

**DOVE LA NATURA E IL SACRO SI INCONTRANO**  
**Rivelazione (Gen 1-2) e ambiente nella prospettiva ebraica**

Elena Lea Bartolini De Angeli

[pubblicato in: «Parola & parole» 19 (2021/30) pp. 9-24]

Nella cultura biblica la vita quotidiana è strettamente legata alla natura e ai cicli naturali: la pioggia determina la buona riuscita del raccolto e quindi la possibilità di sopravvivenza, la capacità di orientarsi attraverso le costellazioni del cielo permette di potersi spostare da un luogo all'altro anche di notte, il tempo viene calcolato sulla base dell'intervallo da una luna nuova all'altra e le festività sono legate ai cicli stagionali. Queste dinamiche sono ancora presenti all'interno della tradizione ebraica che ne conserva e tramanda i valori religiosi soggiacenti, ma soprattutto testimoniando un'idea di "natura" piuttosto diversa dal significato che il termine assume nell'etimologia greca e latina.

Sia il termine greco *physis* (da *phyo*, "far nascere, generare") che quello latino *natūra* (participio del verbo *nasci*, "nascere") rimandano infatti all'idea di un principio operante, una forza vitale che dà origine ad ogni cosa, e per questo può essere celebrata e diventare oggetto di culto. Esempio tipico è l'inno orfico *Physeos*, "Alla natura"<sup>1</sup>, nell'ambito del quale la stessa è chiamata "dea, madre di tutto, industrie genitrice", oppure "ordinatrice degli dei" e "padre di sé stessa e senza padre".

Tale idea di natura "creatrice" è estranea all'orizzonte culturale e religioso biblico, e per questo non è possibile individuare nella lingua ebraica antica termini corrispondenti a *physis* e *natūra*; esiste semmai l'idea del rapporto fra il Creatore e le Sue creature che si attua nello spazio del mondo creato affidato all'umanità. In tale contesto la creazione è compresa come un elemento naturale (nel senso di terreno) che, pur portando in sé i segni del suo Creatore, non si identifica totalmente con Lui.

Vediamo pertanto le principali caratteristiche di tale rapporto emergenti dai primi due capitoli della Genesi che ci presentano due prospettive al contempo opposte e complementari: un racconto che può essere definito "cosmico", dove ogni realtà ha un posto ben preciso e dove la prima coppia umana viene creata al culmine di tale processo (cfr. Gen 1,1ss.); e un racconto che può essere invece definito "antropologico" nel quale l'uomo è il primo ad essere creato (cfr. Gen 2,4ss.). È nella positiva tensione e complementarietà di queste due narrazioni che è possibile cogliere la particolare relazione fra umanità, natura intesa come "creato" e Dio inteso come "Creatore".

In questo percorso ci lasceremo guidare sia dalla testimonianza biblica che dalla tradizione rabbinica che per prima l'ha fissata e non ha mai smesso di interpretarla di fronte ai nuovi contesti

---

<sup>1</sup> Nella edizione di Faggin al n. 9(x).

storici, compresa la sensibilità ecologica ed ambientale di fronte alla quale oggi ogni fede giustamente si interroga.


Sebbene, dal punto di vista storico-critico, il secondo capitolo della Genesi presenti una narrazione più antica rispetto al primo<sup>2</sup>, seguiremo la scansione canonica che la tradizione ci ha consegnato alla luce dei commenti rabbinici e tradizionali.

## **Il racconto “cosmico” e il “dominio” umano sul creato (Gen 1,1ss.)**

Iniziando la nostra riflessione dal primo capitolo della Genesi, possiamo innanzitutto notare che, nel testo originale, la prima lettera che compare all’inizio della prima parola – *Bereshit*, “in principio” – è la *beth*, cioè la seconda lettera dell’alfabeto ebraico. Molteplici sono i commenti rabbinici al riguardo, soffermiamoci quindi su quelli più attinenti al nostro tema.

### *Il mondo creato è la casa di Dio per l’umanità*

A differenza di molte lingue ove l’alfabeto costituisce prevalentemente un insieme di suoni, nelle lingue semitiche ogni lettera rappresenta qualcosa di reale, caratteristica che permette di sviluppare simbologie a diversi livelli già a partire dal nome e dalla forma di ogni singolo segno.

La lettera *bet* ha un nome e una forma particolarmente simboliche: con *bet* si designa la “casa di qualcuno”, distinguendola pertanto dal termine *bajith* che designa invece una casa generalmente intesa e della quale non è specificato il proprietario. Ci troviamo quindi di fronte alla prima lettera della Bibbia che già ci sta indicando la rivelazione ha a che fare con la “casa” di Dio per l’umanità. Se poi osserviamo la sua forma: , possiamo notare che riproduce l’essenzialità della pianta di una casa tipica dei tempi antichi, compresi quelli biblici: una forma quadrata aperta all’esterno solo su un lato con un focolare al centro rappresentato da un punto, che foneticamente distingue il suono forte *bet* da quello più debole *vet*, che comunque a livello semantico mantiene lo stesso significato<sup>3</sup>. Commenta Gabriele Mandel al riguardo:

[La *bet* è una] Lettera di grande importanza, poiché la Bibbia inizia con la lettera *bet* (*bereshit*: in principio), e poiché Dio con essa diede origine a tutte le cose create. Rappresentando una casa, figura la casa metafisica d’ogni essere umano e al contempo l’intero creato, quale Casa di Dio<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Genesi 2 appartiene alla tradizione Jahvista, collocabile a partire dall’anno mille prima dell’era cristiana, mentre Genesi 1 è riconducibile alla riflessione post’esilica fissata dalla tradizione Sacerdotale.

<sup>3</sup> Cfr. M.-A. Ouaknin, *I Misteri dell’Alfabeto*, Atlante, Monteveglio (BO) 2003, pp. 127-135.

<sup>4</sup> G. Mandel, *L’alfabeto ebraico*, Mondadori, Milano 2000, p. 25.

Secondo questa prospettiva, il primo capitolo della creazione si colloca nell'orizzonte di una decisione divina che ha come obiettivo creare uno spazio di protezione e condivisione: una "casa", cioè un luogo adatto ad accogliere le diverse fasi della vita e all'incontro fra Creatore e creatura.

Ma la simbologia della *bet* va oltre il suo senso letterale: quando – come spesso accade negli alfabeti antichi – è utilizzata per indicare anche delle quantità, essendo la seconda lettera dell'alfabeto corrisponde al numero due, e pertanto rimanda a due dimensioni fondamentali del creato: quella contingente e quella trascendente: «Perché l'universo è stato creato con la *bet*? Per farti sapere che esistono due mondi, questo mondo ed il mondo avvenire»<sup>5</sup>. Inoltre la *bet* è l'iniziale del termine *berakhah* che corrisponde all'italiano "benedizione", e anche questa coincidenza è segno di una volontà di bene da parte del Creatore verso le Sue creature<sup>6</sup>. A tale proposito la tradizione ebraica conserva una sorta di parabola nella quale si narra che tutte le lettere dell'alfabeto ebraico – a partire dall'ultima – si sarebbero presentate a Dio per convincerlo a creare il mondo attraverso di loro, ma il Signore trova con ognuna validi motivi di esclusione preferendo la *bet* proprio perché iniziale di *berakhah*, "benedizione, ed escludendo anche la '*alef*', la prima lettera dell'alfabeto, in quanto iniziale di '*arirah*', "maledizione"<sup>7</sup>.

In tale orizzonte interpretativo la tradizione rabbinica stabilisce inoltre un rapporto fra l'atto creativo di Dio e la "sapienza creatrice" che viene interpretata come la Sua *Torah*, cioè il Suo insegnamento rivelato al Sinai:

*In principio (bereshit) Dio creò il cielo e la terra (Gen 1,1). La Torah dice: "Io ero lo strumento di lavoro del Santo, Egli sia benedetto". Comunemente un re mortale che costruisce un palazzo, non lo costruisce secondo il proprio criterio, ma secondo quello dell'architetto; e neppure questo lo realizza esclusivamente secondo il suo criterio, ma ha pergamene (piante dei progetti) e tabelle, per poter sapere come deve eseguire le camere, come fare gli usci. Così il Santo, Egli sia benedetto, guardò la Torah e creò l'universo, come la Torah stessa dice: In principio (bereshit, letteralmente: "con un principio") Dio creò (Gen 1,1)". E il principio è la Torah, come è detto: Il Signore mi ha posseduta nel principio delle Sue vie [...]. Stavo al Suo fianco come architetto (Pr 8,22 e 30)*<sup>8</sup>.

Il commento si basa sul fatto che l'espressione ebraica *bereshit* è formata dalla preposizione *be*, che comprende i significati di "in" o "con", e dal sostantivo *reshit*, "principio, inizio"<sup>9</sup>. Pertanto traducendo l'espressione *bereshit* nel senso di "con un principio" (anziché "in principio"), diventa possibile cercare un "principio creativo" all'interno del canone biblico individuato nella "sapienza

---

<sup>5</sup> *Bereshit Rabbah* I,10.

<sup>6</sup> Cfr. *ibidem*, *ivi*.

<sup>7</sup> Cfr. L. Ginzberg, *Le leggende degli ebrei*, I, Adelphi, Milano 1995, pp. 25-28; *Bereshit Rabbah* I,10.

<sup>8</sup> *Bereshit Rabbah* I,1.

<sup>9</sup> In ebraico ci sono preposizioni "inseparabili" che si utilizzano come prefissi di sostantivi e verbi.

creatrice” menzionata nel Libro dei Proverbi (Pr 8,22 e 30), che secondo la tradizione rabbinica coincide con la *Torah* stessa di Dio.

E il fatto che proprio la *Torah* inizi con la *bet* di *bereshit*, permette di cogliere simbolicamente nella medesima una serie di analogie che mostrano una volontà divina creatrice nel segno del bene e di uno spazio vitale che deve esprimersi nella logica di una dimora per tutti, Dio stesso incluso.

### L'azione creatrice separa antinomicamente e comprende il male

Sofferamoci ora sulla dinamica creativa di questa prima narrazione, dove l'agire di Dio – che in questo capitolo è sempre menzionato come *'Elohim*, ovvero il Dio di tutti<sup>10</sup> – è scandita secondo uno schema temporale giornaliero, e consiste prevalentemente nel separare dal caos originario realtà fra loro opposte: luce e tenebre, cielo e terra, giorno e notte fino ad arrivare alla coppia maschio e femmina (cfr. Gen 1,1ss.). Ricorre infatti la radice *b-d-l*, che comprende i significati di “separare, fare distinzione”, per precisare il contenuto della radice verbale *b-r-*, “creare”, che nei testi biblici può avere come soggetto solo Dio. Ma cosa significa creare separando?

Innanzitutto non si parla di creazione *ex nihilo*, concetto estraneo all'orizzonte di pensiero semitico, si descrive piuttosto la terra come “informe” e “vaqua”, utilizzando l'espressione ebraica *tohu wavohu*<sup>11</sup> (Gen 1,2) che tradizionalmente designa il caos originario, l'insieme degli elementi primordiali che, senza un sapiente intervento divino, non riescono a prendere forma. In tale contesto la *ruach*, lo “spirito” di Dio “aleggia” sull'acqua (Gen 1,2), su quell'elemento che nel suo ciclo naturale passa costantemente dalla terra al cielo, e viceversa, cambiando stato: da liquido a gassoso. Ma al di là delle conoscenze scientifiche di chi ha scritto questo racconto in epoca post-esilica, la tradizione interpreta molto positivamente lo schema antinomico dove ogni realtà è messa in relazione alla sua polarità, al suo opposto, sostenendo l'idea che Dio ha creato ogni cosa nell'orizzonte di una differenza da lui stesso stabilita, quindi nel contesto di una dinamica che legge positivamente realtà fra loro contrapposte considerandole come importante chiave interpretativa della realtà<sup>12</sup>. Non a caso, dopo aver creato i luminari nel firmamento del cielo per distinguere/separare il giorno dalla notte, il testo biblico precisa: *e saranno come segni per [distinguere] le stagioni/feste*<sup>13</sup>, *i giorni, gli anni* (Gen 1,14). In un contesto culturale dove il tempo è calcolato in base al tramontare e al sorgere del sole e in base ai cicli lunari, tale affermazione

---

<sup>10</sup> *'Elohim* è il plurale di *'El*, nome generico di Dio in quasi tutte le culture semitiche del vicino oriente antico. Con l'utilizzo di questo Nome plurale la tradizione sacerdotale ha voluto sottolineare l'orizzonte universale dell'azione creatrice di Dio, che è contemporaneamente Dio di Israele e di tutti gli uomini.

<sup>11</sup> Il termine ebraico corrispondente, *vohu*, può essere tradotto anche come “desolata e sbigottita”.

<sup>12</sup> Cfr. *Midrash Temurah*, in particolare i capitoli 1 e 3.

<sup>13</sup> Il termine ebraico *mo'adim* comprende entrambi i significati.

attesta la possibilità di stabilire un calendario di riferimento per eventi e feste religiose a partire dall'alternanza giorno/notte.

In altri termini: la testimonianza biblica attesta che si conosce sperimentando la differenza: la luce in rapporto al buio, il bene in rapporto al male che, come si può desumere da questa stessa narrazione, è un mistero insito nella creazione stessa e per questo "originario": alla fine del secondo giorno, dopo che il Signore ha terminato di separare le acque superiori da quelle inferiori, manca l'espressione ricorrente in tutti gli altri: *E Dio vide che era cosa buona* (cfr. Gen 1,8 con Gen 1,1-31). Tale assenza narrativa viene interpretata dalla tradizione, e in particolare nei testi mistici della *qabbalah*, come segno dell'introdursi del mistero del male all'interno della creazione, che costituirà la radice di ogni male successivo compreso il peccato umano dal primo (cfr. Gen 3,1ss.) in poi<sup>14</sup>. Ciò significa che la "casa" di Dio per gli uomini non è perfetta: è una realtà buona che tuttavia deve fare i conti con il mistero del male e della sofferenza, compresi gli istinti di bene e male dell'umanità dei quali più avanti tratteremo.

#### *Le realtà viventi create hanno insita la capacità riproduttiva e conservativa*

Altro elemento emergente dal primo capitolo delle Genesi è il fatto che ogni realtà vivente – vegetale e animale – è creata con già insita in sé la capacità riproduttiva. La narrazione è molto dettagliata e ripetitiva al riguardo: tutti i vegetali che la terra produce hanno in sé il "seme" – in ebraico *zera* – che permette la riproduzione (cfr. Gen 1,11-12), mentre sia gli animali che la prima coppia umana vengono benedetti nel segno della fecondità: «Fruttificate, diventati molti» (Gen 1,22 e 28). Pertanto il mondo, in quanto "casa" per l'umanità, costituisce non solo uno spazio vitale nel quale ogni realtà vivente creata è finalizzata ad accogliere gli uomini, ma ha in sé una capacità riproduttiva capace di auto-conservazione e auto-rinnovamento: una sorta quindi di potenziale riserva nella prospettiva di un futuro.

Alcuni commenti rabbinici sottolineano inoltre che l'ambiente terrestre creato per l'umanità comprende una serie di potenzialità utili a favorire la sua vita, in quanto «Dio non creò nulla invano»:

Dio non creò nulla invano. Persino gli animali e gli insetti che paiono a prima vista superflui e nocivi hanno una missione da adempiere. La lumaca che striscia lasciandosi dietro una traccia viscida, e così facendo consuma la propria forza vitale, serve da medicamento per le vesciche. La puntura di una vespa si guarisce schiacciando una mosca e applicandola sulla piaga. La zanzara, fragile creatura

---

<sup>14</sup> Non è questo l'ambito per una disamina puntuale della questione. Per ulteriori approfondimenti si rimanda a: M. Idel, *Il male primordiale nella Qabbalah*, Adelphi, Milano 2016.

che assume cibo ma non ne secerne, è un topico contro il veleno di vipera, e questo rettile velenoso sana a sua volta le eruzioni mentre la lucertola è l'antidoto per lo scorpione<sup>15</sup>.

Lo stesso commento procede poi sottolineando che:

Non solo tutte le creature servono l'uomo e contribuiscono al suo benessere, ma inoltre Dio «ci rende saggi dagli animali della terra e sapienti dagli uccelli del cielo» (Gb 35,11). Egli dotò molti animali di ammirevoli qualità morali affinché fossero di esempio per l'uomo<sup>16</sup>.

Seguono quindi una serie di esempi di comportamenti animali esemplari per gli uomini, come quello delle formiche, che rispettano la proprietà altrui evitando di appropriarsi di provviste appartenenti ad altri animali<sup>17</sup>. Se, da una parte, inevitabilmente l'autore – o gli autori – di queste parole si basano sulle conoscenze mediche e scientifiche dell'epoca in cui scrivono, dall'altra si mette in luce il fatto che il creato custodisce in sé delle potenzialità benefiche che tuttavia chiedono di essere individuate e utilizzate in maniera corretta. Ecco allora che diventa importante comprendere quale ruolo venga assegnato agli uomini, gli unici in grado di discernimento e quindi non solo soggetti all'istinto di conservazione.

#### *Gli uomini hanno il compito di soggiogare e dominare il creato*

La narrazione unisce alla benedizione di fecondità per la prima coppia umana, creata ad immagine divina (cfr. Gen 1,27), un particolare comando: «Fruttificate, diventate molti e riempite la terra, soggiogatela, e abbiate dominio sui pesci del mare, sui volatili del cielo e su ogni vivente che striscia sulla terra» (Gen 1,28). Appare quindi con evidenza che, a differenza dei vegetali e degli animali, gli uomini non solo dovranno conservare la specie, ma avranno un ruolo attivo nel “soggiogare e dominare” l'ambiente preparato per loro. Cerchiamo quindi di capire meglio il significato dei verbi utilizzati per coglierne le molteplici sfumature.

Il testo ebraico originale utilizza la radice verbale *k-v-sh* per configurare il verbo “soggiogare” e la radice verbale *r-d-h* per configurare il verbo “dominare”. La radice *k-v-sh*, utilizzata in Genesi 1,28, esprime l'idea sia di “calpestare” il suolo terrestre che di “assoggettare” il creato; mentre la radice *r-d-h* comprende i significati di “governare, dominare, assoggettare”. Entrambi i verbi sono espressi all'imperativo, e riguardano azioni che possono assumere connotazioni diverse a seconda delle intenzioni del soggetto, per questo il commento rabbinico alla Genesi precisa: « “e abbiate dominio sui pesci del mare” (Gen 1,28). Disse R. Tifdaj: se merita [l'uomo] dominerà, ma se non merita sarà

---

<sup>15</sup> L. Ginzberg, *Le leggende degli ebrei*, I, p. 57; cfr. *Talmud Babilonese, Shabbath 77b*

<sup>16</sup> *Ibidem*, *ivi*

<sup>17</sup> *Ibidem*, p.58

dominato»<sup>18</sup>. Il rapporto fra “dominerà” e “sarà dominato” è desunto da un gioco di parole permesso dalla lingua ebraica solo consonantica, tuttavia esprime l’idea che possa esistere un dominio equilibrato capace di contrapporsi ad un dominio scriteriato che invece può portare a conseguenze negative. A tale proposito, nel commento rabbinico a Qohelet, troviamo la seguente affermazione:

[Dio disse agli uomini] Guardate le mie opere, quanto sono belle e meravigliose! Le ho fatte tutte per voi. State bene attenti a non spogliare e distruggere il mio mondo; perché se lo farete, nessuno potrà porvi rimedio<sup>19</sup>.

Ciò vuol dire che il “dominio” che gli uomini possono esercitare sul creato non deve mai perdere di vista il fatto che il mondo è innanzitutto il mondo di Dio: pertanto non ne sono i padroni bensì gli amministratori. In tale orizzonte “soggiogare e dominare” sono azioni che vanno comprese come la possibilità di utilizzare i beni creati a favore di un miglioramento delle condizioni di vita: Dio ha fornito la materia prima, l’umanità – grazie alle capacità di ingegno ricevute – può trasformarla responsabilmente “soggiogandola” al bene comune; in caso contrario verrà essa stessa soggiogata dalle proprie scelte irresponsabili: il creato è per noi ma non sarà mai nostro.

### **Il racconto “antropologico” e la “custodia” umana del creato (Gen 2,1ss.)**

Passiamo ora al secondo racconto della creazione, dal punto di vista redazionale il più antico che narra le *toledot*, le “generazioni” del cielo e della terra (Gen 2,4), nel quale l’uomo – di fatto lo *’adam*, termine che può designare sia il singolo uomo che la coppia umana simbolo dell’intera umanità (cfr. Gen 5,2) – viene creato prima dei vegetali e degli animali.

#### Senza l’uomo e l’alleanza con Dio la terra non può produrre

Fin dalle prime battute la narrazione precisa che:

Nessun arbusto del campo era sulla terra, e nessuna erba del campo era spuntata, poiché il Signore Dio non aveva fatto piovere sulla terra e non c’era uomo/umanità (*’adam*) per lavorare il suolo (*’adamah*). Ma un vapore saliva dalla terra e abbeverava tutta la superficie del suolo (Gen 2,5-6).

---

<sup>18</sup> *Bereshit Rabbah* VIII,12

<sup>19</sup> *Qohelet Rabbah* 7

L'immagine è quella di un ambiente che ha in sé alcune potenzialità – il “vapore che sale e abbevera la terra” – ma che tuttavia per produrre vegetazione necessita sia della pioggia dal cielo che del lavoro umano. Un commento rabbinico precisa al riguardo:

Se non vi fosse stato l'uomo, il Signore non avrebbe stipulato un'alleanza con la terra per far piovere sopra di essa, come è detto: «Per far piovere in una terra senza uomini e in un deserto privo di ogni mortale» (Gb 38,26)<sup>20</sup>.

Il paragone proposto vuole esprimere l'idea che, non solo la terra è stata creata per l'uomo, ma ha bisogno dell'intervento dell'umanità per poter ricevere il dono divino della pioggia come conseguenza di un'alleanza fra il Creatore e gli uomini. Si delinea così una particolare relazione fra l'uomo/umanità (*'adam*), la terra intesa come suolo che deve produrre frutto (*'adamah*) e l'azione creatrice di Dio. Tra l'altro, a differenza di Genesi 1 dove la prima coppia umana è designata come “maschio e femmina” (*zakar e neqevah*, cfr. Gen 1,27), in questo caso l'umanità deriva dallo *'adam* plasmato da polvere di *'adamah* (Gen 2,7), quindi dal suolo stesso che contiene in sé *dam*, cioè il “sangue” simbolo di vita. Si stabilisce così una relazione vitale fra l'umanità e la terra accomunati dalla stessa materialità. Ciò che fa la differenza per l'uomo è lo spirito di vita che il Signore fa penetrare in lui.

#### L'uomo/umanità creato come spirito vivente con due istinti

La narrazione biblica procede descrivendo la creazione dello *'adam* plasmato da polvere di *'adamah*, suolo terrestre. Ci sono diversi commenti rabbinici al riguardo che, intendendo il termine *'adam* nel senso collettivo di “umanità”, sottolineano il suo rapporto con la terra e l'universale uguaglianza umana. Eccone un esempio:

Dio raccolse la polvere da cui fu formato lo *'adam* dalla terra intera, dai quattro venti [angoli del mondo], in modo che, in qualunque luogo egli sarebbe morto, la terra lo avrebbe accolto nel suo grembo come tomba. Altra spiegazione: Dio prese la polvere dello *'adam* da quel luogo di cui è detto: «Farete per Me un altare di terra» (Es 20,24). Dio disse infatti: Possa questa terra sacra essere per lo *'adam* luogo di espiazione, e possa quindi sussistere!<sup>21</sup>.

La precisazione della terra presa dai “quattro angoli della terra” non è finalizzata solo all'accoglienza dopo la morte, vuole infatti sottolineare che ogni persona è una sorta di microcosmo, e per questo è in relazione a tutto il creato e a tutti gli esseri umani; mentre il

---

<sup>20</sup> *Bereshit Rabbah* XIII,8

<sup>21</sup> Rashi, *Chumash* su Gen 2,7; cfr. *Talmud Babilonese, Sanhedrin* 38a; *Pirgè de Rabbi 'Eliezer* XI



riferimento all' "altare di terra" è volto ad esprimere l'idea della sacralità del creato, che rimane possesso divino, e che nell'orizzonte del culto a Lui dovuto, offre uno spazio di espiazione per le azioni umane che possono rischiare di violare la creazione divina in tutti i suoi aspetti. Entra pertanto in gioco il ruolo determinante della libertà umana.

A tale proposito è importante soffermarsi sulla radice verbale *j-tz-r*, dalla quale si configura il verbo "plasmare": «E plasmò il Signore Dio lo 'adam» (Gen 2,7). Per ragioni prettamente grammaticali e sintattiche, la lettera *jod* della radice compare due volte nell'espressione "e plasmò" (*wa-jijtzer*), e tale ripetizione permette ai maestri della tradizione ebraica di ricondurla sia alle due indoli umane, quella buona e quella cattiva, che al mondo presente e a quello avvenire: « "E plasmò" (Gen 2,7) due indoli, l'indole buona e l'indole cattiva. [...] Due formazioni: la formazione di questo mondo e la formazione del mondo avvenire»<sup>22</sup>. Il riferimento alla doppia indole chiaramente rimanda all'agire umano, che può utilizzare i beni creati sia a fin di bene che per scopi discutibili, mentre quello al "mondo avvenire" è in relazione alla rivivificazione dopo la morte che avverrà nei "Tempi messianici", quando il Signore ridarà lo spirito di vita ai corpi defunti<sup>23</sup>.

La narrazione biblica precisa anche che Dio, dopo aver "plasmato" lo 'adam: «soffiò nelle sue narici un alito di vita, e lo 'adam divenne "respiro vivente" (*lenefesh chajiah*)» (Gen 2,7). A tale proposito Rasi, autorevole commentatore ebreo medievale, precisa:

«respiro vivente (*lenefesh chajiah*)» (Gen 2,7). Anche il bestiame e le fiere sono chiamati "respiro vivente" (cfr. Gen 1,20), ma quello dello 'adam è più vivo di tutti, perché egli ha in più l'intelligenza e la parola<sup>24</sup>.

Ed è in virtù di tale differenza che il Signore colloca lo 'adam in un ambiente che avrà bisogno di lui per essere custodito e conservato.

### Il "lavoro/servizio" e la "custodia" del creato

La Scrittura attesta che Dio pianta per lo 'adam un giardino (cfr. Gen 2,8-14), crea per lui gli animali (cfr. Gen 2,19) e gli fornisce una compagna, tratta dal suo stesso "respiro vivente" e per questo capace di entrare in relazione con lui (cfr. Gen 2,18-23). In tale contesto sono interessanti per la nostra riflessione alcuni passaggi del racconto:

---

<sup>22</sup> *Bereshit Rabbah* XIV, 4 e 5; cfr. Rashi, *Chumash* su Gen 2,7

<sup>23</sup> Nell'ebraismo, caratterizzato da un'antropologia unitaria, non c'è l'idea di uno spirito/anima che sopravvive senza il corpo dopo la morte

<sup>24</sup> Rashi, *Chumash* su Gen 2,7

E piantò il Signore Dio un giardino in 'Eden, ad oriente, e pose là lo 'adam che aveva plasmato, e fece spuntare il Signore Dio dal suolo ogni albero piacevole per la vista e buono come cibo (Gen 2,8-9).

Il Signore Dio prese lo 'adam e lo pose nel giardino di 'Eden per lavorarlo/servirlo (*le'avedah*) e per custodirlo (*leshomrah*) (Gen 2,15).

E plasmò il Signore Dio dal suolo tutti gli animali [...] e li condusse allo 'adam per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo lo 'adam avesse chiamato gli esseri viventi, quello doveva essere il loro nome. E lo 'adam chiamò/impose dei nomi (Gen 2,19-20).

Innanzitutto Dio pianta un giardino e fa spuntare dal suolo ciò che può servire per il sostentamento dello 'adam, che viene collocato in questo luogo sia per “lavorarlo/servirlo” (*le'avedah*) che per “custodirlo” (*leshomrah*). I due verbi utilizzati hanno entrambi un orizzonte semantico piuttosto ampio: la radice verbale '-v-d comprende i significati di “lavorare, servire, svolgere servizi culturali” – la differenza dipende dal soggetto per cui si lavora/serve – e, in questo contesto, c'è un evidente riferimento ad un rapporto lavorativo con il suolo volto sia a farlo produrre che al riconoscerne il prodotto come dono del Creatore; mentre la radice verbale *sh-m-r* comprende i significati di “osservare (in riferimento a delle prescrizioni), proteggere, custodire”, e in questo caso possiamo dire che il compito a cui è chiamato 'adam è quello di proteggere e custodire il creato in quanto richiesta esplicita divina. I due verbi rimandano pertanto ad un rapporto con il mondo che, nell'orizzonta della relazione 'adam – 'adamah – Creatore, prevede una particolare attenzione volta a far sì che possa sviluppare tutte le sue potenzialità e, nello stesso tempo, essere protetto/custodito e riconosciuto come dono, non come proprietà assoluta. Per questo va curato e custodito in ogni suo aspetto, e in qualunque situazione, cercando di fare sempre la scelta migliore. È interessante al riguardo quanto prescritto nel Deuteronomio a proposito del comportamento da tenere durante l'assedio di una città:

Quando cingerai d'assedio una città per lungo tempo, per espugnarla e conquistarla, non ne distruggerai gli alberi colpendoli con la scure; ne mangerai il frutto, ma non li taglierai, perché [la vita] dell'uomo dipende dall'albero della campagna; perché lo vuoi coinvolgere nell'assedio? Soltanto potrai distruggere e recidere gli alberi che saprai non essere alberi da frutto, per costruire opere d'assedio contro la città che è in guerra con te, finché essa non sia caduta (Dt 20,19-20).

Ciò significa che anche in situazioni di pericolo la scelta difensiva deve trovare delle modalità che rispettino il più possibile il creato dal quale, non solo dipende la vita dell'umanità, ma rimane comunque proprietà di Dio. A tale riconoscimento e consapevolezza si lega anche l'aspetto culturale.

### Lavoro come “servizio” per Dio

Abbiamo già precisato che la radice verbale ‘-v-d, oltre a comprendere il significato di “lavorare”, esprime anche l’azione cultuale, cioè il “lavoro” per il Signore; pertanto occuparsi del “giardino di Dio” significa servire il proprio Creatore considerando il lavoro alla luce dei Suoi insegnamenti, compreso il divieto di non cibarsi dell’albero della conoscenza del bene e del male (cfr. Gen 2,9). I maestri di Israele a tale proposito fanno notare che l’espressione: “e lo pose”, in ebraico *wajanichehu*, riferita alla collocazione dello ‘adam nel “giardino di Eden, è una configurazione della radice verbale *n-w-ch* che comprende i significati di “porre, deporre, riposare”; riprendendo inoltre anche i significati di “lavorare/servire” e “custodire/osservare” presenti nello stesso versetto commentano:

«Lo pose» (Gen 2,15). Lo fece riposare, lo protesse e lo deliziò con tutti gli alberi del giardino [...]. [inoltre] Gli diede il comandamento del Sabato, come tu dici: «E riposò nel giorno settimo» (Es 20,11). «Per lavorarlo/servirlo» (Gen 2,15): «Sei giorni lavorerai» (Es 20,9). «E per custodirlo/osservarlo»: «Osserva il giorno di Sabato» (Dt 5,12). Altra spiegazione: «Per lavorarlo/servirlo e custodirlo/osservarlo»: si riferisce ai sacrifici, come è detto «Servirete Dio» (Es 3,12); «Osserverete per offrirmi» (Nm 28,2)<sup>25</sup>.

La spiegazione rabbinica, mettendo in relazione i verbi presenti in Genesi 2,15, considera i loro significati sia in questo contesto che in versetti diversi, e allarga l’orizzonte letterale facendone emergere per analogia delle indicazioni in relazione alla prospettiva cultuale.

### L’imposizione dei nomi agli animali

Rimane un’ultima considerazione da fare in riferimento al fatto che Dio chiede all’uomo di imporre agli animali il nome con cui poi sarebbero stati chiamati (Gen 2,19-20). In questi due versetti ritroviamo emergere un possibile aspetto di dominio e sottomissione: nell’orizzonte biblico dare il nome a qualcosa significa definirla stabilendo con lei un rapporto di superiorità. Ma, come già sottolineato nel commento a Genesi 1,28, in questi racconti il senso del “dominare” non deve mai essere disgiunto dalla consapevolezza di chi è il “proprietario” del creato: il mondo rimane comunque il mondo di Dio, e il dominio degli uomini va esercitato nella logica di una corretta amministrazione di quanto affidato per il bene di tutti, anche delle generazioni future. Siamo quindi di nuovo nell’orizzonte della “custodia”: dinamica che dovrebbe orientare anche oggi qualsiasi riflessione ecologica a favore di scelte umane sostenibili, nella consapevolezza di un limite etico che deve fare da deterrente nei confronti di ciò che potrebbe trasformare la casa comune

---

<sup>25</sup> *Bereshit Rabbah* XVI,5

dell'umanità in un spazio di morte anziché di vita. La superiorità umana, che deriva dal dono divino dell'ingegno, non deve travalicare il confine creaturale tentando di sostituirsi al Creatore.

## **In sintesi**

Cercando di condurre ad una sintesi – senza nessuna pretesa di esaustività – i dati emersi, possiamo dire che i due racconti della creazione ci presentano due punti di vista diversi ma sostanzialmente complementari: sia la narrazione che abbiamo definita “cosmogonica” (Gen 1) – nella quale l'umanità emerge come il momento culminante del creato – che quella “antropologica” (Gen 2) dove invece lo *'adam* viene creato per primo – ci attestano comunque che, nell'orizzonte biblico del rapporto Creatore-creatura, non si può parlare di dominio assoluto degli uomini sulle realtà create. Ciò che è emerso è il ruolo particolare al quale Dio destina l'umanità che, pur essendo per molti aspetti superiore alle altre creature, non può dimenticare il suo ruolo attivo di custodia: il dominio semmai deve consistere nella capacità di rendere sempre più accogliente e vivibile quella “casa comune” che Dio ha destinato al bene di tutti. In questo modo l'azione umana può continuare a collaborare con quella creatrice divina.

In altri termini: il mondo è affidato agli uomini, che devono costantemente ricordarsi di Chi è il vero “proprietario”. Per questo la tradizione ebraica insegna che, se da una parte l'uomo deve godere dei beni di questo mondo, dall'altra «è proibito all'uomo godere di qualcosa che è di questo mondo senza pronunciare una benedizione; chi gode dei beni di questo mondo senza dire una benedizione agisce come se depreddasse il Santo»<sup>26</sup>, nel senso che si sostituirebbe a Lui. Per lo stesso motivo la prassi religiosa ebraica comprende molti precetti a favore di un utilizzo dei beni nel rispetto del Creatore e della giustizia verso ogni essere umano.

Quando il rapporto fra Dio, gli uomini e il creato si squilibra, le conseguenze ricadono su tutti e su ciascuno, per questo è fondamentale recuperare il senso individuale di responsabilità che sta alla base di quello collettivo. Afferma Jeff Sultar in un'opera collettanea curata da Ellen Bernstein, una delle fondatrici dell'associazione americana *Shomré 'Adamah*, “I Custodi della Terra”, che ha come scopo quello di coltivare e attuare gli insegnamenti della tradizione ebraica relativi all'ecologia:

Oggi diamo per scontato che la crisi ambientale esista al di fuori e separata da noi. Ci aspettiamo che gli specialisti – scienziati, avvocati, ambientalisti – approntino correttivi veloci ai problemi ambientali. Tale atteggiamento ci svia dalla nostra responsabilità collettiva. L'odierna crisi

---

<sup>26</sup> *Talmud Babilonese, Berakhoth 35a e 35b*

ambientale dovrebbe invece riportare la nostra attenzione alle problematiche relazioni fra Dio, il cosmo e noi stessi, proprio quel tipo di relazioni di cui la *Torah* [l'insegnamento rivelato al Sinai] fa esame approfondito<sup>27</sup>.

Si tratta quindi di recuperare il senso religioso della natura e delle nostre relazioni, nella consapevolezza che non potremo “compiere” noi l'intera opera, ma non possiamo nemmeno esimerci dal realizzarne la piccola parte che ci è affidata<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> J. Sultar, *Adam, Adamà, Adonai: la relazione fra uomo, natura e Dio nella Bibbia* in AA.VV., a c. di E. Bernstein, *Ecologia & Ebraismo*, Giuntina, Firenze 2000, p. 31

<sup>28</sup> Cfr. *Mishnah, 'Avoth* II,17