

L'INNO SETTENARIO DELLA CREAZIONE

Gen 1,1 - 2,4a

Luigi Nason

In *Gen 1,1-2,4a* troviamo una sintesi di teologia della storia: il senso della creazione del mondo e dell'uomo incamminati verso il compimento del settimo giorno di Dio.

I rabbini, riflettendo sul *b'ērē'sīt*, 'in principio', con cui si apre il libro della Genesi, si sono domandati perché la Bibbia inizi con la seconda lettera dell'alfabeto ebraico (ב, *bēt*), che ha come valore numerico 2, e non con la prima (א, *'ālep*), che ha come valore numerico 1. Essi hanno dato due risposte.

Anzitutto ciò significa che noi viviamo nel mondo della dualità e della contraddizione, perciò ci sfugge il mondo di Dio, il mondo dell'Uno e Unico. Inoltre, l'espressione *b'ērē'sīt*, dal punto di vista sintattico, sembra esigere un complemento, 'all'inizio di...'. Il testo è aperto in avanti proprio come la lettera *bēt* (ב) che è chiusa da tutti i lati tranne che in avanti (l'ebraico si scrive da destra a sinistra).

La lettera *bēt*, «che la Bibbia [ebraica] ha sottolineato scrivendola in carattere maiuscolo, ciò che è assai raro nel testo biblico, ... è sempre stata per la tradizione ebraica il segno della dualità e anche della complementarietà».¹

C'è un'interessante riflessione di André Neher sul senso di questo inizio aperto al futuro:

Ora, nell'universo ebraico della Bibbia, non esiste alcun punto Omega, innanzi tutto per la semplice ragione che non esiste alcun punto Alfa. La Bibbia ebraica inizia non con la prima lettera dell'alfabeto, ma con la seconda, con il bet – *bere'sīt*. Con la Genesi, non è la storia che comincia: è la parusia di una storia già matura che comporta in sé i resti, forse i frantumi, ma anche i germi stimolanti e soprattutto le realtà definitivamente perdute dell'Alfa anteriore. Nessun punto Omega può pretendere di raccogliere in sé il tutto della storia, poiché non può riferirsi, all'altro capo, se non a un punto secondo: il punto d'origine gli sfuggirà sempre, forse senza possibilità di ritorno, forse anche perché l'Alfa non apparirà – non potrà apparire – se non dopo l'Omega. Nella concezione ebraica, la storia biblica rimane aperta dall'A alla Z. A non è l'inizio, ma l'anteriore. E Z non è la fine, ma l'apertura. La grande affermazione ebraica è che Omega non è né la fine, né il centro, né la svolta decisiva. La lettera ultima dell'alfabeto ebraico è il taw, segno del futuro della seconda persona, coinvolgimento quindi dell'uomo interpellato con un avvenire infinitamente aperto.²

Il mondo – ci dice questo testo – ha un inizio e perciò una storia e un senso. La storia non può essere che la realizzazione progressiva di questo senso.

¹ EISENBERG J.- ABÉCASSIS A., *À Bible ouverte*, Tome I, 24.

² NEHER A., *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, 238 [edizione originale: *L'exil de la parole: du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris 1970].

La Torah ci propone questo progetto e ci rivela che il Dio d'Israele non ha voluto realizzarlo da solo e che chiede costantemente la partecipazione dell'uomo alla sua opera.³

1. *La lettura del testo*

Occorre leggere il testo con grande attenzione e profondo rispetto per cercare di raggiungere qualcosa del senso che si elabora «tra le righe», come scriveva Paul Beauchamp.

Ci troviamo di fronte ad un testo narrativo, espresso nella forma di un inno, che usa il linguaggio del 'mito'. Scrive André Wénin:

... poiché offrono una chiave di lettura dell'esistenza a chi accetta di dialogare con essi, i miti e la sapienza immemoriale che vi si esprime conservano ancor oggi tutto il loro potere e sono capaci di illuminare il lettore e la realtà di cui è parte integrante. Un racconto mitico - e le prime pagine della Genesi ne sviluppano uno - parla infatti di quel che è costitutivo dell'umano e tratta solo di elementi fondamentali. Posto dell'essere umano nel mondo e nei confronti di quel che lo trascende; vita e morte, amore e sessualità; verità e menzogna; male, sofferenza e violenza; lavoro, vestiti e cibo; vita insieme, leggi e usanze: questo è il contenuto di uno scritto di questo tipo, che parla quindi di cose note al lettore, sperimentate nel concreto dell'esistenza. Ma, proponendosi come un racconto, permette al lettore di prendere una certa distanza e di interrogare le proprie reazioni, i suoi modi spontanei, naturali - in realtà culturali -, di pensare e di vivere queste realtà.

Per dirlo in altre parole, le domande prese in considerazione in questo genere di racconto sono essenziali. Talmente essenziali che risulta impossibile non rispondervi se non a costo di smettere di vivere. Infatti, vivere significa dare una risposta pratica a queste domande, anche se non sono state formulate, anche se non vi si può rispondere esplicitamente o se la risposta teorica che vi si dà non corrisponde esattamente a quello che si vive. Solo nelle scelte concrete di vita, infatti, si può rispondere effettivamente alla domanda: cosa significa essere umano? Lo stesso succede per le altre domande affrontate dal mito: come abitare il mondo, come vivere con gli altri, come convivere in società? Quale differenza con l'animale e che legame possibile con Dio? Cosa significa essere figlio o figlia, padre o madre? Cosa vuol dire essere un uomo con una donna, o viceversa? Come abitare il tempo? Da dove vengono e cosa significano la sofferenza e la morte, la violenza?

A tutte queste domande, rispondiamo col nostro modo di vivere, spesso ampiamente tributario, del resto, del mondo culturale nel quale viviamo. Ma, dato che il racconto mitico affronta a modo suo queste stesse domande essenziali, ha la capacità di aprire uno spazio in cui il lettore può rendersi consapevole del modo in cui lui stesso risponde a queste domande più o meno implicitamente, più o meno conformemente a quel che dice o pensa. Insomma, proponendo una risposta in forma narrativa che non chiude mai il significato, il racconto invita il lettore a entrare in dialogo con esso per pensare la propria esistenza. Perciò, interpretare un mito significa confrontare due racconti: il racconto scritto - e che

³ EISENBERG J. - ABECASSIS A., *À Bible ouverte*, Tome I, 28.

richiede la massima attenzione - e quello che il lettore fa a se stesso, in modo più o meno cosciente, della propria vita, a partire dal quale si avvicina al testo.

Bisogna insistere infine sulla forma narrativa di queste pagine. La loro saggezza di vita si propone infatti secondo la modalità del racconto, talvolta anche in modo abbastanza enigmatico. Ora, purché si sia colta la sua dimensione di *fiction*, un racconto non è molto adatto alla trasmissione di verità da credere, di certezze stabilite. Qualsiasi racconto di questo tipo esige infatti un'interpretazione, ed è piuttosto raro che possa imporsi un'unica lettura. Perciò, la virtù del racconto è quella di non fornire una verità unica e, per così dire, congelata, fossilizzata. Questo è quanto gli permette di svegliare il lettore al significato di una verità che si trova nel dialogo, che rimane in movimento. C'è forse un modo più efficace di dire che, in fin dei conti, il significato sfugge, supera sempre quello che si potrebbe cogliere di esso?

Detto questo, affinché il dialogo con il testo sia fecondo, occorre evitare di servirsene come di uno specchio, altrimenti non farà altro che dire quello che si dice di esso o quello che gli si fa dire. È quindi essenziale per il lettore sorvegliarsi, lasciare che l'alterità del testo gli resista, avvicinarsi a esso con grande rispetto e un'attenzione precisa alla sua materialità e al suo modo di dire le cose. È a questo che serve un metodo, purché sia adatto al suo oggetto e praticato con rigore. Quello che ho usato - l'analisi narrativa completata a volte con la retorica semitica - rimarrà spesso in sottofondo in questo saggio: il mio progetto è infatti di proporre un'interpretazione capace di nutrire il dialogo con il testo letto da vicino e la comprensione di ciò che si sta giocando in profondità. Questa scelta narrativa mi ha imposto un obbligo, che è anche una sfida poco rilevata dai commentatori: leggere il racconto come si presenta nella Genesi, rispettando il concatenamento talvolta curioso dei suoi episodi e tentando di far emergere gli effetti di senso che creano questa disposizione dei «fatti», come anche le fratture evidenti che si presentano in essa.⁴

Per visualizzare quello che è raccontato nel testo che leggiamo, è utile sapere che al v. 2 il termine ebraico *ʾēlōhîm*, che è tradotto solitamente con 'abisso', vuole evocare un'immensa massa d'acqua salata che Dio divide in due per mezzo di un *rāqîa'*, 'volta, cupola', nel senso di superficie incurvata ad arco, termine tradotto di solito con 'firmamento' (v. 6). In questo modo, lascia all'interno uno spazio che progressivamente andrà sistemando e che poi riempirà di viventi.

2. Alcuni esempi di traduzione

Una traduzione letterale dall'ebraico

¹ Quando *ʾēlōhîm* iniziò a creare i cieli e la terra ² -- ora la terra era *tōhû wābōhû* e tenebre sulla faccia di uno *ʾēlōhîm*, e vento [*rûaḥ*] di *ʾēlōhîm* muovendo(si) sulla faccia delle acque -, ³ e *ʾēlōhîm* disse: «Sia luce» e fu luce. ⁴ E *ʾēlōhîm* vide la luce: che è bene!. E *ʾēlōhîm* separò la luce e le tenebre. ⁵ E *ʾēlōhîm* chiamò la luce «giorno», e le tenebre [le] chiamò «notte». E fu sera e fu mattina. Giorno uno.

⁴ WÉNIN A., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1 -12,4, 10-11* [edizione originale: *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1 - 12,4, 13-15*].

⁶ E 'ĕlōhîm disse: «Sia una volta [rāqîa'] in mezzo alle acque e sia separando le acque dalle acque». ⁷ E 'ĕlōhîm fece la volta e separò le acque che sono al di sotto della volta, dalle acque che sono al di sopra della volta. E fu così. ⁸ E 'ĕlōhîm chiamò la volta «cieli». E fu sera e fu mattina. Secondo giorno.

⁹ E 'ĕlōhîm disse: «Si radunino le acque di sotto ai cieli in un luogo uno e sia vista la secca». E fu così. ¹⁰ E 'ĕlōhîm chiamò la secca «terra», e il raduno delle acque (lo) chiamò «mari». E 'ĕlōhîm vide: che è bene!

¹¹ E 'ĕlōhîm disse: «La terra faccia germogliare un germoglio, un'erba seminando seme, un albero da frutto facendo frutto secondo la sua specie, il cui seme è in esso sulla terra». E fu così. ¹² La terra fece uscire un germoglio, un'erba seminando seme secondo la sua specie e un albero facendo frutto, il cui seme è in esso secondo la sua specie. E 'ĕlōhîm vide: che è bene! ¹³ E fu sera e fu mattina. Terzo giorno.

¹⁴ E 'ĕlōhîm disse: «Sia luminari nella volta dei cieli per separare il giorno e la notte, e siano per segni, e per convocazioni e per giorni e anni. ¹⁵ E siano per luminari nella volta dei cieli per illuminare sulla terra». E fu così. ¹⁶ E 'ĕlōhîm fece i due grandi luminari, il grande luminare per governante del giorno e il piccolo luminare per governante della notte, e le stelle. ¹⁷ E 'ĕlōhîm li dette nella volta dei cieli per illuminare sulla terra ¹⁸ e per governare il giorno e la notte e per separare la luce e le tenebre. E 'ĕlōhîm vide: che è bene! ¹⁹ E fu sera e fu mattina. Quarto giorno.

²⁰ E 'ĕlōhîm disse: «Brulichino le acque, brulichio di essere vivente, e il volatile voli sulla terra, sulla faccia della volta dei cieli». ²¹ E 'ĕlōhîm creò i grandi mostri marini e ogni essere vivente strisciando di cui brulicano le acque secondo la loro specie e ogni volatile alato secondo la sua specie. E 'ĕlōhîm vide: che è bene! ²² E 'ĕlōhîm li benedisse dicendo: «Fruttificate e moltiplicate e riempite le acque nei mari, e il volatile moltiplichi nella terra». ²³ E fu sera e fu mattina. Quinto giorno.

²⁴ E 'ĕlōhîm disse: «La terra faccia uscire un essere vivente secondo la sua specie, bestiame e strisciante e vivente della terra secondo la sua specie». E fu così. ²⁵ E 'ĕlōhîm fece il vivente della terra secondo la sua specie e il bestiame secondo la sua specie e ogni strisciante del suolo secondo la sua specie. E 'ĕlōhîm vide: che è bene!

²⁶ E 'ĕlōhîm disse: «Facciamo umano in nostra immagine, come nostra somiglianza, e dominino il pesce del mare e il volatile dei cieli e il bestiame e tutta la terra, e ogni strisciante strisciando sulla terra». ²⁷ E 'ĕlōhîm creò l'umano in sua immagine, in immagine di 'ĕlōhîm lo creò, maschio e femmina li creò. ²⁸ E 'ĕlōhîm li benedisse e 'ĕlōhîm disse loro: «Fruttificate e moltiplicate e riempite la terra e sottomettetela e dominate il pesce del mare e il volatile dei cieli e ogni vivente strisciando sulla terra».

²⁹ E 'ĕlōhîm disse: «Ecco, ho dato per voi ogni erba seminando seme che è sulla faccia di tutta la terra e ogni albero che ha in sé un frutto d'albero seminando seme, per voi, sarà per mangiare, ³⁰ e per ogni vivente della terra e per ogni volatile dei cieli e per ogni strisciante sulla terra in cui è un essere vivente, ogni verdura d'erba per mangiare». E fu così. ³¹ E 'ĕlōhîm vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco: molto bene! E fu sera e fu mattina. Il sesto giorno.

¹ E furono compiuti i cieli e la terra e tutto il loro esercito. ² E 'ĕlōhîm compì durante il settimo giorno la sua opera che aveva fatta, e si riposò durante il settimo giorno di tutta la

sua opera che aveva fatta. ³ E 'ēlōhîm benedisse il settimo giorno e lo santificò, poiché durante questo si riposò di tutta la sua opera che 'ēlōhîm aveva creata per fare. ⁴ Queste sono le generazioni dei cieli e della terra quando furono creati (*Gen* 1,1-2,4a).⁵

Una traduzione letterale in lingua italiana

¹ All'inizio Dio creò il cielo e la terra.

² La terra era uno squallido deserto, tenebre stavano sull'abisso e un vento divino si librava sulle acque.

³ Dio disse: «Vi sia luce!». E vi fu luce. ⁴ Dio vide che la luce era bella. Separò la luce dalle tenebre ⁵ e chiamò la luce 'giorno' e le tenebre 'notte'. Venne sera e poi mattino: giorno uno.

⁶ Dio disse: «Vi sia una cupola in mezzo alle acque per separare le acque dalle acque». ⁷ Dio fece una cupola e separò le acque che sono sotto la cupola dalle acque che sono sopra la cupola. Così avvenne. ⁸ Dio chiamò la cupola 'cielo'. Venne sera e poi mattino: secondo giorno.

⁹ Dio disse: «Le acque che sono sotto il cielo si raccolgano in un solo luogo e appaia l'asciutto». E così avvenne. ¹⁰ Dio chiamò l'asciutto 'terra' e il serbatoio delle acque 'mari'. Dio vide che era bello.

¹¹ Poi Dio disse: «La terra produca la vegetazione: piante che producono seme e alberi da frutto che diano frutti secondo la loro specie con dentro il loro seme sulla terra». Così avvenne. ¹² La terra produsse la vegetazione: piante che producono seme secondo la loro specie e alberi che danno frutti con dentro il loro seme secondo la loro specie. Dio vide che era bello. ¹³ Venne sera e poi mattino: terzo giorno.

¹⁴ Dio disse: «Vi siano luminari nella volta celeste, per separare il giorno dalla notte: siano segni per le feste, i giorni e gli anni ¹⁵ e servano da luminari nella volta celeste per illuminare la terra». Così avvenne. ¹⁶ Dio fece due grandi luminari: quello maggiore per governare il giorno e quello minore per governare la notte, insieme alle stelle.

¹⁷ Dio li pose nella volta celeste per illuminare la terra, ¹⁸ per governare sul giorno e sulla notte e per separare la luce dalle tenebre. Dio vide che era bello. ¹⁹ Venne sera e poi mattino: quarto giorno.

²⁰ Dio disse: «Le acque brulichino di esseri viventi e uccelli volino sopra la terra sulla superficie della volta celeste». 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 volatili secondo la loro specie. Dio vide che era bello. ²² Dio li benedisse: «Siate fecondi, moltiplicatevi e riempite le acque dei mari, e gli uccelli si moltiplichino sulla terra». ²³ Venne sera e poi mattino: quinto giorno.

²⁴ Dio disse: «La terra produca esseri viventi secondo la loro specie: animali domestici, rettili e bestie selvagge secondo la loro specie». Così avvenne. ²⁵ Dio fece le bestie selvagge secondo la loro specie, gli animali domestici secondo la loro specie e tutti i rettili striscianti sul suolo secondo la loro specie. Dio vide che era bello.

⁵ La traduzione è tratta dal volume di André Wénin, citato nella nota precedente, con qualche piccola modifica.

²⁶ Poi Dio disse: «Facciamo l'umanità a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo, sugli animali domestici e selvaggi e su tutti i rettili che strisciano sulla terra». ²⁷ Dio creò l'umanità a sua immagine; a immagine della divinità la creò; maschio e femmina li creò. ²⁸ Dio li benedisse e disse a loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e regnate su di essa; dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra». ²⁹ Dio soggiunse: «Ecco, io vi do ogni pianta che produce seme e che è sulla superficie di tutta la terra e ogni albero da frutto, che produce seme: saranno il vostro cibo. ³⁰ A tutti gli animali terrestri, 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 forma di vegetazione». E così avvenne. ³¹ Dio vide tutto quanto aveva fatto: era davvero molto bello. Venne sera e poi mattino: sesto giorno.

² ¹ Furono così portati a perfezione il cielo e la terra e tutte le loro schiere.

² Nel settimo giorno, Dio portò a perfezione la sua opera che aveva fatto e nel settimo giorno si riposò da ogni sua opera che aveva fatto. ³ Dio benedisse il settimo giorno e lo dichiarò suo, perché in esso si riposò da ogni sua opera che aveva creato e fatto.

⁴ Questa è l'origine del cielo e della terra, quando vennero creati. (*Gen* 1,1-2,4)⁶

Una traduzione letterale in un italiano poetico

Ouverture

All'inizio

Dio crea Cielo e Terra

La Terra è landa desolante

Tenebra al di sopra di Abisso

Un Vento divino si libra sulla superficie delle acque

E Dio pensa

Vi sia luce

E appare luce

Dio ammira la luce

davvero bella

Separa luce e tenebra

e chiama Giorno la luce

e la tenebra chiama Notte

Segue la sera e poi il mattino

Giorno dell'Uno

E Dio pensa

Vi sia una volta in mezzo alle acque

per separare acqua da acqua

Dio fa una volta e separa l'acqua che sta sotto la volta

⁶ La traduzione è di Gianantonio Borgonovo. A differenza di quella di André Wénin, che cerca di essere una traduzione letterale del testo ebraico, ad uso scolastico, quella di G. Borgonovo cerca di rendere il testo ebraico in un italiano chiaro e scorrevole.

dall'acqua che sta sopra la volta
 Così avviene
 E Dio chiama cielo la volta
 Segue la sera e poi il mattino
 Secondo Giorno
 E Dio pensa
 L'acqua al di sotto del cielo si raccolga in un solo luogo
 e appaia l'asciutto
 Così avviene
 E Dio chiama terra l'asciutto
 e mare il serbatoio dell'acqua
 Dio li ammira
 davvero belli
 Poi Dio pensa
 Il terreno faccia vegetazione
 piante che producono seme
 e sul terreno crescano alberi da frutto
 che diano frutti secondo la loro specie
 con dentro il proprio seme
 Così avviene
 Il terreno produce vegetazione
 piante che producono seme secondo la propria specie
 e alberi che danno frutti con dentro il proprio seme
 secondo la loro specie
 Dio li ammira
 davvero belli
 Segue la sera e poi il mattino
 Terzo Giorno
 E Dio pensa
 Vi siano luminari nella volta celeste
 per separare il giorno dalla notte
 siano segni per feste giorni e anni
 e servano da luminari nella volta celeste
 per illuminare la Terra
 Così avviene
 Dio fa due grandi luminari
 quello maggiore per governare il giorno
 e quello minor e per governare la notte insieme alle stelle
 Dio li pone nella volta celeste
 per illuminare la Terra
 per governare giorno e notte
 per separare luce e tenebra

Dio li ammira
davvero belli
Segue la sera e poi il mattino
Quarto Giorno
E Dio pensa
Le acque pullulino di animali guizzanti
e uccelli volino sopra la Terra
sulla superficie della volta celeste
E Dio crea i grandi mostri marini
e tutti i viventi che guizzano e pullulano nelle acque secondo la loro specie
e tutti gli uccelli volatili secondo la loro specie
Dio li ammira
davvero belli
E Dio li benedice
Siate fecondi moltiplicatevi e riempite le acque dei mari
e gli uccelli si moltiplichino sulla Terra
Segue la sera e poi il mattino
Così avviene
Quinto giorno
E Dio pensa
Il terreno produca essere viventi secondo la loro specie
animali domestici e striscianti e selvaggi secondo la loro specie
Così avviene
E Dio fa gli animali selvaggi secondo la loro specie
gli animali domestici secondo la loro specie
gli animali striscianti sul suolo secondo la loro specie
Dio li ammira
davvero belli
Poi Dio pensa
Facciamo l'umanità
a nostra immagine
a nostra somiglianza
e domini sui pesci del mare
sugli uccelli del cielo
sugli animali domestici e selvaggi
su quanto striscia sul terreno
Dio crea l'umanità a sua immagine
a immagine divina la crea
maschio e femmina li crea
Dio li benedice e dice a loro
Siate fecondi e moltiplicatevi
riempite la Terra e regnate su di essa

e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo
 e su quanto striscia sul terreno
 A tutti gli animali terrestri
 e a tutti gli uccelli del cielo
 a tutti gli esseri che strisciano sul terreno
 e nei quali è alito di vita
 ogni forma di vegetazione io do in cibo
 Così avviene
 Dio ammira tutto quanto ha fatto
 davvero molto bello
 Segue la sera e poi il mattino
 Sesto Giorno
 Così sono portati a compimento
 Cielo e Terra, e tutte le loro schiere
 Nel Settimo Giorno Dio porta a compimento il lavoro fatto
 E nel Settimo Giorno si riposa da ogni suo lavoro eseguito
 Dio benedice il Settimo Giorno e lo dichiara suo
 perché in esso si riposa da ogni suo lavoro
 che ha creato per la realizzazione
 Questa è la storia di Cielo e Terra
 Nel loro essere creati⁷

3. La struttura letteraria

La caratteristica che colpisce di più in questo testo è la potenza e l'efficacia della parola divina. Dio crea mediante la parola, così come proclama il *Sal* 33,9:

Sì, Egli parlò e tutto fu, Egli comandò e tutto cominciò ad esistere.

L'espressione «'ēlōhîm disse» ricorre dieci volte per introdurre dieci parole con cui *ēlōhîm* dà ordini con verbi al volitivo, ossia con verbi che esprimono un atto della volontà: «sia luce» (1,3: terza persona – *iussivo*); «fruttificate» (1,22: seconda persona – *imperativo*); «facciamo» (1,26: prima persona – *coortativo*).⁸

Le dieci introduzioni narrative tracciano questa struttura del testo, come ha messo in evidenza Paul Beauchamp.⁹

Prima parola (vv. 3-5)	2a p.	3a p.	4a p.	5a p.	6a p.	7a p.	8a p.	9a p.	10a p.

⁷ Anche questa traduzione, che rende molto bene lo stile poetico dell'inno, è stata fatta da Gianantonio Borgonovo: cfr. G. BORGONOVO, *Genesi בראשית: traduzione del Testo Masoretico Ebraico, invito a contemplare Genesi, struttura e brevi commenti*, 9-11.

⁸ La tradizione rabbinica commenta: «Il mondo è stato creato con dieci parole» (*pirqê 'abôt* V, 1). E il *talmûd bablî* mette in relazione le dieci parole della creazione e le dieci parole del Sinai.

⁹ BEAUCHAMP P., *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, 27-37.

E Dio disse (v. 3)	v. 6	v. 9	v. 11	v. 14	v. 20	v. 24	v. 26	v. 28	v. 29
ORDINE: «Sia luce» (v. 3)	v. 6	v. 9	v. 11	v. 14	v. 20	v. 24	v. 26	v. 28	DONO
REALIZZAZIONE: «e fu luce» ¹⁰ (v. 3)	v. 7b	v. 9	v. 11	v. 15	creò	v. 24	creò		v. 30
E Dio vide: che è bene! (v. 4)		v. 10	v. 12	v. 18	v. 21	v. 25			v. 31
E Dio chiamò (parola in più) (v. 5)	v. 8	v. 10			benedisse	benedisse			
Fu sera e fu mattina: giorno (v. 5)	v. 8		v. 13	v. 19	v. 23				v. 31

In questo schema hanno un particolare rilievo tre parole: la settima, che si distacca dallo schema e formula una benedizione che anticipa quella rivolta all'umanità: «E 'ēlōhîm li benedisse e 'ēlōhîm disse loro» (1,22); la nona, che è l'unica in cui è precisato a chi è rivolta: «E 'ēlōhîm disse loro» (1,28); la decima, che non introduce un ordine, come in tutte le ricorrenze precedenti, ma un dono: «Ecco, ho dato per voi...» (1,29-30).

Per il lettore della Torah, tale organizzazione in dieci parole divine produce un'eco teologica significativa. Come non pensare, infatti, a quell'altra serie di dieci parole, il Decalogo? Cuore della legge del popolo eletto, queste dieci parole vengono promulgate nel momento in cui Dio «crea» Israele in quanto popolo (*Es* 20,1-17). Fin lì, infatti, gli antichi schiavi di Faraone non sono propriamente un popolo. Lo diventano entrando nell'alleanza (*Es* 19,5-6). Ora, cosa fa il Decalogo? Enuncia dieci parole di cui la prima corrisponde a un dono (la vita e la libertà: *Es* 20,2), mentre le altre nove enunciano ordini - in Genesi 1, è l'inverso: nove ordini prima di un dono, quello della vita attraverso il cibo. Gli ordini del Decalogo strutturano il popolo distinguendovi diverse realtà: Dio e gli idoli; i padri, i figli, le generazioni; l'israelita, suo figlio, sua figlia, i suoi domestici, le sue bestie e lo straniero; l'uomo e il suo prossimo. Ma se questi ordini separano queste realtà, lo fanno con lo scopo di instaurare tra di loro delle relazioni corrette in cui la vita e la libertà possano svilupparsi pienamente. In questo, le dieci parole proclamate al Sinai si avvicinano a quelle delle origini. Anch'esse aprono un vasto campo per molteplici relazioni rese possibili dalle separazioni operate. Nel loro cuore troneggia il sabato, in una parola che rimanda esplicitamente al racconto della creazione in cui il settimo giorno è il coronamento dell'opera di Dio. Queste due serie di parole, così vicine l'una all'altra, provengono di certo da uno stesso Dio e dalla sua volontà di vita per il mondo e per il suo popolo.¹¹

Le dieci parole scandiscono un testo organizzato con uno schema di sei giorni più il settimo che è presentato con caratteristiche che lo distaccano dai sei giorni precedenti, pur

¹⁰ Spesso l'espressione fissa è «e fu così».

¹¹ WÉNIN A., *Da Adamo ad Abramo*, 19 (edizione originale: *D'Adam à Abraham*, 26). Cfr. anche ID., «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», 145-82.

integrandolo nell'insieme. In particolare, risaltano come elementi di strutturazione del tempo il primo, il quarto e il settimo giorno.

Lo *jôm 'ehād*, il 'giorno uno', non 'primo' come solitamente viene tradotto, inaugura il ritmo del tempo, con l'alternanza di 'ôr, 'luce', e *hōšek*, 'tenebra' (1,3-5), sul quale ritorna il quarto giorno, situato al centro del testo, per completarlo con la creazione dei *s'ne hamm'ōrōt hagg'dōlīm*, 'i due grandi luminari', per separare il giorno dalla notte ed essere segni per le feste, i giorni e gli anni (1,14-19). Il 'settimo giorno', *hājôm hašš'bi'î*, santifica (*qdš*) il tempo e lo rende fecondo con una nuova benedizione (*brk*) (2,2-3).

È però il settenario il vero centro di interesse del testo.¹² Lo sottolinea Gianantonio Borgonovo che dimostra questa affermazione basandosi su diversi elementi strutturali.¹³ I versetti che riguardano il settimo giorno sono stilati con cura particolare:

¹ Furono così portati a compimento (*wajekullû*) **il cielo e la terra** e tutte le loro schiere.

² 'ēlōhīm portò a compimento (*wajekal*) nel SETTIMO GIORNO

la sua opera che aveva fatto

e SI RIPOSÒ (*wajšbōt*)

nel SETTIMO GIORNO

da ogni sua opera che aveva fatto.

³ 'ēlōhīm **benedisse** (*wajbāreḵ*)

il SETTIMO GIORNO

e LO

consacrò (*wajqaddēš*),

perché

in ESSO

SI RIPOSÒ (*šābat*)

da ogni sua opera che aveva creato

in vista di fare (*la'āśōt*).

⁴ Questa è la *genealogia* (*tôl'dôt*)

del cielo e della terra,

quando vennero creati.

È importante sottolineare, anche se in modo conciso, che le corrispondenze fra *Gen* 1,1-2,4a e *Es* 24 e 39-40 sono molto evidenti. Il Dio creatore di *Gen* 1,1-2,4a entra in *Es* 40 nella *miškan*, 'dimora', il santuario costruito da Israele nel deserto in sette giorni sotto la guida di *mōšeh*. I testi dell'Esodo sono particolarmente significativi perché evidenziano il rapporto tra *kāvōd*, 'gloria', di JHWH e il 'settimo giorno': *Es* 24,12-18, in particolare il v. 16,¹⁴ e *Es* 39-40, completamento della costruzione della *miškan*. La seconda teofania di *Es* 24 presenta una struttura 'sabbatica': infatti, il 'settimo giorno' è il giorno del colloquio tra JHWH e *mōšeh*, il giorno della 'manifestazione' dello *kāvōd* JHWH, dopo i sei giorni di 'velamento' della nube. Anche il completamento della costruzione del santuario e la sua inaugurazione in *Es* 40,33-35 presentano analogie con *Gen* 2,1-4a: *wajekal 'ēlōhīm bajjôm hašš'bi'î m'la'k'ê tô* (*Gen* 2,2) e *wajkal*

¹² Osservazioni interessanti sulla centralità del 'settimo giorno' si trovano in M. FISHBANE, *Biblical Text and Texture. A literary reading of selected texts*, 9-11.

¹³ BORGONOV G., *Torah e storiografie dell'Antico Testamento* (Logos 2), 396-398.

¹⁴ «La *q'bôd* di JHWH venne a dimorare [*wajjiskôn*] sul monte *sînai* e la nube lo coprì per sei giorni. Al settimo giorno [*bajjôm hašš'bi'î*] JHWH chiamò *mōšeh* dalla nube» (*Es* 24,16).

mōšeh 'et-hammēlākāh (Es 40,33b). Come al termine della costruzione della *miškan*, ‘dimora’, vi è la discesa della ‘gloria’ divina nella nube, per indicare che JHWH ‘prende dimora’ in mezzo al suo popolo. Da questi testi si può dedurre che la pienezza del ‘settimo giorno’ è la *š'kīnah*, ‘dimora’, di JHWH in mezzo al suo popolo.

Come principio di organizzazione dell’inno settenario, è meglio non seguire la pista classica che parla di ‘opere di separazione’ e di ‘opere di ornamento’, perché non sembra del tutto adeguata. È, invece, più utile, come fa Paul Beauchamp, assumere i due fuochi dell’opera creatrice, richiamati, in inclusione (1,1 e 2,4), all’inizio e alla fine dell’inno: cielo e terra.¹⁵ La terra esprime l’ambito dominato dall’uomo, mentre il cielo esprime l’ambito che non compete al dominio umano.

Si può delineare così questo schema:

luce	cielo-terra-mare	vegetali
luminari	animali-uomo	nutrimento.

In questa duplice serie, il quarto giorno – con la quinta opera (luminari) – è in parallelo alla prima opera del primo giorno (luce), come i vegetali sono in parallelo al nutrimento vegetale assegnato da Dio all’uomo e agli animali. La sequenza potrebbe essere espressa con il binomio cielo e terra:

cielo	cielo	terra
cielo	terra	terra.

Scrivendo la sequenza in modo leggermente diverso:

cielo	cielo	terra	↔	cielo	terra	terra.
-------	-------	-------	---	-------	-------	--------

L’apparente illogicità, secondo i nostri schemi, del binomio centrale - ‘terra-cielo’ invece di ‘cielo-terra’ - sembra suggerire che i versetti 14-19 si trovano qui, proprio per essere situati al centro dell’inno settenario. La centralità del ‘quarto giorno’ (Mittwoch, in tedesco) potrebbe trovare un altro indizio nella particolare lunghezza della narrazione, giudicata invece troppo spesso come un’anomalia: infatti, la narrazione del quarto giorno contiene da sola quasi un sesto preciso dei vocaboli di tutto il testo: 69 su 413.

L’autore di Gen 1 (P) vuole fondare il calendario liturgico in uso al suo tempo: la legittimazione della separazione del tempo sacro dal tempo profano risale all’atto creativo di Dio. Dal punto di vista della struttura di superficie, il quarto giorno rimanda alla separazione fondamentale di luce e tenebre (primo giorno) e anticipa la separazione derivante dalla ‘santità’ del settimo giorno.¹⁶

¹⁵ BEAUCHAMP P., *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, 38-71.

¹⁶ BORGONOVO G., *Torah e storiografie dell’Antico Testamento*, 399. Gianantonio Borgonovo precisa il significato della ‘centralità’ del ‘quarto giorno’: «Si deve ora cercare la ragione che ha spinto P a porre proprio nel quarto giorno della settimana la creazione degli astri e la fissazione del loro ‘dominio’, in qualità di *segni* per la separazione tra tempo sacro e tempo profano. Una risposta potrebbe essere che, in un settenario, il quarto giorno è quello centrale. Ma non è la risposta decisiva e più profonda. Si intravede una preoccupazione di calendario molto più importante. La tradizione enochica e, in particolare, il *Libro dei Giubilei* presenta un calendario liturgico antico, che si potrebbe chiamare ‘calendario dei sabati’, che sta alla base della cronologia e delle date esplicitamente menzionate da Genesi a Re: un calendario di 364 giorni, diviso in 4 trimestri di 30

	I. IV. VII. X. MESE					II. V. VIII. XI. MESE					III. VI. IX. XII. MESE				
I giorno		5	12	19	26	3	10	17	24		1	8	15	22	29
II giorno		6	13	20	27	4	11	18	25		2	9	16	23	30
III giorno		7	14	21	28	5	12	19	26		3	10	17	24	+31
IV giorno	1	8	15	22	29	6	13	20	27		4	11	18	25	
V giorno	2	9	16	23	30	7	14	21	28		5	12	19	26	
VI giorno	3	10	17	24	1	8	15	22	29		6	13	20	27	
VII giorno	4	11	18	25	2	9	16	23	30		7	14	21	28	

4. Un inizio sorprendente e sconcertante

Almeno due domande si pongono al lettore attento di questo inno che costituisce il portale d'ingresso della Bibbia.

Posto che nessuno è stato testimone dell'inizio della creazione, chi proclama e narra ciò che operano le dieci parole di *'ēlōhîm*?

Come si devono interpretare i primi due versetti che sembrano contraddirsi? Infatti il v. 1 sembrerebbe affermare che *'ēlōhîm* crea (*bārā'*) il cielo e la terra, ossia tutto l'universo, mentre il v. 2 parla di uno squallido deserto (*tōhû wābōhû*) dominato dalle tenebre che si stendono sull'abisso (*t'ôm*), quindi di un caos che non sembra per nulla compatibile con il cielo e la terra.

4.1 La voce del narratore

Il racconto biblico pone il problema del narratore fin dalle sue prime parole: «Quando *'ēlōhîm* iniziò a creare i cieli e la terra...» (*Gen* 1,1). Da quale fonte può provenire tale affermazione? Quale osservatore umano potrebbe divulgare ciò che ha preceduto la creazione dello *'ādām*? Chi era presente per registrare la prima parola di *'ēlōhîm*: «Vi sia luce» (*Gen* 1,3)?

La voce che narra l'opera della creazione in *Gen* 1 si dà dunque subito come una voce che trascende la scienza umana. Essa rende il lettore testimone di ciò a cui nessun uomo ha assistito. Questa voce narrante gioisce peraltro del privilegio di accedere all'interiorità divina: «*'ēlōhîm* vide che ciò era bello» (*Gen* 1, *passim*). La prerogativa del narratore di rivelare al lettore i sentimenti di Dio e i suoi progetti segreti si manifesta in molti modi

giorni ciascuno, più un giorno intercalare (per un totale 91 giorni), vale a dire esattamente 13 settimane per trimestre, 52 settimane in un anno. In questo calendario il 1° e il 15° giorno di ogni primo mese del trimestre cadevano il IV giorno della settimana. Di conseguenza, le grandi feste annuali, come *rō's haššānāh*, *pesaḥ* e *sukkôt*... cadevano sempre il IV giorno e nessuna festa importante veniva mai a sovrapporsi al giorno di *šābbat*. [...] A. Jaubert, e molti altri dopo di lei, hanno pensato che la separazione della comunità di Qumran dal giudaismo ufficiale sia stata decisa proprio in seguito all'abrogazione di tale calendario nel Tempio di Gerusalemme, decisa dalla classe sacerdotale, la quale -per assimilazione culturale all'ellenismo - avrebbe assunto anche in campo liturgico il calendario lunare ufficiale». Cfr. ID., *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, 412-413; ID., «Significato numerico delle cronologie bibliche e rilevanza delle varianti testuali (TM – LXX – Sam)», 139-170, in particolare 157-163. Su questo tema si possono consultare: VANDERKAM J.C., *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring time*, 21-25; BEN-DOV J., *Head of All Years. Astronomy and Calendars at Qumran in their Ancient Context*, 15-20; 40-68; 236-238; 245-288; JACOBUS H.R., *Zodiac Calendars in the Dead Sea Scrolls and Their Reception: Ancient Astronomy and Astrology in Early Judaism*, 218-283.

nelle prime pagine della Genesi [cfr. *Gen* 6,6-7; 8,21]. Dandoci accesso a ciò che fugge a ogni percezione, a ogni 'scienza' umana, il racconto mette in gioco un narratore che la critica letteraria chiama onnisciente. Anonimo e senza volto, non entrando mai in scena, non apparendo mai come un 'io', questo narratore sostiene con la sua autorità il racconto in cui si inoltra il lettore. [...] Peraltro... il narratore è lungi dall'esibire questa onniscienza a ogni istante. È anzi con un'estrema riserva che la condivide. Egli comunica al lettore solo quanto è necessario all'atto di lettura, né più né meno, quando e quanto occorre. [...] un'ultima caratteristica del narratore biblico deve essere esplicitata: anonimo e onnisciente, questo narratore si pone anche come assolutamente affidabile. [...] Quando parla, espone il vero (nell'economia della storia raccontata), esattamente come fa Dio nei suoi interventi verbali.¹⁷

Ci troviamo di fronte ad un 'poema narrativo'¹⁸ che presenta la creazione non come un'esplosione di una potenza cieca, ma come un'azione progressivamente articolata in una sequenza ordinata che presenta un disegno.

La progressione è, in particolare, così come è stato evidenziato da Paul Beauchamp nel suo studio *Creation et separation*, quella delle successive separazioni, espresse anzitutto mediante la radice verbale בָּדַל / *bdl* allo hifil [הִבְדִּיל / *hibdîl*]: «E Dio separò la luce dalle tenebre» (1,4; cfr. anche 1,6.7¹⁹.14.18²⁰). A partire dal terzo giorno, una volta sistemati i macro-elementi del cosmo, il verbo che indica la separazione non si trova più (eccetto che in 1,14.18 a proposito dei grandi luminari), sostituito da un'altra espressione: «secondo la loro specie». Ripetuta sette volte, questa formula si riferisce anzitutto alle specie vegetali (vv. 11-12) e poi agli animali (vv. 21.24-25). È quindi dall'informe e dall'indeterminato che Dio salva dall'inizio, suscitando un mondo differenziato.²¹ [...].

La successione è certamente una regola del linguaggio e, in particolare, del discorso narrativo, che non può raccontare i fatti che uno dopo l'altro. In un riflesso di 'realismo' teologico, il racconto di Genesi 1 si prende cura di far risalire questa successione alla stessa

¹⁷ SONNET J.-P., «Y a-t-il un narrateur dans la Bible? La Genèse et le modèle narratif de la Bible hébraïque», 11-16. Cfr. anche FISHBANE M., *Biblical Text and Texture. A literary reading of selected texts*, 6-8. Sul rapporto tra il 'punto di vista' di Dio e il 'punto di vista' del narratore nel testo di *Gen* 1 rimando ad un altro interessante contributo di J.P. SONNET, *À la croisée des mondes. Aspects narratifs et théologiques du point de vue dans la Bible hébraïque*, 75-100.

¹⁸ Trovo questa espressione in Jean-Pierre Sonnet e la condivido pienamente perché esprime il carattere particolare di *Gen* 1,1 - 2,4a che non è un racconto in prosa, ma un testo poetico che ha una progressione narrativa.

¹⁹ Cfr. il tema del limite posto al mare (*Sal* 104,9; *Ger* 5,22), e particolarmente mediante la parola (*Gb* 38,10-11).

²⁰ Cfr. a questo proposito lo studio di BEAUCHAMP P., *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*. Il Siracide si rifa al narratore della Genesi: «Quando il Signore da principio creò le sue opere, facendole ne separò [διέσταιλεν, che nella LXX traduce spesso la radice בָּדַל / *bdl*] le parti» (*Sir* 16,26).

²¹ Si deve sottolineare che gli elementi ostili del quadro iniziale – le tenebre e l'abisso delle acque – non sono eliminati (come nello scenario della teomachia); ordinando questi elementi e assegnando a loro un limite, Dio permette a loro di prendere posto nel concerto della creazione; così avviene anche per i 'mostri marini' del v. 21, divenuti creature di cui Dio riconosce la bontà.

libertà divina. È l'iniziativa divina che è all'inizio di ciascuno dei giorni e che assicura la loro successione (essi si aprono tutti con l'espressione: «Dio disse: ...». ²²

«In una corrispondenza significativa, scrive Meir Sternberg, il maestro del discorso biblico cammina sulle tracce del Signore della realtà biblica, come se il narratore, nel suo modo di raccontare, dovesse attendere il segnale di Dio nella sua maniera di far progredire l'intrigo».²³

4.2 Come tradurre i primi tre versetti di Gen 1?

La traduzione dei primi due versetti di Gen 1 pone un problema tuttora aperto perché è incerto se il v. 1 debba essere inteso come una proposizione principale o subordinata. L'alternativa è dibattuta almeno dal medioevo e continua a dividere gli studiosi.²⁴

Rashi, per esempio, sostiene che l'espressione *b'ṛē'sīt bārā'* è analoga a *b'ṛē'sīt b'ṛō'*, intendendo il perfetto come un infinito costruito e pertanto traduce: «Quando 'ēlōhîm iniziò a creare il cielo e la terra – e la terra era..... - 'ēlōhîm disse...».²⁵

L'analisi è complicata da due altri problemi di sintassi.

Se il v. 1 è inteso come una frase principale sono possibili due interpretazioni. La prima intende la 'creazione del cielo e della terra' come il primo avvenimento nella concatenazione narrativa; la seconda interpreta il versetto come un'introduzione che riassume in anticipo il contenuto dell'intero inno, mentre ciò che segue precisa i dettagli. In questo caso costituirebbe una specie di titolo: «All'inizio, 'ēlōhîm creò il cielo e la terra».

Il secondo problema sintattico riguarda il v. 2 che potrebbe essere interpretato come una subordinata retrospettiva: «Quando la terra era deserto e vuoto...»; ma alcuni esegeti non accettano questa interpretazione, preferendo leggere il v. 2 come il seguito di quello che lo precede.

Il v. 1 può essere inteso come una proposizione subordinata circostanziale di tempo, la cui apodosi si troverebbe al v. 3: «Quando 'ēlōhîm iniziò a creare il cielo e la terra... 'ēlōhîm disse».

²² SONNET J.-P., «De l'origine des espèces»: Genèse 1 et la vocation scientifique de l'homme», 529-545, in particolare 533-535.

²³ STERNBERG M., *La grande chronologie*, 8 [edizione originale: «Time and Space in Biblical (Hi)story Telling: The Grand Chronology», 81-145; traduzione italiana: *La grande cronologia. Tempo e spazio nel racconto biblico della storia*, Cinisello Balsamo (MI) - Roma 2015].

²⁴ La discussione dettagliata si può trovare in M. BAUKS, *Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur*, 69-91. Più recentemente Hermann-Josef Stipp ha sostenuto con forza l'interpretazione di Gen 1,1 come proposizione principale, mentre Robert Holmstedt ha difeso con un'analisi ampia e rigorosa l'interpretazione di questo versetto come proposizione subordinata: cfr. H.J. STIPP, *Alttestamentliche Studien. Arbeiten zu Priesterschrift, Deuteronomistischem Geschichtswerk und Prophetie*, 3-51; R.D. HOLMSTEDT, *The Restrictive Syntax of Genesis 1*, 56-67. Sulle diverse possibili traduzioni dei primi tre versetti della Genesi (ad esempio: 1,1 - protasi temporale; 1,2 – proposizione parentetica; 1,3 – apodosi) cfr. C. WESTERMANN, *Genesis. 1. Band: Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn 1974, [traduzione inglese: *Genesis. I: 1-11*, 93-98; V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis; Chapters 1-17*, 103-108. In forma più sintetica e accessibile le diverse ipotesi interpretative si trovano in WENIN A., *Da Adamo ad Abramo*, 20-21 (edizione originale: *D'Adam à Abraham*, 27-28); J. JOOSTEN, «Le verbe créateur. Réflexions sur le texte de Genèse 1,1-8», in B. BAKHOUCHE (éd.), *Science et exégèse. Les interprétations antiques et médiévales du récit biblique de la création des éléments (Genèse 1,1-8)*, 31-40.

²⁵ RASHI DE TROYES = RABBI SHELOMO ISHAQI, *Chumash with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary*, 5 voll., English - Hebrew Edition, Jerusalem – New York 5745 / 1985 [edizione italiana: *Commento alla Genesi*, Casale Monferrato AL 1985].

In questo caso il v. 2 verrebbe inteso come una proposizione parentetica: «- ora la terra era *tōhū wābōhū* e tenebre sulla faccia di uno *t'hôm*, e vento [*rûah*] di *'ēlōhîm* si muoveva sulla faccia delle acque -». Questo versetto presenterebbe il caos che l'opera di creazione sta per trasformare. In tale senso il testo non afferma una creazione *ex nihilo*, ma la presenta come una vittoria sul caos, quindi in un certo senso un atto di salvezza.

5. *'ēlōhîm trasforma la potenza della tempesta di vento in una parola creatrice*

Come è presentato *'ēlōhîm* in questo testo della Genesi? Scrive André Wénin:

Quello che, a mio avviso, spesso orienta negativamente la lettura di un testo è l'idea preconcepita che si ha di quanto racconta. La cosa ovviamente si verifica per Genesi 1. Se non sta attento, il lettore proietta spontaneamente sul personaggio divino messo in scena l'idea che ha di Dio e della creazione. Ora, questo è forse il miglior modo per rendere infecondo il testo, per tarpargli le ali.

La maggior parte delle persone sono sorprese, per esempio, quando si fa notare loro che, in questa pagina, una delle azioni principali attribuite a Elohim è quella di separare. Separa la luce dalle tenebre, taglia le acque in due tramite la volta, isola la terra dai mari, distingue i tempi per mezzo degli astri. Quattro giorni trascorsi a separare... Quando la terra produce i vegetali, lo fa in tre categorie (erbe, cereali e alberi da frutto, vv. 11-12), ognuna con le sue diverse specie. Anche gli astri sono di tre generi distinti (v. 16). Gli animali creati il quinto giorno si suddividono in tre gruppi (mostri, pesci e uccelli), gli ultimi due «secondo le loro specie» (vv. 20-21); allo stesso modo, il bestiame, i rettili e le bestie selvatiche sono i tre tipi di viventi sulla terra, ognuno suddiviso in specie (vv. 24-25). Il fatto di separare, di distinguere, è quindi una caratteristica permanente dell'azione creatrice dell'Elohim di Genesi 1. E queste separazioni, che istaurano le cose e gli esseri nella loro alterità, sono la condizione in cui ogni cosa distinta è collocata al proprio posto in un giusto rapporto con l'insieme, affinché il mondo creato sia «molto bene!». ²⁶

Ma prima che *'ēlōhîm* inizi a separare – in ebraico vi è il verbo alla forma hifil *hibdîl* – un'espressione piuttosto intrigante al v. 2 deve attirare l'attenzione del lettore: *w'rûah 'ēlōhîm m'erahpet 'al-p'ne hammājim*, tradotta dalla Bibbia CEI «lo spirito di Dio aleggiava sulle acque».

Vi è un profondo disaccordo tra i commentatori moderni a riguardo dell'interpretazione corretta di questa espressione. Da una parte, von Rad, Speiser, Schmidt, Westermann... la leggono semplicemente come una descrizione del caos primordiale e pertanto la traducono «un vento potente agitava la superficie delle acque». Dall'altra, Cassuto, Kidner, Gispén con i meno recenti commentatori come Gunkel, Skinner e Procksch preferiscono l'interpretazione tradizionale: «lo Spirito di Dio si muoveva...» mentre Ridderbos e Steck ritengono quale traduzione preferibile: «il soffio di Dio...». ²⁷

²⁶ WÉNIN A., *Da Adamo ad Abramo*, 23 (edizione originale: *D'Adam à Abraham*, 31-32).

²⁷ WENHAM G.J., *Genesis 1-15*, 16. Cfr. RAD VON G., *Das erste Buch Mose: Genesis*, 3 Bände, Göttingen 1967 [traduzione italiana: *Genesi (Capitoli 1-12,9)*; *Traduzione e commento*, Brescia 1972]; SCHMIDT W.H., *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift; Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2,4a*, Neukirchen-Vluyn 1964; SPEISER E.A., *Genesis. Introduction, translation, and notes*, Garden City NY 1964; CASSUTO U., *A commentary on*

Questa interpretazione però non è così scontata almeno per tre motivi. Il termine *rûah* ha in ebraico un campo semantico molto ampio che va dal significato di ‘vento’ a quello di ‘spirito’: seguito da *’ēlōhîm* indica in tutti gli altri passi in cui ricorre nel Primo Testamento ‘lo spirito di *’ēlōhîm*’. Inoltre la radice *rhp*, da cui proviene il participio piel femminile *m’rahepet*, compare solo tre volte nella Bibbia ebraica – qui, in *Dt* 32,11 e in *Ger* 23,9 – e sembra descrivere in *Ger* 23,9 un movimento, un’agitazione e in *Dt* 32,11 pare evocare il movimento di un’aquila che volteggia sopra i suoi piccoli, da cui proviene la traduzione abbastanza frequente ‘aleggiare’. Infine, non si deve dimenticare la somiglianza formale con le due frasi nominali precedenti e il parallelismo con la finale della seconda frase ‘*al-p’ne t’hôm*, che deve farci dedurre almeno un certo parallelismo con i due inizi, cioè *hōšek* e *rûah ’ēlōhîm*, ci devono orientare a interpretare anche questa espressione come una metafora in rapporto con le acque dell’abisso primordiale immerso nelle tenebre: il narratore evocherebbe qui il vento di *’ēlōhîm*

che agita le acque o, meglio ancora, una tempesta di vento fortissimo che si muove sulla superficie delle acque. Il vento ha un ruolo importante in molte cosmogonie dell’AVO con cui questo testo ha consonanze letterarie, pur distanziandosi da esse per la radicale originalità del suo contenuto.

Questi elementi fanno propendere alcuni esegeti per un’interpretazione cosmologica della *rûah ’ēlōhîm*. Se *rûah* fosse dunque da intendere come elemento cosmico, questa espressione si potrebbe spiegare come una forma di superlativo costruito con un nome divino.²⁸ L’espressione equivarrebbe a «vento fortissimo».²⁹ Si avrebbe un altro elemento della rappresentazione del caos, prima dell’intervento ordinatore e separatore del Dio creatore. L’immagine sarebbe vicina a quella di *Dn* 7,2:

Io, Daniele, guardavo nella mia visione notturna, ed ecco, i quattro venti del cielo si abbattevano impetuosamente sul Mare Grande.

Resta comunque il fatto che

... l’ambiguità semantica ebraica è molto feconda e permette, mentre si parla del vento del caos, di alludere anche allo spirito di Dio.³⁰

L’inizio dell’opera creatrice consiste per *’ēlōhîm* nel porre un limite alla propria potenza, che, proprio come un uragano, potrebbe essere una forza violenta che provoca devastazione, per trasformarla in una parola creatrice: *wajjō’mer ’ēlōhîm j’hî ’ôr waj’hî-’ôr*, «E *’ēlōhîm* disse: ‘Vi sia luce!’. E vi fu luce» (*Gen* 1,3).³¹

Troviamo un’eco di questa trasformazione nel Salterio:

the Book of Genesis. I. From Adam to Noah, Gen 1,1-6,8a, London 1967; GISPEN, W.H., *Genesis I-III*, Kampen 1974-1983; GUNKEL H., *Genesis, übersetzt und erklärt*, Göttingen 1901; SKINNER J., *A critical and exegetical commentary on Genesis*, Edinburgh 1910; PROCKSCH O., *Die Genesis Moses, übersetzt und erklärt*, Leipzig 1913; STECK, O. H. *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift*, Göttingen 1975; RIDDERBOS N. H., «Gen 1:1 und 2», in B. GEMSER [ET AL.], *Studies on the Book of Genesis*, 214-260.

²⁸ È stato Joh Merlin Powis Smith il primo studioso a sostenere che nell’espressione *rûah ’ēlōhîm* il nome divino doveva essere interpretato come una forma di superlativo: cfr. J.M.P. SMITH, «The Syntax and Meaning of Genesis 1:1-3», 111-112; ID., «The Use of Divine Names as Superlatives», 212-213.

²⁹ Il Targum di Onqelos è probabilmente il primo testo a intendere il termine *rûah* come ‘vento’.

³⁰ BORGONOVO G., *Torah e storiografie dell’Antico Testamento*, 406.

³¹ Cfr. SONNET J.-P., «Du personnage de Dieu comme être de parole», 15-36.

Dalla parola [*bidbar*] di JHWH furono fatti i cieli, dal soffio [*berûah*] della sua bocca ogni loro schiera (*Sal* 33,6).

Egli parlò [*wajjō'mer*] e scatenò un vento [*rûah*] burrascoso, che fece alzare le onde: salivano fino al cielo, scendevano negli abissi [*t'hômôt*] (*Sal* 107,25-26).

Il verbo *hājāh*, nella forma *j'hî* che esprime un atto di volontà, ritorna 26 volte in questo testo. Ora, come sottolinea acutamente André Wénin, il tetragramma sacro JHWH, di cui non si conoscono le vocali perché non era pronunciato, è certamente collegato a questo stesso verbo: *wajjō'mer 'ēlōhîm 'el-mōšeh 'ehjeh 'āšer 'ehjeh*, «*'ēlōhîm* disse a *mōšeh*: 'Io sono colui che sono!' o 'Io sarò colui che sarò'» (*Es* 3,14).

Il verbo *hājāh* che troviamo in questa espressione ha un significato particolare nella lingua ebraica. Esso non indica uno stato o una situazione, come nelle nostre lingue occidentali, ma un'azione. Il verbo *hājāh* indica una presenza attiva. JHWH è colui che si rivela nella storia del suo popolo, una storia in cui è realmente presente e attivo. Egli liberamente si concede restando però sempre indisponibile a Israele. Per questo il tetragramma sacro non deve mai essere pronunciato ed è sostituito nella lettura da *'ādōnāj* o *ha-šēm*.

In questo caso «l'intuizione del nostro autore è che la parola creatrice sgorga dallo stesso nome divino. Costituisce la messa in atto, da parte di Dio, del proprio nome, cioè della propria essenza divina». ³² [...] Certo, il capitolo 1 non menziona il nome del Dio di Israele, JHWH. In compenso, non è impossibile che lo nasconda nella parola dell'Elohim che dice: «*Sia!*» e che, facendo essere e vivere, rivela l'essenziale di quel che è. ³³

Quale potenza ha la parola creatrice di *'ēlōhîm*? La potenza divina si rivela come un dominio che si esercita senza distruggere, senza compiere gesti di violenza. L'inno settenario non presenta nessuna forma di lotta violenta nell'agire di *'ēlōhîm*. In questo senso il testo biblico si differenzia dalle cosmogonie dell'AVO.

Gli elementi che caratterizzano il caos, di per sé ostili alla vita, non sono distrutti, non vengono eliminati in modo violento, non sono fatti scomparire, ma ricevono, tramite l'efficacia della parola creatrice, un limite e trovano il proprio posto nel disegno cosmico, armonico e ordinato, del mondo creato.

Certamente l'autore o gli autori di questo testo conoscono e si ispirano al libro di Isaia, soprattutto alla sua seconda parte (cc. 34-66). Ecco alcuni esempi:

Così dice il Signore Dio (*hā'ēl jhwh*)
che crea (*bôrē*) i cieli e li dispiega,
distende la terra con ciò che vi nasce,
dà il respiro alla gente che la abita (*nōtēn nešāmā lā'ām 'ālēhā*)
e l'alito (*rûah*) a quanti camminano su di essa... (*Is* 42,5).

Io sono il Signore (*jhwh*), non ce n'è altri.

⁷Io formo (*jōšēr*) la luce (*'ôr*) e creo (*bôrē*) le tenebre (*hōšek*),

³² BEAUCHAMP P., *Études sur la Genèse: l'Eden, les sept jours, les Patriarches*, 56-57.

³³ WÉNIN A., *Da Adamo ad Abramo*, 22-23 (edizione originale: *D'Adam à Abraham*, 31).

faccio (*’ôšeh*) il bene (*šālôm*) e creo (*bôre’*) la sciagura (*râ’*);
io, il Signore (*yhwh*), faccio (*’ôšeh*) tutto questo (*Is* 45,6c-7).

⁹ Svegliati, svegliati, rivestiti di forza, o braccio del Signore (*yhwh*).

Svegliati come nei giorni antichi, come tra le generazioni passate.

Non hai tu forse fatto a pezzi rahab (*rahab*),

non hai trafitto il drago (*tannîn*)?

¹⁰ Forse non hai prosciugato il mare (*jām*),

le acque del grande abisso (*tehom rabbāh*),

e non hai fatto delle profondità del mare una strada,

perché vi passassero i redenti?

¹¹ I riscattati dal Signore (*yhwh*) ritorneranno e verranno in *šijjôn* con esultanza;

felicità perenne sarà sul loro capo;

giubilo e felicità li seguiranno;

svaniranno afflizioni e sospiri (*Is* 51,9-11).

Come certamente gli autori conoscono il libro di Giobbe, soprattutto il capitolo 38:³⁴

⁴ Dov’eri quando gettai le fondamenta della terra?

Dillo, se sei tanto esperto!

⁵ Chi fissò le sue misure? – di certo lo sai! –

Chi vi tese sopra la corda?

⁶ In che cosa furono immersi i suoi basamenti?

Chi gettò la sua pietra angolare,

⁷ mentre le stelle del mattino gioivano insieme

e tutti i figli di Elohim applaudivano?

⁸ Quando Jam eruppe fuori dalle porte,

e uscì prorompendo dal grembo,

⁹ io gli misi come abito le nubi

e i nembi come fasce;

¹⁰ gli imposi la mia legge,

disposi spranghe e battenti

¹¹ e dissi: «Fin qui giungerai e non oltre!

Pongo un litorale contro l’arroganza delle tue onde!» (*Gb* 38,4-11).

Il parlare di *’ēlōhîm* è un elemento importante nell’architettura dell’intero capitolo. Ma questa funzione strutturante non deve far dimenticare che il tema conosce di fatto una progressione. Il primo «E *’ēlōhîm* disse» si trova quando *’ēlōhîm* è solo: «Sia luce» (v. 3). La parola creatrice è un monologo sia qui che nella seconda ricorrenza dell’espressione: «E *’ēlōhîm* disse: ‘Sia una volta in mezzo alle acque’» (v. 6). Come pure nella quinta ricorrenza: «Sia(no) luminari nella volta del cielo» (v. 14). Invece, con la terza e la quarta parola *’ēlōhîm* crea

³⁴ Il simbolismo di *Gb* 38,2-38 è stato studiato da Gianantonio Borgonovo: cfr. G. BORGONOVO, *La notte e il suo sole; Luce e tenebre nel Libro di Giobbe; Analisi simbolica*, 286-316.

mediante un comando rivolto agli elementi: «E 'ēlōhîm disse: 'Le acque che sono sotto il cielo si raccolgano in un solo luogo e appaia l'asciutto'» (v. 9); «E 'ēlōhîm disse: 'La terra produca la vegetazione'» (v. 11). La sesta e la settima parola proseguono in questa direzione, ma con una sfumatura; gli elementi partecipano attivamente alla creazione degli esseri viventi. Così: «Le acque brulichino di esseri viventi» (v. 20); «La terra produca esseri viventi» (v. 24). Nelle tre ultime ricorrenze dell'espressione «E 'ēlōhîm disse», la parola divina non crea più niente. Essa si rivolge anzitutto, mediante l'uso della prima persona plurale, ad interlocutori che restano nascosti: «E 'ēlōhîm disse: 'Facciamo³⁵ lo 'ādām a nostra immagine, come nostra somiglianza'» (v. 26). Poi, 'ēlōhîm si rivolge due volte allo 'ādām che è stato creato *zākār ûn^eqēbāh*, 'maschio e femmina': «E 'ēlōhîm li benedisse e disse a loro: 'Siate fecondi e moltiplicatevi, riempiate la terra e regnate su di essa; dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra'» (v. 28); «E 'ēlōhîm disse: 'Ecco, io vi do ogni pianta che produce seme e che è sulla superficie di tutta la terra e ogni albero da frutto, che produce seme: saranno il vostro cibo'» (v. 29).

Si potrebbe dire che man mano che l'inno settenario si avvicina alla sua conclusione, la parola divina diminuisca la sua forza creatrice. Paul Beauchamp ha messo in risalto questo aspetto: Dio non dispiega tutta la sua potenza, ma si autolimita, delega una parte del suo potere, si ritira.³⁶ Questa progressione però nasconde un aspetto positivo. Infatti, se la parola di Dio perde la sua forza creatrice, essa acquista un valore dialogico.

Si scopre verso la fine del capitolo che non si tratta tanto di glorificare la potenza di Dio, che si manifesta nella sua modalità di creare cose nuove mediante la parola, quanto di mostrare che Dio cerca un interlocutore.³⁷

Questo aspetto della figura di 'ēlōhîm trova la sua manifestazione nei versetti che riguardano il 'settimo giorno' (*Gen* 2,1-3).

Paradossalmente è proprio il ritirarsi di 'ēlōhîm che compie l'opera della creazione. Infatti, l'inno alla creazione non si conclude con la creazione dell'uomo, ma con il 'settimo giorno', in cui tutto viene portato a compimento.

C'è un potente paradosso in quest'immagine di un Dio che, per compiere la creazione, si ritira lasciandola incompiuta, correndo così il rischio di lasciare aperto uno spazio di vita al vivente. Non è forse ciò che la fine del testo sottolinea con questa curiosa espressione: «egli si riposò di tutta l'opera che Dio aveva creato, *per fare*» (*Gen* 2,3b: 'āšer-bārā' 'ēlōhîm *la 'āšôt*)?³⁸

Rispetto alla figura del Dio onnipotente, il ritirarsi «sabbatico» conferma, alla fine, quel che appare già ben presente durante tutto il racconto, cioè la capacità di questo

³⁵ Lasciamo per ora in sospenso il significato di questo plurale.

³⁶ Cfr. BEAUCHAMP P., *Testament biblique*, 27 [traduzione italiana: *Testamento biblico*, 20-21].

³⁷ J. JOOSTEN, «Le verbe créateur. Réflexions sur le texte de Genèse 1,1-8», 31-40, qui 39. Cfr. anche WÉNIN A., *Da Adamo ad Abramo*, 28 (edizione originale: *D'Adam à Abraham*, 36-37).

³⁸ WÉNIN A., *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible. Essai*, 34 [traduzione italiana: *Non di solo pane... Violenza e alleanza nella Bibbia*, 30].

personaggio di contenere la propria forza, di trattenere il proprio dominio, e il modo tutto suo di prendere distanza per aprire alle creature uno spazio completamente loro, spazio di vita per i viventi. Come scrive P. Beauchamp, «il sabato sottolinea ancora la dolcezza al cuore dell'immagine di Dio. Legge di dolcezza che corregge le proiezioni di un Dio superpotente, confuso con il nostro sogno di superpotenza, vale a dire un Dio a nostra immagine».³⁹ In questo senso, «l'onnipotenza» di Dio altro non è che la mitezza di colui che rimane padrone anche della propria potenza. Non la mitezza di un debole che non ha altra scelta, ma la mitezza che è forza più forte della forza, quella di cui l'autore della Sapienza di Salomone afferma, rivolgendosi a Dio (*Sap* 12,16-18a):

La tua forza è principio della tua giustizia
e il tuo dominio su tutti ti fa usare clemenza verso tutti.
Dimostra la sua forza,
colui il cui potere assoluto è messo in dubbio[...].
Ma tu, tu domini la tua forza, e giudichi con serenità
e ci governi con tanta clemenza.⁴⁰

Un tratto analogo si nasconde nel ritornello, ripreso sette volte: «E *'ēlōhîm* vide che era bello». Il narratore insiste su questa espressione che scandisce il testo per mettere in risalto che *'ēlōhîm* si ferma a contemplare ciò che ha fatto, quasi prendendone le distanze per oggettivarlo, per guardarlo con stupore e per aprirgli uno spazio in cui potrà vivere come altro da sé.

6. *L'immagine e la somiglianza: un dono e un compito*

Lo *'ādām*, l'essere umano, l'umanità, è la seconda opera del sesto giorno. La tradizione ebraica precisa che gli animali e l'uomo sono stati creati nello stesso giorno: gli animali al mattino, l'uomo alla fine del pomeriggio, alla frontiera del sesto giorno, poiché il giorno nuovo inizia con il tramonto del sole.

La narrazione della creazione dell'umanità si presenta con due particolarità rispetto alle opere precedenti. La prima sta nel fatto che la creazione dell'uomo è presentata come una decisione che è frutto di un cammino (v. 26). La seconda si trova nel giudizio espresso nel v. 31: «E *'ēlōhîm* vide tutto quanto aveva fatto: era davvero molto bello». Questo giudizio non riguarda l'umanità in particolare, ma si riferisce a tutto ciò che *'ēlōhîm* ha fatto. Sembra quasi che nei riguardi dell'umanità il giudizio rimanga sospeso, in attesa della sua libera risposta e che quindi, anche con l'assenza di questo giudizio, si voglia sottolineare che l'umanità è un'opera incompiuta.

La struttura retorica dei vv. 24-31 - siamo nel contesto del sesto giorno - presenta una simmetria molto curata il cui centro è costituito dal v. 27 che narra la creazione dell'umanità.⁴¹

³⁹ BEAUCHAMP P., *Testament biblique*, 27 [traduzione italiana: *Testamento biblico*, 21].

⁴⁰ WÉNIN A., *Da Adamo ad Abramo*, 26-27 (edizione originale: *D'Adam à Abraham*, 36-37).

⁴¹ Cfr. BORGONOVO G., «L'inno del creatore per la bellezza della creazione (Gn 1,1-2,4a)», in G. BORGONOVO e collaboratori, *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, 415.

²⁶ E *'ēlōhîm* disse: «Facciamo [*na'āšeh*] *'ādām* a nostra immagine [*b'šalmēnū*], come nostra somiglianza [*kidmūtēnū*]: dōmini 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 *'ēlōhîm* creò [*wajjibrā*] lo *'ādām* a sua immagine [*b'šalmō*]; a immagine [*b'šelem*] di *'ēlōhîm* lo creò [*bārā*]: maschio e femmina li creò [*bārā*].

²⁸ E *'ēlōhîm* li benedisse e *'ēlōhîm* 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» (*Gen* 1,26-28).

Se si confronta il v. 27, che narra la creazione dell'essere umano, con il progetto enunciato da *'ēlōhîm* al v. 26a, si può rilevare che viene espressa, ancora una volta, l'incompiutezza dell'umano.

Una prima differenza riguarda il verbo. Infatti, al v. 26a troviamo *na'āšeh*, 'facciamo', (dal verbo *'āśāh*), mentre al v. 27 ricorre per tre volte il verbo *bārā*, 'creò', un verbo che nella Bibbia ebraica ha sempre Dio come soggetto contrariamente al verbo 'fare', che ha invece un'accezione molto vasta. Così, al v. 27, il testo biblico intende mettere in risalto che, nella creazione dell'umanità, Dio compie la parte che gli appartiene, precisamente il 'creare'. Ma resta ancora qualcosa da fare, qualcosa che solo gli uomini stessi possono fare.

Dicendo 'facciamo', alla prima persona plurale, Dio non parla a se stesso. Si rivolge piuttosto agli umani che la sua parola sta creando – e, narrativamente, ai lettori -. per invitarli a cooperare col loro 'fare' al suo agire creatore in modo da portarlo a compimento.⁴²

Due altri indizi confermano questa intuizione. Anzitutto lo *'ādām* è creato *zākār*, 'maschio', e *n'qēbāh*, 'femmina', - e non *'iš*, 'uomo', e *'iššāh*, 'donna', come in *Gen* 2,23-24, per sottolineare che questo è un progetto di incontro, di relazione, una chiamata che resta nell'ordine di una potenzialità realizzabile solo quando un 'io' crea con un 'tu' una relazione nella quale essi si danno la possibilità di essere uomo e donna, dicendosi reciprocamente 'facciamo degli umani', proprio a immagine del *'ēlōhîm* che crea l'umano pronunciando questa stessa parola. Anche a questo livello, l'incompiutezza dell'essere umano è chiara.

Un altro indizio è costituito dalla scomparsa al v. 27 di uno dei due termini enunciati al v. 26a: *b'šalmēnū* e *kidmūtēnū*, 'a nostra immagine', 'come nostra somiglianza'. Al v. 27 troviamo, infatti, solo il termine *b'šalmō*, 'a sua immagine', seguito da *b'šelem 'ēlōhîm*, 'a immagine di *'ēlōhîm*', come se l'autore volesse mettere in evidenza che egli intenzionalmente evita di menzionare la 'somiglianza'. Certamente, gli umani sono creati a immagine di Dio, ma tocca a loro di 'farsi' cercando di realizzare la somiglianza all'immagine che essi portano in loro.

Marie Balmary, una psicanalista francese conosciuta anche per alcuni suoi volumi dedicati ad una lettura attenta e originale della Bibbia, con un linguaggio provocatorio ha scritto: «Dio non ha creato uomo e donna». Ella precisa così questa affermazione:

⁴² WÉNIN A., *Da Adamo ad Abramo*, 29 (edizione originale: *D'Adam à Abraham*, 40). Secondo l'interpretazione midrashica Dio parla con gli angeli che stanno alla sua presenza: cfr. *Berešit Rabbah* 8, 5. Vi è però anche un'altra interessante interpretazione ebraica secondo cui 'facciamo' non è rivolto agli angeli, ma allo *'ādām*. Ciò significa: dobbiamo realizzare insieme questo progetto.

L'umano è dunque qui differenziato soltanto come l'animale: maschio e femmina. [...] Elohim non ha creato qui se non la possibilità dell'uomo e della donna. Soltanto la possibilità. [...] La Genesi è altresì il libro dove non è scritto: Elohim creò l'uomo secondo la sua specie. Nessuna specie umana. Il termine è decisamente assente. Il *noi* divino crea l'umano, non 'secondo la loro specie', ma 'a sua immagine'.⁴³

7. *Il dominio sugli animali come metafora del dominio sull'animalità interiore*

È perlomeno singolare, infatti, che la primissima volta in cui si tratta dell'umanità nella Bibbia, la sua vocazione sia innanzitutto quella di dominare gli animali. L'umanità non ha altro di più importante da fare?⁴⁴

I due verbi usati per esprimere questo dominio sono *rādāh* (vv. 26 e 28) e *kābaš* (v. 28), che entrambi indicano un potere esercitato con forza. Ma dopo aver ordinato di dominare gli animali, *'ēlōhīm* dà come nutrimento allo *'ādām* «ogni pianta che produce seme [quindi, probabilmente i cereali] e che è sulla superficie di tutta la terra e ogni albero da frutto, che produce seme», mentre «a tutti gli animali terrestri, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita», dà in cibo «ogni forma di vegetazione» (vv. 29-30).⁴⁵

La posizione di questa parola, subito dopo quella che assegna all'uomo il compito di dominare sugli animali, e il suo contenuto che sorprende, per il suo carattere troppo irrealistico, orientano a interpretarla come una metafora che invita a scoprire un significato nascosto sotto la superficie del racconto. Essa allora non potrebbe suggerire che lo *'ādām* ha la possibilità di dominare sull'animale senza ucciderlo? Il suo potere sull'animale avrebbe quindi un limite che gli impone di escludere la violenza. Posti sotto questo dominio, anche gli animali devono evitare la violenza poiché il loro nutrimento è costituito da «ogni erba verde», probabilmente le graminacee comuni che non sono assegnate all'uomo (v. 30).⁴⁶

Paul Beauchamp in uno studio, caratterizzato da riflessioni originali e suggestive, sull'insegnamento che deriva per noi dal posto dato al tema del nutrimento vegetale in *Gen* 1,1-2,4a, afferma che il tema dell'immagine è per la tradizione sacerdotale la migliore espressione della sua concezione della legge. Dopo aver sottolineato che in *Gen* 1,29-30 non vi è propriamente una legge, perché il linguaggio non è quello del 'comando', ma del 'dono', afferma che mediante il rapporto uomo-animale è, in realtà, il rapporto uomo-uomo ciò a cui il testo mira. Egli scrive:

⁴³ BALMARY M., *La divina origine. Dio non ha creato l'uomo*, 55-56 [edizione originale: *La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, 69].

⁴⁴ WÉNIN A., *Da Adamo ad Abramo*, 31 (edizione originale: *D'Adam à Abraham*, 43).

⁴⁵ *Gen* 1,11 sembra distinguere tre tipi di vegetali: l'erba comune, i cereali e gli alberi da frutto. Al v. 29, gli ultimi due tipi sono assegnati all'uomo; è perciò possibile che al v. 30 la vegetazione attribuita agli animali, di cui non si precisa che produce seme, rimandi al primo tipo del v. 11.

⁴⁶ Cfr. WÉNIN A., *Da Adamo ad Abramo*, 30-31 (edizione originale: *D'Adam à Abraham*, 41-43).

... la dolcezza dell'uomo verso l'animale, dolcezza richiesta da suo regime alimentare, è il segno dell'assenza di guerra tra gli uomini e ciò è l'elemento principale che costituisce l'uomo a immagine di Dio.⁴⁷

Abbiamo visto che lo *'ādām* è chiamato a 'farsi', per somigliare all'immagine di *'ēlōhîm* che ha ricevuto come dono. Ora per realizzarsi a immagine di *'ēlōhîm*, deve imparare a dominare l'animalità interiore. Vi è, infatti, dell'animale, dell'in-umano in ogni essere umano e in ogni gruppo umano da cui proviene la violenza che uccide.

Nella misura in cui un essere umano - un gruppo umano - riesce a umanizzare dominandolo ciò che nel suo seno è sempre potenzialmente inumano, egli diventa il «pastore della propria animalità», secondo la felice espressione di Paul Beauchamp:⁴⁸ l'animalità perde in lui il suo carattere violento, «divorante». Visto in questo modo, il dono da parte di Dio di un'alimentazione vegetale agli umani e agli animali risuona come un appello discreto ma netto a una relazione pacificata con ogni vivente, compreso se stesso. A questo titolo, è segno del progetto divino di un mondo riconciliato. È un invito a costruire un vivere-insieme nel quale ogni forza violenta è convertita in autentica mitezza, una società nella quale alterità e differenza sono positivamente accolte. Tale sarebbe il sogno di Dio al quale rimanda Isaia:⁴⁹

Il lupo dimorerà insieme con l'agnello;
il leopardo si sdraierà accanto al capretto;
il vitello e il leoncello pascoleranno insieme
e un piccolo fanciullo li guiderà.
La mucca e l'orsa pascoleranno insieme;
i loro piccoli si sdraieranno insieme.
Il leone si ciberà di paglia, come il bue (*Is* 11,6-7).

Fonti del testo biblico

- *Biblia Hebraica Stuttgartensia. A Reader's Edition*, Hebrew Bible Text edited by K. ELLINGER and W. RUDOLPH, Fifth Revised Edition 1977 and 1997, edited by A. Schenker, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart – Hendrickson Publishers, Peabody MA 2014.
- *miqra'ot g'dôlôt haketer. sefer b'rē'sît*, part II, 25,19-50,26, A revised and augmented scientific edition of *miqra'ot g'dôlôt* based on the Aleppo Codex and early Medieval MSS, Edited by MENAHEM COHEN, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan, Israel 2012.
- *b'rē'sît - Genesis: The Rubin JPS Miqra'ot Gedolot*, (The Commentators' Bible), Edited, translated, and annotated by Michael Carasik, The Jewish Publication Society, Philadelphia PA - Jerusalem 2018.

⁴⁷ BEAUCHAMP P., «Création et fondation de la loi en Gn 1,1 –2,4a. Le don de la nourriture végétale en Gn 1,29s», in ID., *Pages exégétiques*, 107.

⁴⁸ BEAUCHAMP P., «Création et fondation de la loi en Gn 1,1 –2,4a, 181.

⁴⁹ WÉNIN A., *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, 31 (traduzione italiana: *Non di solo pane... Violenza e alleanza nella Bibbia*, 28).

- *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Vol. 1: Genesis*, Edidit J.W. WEVERS, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974.
- *La Bibbia dei Settanta. I. Pentateuco* (Antico e Nuovo Testamento 14), a cura di P. LUCCA, Traduzione di P. Lucca – E. Sgiarovello – G. Ibba – C. Termini, Morcelliana, Brescia 2012.
- *La Biblioteca di Qumran. 1. Torah. Genesi*, edizione bilingue dei manoscritti a cura di G. IBBA, EDB, Bologna 2013 [edizione originale: *La Bibliothèque de Qunrân. 1. Torah. Genèse*, Les Éditions du Cerf, Paris 2008].
- *Targum du Pentateuque, Tome I. Genèse*, Traduction des deux recensions palestiniennes avec Introduction, Parallèles, Notes et Index par R. LE DÉAUT avec la collaboration de J. ROBERT (Sources Chrétiennes 245), Les Éditions du Cerf, Paris 1978.
- *Targum Neofiti 1: Genesis* (The Aramaic Bible 1A), Translated, with Apparatus and Notes by M. McNamara, The Liturgical Press, Collegeville MN 1992.
- *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* (The Aramaic Bible 1B), Translated, with Apparatus and Notes by M. McNamara, The Liturgical Press, Collegeville MN 1992.
- *The Targum Onkelos to Genesis* (The Aramaic Bible 6), Translated, with a Critical Introduction Apparatus, and Notes by B. GROSSFELD, The Liturgical Press, Collegeville MN 1988.
- *Commento alla Genesi (Berešit Rabbâ)*, a cura di FEDERICI T., Introduzione, versione, note di A. RAVENNA, UTET, Torino 1978.
- *Genesi, versione ufficiale italiana confrontata con ebraico masoretico, greco di Settanta, siriano della Peshitta, latino della Vulgata, Targum Onkelos* (Biblia AT 1), a cura di NERI U., Gribaudo, Torino 1986 = EDB, Bologna 1995.
- RASHI DE TROYES = RABBI SHELOMO IŞĦAQI, *Chumash with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commwntary. Bereshith*, Edited by A.M. SILBERMANN – M. ROSENBAUM, Jerusalem 5745 (1984) [traduzione italiana: *Commento alla Genesi* (Ascolta Israele 1), a cura di L. CATTANI, Marietti, Casale Monferrato AL 1985].
- FIELD F. (ed.), *Origenis Hexaplorum quae supersunt, sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, Tomus I, Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1875, Hildesheim 1964.

Bibliografia

F. DELITZSCH, *Die Genesis ausgelegt. Einleitung und Commentar zur Genesis*, Dörffling und Franke, Leipzig ¹1852, ²1853; *Commentar über die Genesis*, mit Beiträgen von H.L. FLEISCHER - J.G. WETZSTEIN, Dörffling und Franke, Leipzig ³1860, ⁴1872; *Neuer Kommentar über die Genesis*, Dörffling und Franke, Leipzig ⁵1887 = *Neuer Kommentar über die Genesis*, Nachdruck der 5. Auflage von 1887, Brunnen Verlag, Giessen – Basel 1999 [F. DELITZSCH, *The First Book of Moses (Genesis)*, Translated by J. MARTIN, in C.F. KEIL - F. DELITZSCH, *Commentary*

on the Old Testament, Reprint from the English edition originally published by Clark 1866-91, Hendrickson Publisher, Peabody MA 2002, I, 19-266].

H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit; Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, mit Beiträgen von H. ZIMMERN, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1895, ²1921.

H. GUNKEL, *Genesis, übersetzt und erklärt* (HK.AT 1), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1901, ⁹1977.

J. SKINNER, *A critical and exegetical commentary on Genesis* (ICC [1]), T. & T. Clark, Edinburgh 1910, ²1963.

O. PROCKSCH, *Die Genesis Moses, übersetzt und erklärt* (KAT 1), Deichert (Böhme), Leipzig 1913.

J.M.P. SMITH, «The Syntax and Meaning of Genesis 1:1-3», in *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* (AJSLS) 44 (1928) 111-112.

J.M.P. SMITH, «The Use of Divine Names as Superlatives», in *AJSLS* 45 (1929) 212-213.

N.H. RIDDERBOS N., «Gen 1:1 und 2», in B. GEMSER [ET AL.], *Studies on the Book of Genesis* (Oudtestamentische Studien - OTS 12), Brill, Leiden 1958, 214-260.

U. CASSUTO, *A commentary on the Book of Genesis. I. From Adam to Noah, Gen 1,1-6,8a*, The Magnes Press, Jerusalem 1961.

L. ALONSO SCHÖKEL, «Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3», *Biblica* 43 (1962) 295-315.

W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift; Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2,4a* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 17), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1964, ³1973.

E.A. SPEISER, *Genesis. Introduction, translation, and notes* (AncB 1), Doubleday and Co., Garden City NY 1964.

D. KIDNER, *Genesis. An introduction and commentary* (Tyndale Old Testament Commentaries 1), Tyndale Press, London 1967, 2008.

G. VON RAD, *Das erste Buch Mose: Genesis*, Band 1 (ATD 1), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1967, ¹²1987 [traduzione italiana: *Genesi* (Capitoli 1,1-12,9); *Traduzione e commento*, Traduzione di G. MORETTO, Edizione italiana a cura di O. SOFFRITTI (AT 2), Paideia Editrice, Brescia 1972].

P. BEAUCHAMP, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse* (Bibliothèque de Sciences Religieuses), Cerf - Desclée, Paris 1969 (ristampa: 2005).

A. NEHER, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Seuil, Paris 1970 [traduzione italiana: *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz* (Dabar 2), Marietti, Genova 1983].

P. BEAUCHAMP, *Études sur la Genèse: l'Éden, les sept jours, les Patriarches*, Publication de la Faculté de Théologie de Fourvière, Lyon 1971.

W.H. GISPEN, *Genesis I-III* (Commentaar op het Oude Testament), Kok, Kampen 1974-1983.

C. WESTERMANN, *Genesis. 1. Band: Genesis 1-11* (BKAT 1/1), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1974, ²1999 [traduzione inglese: *Genesis. I: 1-11*, Edited by J.J. SCULLION, SPCK – Augsburg Press, London – Minneapolis PA 1984].

K.R. JOINES, «The Serpent in Gen 3», *ZAW* 87 (1975) 1-11.

O.H. STECK, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1975.

P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture* (Parole de Dieu 15), Seuil, Paris 1976 [traduzione italiana: *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura* (BCR 46), Paideia, Brescia 1985].

Commento alla Genesi (Berešit Rabbâ), Introduzione, versione, note di A. RAVENNA, a cura di T. FEDERICI (CR. Eb), UTET, Torino 1978.

J. EISENBERG – A. ABECASSIS, *A Bible ouverte*, I, Albin Michel, Paris 1978.

J. EISENBERG – A. ABECASSIS, *A Bible ouverte*, II, *Et Dieu créa Ève*, Albin Michel, Paris 1979.

M. FISHBANE, *Biblical Text and Texture. A literary reading of selected texts*, Oneworld Publications, Oxford 1979, ²1998.

J.-L. SKA, «Séparation des eaux et de la terre ferme dans le récit sacerdotal», *NRT* 103 (1981) 512-532.

W. BRUEGGEMANN, *Genesis* (Interpretation), John Knox Press, Atlanta GA 1982 [traduzione italiana: *Genesi*, Edizione italiana a cura di T. FRANZOSI (Strumenti. Commentari 9), Claudiana Editrice, Torino 2002].

G.W. COATS, *Genesis, with an introduction to narrative literature* (FOTL 1), W.B. Eerdmans, Grand Rapids MI 1983.

W. VOGELS, «L'être humain appartient au sol. Gn 2,4b-3,24», *NRT* 105 (1983) 515-534.

J.-L. SKA, «'Je vais lui faire un allié qui soit son homologue' (Gn 2,18). À propos du terme 'ezer – 'aide', *Biblica* 65 (1984) 233-238.

RASHI DE TROYES = RABBI SHELOMO ISHAQI, *Commento alla Genesi*, a cura di L. CATTANI (Ascolta Israele 1), Marietti, Casale Monferrato AL 1985.

P. BEAUCHAMP, «Création et fondation de la loi en Gn 1,1 – 2,4a. Le don de la nourriture végétale en Gn 1,29s», in F. BLANQUART (éd.), *La Création dans l'Orient ancien. XIe Congrès de l'ACFÉB, Lille 1985* (Lectio Divina 127), Cerf, Paris 1987, 139-182.

G.J. WENHAM, *Genesis 1-15* (WBC 1), Word Books Publisher, Waco TX 1987.

W. BERG, «Israels Land, der Garten Gottes. Der Garten als Bild des Heiles im Alten Testament», *BZ* 32 (1988) 35-51.

N.M. SARNA, *The JPS Torah Commentary. Genesis*, The Jewish Publication Society, Philadelphia PA - New York NY - Jerusalem 5749 / 1989.

J. BOTTERO – S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme: Mythologie mésopotamienne*, Gallimard, Paris 1989 [traduzione italiana: *Uomini e dèi della Mesopotamia. Alle origini della mitologia* (I Millenni), Einaudi, Torino 1992].

E. BIANCHI, *Adamo, dove sei? Commento esegetico-spirituale ai capitoli 1-11 del libro della Genesi*, Edizioni Qiqajon, Magnano BI 1990, ²1994.

V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis; Chapters 1-17* (NIC.OT), W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1990.

P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures* (Parole de Dieu), Seuil, Paris 1990 [traduzione italiana: *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture* (Biblica 1), Glossa, Milano 2001].

M. STERNBERG, *La grande chronologie* (Le livre et le rouleau 32), Lessius, Bruxelles 2008, 8 [edizione originale: «Time and Space in Biblical (Hi)story Telling: The Grand Chronology, in SCHWARTZ R. (ed.), *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*, Basil Blackwell Publishers, Oxford 1990, 81-145; traduzione italiana: *La grande cronologia. Tempo e spazio nel racconto biblico della storia*, Traduzione e cura dell'edizione italiana di M. CRIMELLA (Lectio), Edizioni San Paolo – Gregorian and Biblical Press, Cinisello Balsamo (MI) - Roma 2015].

W. VOGELS, *Nos origines. Genèse 1-11* (L'Horizon du croyant), Novalis, Ottawa 1992.

M. BALMARY, *La Divine Origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Grasset, Paris 1993 [traduzione italiana: *La divina origine. Dio non ha creato l'uomo* (Epifania della Parola 9), EDB, Bologna 2006].

P.-A. SEQUERI, *Il timore di Dio* (Sestante 4), Vita e Pensiero, Milano 1993.

L. MAZZINGHI, «...e fece loro tuniche di pelli...». La misericordia di Dio in Gen 3», *PSV* 29 (1994) 11-23.

A. WENIN, «Le Décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», *RTL* 25 (1994) 145-182.

G. BORGONOVO, *Genesi*, in L. PACOMIO - F. DALLA VECCHIA - A. PITTA (a cura di), *La Bibbia Piemme*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato AL 1995, ²2005, 53-180.

G. BORGONOVO, *La notte e il suo sole; Luce e tenebre nel Libro di Giobbe; Analisi simbolica* (AnBib 135), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1995.

A. WÉNIN, *L'Homme biblique: Lectures dans le premier Testament* (Théologies), Cerf, Paris 1995, ²2004 (revue et augmentée) [traduzione italiana: *L'uomo biblico. Letture nel Primo Testamento* (Epifania della Parola 8), EDB, Bologna 2005].

J.P. FOKKELMAN, *Vertelkunst in de bijbel. Een handleiding bij literair lezen*, Boekencentrum Uitgeverij, Zoetermeer, NL 1995, ²1997 [traduzione inglese: *Reading Biblical Narrative: A Practical Guide* (TBS), Deo Publishing, Leiderdorp, NL 1999 = *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide*, Westminster John Knox, Atlanta GA 2000; traduzione francese: *Comment lire le récit biblique. Une introduction pratique* (Le livre et le rouleau 13), Lessius, Bruxelles 2002].

E. ZENGER (ed.), *Einleitung in das Alte Testament* [KST 1,1], W. Kohlhammer. Stuttgart – Berlin – Köln 1995, ⁵2004, 89-123 [traduzione italiana: *Introduzione all'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2005, 236-281].

L. MAZZINGHI, «Quale fondamento biblico per il 'peccato originale'? Un bilancio ermeneutico: l'Antico Testamento», in I. SANNA (ed.), *Questioni sul peccato originale*, Atti del V Corso ATI-1995, Edizioni Messaggero, Padova 1996, 61-140.

A. PITTA, «Quale fondamento biblico per il 'peccato originale'? Un bilancio ermeneutico. Il Nuovo Testamento», in I. SANNA (ed.), *Questioni sul peccato originale*, Atti del V Corso ATI 1995, Edizioni Messaggero, Padova 1996, 141-168.

H. SEEBASS, *Genesis. Band 1: Urgeschichte (1,1 - 11,26)*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1996.

M. BAUKS, *Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1997.

G. BORGONOVO, «Significato numerico delle cronologie bibliche e rilevanza delle varianti testuali (TM – LXX – Sam)», in G.L. PRATO (a cura di), “*Un tempo per nascere e un tempo per morire*”. *Cronologie normative e razionalità della storia nell'antico Israele. Atti del IX Convegno di studi veterotestamentari (L'Aquila, 11-13 settembre 1995)*, RSB 9/1 (1997) 139-70.

G. BORGONOVO, «La mediazione di Adamo. Un conflitto interpretativo originario», *La Scuola Cattolica* 126 (1998) 337-370.

J.C. VANDERKAM, *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring time (LDSS)*, Routledge and Kegan Paul, London – New York NY 1998.

A. WÉNIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible (LD 171)*, Cerf, Paris 1998 [traduzione italiana: *Non di solo pane ... Violenza e alleanza nella Bibbia* (Epifania della Parola 6), EDB, Bologna 2004].

J.-P. SONNET, «Y a-t-il un narrateur dans la Bible? La Genèse et le modèle narratif de la Bible hébraïque», in F. MIES (éd.), *Bible et littérature. L'homme et Dieu mis en intrigue* (Le livre et le rouleau 6), Lessius, Bruxelles 1999, 9-27.

P. BEAUCHAMP, *La loi de Dieu*, Éditions du Seuil, Paris 1999 [traduzione italiana: *La legge di Dio*, Traduzione di M. GAMBARINO (Piemme Religione), Edizioni Piemme, Casale Monferrato AL 2000].

A. MARCHADOUR, *Genèse (Commentaires)*, Bayard Éditions – Centurion, Paris 1999 [traduzione italiana: *Genesi* (Fame e Sete della Parola), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo MI 2003].

A. WÉNIN, «Adam et Ève: la jalousie de Caïn, ‘semence’ du serpent. Un aspect du récit mythique de Genèse 1-4», *Revue de Sciences Religieuses* 73 (1999) 3-16.

B. BARC, *Les arpenteurs du temps. Essai sur l'histoire religieuse de la Judée à la période hellénistique* (HTB 5), Éditions du Zèbre, Lausanne 2000.

J.-M. HUSSER, «Entre mythe et philosophie. La relecture sapientielle de Genèse 2-3», *Revue Biblique* 107/2 (2000) 232-259.

J.TH.A.G.M. VAN RUITEN, *Primaeval history interpreted. The rewriting of Genesis 1-11 in the Book of Jubilees* (JSJ.S 66), E. J. Brill, Leiden – New York NY – København – Köln 2000.

A. WÉNIN, «Le mythique et l'historique dans le Premier Testament», in M. HERMANS – P. SUAVAGE (éds), *Bible et histoire. Écriture, interprétation et action dans le temps* (Le livre et le rouleau 10), Lessius, Bruxelles 2000, 31-56.

A. WÉNIN, «La question de l'humain et l'unité du livre de la Genèse», in ID. (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETL 155), Leuven University Press – Uitgeverij Peeters, Leuven – Paris – Sterling VA 2001, 3-34.

P. BEAUCHAMP, *Testament biblique. Recueil d'articles parus dans Études*, Préface de P. RICŒUR, Bayard, Paris 2001 [traduzione italiana: *Testamento biblico* (Spiritualità biblica), Prefazione di P. RICŒUR, Edizioni Qiqajon, Magnano BI 2007].

K. SCHMID, *Die Unteilbarkeit der Weisheit: Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz*, ZAW 114 (2002) 21-39 [English translation revised and expanded in academia.edu].

J. CAZEAUX, *Le partage de minuit. Essai sur la Genèse* (Lectio Divina 208), Éditions du Cerf, Paris 2006.

J.-P. SONNET, «Du personnage de Dieu comme être de parole», dans F. MIES (éd.), *Bible et théologie. L'intelligence de la foi* (Le livre et le rouleau 26), Lessius, Bruxelles 2006, 15-36.

P. BEAUCHAMP, *Testament biblique*, Bayard Éditions, Paris 2001 [traduzione italiana: *Testamento biblico* (Spiritualità biblica), Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 2007].

P. BEAUCHAMP, «Création et fondation de la loi en Gn 1,1 – 2,4a. Le don de la nourriture végétale en Gn 1,29s», in ID., *Pages exégétiques*, Préfaces de Yves Simoens (LeDiv 202), Les Éditions du Cerf, Paris 2005.

A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1 – 12,4* (LiBi), Cerf, Paris 2007 [traduzione italiana: *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'umano. Lettura narrativa e antropologica della Genesi, I. Gen 1,1 – 12,4* (Testi e commenti), EDB, Bologna 2008].

J.-P. SONNET, «À la croisée des mondes. Aspects narratifs et théologiques du point de vue dans la Bible hébraïque», in RRENAB, *Regards croisés sur la Bible. Études sur le point de vue: actes du III Colloque international du Réseau de recherche en narrativité biblique, Paris, 8-10 juin 2006*, Préface par D. MARGUERAT (Lectio Divina. Hors série), Les Éditions du Cerf, Paris 2007, 75-100.

M. PRIOTTO (ccordinatore), *Genesi 1-II, Parole di vita* 52,1 (2007) 1-64.

J. BEN-DOV, *Head of All Years. Astronomy and Calendars at Qumran in their Ancient Contest* (STDJ 78), E. J. Brill, Leiden - Boston MA 2008.

R.D. HOLMSTEDT, *The Restrictive Syntax of Genesis i 1*, VT 58 (2008) 56-67.

R.W.L. MOBERLY, *The Theology of the Book of Genesis* (Old Testament Theology), Cambridge University Press, New York NY 2009.

J.-P. SONNET, «De l'origine des espèces': Genèse 1 et la vocation scientifique de l'homme», in *NRT* 131 (2009) 529-545.

G. BORGONOVO E COLLABORATORI, *Torah e storiografie dell'Antico Testamento* (Logos 2), Elledici, Leumann TO 2012.

J. JOOSTEN, «Que s'est-il passé au jardin d'Eden?», in *Revue des sciences religieuses* 86/4 (2012) 493-501.

C.A. EVANS – J.N. LOHR – D.L. PETERSEN, *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation* (VT.S 152), E.J. Brill, Leiden – Boston 2012.

F. GIUNTOLI, *Genesi 1-II. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 1/1), San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo MI 2013.

H.J. STIPP, *Alttestamentliche Studien. Arbeiten zu Priesterschrift, Deuteronomistischem Geschichtswerk und Prophetie* (BZAW 442), Walter de Gruyter, Berlin - Boston MA 2013.

G. GALVAGNO – F. GIUNTOLI (edd.), *Dai frammenti alla storia. Introduzione al Pentateuco* (Graphé), Elledici, Torino 2014.

H.R. JACOBUS, *Zodiac Calendars in the Dead Sea Scrolls and Their Reception: Ancient Astronomy and Astrology in Early Judaism* (Institute of Jewish Studies in Judaica 14), E. J. Brill, Leiden – Boston MA 2015.

J. JOOSTEN, «L'arbre de la connaissance du bien et du mal dans son contexte biblique», in *Genèse 2,17: L'arbre de la connaissance du bien et du mal dans son contexte biblique*, sous la direction de M. ARNOLD - G. DAHAN - J. JOOSTEN - S. MORLET (Patrimoines. Études d'histoire de l'exégèse 9), Les Éditions du Cerf, Paris 2016, 6-16.

J.CH. GERTZ - B.M. LEVINSON - D. ROM SHILONI - K. SCHMID (eds.), *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel and North America* (FAT 111), Mohr Siebeck, Tübingen 2016.

J. JOOSTEN, «Le verbe créateur. Réflexions sur le texte de Genèse 1,1-8», in B. BAKHOUCHE (éd.), *Science et exégèse. Les interprétations antiques et médiévales du récit biblique de la création des éléments (Genèse 1,1-8)* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses 167), Brepols Publishers, Turnhout 2016, 31-40.

F. GIUNTOLI, «La relazione uomo-donna e il contest fondativo della storia biblica delle origini. Il caso dell'«androgino» in Gen 1», in G.L. PRATO (ed.), «Facciamo l'essere umano... maschio e femmina» (Gen 1,26-27). *Declinazioni della polarità uomo-donna nelle Scritture. Atti del XLIV Settimana Biblica Nazionale (Roma, 12-16 settembre 2016)*, RSB 30/1-2 (2018) 15-37.

G. BORGONOVO, *Genesi בראשית: traduzione del Testo Masoretico Ebraico, invito a contemplare Genesi, struttura e brevi commenti*, Metteliana, Città di Castello 2018.