DIOCESI DI CASERTA
Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale
Istituto Superiore di Scienze Religiose
"S. Pietro" - Caserta

con il patrocinio
ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA

XIX Settimana Biblica Nazionale

Il Libro della Genesi

I Racconti delle Origini

Relatori: Bruna Costacurta, *biblista*
Giuseppe De Virgilio, *biblista*

Cacciata di Adamo ed Eva, Basilica Benedettina di S. Angelo in Formis, Capua (Ce), sec. XII

29 giugno - 3 luglio 2015

Plaza Caserta -Viale Lamberti - ex Saint Gobain

www.centroapostolatobiblicocaserta.it

Segreteria Organizzativa: Centro Apostolato Biblico - **CAB**
Piazza Duomo, 11 - 81100 Caserta - Tel/Fax 0823.214546/56

DIOCESI DI CASERTA

XIX SETTIMANA BIBLICA

LIBRO DELLA GENESI: PRIMA PARTE (Gen 1,1-12,4)

SCHEMI DELLE RELAZIONI

BRUNA COSTACURTA

dr.ssa Bruna COSTACURTA
Professore Ordinario di Esegesi dell'Antico Testamento
Pontificia Università Gregoriana – Roma

Testi biblici e Schemi per le conferenze

TESTO BIBLICO (GEN 1-2 – TRADUZIONE CEI – 2008)

—

1 [1]In principio Dio creò il cielo e la terra. [2]La terra era informe e deserta e le
tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque.
[3]Dio disse: «Sia la luce!». E la luce fu. [4]Dio vide che la luce era cosa buona e Dio
separò la luce dalle tenebre. [5]Dio chiamò la luce giorno, mentre chiamò le tenebre
notte. E fu sera e fu mattina: giorno primo.
[6]Dio disse: «Sia un firmamento in mezzo alle acque per separare le acque dalle
acque». [7]Dio fece il firmamento e separò le acque che sono sotto il firmamento dalle
acque che sono sopra il firmamento. E così avvenne. [8]Dio chiamò il firmamento
cielo. E fu sera e fu mattina: secondo giorno.
[9]Dio disse: «Le acque che sono sotto il cielo si raccolgano in un unico luogo e appaia
l'asciutto». E così avvenne. [10]Dio chiamò l'asciutto terra, mentre chiamò la massa
delle acque mare. Dio vide che era cosa buona. [11]Dio disse: «La terra produca
germogli, erbe che producono seme e alberi da frutto, che fanno sulla terra frutto con
il seme, ciascuno secondo la propria specie». E così avvenne. [12]E la terra produsse
germogli, erbe che producono seme, ciascuna secondo la propria specie, e alberi che
fanno ciascuno frutto con il seme, secondo la propria specie. Dio vide che era cosa
buona. [13]E fu sera e fu mattina: terzo giorno.
[14]Dio disse: «Ci siano fonti di luce nel firmamento del cielo, per separare il giorno
dalla notte; siano segni per le feste, per i giorni e per gli anni [15]e siano fonti di luce
nel firmamento del cielo per illuminare la terra». E così avvenne. [16]E Dio fece le due
fonti di luce grandi: la fonte di luce maggiore per governare il giorno e la fonte di
luce minore per governare la notte, e le stelle. [17]Dio le pose nel firmamento del cielo
per illuminare la terra [18]e per governare il giorno e la notte e per separare la luce dalle
tenebre. Dio vide che era cosa buona. [19]E fu sera e fu mattina: quarto giorno.
[20]Dio disse: «Le acque brulichino di esseri viventi e uccelli volino sopra la terra,
davanti al firmamento del cielo». [21]Dio creò i grandi mostri marini e tutti gli esseri
viventi che guizzano e brulicano nelle acque, secondo la loro specie, e tutti gli uccelli
alati, secondo la loro specie. Dio vide che era cosa buona. [22]Dio li benedisse: «Siate
fecondi e moltiplicatevi e riempite le acque dei mari; gli uccelli si moltiplichino sulla
terra». [23]E fu sera e fu mattina: quinto giorno.
[24]Dio disse: «La terra produca esseri viventi secondo la loro specie: bestiame, rettili e

animali selvatici, secondo la loro specie». E così avvenne. [25]Dio fece gli animali selvatici, secondo la loro specie, il bestiame, secondo la propria specie, e tutti i rettili del suolo, secondo la loro specie. Dio vide che era cosa buona.
[26]Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza:
domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutti gli animali selvatici e su tutti i rettili che strisciano sulla terra».
[27]E Dio creò l'uomo a sua immagine;
a immagine di Dio lo creò:
maschio e femmina li creò.
[28]Dio li benedisse e Dio disse loro:
«Siate fecondi e moltiplicatevi,
riempite la terra e soggiogatela,
dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo
e su ogni essere vivente che striscia sulla terra».

[29]Dio disse: «Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra, e ogni albero fruttifero che produce seme: saranno il vostro cibo. [30]A tutti gli animali selvatici, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde». E così avvenne. [31]Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona. E fu sera e fu mattina: sesto giorno.

2 [1]Così furono portati a compimento il cielo e la terra e tutte le loro schiere.
[2]Dio, nel settimo giorno, portò a compimento il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro che aveva fatto. [3]Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che egli aveva fatto creando. [4]Queste sono le origini del cielo e della terra, quando vennero creati. Nel giorno in cui il Signore Dio fece la terra e il cielo [5]nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessuna erba campestre era spuntata, perché il Signore Dio non aveva fatto piovere sulla terra e non c'era uomo che lavorasse il suolo, [6]ma una polla d'acqua sgorgava dalla terra e irrigava tutto il suolo. [7]Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente.
[8]Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato. [9]Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, e l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male. [10]Un fiume usciva da Eden per irrigare il giardino, poi di lì si divideva e formava quattro corsi. [11]Il primo fiume si chiama Pison: esso scorre attorno a tutta la regione di Avila, dove si trova l'oro [12]e l'oro di quella regione è fino; vi si trova pure la resina odorosa e la pietra d'onice. [13]Il

secondo fiume si chiama Ghicon: esso scorre attorno a tutta la regione d'Etiopia. [14]Il terzo fiume si chiama Tigri: esso scorre a oriente di Assur. Il quarto fiume è l'Eufrate.
[15]Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse.
[16]Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, [17]ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire».
[18]E il Signore Dio disse: «Non è bene che l'uomo sia solo: voglio fargli un aiuto che gli corrisponda». [19]Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di animali selvatici e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. [20]Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli animali selvatici, ma per l'uomo non trovò un aiuto che gli corrispondesse. [21]Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole e richiuse la carne al suo posto. [22]Il Signore Dio formò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo. [23]Allora l'uomo disse:

«Questa volta
è osso dalle mie ossa,
carne dalla mia carne.
La si chiamerà donna,
perché dall'uomo è stata tolta».

[24]Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno un'unica carne. [25]Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, e non provavano vergogna.

ASPETTI LETTERARI E TEOLOGICI

GEN 1: IN PRINCIPIO

Rivelazione di ciò che Dio ha operato "in principio": non l'inizio temporale della realtà, ma la sua origine e il suo senso più vero. Cfr. RASHI: "Il testo non vuole illustrare l'ordine degli atti di creazione".

Rivelazione dell'esistere come radicalmente e strutturalmente dipendente da Dio. Rapporto creaturale.

La creazione viene espressa con diverse modalità concettuali:

- è un *fare* di Dio:

Dio fa (1,7.16.25.26.31; 2,2.3); crea (1,1.21.27; 2,3.4a); pone (gli astri: v. 17; verbo *ntn*); dà (l'erba come cibo: v. 29; verbo *ntn*);

- è *separazione*:

  luce e tenebre (v. 4); acque sopra e sotto il firmamento (vv. 6-7); cfr. anche vv. 9 (terra e mare);11-12 (specie vegetali);14.18 (giorno e notte); 21.24-25 (specie animali); rapporto con il diluvio (confusione delle acque);

- è un *parlare* efficace:

  Dio dice, e le cose sono (vv. 3.6.9.11.14.20.24.26.28.29; rapporto con il Decalogo); Dio chiama, dà il nome (vv. 5.8.10; manifestazione di potere e signorìa); Dio benedice (1,22.28; 2,3; la benedizione è sulla vita).

Scansione settenaria. Ma solo per sei giorni Dio crea; il settimo giorno smette di creare: trascendenza e libertà divine. Dio non si identifica con il suo fare. Il riposo divino come atto gratuito che segnala la gratuità dell'agire. Ed è culmine dell'attività, dice che tutto è compiuto. Smettere di fare diventa godimento di ciò che è stato fatto, proclamazione della bontà del creato (cfr. poi comando del sabato nel Decalogo).

Funzione degli astri al IV giorno: il tempo cosmico diventa tempo storico e liturgico. L'uomo governa il mondo, ma non può governare il tempo.

Solo nel V giorno compare la vita e la benedizione. Fecondità e abbondanza. La vita ricevuta e benedetta si manifesta tale nella molteplicità delle specie e nella ricchezza della generazione.

GEN 1: ERA COSA BUONA

L'uomo, creato il VI giorno: a immagine e somiglianza di Dio, ma condividendo con gli animali il giorno di creazione, la benedizione e il cibo.

Somiglianza tra la benedizione su pesci e uccelli e quella sull'uomo. Sugli animali terrestri, la benedizione è solo implicita: si sottolinea così la particolarità dell'uomo nel VI giorno e la sua funzione di dominio. Inoltre, condivisione dello spazio vitale: il moltiplicarsi di uno è a scapito dell'altro (cfr. Lev 26,6.22; Deut 7,22; 32,24; Is 13,20-22; 34,11-15; Ez 5,17; ecc.).

La benedizione è veicolata dal comando della diffusione della vita. Forza vitale, ma nella benedizione e nell'obbedienza. L'espandersi della vita donata di generazione in generazione è segno e realizzazione della benedizione originaria che viene da Dio e del perdurare della sua promessa. Cfr. Lev 26,9; cfr. anche Gen 17,2.6-7.20; 28,3; 48,3-4; Ger 3,16-17; 23,3-4; Ez 36,11.

Il dominio dell'uomo sulla terra e sugli animali come particolarità specifica del suo essere benedetto. Dominio "ricevuto", signorìa che non gli appartiene in proprio, ma è compito da esercitare nell'obbedienza. Cfr. Sal 8,4-7; 115,14-16.

Il dono dell'erba come cibo va in questa linea: stesso cibo per uomo e animali, e nutrimento che non necessita dell'uccisione di altra vita per alimentare la propria. La signorìa dell'uomo sugli animali non deve passare attraverso la violenza e la morte. Cfr. invece nuovo statuto alimentare dopo il diluvio (Gen 9,1-7).

L'uomo, signore della terra, è per il sabato: dimensione della lode e del riconoscimento di Dio come unico creatore e unico capace di fare tutto "molto buono" (cfr. vv. 4.10.12.18.21.25.31).

Composizione del primo racconto di creazione da situare molto verosimilmente nel periodo esilico e post-esilico. Esilio come momento di crisi, in cui Israele si confronta con la morte e con l'apparente infedeltà di Dio. E, riconoscendo il Dio della creazione, fa esperienza di benedizione e vita che vanno al di là della morte.

GEN 2: ADAM NEL GIARDINO

Rapporto con miti mesopotamici e altre culture circonvicine. Mito di creazione (Gen 1) e mito delle origini (Gen 2-3).

Rivelazione del mistero paradossale dell'uomo, come in Gen 1:

- L'uomo è signore del giardino: il giardino è fatto per lui, è fertile (fiumi) e ricco (oro e pietre preziose), lui lo deve custodire e coltivare (continuazione dell'opera di Dio), lui dà il nome agli animali (esercizio di potere).

Problema testuale nel v. 6 (acqua che allaga, non canalizzata? cfr. elemento caotico in Gen 1).

- Ma l'uomo è fatto di polvere, è polvere (possibile traduzione del v. 7: "e plasmò il Signore Dio l'uomo polvere dalla terra"); cfr. Gen 3,19; Giob 10,8-9; Sal 103,14; cfr. anche, con varia terminologia, Sal 90,3; 104,29; 146,4. RASHI: la polvere è presa da tutta la terra.

Idea di plasmazione (verbo *ys□r*: modellare, formare), soprattutto per la creta (cfr. vasaio: lavoro artigianale, coinvolgimento). Spesso con Dio come soggetto: cfr. Am 4,13; Is 45,18; Ger 33,2; Is 27,11; 43,1.21; 44,24; 45,11; 64,7; Sal 33,15; Is 42,6; 45,7; ecc.

- L'alito di vita (v. 7): il respiro dell'uomo e di Dio. Cfr. Sal 104,29.

La sintesi del paradosso dell'uomo nel comando di Dio (vv. 16-17). Mangiare è assimilazione della vita; conoscenza del bene e del male indica possesso pieno della realtà e del suo mistero: prerogativa di Dio.

La proibizione come offerta di verità all'uomo, rivelazione della sua identità e dono di possibilità di comunione con Dio. Suppone un rapporto dialogico, chiede coscienza di sé e degli altri. Esperienza di alterità. Il limite diventa apertura all'altro.

Nel racconto, vengono presentati due alberi: quello della vita e quello della conoscenza del bene e del male (cfr. v. 9).

L'albero proibito è solo quello della conoscenza del bene e del male. L'albero della vita è a disposizione dell'uomo, purché nell'accoglienza della dipendenza radicale da Dio, purché l'uomo accetti la sua verità e non mangi dell'albero della conoscenza.

La vita è dell'uomo se questi non se ne appropria ma la riceve come dono da Colui che ne è la vera origine.

L'uomo è signore del creato solo se accetta di non esserne il creatore.

GEN 2: UOMO E DONNA

Quanto presentato nella prima parte del capitolo riguarda *'ādām*, fatto dalla *'ădāmâ* (terra).

Significato del termine *'ādām*:

- umanità, genere umano, in senso collettivo
- uomo in senso individuale, ma sempre con accezione generica: non necessariamente un maschio, ma uno che appartiene al genere umano, dove la determinazione sessuale non è determinante
- pronome indefinito: qualcuno; e, al negativo, nessuno
- nome proprio di persona: Adamo. Compare per la prima volta in Gen 4,25. Non in Gen 2-3: qui, si tratta dell'essere umano in genere.

Quello che è formato dalla terra e che riceve il comando da Dio è la persona umana. Poi, si rivela che tale persona non è completa, non raggiunge il suo vero senso se non nell'alterità.

«Non è bene che l'uomo sia solo» (v. 18): *lō' t□ôb* («non è bene») richiama al lettore *kî t□ôb* («che era buono») di Gen 1,4.10.12.18.21.24.31.

Rivelazione della pienezza del senso dell'uomo nell'essere due. L'umanità (*'ādām*) che viene dalla terra (*'ădāmâ*) è maschio e femmina, è relazione, e perciò

diversità e differenziazione. Cfr. Gen 1,27: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio *lo* creò; maschio e femmina *li* creò».

L'accettazione della diversità nell'uguaglianza permette la comunione e la rende feconda (cfr. vv. 23-24). *'îš* e *'iššâ*: reciprocità totale. Per la prima volta l'uomo parla, e mentre riconosce l'altra scopre e riconosce se stesso. Relazione inscindibile. Cfr. Gen 29,13-14; 2 Sam 5,1; 19,12-14.

L'uomo, portatore di una dimensione di incompletezza radicale, si realizza nell'accettazione e nella confessione del proprio costitutivo bisogno di alterità (umana e divina).

TESTO BIBLICO (GEN 3-4 - TRADUZIONE CEI - 2008)

3 [1]Il serpente era il più astuto di tutti gli animali selvatici che Dio aveva fatto e disse alla donna: «È vero che Dio ha detto: "Non dovete mangiare di alcun albero del giardino"?». [2]Rispose la donna al serpente: «Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, [3]ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: "Non dovete mangiarne e non lo dovete toccare, altrimenti morirete"». [4]Ma il serpente disse alla donna: «Non morirete affatto! [5]Anzi, Dio sa che il giorno in cui voi ne mangiaste si aprirebbero i vostri occhi e sareste come Dio, conoscendo il bene e il male». [6]Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradevole agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò. [7]Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e conobbero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture.
[8]Poi udirono il rumore dei passi del Signore Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno, e l'uomo, con sua moglie, si nascose dalla presenza del Signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino. [9]Ma il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: «Dove sei?». [10]Rispose: «Ho udito la tua voce nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto». [11]Riprese: «Chi ti ha fatto sapere che sei nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?». [12]Rispose l'uomo: «La donna che tu mi hai posto accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato». [13]Il Signore Dio disse alla donna: «Che hai fatto?». Rispose la donna: «Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato».
[14]Allora il Signore Dio disse al serpente:

«Poiché hai fatto questo,
maledetto tu fra tutto il bestiame
e fra tutti gli animali selvatici!
Sul tuo ventre camminerai
e polvere mangerai
per tutti i giorni della tua vita.
[15]Io porrò inimicizia fra te e la donna, f
ra la tua stirpe e la sua stirpe:
questa ti schiaccerà la testa
e tu le insidierai il calcagno».

16 Alla donna disse:

«Moltiplicherò i tuoi dolori
e le tue gravidanze,
con dolore partorirai figli.
Verso tuo marito sarà il tuo istinto,
ed egli ti dominerà».

17 All'uomo disse: «Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato: "Non devi mangiarne",

maledetto il suolo per causa tua!
Con dolore ne trarrai il cibo
per tutti i giorni della tua vita.
18 Spine e cardi produrrà per te
e mangerai l'erba dei campi.
19 Con il sudore del tuo volto mangerai il pane,
finché non ritornerai alla terra,
perché da essa sei stato tratto:
polvere tu sei e in polvere ritornerai!».

20 L'uomo chiamò sua moglie Eva, perché ella fu la madre di tutti i viventi. 21 Il Signore Dio fece all'uomo e a sua moglie tuniche di pelli e li vestì. 22 Poi il Signore Dio disse: «Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi quanto alla conoscenza del bene e del male. Che ora egli non stenda la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva per sempre!». 23 Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da cui era stato tratto. 24 Scacciò l'uomo e pose a oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada guizzante, per custodire la via all'albero della vita.

4 1 Adamo conobbe Eva sua moglie, che concepì e partorì Caino e disse: «Ho acquistato un uomo grazie al Signore». 2 Poi partorì ancora Abele, suo fratello. Ora Abele era pastore di greggi, mentre Caino era lavoratore del suolo.
3 Trascorso del tempo, Caino presentò frutti del suolo come offerta al Signore, 4 mentre Abele presentò a sua volta primogeniti del suo gregge e il loro grasso. Il Signore gradì Abele e la sua offerta, 5 ma non gradì Caino e la sua offerta. Caino ne fu molto irritato e il suo volto era abbattuto. 6 Il Signore disse allora a Caino: «Perché sei irritato e perché è abbattuto il tuo volto? 7 Se agisci bene, non dovresti forse tenerlo alto? Ma se non agisci bene, il peccato è accovacciato alla tua porta; verso di te è il suo istinto, e tu lo dominerai».
8 Caino parlò al fratello Abele. Mentre erano in campagna, Caino alzò la mano contro

il fratello Abele e lo uccise. [9]Allora il Signore disse a Caino: «Dov'è Abele, tuo fratello?». Egli rispose: «Non lo so. Sono forse io il custode di mio fratello?».
[10]Riprese: «Che hai fatto? La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo! [11]Ora sii maledetto, lontano dal suolo che ha aperto la bocca per ricevere il sangue di tuo fratello dalla tua mano. [12]Quando lavorerai il suolo, esso non ti darà più i suoi prodotti: ramingo e fuggiasco sarai sulla terra». [13]Disse Caino al Signore: «Troppo grande è la mia colpa per ottenere perdono. [14]Ecco, tu mi scacci oggi da questo suolo e dovrò nascondermi lontano da te; io sarò ramingo e fuggiasco sulla terra e chiunque mi incontrerà mi ucciderà». [15]Ma il Signore gli disse: «Ebbene, chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte!». Il Signore impose a Caino un segno, perché nessuno, incontrandolo, lo colpisse. [16]Caino si allontanò dal Signore e abitò nella regione di Nod, a oriente di Eden.
[17]Ora Caino conobbe sua moglie, che concepì e partorì Enoc; poi divenne costruttore di una città, che chiamò Enoc, dal nome del figlio. [18]A Enoc nacque Irad; Irad generò Mecuiaèl e Mecuiaèl generò Metusaèl e Metusaèl generò Lamec. [19]Lamec si prese due mogli: una chiamata Ada e l'altra chiamata Silla. [20]Ada partorì Iabal: egli fu il padre di quanti abitano sotto le tende presso il bestiame. [21]Il fratello di questi si chiamava Iubal: egli fu il padre di tutti i suonatori di cetra e di flauto. [22]Silla a sua volta partorì Tubal-Kain, il fabbro, padre di quanti lavorano il bronzo e il ferro. La sorella di Tubal-Kain fu Naamà.
[23]Lamec disse alle mogli:

«Ada e Silla, ascoltate la mia voce;
mogli di Lamec, porgete l'orecchio al mio dire.
Ho ucciso un uomo per una mia scalfittura
e un ragazzo per un mio livido.
[24]Sette volte sarà vendicato Caino,
ma Lamec settantasette».

[25]Adamo di nuovo conobbe sua moglie, che partorì un figlio e lo chiamò Set. «Perché – disse – Dio mi ha concesso un'altra discendenza al posto di Abele, poiché Caino l'ha ucciso».
[26]Anche a Set nacque un figlio, che chiamò Enos. A quel tempo si cominciò a invocare il nome del Signore.

ASPETTI LETTERARI E TEOLOGICI

GEN 3: LA TENTAZIONE

Racconto d'origine: la struttura dell'uomo come peccatore. Rivelazione di ciò che avviene ogni volta che l'uomo entra nella tentazione e pecca.

In Gen 2, Dio protagonista, che fa l'uomo, il giardino, la donna, e, con il comando, offre la possibilità della comunione con Lui.
Ora, protagonista è l'uomo (adulto), con la donna e un nuovo personaggio, il serpente.
Il problema è il rapporto con Dio. Il comando è al centro, ma viene stravolto. E ne risultano stravolte tutte le dimensioni relazionali dell'uomo: con Dio, con la donna, con il mondo.

Il serpente: creatura di Dio, ma "astuta": la minaccia invisibile, insidia nascosta di cui ci si accorge quando è ormai troppo tardi. Cf. Am 5,19. Relazione con la terra (cf. anche poi v. 14): animali fatti di terra come l'uomo (cf. 2,19); somiglianza con l'uomo, ma la tentazione è sulla somiglianza con Dio. Rapporto con culti e miti delle culture circonvicine. Gioco di parole tra *'ārûm* (astuto: 3,1) e *'ārōm* (nudo: 2,25).

L'inganno: primo dialogo della Bibbia, mostra l'uomo in relazione col mondo. La domanda del serpente, apparentemente innocua, tende l'insidia. La formulazione in ebraico non sembra interrogativa, ma è piuttosto come una specie di constatazione che presenta un Dio oppressore, i cui comandi sono incomprensibili. Il discorso di Dio viene stravolto. Il suo comando era offerta di verità, ora viene presentato come negazione di tutto: come se Dio proibisse ogni relazione con la realtà. Cf. le diverse formulazioni in 2,16 (Dio); 3,1 (serpente); 3,2-3 (donna).

GEN 3: LA DINAMICA DEL PECCATO

La risposta della donna al serpente sembra ristabilire la verità, ma in realtà offre il fianco alla tentazione. Non fa più menzione del "tutti", aggiunge "non toccare" (il comando di Dio che diventa tabù) e confonde i due alberi (Dio che nega la vita). Il comando non è più capito e l'obbedienza diventa solo esteriore.

Siamo davanti a due parole, due sapienze che si oppongono (cf. la figura della sapienza come figura femminile). Ciò che è in gioco è l'apparenza del bene, e la ricerca della felicità senza dipendenza.

La caduta: quando il comando di Dio diventa incomprensibile e sembra che Dio sia cattivo e geloso dell'uomo, il peccato è già consumato. L'albero diventa bello e desiderabile. È inevitabile che la mano si tenda a coglierne il frutto.
Apparenza di comunione: la donna condivide il frutto con l'uomo. Ma non c'è comunione vera tra gli uomini nel rifiuto di Dio. La condivisione si rivela come frattura: mangiano il frutto e "conoscono" di essere nudi (ironia).

Il peccato come giudizio su Dio e tentativo di sostituirsi a Lui. Infranto il rapporto con Lui, si alterano tutti gli altri rapporti: i vestiti che nascondono la nudità (un modo per difendersi; cf. poi le accuse dell'uomo); il giardino che serve per nascondersi da Dio.

L'intervento di Dio rivela la verità. L'uomo Lo sente e si nasconde. Percezione nuova della propria nudità. E, nonostante le foglie, esperienza di esposizione totale. Davanti a Dio non ci si può difendere. Allora, la fuga e il nascondersi.
Le domande di Dio all'uomo e alla donna (il serpente non interrogato, ma solo punito). Forma accusatoria, per aiutare la presa di coscienza del peccato.
Ma i peccatori, invece di confessare, per difendersi accusano: l'uomo accusa la donna, la donna accusa il serpente. E ambedue, implicitamente, accusano Dio: la donna è stata messa accanto all'uomo da Dio, il serpente è stato creato da Lui.
È il cammino della perversione della verità che porta all'ultima follia. Ma c'è anche una qualche confessione di debolezza: l'uomo sembra in balìa del peccato, fa esperienza di essere vittima.

GEN 3: SANZIONI E PERDONO

Il giudizio di Dio e le sanzioni: manifestazione del senso del peccato, esplicitazione di ciò che è avvenuto.
Ma nel giudizio e nella punizione si rivela anche il perdono che offre la salvezza.

Serpente: maledetto e nella polvere (evocazione di morte). E nel rapporto coi viventi, vinto proprio da coloro che dovevano essere le vittime. Il tallone, punto debole esposto all'attacco, diventa ciò che lo schiaccia.

Interpretazione messianica: è la stirpe della donna che lo vincerà.
La vita che continua, pur se ferita, vince nella debolezza.

Donna e uomo: parto e lavoro come esperienze che si corrispondono sul piano simbolico. Esperienze che rendono simili a Dio (partorendo si crea una nuova vita, lavorando si creano cose nuove). Segnate dal dolore perché l'essere umano non possa più confondersi e illudersi di essere il Creatore.
Attrazione della donna verso l'uomo e morte: rivelazione della debolezza nella realtà umana. La donna, che presiede alla vita, ha bisogno dell'uomo, ma questo provoca in lui desiderio di supremazia e potenza che diventa sopruso. Però quest'uomo che esercita il potere deve morire.
Ritorno alla terra come completamento di un ciclo (dalla terra alla terra). Ma ora la terra è maledetta, luogo di spine e di cardi. Dimensione di angoscia e di rivelazione del peccato. Ma sempre per la salvezza: la debolezza che si manifesta. La morte diventa luogo necessario di verità per colui che potrebbe illudersi di essere autosufficiente.

Eva madre dei viventi: inserzione del v. 20; ma è interessante il rapporto con il versetto precedente: la realtà dell'uomo è segnata dalla morte, però la vita continua, e perciò anche la benedizione collegata alla fecondità.

I vestiti di pelle: segno della presenza amorosa di Dio nella mortalità e denuncia salvifica del peccato.

La cacciata dal giardino: ironia nella frase di Dio (v. 22). L'uomo e la donna conoscono di essere nudi, ma la pretesa era di diventare come Dio conoscendo il bene e il male. Questo ormai preclude loro l'albero della vita. Ed è vita eterna, perché l'inganno era di essere Dio.
Rivelato l'inganno, devono andare via dal giardino. Nella terra non piantata da Dio, che ora l'uomo deve lavorare nella fatica.

GEN 4: I DUE FRATELLI

Gen 3-11 come rivelazione della dinamica del male. Il peccato nelle varie dimensioni. Rapporto orizzontale e verticale inscindibile.

Primo conoscersi dell'uomo e della donna (cf. poi v. 17): la vita continua, anche se ferita dal peccato. E ha in sé il germe del peccato: Caino, il primo figlio donato dal Dio della vita, uccide la vita.
Il nome di Caino: gioco sonoro con il verbo *qnh*. Esplicito riferimento a Dio: la gioia della donna che riconosce il donatore e ne dà testimonianza.

La vita continua ancora: nasce Abele, ma segnato dalla tragedia (*hebel*: alito, soffio, inconsistenza).
Il problema della diversità:

- primogenito e secondogenito (e primogenitura vuol dire eredità, benedizione paterna, privilegi; cf. Giacobbe e Esaù)
- lavoro e cultura: Caino agricoltore, Abele pastore di greggi
- culto: legato alla situazione sociale e culturale. Caino e Abele offrono a Dio quello che hanno: frutti del suolo e primogeniti del gregge. Non si indica una differenza che possa spiegare il diverso accoglimento da parte di Dio
- fortuna, riuscita nella vita: così si sperimenta il diverso accoglimento di Dio.

Il testo non dà spiegazioni, ma ci invita ad entrare nel mistero, quello della libera scelta da parte di Dio, il mistero dell'elezione divina.
Cf. Sal 78,67-68 e Lc 14,26-27 + Mt 10,37-38.
Il minore sembra preferito al maggiore (cf. Giacobbe, Efraim, Davide, ecc.), ma l'elezione, la scelta preferenziale di uno non vuol dire il rifiuto dell'altro.

Caino rifiuta questa logica, e Dio interviene per ristabilire la verità, riproponendo la questione nei suoi veri termini (vv. 6-7). Dio come padre in aiuto del figlio in difficoltà.
Ma Caino non accetta. E il rifiuto dell'amore di Dio si concretizza nel rifiuto del fratello, fino all'omicidio (v. 8). Nel testo manca quello che Caino dice al fratello (la violenza è senza parole).
L'omicidio: il rifiuto del fratello si concretizza nell'eliminazione fisica. Ma è un omicidio autodistruttivo: cf. interpretazione giudaica: "Caino si alzò e uccise se stesso" (Filone di Alessandria).

GEN 4: LE CONSEGUENZE DEL PECCATO

L'intervento di Dio, con la domanda sul fratello: Dio dalla parte della vittima. È una domanda che accusa, ma per fare verità e riuscire a salvare (v. 9). Caino però si rifiuta al dialogo liberante e salvifico.

L’omicidio viene svelato: la nuova domanda-accusa di Dio e il sangue che grida a Dio. Perciò la maledizione (vv. 10-12).

Nella risposta di Caino (vv. 13-14), il definitivo manifestarsi della verità: alterazione radicale di tutti i rapporti che costituiscono l’uomo: con la terra (sterile; non dà più la vita), con i fratelli (ramingo, solo, lo vogliono uccidere), con Dio (lontano da Lui).

Nella conclusione, la risposta di Dio nel segno, che segnala la colpa e insieme salva il colpevole dalla morte. Dio interviene spezzando la spirale di morte e proteggendo Caino.
Ma non è ancora salvezza. La risposta è parziale: Caino non rimarrà vivo per l’amore dei fratelli, ma solo per la loro paura. Bisognerà aspettare altri modi di essere fratelli e altri segni, perché la vita torni ad essere tale.

Il dilagare del male: Caino, primo costruttore di città, ma segnata dal male; e il male si allarga, producendo altro male.
Il canto di Lamech (vv. 23-24) esplicita questa dinamica; è il cammino della vendetta, che risponde al male con un male più grande. L’unica soluzione è interrompere la spirale.

TESTO BIBLICO (GEN 6-9 – TRADUZIONE CEI – 2008)

6 [1]Quando gli uomini cominciarono a moltiplicarsi sulla terra e nacquero loro
delle figlie, [2]i figli di Dio videro che le figlie degli uomini erano belle e ne
presero per mogli a loro scelta. [3]Allora il Signore disse: «Il mio spirito non resterà
sempre nell'uomo, perché egli è carne e la sua vita sarà di centoventi anni».
[4]C'erano sulla terra i giganti a quei tempi - e anche dopo -, quando i figli di Dio si
univano alle figlie degli uomini e queste partorivano loro dei figli: sono questi gli eroi
dell'antichità, uomini famosi.
[5]Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che ogni intimo
intento del loro cuore non era altro che male, sempre. [6]E il Signore si pentì di aver
fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo. [7]Il Signore disse: «Cancellerò
dalla faccia della terra l'uomo che ho creato e, con l'uomo, anche il bestiame e i
rettili e gli uccelli del cielo, perché sono pentito di averli fatti». [8]Ma Noè trovò grazia
agli occhi del Signore.
[9]Questa è la discendenza di Noè. Noè era uomo giusto e integro tra i suoi
contemporanei e camminava con Dio. [10]Noè generò tre figli: Sem, Cam e Iafet. [11]Ma
la terra era corrotta davanti a Dio e piena di violenza. [12]Dio guardò la terra ed ecco,
essa era corrotta, perché ogni uomo aveva pervertito la sua condotta sulla terra.
[13]Allora Dio disse a Noè: «È venuta per me la fine di ogni uomo, perché la terra, per
causa loro, è piena di violenza; ecco, io li distruggerò insieme con la terra. [14]Fatti
un'arca di legno di cipresso; dividerai l'arca in scompartimenti e la spalmerai di
bitume dentro e fuori. [15]Ecco come devi farla: l'arca avrà trecento cubiti di
lunghezza, cinquanta di larghezza e trenta di altezza. [16]Farai nell'arca un tetto e, a un
cubito più sopra, la terminerai; da un lato metterai la porta dell'arca. La farai a piani:
inferiore, medio e superiore.
[17]Ecco, io sto per mandare il diluvio, cioè le acque, sulla terra, per distruggere sotto il
cielo ogni carne in cui c'è soffio di vita; quanto è sulla terra perirà. [18]Ma con te io
stabilisco la mia alleanza. Entrerai nell'arca tu e con te i tuoi figli, tua moglie e le
mogli dei tuoi figli. [19]Di quanto vive, di ogni carne, introdurrai nell'arca due di ogni
specie, per conservarli in vita con te: siano maschio e femmina. [20]Degli uccelli,
secondo la loro specie, del bestiame, secondo la propria specie, e di tutti i rettili del
suolo, secondo la loro specie, due di ognuna verranno con te, per essere conservati in
vita. [21]Quanto a te, prenditi ogni sorta di cibo da mangiare e fanne provvista: sarà di

nutrimento per te e per loro».
22 Noè eseguì ogni cosa come Dio gli aveva comandato: così fece.

7 1 Il Signore disse a Noè: «Entra nell'arca tu con tutta la tua famiglia, perché ti ho
visto giusto dinanzi a me in questa generazione. 2 Di ogni animale puro prendine
con te sette paia, il maschio e la sua femmina; degli animali che non sono puri un
paio, il maschio e la sua femmina. 3 Anche degli uccelli del cielo, sette paia, maschio
e femmina, per conservarne in vita la razza su tutta la terra. 4 Perché tra sette giorni
farò piovere sulla terra per quaranta giorni e quaranta notti; cancellerò dalla terra ogni
essere che ho fatto». 5 Noè fece quanto il Signore gli aveva comandato.
6 Noè aveva seicento anni quando venne il diluvio, cioè le acque sulla terra. 7 Noè
entrò nell'arca e con lui i suoi figli, sua moglie e le mogli dei suoi figli, per sottrarsi
alle acque del diluvio. 8 Degli animali puri e di quelli impuri, degli uccelli e di tutti gli
esseri che strisciano sul suolo 9 un maschio e una femmina entrarono, a due a due,
nell'arca, come Dio aveva comandato a Noè.
10 Dopo sette giorni, le acque del diluvio furono sopra la terra; 11 nell'anno
seicentesimo della vita di Noè, nel secondo mese, il diciassette del mese, in quello
stesso giorno, eruppero tutte le sorgenti del grande abisso e le cateratte del cielo si
aprirono. 12 Cadde la pioggia sulla terra per quaranta giorni e quaranta notti. 13 In
quello stesso giorno entrarono nell'arca Noè, con i figli Sem, Cam e Iafet, la moglie
di Noè, le tre mogli dei suoi tre figli; 14 essi e tutti i viventi, secondo la loro specie, e
tutto il bestiame, secondo la propria specie, e tutti i rettili che strisciano sulla terra,
secondo la loro specie, tutti i volatili, secondo la loro specie, tutti gli uccelli, tutti gli
esseri alati. 15 Vennero dunque a Noè nell'arca, a due a due, di ogni carne in cui c'è il
soffio di vita. 16 Quelli che venivano, maschio e femmina d'ogni carne, entrarono
come gli aveva comandato Dio. Il Signore chiuse la porta dietro di lui.
17 Il diluvio durò sulla terra quaranta giorni: le acque crebbero e sollevarono l'arca,
che s'innalzò sulla terra. 18 Le acque furono travolgenti e crebbero molto sopra la terra
e l'arca galleggiava sulle acque. 19 Le acque furono sempre più travolgenti sopra la
terra e coprirono tutti i monti più alti che sono sotto tutto il cielo. 20 Le acque
superarono in altezza di quindici cubiti i monti che avevano ricoperto.
21 Però ogni essere vivente che si muove sulla terra, uccelli, bestiame e fiere e tutti gli
esseri che brulicano sulla terra e tutti gli uomini. 22 Ogni essere che ha un alito di vita
nelle narici, cioè quanto era sulla terra asciutta, morì. 23 Così fu cancellato ogni essere
che era sulla terra: dagli uomini agli animali domestici, ai rettili e agli uccelli del
cielo; essi furono cancellati dalla terra e rimase solo Noè e chi stava con lui nell'arca.
24 Le acque furono travolgenti sopra la terra centocinquanta giorni.

8 [1]Dio si ricordò di Noè, di tutte le fiere e di tutti gli animali domestici che erano
con lui nell'arca. Dio fece passare un vento sulla terra e le acque si abbassarono.
[2]Le fonti dell'abisso e le cateratte del cielo furono chiuse e fu trattenuta la pioggia dal
cielo; [3]le acque andarono via via ritirandosi dalla terra e calarono dopo
centocinquanta giorni. [4]Nel settimo mese, il diciassette del mese, l'arca si posò sui
monti dell'Ararat. [5]Le acque andarono via via diminuendo fino al decimo mese. Nel
decimo mese, il primo giorno del mese, apparvero le cime dei monti.
[6]Trascorsi quaranta giorni, Noè aprì la finestra che aveva fatto nell'arca [7]e fece uscire
un corvo. Esso uscì andando e tornando, finché si prosciugarono le acque sulla terra.
[8]Noè poi fece uscire una colomba, per vedere se le acque si fossero ritirate dal suolo;
[9]ma la colomba, non trovando dove posare la pianta del piede, tornò a lui nell'arca,
perché c'era ancora l'acqua su tutta la terra. Egli stese la mano, la prese e la fece
rientrare presso di sé nell'arca. [10]Attese altri sette giorni e di nuovo fece uscire la
colomba dall'arca [11]e la colomba tornò a lui sul far della sera; ecco, essa aveva nel
becco una tenera foglia di ulivo. Noè comprese che le acque si erano ritirate dalla
terra. [12]Aspettò altri sette giorni, poi lasciò andare la colomba; essa non tornò più da
lui.
[13]L'anno seicentouno della vita di Noè, il primo mese, il primo giorno del mese, le
acque si erano prosciugate sulla terra; Noè tolse la copertura dell'arca ed ecco, la
superficie del suolo era asciutta. [14]Nel secondo mese, il ventisette del mese, tutta la
terra si era prosciugata.
[15]Dio ordinò a Noè: [16]«Esci dall'arca tu e tua moglie, i tuoi figli e le mogli dei tuoi
figli con te. [17]Tutti gli animali d'ogni carne che hai con te, uccelli, bestiame e tutti i
rettili che strisciano sulla terra, falli uscire con te, perché possano diffondersi sulla
terra, siano fecondi e si moltiplichino su di essa».
[18]Noè uscì con i figli, la moglie e le mogli dei figli. [19]Tutti i viventi e tutto il bestiame
e tutti gli uccelli e tutti i rettili che strisciano sulla terra, secondo le loro specie,
uscirono dall'arca.
[20]Allora Noè edificò un altare al Signore; prese ogni sorta di animali puri e di uccelli
puri e offrì olocausti sull'altare. [21]Il Signore ne odorò il profumo gradito e disse in
cuor suo: «Non maledirò più il suolo a causa dell'uomo, perché ogni intento del cuore
umano è incline al male fin dall'adolescenza; né colpirò più ogni essere vivente come
ho fatto.

[22]Finché durerà la terra,
seme e messe,
freddo e caldo,
estate e inverno,
giorno e notte
non cesseranno».

9 [1]Dio benedisse Noè e i suoi figli e disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi e
riempite la terra. [2]Il timore e il terrore di voi sia in tutti gli animali della terra e
in tutti gli uccelli del cielo. Quanto striscia sul suolo e tutti i pesci del mare sono dati
in vostro potere. [3]Ogni essere che striscia e ha vita vi servirà di cibo: vi do tutto
questo, come già le verdi erbe. [4]Soltanto non mangerete la carne con la sua vita, cioè
con il suo sangue. [5]Del sangue vostro, ossia della vostra vita, io domanderò conto; ne
domanderò conto a ogni essere vivente e domanderò conto della vita dell'uomo
all'uomo, a ognuno di suo fratello.

[6]Chi sparge il sangue dell'uomo,
dall'uomo il suo sangue sarà sparso,
perché a immagine di Dio
è stato fatto l'uomo.
[7]E voi, siate fecondi e moltiplicatevi,
siate numerosi sulla terra e dominatela».

[8]Dio disse a Noè e ai suoi figli con lui: [9]«Quanto a me, ecco io stabilisco la mia
alleanza con voi e con i vostri discendenti dopo di voi, [10]con ogni essere vivente che è
con voi, uccelli, bestiame e animali selvatici, con tutti gli animali che sono usciti
dall'arca, con tutti gli animali della terra. [11]Io stabilisco la mia alleanza con voi: non
sarà più distrutta alcuna carne dalle acque del diluvio, né il diluvio devasterà più la
terra».

[12]Dio disse:
«Questo è il segno dell'alleanza,
che io pongo tra me e voi
e ogni essere vivente che è con voi,
per tutte le generazioni future.
[13]Pongo il mio arco sulle nubi,
perché sia il segno dell'alleanza
tra me e la terra.
[14]Quando ammasserò le nubi sulla terra
e apparirà l'arco sulle nubi,
[15]ricorderò la mia alleanza
che è tra me e voi
e ogni essere che vive in ogni carne,
e non ci saranno più le acque per il diluvio,
per distruggere ogni carne.
[16]L'arco sarà sulle nubi,
e io lo guarderò per ricordare l'alleanza eterna

tra Dio e ogni essere
che vive in ogni carne che è sulla terra».

17 Disse Dio a Noè: «Questo è il segno dell'alleanza che io ho stabilito tra me e ogni
carne che è sulla terra». 18 I figli di Noè che uscirono dall'arca furono Sem, Cam e
Iafet; Cam è il padre di Canaan. 19 Questi tre sono i figli di Noè e da questi fu popolata
tutta la terra.
20 Ora Noè, coltivatore della terra, cominciò a piantare una vigna. 21 Avendo bevuto il
vino, si ubriacò e si denudò all'interno della sua tenda. 22 Cam, padre di Canaan, vide
la nudità di suo padre e raccontò la cosa ai due fratelli che stavano fuori. 23 Allora
Sem e Iafet presero il mantello, se lo misero tutti e due sulle spalle e, camminando a
ritroso, coprirono la nudità del loro padre; avendo tenuto la faccia rivolta indietro,
non videro la nudità del loro padre.
24 Quando Noè si fu risvegliato dall'ebbrezza, seppe quanto gli aveva fatto il figlio
minore; 25 allora disse:

«Sia maledetto Canaan!
Schiavo degli schiavi
sarà per i suoi fratelli!».
26 E aggiunse:
«Benedetto il Signore, Dio di Sem,
Canaan sia suo schiavo!
27 Dio dilati Iafet
ed egli dimori nelle tende di Sem,
Canaan sia suo schiavo!».

28 Noè visse, dopo il diluvio, trecentocinquanta anni. 29 L'intera vita di Noè fu di
novecentocinquanta anni; poi morì.

ASPETTI LETTERARI E TEOLOGICI

GEN 6-9: IL DILUVIO

In Caino, la violenza individuale. C'è una morte, ma il colpevole resta vivo. La morte però si allarga e dilaga, fino al diluvio: Gen 6-9. Intreccio testuale, fonti diverse.

Protagonista è l'umanità come collettività: la violenza generalizzata, la corruzione totale. E Dio interviene, perché "vede che la malvagità degli uomini era

grande sulla terra e che ogni disegno concepito dal loro cuore era solo male sempre (letteralmente: tutto il giorno)" (6,5): si pente di aver creato l'uomo.

L'uomo dovrebbe pentirsi del male, bisognerebbe che il suo cuore sentisse come quello di Dio, ma invece, c'è solo malvagità; perciò, distruzione. L'uomo ha reso cattiva la creazione che era buona, e ora la forza distruttiva del male si fa evidente: l'uomo muore e porta tutto con sé.

Quasi una sconfitta di Dio: il suo progetto era bello, e ora, rovinato, va distrutto, non è più quello che Dio aveva voluto; la creazione non è più quella di Dio, e allora, perisce.

Notare il gioco con la radice *šh□t* (6,11-12: terra corrotta [Niphal], perche l'uomo aveva corrotto [Hiphil] il suo agire): corruzione e distruzione in rapporto stretto; il principio di distruzione è dentro la stessa corruzione, corrompersi è autodistruggersi.

Così, la decisione divina di distruggere (v. 13, ancora *šh□t, Hî*) non fa che portare a compimento e manifestare ciò che sta già avvenendo.

GEN 6-9: IL DILUVIO

Anche davanti al dilagare del male, Dio non torna indietro, la sua Parola è per sempre. Attraverso il giusto, il mondo e la vita possono continuare: Noè trova grazia (6,8) e Dio gli comanda di fare l'arca (6,13ss.).

Dio fa il giudizio e separa il giusto dagli ingiusti e gli ingiusti vengono puniti, ma con un certo recupero a motivo del giusto, attraverso il quale la vita continua. Per la sua fede e la sua obbedienza: cf. le prescrizioni minuziose per la costruzione dell'arca.

Il tempo dell'attesa di Dio. La pazienza di Dio che interpella l'uomo perché si converta. Dio più forte del male, mentre lo rivela e lo punisce.

Notare anche: gli animali "ciascuno secondo la sua specie", mondi e immondi: la separazione della creazione; mentre il mondo torna al caos originario, l'arca continua la creazione.

Dio manda le acque: caos, acque di sopra e acque di sotto che si ricongiungono: è la fine della creazione.

40 giorni e 40 notti: la totalità del tempo.

L’acqua ricopre la terra: il caos mortale impedisce la vita, legata alla terra. Però, l’arca galleggia (cf. 1 Pt 3,18-22): le acque che uccidono sono anche quelle che fanno vivere: le acque fanno la separazione tra giusti e ingiusti.

Così Dio interviene per fermare la corruzione, e attraverso il giusto la vita continua.

Alla fine, Dio si ricorda di Noè. Ma ora serve la pazienza dell’uomo: l’attesa che le acque si abbassino, il corvo e la colomba. Infine, il comando di Dio (ancora l’obbedienza) che fa uscire Noè.

GEN 6–9: IL DILUVIO

La vita ricomincia, ma ormai il mondo è segnato dalla violenza.

Cfr. 9,1ss: come una nuova creazione, con la benedizione di Gen 1, ma ora c’è la violenza, il sangue, e il terrore: l’uomo ucciderà gli animali per cibarsene, e il fratello ucciderà il fratello.

Ma davanti a questa realtà ormai mutata, Dio pone il limite: il comando sul sangue.

La sanzione (9,6): Dio cerca di limitare l’espandersi della violenza (cf. il segno su Caino), ma insieme la denuncia e in qualche modo la accetta.

Ma su questa realtà, viene posto il segno dell’alleanza (9,8ss): l’arco appeso alle nubi, a ricordare il male commesso, la punizione, ma anche e soprattutto la volontà salvifica di Dio.

Cf. anche sopra, 8,20-22: nuova comunione tra Dio e uomini, non più maledizione; non perché ora gli uomini sono buoni (v. 21), ma benedizione gratuita, che proprio tiene conto della malvagità degli uomini.

Le stagioni, il fluire del tempo (la creazione che continua), diventano segno di una benedizione più grande del male, che però c’è e potrà essere vinto solo nell’irrompere della salvezza definitiva.

Il rapporto con Dio è definitivamente segnato dal peccato e dal perdono.

TESTO BIBLICO (GEN 11-22 – TRADUZIONE CEI – 2008)

11 [1]Tutta la terra aveva un'unica lingua e uniche parole. [2]Emigrando dall'oriente, gli uomini capitarono in una pianura nella regione di Sinar e vi si stabilirono. [3]Si dissero l'un l'altro: «Venite, facciamoci mattoni e cuociamoli al fuoco». Il mattone servì loro da pietra e il bitume da malta. [4]Poi dissero: «Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo, e facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra». [5]Ma il Signore scese a vedere la città e la torre che i figli degli uomini stavano costruendo. [6]Il Signore disse: «Ecco, essi sono un unico popolo e hanno tutti un'unica lingua; questo è l'inizio della loro opera, e ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile. [7]Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro». [8]Il Signore li disperse di là su tutta la terra ed essi cessarono di costruire la città. [9]Per questo la si chiamò Babele, perché là il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse su tutta la terra.

[10]Questa è la discendenza di Sem: Sem aveva cento anni quando generò Arpacsàd, due anni dopo il diluvio; [11]Sem, dopo aver generato Arpacsàd, visse cinquecento anni e generò figli e figlie.

[12]Arpacsàd aveva trentacinque anni quando generò Selach; [13]Arpacsàd, dopo aver generato Selach, visse quattrocentotré anni e generò figli e figlie. [14]Selach aveva trent'anni quando generò Eber; [15]Selach, dopo aver generato Eber, visse quattrocentotré anni e generò figli e figlie. [16]Eber aveva trentaquattro anni quando generò Peleg; [17]Eber, dopo aver generato Peleg, visse quattrocentotrenta anni e generò figli e figlie. [18]Peleg aveva trent'anni quando generò Reu; [19]Peleg, dopo aver generato Reu, visse duecentonove anni e generò figli e figlie. [20]Reu aveva trentadue anni quando generò Serug; [21]Reu, dopo aver generato Serug, visse duecentosette anni e generò figli e figlie. [22]Serug aveva trent'anni quando generò Nacor; [23]Serug, dopo aver generato Nacor, visse duecento anni e generò figli e figlie. [24]Nacor aveva ventinove anni quando generò Terach; [25]Nacor, dopo aver generato Terach, visse centodiciannove anni e generò figli e figlie. [26]Terach aveva settant'anni quando generò Abram, Nacor e Aran. [27]Questa è la discendenza di Terach: Terach generò Abram, Nacor e Aran; Aran generò Lot. [28]Aran poi morì alla presenza di suo padre Terach nella sua terra natale, in Ur dei Caldei. [29]Abram e Nacor presero moglie; la moglie di Abram si chiamava Saràì e la moglie di Nacor Milca, che era figlia di Aran,

padre di Milca e padre di Isca. [30]Saràì era sterile e non aveva figli.
[31]Poi Terach prese Abram, suo figlio, e Lot, figlio di Aran, figlio cioè di suo figlio, e Saràì sua nuora, moglie di Abram suo figlio, e uscì con loro da Ur dei Caldei per andare nella terra di Canaan. Arrivarono fino a Carran e vi si stabilirono.
[32]La vita di Terach fu di duecentocinque anni; Terach morì a Carran.

12 [1]Il Signore disse ad Abram:
«Vattene dalla tua terra,
dalla tua parentela
e dalla casa di tuo padre,
verso la terra che io ti indicherò.
[2]Farò di te una grande nazione
e ti benedirò,
renderò grande il tuo nome
e possa tu essere una benedizione.

ASPETTI LETTERARI E TEOLOGICI

GEN 11: BABELE

La città che rivela il germe della violenza e della dispersione (cf. 4,17).

Tentativo autonomo di edificazione della propria realtà e di costruzione di una comunione non basata su Dio.

Gli uomini vogliono farsi il nome (invece di riceverlo da Dio: cf. Abramo) e non disperdersi: unità connessa con la potenza autogestita, frutto delle proprie mani (facendosi i mattoni invece di convertirsi a Dio).

È il peccato che stravolge e disperde. Gioco semantico: tutta la terra è unita, come un'unica grande città; si condensa nella città, si stabiliscono là e da là vengono dispersi: forza centrifuga, perché nella centripeta non c'è Dio.

Cf. *Midrash*. Il mattone che diventa più importante dell'uomo; l'ideologia che strumentalizza l'uomo e toglie valore alla vita. Tutti diventano Caino; il peccato contro l'uomo si radicalizza.

Il testo biblico non esplicita, ma lascia intravedere una pretesa di autoaffermazione: farsi un nome da sé invece di accettarlo da Dio, crearsi un'unità

autonoma invece di disperdersi per il mondo ("riempite la terra") a invocarvi il nome di Dio (di Dio, non il loro).

E Dio interviene: ora, una dispersione negativa, punitiva; non si capiscono più, la diversità si manifesta radicalmente come incomprensibilità e divisione (e aggressività: l'incomprensibilità della lingua come minaccia). L'uomo nemico dell'uomo (Caino) è ormai tale per sempre e radicalmente.

Eppure, anche nella punizione la grazia: la dispersione è punizione, ma insieme anche realizzazione della diffusione su tutta la terra, collegata in Gen 1 con la benedizione.

Fino alla riunificazione in Cristo, con l'abbattimento del muro di separazione, non più Ebrei e Greci, neppure maschio e femmina, ma solo l'uomo nuovo, che nasce dallo Spirito, a Pentecoste, dove le lingue, pur restando diverse, si rifondono nella lode.

DIO RISPONDE AL MALE

Davanti a un male che sembra inarrestabile, Dio interviene iniziando una storia di bene. Entra nella storia degli uomini, chiamando un uomo che risponda al male con il bene, alla maledizione con la benedizione.
È la storia di Abramo.

Gen 12,1-4

Ordine divino collegato ad una promessa: sembra l'inizio di una storia felice, è l'inizio della salvezza, che si concretizza per l'obbedienza di Abramo alla parola divina.

Ma l'esperienza è segnata da un'esigenza di fede durissima: Abramo parte nella contraddizione, necessitato a fidarsi, al buio, credendo all'invisibile.

La benedizione, nella Scrittura, è collegata al dono originario di Dio, vuol dire ricevere la vita nella pienezza, nella totalità del dono. Perciò è legata alla fecondità, longevità, salute, ricchezza, terra. Così viene benedetto Abramo, e chiamato a diventare benedizione anche per gli altri.

Ma i segni sono diversi, la visibilità sembra quella della maledizione: non fecondità, non terra, e le ricchezze che lo porteranno a separarsi da Lot.

Abramo diventa straniero per sempre: situazione di estraneità, di non stabilità, tutto è precario, niente è veramente suo (cf. Gen 26,15ss.). Lo straniero è colui che è senza diritti.

In questa situazione, Abramo è chiamato a benedire il Signore: fidarsi, credere nel dono, saper discernere la vita vera, anche nella morte.

La genealogia del cap. 11: il figlio morto prima del padre, morte e vita che si intrecciano, apparenza e realtà che non coincidono.

In questa situazione, la chiamata: ad un Abramo che era già partito. La chiamata rende definitiva l'estraneità, ma all'interno di un cammino che è già iniziato.

Così Abramo risponde a Dio, e così Dio risponde alla maledizione del peccato: dentro l'apparente maledizione, un uomo accetta di benedire e diventa benedetto: la maledizione si cambia in benedizione, la morte diventa vita.

DIOCESI DI CASERTA

XIX SETTIMANA BIBLICA

LIBRO DELLA GENESI:
PRIMA PARTE (Gen 1,1-12,4)

SCHEMI DELLE RELAZIONI

D. GIUSEPPE DE VIRGILIO

d. Giuseppe De Virgilio
Professore di Esegesi del Nuovo Testamento e Teologia Biblica
Pontificia Università della Santa Croce - Roma

1. «Dio e la creazione»

I. Dio nei racconti delle origini

1. ’Elohim

Tra i più importanti nomi di Dio menzionati nell’Antico Testamento *’Elohim* è il primo in ordine di apparizione. È infatti esclusivamente con questo nome che viene chiamata la divinità nei primi trentaquattro versetti della Bibbia (Gen 1,1-2,4a). Secondo il racconto della creazione *’Elohim* è il Dio Creatore di tutto il mondo materialmente visibile. Questo nome è munito di una desinenza plurale (’*Elohim* è infatti plurale di ’*El*) e in virtù di ciò sembra indicare quella potenza di Dio preposta alla manifestazione della pluralità e della molteplicità nella creazione. *’Elohim* è dunque quel carattere della divinità che si nasconde nelle leggi naturali che governano la vita del cosmo, nel macroscopico come nel microscopico, sia nei piani spirituali ed invisibili, sia in quelli materiali e sensibili.

Nel racconto della creazione il rapporto fra Dio e il creato è descritto dagli autori sacri con elementi mitici: «In principio», quando cioè nulla esisteva, Dio creò, fece nascere, dal nulla, il cielo e la terra. L’autore sacro passa poi a spiegare come si svolse l’opera della creazione. Lo spirito di Dio «si librava» sulla superficie delle acque. Si tratta della prima manifestazione della potenza creatrice, il primo contatto delicato di Dio con la materia informe. La radice ebraica *rhp* che si trova in Gen 1,2 indica propriamente il volo leggerissimo dell’uccello madre che sfiora appena i suoi piccoli nel nido. A questo punto del racconto è scritto: «Dio disse: sia luce! E fu luce» (Gen 1,2). Non un gesto quindi, ma la Sua parola è il Suo primario strumento creatore. Mentre la «luce» riempiva l’universo che Dio stava per creare, Egli trasmetteva al mondo i suoi attributi. Potremmo dire che il mondo, la creazione tutta, ‘ereditò’ in quel preciso istante la Sua stessa natura, il DNA del suo Creatore, cioè il potere di giocare un ruolo effettivo nel continuo processo di creazione. Al sesto giorno Dio creò l’uomo a «sua immagine e somiglianza». Tale suggestiva espressione sembra alludere al fatto che, al momento della creazione dell’uomo, Dio volle ricalcare la sua figura nella creatura che stava per chiamare all’esistenza. Ma più che ad un’ immagine e somiglianza materiale, dobbiamo pensare ad una possibilità di sintonia e alla capacità di relazionarsi fra Dio e l’uomo. Stando a Gen 1,28, la prima vocazione dell’uomo è quella di essere fecondo, di moltiplicarsi. L’invito alla

fecondità significa che la vita è un dono che viene dall'alto. Essa diventa «benedetta» nella misura in cui si espande, viene cioè trasmessa, si prolunga nei figli.

Alcuni commentatori hanno scritto che anche l'uomo, come Dio, è dotato di un'enorme forza creativa e al contempo, purtroppo, distruttiva. Altri invece hanno notato che l'uomo è l'unico essere vivente ad avere il dono della parola e che Dio stesso adoperò proprio la forza della parola per far nascere e modificare il mondo terreno. Ma se l'uomo è «simile a Dio», in che cosa si differenzia da Lui? Che cosa, invece, lo rende così «somigliante» a Dio, lui, così piccolo, rispetto all'immensità infinita della divinità? Dio sembra aver posto nell'uomo le Sue stesse forze: la forza di agire e la forza stessa della sua parola, che l'uomo però, sin dalle origini, sembra portato ad usarle per contrastare il volere divino. Ciononostante Egli continua ad essere «pietoso», «lento all'ira e pronto al perdono» verso questa sua creatura. Ogni uomo e ogni donna, durante la loro vita, dovrebbero sviluppare in sé le proprie potenzialità per realizzare sempre di più l'immagine e somiglianza di Dio che è Amore ed esprimerla tanto nelle relazioni reciproche quanto verso il creato tutto. In questo primo racconto l'uomo è considerato il culmine della creazione. Ciononostante egli non è l'ultima parola di Dio: dopo l'uomo viene la separazione dalla 'ferialità' lavorativa, il sabato, ovvero la «cessazione», la «consacrazione» e la «benedizione» del giorno di riposo. Solo quando Dio «cessò da ogni suo lavoro» si ha il compimento di tutto. L'uomo è chiamato a condividere con Dio non solo l'atto di «creare» (moltiplicarsi) ma anche l'atto di «cessare/riposare» e «separare/santificare» il sabato, è invitato, cioè, ad entrare sempre di più, nella sfera del sacro e nella dimensione del riposo.

2. YHWH - 'Elohim

Al capitolo 2,4b della Genesi, nel secondo racconto della creazione, viene introdotto il Tetragramma le cui consonanti ebraiche sono: YHWH che viene tradotto con «Signore». YHWH è il nome dell'amore, dell'unità assoluta, della trascendenza dalla natura stessa. Qui il primato di Dio è totale, Egli è autonomo; la Sua libertà creatrice e la Sua grandezza sono uniche ed incomparabili e ciò Lo rende superiore ad ogni essere. Eppure, nonostante il divario tra Creatore e creatura, tra loro esiste un rapporto intimo che la narrazione biblica ci riferisce così: «YHWH 'Elohim plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente» (Gen 2,7).

Nel momento in cui Dio «soffia nelle narici dell'uomo l'alito di vita», costui diviene *teomorfo*. Il nome della divinità, come si constata, è YHWH[1]. Tralasciando i versetti che descrivono l'ambiente confortevole che doveva essere il giardino dell'Eden, ai vv. 16-17 si ha un primo monito nei confronti della creatura che simboleggia una limitazione di carattere spaziale: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché quando tu ne mangiassi, certamente moriresti». A differenza del primo racconto della creazione, l'accento in questo secondo cade sul coinvolgimento dell'uomo nell'opera creatrice. All'uomo infatti il Signore assegna il compito di dare il nome agli animali e ciò indica, da parte della creatura, una collaborazione attiva nella creazione stessa. Nei versetti successivi l'autore sacro narra la «costruzione» della donna (Gen 2,21-22) così che l'uomo trovi la sua completezza nella relazione con la sua compagna. Questa umanità creata dal Signore, trova il suo senso definitivo, solo quando *'adam* diventa «maschio» e «femmina», *'ish* e *'issha*. La donna, «l'aiuto» dell'uomo, viene *costruita* a partire da quella materia già vivente che è la costola dell'uomo, ossia *'adam*. Alla creazione della donna fa seguito l'esaltazione dell'istituto coniugale. Il nome *Chavah* «Eva» riflette il ruolo sessuale e sociale della donna. Imponendo il nome alla donna, l'uomo (*'adam*) riconosce la missione della donna, che è quella di madre. La versione greca (LXX) comprende il termine come un appellativo, traducendo l'ebraico *Chavah* con il termine «vita». La prima donna è chiamata Eva-vita per metonimia, cioè perché ella è la causa che produce la vita. Questo significato viene spiegato con il titolo onorifico di «madre di tutti i viventi» e va compreso in senso teologico: la vita, nonostante il peccato e la minaccia della morte, è sotto il segno della benedizione divina. L'autore yahwista voleva sottolineare che, malgrado il peccato e il suo castigo, non era andata perduta la potenza di benedizione che sin dall'inizio era stata promessa alla coppia umana e, in modo speciale, alla donna, cioè la potenza di generare la vita. Proprio perché l'uomo (Adamo da *'adam* ossia «terra») «con sudore lavorerà» e la donna «con dolore partorirà», impareranno veramente con la conoscenza acquistata qual è la differenza fra il bene e il male. Il male è quello che provoca dolore e uno dei dolori più grandi è quello del rimorso. La prima coppia lo prova di persona.

[1] Secondo la numerologia ebraica, ogni lettera dell'alfabeto corrisponde ad un numero. La lettera *alef*, cioè «a» vale 1, la lettera *bet*, ossia «b» vale 2 e così via. Ora, il nome YHWH vale 26, come il verbo «essere, esistere». È interessante notare che il totale delle vertebre nella colonna vertebrale degli esseri umani, composto da 7 cervicali, 12 dorsali, 5 lombari, l'osso sacrale e il coccige è proprio 26. Tale corrispondenza numerica suggerisce la relazione tra l'uomo e Colui che tiene in esistenza la sua creatura. L'uomo, chiamato alla vita da YHWH, è invitato a sperare ed a rifugiarsi in questo supremo arbitro della storia, ad appoggiarsi a Lui così come il suo corpo è sostenuto dalla colonna vertebrale formata da 26 vertebre.

3. Il Dio dei Patriarchi

I racconti sui Patriarchi contenuti nel libro della Genesi tramandano differenti nomi divini, tra i quali i più conosciuti sono *'El -'Elyon*, «Altissimo»; *'El shadday*, «Onnipotente»; *'El ro'i-Lachai-ro'i*, «il Dio della visione».

3.1 'El-'Elyon

Il simbolo del divino, dell'infinito rimanda spesso a qualcosa di verticale, all'immagine di un monte la cui cima penetra nei cieli ed è avvolta dalle nubi perdendosi nel mistero. Per questo, nel mondo antico si credeva che le montagne fossero icone degli dèi. Le montagne incarnano la forza e il potere della natura, poste come punti d'incontro fra cielo e terra. Per il suo svettare, per il senso di potenza che esprime, il monte è indicato come luogo propizio per rendere culto alla divinità. Forse per questo, uno dei nomi più arcaici di Dio è *'Elyon* che la traduzione rende con «Altissimo». Tale titolo, noto a tutta l'area semitica per indicare la divinità suprema e trascendente, deriva dal verbo *'alah* «salire». È come se, scalando la montagna, tendendo verso la vetta, l'uomo manifestasse tutto il suo impegno per avvicinarsi a Dio. Nella Bibbia il predicato di Dio come *'Elyon* appare per la prima volta quando Abramo incontra Melchisedek, re di Salem, ovvero di Gerusalemme (Gen 14,17-24). Il re fa un gesto cultico in onore di Dio: offre pane e vino e, accogliendo Abramo nel suo territorio, gli garantisce protezione, infine lo benedice: «Sia benedetto Abram dal Dio altissimo, creatore del cielo e della terra e benedetto sia il Dio altissimo che ti ha messo in mano i tuoi nemici» (vv. 19-20). La risposta di Abramo nei riguardi di Melchisedek si traduce in deferenza e sottomissione: gli offre la decima di tutto ciò che possiede e professa anche lui «Dio altissimo, creatore del cielo e della terra». L'«Altissimo» biblico, a differenza degli dèi, accompagna l'uomo con la sua vicinanza espressa mediante la benedizione. Lo stesso Dio che ha creato e benedetto l'umanità (Gen 1,26) ora crea e benedice questa storia di salvezza.

3.2 'El shadday

Nell'AT nel termine *shadday* è sottintesa un'idea di potenza, rivolta sia alla distruzione che alla protezione (Sal 68,15; 91,1; Is 13,6). Prima di far conoscere a Mosè il suo nome YHWH, nel Pentateuco Dio si rivela ai Patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe con il nome *'El shadday*, recepito come «*Pantokrator*» dai LXX e «*Omnipotens*» dalla Vulgata. Secondo gli studiosi la più probabile etimologia è «'El del deserto». Tale concetto contiene l'idea della steppa non coltivata, oltre che quella della montagna. Il termine accadico shadda'y preceduto da 'El significa «Colui che abita la montagna», mentre, secondo l'interpretazione rabbinica, potrebbe trattarsi del

composto del pronome relativo she («che») e del sostantivo day «sufficiente», ottenendosi così l'enunciato «colui che è sufficiente, colui che basta».

L'epiteto «Onnipotente» è usato dalla tradizione sacerdotale (P) solo nella storia patriarcale e solo nei passi nei quali si dà al divino particolare risalto, come in Gen 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3 (cf. Es 6,3) e spesso è associato con la benedizione e la moltiplicazione. Per Abramo *'El shadday* è Colui che rivela la propria trascendenza attraverso la benedizione e l'uomo, che la riceve, la rende possibile attraverso un adeguato comportamento religioso. *'El shadday*, l'Onnipotente, visto come Colui che è del tutto indipendente ed autosufficiente (cf. RASHI, Commento alla Genesi, 119), aveva promesso ad Abramo una terra quando costui era ancora errante: «Il Signore apparve ad Abramo e gli disse: «Io sono 'El shadday: cammina alla mia presenza e sii perfetto» (Gen 17,1). Se Dio è Colui che solo basta («sufficiente»), ciò doveva infondere in Abramo la forza per poter perseverare e riuscire nella prova (Gen 22). L'assonanza, la sintonia tra l'Onnipotente e Abramo è espressa mediante l'obbedienza, la sottomissione e la lode.

3.3 'El ro'i, Lachai-ro'i

Dio si rivolge di preferenza ai Patriarchi, però lo vediamo presso il pozzo *Lachai-ro'i*, parlare direttamente ad Agar, testimone di una teofania che le trasforma la vita. Il pozzo di *Lachai-ro'i*, stando al racconto biblico, doveva essere situato in prossimità del confine egiziano, ma l'ubicazione precisa ancor oggi ci è sconosciuta. Secondo il racconto biblico Agar, dopo essere stata scacciata da Sara, moglie di Abramo, fa sosta presso un pozzo dove le appare Dio; Egli la conforta e le promette la nascita di un figlio. Agar sperimenta Dio come Colui che ha cura del debole, come Colui che conforta e «vede» l'umiliazione degli afflitti. Perciò esclama: «Tu sei il Dio della visione» (Gen 16,13). Agar e non Sara, è colei che ha visto Dio, dopo essere stata vista da Lui. Per essa, Dio non è un fuoco divorante, una grande paura; è invece ristoro, Colui che «vede» tutto. Il nome *'El ro'i* «colui che mi vede» indica un rapporto costante, intimo tra Dio e le sue creature (Gen 16,7-14; 21,19). Non desta perciò meraviglia che il bambino sarà chiamato Yishma''el, ossia «Dio ascolta» (Gen 16,11). Anche per Isacco, *Lachai-ro'i*, si costituisce come spazio di incontro, scenario di amore. Abramo non voleva che suo figlio Isacco prendesse una moglie cananea e perciò, allo scopo di cercargli una moglie, inviò il suo servo in Mesopotamia presso i suoi parenti. Questo avvenne, mentre Isacco stava in attesa proprio presso quel pozzo. Come in una favola, la futura moglie prende la sua decisione irreversibile con un semplice «andrò» (v. 57), accettando di lasciare la sua terra e i suoi familiari, andando verso l'ignoto. Il finale della storia si chiude con il poetico racconto dell'incontro tra i due giovani, narrato con molta discrezione. Isacco

sperimenta Dio come *Lachai-Ro'i*, come Colui che vigila e provvede. *Lachai-Ro'i* è per Isacco un elemento di salvezza. Egli ha ora una donna accanto a sé, la quale diventa il dono concesso da Dio, un «pozzo» di delizie e lui diventerà una sorgente dai cui fianchi sgorgheranno torrenti (i figli).

II. Dio crea l'universo: dal «caos» primordiale alla «*creatio ex nihilo*» (cosmogonia)

1. Tradizioni bibliche

La corrente sacerdotale (P) attribuisce a YHWH il titolo di *'ĕlōhîm*, riconoscendolo come il Dio uno, unico e universale: il creatore dell'universo (Gen 1,1-2,4a). La comunità riformata dal Dtr si apre all'azione creatrice di *'ĕlōhîm* che dal caos primordiale, per mezzo della «parola», chiama all'esistenza il cielo e la terra, lo ordina in modo progressivo ed ascensionale, ponendo alla sommità della piramide l'uomo che ha creato (*bārā'*) a sua immagine e somiglianza (*celem* e *d^{e}mût*). Il P fa dei verbi *'āmar* (dire), *bārā'* (creare) e *bādal* (separare) i punti fermi di una concezione cosmogonica che è simbolo della comunità teocratica che si viene realizzando dopo la riforma di Nehemia. La comunità-sposa, chiamata all'esistenza dal nulla, incontra lo Sposo -*'ĕlōhîm* nel tempio che è l'universo nel giorno di sabato. In questo giorno (sabato) e in questo luogo (tempio) si incontrano l'Amato e l'Amata.

All'origine dell'idea di creazione del P potrebbe esserci, se sono da considerarsi autentici, gli oracoli di Ez 21,24.35; 28,13.15, nei quali ricorre la radice *bārā'* che, presente 20 volte nel DeuteroIsaia, profeta dalle ascendenze mesopotamiche, e una volta in Ml 2,10, potrebbe essere indizio di una catena che parte da Babilonia, passa attraverso Malachia e il DeuteroIsaia fino ad arrivare al P. All'interno di questa corrente l'etimo tende ad acquisire quella valenza tecnica che affiora in Gen 1,1-2,4a e in testi sapienziali che dipendono da questo capolavoro che prelude alla *creatio ex nihilo*. La creazione mediante la parola di Gen 1, 1.21.27; 2,3-4; 5,1-2; 6,7 ha origine, come si è visto per *bārā'*, da Is 41,4; 44,26-27; 45,12; 48,13. Anche l'iniziale *b^{e}rē'šît* (in principio) ricorda "il primo e l'ultimo" di Is 44,6; 48,12. La terminologia del DeuteroIsaia recente sul Dio creatore contiene anche il concetto del Dio uno, unico e universale (Is 44,24; 45,7).

Dio è il *Kyrios* (Signore) davanti al quale l'uomo non può che nascondersi (cf. Es 3,6; 33,23; 1Re 19,13; Is 6,5), poiché un abisso si frappone tra il Creatore e la sua creatura. L'idea dell'impotenza del creato, espressa pienamente dalla mitologia sumero-accadica, è ripresa da Giobbe e dai Salmi. Il caos (Tiamat), concepito come il mostro primordiale sconfitto da YHWH, manifesta tutta la sua impotenza quando, ferito a morte, riceve dall'Onnipotente il colpo di grazia che ne decreta e determina la

fine. Il messaggio spirituale profondo insito nel mito è che il creato implica una risposta di lode e di ringraziamento, poiché Dio ha concesso all'uomo il dominio sul creato (Ps 8; 95,1-5; 104; Ne 9,6). Perciò l'uomo, partecipe dell'immagine e della somiglianza di Dio, ha il dovere di aprirsi al dialogo verso il suo Creatore che, dopo il diluvio, lo chiama, nonostante tutto, a collaborare nella costruzione della pace nella nuova creazione (Gen 9,2-3.6). Il sacrificio offerto da Noè (8,15-21), prototipo della lode perenne di Israele e dell'umanità, diventa impegno per Israele a costruire l'alleanza di pace, significata dall'arcobaleno che d'ora in poi deve congiungere il cielo e la terra (Gen 9,8-16).

2. Cenni al pensiero del mondo greco, dei LXX e della letteratura rabbinica sulla creazione

Il mondo greco ha una concezione cosmogonica di tipo panteista o monista (cfr. sopra). Importante in questa visione è la figura e l'opera del Demiurgo che trasferisce il mondo dell'*ataxía* (disordine) alla *taxía* del *cosmos* che, in quanto tale, non può che essere ordinato. Il termine demiurgo (lavoro del popolo) all'origine si addiceva al lavoro artigianale, buono o cattivo che fosse. Nella scala delle professionalità gli scrittori classici mettono il lavoro manuale all'ultimo posto perché proprio della massa degli Iloti. In Omero *ktízein* ha il valore nobilitante di rendere abitabile una contrada e di popolarla, di fondare una nuova città, di edificare un tempio e, in autori di epoca più recente, di fondare una scuola filosofica. Alla base di questa visione c'è il riconoscimento dell'importanza dell'esecuzione di un progetto ideato a tavolino. Aristotele è il primo che nobilita l'epiteto, perché, secondo lui, il Demiurgo conferisce alla materia preesistente (potenza) il principio di perfezione assoluta (atto). È il modo con cui lo scultore fa emergere l'idea dal blocco di marmo, mentre il vasaio la infonde nella creta e il pittore la distende con i colori sull'intonaco fresco (affresco). I LXX non usano la radice *dēmiourgéin*, impregnata di emanatismo, ma *ktizein* che conviene all'attività psichica, sia intellettiva che volitiva, di Dio come dell'uomo. Anche nelle traduzioni più recenti di AΣΘ si incontra la radice *ktízein* che dal II sec. a.C. ha acquisito ormai il valore di *creatio ex nihilo*. Mentre l'ebraico del TM non ha un termine tecnico per indicare il "Creatore", i LXX usano otto volte *ktístēs*, di cui sette nei deuterocanonici, per indicare l'onnipotenza creatrice di Dio.

Nel tardo-Giudaismo si afferma che Dio ha «chiamato» il mondo dal nulla all'esistenza e nella sua onniscienza determina il principio e la fine del creato. La fede nel Creatore differenzia la visione del Giudaismo da quella delle altre culture che non sono arrivate a concepire l'idea della «creazione dal nulla». Se, infatti, Gen 1,2 pare supporre l'esistenza della materia primordiale, preesistente all'atto creativo, per cui l'azione di Dio è vicina all'opera del Demiurgo, la madre dei Maccabei supplica il

figlio, dicendo: "ti scongiuro, figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e sappi che *Dio li ha fatti non da cose preesistenti*; tale è anche l'origine del genere umano" (2Mac 7,28). Quasi nello stesso periodo nel mondo greco viene contrapposto al creazionismo puro una concezione che si sforza di raccordare l'emanatismo arcaico con la cultura ellenistica di tipo aristotelico: "certo, non aveva difficoltà la mano onnipotente che *aveva creato il mondo da una materia senza forma*" (Sap 11,17a).

La letteratura rabbinica è dell'avviso che anche il caos è stato creato dalla parola divina: tutto esiste in forza di un disegno divino che non affida a nessuno le chiavi della pioggia, della nascita e della resurrezione dei morti. Il senso pieno del creato sta nella Torah che è frutto della volontà divina. Senza la Torah il mondo non sarebbe stato creato e non sarebbe esistito. Simone il Giusto è convinto che il mondo poggia sulla Torah, sul culto e sulla dimostrazione dell'Amore. La Legge è il senso oggettivo e pregnante del creato e della storia, i quali avranno compimento nel regno messianico, quando il mondo sarà guarito in modo definitivo. L'uomo deve obbedire alla Legge che conosce attraverso "l'immagine e la somiglianza" di Dio che porta in sé, sapendo che il male è presente nella creazione, senza che per questo ne venga mutata l'essenza. Un giorno Dio sconfiggerà l'impulso cattivo davanti agli occhi dei pii, risolvendo il problema di alcuni libri Apocrifi (*Henoch, IV Esdra, Giubilei*), i quali sono ossessionati dal problema del male la cui radice è nel peccato pre-storico degli angeli. La storia si concluderà con una nuova creazione, quando la Torah farà incontrare l'opera creatrice di Dio e l'impegno dell'uomo nell'abbraccio definitivo dell'amore che annulla il peccato che impregna il mondo presente.

III. Il cosmo e la sua visione biblica

Per evitare errori e confusione su teorie apocalittiche intorno all'idea del cosmo e di Dio, come talora si evidenzia in alcune concezioni della *new age*, occorre rispettare lo sviluppo della visione religiosa proposta secondo la logica della fede dell'uomo biblico. Per se stessa, tale visione non è da intendersi come anti-scientifica, ma come una proposta aperta, storicamente e culturalmente circoscritta. Una lettura equilibrata dei dati biblici aiuta a evitare due atteggiamenti fuorvianti: da una parte la mitizzazione della pretesa totalizzante del potere assoluto della scienza, inteso in senso illuministico e dall'altra il radicale pessimismo dell'impossibilità di conoscere il cosmo e i suoi misteri. Il mondo inteso come «creazione» e quindi come «dono» ha un senso «pieno» che non gli è dato soltanto dall'uomo e dal suo investigare l'universo, ma che appartiene ad un progetto più grande il cui fine è Dio.

A partire da queste considerazioni, quando ci avviciniamo alla Bibbia, non dobbiamo dimenticare quanto Galileo Galilei rilevava nella sua *Lettera a Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana*, dopo aver riportato le parola di Sant'Agostino secondo il quale «lo Spirito di Dio che parlava attraverso gli autori sacri non ha voluto insegnare agli uomini cose che non sarebbero state di nessuna utilità per la loro salvezza». Il Galilei concludeva che «la verità che lo Spirito Santo ha voluto consegnare nella Bibbia è in vista di come si va in cielo e non di come sia il cielo». In definitiva la prospettiva biblica della visione del cosmo è precisamente quella del senso e del valore del cosmo per il credente, il quale si pone di fronte al creato non come «padrone del mondo», ma come custode di una realtà donata da Dio e che trova il suo senso ultimo solo nel progetto di Dio.

1. L'idea biblica del cosmo

Per risalire alla concezione del cosmo e dei suoi elementi costitutivi, come il cielo, le stelle, il sole e gli altri pianeti, occorre fare riferimento alle rappresentazioni narrative dei libri antico-testamentari, che risentono evidentemente delle affinità con il mondo poetico e mitico del vicino Oriente antico e successivamente della cultura greca e latina. In ebraico non esiste un termine che corrisponde alla parola greca «*kosmos*» (cosmo, mondo), in cui è implicita l'idea di ordine e di bellezza armonica. Con il termine *'ôlam* (letteralmente: «tempo eterno», «sempre») si allude al cosmo, nel senso di una creatura «definitiva e stabile», che continua. Così l'idea di «terra abitata» (*heled*; *tebel*) indica una parte di un «tutto» (l'universo, cf. Is 44,24; 1Cr 29,11) costituito da tre immagini spaziali: cielo, terra (mare) e inferi (sottosuolo: dove è lo s*he'ol*) (cf. Dt 33,13-16; Am 9,2). La cosmografia biblica si raffigura generalmente come un «edificio» che vede la terra come un disco piatto, lambito tutt'intono dall'oceano, su cui si inarca il cielo (o firmamento) come un involucro o una sfera cava. Sopra questo firmamento si estende l'oceano celeste (cf. Gen 1,8; Sal 148,4-6). I fenomeni geofisici come terremoti, eruzioni vulcaniche e tempeste, sono al servizio di Dio che ne detiene il dominio. L'affermazione di fede che troviamo nella Bibbia è chiara: solo Dio è l'Onnipotente, colui che governa la natura e la storia.

È importante segnalare che la Bibbia non rivela una visione del cosmo separato e indipendente dall'uomo, così che il cosmo sarebbe come un contenitore e l'umanità il contenuto. Secondo molti autori manca nella Bibbia la concezione dello «spazio» come ricettacolo vuoto da riempire: lo spazio è sempre riempito da qualcosa, altrimenti non è. Ugualmente l'idea del «tempo» è collegata con la realtà creata che dura (il cielo, la terra, le stagioni ecc.): il calendario non è una concezione astratta dello scorrere del tempo, ma rappresenta il cammino del cosmo e dell'uomo attraverso le cose create da Dio. Per questa ragione il cosmo nella Bibbia non è

un’entità fissa, ma piuttosto un «evento», un processo dinamico che accade seguendo le leggi volute da Dio.

2. Il cielo

Il cielo (*shammaijm; ouranos*), osservato dall’uomo sulla terra, è rappresentato come una volta sulla quale si distende il firmamento. Nelle espressioni bibliche riecheggiano immagini e simboli orientali: al di sopra del firmamento visibile si trovano altre sfere celesti i «cieli dei cieli» (Dt 10,14; 1Re 8,27). Il cielo ha come delle finestre (Gen 7,11; 2Re 7,2), attraverso le quali possono rovesciarsi le acque che sono sopra il firmamento e che sono trattenute dalla volta celeste. Il cielo si regge su colonne (cf. Gb 26,11) con delle fondamenta (2Sam 22,8), teso come una tenda (Is 40,22; 44,24; Sal 104,2), come un rotolo di libro dispiegato (Is 34,4) e può squarciarsi (Is 63,19). Occorre notare, a differenza delle credenze mitiche dell’Oriente, che il cielo non è interpretato come figura divina personificata che esercita un potere, ma come una componente del cosmo, che ha il compito di illuminare e di segnare il calendario (cf. Gen 1,14). Sul piano simbolico il «cielo» indica il luogo della trascendenza di Dio: Dio vi abita con tutti gli esseri celesti che lo lodano (cf. Sal 19,2; 29,9). Nell’evoluzione della rappresentazione divina, YHWH viene presentato come «colui che abita i cieli» e che dalla sua sede, posta sopra il firmamento, discende sulla terra (Es 19,18) con la sua Parola (Sal 89,3; 119,89). Nel tardo giudaismo, per evitare di pronunciare il santo nome di Dio, si designò il «cielo» come espressione divina sostitutiva: con il termine «cielo» si indica il Signore e la sua potenza (cf. Dn 4,26).

Più che nella Bibbia, le speculazioni cosmologiche si riscontrano negli scritti apocrifi e nella letteratura rabbinica. Veggenti apocalittici e rabbini intraprendono viaggi celesti e ricevono visioni e rivelazioni sull’aldilà. Da questi scritti prendono origini alcune teorie apocalittiche circa l’esistenza di una gerarchia di cieli (“primo”, “terzo”, “settimo cielo”), di modelli terrestri che corrispondono a modelli celesti, di angeli deputati a governare e difendere l’ordine cosmico. In questo contesto apocalittico si colloca anche l’idea del «paradiso celeste» e dell’«inferno» (anch’esso inizialmente collocato nei «cieli»), dove accederanno gli uomini nella risurrezione finale. Secondo la tradizione giudaica i cieli sono abitati dagli angeli che custodiscono il tesoro celeste, come pure i libri dove sono scritte le gesta umane in vista del giudizio finale. Secondo l’angelologia sussiste nei cieli una gerarchia angelica, articolata in diversi gradi. Nel cielo era presente anche Satana, l’angelo accusatore (Gb 1,6) decaduto, che viene rigettato sulla terra dall’arcangelo Michele (Ap 12,7).

Anche nel Nuovo Testamento l'idea di «cielo» comporta queste rappresentazioni cosmologiche, che troviamo nelle lettere paoline (in Efesini e Colossesi) e particolarmente sviluppate nell'Apocalisse. E' frequente l'espressione «cielo e terra» per indicare l'intero universo (con l'aggiunta del «mare», cf. At 4,24; 14,5, Ap 14,7). Troviamo l'indicazione del cielo come spazio aereo (cf. Mt 6,26) e l'immagine dello sconvolgimento apocalittico, quando si afferma che le stelle del firmamento cadranno dal cielo sulla terra (cf. Mc 13,25). In continuità con l'Antico Testamento nel Nuovo Testamento si afferma che Dio ha creato il cielo e che alla fine ricreerà «cieli nuovi e terra nuova» (Ap 21,1). Nel cielo vi sono gli angeli che fungono da servi e messaggeri di Dio e Satana, che viene cacciato dal cielo e scaraventato nell'abisso affinché non possa più accusare i credenti (Lc 10,18; Ap 12,12; 19,1). Teologicamente l'espressione più importante è conservata nella preghiera del *Pater*, in cui si afferma che Dio Padre «è nei cieli» (Mt 6,9) ed è per questo che i credenti sono invitati a cercare la ricompensa celeste e ad accumulare il tesoro nel cielo (cf. Mt 6,20). Il destino dei credenti, la loro stabile dimora non è sulla terra ma nel cielo (2Cor 5,1), la dimora della pace, simboleggiata dalla Gerusalemme celeste (cf. Gal 4,26; Eb 12,12; Ap 3,21; 21,2.10).

Un ultimo elemento da sottolineare è costituito dal tema cristologico connesso con il motivo del cielo. Nel battesimo di Gesù, la voce del Padre «squarcia il cielo» (Mc 1,10.11) e il potere trasmesso a Pietro e ai discepoli ha validità anche in cielo (Mt 16,19; 18,19). Nella predicazione sui piccoli e il regno, Gesù conferma e spiega che gli angeli in cielo sempre contemplano il volto di Dio e proteggono sulla terra i piccoli (Mt 18,10). E' soprattutto l'annuncio della venuta finale del Figlio di Dio «dal cielo» a determinare l'attesa escatologica (Mt 24,30) e il giudizio universale (Mt 25,31). Quando il Risorto salirà verso il cielo (At 1,6-11) e si siederà alla destra del Padre», i discepoli comprenderanno il detto di Mc 14,62 (cf. Sal 110,1).

3. Le stelle

Sia il termine ebraico *kohkhàv* che quelli greci *astèr* e *àstron* si riferiscono genericamente a qualsiasi corpo luminoso nello spazio, tranne il sole e la luna. Nel noto racconto della creazione di Gen 1,1-2,4a l'autore descrive la creazione astrale in due momenti: in primo luogo l'inizio del firmamento (cf. Gen 1,6-8) e poi la creazione del sole, della luna e delle stelle: «Dio disse: "Ci siano luci nel firmamento del cielo, per distinguere il giorno dalla notte; servano da segni per le stagioni, per i giorni e per gli anni e servano da luci nel firmamento del cielo per illuminare la terra". E così avvenne: Dio fece le due luci grandi, la luce maggiore per regolare il giorno e la luce minore per regolare la notte, e le stelle. Dio le pose nel firmamento del cielo per illuminare la terra e per regolare giorno e notte e per separare la luce

dalle tenebre» (cf. Gen 1,14-19). Nella sua semplicità la narrazione vuole veicolare un messaggio teologico: l'universo, con tutto ciò che contiene, è opera positiva (*tôb*), voluta e creata dall'Onnipotente e gli astri non vengono considerati divinità, ma semplicemente corpi materiali soggetti alla legge e all'autorità dell'Onnipotente (cf. Bar 6,59), stabiliti da Dio secondo un chiaro ordine (cf. Ger 31.35-37; Gdc 5,20).

Nell'esortare Israele a non fare alcuna rappresentazione del vero Dio, Mosè comandò di non lasciarsi indurre ad adorare il sole, la luna e le stelle, (Dt 7 4,15-20; cf. 2Re 17,16; 21,5; 23,5; Sof 1 4,5). Il cielo è abitato dalle stelle che formano le costellazioni per illuminare l'oscurità, senza essere adorate da Israele, come invece avveniva in Egitto, in Mesopotamia (particolarmente a Babilonia) e nella terra di Canaan. Le nazioni pagane identificavano particolari divinità con alcune stelle e quindi avevano un concetto magico dei corpi stellari.

Nei libri biblici troviamo una serie di indicazioni, che dimostrano una vasta conoscenza dell'astronomia antica da parte della tradizione ebraica. Oltre al sole e alla luna, si individuano con certezza pianeti come Saturno (Am 5,26) e Venere (Is 12,42), associato al culto della dea Astarte. Non è facile interpretare i nomi ebraici nel quadro dell'onomastica astrale, riportata in Gb 38,31-33: «Puoi tu allacciare i legami della costellazione di *Chima* (Pleiadi?), o puoi sciogliere le medesime corde della costellazione di *Chesil* (Orione?)? Puoi tu far uscire la costellazione di *Mazzarot* (l'Orsa maggiore?) al suo tempo fissato? Hai conosciuto gli statuti dei cieli, o potresti porre la sua autorità sulla terra?» (cf. anche Gb 9,9). Certamente i termini che compaiono designano una serie di nozioni e di conoscenze dell'astronomia antica, degne di rilievo.

Il simbolismo delle stelle ritorna in senso figurato e in metafore o in similitudini per rappresentare persone, come per esempio nel sogno di Giuseppe in cui i genitori erano rappresentati dal sole e dalla luna, e gli 11 fratelli da 11 stelle (Gen 37,9-10). In Gb 38,7 si propone un parallelo fra «le stelle del mattino» che gridarono gioiosamente alla fondazione della terra e gli angelici «figli di Dio». Le stelle compaiono spesso nelle descrizioni profetiche, assumendo una serie di significati. La requisitoria profetica mette spesso in guardia i credenti dal cedere alla tentazione dell'astrologia e della chiromanzia (cf. Is 13,10; 14,13; 19,13; 47,15; Ger 27,9).

Il motivo della stella, il cui simbolismo è presente nel noto canto di Balaam (Nm 24,17), ritorna nel racconto matteano della nascita di Gesù a Betlemme (Mt 2,2.10). Il racconto evidenzia come questi uomini pagani, che praticavano l'astronomia, fossero guidati dal desiderio di incontrare il Cristo e di adorare la sua venuta nel mondo (Mt 2,11). In questo contesto la stella rappresenta un evento

luminoso positivo, un segno messianico che porta i credenti all'incontro con Dio. L'Apocalisse presenta Gesù come «luminosa stella del mattino» e promette di dare «la stella del mattino» ai suoi seguaci vittoriosi, per indicare che avrebbero condiviso con lui la posizione e la gloria celeste (Ap 22,16; 2,26-28; cf. 2Tm 2,12; Ap 20,6). Allo stesso modo i sette angeli delle chiese apocalittiche, ai quali vengono recapitate le lettere, sono simboleggiati da sette stelle nella destra di Cristo (Ap 1,16-20; 2,1; 3,1): anche «l'angelo dell'abisso» è chiamato Abaddon rappresentato da una stella (Ap 9,1-11). Secondo il simbolismo apocalittico, l'immagine della stella indica il potere proveniente dall'azione dello Spirito di Dio, che opera efficacemente nella storia.

Conclusione

L'enigma dell'universo, la sua immensità, la sua origine e il suo compimento non vanno disgiunte dalla presenza e dalla vocazione che Dio ha donato all'uomo. Seguendo lo sviluppo della narrazione biblica, il cosmo e l'umanità non possono realizzare il progetto di Dio separatamente, ma solo mediante una profonda solidarietà e un grande rispetto. In questa prospettiva l'essere umano non è un semplice spettatore né solo un fruitore della dimensione cosmica, ma egli riceve ogni giorno il dono del creato dalle mani di Dio e fa l'esperienza della grandezza del creatore, che si china provvidenzialmente di fronte alla piccolezza umana (cf. Mt 6,26-30). Di fronte al cosmo, l'uomo è chiamato a vivere la sua responsabilità e a proteggere quanto Dio ha voluto consegnargli[2].

[2] Scrutare le stelle, investigare sulle origini dell'universo, ardire di varcare la soglia del nostro limite significa coltivare nel cuore il sogno di un futuro che possa rispondere alle tante domande nascoste, che rimangono ancora oggi senza risposta. Il messaggio che proviene dalla Bibbia è chiaro: non dobbiamo fermare questa ricerca, ma favorirla. La fede ci permette di interpretare i dati della scienza aprendoci all'assoluto. Solo così possiamo autenticamente vivere il «desiderio» (dal latino: *de siderum* = cercare una risposta dalle stelle), sapendo risalire dalle creature al Creatore.

2. «Matrimonio e famiglia»

1. Alle origini del nome

Il termine *'adam* appare la prima volta in Gen 1,26 e indica l''essere umano'; *'adam* con il valore di nome proprio appare in Gen 4,1 dopo la cacciata dal giardino. In Gen 1,26 *'adam* indica l'umanità costituita ad immagine e somiglianza di Dio (Gen 1,27) in due edizioni: maschile *(zakar*) e femminile (*neqevah*). La stessa prospettiva è in Gen 5,1-2 testo di transizione tra la creazione degli uomini e la storia dell'umanità. Nel secondo racconto Gen 2,7 *'adam* è tratto dalla polvere della terra *'adamah* e la donna (*'ishsha)* è creata dall'uomo (*'ish).* Il *nome Eva* - probabilmente "vita", appare dopo il peccato dell'umanità (Gen 3,20; 4,1)[3].

Nel Nuovo Testamento San Paolo stabilisce un parallelo tra Adamo Cristo, ponendo il primo all'inizio di un'umanità peccatrice e Cristo il primo della nuova creazione di cui Egli è il primo dei risorti (1Cor 15,20- 22; 45-49; Rm 5, 12-14). Eva, benché non chiamata Eva, ma in quanto prima donna, nella Bibbia ricorre in Sir 25,24 e indica il potere di seduzione, in Sir 26,1-4 dove si esaltano le virtù della sposa. Tb ammira in lei la sposa e la madre (8,6). Paolo cita Gen 1,26.27; 2,21-23 in 1Cor 7,8-12 nell'ambito delle assemblee cristiane che vanno condotte con ordine e dignità. La *Lettera agli Efesini* 5,31 interpreta Gen 2,24 come *typos* dell'amore di Cristo per la Chiesa. L'autore delle *pastorali* cita, con accenti che appaiono forti, Gen 2,18 in 1Tim 2,14 per correggere abusi e richiamare a un corretto comportamento.

2. Vocazione a essere 'a immagine di Dio': due racconti complementari

Nel rileggere il messaggio di Gen 1-2 si coglie la solennità dell'atto di creazione dell'uomo/donna.

> «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra» E Dio creò l'uomo a Sua immagine (*betzalmo*); lo creò a immagine di Dio (*betzelem 'elohim bara' 'oto*); maschio e femmina li creò (*zakar uneqevah bara' 'otam*). Dio

[3] La Bibbia ricorda Adamo in 1Cr 1,1; Tb 8,6. Nei testi sapienziali a proposito dell'uomo creato da Dio dalla polvere, ma capace di distinguere il bene ed il male e di essere suo interlocutore: Sir 17,1-11; della sua natura fragile, del problema della morte: Sir 33,10; 40,1; 49,16; Sap 2,23 allude ad Adamo nel senso di Gen 1,26; in 7,1 richiama la creazione dalla terra; infine in 10,1 in parallelo con Gen 1,26.

li benedisse e disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra…» (cf. Gen 1,27-28; cf. Gen 5,1-2).

Il plurale "li creò" compare solo dopo la distinzione "maschio/femmina", mentre la parte iniziale del versetto biblico è al singolare, "lo creò" ad indicare l'uomo - umanità. Dio crea la vita - umanità - al maschile ed al femminile e le affida la missione di gestire il mondo creato e dare la vita ricevuta. L'uomo e la donna non rappresentano, soprattutto, i sessi diversi quanto l'essere umano totale, la cui *vocazione primaria* è di essere 'immagine di Dio' di cui *essi incarnano valori particolari*. La prospettiva di questa narrazione è teocentrica. L'uomo - immagine - è un riverbero della pienezza di Dio, perché capace di stare in relazione con il suo creatore. In Gen 2 la riflessione sulla creazione assume però nuovi spessori. I due racconti entrambi, certamente, affermano, nella loro diversa prospettiva, che Dio è il creatore del mondo e dell'uomo. In Gen 2, testo Jahvista (J), da leggere unitamente e Gen 3 e alla luce della storia salvifica e dell'alleanza, l'ottica punta su ciò che manca prima della creazione dell'uomo. Dopo l'introduzione, vi è una sequenza di verbi d'azioni, il cui soggetto è Dio che plasmò, soffiò, piantò, collocò, fece germogliare, prese, pose. Sono sette verbi che richiamano la perfezione dell'opera divina. Dio crea l'*uomo* - *'adam* - dalla polvere della terra - *'adamah* e lo pone nel giardino creato per lui. L'uomo è il centro della creazione, il signore della realtà creata. Signore del giardino, è plasmato come gli animali dalla stessa polvere. Il gioco di parole *'adam*/uomo e *'adamah*/terra evidenzia il rapporto uomo terra o la sua creaturalità. *'Adam* è posto in relazione con *'adamah* a cui dovrà tornare. Dopo avere creato *'adam* dalla polvere della terra, Dio soffia sull'*'adam* il suo *alito di vita* e lo rende essere vivente. Benché la Bibbia - come è noto - riprenda motivi mitici delle culture vicine secondo i quali l'uomo è creato parte dall'argilla parte dal sangue di un dio sgozzato, la novità biblica asserisce, invece, la presenza di un solo Dio, il quale soffia nelle sue narici alito divino e l'uomo diviene essere vivente, *capace di entrare in relazione con Dio*, per essere suo partner e non schiavo. L'uomo - umanità - è stato creato come soggetto relazionale.

In forza del respiro, ricevuto da Dio, è in grado di rapportarsi con lui e con gli altri. La *vocazione umana è vivere il mistero di essere immagine di Dio nella relazionalità.* Dio solo alla creatura umana si rivolge come ad una persona libera da cui attende una risposta altrettanto libera. La persona umana non dovrà, però, illudersi di essere uguale a Dio né cadere nell'inganno opposto di essere come gli animali o solo terra, perché ha ricevuto l'alito di Dio. La sua meta è di poter vedere Dio e 'diventare come Lui', ma seguendo le vie che Egli indica e non le proprie vie.

Concludendo: Dio crea l'uomo-umanità, lo stabilisce signore nel giardino e gli dà cibo e lavoro (Gen 2,15), un comandamento, che non è imposizione restrittiva ma

segno di quell'amore che si esprime in un'alleanza fiduciosa, perciò libera, che, necessariamente, per realizzarsi pone delle norme (Gen 2,16-17) ed, infine, una vita di coppia per essere comunità (Gen 2,18-24).

3. Vocazione all'unità nella dualità specifica

Alla constatazione che tutto era buono e alla benedizione che Dio dà agli essere viventi perché si moltiplichino (Gen 1,22.28), nella realtà corrisponde, secondo Gen 2, *il non bene di chi è solo*. L'Eden non è ancora un'oasi perfetta. La solitudine è un male da superare. Essa non è eliminata dagli animali, creati da Dio stesso. Essi sono sì creature di Dio, ma Dio non indirizza ad essi la sua Parola, che pone in relazione di dialogo, di ascolto e obbedienza. La loro presenza non porta l'aiuto di cui *'adam* ha assoluto bisogno per essere vivo. Ad essi *'adam* impone dei nomi che manifestano il suo dominio regale, ma egli resta nella solitudine. L'uomo dinanzi ad essi comprende la propria superiorità, ma anche la sua solitudine, e rimane bisognoso di qualcuno che stia alla sua altezza. La solitudine nei testi biblici successivi arriva ad essere considerata una minaccia alla vita dell'uomo. L'uomo solitario è simile al deserto dove la vita è impossibile. La solitudine indica l'essere lontano dal fiume della vita; la relazionalità è, invece, vita che si comunica; è passaggio di benedizione che si esprime nella fecondità. Gli animali, come *'adam*, tratti dalla polvere, non sono *l'aiuto corrispondente, reciproco*, secondo le parole ebraiche*: 'ezer kenegdô*. A partire dal v. 19, dopo la riflessione di Dio: «Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile», un *nuovo settenario* culmina nella creazione della donna: Dio plasmò, condusse, fece scendere, tolse, rinchiuse, plasmò, condusse.

La donna è veramente *'ezer kenegdô*, aiuto dello stesso genere o 'alleato omologo'. Il termine *aiuto*, in ebraico, *'ezer*, non è molto comune. Nella Bibbia ebraica ricorre ventuno volte. Appare anche con termini della stessa radice o con sinonimi. Quando ricorre il termine specifico *'ezer* indica l'aiuto che viene da Dio e che solo Egli può dare[4]. La parola *'ezer* tra i vari sinonimi indicanti aiuto è quella posta in relazione con Dio. È il soccorso adatto e indispensabile che Egli concede nelle minacce mortali. *'ezer* si trova in nomi teoforici come ad esempio, Eli*ezer* (Dio è aiuto)[5]. Lo spessore del termine *'ezer* lascia intendere che la donna fornisce l'aiuto personale che garantisce la vita e richiama l'aiuto che viene da Dio. Il termine

[4] E' il caso di alcuni Salmi (es. Salmo 70,2-.6; 27,9.11-12). Richiama il valore di un alleato fedele, di soccorso personale. Il soccorso cui *'ezer* si riferisce 'si svolge non lontano dalla frontiera che separa la vita dalla morte'.

[5] «L'espressione ebraica *ke-negdo* come "di fronte/contrapposto", manifesta un tipo di relazione che può esprimere sia l'intesa reciproca, quindi la capacità di accoglienza e donazione, che il conflitto generato dalla tensione fra due realtà che si respingono o che vivono un rapporto sbilanciato, come la prevalenza dell'uno/a sull'altro/a. Dipende dunque dall'agire degli uomini, e naturalmente anche delle donne, la qualità positiva o negativa di questo "essere" l'uno/a di fronte all'altro/a nella prospettiva di un "aiuto" reciproco, che Rabbi Eleazar così commenta: Qual è il significato del verso biblico: "Gli farò un aiuto di fronte/contrapposto a lui (Gen 2,18)?" Se egli [l'uomo] lo merita, lei [la donna] sarà per lui un aiuto, altrimenti lei sarà contro di lui".

kenegdô ne offre la precisazione. Esso indica di fronte, della stessa altezza, della stessa natura e vero alleato. La donna è capace di essere sua partner efficace. Essendo, infatti, superiore a tutte le realtà create è l'unica che può far superare l'individualità cui è connessa la solitudine.

4. Da Adam (*'ish*) alla donna (*'ishsha*): lo stupore dell'altro

Il testo biblico insiste nel dire che Dio fa cadere sull'uomo un torpore. Termine presente anche nel testo di Gen 15,12 e in entrambi i casi è connesso con una manifestazione divina. Indica che Dio sta per agire nel segreto, per realizzare qualcosa d'inatteso e nessuno può vederlo. Frutto di questo torpore - azione di Dio che sfugge agli occhi dell'uomo - è la creazione della donna. Essa suscita stupore immenso in *'adam*, anzi soddisfazione, ed egli si esprime nella lode al Creatore[6]. La prima reazione dell'uomo dinanzi alla donna è la parola che canta la vittoria sulla solitudine e la singolarità del rapporto uomo - donna. Il testo ebraico nella triplice ripetizione in forma ritmica di 'questa qui' esprime la soddisfazione di aver ricevuto ciò di cui mancava e gli era essenziale:

> «Questa volta essa
> è carne dalla mia carne
> e osso dalle mie ossa.
> La si chiamerà donna
> perché dall'uomo è stata tolta» (Gen 2,23).

La prima parte della formula indica parentela stretta che rende della stessa natura, come dirà Labano per Giacobbe (Gen 29,14). La seconda parte afferma la stessa stretta relazione con un gioco di parole della lingua ebraica: l'uomo è *'ish* e la donna *'ishsha*. Questi due termini in ebraico hanno probabilmente etimologie diverse, ma l'autore della Genesi tenta di uniformarli facendo di un termine il maschile dell'altro e viceversa. La donna può essere il suo aiuto adatto perché dello stesso genere, simile a lui, ma anche diversa. Appartengono alla stessa umanità, ma non sono identici. L'uomo si trova dinanzi alla gioiosa sorpresa di avere dinanzi a sé un Tu che è per lui un interlocutore della medesima specie.

Solo in quanto Io-Tu l'uomo è veramente persona e corrisponde al progetto di Dio. *Egli realizza la sua vocazione umana* nel riconoscimento dell'alterità dell'altro, e non sarà mai completo finché non si apre all'altro come diverso da se stesso. Il fatto stesso che l'uomo/umanità sia uomo e donna, di cui l'uno ha bisogno dell'altro rivela che l'uomo non è e non può essere Dio. Solo Dio è unico, assoluto e non ha bisogno

[6] «Questo è il primo Cantico dell'uomo per la donna intonato dallo *'Adam* maschio, a cui farà eco nel Cantico dei Cantici, il canto della donna per l'uomo, intonato dallo *'Adam* femmina» (X Lacroix).

di altri. L'essere umano, perciò, non potrà mai illudersi di essere assoluto, di poter bastare a se stesso. Se lo facesse non realizzerebbe il suo essere persona umana *chiamata all'alterità*, e ad essere, in questa sua realtà relazionale, la vera immagine di Dio. L'accettazione della diversità è la condizione *sine qua non* di comunione. «Essendo per creazione un essere in due sessi, egli [*'adam*] è chiamato a diventare uno per comunione, così come Dio è uno e unico *per natura assolutamente propria*». Gen 3 dirà che il peccato è il rifiuto della diversità: quella di Dio rispetto a noi, la quale, non accolta, implica il rifiuto dell'altro, la perdita della propria identità, quindi *dell'orientamento vocazionale* che è orientamento a Dio, al progetto che Egli 'disegna' per le creature che chiama alla vita.

5. Dalla costola di Adamo

Eva è tratta dalla costola dell'uomo (Gen 2,21-22). L'immagine della costola, tra i vari significati, indica che la donna è aiuto appropriato, ma non subordinato. Ella non è una creatura esterna all'uomo ma sua componente essenziale. Elimina efficacemente la sua solitudine perché è della stessa sua natura. L'uomo senza la donna è un'identità confusa. Egli è uomo perché l'altra creatura è donna. L'interpretazione del testo biblico (cf. 2 Sam 3,6-8; 1Cor 11,1-16) secondo cui il maschio sarebbe stato creato *prima* della donna e questa deriverebbe da lui e sarebbe pertanto inferiore a lui è frutto di un'ermeneutica in prospettiva maschile. Il testo genesiaco, pur scritto in prospettiva maschile, rivaluta la donna non considerandola inferiore all'uomo, ma alla 'sua altezza'[7]. Se la domanda umana che sta sullo sfondo di Gen 2 può essere così formulata: *quale il significato e la vocazione della persona umana in quanto coppia*? La risposta a essa è evidente: le due edizioni dello stesso 'a*dam* sono orientati l'uno verso l'altra da una reciprocità esultante e stupita e la relazione tra uomo e donna, esseri identici per natura ma diversi, è la più intensa che esista tra le possibilità di relazione, ed è quella che permette il realizzarsi della vita propria e degli altri.

[7] La tradizione rabbinica - osserva Giacomina Limentani - commenta che Dio volendo creare la donna decise di non usare la testa perché gli occhi l'avrebbero resa curiosa, le orecchie impicciona, la bocca pettegola ed il naso iraconda. Uno sguardo ai piedi e gambe bastò a escluderli: avrebbero potuto farne una bighellona…Cercando cercando il Creatore « arrivò a toccare il petto di Adamo e lì sentì battere il cuore. Non cercò più perché il cuore è la sede dell'intelligenza per amore e perché la procreazione deve essere frutto di amore. Ma cosa sarebbe stato di Adamo, se per creare Eva gli avesse tolto il cuore? E che vita avrebbe fatto Eva accanto a un uomo senza cuore? Fu perciò che il Creatore aprì il petto di Adamo e ne estrasse la costola al cuore più vicina. Così facendo gli creò anche nel petto una zona vuota, in cui ospitare quell'amore che in Eva sarebbe stato più spontaneo essendo lei tutta una costola di sostegno al cuore. La plasmò quindi e gliela pose di fronte».

6. Vocazione all'amore

Il v. 24 è straordinario: «*Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne*». Questo versetto solitamente s'interpreta come fondamento dell'amore coniugale e del matrimonio secondo il progetto di Dio. Senza escludere a priori quest'aspetto, vi è, certamente, da leggere qualcosa di più fondamentale e radicale che dà significato agli aspetti menzionati. Nella cultura semitica, infatti, è la donna ad abbandonare il suo casato per andare dal futuro marito (cf. Gen 24,58-61). Qui è l'uomo che dovrà abbandonare la propria famiglia per andare con la sua donna, che sente parte di se stesso. L'accento è posto sullo stupore dell'amore, *sulla vocazione all'amore* verso l'altro, amore così forte da superare l'affetto per il padre e la madre. L'amore autentico fra marito e moglie manifesta Dio nella storia in una situazione dove i due si conoscono e si amano profondamente ed il loro amore esprime fecondità. Il testo ebraico della Bibbia utilizza la stessa radice verbale del conoscere sia per esprimere la conoscenza reciproca fra i coniugi, anche in senso fisico, che per esprimere la conoscenza esperienziale di Dio (cf. Gen 4,1; 24,16; Os 2,22; Is 11,2). A questo punto non possiamo tralasciare la lettura di questi testi secondo la prospettiva teologico biblica che vede nella vicenda di Gen 2-3 la confessione della storia salvifica d'Israele nella sua ricca teologia.

Il commento di Gen 2,24 per lo stupore di *'ish* verso *'ishsha* richiama la *chiamata del popolo alla comunione con JHWH* espressa nel comandamento - alleanza d'amore. "Il rapporto *'ish / 'ishsha* diviene espressione simbolica di un "mistero" ancora più grande, quello della risposta all'amore di Dio" (cf. G. Borgonovo), che ogni credente dovrà vivere.

Nel Nuovo Testamento, *La lettera agli Efesini* 5,31 nella sua prospettiva cristologica, interpreterà l'unione tra uomo e donna (Gen 2,24) come segno di quel "mistero/sacramento" che è l'amore di Cristo per la sua Chiesa. L'amore tra Adamo ed Eva - uomo donna- che li rende *unica carne* può esser compreso, dunque, come il *typos* di Cristo unito alla Chiesa, per il cui amore ha dato se stesso (Ef 5,25). Gen 2,25 si pone poi quasi come voce fuori campo che sembra indicare l'armonia relazionale insita nel progetto di Dio sull'umanità: «*Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna»*. Si tratta di una nudità positiva nel senso di accettazione della propria realtà di creature. Sono 'poveri' perché sanno di non essere Dio, di aver ricevuto tutto da Dio, ma non hanno paura di Dio né tra di loro, né verso il creato. Sono consapevoli del loro limite e lo accolgono serenamente; non hanno ancora ceduto alla tentazione di essere 'come Dio' (Gen 3,25). Le loro relazioni sono senza timore di reciproco inganno. Dopo il

peccato, commesso per essere come Dio - il che significa voler possedere la chiave di tutta la realtà, di tutto l'esistere (*bene* e *male*, come *vita* e *morte*, *entrare* e *uscire* indicano la realtà totale), che compete solo a Dio - ebbero vergogna e paura: «Ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto», risponde *'adam* a Dio che lo cerca. E' la paura della perdita dell'unità profonda propria dell'essere creature. L'uomo e la donna scoprendo, con il peccato, la dimensione del loro limite non possono accettarsi. Il fatto che Dio procuri loro le vesti aiuta a comprendere che si tratti di vergogna e nudità nel senso di una povertà negativa da superare. Essere senza vestito è essere senza dignità perché si è smarrita la *vocazione* - *vestito* a essere in comunione con Dio, con se stessi, con il creato. E perciò si prova vergogna e paura dell'Altro e degli altri.

7. Eva, la madre dei viventi

L'uomo chiama la sua donna *Eva* dopo la narrazione del peccato (Gen 3,20) a causa del quale la stirpe umana sarà destinata alla morte (Gen 3,15). Il piano armonioso di Dio si rompe e viene meno la relazionalità paradisiaca. Dio che passeggiava come amico suscita paura, gli animali sono ostili, la terra produce spine, la donna da alleato diviene subordinata. I rapporti sono d'accusa reciproca. Dio interpella l'uomo il quale scarica la responsabilità sulla donna, la quale scarica la colpa sul serpente. Di chi la colpa? Del serpente?

Il serpente nella sua ricca simbologia orientale, tra i vari significati indica la perenne giovinezza, la sapienza astuta che convince in modo subdolo: mette il dubbio dove c'è certezza. E' simbolo del caos, rappresenta la fecondità, il custode dell'albero della vita. Il simbolo del serpente permette all'autore sacro di parlare del male senza farlo parlare. Dio interroga la coppia ma non il serpente. Questi è minacciato e condannato ma non è soggetto cui Dio rivolge la sua parola. Il male agli occhi dell'autore sacro rimane senza risposta, un mistero. *Adamo* e la sua *donna* ne sono responsabili ma anche vittime. Il male fa parte della creazione di Dio: viene dalla proposta di una creatura, creata da Dio, ma non è secondo la creazione di Dio. La vita continua all'ombra del "polvere sei e polvere ritornerai" (Gen 3,19). Dopo la caduta *'adam* chiama la donna *Eva,* nome rivelativo della sua *vocazione missione*. Eva deriva dalla radice 'vivere' (*hajah*). Prima del peccato la donna è chiamata "donna" (*'ishsha*) dopo il peccato è "vita" (*Hawwah)*. Cambio significativo perché indica che la maternità, sottolineata proprio dopo il peccato, diviene il segno tangibile che Dio è il Dio misericordioso, il Signore della vita. Ecco perché la donna esclama : "Ho avuto un figlio dal Signore" che può tradursi anche "con l'aiuto del Signore" . La prima donna è chiamata Eva-vita perché produce la vita, di essa è riserva e garanzia, quindi promessa di futuro. Nonostante la morte sia entrata nella storia, il nome Eva indica la

speranza che la vita non muoia. Speranza che si realizza nella seconda ricorrenza del nome Eva, in 4,1, dove è detto che partorì Caino e poi Abele.

L'apostolo Paolo svilupperà una tipologia antitetica tra il primo uomo e Gesù. Adamo è il primo dei peccatori destinati alla morte; Gesù risorto è il nuovo Adamo, l'uomo perfetto che inaugura la nuova creazione dei figli di Dio (1Cor 15,20-22.45-49; 2Cor 5,17). Il nuovo Adamo risorto da morte, tramite il dono del suo Spirito, fa essere chiunque, senza preferenza di razza, religione e cultura, accoglie il Vangelo "conformi all'immagine del Figlio suo" (cf. Rom 8, 29). E' indicato così ai cristiani, nel nuovo Adamo, il risorto dai morti, l'unico riferimento per modellare la propria identità in questa e anche nell'altra vita. L'evangelista Giovanni afferma che in Gesù, morto sull'albero della croce, sepolto nel giardino (Gv 19,41), risuscitato nel giardino (Gv 20,15) *l'albero della vita,* che sta nel paradiso di Dio (Ap 2,7; 22,2) è divenuto veramente accessibile. Al mattino di Pasqua, il giardino della morte è divenuto il giardino della vita. Maria, secondo l'esegesi patristica, è la nuova Eva fedele all'alleanza. Ella, ferma e stabile sotto la croce di Gesù (Gv 19,25-27), riceve i figli che, tramite essa, nascono nella nuova creazione di Dio.

Excursus

Lo sviluppo teologico del matrimonio
e la questione del «genere e della generazione»

- A partire dalla riflessione biblica e dalle sue conseguenze antropologiche, possiamo riflettere sull'attuale dibattito intorno al «genere» e alla sua interpretazione nel contesto odierno.

a) ***Il dibattito sul «genere» e la cultura sociale oggi***

- Le origini dell'attuale dibattito. Due tendenze interpretative che si contrappongono: 1. L'essenzialismo naturale; 2. Il costruttivismo socio-culturale.
- L'incidenza del pensiero critico degli anni '70 e lo sviluppo del movimento femminista.
  a. Il «primo femminismo» collegato al processo di riscoperta e di emancipazione della donna (rivendicazione dell'uguaglianza e della parità dei diritti) cf. Simone de Beauvoir.
  b. Il «secondo femminismo» e la rivendicazione della differenza rispetto alla realtà dell'uomo e alla sua interpretazione dei ruoli, cf. Luce Irigaray.

c. Il «terzo femminismo» si evolve nella contestazione della stessa identificazione del presunto genere femminile (e maschile). Non si discute più sulla parità dei sessi e sulla peculiarità del genere, ma sulla stessa consistenza reale del genere, che rappresenterebbe una semplice sovrastruttura retaggio di una cultura prigioniera delle precomprensioni del passato. Questa terza interpretazione auspica una «decostruzione» della concezione del genere per lasciare libere le persone di autodeterminarsi.

b) La *gender theory*

Le istanze del «terzo femminismo» trovano espressione nella cosiddetta *gender theory* e dalla sue ricerche antropologico-culturali (*gender studies*, cf. Robert J. Stoller; John Money).

1. Definizione.
2. Programma della *gender theory* (cf. J. Butler).
3. La decostruzione del sesso e i cambiamenti di paradigmi. Aspetto biologico; antropologico; sociologico; giuridico-legislativo (cf. LGBT)
4. La libertà di disporre e di programmare superando il codice binario «maschile-femminile» verso una situazione molteplice d'indeterminazione («indifferenza di genere»).
5. Le nuove potenzialità tecno-scientifiche e l'avanzamento della *cybernetica* anche in ambito terapeutico.

c) *Le conseguenze per la vita coniugale e familiare*

- Decostruzione dei consueti generi (maschile-femminile) e moltiplicazione di generi svincolati dal sesso biologico.
- L'equivalenza di legami non eterosessuali sul piano biologico, genitoriale, pedagogico, familiare.
- Una nuova concezione di paternità/maternità caratterizzata da una «non appartenenza» biologica, ma sociale (genitore legale, sociale, acquisito, co-genitore, secondo genitore ecc.).
- La mono-genitorialità come possibilità conseguente alla *gender theory*.
- La figura del padre/madre si sposta dalla genitorialità alla volontà libera del desiderio affettivo.

- La famiglia va incontro ad un fenomeno di «pluralizzazione» delle forme di vita sociale, che pone questioni non facilmente prevedibili per il futuro del nucleo familiare e della prole.

d) *Riflessioni conclusive*

a. La validità del racconto biblico.
b. La riflessione del fenomeno a partire «dal diritto del più piccolo» (*il criterio della migliore opportunità*).
c. La relazione tra sessualità e corporeità inquadrata nel progetto di amore (vocazione).
d. La questione antropologica (relazione tra natura – cultura) e la sua relazione con la rivelazione cristiana.
e. L'unità dell'uomo-donna nel mistero trinitario, conformi all'immagine di Cristo (Rm 8,29).

> "Nella famiglia, 'che si potrebbe chiamare Chiesa domestica' (*Lumen Gentium*, 11), matura la prima esperienza ecclesiale della comunione tra persone, in cui si riflette, per grazia, il mistero della Santa Trinità. 'È qui che si apprende la fatica e la gioia del lavoro, l'amore fraterno, il perdono generoso, sempre rinnovato, e soprattutto il culto divino attraverso la preghiera e l'offerta della propria vita' (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1657).

NOTA BIBLIOGRAFICA

- A. FUMAGALLI, «Genere e generazione. Rivendicazioni e implicazioni dell'odierna cultura sessuale», in *RCI* 2 (1914) 133-147; J. BURGGRAF, «Genere (*gender*)» in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia vita e questioni etiche*, Dehoniane, Bologna 2006, 503-511.
- Per le linee interpretative del prossimo sinodo dei Vescovi cf. SINODO DEI VESCOVI - "*Lineamenta" per la XIV Assemblea Generale Ordinaria: La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo* (4-25 ottobre 2015).

3. «Il peccato»

Il "peccato originale". La condizione di peccato dell'umanità come conseguenza del rifiuto della grazia originale

Nella storia della teologia non è mai stato facile la riflessione sull'universalità della condizione peccaminosa degli uomini e sulla sua causa, che è il "peccato originale". La riflessione che si deve svolgere riguarda il rapporto con Dio e con gli altri, con cui condividiamo (solo con gli altri uomini) la condizione di peccatori. Oggi si è consapevoli che il cammino di salvezza non riguarda solo il singolo o la somma di tanti singoli, e questo lo riprova il Concilio Vaticano II nella sua ecclesiologia. Se giustamente sono evidenziate queste dimensioni sociali e comunitarie della salvezza, è facile comprendere come, al contrario, il peccato comporti pure dimensioni e conseguenze sociali. Da ciò dobbiamo chiarire la situazione in cui viviamo, il male che in noi e negli altri sperimentiamo (peccato originale "originato"), cercando la causa e le sue origini (peccato originale "originante").

Alcuni aspetti della nozione biblica di "peccato"

Si deve tenere presente che la nozione di peccato si riferisce essenzialmente alla relazione dell'uomo con Dio, alla situazione derivante dalla rottura dell'amicizia con lui, dall'infedeltà alla legge dell'alleanza. Il peccato, infatti, presuppone una previa relazione di amicizia, frutto dell'offerta libera di grazia e di amore che Dio concede al suo popolo e agli uomini in generale.

L'adempimento dei costumi stabiliti, così come il Decalogo li presenta, assicura al popolo la pace e l'amicizia con Dio, e al singolo la permanenza nella comunità dell'elezione. Atteggiamento adeguato dell'uomo alla fedeltà costante di Dio alla sua promessa è l'obbedienza, dove Israele è il soggetto agente, che con tale atteggiamento può vivere nella benedizione e pace. Benedizione che ha come significato il possedere tutti i beni necessari per la vita in pienezza e in abbondanza. Ciò che si oppone a questa situazione positiva è il peccato. Il peccatore è colui che agisce contro l'alleanza e contro la pace che dall'alleanza consegue. Al peccato poi segue la "colpa", che coinvolge, nello stato di peccaminosità del peccatore, anche gli altri, in modo particolare i discendenti.

Nel bene o nel male, l'influsso di un uomo su tutto il popolo è tanto più grande, quanto più rilevante è la sua posizione, così il peccato del re o del sacerdote reca con sé la colpa di tutto il popolo. Questo è spiegato col fatto che tutta la comunità ha la responsabilità di escludere dalla sua cerchia il peccatore e ristabilire così la pace con Dio. si ricordi le amare conseguenze del peccato del popolo, nel decorrere della storia salvifica.

Successivamente nei libri profetici e sapienziali, soprattutto in Geremia ed Ezechiele, si innesta un progresso nello sviluppo della coscienza morale, perché insistono sulla responsabilità personale di ognuno per le proprie azioni; e ciò fa comprendere come l'uomo è in relazione con Dio non solo come membro del popolo, ma anche come singolo. Le categorie personali e quelle comunitarie si integrano e si armonizzano fra di loro.

Origine e universalità del peccato nell'AT

Nell'AT non si parla ancora di "peccato originale", in quanto la questione è stata elaborata successivamente.

Genesi 2-3

In questa narrazione, fondamentalmente, si ha lo stato iniziale di pace e di amicizia con Dio. Al cap. 3 si ha la tentazione previa del serpente, simbolo del male (più avanti indicato con Satana), all'uomo e alla donna. La forza contraria a Dio era già presente prima del peccato. Il serpente tenta l'uomo cercando di volerlo fare porre allo stesso livello di uguaglianza con Dio. Prima Eva e poi Adamo cadono nel peccato, che consiste nella rottura e autoaffermazione dinanzi a Dio. Per questo il primo peccato è tipo di ciò che nel fondo è ogni peccato. Si deve sottolineare che la rottura dell'amicizia originale ha luogo solo con l'intervento della libertà umana, per cui non si tratta di un destino fatale per l'uomo. Questo peccato, poi, è comunitario, collettivo; la forza del peccato è contagiosa. Così all'uomo e alla donna si aprono gli occhi e, nel riconoscersi nudi, scoprono la loro mancanza di protezione e autorità. L'uomo peccatore, dunque si nasconde da Dio e non riconosce la sua colpa, scaricandola sulla donna, la quale a sua volta incolpa il serpente.

Punizione per il peccato è l'espulsione dal paradiso, perdita della pace e amicizia con Dio e con il mondo. In questa nuova situazione si trovano i primi uomini, e nella stessa situazione vengono al mondo i figli. Questo primo peccato è l'inizio di una storia segnata dal peccato. E in effetti la storia di peccato e morte continua, allargandosi, prima ai figli, poi ad una cerchia di cui è esente Noè e la sua

famiglia, dopo la distruzione, tutto il mondo che, con la torre di Babele, ripresenta la volontà dell'uomo di innalzarsi allo stesso livello di Dio.

A partire da Adamo ed Eva inizia il concatenamento di avvenimenti peccaminosi e conseguenze del peccato che provengono dallo stato di allontanamento, da cui il primo peccatore pose sè e tutti i "figli di Adamo"; solo in tal senso si può parlare di peccato che proviene dalle "origini", e che in qualche modo è ereditario, ma il testo di Gn 3 non fa emergere che il peccato di Adamo si trasmetta per generazione.

Nel resto dell'AT

Per le redazioni "elohista" (Es 32) e "deuteronomista" (Dt 9) l'idolatria di Israele nel deserto sarebbe l'inizio dei mali che affliggono il popolo, prima rottura dell'alleanza con Dio. Sappiamo che i "Profeti" hanno considerato gli uomini di ciascuna generazione eredi del peccato e del cammino di perdizione dei loro padri. L'universalità del peccato si afferma nei testi veterotestamentari anche senza cercare necessariamente l'origine del male. Nella letteratura "sapienziale" si trova che nessun uomo è giusto dinanzi a Dio; così anche per i "Salmi"; ciò che interessa maggiormente, del peccato delle origini che è stato causa di una nuova situazione, è la morte. Nell'AT, si può benissimo dire, che si trovano elementi basilari della dottrina sul peccato originale, che verrà elaborata dal cristianesimo.

L'universalità del peccato e la sua origine secondo il NT

Il messaggio di salvezza, anche se in modo decisivo, incide in modo indiretto nella conoscenza del peccato. In Cristo, il Dio misericordioso che non abbandona l'uomo ma lo invita sempre a conversione, diviene più determinante.

Sinottici e Giovanni

Contemporaneamente si afferma il principio della responsabilità personale, dove ognuno è giudicato in base alle proprie opere, ma anche si manifesta la convinzione che il peccato umano non riguarda solo colui che lo commette, ma il peccato dei padri ricade anche sui figli. Infatti Gesù addita i farisei come figli di coloro che uccisero i profeti; e sulla stessa linea si muove la parabola dei vignaioli omicidi, dove la generazione che non accetta Gesù ripete ciò che fecero i loro padri non accettando i profeti. Il peccato del rifiuto e morte di Gesù si pone chiaramente nella linea del peccato dei "padri". Giovanni, parlando di peccato, parla del "peccato del mondo", dove mondo è inteso nella sua accezione negativa (che non è l'unica in cui Gv lo usa). Questo peccato del mondo, immagine dell'universalità del peccato, è

quello che Gesù viene a togliere, come necessità di una nuova rinascita. Nel NT il peccato si manifesta come rifiuto di Cristo; rifiuto che ha chiari precedenti nella storia di Israele, nel rifiuto dei profeti, e perfino, anche se in maniera più vaga, nel peccato di Adamo ed Eva.

Teologia Paolina

Le affermazioni sull'universalità del peccato in Paolo si trovano chiaramente nelle lettere Rm, Gal, Ef, dove si afferma che tutti si è meritevoli dell'ira di Dio, e questa è la condizione "naturale". Si insiste sul potere del male e della morte che dominano la vita dell'uomo non unito a Cristo, che è una situazione generale di peccato, previa alla decisione di ciascuno, determinato dalla distanza che sperimentiamo tra ciò che dovremmo fare e quello che invece facciamo e che ci porta a peccare nuovamente.

Altro elemento fondamentale in Paolo è il *parallelismo tra Adamo e Cristo*, base del testo di **Rm 5,12-21**, ma che già si trova in 1Cor 15,21-22. 45-49, dove Adamo e Cristo sono due inizi dell'umanità: Adamo per la morte e Cristo per la risurrezione dai morti. La morte di tutti in Adamo, morte che supera il senso biologico (così come la risurrezione include la biologicità e la supera) si trova certamente in relazione implicita con il suo peccato.

🕮 RM 5,12-21

[12]Quindi (*dia touto*), come a causa di un solo uomo il peccato (*ē amartia*) è entrato nel mondo e, con il peccato, la morte (*o thanatos*), e così in tutti gli uomini si è propagata la morte, poiché *(eph'o*) tutti hanno peccato *(pantes ēmarton)*… [13]Fino alla Legge (*achri nomou*) infatti c'era il peccato nel mondo e, anche se il peccato non può essere imputato quando manca la Legge, [14]la morte regnò da Adamo fino a Mosè anche su quelli che non avevano peccato a somiglianza della trasgressione di Adamo, il quale è figura (*typos*) di colui che doveva venire.

[15]Ma il dono di grazia (*charisma*) non è come la caduta (*paraptōma*): se infatti (*ei gar*) per la caduta di uno solo tutti morirono, molto di più (*pollō mallon*) la grazia di Dio (*ē charis tou theou*) e il dono concesso in grazia del solo uomo Gesù Cristo si sono riversati in abbondanza su tutti. [16]E nel caso del dono non è come nel caso di quel solo che ha peccato: il giudizio (*krima*) infatti viene da uno solo, ed è per la condanna (*katakrima*), il dono di grazia invece da molte cadute (*ek pollōn paraptōmatōn*), ed è per la giustificazione (*dikaioma*). [17]Infatti se per la

caduta di uno solo la morte ha regnato (*ebasileusen*) a causa di quel solo uomo, molto di più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia regneranno nella vita per mezzo del solo Gesù Cristo (*dia ek tou enos Iesou Christou*). [18]Come dunque per la caduta di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera giusta di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione, che dà vita (*eis dikaiōsin zōēs*). [19]Infatti, come per la disobbedienza di un solo uomo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti.

[20]La Legge poi sopravvenne perché abbondasse la caduta (*pleonasē to paratmōma*); ma dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia (*hypereperisseusen ē charis*). [21]Di modo che, come regnò il peccato nella morte, così regni anche la grazia mediante la giustizia (*dia dikaiosynēs*) per la vita eterna, per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore.

Il testo si inserisce nel più ampio capitolo 5 che è dedicato al tema della giustificazione per la fede. Il peccato di tutti, sia giudei che gentili, provoca la giustificata "collera" di Dio; perché il peccato è generale. Per i gentili, che non hanno conosciuto la Legge, hanno peccato perché non hanno riconosciuto Dio che si manifesta nelle sue opere o perché dopo averlo riconosciuto non gli hanno reso grazie, per cui Dio li ha consegnati alle loro passioni; i giudei, pur conoscendo i comandi della Legge, che indica la volontà di Dio, non l'hanno seguita, e per tale non hanno nessun vantaggio rispetto ai non circoncisi. La redenzione di Cristo è la risposta amorosa di Dio ad un'umanità peccatrice. La giustificazione dell'uomo per la fede è gratuita perché si basa su ciò che Cristo ha compiuto e non su ciò che fa l'uomo. Per tale c'è un'azione previa di Gesù alla nostra possibilità di salvezza. Questo è ciò che permette di uscire dalle condizioni di peccato che riguarda tutti. A partire dal cap. 5 si descrive la "salvezza dell'uomo", l'uomo giustificato è già nella grazia, ed è una posizione guadagnata solo con la morte di Cristo che ci ha riconciliato con Dio e ci ha fatti uscire dall'antica condizione.

La seconda sezione del capitolo, i vv. 12-21, trattano specificamente della *nostra liberazione dal potere del peccato per l'opera di Cristo*. Qui Paolo ricorre al tema di "Adamo" per giustificare le affermazioni su Cristo. Infatti l'azione di uno ha effetti su tutti. Si deve studiare l'affermazione "un solo uomo" per mezzi di cui è entrato nel mondo il peccato; qui emerge che il peccato è inteso come "forza del peccato", il peccato personificate, che per la trasgressione di Adamo è entrato nel mondo in forma universale. E in effetti la morte ha raggiunto tutti gli uomini.

Problema più interessante è la questione del "*eph'ho*" (v. 12), dove la tradizione ha tradotto intendendo che "in" Adamo tutti abbiamo peccato, che equivale a dire che il peccato di Adamo è stato peccato di tutti. Ma tale traduzione non convince gli esegeti che preferiscono tradurre come una congiunzione causale "giacché, posto che", dove emerge che la morte non è posta solo in relazione al peccato di Adamo, ma anche con i peccati di tutti, che sono manifestazione della forza del peccato. Infatti l'uso del verbo "peccare", nel resto della Lettera accredita questa seconda soluzione. La forza del peccato, manifestata nella morte, ha come conseguenza le decisioni personali peccaminose di tutti gli uomini. Qui però è necessario mantenere i due estremi: il peccato è entrato nel mondo per il peccato di Adamo, e la sua presenza appare evidente nella morte e nel peccato che raggiunge tutti e che tutti personalmente ratificano (senza relazione di questi con il peccato di Adamo)".

I vv. 13-14 sottolineano unicamente "l'universalità del peccato", dove il peccato riguarda tutti, perfino quelli che non hanno conosciuto la legge. C'è però differenza tra il peccato che si commette senza la legge (da Adamo fino a Mosè) e quello che si commette con essa, infatti del primo non si può avere conto preciso, dell'altro si ha una imputazione precisa, che è trasgressione della legge. La dimostrazione tangibile, però, che questo peccato anteriore alla legge è una realtà, si ha nella "morte", manifestazione della forza del peccato che è ed era nel mondo; e la morte regna perché gli uomini peccano personalmente, anche se il peccato è entrato nel mondo a causa di un solo uomo. La fine del v. 14, bene introduce al tema trattato nel v. 15, il "parallelo Adamo – Cristo": Adamo, come primo uomo, è figura di colui che doveva venire. Il giudizio proviene da un solo atto per la condanna, invece la grazia, partendo da molti delitti termina nella giustificazione. Nel v. 17 l'equilibrio fra i due poi si interrompe in favore di Cristo, in quanto per mezzo di Lui tutti possono essere giustificati. E questa giustificazione è a disposizione di tutti, ma, come la forza del peccato ha bisogno della ratifica personale di ciascuno, così anche la giustificazione non è automatica, è nella fede.

Nel v. 19 si ricorda che per la disobbedienza di uno tutto sono stati costituiti peccatori; in stretto parallelismo si afferma che, per l'obbedienza di un solo uomo, Gesù, tutti saranno costituiti giusti. Con il ricorso ad Adamo, Paolo ci spiega da cosa Cristo ci libera: non solo dai nostri peccati personali, ma anche da questa forza di peccato che si impone alla nostra decisione. Da questo ambito siamo sradicati per essere introdotti nel nuovo ambito di Cristo e della Chiesa.

Aspetti teologici

Il peccato originale rottura dell'amicizia con Dio e conseguente privazione della grazia per gli uomini

Il punto di partenza della riflessione sul peccato è rappresentato dalla solidarietà degli uomini nel bene e, conseguentemente, nel male, e dalle ripercussioni comunitarie del peccato.

a) L'unità di tutti gli uomini in Cristo

La solidarietà in Cristo capo viene prima di ogni vincolo interumano (peccato di Adamo); infatti, solo da Gesù Adamo riceve il suo senso, perché tutto è stato creato in Lui e verso di Lui, per cui non si può pensare che la sua mediazione era anche prima dell'incarnazione, anzi prima del peccato. La grazia concessa al primo uomo è grazia di Cristo. Solo a partire da ciò si può comprendere la valenza del peccato, che non è solo la trasgressione di una legge del Creatore, ma è anzitutto la risposta negativa all'amore di Dio, che vuole donare il suo Figlio e chiama alla filiazione in lui e con lui. Per tale il peccato è un rifiuto dell'amore di Dio, e per questo la portata del peccato è comprensibile solo a partire dall'idea di Dio e del suo amore che Gesù ci comunica nella rivelazione, incarnandosi.

Questo però non vuole significare che l'uomo non possa avere e non abbia una vera coscienza del suo peccato anche senza conoscere Gesù, ma solo che conoscendo Gesù questa coscienza sarà piena, perché conosceremo la valenza dell'amore a cui ci chiudiamo. Ora, questo significato universale di Gesù, non si riduce solamente alla funzione di redentore del peccato; infatti tutti gli uomini sono chiamati sin dal primo momento a riprodurre l'immagine di Cristo e a far parte della sua Chiesa che è suo corpo. Si può definire l'uomo a partire dalla vocazione alla filiazione divina cui si è chiamati, e a riprodurre l'immagine di Dio in Lui, che Gesù ci fa conoscere.

Allora noi uomini non possiamo realizzare questa vocazione divina senza Gesù, non possiamo, senza Lui, superare la condizione di peccato in cui ci troviamo. Nella figura di Gesù non si possono separare, anche se poi noi uomini abbiamo bisogno di distinguerli e dare una conseguenza temporale che in Dio non esiste, i due aspetti di capo e redentore, perché questi sono da sempre uniti nel disegno del Padre. Dunque solo a partire dalla solidarietà e unita con Cristo, si può capire la valenza del peccato che rompe e disgrega questa solidarietà e unione.

b) La mediazione unica di Cristo e la cooperazione degli uomini alla salvezza

La Bibbia sottolinea che le relazioni tra Dio e gli uomini non sono stabilite solo con ognuna delle persone, ma che il popolo di Israele e l'umanità intera sono chiamate a formare il corpo di Cristo, la Chiesa. La vocazione all'unione con Gesù, poi, porta alla solidarietà tra gli uomini, cosa che richiede la cooperazione di tutti. Il contributo di ognuno nel compimento della sua missione è necessario per il bene di tutti, così come l'astenersi da questa realizzazione opera conseguenze negative per tutti. Dunque il bene e il male da ognuno di noi realizzato ha ripercussioni sociali. Questa mediazione di grazia e peccato è già conosciuta nell'AT. Nel NT Gesù è presentato come unico mediatore del rapporto dell'uomo con Dio, dove questa mediazione non elimina, anzi suscita, cooperazioni umane a diverso titolo, subordinate all'unica mediazione cui si è partecipi.

Gli uomini, essendo immagine di Gesù, devono cooperare in diverso modo per il bene degli altri, cioè, in qualche modo ognuno è chiamato a "mediare" per gli altri la grazia che proviene dal Cristo unica fonte e mediatore.

Allora, il peccato non è solo un allontanamento personale da Cristo, ma anche una rottura della solidarietà, mediazione della grazia, tra gli uomini.

c) Il peccato originale originante

L'esperienza di rottura interna e con il mondo e la creazione è tale che l'uomo si sente incapace di superare gli assalti del male; ognuno soffre le conseguenze di questa rottura interna ed esterna che, oltre ad essere personale, è anche comunitaria. La situazione che interessa prendere in esame è quella dell'umanità, quello che, dalla Chiesa, è chiamata "peccato", anche se non nello stesso senso del peccato personale.

- *Il peccato originale come privazione della comunicazione di grazia*

Con il peccato, la mediazione della grazia di Cristo, che l'uomo avrebbe potuto ricevere con il venire al mondo, è fallita, convertendosi a mediazione negativa, che diviene ostacolo per la relazione con Dio, fonte di nuovi peccati personali. Dunque la condizione dell'uomo che viene al mondo è segnata dalla storia del peccato a lui precedente. Questa è la rilevanza data al peccato di Adamo; infatti a partire da lui ha inizio la storia del peccato, che è la presenza nel mondo della "forza del male" a cui tutti siamo soggetti. Il peccato personale può essere considerato come l'inserimento, liberamente accettato, in questa corrente che da Adamo ha avuto inizio. Questa corrente dà origine, poi, alle "strutture del peccato", che sono causate dai peccati personali e che nel corso degli eventi sfugge di mano a chi l'ha iniziata, diventando a

loro volta fonte di peccato. Esiste tra tutti gli uomini e le loro rispettive libertà una interrelazione: per il bene e per il male, nulla è indifferente per gli altri.

Il peccato originale "originato" sta nella privazione della grazia voluta da Dio come conseguenza della rottura della comunione di amore e di bene che si è prodotta nella storia. Questo stato di inimicizia con Dio rende incapace l'uomo di realizzarsi personalmente nell'amore (a Dio e al prossimo), ed è fonte di nuovi peccati, nei quali la forza del peccato si manifesta. Si può affermare che l'uomo viene nel mondo con una privazione che lo rende peccatore, in solidarietà negativa con gli altri uomini, che lo rende incapace al bene e lo sospinge nei peccati personali. Esso avviene per generazione fisica; infatti se per la generazione riceviamo tutto ciò che siamo, riceviamo anche il peccato, anche se la generazione non è formalmente la causa del peccato; gli effetti del peccato delle origini sono presenti dal primo istante. Il peccato dell'umanità, che ci ha preceduto, pesa sull'essere umano che viene al mondo e sull'umanità tutt'intera; questo peso impedisce l'unione con Dio, mediata da Cristo, e l'unione con gli uomini.

- *Il peccato originale nei bambini*

Il caso dei bambini non deve costituire l'asse dello studio del peccato originale, anche se la sua posizione, dato che non ha ancora commesso nessun peccato personale, è da chiarire, visto che è nel peccato personale dell'adulto che si manifesta nel maggior grado la mancanza di mediazione positiva di grazia che ci è stata tolta in Adamo.

Se tutti gli uomini sono peccatori, ciò riguarda anche i bambini, i quali sono anch'essi vittime del potere del male, e per tale partecipano alla condizione di peccatori, che fa meglio comprendere il peccato originale. Anche il bambino ha bisogno di un nuovo inizio che è Cristo, e della mediazione della sua grazia redentrice. Per questo senso il Battesimo dei bambini è, per analogia, per la remissione dei peccati, perché essi hanno contratto un qualcosa, che è da intendere come la privazione della grazia, del peccato di Adamo che, con il Battesimo, deve essere lavato.

Il Battesimo rimette e perdona questa condizione di peccato, così si cancella con la rigenerazione ciò che si è contratto con la redenzione.

Una riflessione particolare riguarda la *sorte dei bambini morti senza Battesimo*; nella Scrittura non si parla direttamente di ciò, ed anche la prima riflessione della Chiesa non ne fa accenno. Il primo a rifletterne è Agostino, il quale li pone all'inferno, anche se con pene più miti; e sulla stessa scia si pone il Concilio di Cartagine, che nega uno stato intermedio tra salvezza e condanna. Questo rigore, nel

Medioevo, si attenua, in quanto la pena che corrisponde al peccato originale è quella della "pena di danno" (privazione della visione di Dio), ma non la "pena di senso" (tormenti del fuoco …), propria dei peccati personali. La riflessione teologica inizia a pensare ad un "luogo" nell'inferno in cui vanno questi bambini, il *limbus inferni*, la parte più esterna dell'inferno, l'orlo, e da qui si inizia a parlare del "limbo" dei bambini. Tommaso, particolarmente, affermerà che i bambini non patiranno come pena la privazione della visione di Dio, che è in sé una pena, in quanto il bambino sa che la salvezza (visione di Dio) non gli è dovuta per natura (si ha con il battesimo, cui il bambino mai è stato orientato). Inoltre l'anima del bambino, in tale condizione, anche se non è unita a Dio per la gloria, lo è per i beni naturali (si ha qui la base per la riflessione sul limbo). Nel limbo i bambini goderebbero una felicità naturale, proporzionata a quella che sarebbe la "natura pura" dell'uomo, ed è un luogo intermedio tra cielo e inferno. Questa tesi non sembra mai essere stata presa ufficialmente dal Magistero.

Nella riflessione moderna si concepisce il fatto della inconcepibilità di un ambito della realtà che rimanga ai margini di Cristo. Inoltre non si deve scordare la volontà salvifica universale di Dio e l'efficacia universale della redenzione di Cristo, che nella Chiesa certamente sono più presenti. Si deve inoltre ricordare che, se pure il bambino nasca con il peccato originale, nasce anche in un mondo redento da Cristo, e si è nella speranza di una salvezza che solo Dio può conoscere (se così non fosse, mia riflessione, si dovrebbe ammettere la perdizione per tutti coloro che non sono battezzati e che, in quanto adulti, hanno pure i peccati personali, se così si possono chiamare al di fuori di un contesto ecclesiale).

d) L'origine del peccato e la sua universalità. Il peccato originale "originante"

Il peccato originale originato richiama quello originante; infatti ci si deve chiedere dove sta l'origine della situazione in cui l'uomo si trova. Non sono mancati tentativi per spiegare l'*origine* del peccato umano; alcune idee in chiave evolutiva sono presenti in P. Teilhard de Chardin, il quale pensa che il peccato originale sarebbe, a livello umano, il risultato di disordini che ogni sistema che si va ordinando appaiono; per questo esso è una realtà di ordine transitorio, *in fieri*, in quanto è Cristo che è Colui che in sé e in tutti supera le resistenze all'unificazione e all'ascensione spirituale che si trovano nella materia.

Nella stessa linea si muove J. L. Segundo, il quale pensa che le forze antievolutive esistevano già prima della comparsa dell'uomo, e si possono identificare con l'entropia, che si oppone al cammino ascendente dell'evoluzione. Il peccato, come l'entropia, è anche antievoluzionista, si oppone a Cristo, che deve

lottare contro esso. Allora il peccato da cui Cristo ci libera è più originale di quello che sarebbe stato commesso dal primo padre.

Queste correnti non hanno avuto seguito. La teologia cattolica comune riflette sulla distinzione tra peccato e limitazione umana. Il peccato originale originato richiama quello originale, non solo come un'origine, ma come un peccato di origine.

- *Il peccato del mondo*

Nelle concezioni tradizionali del peccato originale si è esclusivamente dato importanza al peccato di Adamo, per spiegare con quale peccato il bambino nasce. Nella riflessione attuale si è compreso che l'eredità del peccato e della privazione di grazia che caratterizza l'esistenza di ogni vivente, è determinato oltre che dal peccato delle origini, anche dal cumulo di peccati commessi da tutti gli uomini.

Un contributo importante per la determinazione di questa posizione l'ha avuta P. Schoonenberg, il cui tentativo di collocare la dottrina del peccato originale nell'ambito più vasto del "peccato del mondo" è stato da molti seguito. Egli si chiede il perché dare al peccato di Adamo un'importanza speciale o che si può pensare che tutti i peccati, compreso il primo, portano l'uomo nella situazione di privazione di grazia in cui ora si trova. Egli pensa che l'universalità del peccato, cosa che tradizionalmente si è pensata dovuta al peccato di Adamo, così si pensa che sia stata cristallizzata solo successivamente, e per tale il suo peccato non sarebbe stato universale. Schonenberg ha tentato di risolvere la questione affermando che il Magistero ha sempre affermato l'universalità del primo peccato per avvalorare la tesi del peccato dei bambini da battezzare. Egli pensa che sia stato il rifiuto di Cristo il momento in cui si è accumulato il massimo peccato del mondo. Questa soluzione sembra poco convincente. Infatti necessità di battesimo significa soprattutto necessità di Cristo redentore, e questa redenzione non si dà solo dopo l'incarnazione, perché il rifiuto di Cristo e la sua morte sono conseguenza di un peccato già esistente. Si deve pensare con l'autore che il peccato di Adamo è peccato inaugurale degli altri, senza parlare di causalità di questo per gli altri.

- *Peccato di Adamo e peccato del mondo*

Si deve pensare che ogni peccato interrompe la mediazione di grazia. Tanto la Scrittura quanto il Magistero concordano con il dare al peccato di Adamo una peculiare importanza. Infatti, se i peccati degli uomini si condizionano a vicenda, si deve pur avere avuto un momento iniziale di questa catena. Per cui il peccato, o i peccati iniziali devono avere avuto un valore scatenante; se non si ammette ciò non si può nemmeno pensare il fatto che la somma di tutti i peccati del mondo gravi sulla

situazione attuale. Per tale non c'è contraddizione tra peccato di Adamo e peccato del mondo; non si tratta di una alternativa, anzi si richiedono a vicenda: non si può spiegare il secondo senza il primo, e questo manifesta il peso reale del primo. Il dominio del peccato e l'allontanamento da Dio sono entrati nel mondo sin dall'inizio, anche se non è solo per il momento iniziale che si ha la situazione attuale del mondo in cui viviamo.

e) Le conseguenze del peccato dopo il Battesimo

Nel Battesimo l'uomo viene pienamente rinnovato e da lui scompare tutto ciò che è motivo di peccato; così si esprime Trento. Dall'altro lato però si ha la continua esperienza del peccato dei battezzati. Ci si chiede se questi peccati hanno a che vedere con il peccato originale. Già Trento parlava dell'esistenza della "concupiscenza", che è la relazione indiretta (perché essa non è un vero e proprio peccato) tra peccato personale e peccato delle origini. Questa porterà nel battezzato un non pieno inserimento in Cristo e l'eliminazione del male. La piena giustificazione del peccatore è un bene escatologico.

f) La mediazione per il bene

La situazione di disgrazia (mancanza di grazia) in cui l'uomo si trova, non è l'unica determinante la sua relazione con Dio. infatti c'è anche la mediazione della grazia di Cristo, perché Dio non abbandona mai l'uomo in questa vita. La mediazione della grazia si manifesta pienamente nella Chiesa e nei sacramenti, soprattutto nel Battesimo. Ciò non vuol dire che il dono dello Spirito e il potere della grazia di Dio non agiscano al di fuori dei confini della Chiesa visibile; anzi la Chiesa stessa ci insegna il contrario.

Riferimenti del tema nel *Catechismo della Chiesa Cattolica:*

1. La creazione del mondo e dell'uomo (CCC 355-379).
2. Il peccato: la tentazione e la caduta (CCC 385-390).
3. Dopo il peccato: il male, la sofferenza, la morte (CCC 396-412).

NOTA BIBLIOGRAFICA

F. L. LADARIA, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato 2002; ATI, *La creazione*, Padova 1992, pp. 143-181 (creazione ed alleanza); pp. 187-235 ("nuova creazione"); pp. 367-390 (creazione e cristocentrismo). ATI, *Questioni sul peccato originale*, Padova 1995, pp. 61-136 (peccato originale e Antico Testamento); pp. 141-166 (peccato originale e Nuovo

Testamento); pp. 169-198 (peccato originale ed Agostino). G. COLOMBO, *Del soprannaturale*, Milano 1996; G. Colzani, *L'uomo nuovo. Saggio di antropologia soprannaturale*, Leumann (TO) 1977; ID., *Antropologia Teologica. L'uomo paradosso e mistero*, Bologna 1992; G. GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*, Leumann (TO) 1985; A. GANOCZY, *Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto. Lineamenti fondamentali della dottrina della grazia*, Brescia 1991.

4. «Bibbia ed ecologia»

1. Un'alleanza tra l'umanità e l'ambiente

Nel messaggio della *Giornata mondiale della pace* del 2010, papa Benedetto XVI scriveva: «Il rispetto del creato riveste grande rilevanza, anche perché «la creazione è l'inizio e il fondamento di tutte le opere di Dio e la sua salvaguardia diventa oggi essenziale per la pacifica convivenza dell'umanità. Se, infatti, a causa della crudeltà dell'uomo sull'uomo, numerose sono le minacce che incombono sulla pace e sull'autentico sviluppo umano integrale – guerre, conflitti internazionali e regionali, atti terroristici e violazioni dei diritti umani –, non meno preoccupanti sono le minacce originate dalla noncuranza – se non addirittura dall'abuso – nei confronti della terra e dei beni naturali che Dio ha elargito. Per tale motivo è indispensabile che l'umanità rinnovi e rafforzi quell'alleanza tra essere umano e ambiente, che deve essere specchio dell'amore creatore di Dio, dal quale proveniamo e verso il quale siamo in cammino». (Benedetto XVI, *Giornata mondiale della pace* del 2010, n. 2). Il rispetto del creato e la sua salvaguardia implicano un nuovo modo di costruire relazioni umane aperte al futuro e nuovi stili di vita ispirati alla difesa del creato e della natura. Fermiamo la nostra attenzione sui principali aspetti biblici che riguardano il tema dell'ecologia e la sua rielaborazione teologica.

2. La creazione: una «casa» per l'uomo

La relazione tra l'uomo e il cosmo è celebrata fin dalle prime pagine del racconto biblico. La relazione uomo-cosmo è così definita da P. Meloni: «La storia dell'umanità nel suo rapporto primordiale con l'universo è un cammino che oscilla tra il "*fascinans*" e il "*tremendum*". La Bibbia celebra la bellezza del progetto di Dio e mitiga il timore dell'uomo con l'annunzio che il Creatore diventerà Redentore dell'umanità e scenderà un giorno sulla terra per "passeggiare" nuovamente accanto alle sue creature. La natura sarà per lui una madre amorevole ed egli sentirà la gioia di amarla e rispettarla come un figlio. Allora il "microcosmo", che è l'uomo, si sentirà in armonia con il "macrocosmo" che è l'universo». Il termine «ecologia» (dal greco: *oikos* - *logia*) indica una «riflessione sulla casa», cioè sull'ambiente rappresentato dal mondo creato in cui germoglia la vita vegetale, animale e umana. Come ogni famiglia deve riconoscere la propria casa come "dono e responsabilità", così nei racconti delle origini (Gen 1-2) e nella successiva tradizione sapienziale, il creato è rappresentato

come «la dimora fatta da Dio» perché l'uomo la custodisse e la coltivasse responsabilmente. L'atto creativo iniziale è presentato dall'autore biblico come una splendida opera «artigianale» di un Dio che plasma e genera una «bella-buona creazione» (cf. Gen 1-2,4a). La narrazione collega l'opera della creazione alla realtà stessa dell'uomo (*adam*: Gen, 1,26-31; 2,7), plasmato dalla polvere della terra (*hadamà*).

3. Il «desiderio di vita»

Il racconto sacerdotale sottolinea come il dono della vita nascente è accompagnato dalla benedizione sulle generazioni future (Gen 1,22.28) e questa relazione tra presente e futuro viene ulteriormente approfondita mediante l'impiego di due espressioni: l'alito vitale di Dio (*ruah ḥayyim*) e la definizione dell'uomo come «essere vivente» (*nefeš ḥayyah*: Gen 2,6). Queste due definizioni evocano l'idea di un dinamismo che si concretizza nel «desiderio di vita»: il dono nativo della vita che il Creatore realizza nel cosmo e nell'uomo che è «a sua immagine e somiglianza», diventa «desiderio di vivere». In quanto desiderio, l'atto di vita porta in sé una progettualità che si estende oltre l'esperienza della morte. Le tradizioni bibliche sviluppano l'idea della vita cosmica come dono prezioso e realtà sacra in relazione al futuro dell'umanità. Così il creatore Dio, come l'artigiano che costruisce la casa, si ferma nel giorno di *shabbat* per contemplare la sua opera (Gen 2,3). Il cosmo è bellezza, armonia, pace, prosperità e futuro. Il Dio creatore «amante della vita» (Sap 11,26) rivela il valore incommensurabile del vivere, mediante la sua «benedizione» (Gen 1,22.28). Allo stesso tempo il possesso della vita si realizza nella precarietà, in quanto gli uomini sono soggetti alla morte. La vita è legata al respiro, cioè a un soffio fragile, indipendente dalla volontà e che un nulla basta a spegnere. L'uomo non deve dimenticare che il dono della vita cosmica e personale dipende da Dio (Is 42,5): è Lui che fa morire e fa vivere (Dt 32,39; Sal 104,22ss.). Nonostante la sua fragilità, la vita umana ha origine da Dio (Gen 2,7; Sap 15,11) e solo a Lui è dato di ritirarla (Gb 34,14s.; Qo 12,7; cf. Qo 3,19s.). Per questa ragione Dio prende sotto la sua protezione il cosmo e la vita dell'uomo, vieta l'uccisione (Gen 9,5), cominciando dal racconto di Caino ed Abele (Gen 4,11-15) fino all'esplicito comandamento di «non uccidere» (Es 20,13). Allo stesso modo Dio chiede all'uomo di collaborare alla trasformazione del mondo e di condividere la responsabilità di custodire la vita del cosmo e degli animali.

4. Il giardino e la sua custodia

Nel secondo racconto di creazione (Gen 2,4b-25) si sottolinea la responsabilità dell'uomo nel collaborare al «lavoro di Dio». Per essere feconda, la terra ha bisogno dell'azione di Dio e del lavoro dell'uomo. Dio pianta «un giardino in Eden» (Gen 2,8) e vi pone l'uomo «perché lo coltivasse (*'abad*) e lo custodisse (*shamar*)» (Gen 2,15; cf. Sal 121). In tale consegna si coglie il compito legato all'esercizio della responsabilità sulla creazione. Così la responsabilità del «lavoro» va collocata nella vocazione originaria dell'essere umano in relazione alla realtà del creato e della natura. Il giardino è dono di Dio, è di Dio, non dell'uomo. Per questo va accolto e custodito in un'armoniosa relazione tra Dio, l'uomo e il creato. I compiti che Dio dona all'uomo sono: coltivare e custodire. Coltivare indica la partecipazione dell'uomo all'opera di Dio. Custodire dice la cura dell'uomo nella sua attività. L'uomo e la donna ricevono un duplice e nello stesso tempo unitario comando: coltivare e custodire il giardino e non mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male. Essi sono chiamati alla comunione familiare e ad esercitare la responsabilità nei confronti del creato (custodire e coltivare il giardino). Allo stesso tempo tale impegno comporta la perdurante consapevolezza del proprio limite creaturale (non mangiare i frutti dell'albero del bene e del male: Gen 2,16-17). Non essere padroni assoluti del «giardino» ma custodi premurosi.

5. La terra: dalla maledizione all'alleanza

In Gen 3 si presenta il dramma del peccato e della maledizione della terra, a causa della quale l'uomo dovrà lavorare «con il sudore della sua fronte» (Gen 3,18-29). Quando il germe del male inquina il cuore dell'uomo, egli perde la sua originaria semplicità e smarrisce il senso del suo rapporto con Dio e con la bellezza della creazione. Dio giudica il male prodotto dalla disobbedienza e purifica il cosmo con il diluvio (Gen 6-9), che diventa annunzio di una nuova alleanza cosmica tra Dio e l'uomo: «Io stabilisco con te la mia alleanza» (Gen 6,18-19). L'arcobaleno della riconciliazione tra il cielo e la terra è immagine della nuova benedizione di Dio (cf. Gen 9,9-10). In questa linea teologica va collegato lo sviluppo narrativo dell'annuncio della discendenza ad Abramo (Gen 12,1-7; 5,5) e della promessa della terra a Mosè (Es 3,8-11). In virtù dell'alleanza, il popolo eletto è chiamato a vivere nella «terra promessa» che gli appartiene. Più volte si ricorda che Dio ha destinato la terra a Israele perché è il popolo di sua conquista: il monte Sion (Sal 78,68), scelto a sua dimora (Sal 68,17; 132,13), il tempio di Gerusalemme (Dt 12,5; 16,7-16). Così Israele è tenuto a custodire e a vivere nella «terra» come dono dell'elezione di *Yhwh*. Il suo rapporto con Dio si traduce nel rispetto della sua Legge e nella consapevolezza

di «essere il popolo consacrato» (Es 19,6) scelto da Dio tra gli altri popoli (Sal 135,4). La terra promessa rappresenta come il «micro-cosmo» del popolo eletto, chiamato a vivere la fedeltà a Dio. Tuttavia il dramma del peccato e il tradimento dell'alleanza sinaitica produrranno la dissoluzione del regno di Giuda e l'esilio.

6. Cieli nuovi e terra nuova

Gli accadimenti drammatici della distruzione del regno di Giuda e dell'abbandono della terra, vengono interpretati come elementi di prova in vista di una purificazione ulteriore, come fu il «deserto» per l'esperienza dell'esodo. Vi è la consapevolezza che oltre il tempo dell'esilio e della dispersione, sussiste una speranza il cui oggetto riveste tutti i tratti dell'esperienza passata: vi sarà un tempo nuovo, un popolo nuovo che abiterà in una nuova terra finalmente pacificata. Questa terra sarà primariamente quella di Israele, dove il popolo nuovo sarà ricollocato da *Dio* (Ez 47,13-48,35; Zac 14; Sap 12,3) e sarà chiamata «sua sposa» (Is 2,2-4; 66,18-21; Sal 47,8-10). Essa sarà terra di delizie per una nuova umanità in cui le nazioni si riunificheranno con Israele facendo la pace. A questa prima interpretazione si aggiunge una seconda: il dono della terra, conseguenza della promessa di Dio, non si limiterà a questo mondo, poiché i credenti abiteranno «cieli nuovi e terra nuova» che Dio donerà loro (Is 65,17), per godere di una vita finalmente ricca e feconda (Am 9,13; Os 2,23s.; Is 11,6-9; Ger 23,3; Es 47,1s.; Gio 4,18; Zac 14,6-11).

7. I cieli narrano l'opera di Dio

Soprattutto nella tradizione sapienziale la «contemplazione» della creazione è connotata da una profonda valenza teologica ed etica. Si descrive l'armonia della natura come capolavoro di Dio e della sua sapienza (Gb 28; Pr 8,22-31; Sir 24). La bellezza della creazione diventa contemplazione del mistero (cf. Gb 36,26-37,14) e motivo di riflessione teologica e antropologica (Gb 38-41; Qo 1,5-7). La voce dei Salmi invita tutta l'umanità a inneggiare alla sapienza di Dio: «Quanto sono grandi, Signore, le tue opere! Tutto hai fatto con sapienza, la terra è piena delle tue creature» (Sal 103,24). Non mancano riferimenti e collegamenti tra la vita umana e la natura (Sal 24,1-2; 33,6-7; 36,8-10; 74,12-17; 93,5; 96,10; 136,5-9). L'innologia a Dio viene rielaborata attraverso l'opera della sua creazione. In essa si attesta non solo la grandezza del creatore, ma anche la relazione positiva della natura nell'esistenza dell'uomo. Sono noti per la loro forza evocativa i Sal 19; 33; 65; 104; 136; 145; 148. Diversi motivi naturali si ritrovano anche negli oracoli profetici (cf. Os 14,2-7; Gio 2,22-23). Su tutti spicca la riflessione del libro della Sapienza che presenta l'armonia cosmica come frutto dell'azione dello Spirito di Dio (Sap 1,7). Dio è artefice (*technitēs*) dell'universo (Sap 8,6) ed è messa a disposizione dell'uomo, chiamato a

relazionarsi con la natura in modo giusto e sapiente (Sap 7,24), perché «il cosmo» è al fianco di Dio e combatte contro gli empi (5,20) e i nemici (Sal 16,24).

8. Il gemito della creazione

Nel presentare la missione di Gesù gli evangelisti riportano in chiave cristologica le concezioni naturalistiche delle tradizioni anticotestamentarie. Lo stile della non violenza e il rispetto della natura sono compresi nel messaggio del Regno dei cieli. Gli insegnamenti parabolici del Signore descrivono l'annuncio della salvezza mediante immagini naturali e pastorali (seminatore, agricoltore, pastore, pescatore ecc.). E' soprattutto nella riflessione paolina che va individuato il messaggio biblico sulla natura. Rielaborando i racconti delle origini, l'Apostolo pone tutta la creazione in rapporto con la centralità di Gesù Cristo crocifisso e risorto. Per mezzo di Lui, infatti, ogni cosa è stata creata e in Lui tutto trova senso e pienezza (Col 1,15-20; Ef 1,3-14; cf. Gv 1,1-3; Eb 1,3). Egli è il Verbo incarnato che opera fin dal principio assieme al Padre, come Sapienza creatrice. Nel mistero pasquale si rivela la dimensione cosmica ed escatologica che coinvolge non solo il destino dell'uomo, ma l'intera creazione. Quel mondo, offuscato dal peccato e dalla caducità, è presentato dall'Apostolo come segno di speranza: «la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo infatti che tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi» (Rm 8,21-22). La speranza cristiana ha, dunque, le dimensioni dell'intera creazione: «aspettiamo nuovi cieli e una terra nuova, nei quali avrà stabile dimora la giustizia» (2 Pt 3,13).

[cf. l'Enciclica di PAPA FRANCESCO, *Laudato sii* (18-06-2015]

NOTA BIBLIOGRAFICA

A. CAPRIOLI, L. VACCARO (a cura), *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Morcelliana, Brescia 1988; A. GIGLIOLI, *L'uomo o il creato?. Ktisis* in S. Paolo, EDB, Bologna 1994; A. STAGLIANÒ (a cura), *La creazione e l'uomo. Approcci filosofici per la teologia*, Messaggero, Padova 1992; ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Cosmologia e antropologia. Per una scienza dell'uomo*, EMP, Padova, 1995; F. CAPRA, D. STEINDL-RAST, *L'universo come dimora. Conversazioni tra scienza e spiritualità. Con Thomas Mathus,* Feltrinelli 1993; G. MATTAI G., A. RIZZI A., G. MARTIRANI, J. M. MEJIA, *Teologia ed ecologia*, AVE Roma 1992; G. PANTEGHINI, *Il gemito della creazione. Ecologia e fede cristiana*, Messaggero, Padova 1992; J. MOLTMANN, *Dio nella creazione. Dottrina*

ecologica della creazione, Queriniana, Brescia 1986; K. GOLSER (a cura), *Religioni ed ecologia. La responsabilità verso il creato nelle grandi religioni*, EDB, Bologna 1995; O. JENSEN, *Condannati allo sviluppo! Le religioni di fronte al problema ecologico*, Claudiana, Torino 1981.

XIX Settimana Biblica Nazionale

Il Libro della Genesi

I Racconti delle Origini

Relatori

Prof.ssa **Bruna Costacurta**
Docente di Esegesi dell'Antico Testamento - P. Università Gregoriana- Roma

Prof. Sac. **Giuseppe De Virgilio**
Docente di Esegesi del Nuovo Testamento - P. Università della Santa Croce - Roma

Programma

LUNEDÌ 29 GIUGNO
ore 9.00 - *Accoglienza - Lodi*
ore 9.30 - *Prima Relazione:*
«Gen 1: In principio» [B. Costacurta]
ore 10.30 - *pausa*
ore 10.45 - *Seconda Relazione:*
«Gen 1: Era cosa buona» [B. Costacurta]
ore 11.30 - pausa
ore 11.45 - *Terza Relazione:*
«Gen 2: Adam nel giardino»
[B. Costacurta]
ore 13.00 - *Pranzo*
ore 15.30 - *Quarta Relazione:*
«Dio e la creazione» [G. De Virgilio]
ore 17.00 - *Laboratori*
ore 18.00 - *Partenza*

MARTEDÌ 30 GIUGNO
ore 9.00 - *Accoglienza - Lodi*
ore 9.30 - *Prima Relazione:*
«Gen 2: Uomo e donna» [B. Costacurta]
ore 10.30 - *pausa*
ore 10.45 - *Seconda Relazione:*
«Gen 3: la tentazione» [B. Costacurta]
ore 11.30 - *pausa*
ore 11.45 - *Terza Relazione:*
«Gen 3: la dinamica del peccato»
[B. Costacurta]
ore 13.00 - *Pranzo*
ore 15.30 - *Quarta Relazione:*
«Matrimonio e famiglia» [G. De Virgilio]
ore 17.00 - *Laboratori*
ore 18.00 - *Partenza*

MERCOLEDÌ 1 LUGLIO
ore 9.00 - *Accoglienza - Lodi*
ore 9.30 - *Prima Relazione:*
«Gen 3: sanzioni e perdono»
[B. Costacurta]
ore 10.30 - *pausa*
ore 10.45 - *Seconda Relazione:*
«Gen 4: i due fratelli» [B. Costacurta]
ore 11.30 - *pausa*
ore 11.45 - *Terza Relazione:*
«Gen 4: conseguenze del peccato»
[B. Costacurta]
ore 13.00 - *Pranzo*
ore 15.30 - *Quarta Relazione:*
«L'uomo e il peccato» [G. De Virgilio]
ore 17.00 - *Laboratori*
ore 18.00 - *Partenza*

GIOVEDÌ 2 LUGLIO
ore 9.00 - *Accoglienza - Lodi*
ore 9.30 - *Prima Relazione:*
«Gen 6-9: il diluvio» [B. Costacurta]
ore 10.30 - *pausa*
ore 10.45 - *Seconda Relazione:*
«Gen 6-9: il diluvio» [B. Costacurta]
ore 11.30 - *pausa*
ore 11.45 - *Terza Relazione:*
«Gen 6-9: il diluvio» [B. Costacurta]
ore 13.00 - *Pranzo*
ore 15.30 - *Quarta Relazione:*
«Bibbia ed ecologia» [G. De Virgilio]
ore 17.00 - *Laboratori*
ore 18.00 - *Partenza*

VENERDÌ 3 LUGLIO
ore 9.00 - *Accoglienza - Lodi*
ore 9.30 - *Relazione:*
«Gen 11: Babele» [B. Costacurta]
ore 10.30 - *pausa*
ore 10.45 - *Relazione finale:*
«Dio risponde al male» [B. Costacurta]
ore 12,00 - *S. Messa*
ore 13.00 - *Pranzo e Partenza*