

LUX
BIBLICA

...la tua parola è una lampada al mio piede

E DIO CREÒ L'UOMO

Le basi di un'antropologia biblica
di **Genesi 1-2**

CHRISTOPHER ZITO

LUX BIBLICA

Periodico semestrale edito a cura dello

ISTITUTO BIBLICO EVANGELICO ITALIANO

e-mail: segreteria@ibei.it - www.ibei.it

ANNO XXX - n. 59

I semestre 2019

Direttore responsabile Fares Marzone

Direttore Christopher Zito

Amministrazione I.B.E.I. Via del Casale Corvio n. 50 - 00132 ROMA

Redazione Fares Marzone,
Christopher Zito

Stampa Quarantotto Creativo srl - Via Acqua Donzella, 40 – Roma

Finito di stampare nel mese di giugno 2019.

Autorizzazione del tribunale di Roma n. 573/89 del 16 ottobre 1989

Poste Italiane S.p.A. - Spedizione in abbonamento postale

D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 2 e 3, Roma 2008

Abbonamento annuo	Italia	Estero
2019	€ 20,00	€ 25,00
2020	€ 20,00	€ 25,00

da versare sul ccp n. 74358003 intestato a:

ISTITUTO BIBLICO EVANGELICO ITALIANO

Via del Casale Corvio, 50 - 00132 ROMA

a mezzo Posta: dall'Italia – IBAN: IT62 N076 0103 2000 0007 4358 003

dall'estero - codice BIC: BPPIITRRXXX N 07601 03200 000074358003

a mezzo Banca Popolare di Milano – IBAN: IT 44 V 05584 03213 000000001561

Copertina: Giuseppe De Chirico

Revisione: Ada Scorza-Marzone

Gli abbonamenti non disdetti entro il 31 dicembre si intendono tacitamente rinnovati.

Le citazioni bibliche, laddove non altrimenti specificate, sono state prese dalla versione Nuova Riveduta, quarta edizione, 1998.

INDICE

	PAGINA
ABBREVIAZIONI	8
PREFAZIONE	9
INTRODUZIONE	11
A. CHIARIMENTI E DEFINIZIONI	11
B. L' AUTORE, IL CONTESTO STORICO E L'OBIETTIVO DI GENESI 1-2	13
C. L'UOMO E LE SCRITTURE	18
1. Protagonista-protagonista	19
2. Autore-esecutore	20
3. Benefattore-beneficiario	21
PARTE I - QUESTIONI ERMENEUTICHE	23
CAPITOLO 1	
TRE MODELLI INTERPRETATIVI	23
A. IL MODELLO CREAZIONISTA-EVOLUTIVO-ACCOMODISTA	24
B. IL MODELLO CREAZIONISTA-CONCORDISTA	28
C. IL MODELLO CREAZIONISTA-CONTESTUALE	36
CAPITOLO 2	
PROBLEMI DI LETTURA DELLA GENESI, DI GENESI 1-11 E GENESI 1-2	43
A. IL PROBLEMA DELLE FONTI	43
B. IL PROBLEMA DEL RAPPORTO TRA GENERE LETTERARIO E CONTENUTO	48

CAPITOLO 3	
COME LEGGERE GENESI 1-2	57
A. LA STORIA TEOLOGICA ISPIRATA	57
B. LA TIPOLOGIA REGRESSIVA	63
PARTE II - QUESTIONI ESEGETICHE	77
CAPITOLO 4	
LA FORMAZIONE DELL'UOMO E DELLA DONNA	77
A. LA CAUSA PRIMA	78
B. L'UOMO ('ĀDĀM)	83
1. Genesi 1:26, 27	83
2. Genesi 2:7	87
C. LA DONNA ('IŠŠĀ) – GENESI 2:21-22	94
CAPITOLO 5	
LA STRUTTURA DELL'UOMO	103
A. EXCURSUS STORICO	103
B. L'UOMO NELLA SUA GLOBALITÀ	108
1. nepēš ḥayyâ	108
2. Il tema dell'unità in Genesi 1-2	109
3. L'uomo considerato a sé stante	113
4. Il paradosso della donna	115
5. "Carne della mia carne"	116
6. L'uomo ha o è una nepēš?	121
C. L'UOMO NELLA SUA SPECIFICITÀ	128
1. Quale funzione	128
2. Quanto alla morte: l'uomo come summa delle sue parti?	131
3. Lo stato intermedio: l'anima o lo spirito o il nulla?	137
4. La nuova struttura dell'uomo secondo Paolo	153
CAPITOLO 6	
L'UOMO A IMMAGINE DI DIO	157

A. L'IMAGO DEI: QUATTRO POSIZIONI	157
1. La posizione ontologica	158
2. La posizione morale	160
3. La posizione funzionale	160
4. La posizione relazionale	162
5. Considerazioni finali	164
B. "SPECIE", "IMMAGINE" E "SOMIGLIANZA"	166
1. Porre dei parametri	167
2. Collegamenti rilevanti	169
3. Termini messi a confronto	175
4. Considerazioni finali	177
C. PERSONALITÀ: «FACCIAMO»	179
1. Panoramica delle varie interpretazioni	179
2. Pluralità nell'unità: il contesto	184
3. L'uomo è una creatura personale in virtù dell'alito vitale che Dio ha soffiato in lui	187
D. RELAZIONALITÀ: «DIO CREÒ L'UOMO... LI CREÒ MASCHIO E FEMMINA»	190
E. FUNZIONALITÀ: «MOLTIPLICATEVI... RIEMPITE... RENDETEVELA SOGGETTA... DOMINATE»	194
APPENDICE A IL CICLO DELLA CREAZIONE DI BASE	199
APPENDICE B IL CICLO DELLA CREAZIONE NELLA BIBBIA	201
BIBLIOGRAFIA	205

ABBREVIAZIONI

NRV – La Nuova Riveduta (1994)¹

LND – La Nuova Diodati (1991)

NVB – La Nuova Versione della Bibbia, San Paolo Edizione (1995)

Vulg. – Versione Vulgata della Bibbia

AT - Antico Testamento

NT - Nuovo Testamento

gr. – greco

ebr. – ebraico

ted. – tedesco

¹ Tutte le citazioni sono prese dalla NRV se non diversamente specificato.

PREFAZIONE

Il libro che avete in mano è una rielaborazione della mia tesi di laurea che ho presentato nel 2001 come studente presso l'I.B.E.I., sotto la guida di Nicola Martella, allora professore di Antico Testamento. Come necessariamente accade, nell'arco di quasi vent'anni, si cresce, si cambia e si approfondisce la propria conoscenza e la propria comprensione della Scrittura. Quando mi sono accinto a rinnovare la mia tesi, in modo che potesse essere adattata a *LUX BIBLICA*, ho scoperto che i più grandi cambiamenti che ho subito hanno a che fare con le questioni ermeneutiche, ossia come interpretare Genesi 1-2 in modo fedele ai testi nei suoi contesti. Ho affrontato questo argomento nella Parte I. In effetti, ho quasi triplicato lo spessore di questa sezione rispetto alla mia tesi, in gran parte perché dal 2001 in poi ho dedicato molto tempo all'investigazione di questioni ermeneutiche (ho conseguito entrambi i miei *master* e il dottorato nell'ermeneutica biblica e teologica). Sebbene immagino che alcune posizioni ermeneutiche che affronterò su Genesi 1-2 non saranno condivise da tutti i lettori, spero almeno di aver lavorato in modo da dimostrare il mio desiderio di essere soprattutto fedele al testo delle Scritture come rivelazione ispirata, anche quando non sono in linea con gli schemi interpretativi tradizionali. Se ho sviluppato dei modi di vedere che si differenziano da quelli di certuni, desidero che si sappia che le mie posizioni rientrano pienamente nel più ampio spettro del pensiero evangelico sul modo di leggere la Genesi. Non ho affatto inclinazioni evoluzionistiche o darwiniane. Ciò che ho cercato di fare, tuttavia, è di non essere vincolato agli insegnamenti puramente popolari e polemici sulla creazione e sull'uomo, per essere il più fedele possibile al testo nel contesto del canone. Se ci sono riuscito o meno, il giudizio spetterà al lettore e alla fine, a Dio. Spero, tuttavia, che anche se qualcuno non dovesse essere d'accordo su un punto o su un altro, continuerà lo stesso la lettura,

perché quando si tratta di questioni di interpretazione biblica è importante pensarci su a fondo e onestamente. Questo tipo di dialogo irenico in cerca della verità e per la gloria di Dio, spesso, manca in quegli ambienti evangelici in cui un senso di paura irrazionale spinge a non voler affrontare i fatti dei testi biblici per preservare a tutti i costi le interpretazioni tradizionali. Io sono per le tradizioni se sono legittime, ma sono ancor di più per la Parola di Dio.

Avendo detto tutto ciò riguardo alla Parte I, mi sono meravigliato nel constatare che nei capitoli esegetici del libro, nella Parte II, sono rimasto per la maggior parte fermo sul lavoro che ho svolto tanti anni fa. Naturalmente, questa volta, mi sono ritrovato meglio equipaggiato per scavare più a fondo e osservare con maggiore esperienza alle spalle rispetto a quando ero studente nel 2001. Tuttavia, il lavoro principale della Parte II è stato quello di ampliamento, approfondimento e delucidazioni delle conclusioni e delle implicazioni esegetiche originariamente raggiunte. In tutto questo, le mie opinioni più mature sull'interpretazione della Genesi hanno svolto un ruolo importante.

Spero, allora, che questo numero di *LUX BIBLICA* possa essere stimolante, avvincente e soprattutto utile alla chiesa nel regno di Dio.

Nepi, giugno 2019

Christopher Zito

INTRODUZIONE

A. CHIARIMENTI E DEFINIZIONI

Quando parliamo di ciò che la Bibbia ha da dire sull'uomo, ci troviamo nel campo dell'antropologia biblica. Un possibile approccio a questa disciplina sarebbe quello di esaminare l'uomo nella Bibbia da una prospettiva culturale, cioè prendendo in considerazione elementi come il linguaggio, le parentele, l'alimentazione, le forme di vita economica e politica, la mitologia, i riti religiosi e le tradizioni popolari dei popoli cui fanno riferimento le Scritture. L'obiettivo sarebbe quello di organizzare i dati culturali al fine di trovare delle risposte ai problemi di sopravvivenza posti dall'ambiente e di cogliere il significato unitario della vita sociale di questi popoli. Altre suddivisioni potrebbero comprendere: l'antropologia primordiale, la psicologia, la sociologia, la fisiologia e anche la storia.² Tali settori di ricerca possono essere considerati discipline proprie,³ che utilizzano strumenti e metodi appartenenti al più ampio campo dell'antropologia culturale piuttosto che a quella teologica. Il risultato sarebbe un'antropologia della Bibbia che si preoccupa più del modo in cui i dati della Bibbia possano essere utilizzati per soddisfare i requisiti di queste discipline che di capire ciò che Dio ha voluto rivelare per il bene del suo popolo.

Il mio approccio sarà biblico-teologico. Ciò significa che il mio interesse sarà rivolto alle questioni riguardanti la prospettiva teologica sull'uomo e all'organizzazione delle risposte in modo tale da poter riflettere sulla *relazione* tra l'uomo, l'Iddio Creatore e il resto del creato.

Scegliendo di studiare l'argomento limitatamente ai primi due capitoli della Genesi, ho intenzionalmente limitato ciò che posso dire sull'uomo. Da un lato, escludendo il capitolo 3 e la caduta di *'ādām*,

² G. W. Bromiley, "Anthropology" in *International Standard Bible Encyclopedia*, G. W. Bromiley (a cura di), Grand Rapids, Eerdmans, 1986, p. 131.

³ *Ibid.*

ho evitato di addentrarmi nel campo della soteriologia, ossia della redenzione dell'uomo. Dall'altro, ho potuto concentrarmi in modo specifico su ciò che l'uomo è nei suoi aspetti costitutivi e come avrebbe dovuto funzionare fin dal principio. Tuttavia, non mi interessa la costituzione dell'uomo fine a sé stessa o allo scopo di sviluppare un'antropologia biologica cristiana in opposizione alle teorie evoluzionistiche. Non credo che la Genesi sia altamente interessata alla biologia, neurologia o genetica dell'uomo, se non solo di riflesso. Inoltre, questi argomenti non avrebbero avuto alcun senso per i lettori ebraici originali e lo studio approfondito di tali argomenti sarebbe stato irrilevante quanto agli obiettivi della Genesi, del Pentateuco e di tutta la Bibbia.

Prima di inoltrarci nell'esame dell'uomo in Genesi 1-2, sarà utile definire i termini che ricorrono nel titolo di questa trattazione. Oggi giorno è in corso un dibattito sull'opportunità di utilizzare un linguaggio esclusivo o inclusivo nel discorso pubblico. La questione è strettamente legata alle controversie femministe e di genere. Un esempio di linguaggio esclusivo sarebbe l'uso del termine "uomo" per indicare "l'umanità", mentre il linguaggio inclusivo eliminerebbe il primo termine per usare solo il secondo. Un motivo per cui userò i due termini in modo intercambiabile è che gli scritti teologici cristiani conservatori hanno mantenuto l'uso del termine "uomo" per indicare tutta l'umanità, e quindi anche molte traduzioni della Bibbia lo hanno fatto.

Un altro motivo per cui non sollevo alcuna obiezione all'uso di "uomo" nel contesto attuale, è che la parola "antropologia" deriva dal termine greco *anthropos*, che significa "uomo" o "umanità"; quando ci si riferisce al secondo, di solito il termine è al plurale, *anthropoi*. Quando, però, *anthropos* viene usato nelle Scritture in riferimento a un particolare individuo, questi è sempre maschio. Lo stesso si può dire del termine ebraico *'ādām*, che a volte viene usato nella Genesi in rife-

rimento all'umanità come specie, altre volte in riferimento all'individuo maschio della specie e altre volte ancora in riferimento a un particolare individuo, come equivalente di un nome personale, ossia "Adamo".⁴ Pertanto, mi sento libero di alternare i termini esclusivi e inclusivi di genere in italiano, come ritengo opportuno, ma soprattutto come dettano i testi biblici. La seconda parte del termine "antropologia" deriva dalla parola greca *logos*, che significa "discorso". Dunque, la definizione di antropologia è "un discorso sull'uomo / sull'umanità" oppure "la dottrina dell'uomo / dell'umanità".

Il discorso sull'uomo emergerà dalla riflessione teologica sull'esegesi dei testi biblici. Questo è il motivo per cui il sottotitolo del libro fa riferimento ad un'antropologia biblico-teologica. Ovviamente la riflessione teologica può andare in molte direzioni, anche quando tenta di radicarsi nell'esegesi. I vari approcci ermeneutici che si possono utilizzare influenzano i risultati esegetici, più di quanto spereremmo. Seguirò il metodo storico grammaticale, ma con una forte enfasi sui contesti letterari dei testi studiati.

Prendendo in considerazione tutto ciò che è stato detto fino ad ora, definisco l'antropologia biblico-teologica come *l'analisi teologica dell'uomo nel contesto della sua relazione vitale con Dio come rivelata tramite i dati biblici nei suoi vari contesti*. Una tale antropologia «non può che fare un'esposizione [dell'uomo] soltanto sulla base di ciò che Dio stesso ha rivelato».⁵

B. L'AUTORE, IL CONTESTO STORICO E L'OBIETTIVO DI GENESI 1-2

La paternità, il contesto storico e l'obiettivo di questo testo biblico sono tutti interconnessi tra loro nella Genesi. Per quanto riguarda *la paternità*, non se ne può discutere separatamente da quella del resto

⁴ John H. Walton, *The Lost World of Adam and Eve: Genesis 2-3 and the Human Origins Debate*, Downers Grove, Intervarsity, 2015, p. 59.

⁵ Bromiley, "Anthropology", ... p. 132.

PARTE I - QUESTIONI ERMENEUTICHE

CAPITOLO 1

TRE MODELLI INTERPRETATIVI

«La versione rivista della domanda di Tertulliano: “Che ha a che fare Gerusalemme con Atene?” è: “Che ha a che fare Genesi 1 con la scienza?” E la risposta va da “tantissimo” a “proprio nulla”.»²³

La questione della definizione dell’antropologia biblico-teologica porta naturalmente alla ricerca della metodologia da usarsi per svilupparne una. Qual è il metodo più adatto per studiare l’uomo nell’ambito della sua relazione con Dio nell’Antico Testamento? Prenderò brevemente in esame tre metodi attualmente rilevanti per studiare la *creazione*. Ho scelto di lavorare in questo modo perché la questione più ampia delle origini del mondo e della vita ingloba necessariamente qualsiasi discorso sull’uomo in Genesi 1-2.²⁴

Procederò in primo luogo riassumendo un approccio attuale alla trattazione della creazione nei primi due capitoli della Genesi. Poi evidenzierò i principi ermeneutici che tale approccio richiede. Solo allora farò un commento sul modo in cui ciascun modo di vedere influenzi il tipo di antropologia possibile.

²³ Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1-17*, edizione Kindle, New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, posizioni Kindle, 987-89.

²⁴ Vedi Matthew Barrett and Ardel B. Caneday, “Introduction: Adam, to Be or Not to Be?”, in *Four Views on the Historical Adam*, Matthew Barrett and Ardel B. Caneday (a cura di), Grand Rapids, Zondervan, 2013, p. 25. Nell’introduzione a questa collaborazione, Barrett e Caneday affrontano la questione se la Bibbia evidenzi un Adamo storico. Anch’essi credono che la creazione sia la categoria dominante del loro particolare soggetto antropologico, e quindi dell’antropologia biblica in generale.

A. IL MODELLO CREAZIONISTA-EVOLUTIVO-ACCOMODISTA

Sostenuta recentemente dal credente evangelico Denis Lamoureux, la visione creazionista-evolutiva sostiene che il Dio trinitario abbia, sì, creato, l'universo e tutta la vita, compresa l'umanità, ma attraverso un processo evolutivo. Dio ha ordinato la creazione e l'ha sostenuta, ma non tutto in una volta o in sei giorni letterali o persino in sei lunghi giorni figurativi. Tutto si è evoluto nel modo in cui la scienza più rispettabile spiega, anche se non per le stesse ragioni. L'evoluzione è la creazione divina, svolgendosi esattamente come Dio l'ha programmata. Pertanto il creazionismo evolutivo si distingue da quello a-teistico, che attribuisce il processo evolutivo completamente al caso cieco. Lamoureux, invece, afferma che l'evoluzione è *intenzionale*, cioè che il Creatore ha sempre voluto soprattutto creare uomini e donne con i quali potesse avere un rapporto amorevole e personale. Gli umani, quindi, sono discesi dagli antenati pre-umani, ma secondo gli scopi di Dio, e in modo specifico tale che potessero essere dotati dell'immagine di Dio. Sia l'immagine di Dio che la peccaminosità dell'uomo sono misteri del processo evolutivo.²⁵

Lamoureux fa attenzione a distinguere il suo punto di vista da quello di due gruppi di evoluzionisti. Il primo è il cosiddetto gruppo dei "Nuovi Atei", i più famosi dei quali sono Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Daniel Dennett e Sam Harris. Lamoureux sostiene fermamente che il suo approccio all'evoluzione «rigetta con forza l'interpretazione atea dell'evoluzione predicata dal famigerato Richard Dawkins». ²⁶ L'approccio creazionista-evolutivo si distanzia anche dall'evoluzione teistica, in quanto questa, come suggerisce il nome stesso, sottolinea il *processo* dell'evoluzione, che è guidato da Dio, mentre il primo approccio pone l'enfasi sul *Creatore*, che opera per

²⁵ Denis O. Lamoureux, "No Historical Adam: Evolutionary Creation View" in *Four Views on the Historical Adam*, Matthew Barrett and Ardel B. Caneday (a cura di), Grand Rapids, Zondervan, 2013, pp. 42-43.

²⁶ *Ibid.*, p. 43.

mezzo del processo dell'evoluzione (come il suo nome implica). Lamoureux trova una «tale inversione di priorità completamente inaccettabile».²⁷

Nonostante l'apparente contraddizione tra creazione ed evoluzione, Lamoureux, che ha un dottorato sia in teologia evangelica che in biologia evoluzionistica, crede che la Bibbia stessa permetta al cristiano di comprendere le questioni delle origini dell'universo materiale e della vita in termini evolutivi. La ragione di ciò è dovuta alla sua ipotesi ermeneutica di *accomodamento*.²⁸ Quando lo Spirito Santo ha rivelato le verità sul cosmo, ad esempio in Genesi 1-2, ha parlato agli uomini nei termini della scienza antica per consentire loro di capire. Piuttosto che confondere gli scrittori biblici e i loro lettori con concetti scientifici moderni, Dio ha rivelato la verità delle origini del mondo, *adattandosi* ai loro livelli di conoscenza. Dato che la loro scienza si basava in gran parte su ciò che potevano dedurre dai fenomeni osservati in natura e basta, Dio ha rivelato loro la creazione in termini fenomenologici, che infatti troviamo descritti nella Bibbia. Non rientrando nella scienza moderna, queste descrizioni dovrebbero essere interpretate fenomenologicamente e non scientificamente.²⁹ Non è che lo Spirito Santo abbia mentito agli scrittori biblici o li abbia ingannati, piuttosto si è semplicemente adattato alla loro comprensione primitiva delle strutture del mondo, in modo che potessero comunicare le verità spirituali che Dio voleva rivelare loro.³⁰

Ci sono molte cose che si possono dire sull'idea del creazionismo evolutivo, ma dobbiamo attenerci al nostro scopo e chiederci che tipo di antropologia biblica una tale visione possa produrre. Prima di tutto, la convinzione del creazionista evolutivo che il compito degli

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Per una definizione, vedi: "Accomodamento" in Treccani, accesso effettuato 7/2/2019, http://www.treccani.it/enciclopedia/accomodamento_%28Enciclopedia-Italiana%29/.

²⁹ Lamoureux, "No Historical Adam: Evolutionary Creation View", p. 50.

³⁰ *Ibid.*

autori biblici fosse quello di comunicare verità spirituali della creazione e dell'origine dell'uomo, piuttosto che verità materiali o storiche, effettivamente trasforma il racconto biblico dell'uomo in un'allegoria, o nella migliore delle ipotesi, in una parabola. Sarà compito dello studioso biblico interpretare l'allegoria in modo che serva alla vita pratica della chiesa, mentre il lavoro della vera antropologia viene lasciato agli scienziati, sulla base delle fonti naturali. Secondo questo approccio, non è possibile sviluppare un'antropologia biblica vera e propria, ma solo un'antropologia scientifica. Ciò, però, è problematico, come scrive Bromiley:

«Un'antropologia scientifica riconosce che può trattare la questione dell'uomo unicamente nell'ambito determinato dal cosmo, e che tutti i dati devono essere raccolti da un'investigazione empirica dell'uomo nel mondo. Non può superare i limiti dell'uomo nel suo mondo, e tutte le conclusioni filosofiche cui si può giungere circa gli aspetti più ampi della natura e il destino dell'uomo possono essere soltanto speculative e in ultima analisi, inadatte.»³¹

Si noti che in questa citazione l'autore non rigetta l'antropologia scientifica come disciplina legittima, che può eventualmente far luce sull'antropologia biblica. Piuttosto, esprime dei dubbi sulla sua adeguatezza a fare affermazioni filosofiche o teologiche più ampie sull'uomo, nonostante tutti i settori siano coperti dall'approccio scientifico.³² Per studiare gli aspetti costitutivi dell'uomo, l'antropologia del metodo creazionista-evolutivo deve per forza "accantonare" la Bibbia per studiare invece il secondo grande libro di Dio: la Natura.

³¹ Bromiley, "Anthropology", p. 132.

³² Appartengono a questa disciplina tutte le varie branche sopra menzionate. Oltre a queste, si possono aggiungere: lo studio dell'organismo umano (anatomia e antropotomia), il suo sviluppo e diffusione (antropologia storica o filogenetica) e lo studio della mente umana (antropologia psicologica e filosofica). "Antropologia" in *Enciclopedia Alfematica: I Grandi Temi Culturali in Formato Multimediale*, Roma, Microforum Italia, 1998, 1999.

CAPITOLO 2

PROBLEMI DI LETTURA DELLA GENESI, DI GENESI 1-11 E GENESI 1-2

A. IL PROBLEMA DELLE FONTI

Seguendo gli scrittori del NT, i primi interpreti cristiani hanno letto la Genesi nella piena consapevolezza della sua importanza per le dottrine cristiane fondamentali della creazione, della caduta e della redenzione. Pertanto, hanno messo molta enfasi su *'ādām* nei capitoli iniziali come un tipo di Cristo. Unitamente ad un'interpretazione tipologica, i Padri della Chiesa hanno prestato un'attenzione rigorosa al simbolismo di questi capitoli, sebbene evitassero per la maggior parte di leggerli come se fossero allegorici. Infatti, hanno preso i capitoli 1-11 come resoconti letterali della storia primordiale, così come hanno preso le narrazioni patriarcali susseguenti come storia. I Riformatori hanno continuato a leggere la Genesi allo stesso modo, anche se tendevano a mettere meno enfasi sugli aspetti simbolici.⁶¹ I problemi posti dalla scienza contemporanea non hanno interessato gli interpreti cristiani fino al XIX secolo.⁶²

Dalla nascita della critica biblica nel periodo dell'Illuminismo europeo del XVII secolo fino alla metà del XX secolo, il libro della Genesi è stato in prima linea negli attacchi dei critici. A partire dai dubbi espressi sulla paternità mosaica di tutto il Pentateuco, il modo tradizionale di leggere la Genesi fu infine accantonato nel 1753 a favore di un approccio dicotomico, secondo il quale il libro non sarebbe stato

⁶¹ Gordon J. Wenham, "Genesis" in *Theological Interpretation of the Old Testament: A Book-by-Book Survey*, Kevin J. Vanhoozer, Craig Bartholomew, and Daniel Treier (a cura di), edizione Kindle, Grand Rapids, Baker Academic, 2008.

⁶² *Ibid.*

redatto da un solo autore, ma avrebbe attinto da tante fonti diverse appartenenti ad epoche diverse della storia d'Israele. Dopo un lungo dibattito, *l'Ipotesi documentale* di Julius Wellhausen (1878) sembrava che fosse la chiave di svolta nelle menti di molti. Wellhausen sosteneva che la forma finale della Genesi che troviamo nella Bibbia fosse in realtà il risultato di tre fonti principali redatte in un tutt'uno: la fonte "J" (Jahvista, 950 a.C.), "E" (Elohista, 850 a.C.) e "P" (sacerdotale, [ted. "*Priesterschrift*"], 500 a.C.). Come si può immaginare, una tale eterogeneità del libro metteva in discussione il modo tradizionale di comprendere il contenuto della Genesi come una narrazione unitaria. In effetti, significava non poter più leggere la Genesi come fonte della storia originale, ma piuttosto come un insieme di commenti teologici appartenenti alle diverse epoche in cui il libro era stato scritto. In altre parole, ciò che appare come un tutto unificato è un puro miraggio; quello che abbiamo di fronte è piuttosto un commento teologico fatto da diversi redattori.⁶³

Mentre la critica biblica stava ribaltando la lettura tradizionale dei Padri della Chiesa e dei Riformatori, anche la scienza moderna stava minando la comprensione tradizionale di Genesi 1-11. Leggere gli eventi di questi capitoli o come teologia narrativa o come storia vera, non era più attendibile come metodo a causa dell'emergere delle discipline scientifiche della geologia, della biologia e in seguito della fisica. Non si poteva più fare riferimento alle genealogie (*tôledôt*) di Genesi 5 e 11 per avere l'accurato resoconto dell'età dell'uomo sulla terra, perché le scienze fisiche sostenevano che la creazione doveva aver richiesto milioni o miliardi di anni, piuttosto che sei giorni. Pertanto, i critici biblici erano giunti alla conclusione che l'affermazione di Genesi che Dio aveva creato l'universo dovesse essere anche fuorviante. C'erano ormai altre spiegazioni ancora "più razionali" dell'origine dell'universo, supportate dall'autorità scientifica. Nella

⁶³ *Ibid.*

mente dei critici, questi dubbi furono ulteriormente sciolti dalle nuove scoperte archeologiche di antichi testi che rivelavano che le culture contemporanee a quella israelita avevano storie simili a quelle riportate in Genesi 1-11.⁶⁴ La storia primordiale della Genesi, quindi, non poteva più essere considerata attendibile come storia, a causa della sua similarità con i miti tramandati dal mondo Medio Orientale contemporaneo.⁶⁵

Il XX secolo «è stato più gentile con la Genesi».⁶⁶ Tra i critici è sorto un dissenso sulla datazione delle fonti originali della Genesi. Alcuni studiosi biblici hanno iniziato a sostenere, ad esempio, che le promesse della Genesi risalissero ai primissimi tempi della storia d'Israele. Altri, che conoscevano bene l'archeologia e lo studio comparato delle lingue semitiche, hanno scoperto che c'erano molte corrispondenze tra i nomi e le usanze della Genesi e quelli della Mesopotamia degli inizi del II millennio a.C. Queste scoperte hanno indotto gli studiosi a riconsiderare la possibilità che, nonostante la data tardiva della redazione della Genesi, il primo libro della Bibbia potesse contenere una storia più autentica di quanto i critici avessero mai potuto ammettere.⁶⁷ Tuttavia, forse il rimprovero più pesante all'*Ipotesi documentale* è proceduto dalla "Critica canonica" di B. S. Childs.⁶⁸ Questi non ha tanto attaccato le premesse storiche del tradizionale Criticismo Biblico quanto piuttosto ha ignorato l'*enfasi* sulle fonti, concentrandosi su un'interpretazione olistica dell'AT e della

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ N.B. Harrison (*Introduction to the Old Testament*, p. 555) osserva che lo stesso Wellhausen non aveva trovato elementi del mito in Genesi 1, a parte il tema del caos. Alla fine, furono i suoi discepoli, ignorando o rifiutando l'opinione del loro insegnante, a sostenere la teoria secondo cui Genesi 1 si basava in gran parte sulla saga babilonese della Creazione, l'*Enuma elish*.

⁶⁶ Wenham, "Genesis", p. 2008.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Vedi in particolare Brevard S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia, Westminster, 1970; Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, Fortress, 1979.

Bibbia nel suo insieme. La sua premessa fondamentale è che qualunque sia stata la storia della composizione di un qualsiasi libro della Bibbia, ciò che abbiamo nelle nostre mani come strumento di studio è un canone, e poiché abbiamo un canone e non una moltitudine di fonti originali, non dovremmo fermarci a un'interpretazione ricavata dalla storia delle fonti, ma piuttosto dovremmo leggere l'Antico Testamento nel suo insieme, così com'è.

Ma se i sostenitori di questi Movimenti del XX secolo sono stati d'aiuto nel colmare il divario tra una lettura critica della Genesi e una tradizionale, sono rimasti essenzialmente scettici nei confronti di una comprensione tradizionale del libro, perché, in ultima analisi, lo vedevano essenzialmente come un insieme di fonti storiche religiose né più né meno vero di altre mitologie del tempo. Le ferite aperte da quattro secoli di dubbi su questioni riguardanti la paternità, le date, le fonti, le composizioni e le accuratezze storiche erano semplicemente troppo profonde per chiudersi. Così si prolunga fino ad oggi questa profonda divisione tra critici e tradizionalisti sul modo in cui leggere la Genesi. Da un lato, i critici non sono in grado di superare le discrepanze del sapere tradizionale per tornare a una comprensione ortodossa della fede. Dall'altro, i tradizionalisti sono così scandalizzati per la totale demolizione della religione classica per mano dei critici, che spesso ignorano i legittimi contributi liberali all'interpretazione biblica.⁶⁹ Entrambi i gruppi, però, sono guidati dallo stesso presupposto: un approccio più critico alla Genesi distrugge necessariamente il fondamento della fede ortodossa, con la differenza che i critici pensano che questa sia una cosa buona, mentre i tradizionalisti credono che sia un male indifendibile.

Tuttavia, non credo che questa dicotomia sia completamente giustificabile. Ovviamente, ogni volta che un'ermeneutica critica sbaglierà, metterà a repentaglio l'ortodossia biblica genuina. Ma lo stesso

⁶⁹ Harrison, *Introduction to the Old Testament*, p. 460.

vale anche per gli approcci tradizionali alla Scrittura; una visione ortodossa della fede non garantisce la corretta interpretazione di un testo.

Allora, cosa ci rimane da fare come credenti conservatori? Dobbiamo mettere da parte il meglio del sapere contemporaneo per timore che possa minare le nostre convinzioni religiose? Ma questo approccio non ci inserirebbe semplicemente in una spirale infinita di continue ripetizioni delle stesse cose? Il procedere in questo modo alla luce delle nuove scoperte, non ci porta pericolosamente vicino al peccato dell'*eisegesi*, cioè leggere nei testi rivelati ciò che vogliamo che dicano, piuttosto che cercare di scoprire ciò che Dio voleva che dicesero? In effetti, come ho già sostenuto, gran parte dei commenti conservatori contemporanei su Genesi 1-2 è poco più di un'apologia utile a difendere le letture tradizionali della creazione dalle teorie scientifiche. Certo, la scienza non può essere la nostra autorità nelle cose di Dio, perché solo la Bibbia ha questo ruolo. Ma non è questa una ragione in più per assicurarci che le nostre interpretazioni corrispondano al significato originale, anche se ciò significa abbandonare alcune delle nostre posizioni tradizionali? Dall'altra parte, però, non dobbiamo cadere nella trappola di pensare che tutto ciò che è nuovo sia corretto, semplicemente perché si adatta meglio alla nostra conoscenza contemporanea della realtà: come abbiamo già visto, anche ciò che è considerato un fatto scientifico o un giudizio storico in un determinato periodo storico, può cambiare con le nuove scoperte o prospettive.

Credo fermamente che ogni metodo di ricerca che finisce per capovolgere completamente l'ortodossia, debba essere scartato, in quanto la fede cristiana ci è stata tramandata una volta per tutte. Se non possiamo credere che le nostre tradizioni siano legittime, non possiamo essere cristiani. In questo senso, la tradizione è tutto. Detto questo, tuttavia, dobbiamo distinguere tra tradizione e *tradizionalismo*, in modo da non cadere nella trappola di far dire alla Bibbia ciò

cui siamo legati per ragioni sentimentali. Dobbiamo continuare a muoverci mantenendo il giusto equilibrio. Quanto alla dottrina dell'uomo in Genesi 1-2, dobbiamo sforzarci di fare di tutto per comprendere ciò che Dio ha voluto rivelare all'antico Israele in quel contesto storico, e non ciò che crediamo che dica per difendere le nostre idee su Dio, sull'uomo e sulla creazione da quelle che sono all'opposto delle nostre. Se le nostre idee reggono alla prova dell'esegesi fedele, allora va bene; se, invece, non lo fanno, dobbiamo essere pronti ad abbandonarle per amore della verità.

B. IL PROBLEMA DEL RAPPORTO TRA GENERE LETTERARIO E CONTENUTO

L'interpretazione letterale della Scrittura è da distinguersi da quella *letteralista* (vedi sopra). La prima è l'interpretazione che si ricava dallo studio di ciò che l'autore intendeva dire attraverso la forma letteraria e le scelte stilistiche da lui utilizzate per comunicare la verità rivelata. La seconda è l'interpretazione che si basa sulla lettura esatta del testo, indipendentemente dalle questioni di stile e di genere letterario. Questa distinzione ci porta al problema del rapporto tra contenuto e genere letterario nell'interpretazione di Genesi 1-2 e mette in evidenza che la domanda da porsi non sia tanto se la storia biblica della creazione sia vera o meno, quanto piuttosto *in che modo sia vera* secondo i criteri del testo che abbiamo.

Come ho già sostenuto, non credo che Genesi 1-2 abbia molto da insegnarci sulla geologia, biologia o fisica, perché non c'è alcuna prova contestuale, in questi capitoli, che Mosè volesse commentare le scienze naturali.⁷⁰ Similmente, lo scopo principale di Genesi 1 chiaramente non è quello di fornire una cronologia cosmologica o geologica

⁷⁰ Mantenere questa posizione non crea problemi nell'accettare, ad esempio, che le coordinate geografiche dell'Eden siano accurate (Ge 2: 10-14) o che l'uomo sia stato creato in modo speciale, a immagine di Dio.

CAPITOLO 3

COME LEGGERE GENESI 1-2

A. LA STORIA TEOLOGICA ISPIRATA

In questo scritto non abbiamo spazio sufficiente per esaminare tutti i vari generi letterari possibili e immaginabili attribuiti a Genesi 1-2. Quello che ho tentato di fare nelle pagine successive è identificare e descrivere il genere letterario cui appartiene la nostra unità testuale, come lo troviamo nel contesto di Genesi 1-11, della Genesi, del Pentateuco e di tutta la Bibbia. La riflessione sull'uomo nei capitoli successivi sarà fortemente influenzata da questa comprensione.

In genere non è da contestarsi il fatto che esistano *diversi* stili letterari all'interno della struttura della Genesi. La narrativa, la poesia, la leggenda, la saga, la storia e la genealogia sono i tipi più comuni di solito associati alla Genesi. Ma a quale genere letterario appartengono i capitoli 1 e 2 (e 3)? Secondo John Sailhamer risulta utile studiare l'uso che l'autore della Genesi fa dei testi poetici e narrativi. Egli afferma che la tecnica di usare un discorso poetico e una breve conclusione, per terminare un racconto, è comune a tutta la letteratura biblica, e che si trova altrettanto spesso nel Pentateuco.⁸⁹ Applicando questa tecnica ai primi due capitoli della Bibbia, Sailhamer nota che il resoconto della Creazione di Genesi 1-2 termina con un breve discorso poetico d'Adamo (2:23), seguito da un epilogo (2:24).⁹⁰ In questo caso,

⁸⁹ Sailhamer, *Genesis*, p. 6.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 6-7. Se Genesi 1-2 formi un solo racconto o derivi da due fonti diverse è, ovviamente, molto dibattuto. Per la mia trattazione, seguo una linea canonica, cioè, lascio da parte le domande delle fonti per studiare il libro della Genesi così come ci viene presentato nel canone.

i nostri capitoli possono essere considerati un racconto, ossia «un resoconto di un evento, o degli eventi, che passano dalla tensione alla crisi e alla risoluzione».⁹¹

Secondo questa definizione, credo che si debba ammettere che questi capitoli della Genesi formano sicuramente un racconto. Ma che tipo di racconto? Ci sono diverse possibilità. Essi raccontano la storia delle origini nella forma di un'epica, una favola, una fantasia, un racconto popolare, una leggenda o una lunga parabola? Spiegano i misteri della vita e della natura attraverso il mito? Sono l'esempio di un romanzo storico o di un romanzo realistico? O si avvicinano di più a una notizia, in cui gli eventi che vi si svolgono sono presentati con accuratezza giornalistica?

Secondo Longman: «La Genesi è un racconto delle origini del cosmo, dell'umanità e del popolo di Dio. Pertanto, è giusto riferirsi al libro come ad un'opera storica».⁹² Ma è sufficiente dire che la Genesi sia un racconto storico? Longman ci ricorda che c'è più di un tipo di storia, e avverte che non ci si deve aspettare che la Genesi sia storia nel senso moderno del termine, in quanto segue le antiche convenzioni della scrittura storica che non richiedono accuratezza scrupolosa. E come per la maggior parte degli scritti storici della Bibbia, anche per la Genesi l'interesse non è rivolto principalmente al riportare i diversi e singoli episodi, ma solo a comunicare delle verità circa il rapporto tra Dio e l'uomo.⁹³

Con questo, Longman ci mette in guardia dal leggere la Genesi con l'assunto che gli autori biblici abbiano elaborato la storia come oggi tendiamo a fare noi. Oggi, infatti, gli storici normalmente lavorano con lo stile del *documento storico*, il cui obiettivo è quello di verificare rigorosamente il passato per conservarne la memoria e trarne degli insegnamenti per le generazioni successive. Quando osserviamo gli

⁹¹ Per questa definizione di "racconto", vedi Scullion, *The Anchor Bible Dictionary*, p. 956.

⁹² Longman III, Enns, and Strauss, "Genesis, Book Of".

⁹³ *Ibid.*

scritti storici del canone biblico, invece, troviamo la storia mescolata a tanti altri generi letterari, tra cui la poesia, i proverbi, il mito, le genealogie, la profezia e così via. Questo non vuol dire che la Bibbia non presenti storia vera, perché sicuramente lo fa, come hanno dimostrato le molte scoperte archeologiche degli ultimi duecento anni. Piuttosto, è per sottolineare il fatto che gli autori biblici avevano un diverso concetto di storia, principalmente perché i loro obiettivi nello scriverla erano diversi. In effetti, la documentazione rigorosa dei fatti storici li avrebbe solo distratti dai loro obiettivi principali di scrivere la *storia teologica*.⁹⁴

Se i racconti storici della Bibbia sono in realtà mossi da obiettivi teologici, allora non dovrebbe sorprenderci di trovarvi elementi retorici. Come già menzionato, la natura della storia biblica è molto lontana dal modo in cui scriviamo la storia oggi, cioè animati dal desiderio di narrare gli eventi con precisione giornalistica. Gli autori biblici, d'altra parte, erano più interessati ad evidenziare il significato del rapporto *tra gli eventi del passato*, al fine di persuadere i loro lettori che tali eventi avessero un significato teologico.⁹⁵ Dato che il loro obiettivo non era semplicemente quello di riportare i dati storici e mostrare come si relazionassero tra loro, ma piuttosto dimostrare come certi eventi storici fossero collegati all'opera di Dio nel mondo, si sentivano liberi di usare vari tipi di linguaggio, di stile e di artificio retorico per trasmettere il loro messaggio. Così potevano inserirvi un simbolo qua o un elemento mitico là in un racconto storico, senza sentirsi in colpa di aver ingannato i loro lettori; la cosa più importante non era sempre comunicare i fatti, ma esprimere il significato della storia nei termini del rapporto tra Dio e il suo popolo.

Le obiezioni comuni alla critica mossa al genere letterario narrativo in cui è stata composta la Bibbia, con cui il mio approccio ha certe

⁹⁴ Questo è il nome che Longman dà alla narrazione della Genesi. *Ibid.*

⁹⁵ Iain W. Provan, V. Philips Long, and Tremper Longman III, *A Biblical History of Israel*, Kindle (a cura di), Louisville, Westminster, 2003, posizioni Kindle, 2295-2301.

affinità, sono che prima o poi si priverà la Bibbia della sua storicità, in modo da renderla alla fine poco più di una storia romanzata. Tali obiezioni, tuttavia, tendono a limitare la verità storica ad un solo tipo di scrittura storica, ossia il documento storico. Se la storia non è scritta secondo le convenzioni di questa forma di scrittura storica moderna, non è considerata un fatto ma finzione. Quindi, leggere le parti storiche della Bibbia come se non fossero storie documentate, significa svuotarle del loro valore storico.

Tuttavia, ci sono due problemi legati a queste obiezioni. Prima di tutto il presupposto che la “storia vera” sia quella che «si basa sull’esame critico delle fonti, sulla selezione di dettagli particolari nel materiale autentico di quelle fonti, e sulla sintesi di tali dettagli in una narrazione che resiste alla prova di un esame critico».⁹⁶ Prendere questa posizione, tuttavia, significa accettare il programma “liberale” di studio della storia biblica, che inevitabilmente sradica molte credenze della fede tradizionale. In secondo luogo, il problema con questa logica è che gli autori biblici non pensavano in questo modo. Per loro, interporre la retorica in un racconto storico era il modo migliore e più naturale per essere fedeli alla rivelazione divina. Come ho già suggerito, imporre la nostra visione moderna della storia ai testi ebraici antichi significa manipolarli a nostro piacimento, cioè far dire loro cose che riteniamo dovrebbero dire, anziché ascoltare i testi stessi, il che è inammissibile per qualunque credente evangelico coscienzioso e conservatore. Ed è proprio così che trattiamo la Bibbia, quando insistiamo sul fatto che i suoi racconti storici debbano conformarsi allo stile del documento storico odierno.

Cosa possiamo dire allora riguardo a Genesi 1-2? Sono racconti storici, ma rispecchiano in certi aspetti lo stile del mito comune all’antico Vicino Oriente. Mosè deve aver scritto in un genere letterario familiare contemporaneo, se consideriamo che l’obiettivo della storia

⁹⁶ Richard T. Vann, “Historiography,” *Encyclopedia Britannica*, data di accesso February 22, 2019, <https://www.britannica.com/topic/historiography>.

primordiale narrata in Genesi era quello di differenziare la rivelazione divina dalle eziologie dei coevi d'Israele.⁹⁷ E come abbiamo già visto, il genere del mito non esige che ciò che è scritto sia inventato. Infatti, nonostante le similitudini nello stile, la Genesi si distingue per la sua superiorità filosofica, teologica e storica dai miti contemporanei dell'antico Vicino Oriente. Nella misura in cui gli episodi riportati in Genesi 1-11 sono ispirati da Dio, ogni volta che si propongono espressamente come obiettivo quello di raccontare fedelmente la storia, lo fanno, ma allo stesso tempo dobbiamo sempre tener presente che gli scrittori antichi "modellavano" liberamente la storia per adattarla ai loro obiettivi teologici. Noi lettori moderni, che non siamo a conoscenza di questo tipo di scrittura, potremmo facilmente esserne turbati, ma i lettori originari l'avrebbero inteso immediatamente e non avrebbero confuso il fatto storico con la verità teologica, né ne sarebbero stati turbati.

Come storia teologica ispirata, quindi, Genesi 1-2 rivela verità teologiche, ma non è affatto tenuto a mostrarci una rigorosa documentazione storica degli eventi. Ha invece come scopo principale quello di rivelare il rapporto tra il Creatore e l'uomo fin dall'inizio dei tempi. In questo modo esso modella ciò che è accaduto in epoca primordiale in base a quello che vuole comunicare riguardo al rapporto tra Dio e l'uomo. Se sono presenti elementi del mito e del simbolo, è perché in questi capitoli la teologia ha la precedenza sulla storia, anche se la vera teologia biblica prevale sempre sugli eventi reali della storia compiuti da Dio e dagli uomini.

Inoltre, è il contesto della Genesi nel suo complesso a classificare Genesi 1-2 come storia teologica. Ciò si vede chiaramente dal modo in cui questi capitoli sono scritti e ordinati in modo tale da comunicare verità teologiche sulla creazione che sono rilevanti per la storia dei

⁹⁷ L'«eziologia» è una narrazione il cui scopo è spiegare l'origine di una consuetudine, un evento, un nome, una formazione geografica, un oggetto, un santuario, e così via.

patriarchi, a cominciare da Abraamo (Ge 12). Come afferma Jan Christian Gertz: «anche se i capitoli sembrano affrontare temi generali dell'umanità e vogliono raccontare le origini della *conditio humana*, bisogna notare che la narrazione non vuole semplicemente riferire argomenti generali come “il mondo” o “l'umanità”. Piuttosto, “il periodo primordiale . . . apre la strada alla storia successiva delle origini d'Israele”». ⁹⁸ Attraverso la Bibbia vediamo come gli eventi storici incorniciano le verità eterne senza ridurle a note a piè di pagina storio-grafiche.

Tutto questo appare «evidente dal testo stesso» ⁹⁹ e si manifesta chiaramente quando ci chiediamo quale sia lo scopo dei testi. Qual è lo scopo di Genesi 1:1-25, ad esempio? È quello di arrivare alla creazione di *'ādām* in 1:26-31. E qual è lo scopo della creazione di *'ādām* nell'ultima parte dell'ultimo giorno? È quello di dimostrare che l'uomo era la finalità e l'oggetto della creazione (essendo *'ādām* un tipo del Cristo incarnato [Cl 1:16]). Così, Dio si riposò dalla sua attività il settimo giorno (Ge 2:1-3). E qual è lo scopo del riposo di Dio? È quello di stabilire quale sia il vero riposo nel periodo pre-caduta nell'Eden, cioè il riposo inteso come il regno pacifico di Dio sull'uomo obbediente, incaricato da Lui di regnare come vice-re sul resto della creazione (Ge 2:4-25). E qual è lo scopo della narrazione dell'Eden? È quello di mostrare come Dio intendeva che la creazione dovesse funzionare. Poi viene la Caduta, quando l'uomo sceglie il serpente al posto del Signore, la Legge al posto della grazia (simboleggiata nei due alberi, Ge 3:1-11:9). Vediamo questo schema svilupparsi lungo tutto Genesi 1-11. Gertz mostra questa traiettoria teologica sottolineando come la narrazione di Cam e Iafet, che inizia in Genesi 10, si conclude con la genealogia di Sem, che poi termina con Tera e Abramo (Ge

⁹⁸ Jan Christian Gertz, “The Formation of the Primeval History” in *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation*, Craig A. Evans and Joel N. Lohr (a cura di), Leiden, Brill, 2012, p. 109.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 109.

11:10-32). A questo punto, Gertz osserva: «Alla fine della storia primordiale troviamo la storia specifica della partenza degli antenati d'Israele da Ur dei Caldei: il periodo primordiale apre così la strada alla storia successiva delle origini d'Israele». ¹⁰⁰

In breve, Genesi 1-11 mirava a stabilire la ragione teologica per l'esistenza d'Israele (e in definitiva per il Cristo). Una citazione di Sailhamer su due studiosi dell'Antico Testamento racchiude perfettamente questo pensiero:

«Come ha suggerito una volta Ludwig Köhler, Genesi 1-11 non è una risposta alla domanda su come abbia avuto inizio il mondo, ma piuttosto una risposta alla domanda sul significato della storia d'Israele. Tenendosi sulla stessa linea, Franz Delitzsch ha affermato che Genesi 1-11 non intende dirci che il mondo ha avuto un inizio, piuttosto intende gettare le basi per la storia d'Israele che trova il suo sviluppo in Genesi 12ss. La storia d'Israele si fonda sui piani e sugli scopi del Creatore.» ¹⁰¹

B. LA TIPOLOGIA REGRESSIVA

John Walton ha affermato che le storie della creazione in Genesi 2 «s'interessano ad Adamo ed Eva più come a degli archetipi che come a degli individui». ¹⁰² Questa audace affermazione si inserisce nell'affermazione, forse ancora più audace, secondo cui a Genesi 1 non interessa la materialità dell'uomo, ma piuttosto la sua funzionalità. Vale a dire, la Genesi non racconta la creazione come l'evento che ha portato all'esistenza l'universo materiale, piuttosto parla del modo in cui Dio ha trasformato il caos di Genesi 1:2 in uno "spazio sacro" in cui l'uomo può avere comunione con Lui. ¹⁰³ Walton supporta questa teoria dimostrando che, sia nell'AT che nel pensiero dell'antico Medio

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ John H. Sailhamer, "Creation, Genesis 1-11, and the Canon", *Bulletin for Biblical Research* 10, no. 1, 2000, p. 91.

¹⁰² Walton, *The Lost World of Adam and Eve*, p. 92.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 35-52.

PARTE II - QUESTIONI ESEGETICHE

CAPITOLO 4

LA FORMAZIONE DELL'UOMO E DELLA DONNA

Quello che ho cercato di fare nei capitoli precedenti è identificare e descrivere il genere letterario a cui appartiene Genesi 1-2 e collocarlo nel suo contesto come primi capitoli della Genesi, del Pentateuco e dell'intera Bibbia. Ho lavorato in questo modo per poter procedere con la trattazione dell'uomo in Genesi 1-2 nel suo giusto contesto all'interno del canone.

Ho sostenuto che i capitoli 1 e 2 della Genesi raccontano ciò che è realmente accaduto «nel principio», ma da una prospettiva tipologica, in forma di narrativa teologica e attraverso una serie di artifici retorici comuni all'epoca. Lo scopo di questi scritti era quello di aiutare i lettori originari a comprendere meglio la loro identità come popolo di Dio, appena liberato dall'Egitto e prossimo ad entrare nella terra promessagli dal Signore. Ho sostenuto che, in senso stretto, questi capitoli non vadano intesi come documento storico. Per questo motivo, ho dovuto impegnarmi a scoprire a quale genere letterario appartenga effettivamente questa sezione della Scrittura. È anche emerso chiaramente che Genesi 1-2 non appartiene a nulla che assomigli alla scrittura scientifica, né antica né moderna, e ciò sembra che trovi conferma in un altro testo della Scrittura dov'è scritto che comprendiamo l'origine divina della creazione solo per fede (Eb 11:3). Se, tuttavia, comprendiamo Genesi 1-2 come un esempio di storia teologica, mirata a formare i suoi lettori originari in una nuova terra circondata dalla dilagante idolatria delle nazioni, saremo meno inclini a

leggere questo testo come una semplice cosmogonia dell'universo materiale. Sforziamoci piuttosto di capire in che modo l'evento primordiale della creazione abbia posto le basi teologiche al resto della Genesi, e che cosa abbia da dire riguardo al rapporto tra il Signore e il suo popolo del patto. Quel che segue circa le basi dell'antropologia teologica di Genesi 1-2 sarà influenzato ad ogni svolta da questa veduta interpretativa.

L'obiettivo di questa Parte II sarà, quindi, quello di fare un'esegesi *descrittiva* dei dati attinenti all'antropologia di Genesi 1-2, *dal* contesto storico-grammaticale *al* significato teologico. Attingendo da questi dati, cercherò di stabilire delle norme antropologiche importanti, in modo da ottenere una comprensione più precisa e, dunque, più utile, del piano originario di Dio per l'umanità su questa terra.

A. LA CAUSA PRIMA

La Bibbia afferma che Dio è la causa prima di tutte le cose (1 Co 8:6; Ro 11:36; Ef 4:6; Eb 11:3b).¹²³ In modo coerente, la Genesi descrive l'uomo esclusivamente come opera di Dio (Ge 1:26, 27; 2:7; 5:1-2): «Non consente che ci sia un'altra fonte per l'origine dell'uomo».¹²⁴ Questo presupposto di base guiderà tutta l'esegesi che seguirà. Prima di affrontare la questione della formazione dell'uomo, però, ci rimane un'ultima precisazione.

Essendo Dio la causa prima dell'uomo, logicamente è da Lui che si dovrà cominciare lo studio sull'uomo. Ma quale Dio: Elohim

¹²³ Alcuni controbattono affermando che Ge 1:2 descriva ciò che era prima della creazione («la terra era informe e vuota»), perché la creazione per definizione porta ordine e non caos. Essendo lo stato primordiale, descritto in Ge 1:2, nel più totale disordine, non poteva far parte del processo creativo divino, e quindi esisteva indipendentemente dall'attività creatrice di Dio. Isaia 45:18 viene citato come dimostrazione del fatto che Dio non abbia creato la terra come un caos ma «perché fosse abitata». Il problema teologico che scaturisce da questo modo di vedere è inquietante, ossia che lo stato originale dei cieli e della terra è, come Dio, preesistente. Per una trattazione equilibrata ed esegetica del dibattito, vedi Routledge, *Did God Create Chaos? Unresolved Tension in Genesis 1:1-2*, specialmente pp. 81-88.

¹²⁴ Wright and Thompson, "Genesis, Book Of".

(*’ēlōhîm*)¹²⁵ di Genesi 1 o Yahweh Elohim (*yhwh ’ēlōhîm*)¹²⁶ di Genesi 2? Come abbiamo già visto, l’uso dei nomi diversi per Dio nei capitoli 1 e 2 è stato determinante nell’ascesa dell’*Ipotesi documentale*. Un chiarimento su questo punto ci permetterà di costruire la cornice esegetica entro cui potremo ordinare i dati biblici sulla creazione dell’uomo.

La spiegazione di questa differenza, proposta da quanti seguono l’*Ipotesi documentale*, non sta nel fatto che l’autore abbia avuto in mente due deità diverse, ma che i capitoli 1 e 2 siano stati scritti da due autori diversi, che hanno consultato due fonti diverse e hanno scritto in due periodi diversi nel corso dei quali uno dei due nomi era più comune dell’altro. Poi, successivamente, qualcuno ha riunito i due testi e li ha messi all’inizio del primo libro del Pentateuco. Ci sono, però, altre spiegazioni per questa divergenza che sono motivate più dalla teologia biblica che dalla Critica delle fonti. Ad esempio, prestando attenzione al flusso del pensiero di Genesi 1:1-2:3, scopriamo che l’enfasi dell’autore non è tanto sull’uomo quanto sulla terra. In Genesi 1:1 leggiamo che Dio creò i cieli e la terra. Subito dopo, però, in 1:2, l’autore tralascia il primo elemento e si concentra sul secondo:

«La terra era informe e vuota . . . »

I ventitré versetti successivi descrivono il modo in cui *’ēlōhîm* ha “adornato” la terra con i mari, con la distesa, con la vegetazione e con la vita acquatica e terrena. Anche la descrizione della creazione del sole e della luna è esclusivamente in funzione della loro relazione con la terra (Ge 1:14ss). Con la creazione dell’uomo in Genesi 1:26-30, è chiaro che non c’è stato nessun cambiamento nella strategia dell’autore. L’uomo, sebbene visto come l’apice della creazione, è integrato, come tutto il resto, nel contesto generale del brano. Quel che si può

¹²⁵ NRV: “Dio”.

¹²⁶ NRV: “Dio, il SIGNORE”.

conoscere di lui nel brano, infatti, proviene direttamente dal suo rapporto con la terra. Anche ciò che distingue l'uomo da tutte le altre creature, vale a dire che è stato creato a immagine e somiglianza di Dio, è strettamente legato al suo ruolo sulla terra come colui che avrebbe avuto il dominio su tutte le altre creature (1:26), riempito la terra, resa soggetta (1:28) e ricevuto ogni specie di verdura e frutta per nutrirsi (1:29-30).

In Genesi 2, invece, l'uomo diventa il vero e proprio protagonista del racconto. Dopo l'epilogo della prima narrazione (2:3),¹²⁷ il testo ricomincia a riferirsi alla terra, ma questa volta servendosi del termine *yhwh 'ēlōhîm* come Colui che crea (2:4). In modo significativo, però, evita di ripetere i molti dettagli basilari della creazione, per parlare subito della mancanza d'arbusti e d'erba della campagna (2:5). Quale potrebbe essere stata la motivazione di questa divergenza? Chiaramente, l'autore ha voluto stabilire subito un collegamento con il suo nuovo soggetto principale: *ādām*. Infatti, come scopriamo direttamente, la mancanza degli arbusti e dell'erba sulla terra è attribuita al fatto che *yhwh 'ēlōhîm* «non aveva fatto piovere sulla terra, e non c'era alcun uomo per coltivare il suolo» (2:5), mentre nel versetto 6, leggiamo che *yhwh 'ēlōhîm* aveva fatto sì che un vapore salisse dalla terra per bagnare «tutta la superficie del suolo». La rilevanza di questo è che qui *Elohim* non è più concentrato sulla terra come in Genesi 1, ma ora sta preparando la terra piuttosto in vista della creazione dell'uomo, il che poi accade nel versetto successivo.

¹²⁷ Alcuni sostengono che la genealogia (*tôledôt*) di 2:4 sia l'epilogo del primo racconto, talché la seconda parte della storia inizi con 2:5. Infatti, da 2:5 in poi non si parla più delle "origini" (NR) né dei cieli né della terra, ma dell'uomo nel suo *habitat* datogli da Dio. Cfr. con il *tôledôt* successivo in Ge 5:1 che inizia in questi termini: «Questo è il libro della genealogia di Adamo». Tuttavia, a me sembra più probabile che l'uso di *Yahweh Elohim* in 2:4 favorisca l'opinione secondo la quale il *tôledôt* introduca la seconda parte del racconto e che 2:3 concluda la prima sul tema del riposo di Dio il settimo giorno. Certo, è molto difficile trovare l'esatta risoluzione alla questione.

CAPITOLO 5

LA STRUTTURA DELL'UOMO

A. EXCURSUS STORICO

A questo punto è opportuno distinguere fra due termini che, per il nostro argomento, abbiamo chiamato *la formazione* dell'uomo, da una parte e la sua *struttura*, dall'altra. La *formazione* ha a che fare con i materiali e i processi utilizzati da Dio nel realizzare il suo capolavoro creativo. Abbiamo appena concluso un capitolo su questo tema. La *struttura* dell'uomo, invece, ha a che fare con l'insieme delle componenti dell'opera compiuta. In questo capitolo considereremo questo elemento osservando il modo in cui le sue componenti si relazionano tra loro e ciò che hanno da dire sull'uomo nel suo rapporto con il creato e con Dio.

Prima di andare avanti, tuttavia, sarebbe utile porci la domanda che sarà la forza trainante del resto del capitolo: dal punto di vista biblico si può parlare dell'uomo quale essere vivente costituito da alcune componenti, e se sì, quali sono e come si relazionano tra loro?

Anche se tradizionalmente la chiesa ha visto l'uomo nei termini di un insieme di parti costitutive, non c'è, però, sempre stato un accordo su quali fossero. La principale divergenza ruotava intorno al quesito se l'uomo fosse composto da due o tre parti. Tuttavia, il dibattito vero e proprio è iniziato al di fuori della chiesa con il modo in cui è stato visto l'uomo secondo il dualismo ontologico greco. Partendo dai dialoghi di Platone, il pensiero occidentale ha generalmente visto l'uomo come un insieme di diverse sostanze. Nelle *Leggi*, Platone parla di due parti dell'uomo: la migliore e superiore che regna (l'anima); la peggiore e l'inferiore che serve (il corpo). Aristotele cambia strategia.

Nella *Metafisica*, afferma che l'uomo è uno, ma poi si pone la domanda: che cosa lo rende uno e non molti? Egli trova la soluzione nella distinzione fra materia e forma. Nella sua opera *Dell'Anima*, rende quest'idea più chiara, affermando che si può considerare superflua la domanda se l'anima e il corpo siano uno, perché è come chiedere se la cera e la forma assegnatale dal timbro sono uno. Questo ragionamento ha condotto Aristotele ad affermare che l'anima è indivisibile dal corpo, nello stesso modo in cui la forma di una cosa è inseparabile dalla cosa stessa.

Secoli dopo, i Padri della Chiesa, influenzati dalle scuole filosofiche greche, hanno introdotto nella chiesa la visione dualistica greca dell'uomo, che è rimasta fino ad oggi in alcune correnti di pensiero. Questa visione ha trovato la sua espressione più completa e duratura nelle opere di Agostino (354-430 d.C.) il quale, pur volendo basare la sua teologia esclusivamente sulle Scritture, non è riuscito, comunque, a sfuggire completamente all'influsso neoplatonico dell'epoca. Il vescovo d'Ipbona ha percepito l'uomo come anima e corpo. Diversamente da Platone, però, non ha mai colpevolizzato il corpo. Per Agostino il corpo è buono in sé, ma è corrotto a causa del peccato. Per lui, il peccato è opera dell'anima e non della carne, anche se a dire il vero il corpo è servo di questo strumento di malvagità. Benché avesse un'idea dicotomica dell'uomo, ha potuto scrivere che l'uomo è capace di vivere o secondo la carne, o secondo l'anima, o secondo l'intera natura umana. Secondo Tommaso d'Aquino, invece, l'uomo si compone di sostanze spirituali e corporali, ma, seguendo Aristotele, ha concepito l'anima come una specie di corpo in sé. Questo gli ha permesso di bandire il concetto agostiniano che l'uomo si compone di anima e corpo per affermare quindi che l'anima stessa è l'uomo.

Il dualismo ontologico greco non è stato del tutto superato dalla dottrina dogmatica cristiana, anche se, come vedremo, le sue idee si erano già radicate in profondità al punto da soppiantare la visione biblica dell'uomo a favore di una visione ibrida greco-ebraica. Questo

lo troviamo in entrambe le visioni sull'uomo, quella bipartita e quella tripartita. Il dualismo ontologico greco ha sbagliato, non perché ha distinto una parte materiale (il corpo) da un'altra immateriale (l'anima), ma perché ha contrapposto l'una all'altra: il corpo rappresenterebbe il male e l'anima, il bene. Come evidenzia Greg Nichols, quest'antropologia dominata dall'anima ha posto le basi all'idolatria dell'intelletto nella scolastica medievale e anche oltre, e ha dato origine all'idea che la teologia fosse una disciplina basata soprattutto sulla ragione.¹⁷³ Quindi, anche se in teoria il corpo non rappresentava il male secondo l'antropologia dogmatica cristiana, nella pratica il persistente dualismo ontologico favoriva comunque l'anima. Come scrive giustamente Nichols: «La nostra origine è misteriosa, non dicotomica».¹⁷⁴

La visione *tripartita classica* è solitamente radicata in una certa interpretazione di Genesi 2:7, in cui il corpo è formato dalla polvere della terra, lo spirito, dall'alito vitale, e l'anima, dalla combinazione dei due. Oltre all'esegesi incerta, questo modo di vedere presume che lo spirito immateriale sia la parte pregevole dell'essere umano e che sia incapace di fare del male morale. È l'organo attraverso il quale l'uomo ha comunione con Dio. Il corpo, cioè l'aspetto materiale, guerreggia contro lo spirito. L'anima (immateriale), che consiste nelle facoltà intellettive dell'uomo, unisce i due aspetti incompatibili.¹⁷⁵ Come nel dualismo greco, così anche nell'antropologia tripartita, l'intelletto in pratica assurge alla posizione di "salvatore", cioè salva

¹⁷³ Nichols, *Lectures in Systematic Theology*, p. 170.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 170–171. L'antropologia dualistica, infatti, ha creato un grande problema nel campo della santificazione. Nichols scrive: «[Il] dualismo ontologico ha favorito un tipo di perfezionismo che considera peccato esclusivamente ciò che è all'esterno del corpo. Coloro che hanno aderito a tale perfezionismo definiscono il peccato con degli elenchi di comportamenti proibiti, come fumare, bere alcolici, giocare a carte, guardare un film, ballare, ecc. Quindi, una tale persona può essere ipocrita come un Fariseo, e orgogliosa come il diavolo, e tuttavia considerarsi senza peccato, perché si astiene da certi comportamenti esterni che definisce peccati».

¹⁷⁵ Nichols, *Lectures in Systematic Theology*, p. 171.

l'uomo dall'essere in costante guerra con sé stesso. La tesi fondamentale della *tripartizione moderna* è che lo spirito dell'uomo sia diventato dominante dopo la Caduta, così che fino a quando non viene rigenerato, non è completamente parte integrante dell'uomo: corpo e anima, ma non spirito. Una variante di questa tesi sostiene che l'uomo sia formato da una parte materiale e una immateriale, ma la parte immateriale è costituita da anima e spirito. Solo lo spirito rigenerato, che tra l'altro non può peccare e costituisce l'uomo nella sua parte interiore più profonda, ha contatto con Dio; l'anima non ha contatto con il divino. Pertanto, tentare di conoscere Dio attraverso l'anima è peccaminoso. Fare teologia, quindi, è peccaminoso. «La santificazione implica la rottura dell'uomo esteriore, di modo che lo spirito sia liberato e la mente sia acquetata; pertanto, in questa visione, la comunione con Dio deve essere al di sopra del razionale e mistica».¹⁷⁶ Oltre a portare a una spiritualità mistica, la tesi tripartita annienta l'uomo non rigenerato, in quanto non è interamente un uomo per tutto il tempo in cui il suo spirito è effettivamente "morto". In ogni caso, è meglio parlare dello spirito non-rigenerato come uno spirito depravato piuttosto che dormiente (Sl 51:10; Pr 16:18; 25:28; 2 Co 7:1).

L'antropologia bipartita sostiene che l'uomo sia composto da due parti distinte: una, materiale e l'altra, immateriale. Quest'ultima, però, non si divide ulteriormente in due parti. Questa tesi, tuttavia, non accetta il dualismo ontologico greco in quanto non vede le due parti in conflitto tra loro, ma come interdipendenti e in armonia l'una con l'altra. Nichols afferma che la Scrittura presenta un'immagine dell'uomo che mostra «diversità, coesione e unità». In ultima analisi, la Bibbia insegna che l'uomo è un essere psicosomatico, costituito da due entità distinte, corpo e anima, che sono separabili solo con la morte. Pur essendo separabili, nella vita c'è un'unità organica tra loro

¹⁷⁶ Ibid. Per un esempio popolare di questo tipo di antropologia e delle sue conclusioni, vedi Watchman Nee, *Per liberare lo spirito...* Affinché lo Spirito Santo abbia un canale libero in noi, Colombella, Patmos, 1992.

e non una dicotomia radicale. Per questo motivo, quando si riferisce all'uomo, piuttosto che "dicotomia", egli preferisce l'espressione «dualità nell'unità».¹⁷⁷

David J. A. Clines respinge tutte queste tesi. Egli sostiene che Genesi 2:7 non menzioni esplicitamente «tre elementi costitutivi consecutivi dell'uomo», perché il testo potrebbe in teoria riferirsi ad altri elementi o ad altri aspetti della natura umana, e non solo al corpo, all'anima e allo spirito. Il pensiero biblico, invece, concepisce l'uomo come un'unità, e non come un'unione o una composizione di elementi indipendenti gli uni dagli altri. Questo punto, poi, trova la sua giustificazione nel modo di pensare ebraico: gli Ebrei non erano dei pensatori analitici ma sintetici, pertanto non avrebbero pensato all'uomo in termini di componenti costitutive. Per Clines persino parlare di "unità psicosomatica" in riferimento all'uomo biblico è errato perché, in ultima analisi, questa descrizione si focalizza sulla distinzione di fondo di due parti dell'uomo, cioè anima e corpo.¹⁷⁸ Secondo Nichols, tuttavia, la "visione olistica" dell'uomo è problematica, sicuramente per motivi esegetici, ma forse ancor più per motivi teologici. Egli scrive: «l'olismo tende inevitabilmente a negare la vita cosciente dopo la morte e il rifiuto di una risurrezione corporale. Se il corpo muore, l'anima muore perché sono la stessa cosa, non due cose distinte, quindi la visione olistica della composizione dell'uomo è incompatibile con la Scrittura».¹⁷⁹

Questi esempi ci danno un piccolo campione del modo in cui la filosofia greca ha influenzato il pensiero della chiesa, fino ad oggi. A questo riguardo, la storia c'insegna chiaramente che, in un modo o nell'altro, è stato il concetto platonico a prevalere, tranne che nella veduta olistica e in alcuni aspetti di quella bipartita psicosomatica.

¹⁷⁷ Nichols, *Lectures in Systematic Theology*, pp. 174–175.

¹⁷⁸ David J. A. Clines, "A Biblical Doctrine of Man", *Journal of the Christian Brethren Research Fellowship*, no. 28 (1976), p. 10.

¹⁷⁹ Nichols, *Lectures in Systematic Theology*, p. 174.

CAPITOLO 6

L'UOMO A IMMAGINE DI DIO

“Poi Dio disse: «Facciamo *’ādām* a nostra immagine, conforme alla nostra somiglianza, e abbia dominio sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutta la terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra». Dio creò *’ādām* a sua immagine; lo creò a immagine di Dio; li creò maschio e femmina.” (Ge 1:26-27)

A. L'IMAGO DEI: QUATTRO POSIZIONI

È chiaro che a differenza delle altre creature, soltanto l'uomo sia stato creato a immagine e somiglianza di Dio. Ciò che, però, non è così chiaro è in che cosa consistano quest'immagine e questa somiglianza. “Che cos'è *l'Imago Dei*”?²³⁹ Da questa domanda ne scaturiscono altre tre:²⁴⁰

1. Quale effetto ha avuto la caduta dell'uomo nel peccato sull'immagine di Dio?
2. In che modo il ripristino spirituale e morale dell'uomo nel processo della redenzione influisce sull'immagine di Dio?
3. Qual è il destino finale dell'immagine di Dio nella vita futura?

Non intendo approfondire tutte queste domande. In linea con il nostro obiettivo, che è quello di stabilire le basi dell'antropologia biblica, cercheremo di scoprire cosa ci dice Genesi 1-2 sull'argomento. Ciò significa che cercherò di limitare i miei commenti a quello che

²³⁹ Uso questa nota latinizzazione, *imago Dei*, come abbreviazione soprattutto quando mi riferisco all'immagine e alla somiglianza di Dio nel contesto della sua storia della teologia della chiesa, ma anche in altre situazioni, per motivi stilistici.

²⁴⁰ Anthony A Hoekema, *Created in God's Image*, Grand Rapids, Eerdmans, 1986, p. 33.

possiamo imparare sull'immagine di Dio dal contesto letterario immediato di Genesi 1:26-27 all'interno dell'unità testuale di Genesi 1:1-2:3.

Molte e varie sono state le congetture sull'*imago Dei* durante il corso della storia della chiesa. Clines ne elenca diverse: l'anima, la razionalità, lo stato di giustizia originale, l'assoluta eccellenza della natura umana, l'autocoscienza, la capacità di pensare, l'immortalità, la ragione, la personalità, la vitalità e la nobiltà.²⁴¹ Siccome queste ed altre s'inquadrano naturalmente in quattro correnti di pensiero tematiche, organizzerò il mio materiale seguendo queste posizioni piuttosto che seguire un ordine cronologico.

1. La posizione ontologica

La posizione più antica e anche più diffusa della storia della chiesa è quella ontologica. L'ontologia si interessa all'essere come tale. Quelli che sostengono questa posizione credono che l'immagine di Dio abbia a che fare con l'essere dell'uomo, vale a dire con il fatto che egli sia in possesso della ragione, del libero arbitrio, della moralità e anche delle strutture che rendono possibili queste qualità. I sostenitori di questa posizione si chiedono quali siano le qualità intrinseche dell'uomo, che rispecchiano la personalità del Creatore. È nella risposta a questo interrogativo che possiamo trovare ciò che è l'*imago Dei*.

Nei primi secoli della chiesa, Giustino Martire, Ireneo, Gregorio di Nissa e Giovanni di Damasco hanno inteso l'*imago Dei* nei termini delle facoltà razionali e del libero arbitrio che l'uomo possiede in comune con Dio. Ireneo e Tertulliano, studiando sistematicamente l'*imago Dei*, hanno operato una distinzione fra "immagine" e "somiiglianza" (Ge 1:26), attribuendo alla prima delle caratteristiche legate al corpo e al secondo, delle proprietà spirituali.²⁴² Clemente e Origene,

²⁴¹ Clines, "A Biblical Doctrine of Man", p. 16.

²⁴² Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Edinburgh, Banner of Truth Trust, 1988, p. 202.

invece, hanno rigettato l'idea d'ogni analogia fisica, intendendo con "immagine" l'essenza fondamentale dell'uomo che lo avrebbe reso per l'appunto un essere umano anziché una bestia. D'altra parte, la "somiglianza" sarebbe costituita da quelle caratteristiche non essenziali dell'umanità, quelle che si possono sia sviluppare sia perdere.²⁴³

Per Agostino, Dio ha fatto l'uomo a sua immagine creandolo con un'anima che lo rende superiore ad ogni altra creatura che vive sulla terra, nel mare e nel cielo. Quest'anima è eccellente perché è dotata di una razionalità e di un'intelligenza che rispecchiano la mente divina.²⁴⁴ Mentre i Padri più antichi tendevano a vedere l'*imago* esclusivamente in termini di razionalità, Agostino, avendo una visione più olistica, ha inteso le capacità intellettive e razionali dell'uomo come caratteristiche indivisibili dai desideri e dalla volontà. Quindi, per lui, l'immagine di Dio trova riscontro nella natura dell'anima umana.

Seguendo e ampliando l'idea d'Ireneo, gli Scolastici medioevali hanno operato una netta distinzione fra "immagine" e "somiglianza". Per alcuni come Pietro Lombardo, Bonaventura e Tomaso D'Aquino, l'immagine era incentrata nelle capacità intellettive dell'uomo. Questa era l'essenza naturale dell'uomo che nemmeno la Caduta e la successiva maledizione avevano potuto distruggere. Dato che il peccatore è, comunque, sempre dotato della ragione, egli è in grado sia di scegliere liberamente il bene sia di farlo. La somiglianza a Dio, invece, consisteva nella giustizia sovranaturale, datagli da Dio ma persa dall'uomo dopo che Adamo aveva peccato. Avendo perso la somiglianza, l'uomo deve dipendere sempre di più dal suo intelletto (che è l'immagine) per conoscere, amare e ubbidire a Dio.

Facendo questa distinzione, gli Scolastici, soprattutto Tomaso, hanno posto i rudimenti sia per la distinzione fra la grazia e la natura sia per la teologia naturale, dottrine che Roma afferma ancora oggi. Hoekema osserva che con Tomaso emerge l'idea dell'immagine di

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ Augustine, *City of God*, p. 503.

Dio non più esclusivamente come tipo d'attività che nasce dalla capacità intrinseca dell'uomo, ma come la capacità stessa.²⁴⁵

2. *La posizione morale*

La maggior parte dei Riformatori ha rigettato la distinzione fra "immagine" e "somiglianza", ma ha mantenuto l'idea Medioevale secondo la quale l'uomo è stato dotato della giustizia originale. Essi «hanno tentato di associare l'enfasi su un'analogia metafisica e sostanzialista ad una nozione dinamica e relazionale dell'immagine come conformità etica o risposta ubbidiente a Dio». ²⁴⁶ Lutero ha scartato l'idea che l'immagine si potesse individuare nelle capacità intellettive dell'individuo, affermando che secondo questa logica anche Satana sarebbe stato creato a immagine di Dio. Per lui, l'immagine era esclusivamente nella *giustizia originale* d'Adamo, persa del tutto dopo la Caduta. Calvino, invece, ha concepito l'immagine in termini di integrità dell'uomo originale con tutte le sue varie funzioni operando in modo da portare gloria al suo Creatore.²⁴⁷

3. *La posizione funzionale*

Nell'era patristica, Pelagio ha sostenuto che l'immagine di Dio consistesse in tre capacità: la razionalità per conoscere Dio, il libero arbitrio per scegliere di fare il bene e la potenza per regnare. Mettendo l'enfasi sulla responsabilità dell'uomo nello svolgere i compiti assegnatigli da Dio, è venuta fuori la visione funzionale dell'immagine di Dio. Questa posizione si basa sul mandato divino conferito all'uomo di regnare sull'intero regno animale (Ge 1:26) e di assoggettarsi la terra (1:28). È chiamata "funzionale" perché sostiene che l'immagine di Dio abbia a che fare con Dio come il Dominatore di tutto l'universo.

²⁴⁵ Hoekema, *Created in God's Image*, p. 37.

²⁴⁶ Middleton, *The Liberating Image*, p. 20.

²⁴⁷ Berkhof, *Systematic Theology*, p. 233; Clines, "A Biblical Doctrine of Man", p. 16.