetto di tre discorsi di Dio. La sua creazione è preceduta da una deliberazione del creatore con se stesso, che rende solenne il momento pur preparando punto per punto quel che sarà raccontato in seguito. Inoltre, per la prima volta, Dio rivolge la parola a una delle creature (« e Dio disse

loro », v. 28), e lo fa per affidare agli umani una responsabilità che presuppone l'esercizio di un certo potere sul mondo e sugli altri suoi abitanti – uno scopo già espresso quando Dio formula il progetto di fare degli umani (v. 26). Questo dominio assumerà tutto il suo significato quando il creatore smette di dispiegare il proprio dominio per entrare nel riposo del settimo giorno, mettendosi in questo modo a distanza dal mondo creato ormai affidato alla responsabilità degli umani (Gen 2,1-3).

Quanto precede nel racconto di Genesi 1 costituisce in fin dei conti la sistemazione del quadro nel quale evolveranno questi esseri singolari che sono gli umani. Composto con grande minuzia, l'evocazione dell'atto creatore manifesta una volontà di classificazione e di messa in ordine che, anche se non è completamente estranea ad una mentalità scientifica, procede innanzitutto dal desiderio di mostrare la coerenza dell'azione del Creatore e di sottolineare l'armonia dell'insieme della sua opera. Dio inizia logicamente col fissare un quadro spazio-temporale: il cielo, i mari e la terra con i suoi vegetali per lo spazio, l'alternanza dei giorni e delle notti come anche il calendario regolato dagli astri per il tempo (Gen 1,3-19: giorni 1 a 4; parte molto regolare in 3 gruppi di 69 parole, ossia 207 in tutto). Dio popola allora i tre spazi sistemati, procedendo sempre con metodo: i mari e il cielo in primo luogo sono riempiti, rispettivamente di pesci e di volatili; poi, la terra accoglie gli animali terrestri poi gli umani che ricevono il potere sullo spazio terrestre e sugli animali (Gen 1,20-31: giorni 5 e 6; 206 parole in gruppi irregolari a immagine, forse, della vita che brulica). Questo è il quadro globale della storia che racconteranno poi la Genesi e i libri che seguono.

Bisogna soffermarsi un istante su quel che è detto dell'essere umano in questa pagina, poiché costituisce palesemente il culmine dell'opera divina pur ricevendo una funzione specifica nel mondo creato. Mentre le altre creature sono compiute quando prendono corpo a seguito delle parole divine, l'essere umano – o piuttosto gli umani – non è finito, come alcuni dettagli dei versetti 26-27 permettono di pensarlo (vedere Balmory 1993, 109-116; Wénin 2007, 37-46). L'immagine di Dio che l'umano porta in se stesso non è ancora "somigliante": la scomparsa al v. 27 del termine "somiglianza" presente al v. 26 lo indica. A proposito di *'adam*, il narratore racconta, infatti: "in immagine di Dio *lo* creò, maschio e femmina *li* creò": creato ad immagine di Dio, l'umano non è somigliante a Lui, perché è anche in una certa prossimità con gli animali, come lo suggerisce l'uso delle parole *zakar* e *neqevâ*, "maschio e femmina", impiegate in ebraico per gli animali come per gli umani. In questo senso, il cambiamento di pronomi che, da singolare ("*lo* creò") passa al plurale ("*li* creò") è probabilmente significativo: a immagine di Dio, l'umanità è una, ma come gli animali, è anche plurale.

È su questo sfondo che bisogna capire la parola di benedizione indirizzata poi agli umani al v. 28: "Fruttificate e moltiplicate e riempite la terra e sottomettetela e dominate i pesci del mare e i volatili dei cieli e ogni vivente che si muove sulla terra." Come gli animali del mare e dell'aria benedetti al versetto 22, gli umani ricevono una benedizione che li invita a fruttificare, moltiplicare e riempire lo spazio da essi abitato. Ma a loro soltanto Dio ordina di sottomettere la terra e di dominare gli animali, come l'ha annunciato formando il suo progetto al versetto 26. Ordinando loro in questo modo di esercitare il loro dominio, Dio chiede loro in un certo qual modo di agire come lui che, fin dall'inizio, esercita chiaramente un dominio sovrano sugli elementi dell'universo. Insomma, indica agli umani un cammino per compiere in loro l'immagine di Dio somigliandogli nell'esercizio del loro dominio sul proprio mondo. I verbi utilizzati per evocare questo potere connotano entrambi una certa potenza. *Radah* (v.

26,28) significa “calpestare, schiacciare” (vedere Gl 4,13), “dominare” (Lv 26,17) come un re che esercita il proprio potere sovrano (1 Re 5,4 ; Sal 110,1). In quanto a *kabash* (v. 28), ha come significato “assoggettare” nemici vinti (2 Sam 8,11) o “sottomettere” schiavi (Ger 34,11). Il potere che Dio comanda agli umani di esercitare presuppone quindi l'uso della forza, a immagine della potenza dispiegata dal creatore nel suo agire descritto in Gen 1.

Quest'ordine è immediatamente seguito da un'altra parola con la quale Dio dà, prima agli umani e poi agli animali, un cibo vegetale: i primi ricevono i cereali e la frutta, i secondi “la verdura d'erba” (v. 29-30). Questa finale sembra aneddotica. Eppure, si tratta dell'ultima parola del creatore, ed anche della più lunga. E, nel contesto, il suo significato non ha niente di superficiale. Infatti, dopo aver ingiunto agli umani di dominare gli animali, dar loro un'alimentazione unicamente vegetale e diversa da quella delle bestie, equivale a suggerir loro che è possibile dominare quest'ultime senza ucciderle, ponendo un limite al proprio potere. E siccome gli animali non ricevono lo stesso ordinario, il cibo non diverrà oggetto di conflitto con loro. Pertanto, il dominio umano sull'animale può essere esente da ogni violenza, a immagine e somiglianza della potenza che Dio dispiega nella creazione fin dall'inizio di questa prima pagina del Libro, una potenza che non distrugge niente e si pone dei limiti, come indica chiaramente, ad esempio, il riposo del settimo giorno. Il dovere di dominare le bestie può quindi farsi in modo mite, in un dominio dominato (vedere Beauchamp, 2005, 105-144). È così che l'umanità in genere e gli umani in particolare realizzeranno la loro vocazione di somigliare all'immagine di Dio. Se vi riescono, guidati da quei pastori pieni di mitezza, gli animali non si mangeranno neppure tra di loro, come Dio lo suggerisce al versetto 30 quando dà loro in cibo ogni verdura d'erba. In tal modo, l'umanità potrà presiedere all'armonia universale, compimento del desiderio latente di Dio nella sua opera di creazione (vedere Is 11,6-9). Là risiede la posta in gioco della scelta che l'umanità deve fare tra un dominio violento e senza limiti, da una parte, e un dominio mite e misurato, dall'altra, il solo che porterà l'umanità a compiersi all'immagine di Dio.

La pagina seguente della Genesi torna sullo stesso tema, per precisarlo. Come scrive Jan Fokkelman, “il ‘racconto del paradiso’ non è, in realtà, un secondo racconto della creazione, ma uno studio più ampio dell'uomo in quanto creatura” (Fokkelman 2002, 134). Così, nel racconto dell'Eden come nel poema dei sette giorni, con molta logica e senza sforzo apparente, Adonai Dio sistema un quadro di vita in funzione dell'umano, che è qui creato per primo (2,7). Come in Gen 1,28, incarica l'*adam* di una responsabilità precisa nei confronti della creazione (2,15); come in 1,29, gli dà un cibo vegetale rivolgendogli una parola tramite la quale gli chiede di accettare una mancanza: l'umano viene messo in questo modo di fronte ad un limite, rispetto al quale dovrà fare una scelta. C'è quindi un'analogia di fondo in queste due pagine, che suggerisce una profonda continuità tematica a proposito della quale il narratore introduce alcune precisioni, rese possibili dallo “zoom” che opera passando dall'umanità intera, che è introdotta nel sesto giorno (Gen 1,26-29), a un essere umano singolare che sarà protagonista del racconto dell'Eden (2,7). Ma vediamo più da vicino quel che viene raccontato in questo modo della creazione dell'essere umano.

Fin dall'inizio della seconda pagina (2,5.7), il gioco di parole tra *ha'adam* e *ha'^adamah* rende evidente lo stretto rapporto che unisce l'umano all'humus: la terra sarà coltivata da chi è appena stato modellato di terra. Ma l'essere umano non è l'unico ad essere “estratto dall'humus”: gli alberi che il creatore fa crescere (2,9) e gli animali che modella (2,19) lo sono anch'essi, come sottolinea la ripetizione dell'espressione *min-ha'^adamâ*. L'essere umano è quindi profondamente legato al mondo minerale, e come le piante e le bestie, fa interamente

parte dell'universo fisico. Il narratore, però, mostra anche ciò che l'umano ha di particolare. Se i vegetali germogliano dal suolo, l'essere umano e gli animali sono "modellati" da esso; gli esseri viventi hanno quindi in comune una particolarità supplementare. Detto questo, due elementi contraddistinguono l'umano dalle bestie. Queste sono iscritte nel racconto in un modo che può sorprendere e che aspetta l'interpretazione del lettore.

Da una parte, solo l'umano è detto essere modellato "polvere fuori dall'humus" (2,7), la polvere essendo segno della morte nel primo Testamento (vedere per es. Gen 18,27 ; Sal 22,16 ; Gb 7,21 ; Dn 12,2). In questo modo, il testo sembra suggerire fin dall'inizio il destino mortale dell'essere umano di cui si tratterà esplicitamente alla fine del racconto, in 3,19: "fino a che ritornerai all'humus, poiché sei polvere...", dirà Dio per parlare della morte naturale. Ma questo ritorno alla polvere non è forse vero anche per le bestie? Allora perché dirlo solo del essere umano? Non è forse per suggerire una delle sue peculiarità, cioè il fatto che sa di essere polvere, di essere mortale, un sapere che lo sottrae alla condizione degli altri viventi della creazione? D'altra parte, il narratore racconta che, per fare dell'essere modellato un essere vivente, Adonai Dio "soffia nelle sue narici un alito di vita" (*nishmat hayyîm*, 2,7), cosa che non avverrà per gli animali. Il fatto stupisce di nuovo, poiché è evidente per molti animali che anch'essi respirano. Questo "soffio" non è quindi il semplice respiro, tanto più che il narratore dice esplicitamente che viene da Dio. Ora, fin da Gen 1,3, Dio utilizza il proprio soffio per parlare, per dare nomi (vedere Wénin 2007, 59-60), ed è proprio ciò che farà l'umano quando Adonai Dio gli presenterà gli animali: griderà i loro nomi (*shemôt*), scoprendo in questo modo che questi non possono essere per lui un "faccia a faccia", dato che non gli rispondono (2,19-20). Così, l'umano si singolarizza tra i viventi in quanto, come Dio, usa il proprio soffio per nominare le cose e gli esseri. Notiamo inoltre che, agendo in questo modo, esercita sulle bestie il dominio mite di cui si parla alla fine del capitolo 1.

Insomma, in questo racconto, l'*'adam* è legato alla "*damah* con l'intero suo essere corporeo e legato a Dio tramite la parola che gli permette di emergere dalla natura e che gli conferisce una possibilità di dominarla – ad immagine di Dio, si può dire. Questo tema viene del resto ripreso e approfondito in un altro passo dello stesso racconto a proposito del giardino – un recinto protetto secondo l'etimologia della parola *gan* – e a proposito del ruolo che Dio vi assegna all'essere umano: "E Adonai Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi mise l'umano che aveva modellato" (Gen 2,8); questo luogo, lo pianta di alberi belli da guardare e buoni da mangiare (v. 9). Poi, "Adonai Dio prese l'umano e lo mise nel giardino di Eden per lavorarlo e custodirlo" (v. 15). Il compito e la responsabilità dell'umano sono indicati da due verbi: '*avad*, "coltivare" poiché si tratta di un giardino, ma più globalmente "lavorare" o anche "servire", e *shamar*, "custodire" questo luogo chiuso e "aver cura" di lui. La polisemia del verbo '*avad* suggerisce che l'attività di dominio che consiste nel coltivare e lavorare il giardino suppone che lo si rispetti come un servo lo fa col suo padrone. Nella linea di quanto abbozzato da Gen 1, il potere esercitato resterà quindi misurato. Infatti l'umano non abita il giardino da proprietario o da padrone, ma da giardiniere, da servitore. È quanto sottolinea a modo suo il verbo *shamar* che indica che l'umano dovrebbe, come qualsiasi buon custode, aver cura del giardino. Di nuovo, il dominio di cui si tratta qui necessita di essere dominato, auto limitato.

Il rapporto tra l'umano e il giardino, però, non è a senso unico. Infatti, non appena Adonai Dio mette l'umano nel giardino, si rivolge a lui per dagli gli alberi in cibo, *tutti* gli alberi (2,16). In questo modo, inaugura una forma di scambio: l'umano "lavorerà" il giardino in cui Dio l'ha sistemato; in cambio, il giardino gli offrirà i suoi alberi "belli da guardare e

buoni da mangiare” e se ne ciberà. Ma c'è di più: se l'umano “custodisce” il giardino e “si prende cura” di lui, dal canto suo, il giardino chiuso lo “proteggerà” (*ganan*). Quel che si abbozza in questo modo, è per così dire una “alleanza” tra l'essere umano e il giardino, tra l'umanità e la natura che lo accoglie, una relazione di scambio in cui l'umano potrà godere dei beni offerti dal giardino che coltiverà e custodirà. Ma, se si è attenti al racconto, si percepisce che quest'alleanza dipende in realtà dall'umano: meglio l'umano lavorerà e si prenderà cura del giardino secondo il progetto divino, meglio il giardino lo proteggerà e lo nutrirà. L'avvenire di questa relazione di scambio dipende quindi dalla responsabilità umana – come la fine del capitolo 1 diceva già a modo suo.

Il limite all'esercizio del dominio sul giardino è quindi suggerito nei due verbi che descrivono la funzione che l'umano deve assumersi in esso. Questa funzione è del resto esplicitata in seguito da Adonai Dio quando pone un limite prescrivendo al giardiniere di non mangiare di un albero (v. 17). Non posso entrare qui nel dettaglio dell'analisi di questo ordine, il cui significato è tanto ricco quanto complesso, e tanto meno nella spiegazione del fatto che è proprio l'albero del “conoscere bene e male” a fare l'oggetto del limite posto da Dio; mi sono spiegato altrove a questo proposito (vedere Wénin 2007, 62-69; 2008, 303-318) e basterà dire qui che non si tratta di proibire agli umani il sapere o la scienza. Rimanendo alla superficie del racconto, dico solo questo: il fatto che, senza ragione esplicita, l'essere umano non abbia accesso a tutti gli alberi manifesta almeno che non ne è proprietario. Se possedesse il giardino, non si capirebbe perché il godimento di uno degli alberi gli sarebbe proibito. Non può quindi sfruttarlo senza limiti. Se lo fa, firmerà la propria condanna a morte. Non perché il legittimo proprietario verrebbe a castigarlo – da nessuna parte, è detto che Adonai Dio possiede il giardino – ma perché rifiutare la logica dell'alleanza lasciandosi guidare dalla bramosia, cioè da un desiderio incontrollato e invadente, è un atteggiamento di per sé latore di morte. Come alla fine del capitolo 1, acconsentire ad un dominio limitato è la scelta che consente alla vita di svilupparsi pienamente.

Concludo questa rapida lettura di Gen 1,1-2,17. Ognuna a modo suo, queste due pagine mettono l'essere umano al centro del mondo creato, sviluppando pertanto il tema della creazione non per se stesso, ma partendo da una prospettiva di antropologia teologica, in cui non mancano accenti etici. Ognuna suggerisce anche che questo posto singolare degli umani, connesso alla loro relazione privilegiata con Dio, comporta per loro una responsabilità particolare: quella di esercitare il dominio sul mondo. Questa, però, contribuirà all'armonia del creato solo nella misura in cui assumerà il giusto limite imposto dal rispetto della vita, si farà servizio della natura e si eserciterà con la mitezza del Dio che crea senza distruggere. Da questo non dipende in primo luogo l'avvenire del mondo, ma l'avvenire di ogni umano e dell'umanità.

2. Alcune pagine poetiche: l'essere umano decentrato

Questa concezione dell'essere umano come centro della creazione trova un eco potente nel Salmo 8,5-7: “Cos'è un uomo, che ti ricordi di lui, e un figlio di umano, che tu tenga conto di lui? Lo hai fatto un po' meno di un Dio, di gloria e di splendore lo hai coronato; gli hai dato dominio sulle opere delle tue mani, hai messo tutto ai suoi piedi...” — Eppure, questo non è l'unico discorso della Bibbia ebraica sull'argomento. Infatti, un grande testo poetico evoca la creazione spostando esplicitamente l'umanità dal posto centrale attribuitole dai testi letti fin qui: si tratta dei due lunghi discorsi che Adonai rivolge a Giobbe dal mezzo

della tempesta per rispondere ai suoi ripetuti appelli (Gb 38–39; 40–41; su quanto segue, vedere L  v  que 1987, 261-299). Con magnifici toni poetici, Dio sviluppa una visione del mondo in cui il posto dell'essere umano viene relativizzato in modo considerevole. Sembrerebbe addirittura che prende volontariamente a contropiede il discorso di Genesi 1 in cui l'umano   situato al centro e messo in posizione di dominio sull'universo terrestre e gli animali.

Nel suo primo intervento rivolto a Giobbe, Adonai evoca la creazione allineando una serie di domande in cui viene messo in evidenza quanto   limitato il dominio di ogni umano e dell'umanit  sul mondo e anche sulla propria esistenza. Un primo limite tocca alla temporalit . L'universo, infatti, precede di molto l'umanit  e l'uomo: "Dove eri quando fondavo la terra?", chiede il creatore (38,4a). Un secondo limite, che deriva in parte dal primo, tocca il suo sapere. Dio prosegue dicendo: "Racconta, se lo sai con la tua intelligenza!". E aggiunge (v. 5-8): "Chi ha fissato le misure [della terra], poich  lo sai? O chi ha steso su di essa la cordicella? Su che cosa le sue basi sono piantate? O chi ha posto la sua pietra angolare, mentre insieme le stelle del mattino cantavano la loro gioia, e che tutti i figli di Dio acclamavano? Chi ha chiuso il mare con delle porte, quando si lanci  e usc  dal seno?...". Qualunque siano i progressi scientifici attuali, l'interrogativo rimane, nella misura in cui qualsiasi progresso suscita pi  domande che risposte: "Hai idea delle distese del mondo? Descrivile, tu che lo conosci interamente!" (38,18). *Un terzo limite* tocca ancora il potere dell'essere umano. Non ha nessuna presa sul tempo che passa: "Da quando esisti, hai forse ordinato al mattino?" (38,12); non ha neppure presa sul tempo che fa: "Alzi forse la voce fino alle nuvole, perch  l'acqua abbondante ti ricopra? Mandi forse i lampi perch  partano e ti dicano : eccoci?" (38,34-35). Gli astri gli sfuggono interamente: "Puoi annodare i legami delle Pleiadi, o sciogliere le corde di Orione? Fai forse apparire nel loro tempo le costellazioni, e conduci l'Orsa Maggiore con i suoi piccoli?" (38, 31-32). Il suo potere non si estende sull'immensit  dello spazio: "Sei forse arrivato fino alle sorgenti del mare? Nelle profondit  dell'abisso, hai passeggiato?" (38,16); la morte, dal canto suo, rimane per lui un mistero: "Le porte della morte ti sono forse state svelate? Le porte dell'ombra di morte, le hai forse viste?" (38,17). Insomma, il potere dell'umanit  sulla natura – a meno che non sia per distruggerla, potremmo dire oggi –   assolutamente relativo paragonato alle forze che presiedono l'equilibrio del mondo e che, secondo il libro di Giobbe, dipendono dal creatore.

Dopo aver relativizzato in questo modo il potere degli umani sulla natura che li circonda, Dio si rivolge al mondo animale. Si sofferma su alcuni animali prendendo il tempo di descrivere il loro modo di vivere che non necessita degli umani. Laddove questi sono menzionati, la loro posizione   relativizzata e la loro capacit  di dominio messa in dubbio. Cos , bestie selvatiche come la leonessa o il corvo trovano da mangiare senza che sia necessario l'intervento dell'umano (38,39-41). Succede lo stesso quando gli stambecchi o le cerva partoriscono i loro piccoli e li accompagnano per un tempo finch  prendano la loro libert  (39,1-4). Peggio: la creazione   piena anche di bestie inutili per l'uomo perch  troppo ribelli per essergli utili. Cos , l'onagro e l'asino selvatico vivono nelle steppe inospitali lontano dal rumore delle citt  e delle grida dei carrettieri, godendo di una libert  che non conoscono quelli che gli asinai hanno "addomesticato" (39,5-8). Allo stesso modo, il bisonte non si lascer  asservire come una bestia da soma e l'uomo non pu  sfruttarlo per lavorare: "Il bufalo accetta forse di servirti? (...) Trasciner  forse l'erpice dietro di te, nelle valli? (...) Puoi forse contare su di lui per rientrare il tuo raccolto e per ammassarlo nella tua aia?" (39,9-12). Lo struzzo, dal canto suo, sembra senza cervello, negligente, duro con i suoi piccoli; non

sarebbe di nessuna utilità, ma “quando si erge e prende il suo slancio, se la ride del cavallo e del suo cavaliere” (39,13-18). Inversamente, il cavallo fornisce all’umano dei gran bei servizi, al guerriero in particolar modo; ma non è questi che gli conferisce le qualità che lo rendono forte, fiero e intrepido nella battaglia (39,19-25). Infine, per gli umani, il falco e l’aquila rimangono fuori portata; non hanno ordini da ricevere da loro e vivono benissimo la loro vita senza di essi (v. 26-30). Pertanto, qualunque siano i loro rapporti con l’essere umano, questi animali gli sfuggiranno sempre in un modo o nell’altro. L’umano non deve credere quindi che ne è il padrone lui.

Dopo una pausa in cui, a richiesta di Adonai, Giobbe risponde che non ha niente da replicare (40,1-5), un secondo discorso divino riprende lo stesso tema per mettere di nuovo in causa il dominio umano interrogando la potenza che l’uomo può sviluppare. Uno dei modi di affermare questa potenza e di farlo con fierezza consisterebbe nel neutralizzare gli arroganti e i cattivi che deturpano l’umanità: “Guarda tutti gli orgogliosi, falli piegare; schiaccia sul posto i cattivi. Nascondili insieme nella polvere, imbavagliali nella cella. Allora, io stesso (Adonai) ti renderò omaggio poiché la tua destra ti avrà procurato la vittoria”, dice Dio a Giobbe (40,12-14). Ma l’umanità è forse realmente capace di vincere, dominandola, l’animalità che cova in questo modo nel suo stesso seno? Pertanto non può mostrarsi fiera e coprirsi “di splendore e di fulgore” (40,10). Che dire allora degli animali prodigiosi di fronte ai quali l’umano è completamente impotente? La loro semplice esistenza basta a contestare la sua pretesa centralità nella creazione. C’è in primo luogo il *behemôt*, descritto con i tratti di un ippopotamo come un mostro di forza – un carro armato vivente. Di lui, Adonai afferma che è “le primizie dell’opera di Dio” (40,19). E il seguito del poema mostra come tutta la natura si mette al servizio di questo erbivoro per nutrirlo e proteggerlo (40,20-22). Anche potente, l’alluvione non lo spaventa (40,23). E anche se non gli mancano punti deboli, è bravo chi riuscirà a neutralizzarlo (40,24). Il *leviathan*, dal canto suo, è descritto come un coccodrillo. Nella linea di quanto è appena stato detto dell’inafferrabile *behemot*, la sua evocazione è preceduta da una serie di domande che evidenziano la piccolezza dell’essere umano di fronte a lui. Non può acchiapparlo, asservirlo, addomesticarlo, cacciarlo o anche solo affrontarlo (40,25-32). Tutto, nel *leviathan*, evoca la potenza, la brutalità, l’invulnerabilità di un drago terrificante e invincibile. E il poeta conclude la sua lunga descrizione: “Sulla terra, nessuno è il suo padrone (...), è re su tutti i figli d’orgoglio”, cioè probabilmente gli animali più fieri come le belve (41,25.26). Questo relativizza definitivamente il posto centrale che l’umanità potrebbe pensare detenere nel mondo. Poiché se il dominio dipende dalla forza, più che l’umano queste bestie avrebbero il diritto di rivendicarlo.

Come scrive Jean Lévêque a proposito di Giobbe, gli umani hanno tendenza a prendere in considerazione solo un mondo a misura del loro potere, “senza misurare a che punto il reale è capace di resistere [loro]”. Ma come Giobbe, devono “farsi all’idea che certe forze del [loro] mondo non sono né addomesticabili né disturbabili a piacere” (J. Lévêque 1987, 295). Tra queste forze, c’è anche quel che ferisce l’essere umano, quel che gli causa la sofferenza e di cui non riesce a farsi padrone, come i due mostri evocati. Più globalmente, però, la condizione di creatura implica i limiti, fosse anche solo quelli imposti dal fatto di vivere nello spazio e nel tempo.

Accanto a questo magnifico poema del libro di Giobbe che relativizza fortemente la centralità dell’umano nella creazione di cui parla Gen 1–2, si trovano anche dei poemi di lode o piuttosto di riconoscenza nei confronti del Dio creatore. In questi poemi, il mondo è descritto come un dono che gli umani ricevono con la vita. La meraviglia di fronte alla

creazione che cantano questi salmi fa dell'essere umano non il padrone del mondo, quanto piuttosto il testimone di una generosità e di una bontà che lo precedono e che appartengono al Dio da cui riceve la sua vita. Il più bello e il più lungo tra questi poemi si legge al Salmo 104 in cui viene descritto a lungo il mondo creato. Nell'universo che contempla in questo modo, il salmista vede il frutto della sapienza di Dio, una sapienza che supera l'uomo, il quale può tuttavia ammirarla: "Come sono numerose le tue opere, Adonai: tutte loro, con sapienza le hai fatte, la terra è piena della tua ricchezza" (Sal 104,24) – questo tema è frequente nell'Antico Testamento ed è talvolta oggetto di sviluppi specifici (vedere per es. Pr 8,22-31; Si 24,2-6). Al proprio posto, ogni cosa contribuisce all'armonia dell'insieme, anche l'abisso caotico delle acque primordiali, le tenebre della notte e il Leviathan che Dio ha creato per prendersi gioco di lui (104,6-9.20.26). Anche il ritorno alla polvere, termine naturale della vita, aggiunge il proprio tocco a quest'universo in cui tutto canta la lode del Dio signore della vita: "Nascondi il tuo volto, sono terrificati, riprendi il loro soffio, spirano e alla loro polvere ritornano. Mandi il tuo soffio, sono creati: rinnovi la faccia della terra" (104,29-30).

Notevole è il posto che questo poema riserva all'essere umano. Descrive in primo luogo i cieli, le nubi, il vento e i lampi (104,3-4), prima di evocare la creazione della terra (v. 5). Si vedono così apparire di volta in volta le montagne, i dirupi, i ruscelli, il mare (v. 6-9), e questa acqua rende possibile la vita animale: "Fai sgorgare le fonti (...); abbeverano tutte le bestie dei campi, gli onagri vi soddisfano la propria sete (...)" (v. 10-12). L'acqua permette anche che crescano le specie di verdura di cui animali e umani si cibano; questi possono pertanto coltivare il suolo per trarne il proprio pane, ma anche il vino e l'olio della festa (v. 13-15). Dopo questa rapida evocazione dell'umanità, il poeta prosegue la sua descrizione: gli alberi, i passeri e le cicogne, le bestie della montagna (v. 16-18). Viene poi la volta degli astri che regolano il ritmo del tempo al quale è sottomesso il lavoro umano (v. 19-23), prima che si evochino il mare, il suo popolamento rigoglioso ma anche la navigazione (v. 25-26). Infine, come in Genesi 1, il salmista parla del dono del cibo che assicura la vita dei viventi finché, ritornando alla polvere, cedono il posto ad altri (v. 27-30). Questo rapido sguardo sul poema basta a dimostrare quanto l'essere umano sia discreto in questo quadro. Fa parte dei viventi che popolano la terra come molti altri e non occupa nessun posto particolare. La sua unica caratteristica è il lavoro che la generosità della natura rende possibile. Del resto, il lavoro di cui parla il poeta, come di sfuggita, non ha niente a che vedere con un qualsiasi dominio degli umani sull'universo. Serve solo ad assicurare la loro sussistenza e a metterli in gioia (v. 14-15 e 23). Insomma, qui, l'uomo non è per niente la misura delle cose. Certo, ha il proprio posto nel mondo armonioso che gli sfugge ampiamente e che non domina, ma che può invece ammirare scoprendovi la traccia di un Dio degno della sua lode. Poiché lui, l'unica creatura dotata di parola, può lodare il creatore, come sottolinea la fine del poema: "Voglio cantare per Adonai finché vivo, suonare per il mio Dio finché esisto; il mio linguaggio gli sia gradito. Io, mi rallegrerò in Adonai" (v. 34-35).

Conclusione

Queste due concezioni apparentemente antagoniste offrono, sulla realtà che contemplano, una visione a due occhi che mette il tutto in prospettiva. Il loro maggior punto in comune è di fare del Dio della parola l'unica origine – nel senso forte e teologico della parola – della creazione, come per sottolineare il fatto che è la sua Parola – o la sua sapienza (Pr 3,19-20; 8,22-31) – che stabilisce ogni cosa nell'essere, pur attribuendogli il proprio posto

e la propria funzione. Come dice il Sal 33,4-6, “La parola di Adonai è retta, e tutta la sua opera è sicura, (...) la terra è piena della fedeltà di Adonai. Con la sua parola, Adonai ha fatto i cieli e tutto il loro esercito col soffio della sua bocca”. Perciò, Paolo potrà dire che quel che si può conoscere di Dio è palese fin dalla creazione del mondo (Rm 1,19-20) e Giovanni affermerà giustamente che, all’inizio, è dal *logos* divino – allo stesso tempo vita e luce – che tutto è fatto (Gv 1,1-5).

Per quanto riguarda l’umanità e l’essere umano, creati a immagine di Dio e chiamati a compiersi a sua somiglianza, hanno un posto e una funzione allo stesso tempo centrali e cruciali, ma anche relativi, nella misura in cui gli umani sono parte integrante del mondo creato in cui esercitano il loro dominio limitato che costituisce per loro un compito e una responsabilità. Seppur relative, le loro scelte hanno delle conseguenze che possono avere ripercussioni portatrici di morte sul mondo creato. Questo sottolinea l’incidenza etica radicale del loro statuto particolare nella creazione.

Così, anche se il discorso del primo Testamento rimane parziale e non è senza tensioni interne, offre un materiale significativo per una teologia della creazione nella misura in cui, però, non si dimentica che il suo discorso non ha niente di dogmatico. È piuttosto mitico e poetico e può servire all’elaborazione teologica solo se viene ripreso in uno sforzo ermeneutico che tiene conto del linguaggio specifico dei testi e mette in prospettiva il loro contributo singolare.

André Wénin
Faculté de théologie
Université catholique de Louvain
B-1348 Louvain-la-Neuve

Breve bibliografia

- Balmory, Marie. 1993. *La Divine origine. Dieu n’a pas créé l’homme*. Paris : Grasset.
- Beauchamp, Paul. 2005. « Création et fondation de la loi en Gn 1,1–2,4. Le don de la nourriture végétale en Gn 1,29s. » In Id., *Pages exégétiques*, coll. *Lectio divina* n° 202. Paris : Cerf, pp. 105-144.
- Fokkelman, Jan P. 2002. *Comment lire le récit biblique. Une introduction pratique*, coll. *Le livre et le rouleau* n° 13. Bruxelles : Lessius.
- Lévêque, Jean. 1987. « L’argument de la création dans le livre de Job. » In ACFEB, *La création dans l’Orient ancien*, coll. *Lectio Divina* n° 127. Paris : Cerf, pp. 261-299.
- Wénin, André. 2007. *D’Adam à Abraham ou les errances de l’humain. Lecture de Genèse 1,1–12,4*, coll. *Lire la Bible* n° 14. Paris : Cerf.
- Wénin, André. 2008. « Le précepte d’Adonai Dieu en Genèse 2,16-17. Narration et anthropologie. » *Revue des Sciences religieuses* 82 (2008) 303-318.