

**Claudio Doglio**

## **L'ANTICO RACCONTO DELLA PRIMA UMANITA' (Genesi 2–3)**

La seconda pagina della Bibbia presenta un vero e proprio racconto, non un inno liturgico, dedicato alla prima umanità: gli esegeti lo chiamavano «il racconto antico» della creazione, in base all'identificazione di alcune grandi tradizioni all'interno del Pentateuco. Rispetto al primo capitolo, il testo sacerdotale che presenta la creazione in sette giorni secondo lo schema liturgico di inno celebrativo, questa seconda pagina biblica risulta simile e notevolmente diversa. I capitoli 2 e 3 della Genesi provengono infatti da una tradizione diversa da quella che ha scritto il primo capitolo. Il passaggio da un testo all'altro si nota infatti facilmente; ogni attento lettore si accorge che il versetto 2,4 è il punto di sutura fra due unità diverse.

### **I. OSSERVAZIONI PRELIMINARI**

Vediamo, dunque, prima di tutto quali sono le differenze fra il primo e il secondo capitolo. Probabilmente l'avete già fatto per conto vostro questo confronto. Saltano agli occhi facilmente le differenze fra i due testi.

#### **1. LE DIFFERENZE FRA Gn 1 E Gn 2**

Prima di tutto c'è una differenza di stile. Abbiamo nel primo capitolo un testo liturgico celebrativo, nel secondo, invece, troviamo un racconto, una storia.

Vi è poi una differenza terminologica. Nel primo capitolo si parla sempre di Dio, nel secondo cambia il nome e c'è sempre il «Signore Dio». Col termine «il Signore», la nostra Bibbia italiana convenzionalmente traduce il nome proprio di Dio, che in Ebraico è Yahweh (abituamente si scrive con le sole consonanti: YHWH). Nome sacro, ritenuto dalla tradizione impronunciabile per rispetto, per non nominare il nome di Dio invano, non lo si nomina.

Quando dunque si trova il «tetragramma», cioè i quattro segni della scrittura ebraica che indicano il nome proprio di Dio, che dovrebbe essere letto Yahweh, il pio Israelita omette la lettura e sostituisce la parola «Adonai» (אֲדֹנָי) che vuol dire «Signore». E abituamente, in greco, il nome proprio di Dio verrà tradotto «Kyrios» (κύριος), in latino «Dominus», in italiano «Signore» e nelle altre lingue moderne il corrispondente.

Quindi il nostro uso abituale di parlare del Signore è la normale conclusione di questa prassi. Dietro al termine Signore vi è in ebraico il nome proprio di Dio: Yahweh, YHWH, יהוה.

Dall'uso di questo nome proprio questa tradizione era stata chiamata «yahwista». Nel primo capitolo mai troviamo questo nome proprio, ma sempre solo il nome comune: Dio (אֱלֹהִים). La tradizione sacerdotale, per rispetto, utilizza raramente il nome proprio, per evitare che venga letto. Invece la tradizione più arcaica non ha ancora questi problemi di tipo rituale, per cui utilizza il nome proprio di Dio tranquillamente, senza nessun problema. Non è irriverenza. Sarà quella sacerdotale posteriore ad avere un eccesso di riverenza. Dunque il nome è cambiato.

Un altro piccolo particolare di differenza: il capitolo I dice: «In principio Dio creò il cielo e la terra», al capitolo II, versetto 4, seconda parte, noi troviamo: «Quando il Signore Dio fece la terra e il cielo»: sono invertiti i due nomi. Nell'ottica del narratore sacerdotale, il cielo viene prima perché dà il senso di universale e di grandiosità. Il primo racconto si occupa di tutto il cosmo. Il secondo racconto, invece, si occupa solo dell'uomo. Non viene raccontato niente del sole, della luna, delle stelle; al caos primitivo non c'è accenno. L'ottica universale del primo capitolo, nel secondo è sostituita da una visione ristretta, concentrata esclusivamente sull'uomo.

L'altro grande cambiamento che merita di essere notato, è il cambiamento di vocabolario a proposito delle azioni di Dio, e questo implica anche una diversa visione di Dio. Nel racconto sacerdotale il linguaggio è molto sobrio ed essenziale: «Dio disse, Dio creò»; invece nel secondo racconto troviamo una numerosa serie di verbi che indicano azioni molto concrete, banali: «Dio fece, plasmò, soffiò, piantò, prese, pose, condusse, addormentò, tolse una costola, richiuse la carne, plasmò, condusse, fece dei vestiti». Tutte azioni più che comuni: Dio viene presentato come un vasaio, come un giardiniere, come un

chirurgo, come un sarto. Dio viene descritto nell'atto di compiere azioni normalmente umane. L'autore sacerdotale mai si sarebbe permesso di attribuire a Dio tutte queste azioni così semplici. Ci accorgiamo facilmente che il racconto detto yahwista è un testo più antico, più arcaico, meno sofisticato teologicamente. Il fatto di attribuire a Dio elementi e azioni umane si chiama tecnicamente antropomorfismo, cioè presentazione di Dio sotto forma umana. Quindi non abbiamo a che fare con un testo che descrive dal vero una azione concreta di Dio, ma si tratta di un modo di parlare di Dio alla maniera umana, per cui, per far comprendere l'azione di Dio, si utilizzano delle immagini chiaramente umane.

## 2. L'ORIGINE DI QUESTO RACCONTO

Uno studio attento dell'insieme permette di comprendere che la sezione 2,4b-3,24 è un'unità narrativa omogenea e, quindi, come tale deve essere considerata. Lo stile narrativo, il linguaggio adoperato e la prospettiva teologica del racconto rivelano forti differenze rispetto all'ambiente sacerdotale; ma non è, però, facile dire a quale ambiente storico e letterario appartenga.

Secondo l'ormai classica teoria documentaria, si incontrerebbe qui il primo testo della tradizione yahwista, originata al tempo di Davide e Salomone a Gerusalemme, fra l'anno 1000 e il 950, nel periodo forse più splendido della storia di Israele, cioè nel momento in cui le cose andavano bene, molto bene. È il momento degli inizi e del regno potente. Mai Israele ricordava di essere stato bene come in questo periodo. Con il regno di Davide i pericoli dei nemici si sono allontanati, lo stato viene consolidato, le tribù trovano un centro, una capitale. Vedono nascere il Tempio. La reggia unifica le tradizioni. Nasce una cultura che può produrre adesso anche testi letterari, può continuare a tramandare sicuramente le antiche tradizioni. Alla corte di Gerusalemme, centro assoluto del potere, della cultura e della religione, confluiscono le tradizioni degli antichi popoli. A Gerusalemme, in questi anni, si conoscono le tradizioni dei popoli vicini e si rispettano, tranquillamente. A Gerusalemme, dunque, lavora un gruppo di persone entusiaste, uomini di fede, ma nello stesso tempo aperti e culturalmente disponibili a tutte le tradizioni che possono incontrare intorno a sé: alla ricerca di costoro si dovrebbe la stesura di un'opera unitaria sulla storia di Israele, a partire dalla creazione dell'uomo.

Tuttavia, la recente ricerca esegetica ritiene che quest'ultima affermazione sia infondata e, dunque, insostenibile: non si può, cioè, affermare che alla corte salomonica nel X secolo a.C. sia stata composta una storia unitaria, che possiamo identificare come «documento yahwista». Conviene, piuttosto, parlare di antiche tradizioni, trasmesse oralmente o per iscritto, ma senza una sintesi unitaria: l'ultimo redattore del Pentateuco, nel V secolo, appartenente all'ambiente sacerdotale e sapienziale di Gerusalemme, avrebbe adoperato oltre alla storia sacerdotale, scritta durante l'esilio a Babilonia, anche moltissimi altri testi dell'antica tradizione israelita. Oggi, pertanto, si preferisce parlare di «frammenti» antichi, raccolti e inseriti dal narratore finale, senza pretendere di ricostruire la storia letteraria dei singoli testi, né di ricostruire ipotetiche fonti documentarie.

## 3. L'USO DEL «MITO»

Questo antico testo, dunque, adopera volentieri il mito, mentre l'autore sacerdotale era in aperta polemica col mondo idolatrico babilonese: l'odiato nemico aveva infatti distrutto Gerusalemme e la scuola sacerdotale voleva scrivere la contro-storia, per dimostrare che, nonostante tutto, il loro Dio era l'unico vero a differenza di tutti gli idoli di pietra. L'autore antico, invece, non ha questi problemi, non è in polemica, non è in antagonismo con le altre culture, non vuole dimostrare che il Dio di Israele è quello vero, che ha ragione, mentre gli altri sono falsi e hanno torto. Non è il suo scopo: vive in un'epoca di pacifica collaborazione. Soprattutto vive in un'epoca in cui non si è ancora sviluppata quella teologia forte della unicità assoluta di Dio, nel senso che ogni tradizione viene rispettata con il proprio credo religioso, con le proprie trazioni e con i propri dei. Il mito, quindi, viene a piene mani utilizzato dal nostro autore antico.

A proposito della creazione degli astri, abbiamo notato che il sacerdotale non li chiama neanche per nome, proprio per un intento demitizzante. Sono considerate divinità dagli altri popoli e il sacerdote di Israele non le chiama neanche sole e luna: lampadario grande e lampadario piccolo, altro che dei! Invece, il nostro autore antico, secoli prima, non ha assolutamente problemi, non demitizza, ma usa tranquillamente il mito.

Potremmo dunque dire che il nostro testo (Genesi 2-3) è un racconto mitico; mentre Gn 1 è un poema liturgico che celebra il Creatore, Gn 2-3 è un racconto mitico che presenta l'inizio della storia umana e ha lo scopo di spiegare la realtà presente.

È necessario che ci soffermiamo un momento a chiarire il concetto di mito, perché può far problema. Abitualmente abbiamo un'idea negativa del mito. Le cose mitiche sono cose false, inesistenti, non vere, inventate; corrispondono a favole. Addirittura si è pensato che fossero anti-religiose. Non è vero tutto questo.

Il mito è un modo antico di spiegare la realtà. I miti non sono mai favole inventate, ma sono sempre l'interpretazione della realtà attraverso un racconto. Con il mito gli antichi cercano di spiegare il perché delle cose. Quindi compongono (e lo fanno i grandi pensatori) dei racconti, ambientati fuori del tempo, prima di prima, in modo tale da poter spiegare ciò che avviene sempre nell'uomo. Tanto è vero che i moderni studiosi, spesso, ricorrono alle immagini mitologiche greche per spiegare tante realtà nostre. Pensate alla psicoanalisi, pensate al complesso di Edipo. Il mito di Edipo era pensato esattamente già dall'antico come lo ha reinterpretato Freud. L'uso di quel personaggio mitico per spiegare un fatto psicologico comune è dovuto al fatto che il mito intendeva proprio affermare questo fenomeno abituale. Il racconto mitico non è semplicemente una favola, ma serve per spiegare ciò che avviene sempre. Attraverso la psicoanalisi noi ormai siamo abituati a pensare che ognuno di noi si porta dentro un certo sistema psicologico, per cui siamo portati dalla stessa natura umana a pensare in un certo modo, ad agire, a comportarci; in certi atteggiamenti, dicono gli esperti, si reagisce in questo modo, e così via.

Allora non è corretto dire: «I miti sono falsi». Dire che un mito non è mai avvenuto, non ha senso. Il mito avviene sempre. Il mito dice ciò che avviene sempre. Raccontato così, non è un fatto storico, non è la fotografia di un evento che avviene una volta sola. Ecco: la distinzione fra evento storico e fatto mitico sta proprio qui. L'evento storico è una situazione che si presenta una volta sola, è un fatto irripetibile. Non avverrà mai più nello stesso modo. Invece il fatto mitico è una realtà che si ripete sempre e in tutti gli uomini, a tutte le latitudini, in tutti i tempi.

Quindi non si nega la realtà dicendo che un testo è mitico, ma si dice che riguarda una realtà molto più universale.

#### 4. L'INTENTO SAPIENZIALE

Con questi chiarimenti possiamo affermare che l'autore antico compone un racconto utilizzando il linguaggio mitico, presenta una storia per dire un evento che si ripete sempre nella storia. Quando costruisce il suo racconto, sa di costruire un testo di questo genere. Il nostro autore è un sapiente della scuola di Gerusalemme, che raccoglie le tradizioni antiche del popolo per formare i suoi contemporanei alla comprensione del senso della realtà che stanno vivendo; e, per spiegare bene, parte dalle origini.

Vuole spiegare la causa del male, del dolore, della morte, della maledizione. Parte quindi dalla situazione originale, dall'origine dei mali, per presentare come poi si può arrivare alla soluzione dei mali. Il nostro autore quindi compone con la propria testa, con la propria intelligenza, con la cultura che si è fatto leggendo, ascoltando, ricercando molte tradizioni, un testo per spiegare l'origine del male nel mondo.

Usa un linguaggio di tipo sapienziale, tipico (ad esempio) del libro dei Proverbi, nato in questo stesso ambiente sapienziale. La scuola sapienziale, dunque, scrive un testo che noi oggi diremmo filosofico; però la filosofia nell'antica Gerusalemme si scriveva con questo linguaggio «mitico». Se la parola «mito» non vi piace, facciamo un abuso linguistico, diciamo che abbiamo a che fare con un racconto filosofico. È meglio così? Se vi piace di più, chiamiamolo così. O, meglio ancora, possiamo dire che si tratta di un racconto sapienziale, un racconto che vuole formare ed educare religiosamente, non informare sulla scienza né rispondere a curiosità sull'uomo primitivo.

#### 5. LO SCHEMA DELL'ALLEANZA

La struttura di questo racconto è lo schema dell'Alleanza. Il nostro autore conosce molto bene la storia di Israele, il legame che il popolo ha contratto con Dio all'uscita dall'Egitto. L'alleanza che il popolo ha stipulato con Dio al Sinai. Un legame stretto, un dono di grazia che il popolo ha ricevuto: è stato liberato dall'Egitto, ha avuto la libertà e la vita. Di fronte a questa liberazione, Dio offre la propria alleanza, la propria amicizia e propone anche una «legge».

Da questa alleanza-amicizia con Dio l'uomo può uscire e, difatti, il nostro autore sa che spesso gli Ebrei stessi, durante il periodo del deserto erano usciti. Questa preoccupazione teologica fa piuttosto pensare a un autore dell'ambiente che i moderni chiamano «deuteronomico»: la rovina di tutto è la rottura dell'alleanza, per cui la salvezza che viene predicata al popolo consiste proprio nel rientrare nell'alleanza.

Se leggiamo con attenzione il racconto antico della creazione e del peccato, ci accorgiamo che è dominato dallo stesso modo di pensare: Dio fa l'uomo, poi lo prende e lo mette in un giardino e gli dà una legge. Lo schema iniziale ripete lo schema storico: Dio prese Israele dall'Egitto e lo mise nella Terra Promessa e gli diede una legge. Se Israele la osserva, vive nell'amicizia con Dio, se non la osserva, rischierà di perdere la terra.

Il nostro autore teme che succeda proprio così e il popolo perda la terra. La sua è solo un'anticipazione. Egli vive nella terra ed esulta perché Dio l'ha donata; eppure è consapevole dei gravi rischi che Israele corre; per cui sembra dire: «Dio ci ha presi e ci ha messi qui, ma... attenzione, perché tutto è nelle nostre mani, la nostra disobbedienza, infatti, ci può far scacciare dalla terra».

Questo era nella mentalità dell'antico autore. Ma il testo, avendo anche Dio come autore, si trova ad avere un valore ancora più grande. Quando vi dicevo che l'autore con la sua intelligenza, con la sua cultura, scrive questo testo, ho semplicemente taciuto, ma non ho negato né dimenticato che Dio lavorava con lui. Dio ha utilizzato quella sua intelligenza, quella sua cultura e quindi quell'uomo o quegli uomini erano ispirati e hanno scritto un testo ispirato. Però lo hanno fatto con la loro intelligenza, con la cultura del loro tempo. Dio non ha aggiunto qualche elemento culturale scoperto secoli dopo, ha ispirato «quella» cultura, e li ha aiutati a comporre un testo significativo per tutti i tempi.

## 6. CONFRONTO COI MITI ORIENTALI

Prima di leggere il nostro testo, credo che sia opportuno vedere due esempi di cultura che il nostro autore conosceva e aveva in testa.

Abbiamo già parlato del grande poema *Enuma Eliš*, il poema sacro. Quello era un testo rituale dei sacerdoti di Babilonia e fu conosciuto forse più tardi, forse all'epoca, appunto, della deportazione a Babilonia e colpi di più la fantasia dei sacerdoti. Nell'epoca di Davide invece giravano altri testi più laici, poemi sapienziali in cui si parlava dell'origine del mondo e dell'uomo.

### a) *Il mito di Atrahasis*

Uno di questi, molto importante, è il cosiddetto «Mito di Atrahasis». *Atrahasis* vuol dire «Superintelligente» ed è il titolo di una delle divinità mesopotamiche. Si tratta di una composizione in accadico di cui uno dei più antichi esemplari, il meglio conservato, aveva 1245 righe ripartite in tre tavolette e risaliva al re di Babilonia Ammisaduqa, vissuto verso la fine del 1600 a.C.

Leggiamo alcuni particolari di questo poema, perché saranno utili per comprendere il nostro testo, giacché il nostro autore è un sapiente che, per diventare sapiente, ha studiato molte opere e, probabilmente anche questo testo.

Inizia così: «*Quando gli dei erano come gli uomini, erano sottoposti al lavoro, portavano la cesta; la cesta degli dei era grande e il lavoro pesante: grande era la fatica*».

Immaginiamo la terra fra i due fiumi in un tempo in cui ci sono solo gli dei. Bisogna fare i canali. Chi li fa i canali? Gli dei. E poi bisogna coltivare la terra. Chi la coltiva? Gli dei. La cesta è l'immagine tipica del lavorante mesopotamico che deve continuamente portare via terra di riporto dei fiumi. Quindi carica la cesta, se la mette sulle spalle e la trasporta: è una gran fatica. Questa è la situazione primitiva.

Il poema di Atrahasis continua, raccontando come gli dei del cielo abbiano passato questo lavoro alla seconda categoria di dei, i quali a un certo punto organizzano una specie di manifestazione sindacale e protestano: «Basta, non vogliamo più saperne di questo lavoro». E gli dei inferiori organizzano una rivolta. Circondano il palazzo dei dio più importante e decidono di non lavorare più.

Gli dei si riuniscono a consiglio e prendono una decisione: «*La signora degli dei plasmi l'uomo e l'uomo porti la cesta degli dei.*» È la decisione scarica barile. Quando gli dei sono tutti stanchi di lavorare, si pensa di costruire una specie di robot che possa lavorare al posto degli dei. Chiamano dunque la dea, interrogano la levatrice degli dei e le dicono: «*Tu sarai la matrice che plasmerà l'umanità. Forma il Lullu (l'abbiamo già trovato, ricordate lo Stupido?) porti egli il giogo, porti la cesta dei dio.*»

Ninti, è il nome della dea che fa l'uomo e significa «Signora della costola». Lo stesso termine indica sia costola sia vita, quindi può essere la Signora della costola o la Signora della vita.

«*Ninti aprì la bocca e disse agli dei: Non è bene che operi io soltanto; l'opera deve essere fatta con Enki: è lui che tutto purifica; mi dia egli dell'argilla e io mi metterò all'opera. Enki aprì la bocca e disse agli dei grandi: Il primo giorno del mese, il sette e il quindici voglio organizzare una purificazione, un bagno. Si abbatta un dio stabilito e gli dei si purifichino per immersione. Alla sua carne e al suo sangue Ninti mescoli dell'argilla; il dio stesso e l'uomo siano mescolati insieme nell'argilla!*».

Il primo giorno del mese, il sette e il quindici egli organizzò una purificazione, abatterono nella loro assemblea un dio che aveva spirito; il dio in questione («We») è il capo dell'ultima serie degli dei che aveva fatto la protesta. Uno deve rimetterci: per fare l'uomo bisogna ammazzare un dio.

«*Dopo aver mescolato questa argilla, ella chiamò gli Anunna, gli dei grandi. Gli Igigi, i grandi dei, sputarono sull'argilla. La Signora della costola aprì la bocca e disse agli dei grandi: Mi avete ordinato un'opera e io l'ho compiuta. Avete abbattuto un dio col suo spirito e io vi ho tolto il vostro pesante compito. Ho imposto all'uomo la vostra cesta. Voi avete concesso le grida all'umanità. Io ho sciolto il peso e ho stabilito la libertà per voi.*».

Questo è il modello classico della creazione dell'uomo secondo la tradizione mesopotamica: l'autore antico conosce questi racconti e molti di tali elementi narrativi li utilizza per il suo racconto. Eppure il risultato finale è molto diverso. L'autore biblico usa lo stesso linguaggio mitico, ma comunica una visione teologica completamente diversa.

## b) *Il poema di Gilgameš*

Prendiamo in considerazione ancora un altro racconto.

È il poema di Gilgameš, un testo molto diffuso e profondamente significativo. È una delle opere letterarie più importanti di tutta l'antichità. Era conosciuta da tutte le antiche popolazioni del Vicino Oriente: ne sono state trovate tavolette anche in Israele. Quindi abbiamo la prova sicura, anche archeologica, che al tempo biblico queste cose erano conosciute.

È il racconto del grande eroe: l'uomo che cerca la vita. Gilgameš va alla ricerca della pianta della vita, perché sa che esiste, da qualche parte deve esserci, ne è sicuro, lo dicono tutti che c'è la pianta della vita. Supera una enorme quantità di peripezie, supera tutte le prove e arriva finalmente dall'uomo che è sopravvissuto al diluvio universale. Questo personaggio gli racconta il diluvio e gli autori biblici, quando narrano lo stesso episodio adoperano come fonte di informazione proprio questo testo di Gilgameš: essi conoscono il diluvio universale perché hanno letto questo poema e lo raccontano nello stesso identico modo. Uta-Napištim, superstite al diluvio, gli dice dove si trova la pianta della vita e Gilgameš arriva alla desiderata pianta.

Con fatica la conquista e può tornare a casa, ma durante il viaggio si ferma per fare un bagno e, mentre fa il bagno, un animale gli porta via la pianta della vita. È un serpente. La faticosa ricerca di Gilgameš è fallita! Inesorabilmente. Il fallimento dell'uomo è stato causato da un serpente che si è portato via la pianta della vita e Gilgameš torna a casa sconfitto.

Le tavolette in cui è compreso questo poema sono dodici; all'inizio della decima tavoletta si racconta il viaggio decisivo dell'eroe: Gilgameš si ferma in una osteria, ma è qualcosa di più di un'osteria: è il confine tra il mondo abitato e il mondo sconosciuto del mito. L'eroe è triste e addolorato; Siduri, una strana figura di osteria che conosce il senso della vita, gli chiede: «Perché sei triste? Perché sei addolorato?». Le risponde Gilgameš: «Vado a cercare la vita perché il mio amico è morto: È per paura della morte che vado errando nella steppa. Quanto è successo al mio amico mi ossessiona. Sì, mi ossessiona la sua sorte e ho paura della morte. Ma ora, fanciulla che fai il vino, ora che ho visto il tuo volto fa' che io non veda il volto della morte da me tanto temuta» .

Ma Siduri gli risponde:

*«Gilgameš, dove corri così a caso? La vita che tu cerchi non puoi trovarla: quando gli dei crearono l'umanità, la morte stabilirono per gli uomini, mentre la vita la tennero nelle loro mani! Tu, Gilgameš, appaga il tuo ventre, ricerca giorno e notte il piacere, ogni giorno fa festa, giorno e notte danza a suon di musica, indossa vestiti puliti e la tua testa sia lavata; guarda il figlio che ti tiene la mano e una sposa venga sempre a rallegrarsi sul tuo seno: questa soltanto è la sorte dell'uomo!».*

Questa è la grande visione pessimistica del mondo mesopotamico: la vita, l'uomo non la troverà mai!

## c) *«Babel und Bibel»*

Questi racconti mitici che abbiamo brevemente considerato l'autore antico li conosceva. Eppure ne ha voluto scrivere un altro per dire delle altre cose. L'ispirazione di Dio ha lavorato all'interno di quella cultura, illuminando quegli antichi uomini della corte salomonica perché presentassero l'origine della vita umana e il fondamento della relazione fra l'uomo e Dio in un modo completamente diverso. Il linguaggio è spesso simile, ma il messaggio è profondamente diverso. In questo attento confronto possiamo scoprire il segreto lavoro di Dio.

Nel 1902 un illustre assiriologo tedesco di nome F. Delitzsch tenne una celebre conferenza che fece scandalo. Si intitolava in tedesco «Babel und Bibel» (*Babele e Bibbia*). In questa sua conferenza sostenne la grande frode. Erano i primi anni in cui si conoscevano questi documenti e il grande studioso di testi orientali disse, sostanzialmente, che la Bibbia era tutta copiata. Parlò quindi di una grande frode. Ci avevano detto che la Bibbia è un testo ispirato e originale; non conoscevano nessun altro testo parallelo e l'abbiamo creduto; finché, a partire dalla metà dell'800, si sono scoperti molti documenti letterari, molti testi paralleli ai racconti biblici: ne concludiamo, quindi, che ci sono stati stretti contatti con il mondo mesopotamico e (concludeva Delitzsch) la Bibbia ha copiato quasi tutto!

Al mondo cattolico fece una paura terribile questa impostazione e si fece di tutto per congelare gli studi. Gli studi non furono congelati, andarono avanti per proprio conto; si fermarono però in casa cattolica. Col passare degli anni, lentamente si capì il senso di questi studi e il valore di questi testi. Siamo semplicemente in ritardo, ma non è che abbiamo perso molto. Voglio dire: abbiamo capito che non si trattava affatto di una «grande frode».

La paura era questa: si temeva che la Bibbia perdesse valore; invece, studiandola seriamente, ci si è accorti che mai come dal confronto con le antiche letterature orientali la Bibbia acquista valore. Proprio il confronto con questo mondo culturale conosciuto dagli antichi autori della Bibbia, mette in luce il valore della ispirazione. Perché gli autori biblici non dicono affatto le stesse cose, anche se usano lo stesso linguaggio. Ma questo era il loro linguaggio culturale, non ne avevano un altro. O crediamo che la Bibbia

è caduta dal cielo, o altrimenti accettiamo che sia stata scritta dagli uomini, storicamente con certe culture.

La differenza sostanziale sta proprio nella risposta al quesito fondamentale: «Perché l'uomo è stato creato?». Tale risposta viene data con un racconto mitico o filosofico. Leggiamo, dunque, il nostro testo.

## II. STUDIO ESEGETICO DEL TESTO

*«Quando il Signore Dio fece la terra e il cielo, nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessuna erba campestre era spuntata – perché il Signore Dio non aveva fatto piovere sulla terra e nessuno lavorava il suolo e faceva salire dalla terra l'acqua dei canali per irrigare tutto il suolo...» (2,4b-6).*

La mentalità è chiaramente mesopotamica. Il lavoro equivale a scavare canali e far salire l'acqua. Se dunque manca la pioggia e manca l'uomo che lavora, non c'è praticamente nulla. Non si vuole dare la rappresentazione del Caos, ma semplicemente una indicazione pre-temporale. Molti poemi antichi iniziano così. L'Enuma Eliš, ad esempio:

«Quando in alto il cielo non aveva ancora un nome, la terra in basso non si chiamava così;...quando nessuno degli dei era apparso e non aveva ricevuto nome né era provvisto di destino, allora...»

Il nostro autore non ha un concetto filosofico né di nulla né di caos. Dice semplicemente: Quando non c'era nessun cespuglio, quando non c'era l'erba... E perché non c'era l'erba? Perché non pioveva e nessuno lavorava.

### 1. LA CREAZIONE DELL'UOMO

*«Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente» (2,7).*

#### a) L'ordine di creazione

Il poema sacerdotale elenca tutte le opere che vengono fatte prima dell'uomo. L'ultima realtà creata è l'uomo. Dio prepara un habitat splendido: il suo tempio e, al centro, alla fine, metterà il grande sacerdote del cosmo: l'Uomo.

Nel racconto antico, invece, l'uomo è la prima realtà creata, quando non c'era ancora niente. La creazione non può quasi esistere senza l'uomo; l'erba, se l'uomo non la coltiva, non nasce. Prima, dunque, bisogna creare l'uomo. È la popolare questione della gallina e dell'uovo. Prima l'uovo o prima la gallina? Il sacerdote direbbe: prima l'uovo poi, alla fine, la gallina. L'antico dice: No. E si domanda: Chi fa l'uovo? La gallina; quindi prima la gallina. Due diversi modi di vedere il mondo e la sua origine, ma non in contraddizione fra di loro.

C'è un altro problema, se noi leggiamo il testo da un punto di vista storico e scientifico. Quando abbiamo terminato la lettura del primo capitolo, abbiamo trovato tutto il creato completo, perfetto, finito e Dio che si riposa. Passando ora dal versetto 4a (prima parte) al versetto 4b (seconda parte), troviamo scritto che non c'è ancora niente. Avevamo trovato tutte le erbe, quelle che hanno seme, quelle che hanno il frutto per le loro specie, ecc., ecc. E adesso qui troviamo che non c'è erba. L'uomo era appena stato creato e invece qui viene detto che non è creato. Nel primo racconto gli animali vengono creati dapprima, mentre l'uomo è il vertice. Qui, invece, troviamo che l'uomo è solo all'inizio e gli animali sono creati in vista di lui.

Forse possiamo farci dei problemi. Se non leggiamo i testi nel modo corretto, rispettando i generi letterari, rispettando la costruzione biblica, tutti questi testi sono problematici. Trovata la chiave di lettura, queste pagine letterarie e artistiche non sono più affatto problematiche.

L'uomo, dunque, viene presentato in due modi diversi. L'autore sacerdotale lo presenta creato alla fine, l'autore antico lo presenta creato all'inizio, ma vogliono dire tutti e due la stessa cosa. Abitualmente, a questo proposito, faccio un esempio un po' sciocco, ma mi sembra renda bene l'idea. Pensate al modo di trattare un vescovo. Se viene in parrocchia per la festa patronale e partecipa alla processione, in processione lo mettete in fondo. Se poi si ferma anche a cena, quando lo servite, lo servite per primo. Perché? Se in processione va per ultimo, quando è a tavola dovrete servirlo per ultimo! Oppure, se a tavola, per rispetto, lo si serve per primo, quando va in processione dovrebbe aprire lui la processione, tutti gli altri andargli dietro. Perché questa inversione?

Cambia il contesto, cambia la mentalità. Ma perché in processione sta in fondo? Perché la convenzione liturgica vuole che in fondo vadano gli elementi più importanti. La cassa del Santo, ad esempio, sta sempre in fondo e non apre la processione. E a tavola, invece, perché si serve per primo?

Perché a tavola c'è la convenzione che si serva per prima la persona più importante. Allora, in processione o a tavola, per dire che una persona è la più importante, o la si mette in fondo, o la si mette all'inizio. Ma quello che si intende mostrare è lo stesso.

L'autore sacerdotale, più abituato alle processioni e alle norme liturgiche, mette in fondo la creazione dell'uomo. L'autore antico, più abituato ai pranzi e alle regole della corte, pone l'uomo all'inizio della creazione. Perdonate l'irriverenza, ma il senso è questo. I due testi dicono la stessa, identica cosa. L'uomo è l'elemento più importante del creato. Secondo il nostro autore antico la realtà, tutto il creato, aspetta l'uomo, senza l'uomo non esiste quasi la realtà.

### b) Con polvere del suolo

E Dio plasma l'uomo con polvere del suolo. Viene utilizzato proprio il verbo del vasaio. In ebraico, vasaio (*yoser*) è il participio del verbo plasmare (YSR – יָצַר): il plasmatore. Quindi Dio fa il vasaio; prende del fango e lo forma, lo impasta. Non è un'invenzione del nostro autore; abbiamo trovato nel mito di Atrahasis che l'uomo è fatto di argilla e che qualche divinità ha impastato l'uomo dal fango. Questo è un dato che l'autore biblico ha studiato, ha conosciuto per tradizione, lo dà per scontato e il linguaggio non gli fa problema. L'uomo è parente della terra.

Ma in ebraico il gioco linguistico fonda anche questo discorso teologico. Uomo si dice *adam* (אָדָם). Terra si dice *adamah* (אֲדָמָה). Molto simili. Il femminile di uomo in ebraico è terra. Come dire: Terro e Terra (!). È intraducibile nelle nostre lingue. Ma per chi pensa in ebraico è normale che l'uomo sia fatto di terra, lo dice il nome stesso. Adam indica l'umanità in genere, non è il nome maschile, non è l'uomo maschio, è l'umanità; si potrebbe quasi tradurre l'umanità. C'è *iš* (אִישׁ) per indicare l'uomo maschio, *iššah* (אִשָּׁה) al femminile, per indicare la donna; ma Adam è l'umanità, l'essere umano.

Dio creò, plasmò l'umanità con polvere del suolo. Fortunatamente la nostra versione traduce «l'uomo». Non dice che Dio creò Adamo; Dio creò l'uomo. Non traducendo, noi abbiamo fatto diventare Adamo un individuo, ma Adamo è l'uomo. Noi partecipiamo della natura umana? Ognuno di noi è Adamo.

La terra, come materia con cui è fatto Adamo, dice proprio la realtà materiale; ma l'uomo non è solo di argilla, di polvere del suolo, ha anche un'altra realtà. Gli antichi sono convinti che l'uomo deve avere qualcosa di più della materia.

### c) Un alito di vita

I Mesopotamici pensano che bisogna ammazzare un dio per poter fare l'uomo. Se non c'è sangue di dio, l'uomo non può esistere. Niente di tutto questo nel racconto biblico. Non c'è sangue di un dio cattivo, ma c'è il soffio di un Dio buono. Questa materia non vitale riceve il soffio, un alito di vita e l'uomo diventa un essere vivente. Il termine che l'autore utilizza per indicare il soffio che Dio dà è un termine difficile da tradurre, ed è un termine anche abbastanza raro: *nešamah* (נִשְׁמָה).

Nel libro dei Proverbi la stessa parola viene così spiegata: «La *nešamah* è una fiaccola del Signore che scruta tutti i recessi segreti del cuore» (Prov 20,27).

Quindi non è tanto la vita, non è tanto il respiro, ma è soprattutto l'autocoscienza, la capacità di conoscersi, di giudicarsi, è la libertà creativa, è la capacità di introspezione e di intuizione, è la coscienza. Dio dà all'uomo la capacità di conoscersi e di conoscere, di riconoscere il Dio creatore; il mondo «non esiste» se non c'è l'uomo che lo conosce, che lo riconosce, e l'uomo riceve da Dio questa capacità di conoscersi. Forse stiamo utilizzando parole un po' troppo moderne, ma il nostro autore ha implicito questo concetto così profondo di autocoscienza. L'uomo riceve da Dio questa capacità di conoscere.

### d) Il giardino

«Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden a oriente e vi collocò l'uomo che aveva plasmato» (2,8).

Il Dio che ha fatto il vasaio, adesso fa il contadino: pianta un giardino. Un giardino è qualche cosa di bello. Per un orientale il giardino è il massimo che la natura possa offrire. È l'oasi, è il luogo della frescura, della fertilità, dove c'è un clima buono, dove c'è l'acqua da bere, dove c'è frutta da mangiare. È l'ambiente dove si sta bene. Il giardino fa contrasto con il deserto, con la steppa, con il mondo arido.

Dio non fa costruire all'uomo il giardino, Dio non dà ordine all'uomo di lavorare per fare il giardino. Dio non ha bisogno dell'uomo come gli dei mesopotamici che sono stufi di lavorare e quindi creano il sostituto. Dio non va a cercare l'uomo perché ne ha bisogno, ma va incontro all'uomo, lo crea

gratuitamente, anzi gli offre ciò che di meglio può offrire: il giardino. È Dio che pianta il giardino; quindi prende l'uomo e ve lo colloca dentro. Il nostro autore si dilunga nella descrizione:

*«Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, tra cui l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male» (2,9).*

Fra tutti questi alberi di ogni tipo, ce ne sono due che sono particolari. Due alberi che nessun botanico riuscirà mai a catalogare. Non sono due alberi reali, sono due alberi simbolici, fanno parte di questo mondo mitico. Non sono questo o quell'albero, sono l'albero della vita e l'albero della conoscenza del bene e del male.

### *e) I due alberi simbolici*

Nelle tradizioni mitiche antiche l'albero ha sempre un ruolo importante. In moltissime religioni l'albero diventa il segno verticale di collegamento fra la terra e il cielo: le radici sotto terra e i rami protesi verso il cielo. È l'asse di collegamento umano-divino. Molte religioni hanno un culto particolare per gli alberi e numerose celebrazioni rituali avvengono vicino a degli alberi. L'albero diventa poi segno di grandezza, segno di nutrimento, segno di protezione. Anche nel mondo biblico questo simbolismo è comunemente diffuso.

La tradizione orientale, poi, conosce l'albero della vita, la pianta della vita. Basti pensare alla grande ricerca di Gilgameš. Che esista l'albero della vita è un dato scontato. Moltissime tradizioni antiche conoscono l'albero della vita e, quindi, è più che naturale che nel giardino degli dei ci sia l'albero della vita; ma ricordate che cosa dice Siduri a Gilgameš? «È inutile che cerchi la vita: non la troverai mai. Gli dei se la sono tenuta per sé, è impossibile arrivare a questa pianta». Nonostante l'eroe faccia di tutto, alla fine la perderà. Quella non è raggiungibile. Il giardino, che è un privilegio degli dei, per l'autore biblico diventa il giardino per l'uomo. Dio crea un giardino apposta per l'uomo e dentro c'è ogni sorta di albero conosciuto e in più questi due alberi simbolici.

L'albero della conoscenza del bene e del male, invece, non si trova, non si è trovato almeno finora da nessuna parte. È dunque fondata l'impressione che si tratti di un'invenzione del nostro autore. Nel sistema mitico degli alberi simbolici il nostro autore crea un nuovo simbolo: l'albero della conoscenza del bene e del male. Ci soffermeremo su questo più avanti.

### *f) I quattro fiumi*

Nei versetti 10–14 l'autore si dilunga in precisazioni che a noi interessano poco: si tratta della descrizione dei quattro fiumi primordiali che partono dal giardino per raggiungere tutta la terra. Anche questo è un elemento noto all'antica tradizione mitica. Al centro di questo ambiente bello ci deve essere l'acqua, un'acqua abbondante. Il 4 è il numero tipico del cosmo. Nel linguaggio simbolico antico il 4 dice sempre un riferimento geografico. I punti cardinali, ad esempio sono quattro. Potevano essere 5! Perché non ne sono stati fissati 5? Perché è strettamente legato al linguaggio e alla struttura corporale dell'uomo dire: davanti, dietro, destra e sinistra. Se dovessimo indicarne 5, avremmo dei problemi. Viene spontaneo il 4. Il mondo si divide così in 4 parti: le 4 parti del mondo; così si parla dei 4 venti, anche se i venti sono molti. Noi moderni occidentali, anche se razionali e filosofi, continuiamo a utilizzare il numero con queste valenze mitiche antiche.

I 4 fiumi sono i fiumi che dividono il mondo in 4 parti; è un gusto sapienziale quello di dire questi nomi, non è un tentativo di identificare questo luogo, assolutamente.

## **2. L'ALLEANZA CON L'UOMO**

Dopo la descrizione dell'ambiente in cui la storia sarà ambientata, secondo il genere letterario mesopotamico degli «Inni di azione», il narratore antico giunge a un punto decisivo della sua trattazione.

### *a) La buona relazione con Dio*

*«Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden perché lo coltivasse e lo custodisse» (2,15).*

Prese e pose. Aveva lavorato, evidentemente, fuori del giardino. È un'affermazione molto importante, sono particolari altamente significativi. Dio non fa il giardino con l'uomo dentro, oppure, prima fa il giardino e poi ci fa l'uomo dentro. Ma l'uomo e il giardino sono presentati come realtà separate.

L'uomo di natura sua fa parte di una terra polverosa da deserto. Da un'altra parte c'è il giardino: l'ambiente fertile e felice. Dio, dopo aver fatto l'uomo e dopo aver fatto il giardino, deve intervenire, prendere l'uomo e metterlo nel giardino.



È lo schema dell'Alleanza. Dio prese Israele dalla terra d'Egitto e lo portò nella terra dove scorre latte e miele. Prende l'uomo dalla sua natura terrosa e desertica e lo colloca in una situazione di benessere.

Ci accorgiamo che è il contrario di quello che tradizionalmente diceva la teologia mesopotamica: gli dei creano l'uomo per dargli il lavoro, per sfruttarlo. Qui viene detto che Dio vuole il bene dell'uomo, che lo prende da una situazione di vuoto, di aridità, e lo mette in una situazione di fertilità e benessere.

In questo giardino l'uomo ha il compito di coltivarlo e custodirlo, ma non per il bene di Dio, per mantenere questa realtà. Ma anche qui i due verbi sono molto significativi. Il verbo *coltivare* ('bd – עבד) è il verbo del culto: anche in latino «colere» è lo stesso verbo per indicare l'adorazione e la coltivazione. Il culto ha la stessa radice di coltivare e *custodire* (šmr – שמר) è il verbo che indica anche l'osservare. Sono due verbi quasi-tecnici che in altri contesti hanno valore tipicamente religioso. Vogliono dire: adorare, servire il Signore e osservare, mettere in pratica i suoi comandamenti. Quindi non sono verbi semplicemente del lavoro, ma indizi della relazione con Dio.

Il giardino diventa chiaramente un simbolo della relazione amichevole con Dio. Questa relazione deve essere coltivata. La persona di Dio, la sua parola, deve essere custodita.

## b) La «legge»

*«Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti» (2,16-17).*

Ecco la fase della legge. Ma prima di dare la legge, Dio ha dato un dono all'uomo, gli ha dato il giardino. Non gli ha detto: Costruiscitelo. Glielo ha dato. Lo ha messo nel giardino, dopo di che gli ha detto: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino». Sottolineiamolo: tutti, perché questo non è un comando, questo è un permesso. Puoi mangiare di tutto, sei completamente libero. Quello che ho fatto – dice il Signore – l'ho fatto per te. È tuo.

Richiamiamo sempre alla memoria quelle altre formulazioni. Il nostro autore sta facendo un'autentica rivoluzione culturale. È il Dio che lo ispira che gli fa una rivoluzione culturale in testa!

«Ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non ne mangerai». In italiano è stato tradotto un verbo dovere, che in ebraico non esiste; sarebbe meglio toglierlo. C'è un futuro: non mangerai. Perché se ne mangi, certo muori. Non è di nuovo un divieto, ma è un avviso, come dire: puoi mangiare di tutto. Tutto quello che ho fatto è tuo, ma attento: quello è velenoso, mangiandone si muore. Un po' come sui pali dell'alta tensione: «Chi tocca, muore». Non sono cattivi quelli dell'Enel, o invidiosi, dicono semplicemente: Gente, se toccate i fili, ci restate secchi. Se volete toccarli, potete.

È opportuno, dunque, sottolineare soprattutto quel «tutto è per voi» ed evidenziare l'avviso sulla pericolosità mortale di un albero simbolico.

Lo schema che ha in testa l'autore antico è lo schema dell'alleanza per cui Dio ha preso Israele dal deserto, da una terra di schiavitù, e lo ha messo nella terra dove scorre il latte e il miele, in una situazione di libertà. Sappiamo bene che questo autore scrive nell'epoca di Davide e Salomone, epoca fortunata.

Con questo testo egli sta scrivendo la prima pagina di una epopea, cioè di un canto che celebra proprio la monarchia davidica come il vertice della storia guidata da Dio. La raccolta del materiale operata dall'autore antico viene organizzata in un modo preciso secondo lo schema teologico che l'autore ha in testa. Gli esempi del passato possono essere disordinati, possono non avere un nesso l'uno con l'altro; è la mente umana che interpreta i fatti, li collega e li mette in un certo ordine creando, evidenziando dei rapporti di causa e di effetto. Quindi il nostro autore, mettendo insieme una serie di fatti, una serie di racconti, fa una storia della salvezza. La pagina che noi stiamo leggendo è la prima di questa storia della salvezza. Ed è, come abbiamo detto, un racconto mitico, cioè un piccolo trattato filosofico in forma narrativa. Non dice un fatto che è capitato una volta, ma dice una realtà che si ripete sempre.

Quindi non ha senso studiare e ricercare dov'era il giardino. Quando trovate articoli in cui si fa cenno al possibile ritrovamento del sito del Paradiso Terrestre, abbiate la certezza che quelli non sono competenti sull'argomento di cui stanno trattando. Qualunque paese fertile, antica oasi, si possa trovare, quello non era il Paradiso terrestre, potete esserne sicuri: perché il giardino non è geograficamente delimitabile. Il giardino è il rapporto con Dio, è un buon rapporto con Dio. Quindi la geografia non lo spiegherà mai.

In questo rapporto di alleanza, Dio dopo aver dato un dono all'uomo, dà una legge che non è un comando o un divieto, ma è una concessione grandiosa.

L'Alleanza è prima di tutto un dono, una possibilità totale, ma vi è un unico elemento che viene presentato come dannoso, pericoloso, velenoso: Mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male. Questi due alberi, quello della vita e quello della conoscenza, sono alberi simbolici, non sono conosciuti da nessun botanico, non si possono ricercare da nessuna parte, non sono né a nord né a sud, né a est, né a ovest. Sono simbolici. Non possono essere identificati con nessun albero reale, sono un simbolo.

### c) *L'albero della conoscenza del bene e del male*

L'albero della vita è un simbolo conosciutissimo, è il mezzo per vivere sempre, è probabilmente il simbolo stesso di Dio come fonte dell'esistenza, condizione della vita, ma l'albero della conoscenza del bene e del male non è conosciuto da nessun'altra cultura se non da Israele. Quindi è il nostro autore che ha inventato il simbolo. (Il fatto dell'ispirazione resta sempre implicito, anche se non possiamo descriverlo).

L'autore antico ha inventato un simbolo. Conosce dalla sua cultura il simbolo «Albero della vita», ne aggiunge un altro. Che cosa intende spiegare il nostro autore con l'albero della conoscenza del bene e del male? Procediamo per gradi.

Bene e male sono due concetti opposti e nel linguaggio semitico si usa volentieri una coppia di termini diversi e opposti per dire una totalità. Cielo e terra, cioè tutto. Il Signore ti benedica quando entri e quando esci, cioè sempre. Bene e male, cioè tutto quello che uno fa.

Ad esempio nei libri di Samuele, in testi cioè che sono scritti contemporaneamente al nostro passo della creazione, noi troviamo formulazioni del genere. Una donna chiamata alla corte di Davide per fare una messa in scena particolare, a un certo punto dice a Davide: «Il re mio signore, è come un angelo di Dio per distinguere il bene e il male» (2Sam 14,17). Poco più avanti la stessa donna dice allo stesso re Davide: «Il mio signore ha la saggezza di un angelo di Dio e sa quanto avviene sulla terra» (2Sam 14,20). Nella seconda formula è subentrato un leggero cambiamento: distinguere il bene e il male, nella seconda frase viene sostituito da conoscere quanto avviene sulla terra. Vuol dire che in questo caso l'uso del doppio concetto bene e male equivale a una conoscenza della realtà.

Però nel nostro testo il senso di bene e di male è molto più forte. Quindi non può semplicemente significare la conoscenza della realtà, la conoscenza di tutto, del bello e del brutto. La scelta dei due opposti riguarda il campo morale. Avrebbe potuto dire: la conoscenza dell'alto e del basso, la conoscenza del bello e del brutto. Sceglie bene e male come coppia di opposti. Quindi questa conoscenza che interessa il nostro autore riguarda un campo morale. Quindi l'albero della conoscenza è simbolo della morale, è quello che noi oggi, con un concetto astratto, diremmo: la teologia morale.

L'antico autore non ha concetti astratti, ma dice la stessa realtà con una immagine mitica.

Mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male equivale a impadronirsi di una realtà. Mangiare una realtà vuol dire assimilarla, farla propria, diventarne padrone. «Divorare un libro», ad esempio, significa leggerlo, conoscerlo, assimilarlo, possederlo. Mangiare dell'albero della conoscenza equivale a dire: dominare la morale, essere padrone di decidere il bene e il male. Quindi non abbiamo assolutamente a che fare con una legge di tipo alimentare, ma con un simbolo che significa la pretesa di far di testa propria. Il racconto giocherà tutto sull'immagine simbolica, ma noi dovremo stare sempre ben attenti al significato che l'autore ha voluto dare a questo racconto simbolico. È l'autore che ha creato il racconto e lo ha creato per comunicare un messaggio.

Mangiare di questo albero equivale a morire: quando, cioè, l'uomo rifiuta Dio, nel momento in cui l'uomo pretende di essere autonomo, di decidere autonomamente qual è il bene e il male, l'unica cosa che riuscirà a trovare è la morte. L'umanità viene messa all'erta: non è una punizione minacciata, ma è una conseguenza rivelata in anticipo. Fuori della volontà di Dio c'è la morte e Dio non vuole la morte. Egli dice all'uomo dov'è la strada della morte e quasi gli chiede di non intraprenderla; ma lo ha creato libero e capace anche di intraprendere questa strada che porta alla morte e alla distruzione. Altrimenti, se l'uomo non avesse avuto questa possibilità sarebbe stato una marionetta, un automa.

## 3. LA CREAZIONE DELLA DONNA

Col versetto 18 il racconto compie un altro passo decisivo e troviamo qui un'affermazione importante: «Il Signore Dio disse: *Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile*» (2,18).

Non conosceva, il nostro autore, una parola astratta per dire il grande concetto che aveva in testa e allora ha coniato un termine nuovo, un termine che fa a pugni con la grammatica ebraica e che i traduttori non sono capaci di rendere in altre lingue.

### a) *«Come di fronte a lui»*

Voleva dire: Non è bene che l'uomo sia un individuo chiuso in se stesso. L'uomo per poter esistere deve *ex-sistere*, porsi fuori, entrare in relazione: l'uomo è un essere di relazione.

Aristotele dirà: L'uomo è un animale politico, cioè è un essere che entra in relazione e fa società. Studia una caratteristica degli esseri umani in genere, usa un linguaggio di tipo filosofico. Il nostro autore, invece, adopera un linguaggio di tipo mitico. Dio ha fatto un essere da solo, poi dice non è bene che sia solo. Nella volontà di Dio c'è che l'uomo sia in relazione. Però, come dire tutto questo? La lingua ebraica ha pochissimi concetti astratti. Il nostro autore crea allora un concetto astratto, mettendo insieme la

particella «come», la preposizione «di fronte» e il pronome «lui»: un come di fronte a lui. Non è corretto neanche nella lingua ebraica! *K<sup>e</sup>-negd-ô* (כַּעֲנֹדוֹ): un elemento che possa stargli di fronte, una realtà che possa guardarlo in faccia. Un concetto filosofico moderno, in qualche modo parallelo alla formula dell'antico, potrebbe essere quello di persona: un essere che entra in relazione con una propria individualità e che si apre a un'altra, con una reale possibilità di dialogo. Noi diremmo: Gli voglio fare una persona da guardare negli occhi.

## b) La scienza e l'insoddisfazione

*«Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo...» (2,19a).*

A differenza dell'autore sacerdotale, che descrive dapprima la creazione degli esseri e solo alla fine quella dell'uomo, il narratore antico invece presenta tutto il resto della creazione come in funzione dell'uomo.

E adopera per la creazione degli animali lo stesso verbo che era stato utilizzato per la creazione dell'uomo. Al v.7 si diceva: Il Signore Dio plasmò l'uomo. E al v.19: Il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie.

Il verbo è lo stesso, l'azione indicata anche, la materia con cui viene fatto l'uomo è la stessa di quella con cui vengono fatti gli animali. Ma un elemento manca: il soffio. Quindi non vuol dire che l'uomo solo di polvere, di terra, era morto. Quel soffio di Dio è quel qualcosa in più che distingue l'uomo dagli animali: la capacità di riconoscere il proprio essere.

Per dare una compagnia all'uomo Dio plasma gli animali.

*«...e li condusse all'uomo per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche, ma l'uomo non trovò un aiuto che gli fosse simile» (2,19b-20).*

Dare il nome è segno di conoscenza e anche di dominio. Poter dare il nome alla realtà è segno di conoscenza e di padronanza. Non vi è mai capitato di vedere un oggetto, una realtà, ad esempio, un fiore che non conoscete? Non lo conoscete; perché? Perché dite: Non ne so il nome. Allora per conoscere quel fiore domandate a chi se ne intende: Come si chiama? E quello può dirvi il nome tecnico: «Tigridia pavonia», ad esempio. A quel punto voi dite di conoscerlo. Che cosa sapete in più? Nulla. Un suono, un nome. Eppure nel momento in cui potete ripetere a un'altra persona: Ho visto una pianta che si chiama così, vi sentite padroni di quella realtà. Non si è padroni del fiore in sé, ma si è padroni del nome e con il nome si può dominare la realtà.

La prima forma di scienza nell'antichità è stata proprio la catalogazione degli esseri. Elencare, uno per uno, i nomi delle varie realtà, catalogare, classificare, dividere gli animali, distinguere gli uccelli dai mammiferi: è il principio della scienza. Anche la botanica e la zoologia di oggi vive ancora su un lavoro di classificazione.

Il compito di dare il nome equivale, nella mentalità del nostro autore, a quella che noi oggi chiamiamo la scienza, la conoscenza della realtà. Dio offre all'uomo la possibilità della scienza. Forse qualcuno poteva pensare che l'albero della conoscenza del bene e del male da non mangiare rappresentasse la negazione della conoscenza, cioè della scienza, per cui all'uomo non sarebbe dato conoscere. Tutt'altro.

Dio conduce gli animali all'uomo per vedere come li avrebbe chiamati. E in qualunque modo l'uomo li avesse chiamati, quello doveva essere il loro nome. La ricerca scientifica è totalmente nelle mani dell'uomo. L'antico autore non pensava che la ricerca scientifica andasse tanto avanti come sappiamo noi. Ma, in ogni caso, voleva dire: la ricerca, lo studio della realtà è cosa buona. Tutto quello che l'uomo può fare per conoscere la realtà, lo faccia. È ben fatto. È nobiltà dell'uomo questa sua capacità di conoscere, è dono di Dio l'intelligenza che gli permette di spiegare la realtà.

Ma l'uomo «non trovò una persona che lo potesse guardare in volto». Gli animali li conosce, li cataloga, li classifica, ma non sono simili a lui; non sono totalmente conformi alla sua persona, non sono sufficienti, perché l'uomo sia realizzato in una relazione secondo la volontà del Creatore.

## c) Il primo canto nuziale

*«Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo che si addormentò; gli tolse una delle costole e rinchiuse la carne al suo posto. Il Signore Dio plasmò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo» (2,21-22).*

Il termine con cui l'autore indica il torpore è un termine tecnico sacro: la *tardemah* (תַּרְדֵּמָה) è un sonno estatico, un sonno profondo. È il sonno misterioso che prende quando Dio si avvicina per fare qualche cosa di grandioso. Lo stesso termine l'autore antico lo utilizzerà più avanti nel suo racconto

parlando dell'alleanza con Abramo. Nel momento in cui Dio passa come fuoco in mezzo agli animali squartati, Abramo dorme: «Un torpore cadde su Abram ed ecco, un oscuro terrore lo assalì» (Gn 15,12). I grandi eventi avvengono mentre l'uomo dorme! È un modo per dire che l'uomo non sa spiegarsi come il grande fatto sia avvenuto. L'unico testimone della nascita della donna, che era Adamo, dormiva. C'era e dormiva e quindi non sapeva come la faccenda era successa. Dunque con questa immagine l'autore vuole dire che siamo alla presenza di un grande evento divino che rimane misterioso alla scienza dell'uomo.

Il Signore Dio plasmò (stesso verbo, però la materia è cambiata, non è la terra) plasmò con la costola che aveva tolto all'uomo, una donna e la condusse all'uomo.»

Perché la costola? È uno dei problemi esegetici irrisolti che questo testo pone; è bene, anzitutto, riconoscere che non tutto è chiaro. Molti esegeti hanno tentato la spiegazione e non sono forse ancora convinti di aver trovato la soluzione.

Nel mito di Atrahasis la dea mesopotamica che presiede alla creazione si chiama Ninti e tale nome significa: «Signora della costola». In sumero, la lingua sacra che i Babilonesi e gli Assiri utilizzavano pur senza comprenderla, (di solito le lingue sacre si utilizzano proprio perché non si capiscono e così son più sacre!) «Ti» vuol dire sia *costola*, sia *vita*. Potrebbe essere che il nostro autore, con questa reminiscenza culturale, letteraria, mitologica, proveniente dall'oriente, abbia scelto l'elemento costola. Di fatto è importante che non abbia descritto la creazione della donna partendo dalla terra, perché poteva dare l'impressione di due realtà diverse. Gli animali sono di nuovo creati dalla terra e sono molto diversi gli uni dagli altri. Vengono tutti dalla terra come l'uomo, ma sono molto diversi.

La donna creata dalla terra poteva dare l'impressione di un essere ancora diverso; uno della serie degli animali o, per lo meno, un essere diverso dall'uomo. Invece il far derivare la donna da una realtà già presente dice la stessa identica natura. Non è un altro essere, ma è la persona che può stare di fronte all'uomo. È presentata quindi la relazione umana nella sua immagine tipica della sessualità, intesa come maschio e femmina, uomo e donna, intesa come l'immagine del dialogo. La costola, forse, essendo un elemento del corpo nascosto, centrale, vicino al cuore, vicino agli organi vitali, potrebbe assumere una particolare importanza. Potrebbe essere l'immagine della centralità: la donna viene tratta dal centro dell'uomo.

Condotta all'uomo come gli animali, produce un risultato ben diverso.

«Allora l'uomo disse: *Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta*» (2,23).

Forse potremmo trovare qui la spiegazione sull'origine di un detto proverbiale abbastanza diffuso: «carne della mia carne, osso delle mie ossa». Noi diciamo piuttosto: è sangue del mio sangue, per dire che siamo parenti. Il detto implica, dunque, un rapporto stretto di parentela, di vicinanza. Quando si faceva un patto si usava la formula: Siamo della stessa carne, siamo delle stesse ossa. Come dire: siamo legati da un vincolo forte come la parentela. Troviamo questa formula nel libro della Genesi (29,14) proprio in un trattato e poi nel secondo libro di Samuele (5,1 e 19,13) per indicare gli stretti rapporti che uniscono Davide agli uomini di Giuda. È una chiara testimonianza biblica della formula proverbiale.

Il rapporto dunque che esiste tra l'uomo e la donna è un rapporto strettissimo. L'immagine carne della mia carne, osso delle mie ossa, può aver suggerito all'autore di far derivare la donna da un osso dell'uomo. La scelta della costola potrebbe esser motivata dal fatto della dea, della centralità e dell'assonanza con la parola vita.

Dopo questo inno di esultanza per aver trovato un parente, l'uomo dà il nome alla donna. In italiano la cosa diventa semplicemente ridicola. «La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tratta»: non vuole assolutamente dire niente. Perché in italiano la parola uomo e la parola donna vengono da radici completamente diverse. Il nostro traduttore non può fare diversamente. Ma in ebraico uomo e donna sono nomi della stessa radice: *iš* (uomo) e *iššah* (donna); come se in italiano avessimo «uomo e uoma».

L'uomo dunque non dà «un» nome alla donna, ma le dà il suo stesso nome. Dare il nome è un segno di superiorità, di conoscenza, di dominio; ma alla donna non viene dato altro nome che quello dell'uomo, semplicemente la desinenza finale è al femminile, ma il nome è lo stesso. Quindi non indica ancora dominio-alterità, ma stretta somiglianza e armonia.

«Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne» (2,24).

Questo versetto è con ogni probabilità una glossa aggiunta. Un'altra mano rispetto all'antico autore antico aggiunse questa nota di tipo normativo: essa fonda con il racconto della Genesi il matrimonio e giustifica l'abbandono della casa paterna che viene lasciata alle spalle per la formazione di una nuova comunità, fortemente basata su un vincolo di alleanza.!

Un umoristico midraš, un testo argutamente esegetico della tradizione rabbinica spiega in altro modo l'origine della donna dalla costola. Senza dividerlo, lo leggiamo per sorridere un po'.

«Prima di eseguire il suo progetto, Dio si disse: Non è dalla testa di Adamo che prenderò Eva, perché camminerebbe a fronte alta, troppo alta, ostentando troppa arroganza; nemmeno dai suoi occhi, perché sarebbe curiosa, troppo curiosa, piena di bramosia; neppure dalle sue orecchie, perché ascolterebbe alle porte; neanche dalla sua nuca, perché avrebbe la testa dura e l'aria insolente; non dalla sua bocca, perché

non smetterebbe di chiacchierare; né dal suo cuore, perché sarebbe malata di gelosia; neppure dalla sua mano, perché si immischierebbe in ciò che non la riguarda. No, decise Dio, la prenderò dalla parte più casta del suo corpo, dalla costola di Adamo. Eppure, a dispetto di tutte queste precauzioni, la donna ha tutti gli altri difetti!».

#### 4. LE DUE FACCE DELLA MEDAGLIA

L'ultimo versetto del racconto della creazione nella sua prima parte è molto importante perché verrà citato di nuovo nella seconda parte, per indicare il capovolgimento della situazione.

##### a) *La nudità senza vergogna*

*«Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna» (2,25).*

Che cosa si intende per nudità? Noi siamo naturalmente portati alla rappresentazione fisica e quindi a parlare di un semplice pudore. In realtà il termine nudità e l'aggettivo nudo nella cultura biblica e orientale in genere indicano l'uomo nella propria limitatezza creaturale. Il vestito è il segno della dignità e la vestizione è il momento in cui una persona assume una certa dignità o si identifica con una nuova realtà. Ancora nel nostro rito del Battesimo è prevista la vestizione simbolica: il battezzato anche se è già vestito, riceve tuttavia un nuovo abito, la veste bianca, per indicare la nuova dignità.

Ora, l'essere nudo degli uomini è proprio il limite umano che esiste ed è accettato tranquillamente. Non fa problema. «L'uomo giusto vive in pace con la sua finitezza, con la sua limitazione. L'uomo orgoglioso, invece, se ne vergogna, si offende, si ribella» (G. Ravasi).

La nudità non ha assolutamente riferimenti di tipo sessuale; come tutto il racconto che seguirà nel capitolo 3 non ha riferimenti sessuali: è semplicemente la presentazione degli uomini con le proprie diversità gli uni verso gli altri e i propri limiti che sono pacificamente accettati.

##### b) *Un racconto in forma di dittico*

In questo capitolo (Gen 2,4b-25) abbiamo trovato la prima tavola del grande dittico antico sulla creazione. Con un mirabile quadro l'autore ha presentato gli elementi positivi della realtà umana, la bontà del Creatore e la buona relazione che è possibile. Abbiamo così descritte tre fondamentali relazioni di armonia:

- 1) l'armonia dell'uomo con Dio;
- 2) l'armonia dell'uomo con la terra e gli animali; noi diremmo con la natura;
- 3) l'armonia dell'uomo con la donna, in genere nelle relazioni intra-umane.

Il primo quadro è dunque luminoso e sereno. Regna l'armonia. Nel secondo vedremo l'arrivo della disarmonia.

La seconda tavola del dittico antico corrisponde all'altra faccia della medaglia e presenta gli elementi negativi della realtà umana. L'autore vuole sostanzialmente rispondere a queste domande: «Come mai esiste la disarmonia nel mondo? Perché la relazione dell'uomo con Dio non funziona, la relazione dell'uomo con la natura non funziona, la relazione dell'uomo con la donna non funziona? Che cosa è successo per turbare la splendida armonia del creato?»

Il nostro autore scrive questa prima pagina della sua opera di storia della salvezza proprio per rispondere a questo interrogativo. Con un termine tecnico si dice che compone un testo eziologico, cioè uno studio della causa. Il racconto mitico dell'antico autore vuole rispondere alla domanda fondamentale: «Perché c'è il male?».

A questa domanda risponde con due quadri narrativi: il primo presenta l'armonia, il secondo la disarmonia. A noi adesso andare a scoprire dove è l'elemento che ha segnato il passaggio, perché la realtà sta come la troviamo nel secondo quadro.

Prima di leggere questo testo, è importante aver chiaro che non abbiamo la descrizione di com'era prima la realtà umana. Noi, moderni lettori cristiani, avendo ormai chiaro il concetto di peccato originale (ne parleremo più avanti), utilizziamo spesso queste espressioni: prima del peccato, dopo il peccato; se Adamo non avesse fatto il peccato... Tutte queste formulazioni sono scorrette in partenza, perché l'uomo ha l'esperienza del peccato, vive storicamente nella seconda tavola del dittico, nel secondo quadro, quello della disarmonia. Il primo quadro, quello dell'armonia che abbiamo letto finora, è il quadro del desiderio, è il quadro del progetto di Dio. Non è il ricordo di qualche cosa che c'era ed è andata perduta, ma è la presentazione di quello che Dio vuole che sia il mondo, è il motivo per cui Dio ha creato il mondo. Se poi adesso noi viviamo una realtà che contraddice a questo progetto, l'antico autore dice: «Coraggio, Dio realizzerà questo progetto».

Non è assolutamente una pagina pessimistica, che presenta l'umanità in una luce negativa, anzi è una pagina luminosa, è la pagina della speranza, è il messaggio divino che tiene conto di una realtà: le cose

non vanno bene, l'uomo è peccatore. Le tre relazioni fondamentali (Dio, natura, altri uomini) non funzionano bene. Ma questo non può essere accettato come normale, come naturale.

La mitologia babilonese, invece, spiegava questo stato di cose come normale. Gli uomini son stati creati per soffrire, per servire, per faticare; sono odiati dagli dei, sono trattati male e questo è il nostro unico destino. La vita non la troveremo mai. Siamo nati per soffrire, diceva Petrolini, e ci riusciamo benissimo. È un pensiero accadico (!), ma non è assolutamente una affermazione cristiana e neanche biblica.

Soffriamo anche se non siamo nati per soffrire. E il destino dell'uomo, cioè la volontà di Dio, non è quello di soffrire, ma è quello di superare questa situazione di sofferenza. Non possiamo dunque ragionare sulla situazione di prima e dire, ad esempio: se Adamo non avesse peccato, l'uomo non sarebbe morto. Non possiamo neppure tentare di ricostruire le vicende e con un po' di fantasia colmare i silenzi dell'antico narratore, dicendo ad esempio: prima Adamo ed Eva andavano d'accordo, poi si son messi a litigare.

## 5. IL «PECCATO ORIGINALE»

Anche nella seconda tavola del dittico abbiamo a che fare con un racconto mitico, non con un racconto storico. Il racconto è filosofico, quindi intende dirci il senso della realtà con un linguaggio mitico che noi possiamo cercare di tradurre in linguaggio concettuale, ma che non possiamo assolutamente considerare un fatto di cronaca alla pari di tanti altri. Penso proprio che non sia lecito parlare di uno stato storico, per cui ci sarebbe stato un giorno, due giorni, tre giorni, quattro giorni in cui il peccato originale non c'era, e poi a un certo momento è iniziato il peccato. Tanto è vero che non viene assolutamente descritta nessuna azione prima del peccato. La prima cosa che viene raccontata è il peccato. Il nostro autore dice che da sempre l'uomo è peccatore.

### a) *Il serpente sapiente*

Il capitolo 3 inizia con un personaggio nuovo che prima non c'era: il serpente (*ha-nahaš*, הַנְּחָשׁ); ed esso viene nominato come se tutti lo conoscessero. Abitualmente in un racconto, quando si inserisce un personaggio nuovo lo si presenta, si dice che cosa ci fa lì, da dove è arrivato e come è arrivato. Evidentemente anche qui abbiamo a che fare con un simbolo talmente complesso, eppure talmente noto, che l'autore non si preoccupa di chiarirlo. Viene semplicemente detto che:

*«Il serpente era la più astuta di tutte le bestie selvatiche fatte dal Signore Dio» (3,1a).*

L'autore antico è un fine narratore, un abile cesellatore di termini. Nella sua elaborazione letteraria ci sono molte più finzze di quelle che noi riusciamo a notare in una traduzione. Ad esempio: fra l'aggettivo *nudo* ('*erom*, al plurale '*arumim* – עֲרוּמִים) e l'aggettivo *astuto* ('*arum* – עָרוּם) c'è solo una piccola differenza vocalica. Scrivendo solo le consonanti, l'antico lettore restava colpito dalla vicinanza di due termini così simili e poteva trovarsi nel dubbio se leggere «nudo o astuto». È un gioco letterario importante che crea il paesaggio dagli uomini (nudi) al serpente (astuto).

Il serpente è saggio, sapiente. La traduzione italiana con *astuto* ha voluto dare una sfumatura negativa, ma l'aggettivo in ebraico ha anche un valore positivo e indica il più intelligente di tutte le bestie fatte dal Signore Dio. Nelle raccolte antiche del libro dei Proverbi, nate nello stesso ambiente e nello stesso periodo del Racconto antico l'aggettivo in questione è adoperato spesso per caratterizzare l'uomo prudente in contrasto con lo stupido (cfr. Pv 12,16.23; 13,16; 14,8.15.18; 22,3; 27,12). È possibile che l'autore antico stia tessendo una velata polemica contro una certa visione del mondo e della saggezza dominante nell'accademia di Gerusalemme.

Ma chi è questo serpente che parla e poi sparisce dalla circolazione, senza comparire più? Nel racconto stesso non se ne parla più. Subirà la condanna, senza reagire, senza parlare e non comparirà più in nessun altro racconto.

Noi cristiani leggiamo questo testo attraverso la rilettura che ne hanno fatto la tradizione giudaica molto posteriore e poi la primitiva tradizione cristiana. Quindi pensiamo che il serpente sia il diavolo. Tranquillamente. Ma non è così semplice l'identificazione. Nel libro della Sapienza troviamo una frase del genere: «Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura. Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono» (Sap 2,23–24). Evidentemente l'autore della Sapienza pensa a questo racconto e identifica il serpente con il diavolo. Ma sappiamo che il libro della Sapienza è molto, molto tardo, vicino al Nuovo Testamento, composto alla fine del I secolo a.C..

Così pure nel libro dell'Apocalisse di San Giovanni Apostolo due volte, quando si parla del drago demoniaco si offre una chiara e inequivocabile identificazione: «Il grande drago, il serpente antico, colui che chiamiamo il diavolo e satana...» (Ap 12,9; cfr anche 20,2). Chiarissimo. Il serpente antico non può essere altro che il serpente di Gn 3. Quindi è evidente che la tradizione giudaica e cristiana hanno

identificato il serpente con la figura demoniaca, un personaggio angelico ribelle a Dio. Ma questa dottrina l'autore antico non la conosceva ancora.

L'autore antico non aveva ancora l'idea del diavolo come realtà spirituale, angelica, ribelle a Dio, che tenta gli uomini; usa invece un simbolo molto conosciuto al suo tempo e per la sua cultura. Poi, con il tempo, maturata la rivelazione e la riflessione teologica, gli autori sono giunti al concetto di *diavolo* (διδάβολος = l'ostacolatore), traduzione greca dell'ebraico *satan* (שָׂטָן = il pubblico ministero in un processo, ovvero l'accusatore). I lettori seguenti, alla luce delle nuove idee, interpreteranno questo antico testo dicendo chiaramente: è il diavolo.

Noi dunque, per comprendere a fondo il senso del testo dobbiamo domandarci «anche» che cosa significava il serpente per l'autore antico che ha coniato il simbolo. Ovvero: ci dobbiamo domandare che cosa significhi il simbolo del serpente.

Nella tradizione mitica babilonese, quella cantata ad esempio nel poema «Enuma Eliš», il mostro primordiale Tiamat è un serpente. Il mostro del caos, tutti i mostri acquatici, hanno qualche cosa del rettile, del grande serpente. Ogni drago è un po' un serpente. D'altra parte drago è una parola greca che vuol dire serpente e solo non traducendolo è diventato segno di un mostro fantastico, il «drago» appunto!. Quindi il termine *nahaš* porta in sé il concetto di caos. Il serpente è dunque il mostro del caos, del disordine. È il nemico di Dio.

Però nei racconti mitici orientali ha anche talvolta una valenza positiva e svolge il ruolo di custode del giardino degli dei (cfr. Ningiszida). I giardini divini sono custoditi e controllati da serpenti e quindi il narratore potrebbe aver pensato al simbolo-serpente perché immagine comune di colui che fa la guardia all'albero.

Ma c'è di più. Il serpente è anche un simbolo divino, un segno cioè di idolatria. Nel mondo egiziano il serpente è il simbolo del potere e della sapienza. Il faraone porta sulla tiara il serpente cobra. Si chiama «*uraeus*»; vuol dire che il faraone, rappresentato dal serpente, è potente e sapiente. Addirittura potremmo avanzare una terminologia nostra e parlare di onnipotenza e onniscienza. Il serpente è il simbolo del potere umano, la potenza faraonica, della sapienza faraonica. Dobbiamo sempre fare lo sforzo di ripensare al momento storico in cui questi testi vengono scritti. Dopo Salomone, infatti, la cultura a Gerusalemme sta diventando filo-egiziana, paurosamente filo-egiziana. Ci sono delle deviazioni: l'immagine del serpente diventa così il segno della tentazione dell'Egitto, della potenza umana, la tentazione della sapienza laica lontana da Dio. Il serpente riassume in sé questa forza idolatrica che tenta l'uomo.

Ma il serpente ha un valore anche simbolico per le popolazioni cananee, cioè quelle che risiedevano nel territorio occupato poi da Israele e aveva un significato legato ai culti della fertilità, legato alla terra. L'immagine del serpente che cambia la pelle aveva creato la leggenda di una immortalità del serpente, di una eterna giovinezza e lo aveva reso un simbolo della fertilità e della fecondità del suolo. Il serpente veniva venerato come una divinità che dona la fertilità. Allora il nostro autore può avere ancora aggiunto nella simbologia del serpente l'immagine di questi culti pagani che allettano Israele, che lo tentano, che cercano di fargli cambiar strada. È la tentazione della potenza naturale, delle forze della natura. Dietro a questo simbolismo sta anche un riferimento sessuale e religioso insieme.

Il mondo cananeo che circonda Israele celebra abitualmente orge religiose. Conosce i templi delle sacerdotesse che sono prostitute sacre, per cui la celebrazione della fertilità e l'atto sessuale diventa un gesto religioso. E questo mondo Israele lo conosce molto bene. Persone che pensano così convivono con i fedeli di Israele. Il nostro autore sa che dietro a questi riti del serpente c'è un grave problema religioso e sembra che addirittura nel tempio di Gerusalemme sia stato introdotto un idolo a forma di serpente (il «*Nekuštan*») eliminato poi dalla riforma del re Ezechia (cfr. 2Re 18,4). C'è un fascino particolare dietro a questo mondo che rischia di rovinare la fedeltà del popolo. Ecco la tentazione del serpente.

Il valore simbolico del serpente può ancora essere chiarito dalla presenza di un verbo ebraico che ha le stesse consonanti: si tratta del verbo *NHŠ* (נחש) che significa «fare stregonerie». Probabilmente tutto il rituale idolatrico delle alture cananee coi suoi strani riti hanno determinato l'uso di un verbo magico che ha stretta attinenza col serpente. L'antico lettore, dunque, poteva sentire in questo termine anche l'evocazione della ricerca di mezzi magici in antagonismo con Dio per dominare e possedere le forze della natura.

I moderni, poi, hanno avanzato ancora un'altra spiegazione. Il serpente sarebbe come un simbolo dell'uomo stesso: non qualche cosa di esterno, ma la faccia negativa dell'uomo, l'aspetto buio della coscienza umana, l'istinto pre-conscio dell'uomo. In fondo è l'uomo stesso che si fa queste domande, si pone questi problemi. Di fatto il serpente è il più astuto, è il più sapiente di tutto quello che è stato creato: e non è l'uomo l'essere più intelligente del creato? Il serpente è legato alla polvere che deve mangiare tutti i giorni della sua vita (3,14) e la polvere è l'elemento stesso da cui l'uomo viene (2,7) e a cui tende (3,19). Il serpente è in qualche modo legato alla fase pre-conscia o inconscia dell'uomo; può essere quindi un simbolo della sua stessa natura. Infatti non è una realtà indipendente da Dio. È una realtà di Dio.

## b) L'origine di ogni peccato

D'ora in poi, quando parliamo del serpente, dobbiamo fare lo sforzo di comprendere tutte queste immagini che abbiamo cercato di enumerare. Non si tratta quindi di un semplice animale, per di più parlante come nelle favole. Il nostro autore è un sapiente, non è uno sciocco, sa benissimo che i serpenti non parlano e non ha nessuna intenzione di raccontare una fiaba per bambini!

*«Egli disse alla donna: È vero che Dio ha detto: 'Non dovete mangiare di nessun albero del giardino?'» (3,1b).*

Questa è l'immagine abituale che ci si fa della «legge» data da Dio all'uomo: Dio ha proibito di mangiare. Vi avevo invitato a sottolineare che Dio dice invece: «Di tutti gli alberi del giardino potete mangiare». La tentazione inizia deformando la proposta di Dio: Egli viene assimilato al concetto di «proibito». Dio vi ha proibito tutto, vero?

*«Rispose la donna al serpente: Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete» (3,2-3).*

Viene ripetuto il testo dell'Alleanza. Ma il serpente a questo punto, dopo aver sollevato il dubbio, pone l'affermazione di tentazione più forte:

*«Ma il serpente disse alla donna: Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male» (3,4-5).*

Il serpente capovolge l'affermazione di Dio: «se mangiate morirete». Dio aveva messo in guardia l'uomo, difendendolo dalla morte. Il serpente invece dice alla donna: Quello che vi ha detto Dio non è vero, Dio vi ha ingannato. L'alleanza che vi ha proposto Dio non è buona. È falsa in partenza, Dio vi sta imbrogliando. Anzi, non solo Dio è falso, non solo Dio vi imbrogliava, ma Dio è geloso, invidioso di voi; Dio vi vuol male. Dio è nemico vostro perché, Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male. Dio non vuole che diventiate come lui, quindi vi ha detto di non mangiare di quell'albero. Dio non vi vuole bene, Dio vi inganna. Voi soli volete il vostro bene, quindi fate quel che volete, fate di testa vostra, scegliete quello che ritenete meglio. Siete voi liberi di decidere quale è il bene e quale è il male. Non fidatevi di Dio, Dio non vi vuole bene. Vi sta ingannando, vi ha detto una cosa, ma è vera un'altra. Voi volete il vostro bene: sceglietelo, fate di testa vostra e starete bene.

Questa è l'origine del peccato, questo ragionamento sta alla base di ogni peccato. Non è ancora un peccato, ma è la sorgente del peccato. Di fronte a questo atteggiamento l'uomo non potrà fare altro che peccare.

L'origine del peccato, dunque, è il dubbio su Dio alleato dell'uomo. L'uomo pensa: Dio non è favorevole a me. Dio mi vuole male. Per fare il mio bene io non devo fidarmi di Dio, ma devo far di testa mia. Diviene a questo punto più chiara l'affermazione secondo cui il serpente potrebbe essere il lato negativo dell'uomo. In fondo è l'uomo stesso che arriva a pensare questo, è l'uomo che lo dice a se stesso: Ma ci sarà da fidarsi di Dio? E sarà vero poi? Se io adesso cominciasse a far quello che a me sembra giusto e al momento mi torna più comodo? Tanto cominciamo a guadagnarci e poi... vedremo.

Il serpente è il potere e la sapienza laica, è la cultura naturalistica, è l'istinto dell'uomo, è tutto questo insieme, è satana stesso. È tutto questo insieme che dice all'uomo: Non fidarti di Dio. La mancanza di fiducia è l'origine del peccato. Pensare Dio come ostile, porta come conseguenza la morte. Mentre la prima tavola del dittico aveva presentato Dio tutt'altro che ostile, anzi molto vicino all'uomo e in piena armonia con lui; la seconda tavola, quella della disarmonia, ha presentato la drammatica rottura e ci ha fatto intuire che il passaggio alla disarmonia avviene perché l'uomo non si fida di Dio.

La tentazione dell'uomo passa dunque attraverso il dubbio sull'amicizia di Dio. Il ragionamento che dal serpente simbolico viene proposto alla donna, è un ragionamento che pone la questione di Dio. Cioè: se Dio sia credibile o no. Se fidarsi di Dio sia buono, utile, positivo o, in fondo, porti danno.

Il peccato fondamentale, dunque, dell'uomo è proprio questo: partire dall'idea che Dio sia ostile e falso e abbia l'intenzione di ingannare l'uomo; quindi l'idea che fare secondo la propria visione sia meglio, rende di più per l'uomo, che non fare secondo la volontà di Dio.

Dopo che la donna ha concepito questo pensiero, il passaggio alla trasgressione è cosa elementare.

*«Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza» (3,6a).*

Tre elementi molto significativi. «Vede che l'albero è buono da mangiare»: è il contrario di quello che aveva detto Dio: «Non ne mangerai perché qualora tu ne mangiassi, certamente moriresti». L'albero non è buono da mangiare, è un albero che produce morte. E, invece, appena la creatura umana dubita della bontà di Dio, vede le cose nel modo opposto: «Vede che era buono». Vi accorgete di come il linguaggio è simbolico? Non si vede che un frutto è buono. Può essere bellissimo dall'esterno, ma velenoso all'interno. La vista non rivela la bontà; ma quello che il nostro autore vuole significare è il modo di vedere la realtà, i valori. Anche ciò che è intrinsecamente negativo, all'uomo talvolta può sembrare buono.



«Gradito agli occhi». L'aspetto estetico: il bello e il buono si uniscono e passano l'uno all'altro.

E «desiderabile». L'oggetto proibito diventa l'oggetto del desiderio. Dopo che la visione dei valori è stata capovolta rispetto a come l'aveva proposta Dio, ciò che Dio aveva dichiarato cattivo adesso diventa l'oggetto del desiderio e il fine di questo desiderio è la saggezza.

Capire, comprendere, dominare. Consideriamo nuovamente il senso dell'albero della conoscenza del bene e del male: esso ha il significato simbolico di albero della morale e il mangiare di questo albero equivale a pretendere di dominare la morale, voler praticamente essere arbitro del bene e del male.

In quest'ottica «perversa» l'acquistare saggezza equivale al diventare padrone dei valori, per cui uno ne può fare quello che vuole. L'uomo è saggio quando sa come va il mondo, quando conosce i principi della realtà, quando riconosce il divino modo di agire; ma può sfociare facilmente nella tracotanza del sapiente che non solo cerca di capire come è la realtà, ma pretende anche di determinarla, di stabilire qual è il giusto e qual è l'ingiusto.

### c) *Lo schema «salomonico» del peccato*

Ci accorgiamo, ripensando a tutto quello che avevamo detto come introduzione, che il nostro autore per raccontare il peccato fondamentale dell'uomo usa uno schema di tipo «salomonico».

La corte di Salomone segnò la crisi del regno di Davide. La grandezza, la prosperità, la benedizione, il benessere conseguito sotto Davide, negli anni seguenti, con Salomone, decadde rapidamente. La letteratura biblica individua in due elementi la causa di questa decadenza politica e soprattutto morale: le donne e la cultura. Non due elementi negativi in sé, ma due elementi potenzialmente devianti.

Secondo i libri dei Re, Salomone aveva un harem di 700 mogli e 300 concubine: «le sue donne gli pervertirono il cuore» (cfr. 1Re 11,3). L'harem notevolmente fornito è segno di ricchezza, di disponibilità e di potenza: quindi l'importanza di un sovrano, nell'Oriente antico (e moderno), si valutava dal numero delle donne presenti nell'harem. Ma questo dice inoltre lusso, comunicazioni internazionali e grande sviluppo del sincretismo religioso.

Ricordiamo il fatto della principessa d'Egitto, sposa di Salomone (1Re 3,1), e la presenza di molte altre principesse straniere che arrivano a Gerusalemme (1Re 11,1-2). La corte di Gerusalemme diventa internazionale. Lì per lì fu un segno positivo. Difatti il nostro autore antico è aperto alle altre nazioni e alle altre culture; però col tempo ci si accorse che le principesse straniere portavano i vari culti e le varie religioni, e che, quindi, lentamente la tradizione di Israele ne subiva gravi danni (1Re 11,4-6).

Se aggiungiamo l'elemento delle sacerdotesse cananee coi culti della fertilità, cioè con i vari riti orgiastici, dove la figura femminile era l'emblema contrario alla religiosità di Israele, è facile comprendere come la scelta della donna quale strumento della tentazione sia motivato, non per misoginia, ma per preciso riferimento culturale.

L'autore antico non ce l'ha con le donne, anzi è proprio questo teologo più di ogni altro a dare rilievo alla figura femminile e a sottolinearne l'importanza nella storia. Si può addirittura affermare che il personaggio principale di tutta questa solenne scena iniziale sia proprio la donna. È essa, infatti, l'elemento che lega insieme il pannello della creazione e quello del peccato ed è sempre la donna che domina nell'ultima scena, diventando la «madre».

A Gerusalemme la regina madre ha un ruolo molto importante. Non la moglie del re è importante, perché il re di mogli ne ha tante; ma il nuovo re ha una madre sola e allora diventa importante, all'interno dell'harem, solo questa donna, la madre di colui che diventa re. Assume il titolo di *gebirah*, cioè la «Potente» e sale al trono insieme al figlio, diventando la regina madre. Il suo è un ruolo importantissimo ed ella compare sempre alla destra del re nelle grandi funzioni (cfr. 1Re 2,19).

L'autore antico vive questa mentalità, conosce molto bene questi usi e costumi; sa, inoltre, per esperienza personale quale grande ruolo abbia giocato la figura di Betsabea nella successione del figlio Salomone al trono di Davide (1Re 1-2). In tutta la sua storia, quindi, avrà la tendenza a far vedere come sono le donne che guidano la storia della salvezza. Ad esempio: Sara con Abramo. È lei che comanda. Rebecca con Isacco. È lei che decide di dare la primogenitura a Giacobbe e non a Esaù. Ancora Rachele e Lia con Giacobbe. Sono loro le matriarche d'Israele. Tutti questi racconti si ritiene che possano appartenere alla tradizione yahwista.

Così la donna all'inizio diventa il prototipo della grande regina, della grande madre, quindi figura molto rilevante e importante. Nel nostro testo non ci sono le sfumature negative e misogine che poi la tradizione posteriore ha rilevato e sottolineato.

Oltre alle donne, la seconda causa del peccato salomonico era stata la cultura. La scuola organizzata da Salomone diventa col tempo una scuola orgogliosamente laica, cioè vi entrano dei filoni di pensiero che pericolosamente non rispettano e non conservano le antiche tradizioni di Israele, ma si abbandonano a ragionamenti umani e quindi fanno allontanare la cultura del popolo dalla fedeltà a Dio.

La problematica del nostro autore è anti-sapienziale, pur essendo anch'egli un sapiente. Intende avanzare, cioè, una polemica contro una mentalità troppo orgogliosa, troppo presuntuosa, troppo

indipendente da Dio. Una mentalità umana che pretende di sapere tutto, di capire tutto e di spiegare tutto. Ecco, il verbo fondamentale credo che sia «pretende».

Se mettiamo insieme questi due motivi teologici: la figura della donna nel contesto salomonico e la pretesa culturale della scuola salomonica, riusciamo a capire anche la costruzione letteraria che il nostro sapiente antico ha posto come prototipo di tutta la storia. «La donna vide che era buono ciò che invece era cattivo e lo desiderò per acquistare saggezza». Il modo di vedere è contrario al progetto di Dio e quindi porta a fare le azioni che erano state indicate come dannose.

*«Prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò» (3,6b).*

Non ci sono sottolineature volute da parte dell'autore in questo scambio. La figura della donna è emergente, ma non è colpevolizzata.

#### d) *La vergogna e la paura*

Il versetto 7 segna il passaggio alle conseguenze. Ormai il progetto di Dio è violato. Il serpente aveva detto che si sarebbero aperti i loro occhi e sarebbero diventati come Dio. Invece:

*«Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture» (3,7).*

La conseguenza prima non è quella di diventare come Dio, anzi è proprio il contrario; l'uomo si accorge della debolezza, della umiliazione, della perdita totale. La nudità, nel linguaggio biblico, è il segno della perdita della dignità, dell'umiliazione. L'uomo e la donna si accorgono di essere limitati, si accorgono di essere deboli e di ciò si vergognano. L'uomo che scopre il proprio peccato, si accorge che la sua avversione a Dio era solo illusione e si ritrova con la coscienza del proprio limite. Credeva di arrivare a Dio e invece si ritrova lontano da Dio e insoddisfatto di se stesso. Il limite scoperto viene sentito ormai come penoso, come vergognoso. L'uomo e la donna non sono più capaci di accettarsi. La presenza dell'altro diventa la coscienza della propria miseria. La presenza di Dio diventa addirittura fonte di paura.

«Intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture». È il tentativo quasi ridicolo dell'umanità di riparare il guaio fatto. È una soluzione ridicola la foglia di fico. Volutamente viene presentato come un palliativo insufficiente, incapace; è il modo con cui l'uomo cerca di riparare quelle deficienze che ormai si accorge di avere.

La difficoltà di leggere in modo simbolico questo testo, sottolineando troppo l'aspetto fisico della «nudità», ha portato a una deformazione di interpretazione del peccato e ha fatto leggere l'evento come una realtà sessuale. Non lo si dice e non viene scritto abitualmente; si trova solo in qualche interprete medievale; però ho l'impressione molto forte che tra la gente l'interpretazione sessuale del peccato di Adamo ed Eva circoli comunemente. Cose che non si dicono esplicitamente, ma, quando se ne parla, si fa l'occholino, come dire: Siamo adulti, ci capiamo, non è vero? Ma proprio il non parlarne, il far finta che tanto abbiamo capito che cosa c'è sotto, è proprio l'atteggiamento che impedisce di capire davvero.

Il discorso sessuale non entra assolutamente in questa visione dell'origine di ogni peccato. Così il linguaggio della mela. Da dove è uscita fuori la mela del peccato? Possiamo cercare nel testo, leggerlo in lungo e in largo, sfogliare tutta la Bibbia da capo a fondo e non troveremo mai nessuna mela. Il problema si è posto con la predicazione latina e un grosso incremento a questa immagine è stato offerto da S. Agostino. In latino è possibile un gioco di parole fra *malus*, che vuol dire melo o mela e *malum* che vuol dire male; nella espressione *arbor mali*, ad esempio, il senso può essere “albero del male” o “albero di melo”. Quindi, passando facilmente dal male al melo si è finito di parlare della mela ed essa è rimasta a livello popolare come modo comune di dire.

Non è un melo l'albero proibito, è l'albero della conoscenza del bene e del male, non identificabile con nessun albero botanico. Quindi il peccato originale non equivale a mangiare la mela. Però ci accorgiamo che nel linguaggio normale «mangiare la mela» ha un riferimento di tipo sessuale; l'immagine della mela, senza sapere tutti i passaggi e il perché, di fatto evoca il peccato originale in una lettura di questo genere. Questa è la teologia popolare, diffusa, ed è quella che non chiede spiegazioni perché sembra talmente sicura e assodata da non aver bisogno di interpretazioni. Dunque, guardiamoci bene da utilizzare la terminologia della mela e anche dalla terminologia del frutto proibito. Se dovete parlare di queste cose, state sempre ben attenti a sottolineare l'albero della conoscenza del bene e del male con un valore simbolico, spiegando il senso del simbolo.

La nudità, il limite scoperto dall'uomo e dalla donna, nei confronti di Dio diventa paura:

*«Poi udirono il Signore Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno e l'uomo con sua moglie si nascosero dal Signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino» (3,8).*

Scena splendida: Dio come un sovrano orientale, quando il giorno sta calando e c'è la brezza della sera, dopo la grande afa del mezzogiorno, scende a passeggiare nel giardino. È l'immagine della familiarità, della confidenza, dell'amicizia. Dio va a passeggiare nel giardino per andare a incontrare l'umanità. L'umanità ha paura di Dio: Lo sentono, scappano e si nascondono.

### e) L'indagine

*«Ma il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: Dove sei?» (3,9).*

Dio va a passeggiare nel giardino e va proprio per entrare in relazione con l'umanità. Dio va a cercare l'uomo. L'uomo ormai è in fuga; è Dio che prende l'iniziativa e va a cercarlo, e gli chiede che esca fuori dal suo nascondiglio.

*«Rispose: Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto» (3,10).*

Terribile verbo: aver paura. È l'uomo che ormai dubita di Dio, l'uomo che non si fida di Dio. «Non mi fido di te, dice, quindi ho paura perché sono nudo e perciò mi sono nascosto». Non essendosi fidato in partenza, l'uomo ha scoperto la propria naturale debolezza, la sua creaturale limitatezza e la ritiene una cosa non amata da Dio. È lui che proietta in Dio cose che Dio non pensa e quindi ha paura perché si sa limitato, si sa debole, ha paura perché non si è fidato e quindi continua a non fidarsi e perciò vuole nascondersi, vuole interrompere la relazione. Ha paura che questa relazione sia negativa per lui. Perché crede che la relazione con Dio possa essere negativa?

*«Riprese: Chi ti ha fatto sapere che sei nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?» (3,11).*

Dopo l'evento, le conseguenze. E il racconto si presenta ora come una specie di istruttoria. Dio va a cercare gli imputati, poi fa l'interrogatorio e l'uomo passa la colpa alla donna.

*«Rispose l'uomo: La donna che tu mi ha posta accanto, mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato» (3,12).*

L'osso delle mie ossa, carne della mia carne, l'inno di giubilo è rotto, non esiste più. È la donna che «tu» mi ha messo accanto. La colpa è passata sull'altro essere umano, ma implicitamente la colpa è data a Dio. «La donna mi ha ingannato, dice l'uomo a Dio, ma sei tu che me l'hai messa a fianco». Il giro del peccato porta a de-responsabilizzare se stesso e accusare gli altri. L'accusa della donna, sentita in precedenza come parte di se stesso, e l'accusa a Dio datore di ogni dono sono il segno evidente dell'armonia infranta.

*«Il Signore Dio disse alla donna: Che hai fatto? Rispose la donna: Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato» (3,13).*

La donna a sua volta scarica la responsabilità sull'altro elemento: il serpente.

L'insistenza è sempre posta sul verbo mangiare. Dietro a questo verbo dobbiamo sempre intendere il senso del peccato. Non abbiamo assolutamente il riferimento a una azione storica precisa: cogliere un frutto qualsiasi e mangiarlo; incontriamo invece il simbolo stesso della disobbedienza. Se a proposito di questo testo possiamo parlare di peccato originale, dobbiamo dire che il peccato originale è la disobbedienza, la sfiducia in Dio. L'uomo compie il primo passo in tutta la serie dei peccati della storia nel momento in cui non si fida di Dio, in cui pretende di fare di testa propria. L'origine del peccato, cioè il peccato originale, è proprio la disobbedienza, la sfiducia. Non si tratta di un peccato concreto, materiale, identificabile, si tratta della radice di ogni peccato.

Il testo antico propriamente non parla, però, di peccato originale; non usa nemmeno la parola peccato. La lettura cristiana di questo capitolo biblico come fondamento della dottrina del peccato originale si deve a san Paolo, il quale, nella Lettera ai Romani, soprattutto al cap.5, sviluppa il confronto fra Adamo e Cristo e presenta il peccato di Adamo come l'origine di ogni altro peccato. La dottrina del peccato originale non è condivisa dagli Ebrei; è propria della rilettura cristiana.

Ma attenzione: il cristianesimo parla di peccato originale nel momento in cui annuncia che Gesù Cristo ha superato enormemente lo stato iniziale. Non si parla, cioè, di peccato originale in modo negativo, come la rovina totale dell'umanità, ma se ne parla cristianamente nel momento in cui si può annunciare: questo stato di sfiducia dell'umanità, l'incapacità di obbedienza, è vinto, è superato dalla vittoria di Gesù Cristo, cioè dal suo gesto di obbedienza e di fiducia. Nella rivelazione biblica si parla di peccato originale in chiave positiva, quando cioè si può dire: è vinto, perché se Adamo è stato disobbediente, se Adamo non si è fidato, Gesù al contrario è stato obbediente e si è fidato. Se da Adamo deriva la morte, da Gesù deriva la vita. Come di là viene il peccato, di qui viene il dono della grazia e la possibilità della vita nuova.

La contrapposizione fra il primo Adamo e l'ultimo Adamo, per far risaltare la superiorità di Gesù Cristo, legge questa pagina della Genesi parlando di peccato, origine di peccato e di morte, e fa nascere la dottrina cristiana del peccato originale.

## 6. LE SENTENZE

Col versetto 14 inizia la serie delle sentenze.

Nel racconto della tentazione e del peccato, il narratore aveva seguito l'ordine: serpente–donna–uomo; nella sezione dell'indagine e nelle domande l'ordine è stato capovolto: uomo–donna–serpente. Infine nelle sentenze troviamo di nuovo l'ordine inverso: il serpente, la donna e l'uomo. Il testo è costruito molto bene, cesellato anche nei particolari: la donna è sempre al centro, perché rappresenta l'elemento centrale di tutti i passaggi.

### a) *La sentenza contro il serpente*

Al serpente Dio non chiede spiegazioni, formula solo la sentenza a suo danno, ed è l'unico elemento che viene maledetto. Né l'uomo, né la donna sono maledetti per il peccato, il serpente sì.

*«Allora il Signore Dio disse al serpente: Poiché tu hai fatto questo, sii tu maledetto più di tutto il bestiame e più di tutte le bestie selvatiche; sul tuo ventre camminerai e polvere mangerai per tutti i giorni della tua vita» (3,14).*

Non dobbiamo fare troppe riflessioni teologiche di tipo demonologico, cioè relative al diavolo, a proposito di questo versetto perché, avendolo situato culturalmente in quel contesto simbolico, sappiamo che dietro al serpente, nella mente dell'autore, c'è prima di tutto quella simbologia negativa della potenza dei culti della fertilità e della pretesa della sapienza umana. Se questi sono gli elementi negativi che vengono umiliati, il simbolo serpente viene visto nella realtà come un animale non molto simpatico che provoca un certo ribrezzo.

Se la benedizione è il dono della vita e la capacità di trasmettere la vita, la maledizione si pone diametralmente all'opposto ed equivale, pertanto, alla sterilità e all'incapacità di produrre un frutto positivo. Tutta la realtà simboleggiata dal serpente (caos primitivo, potenza umana, arroganza della sapienza, culti della fertilità, magia e lato oscuro dell'uomo) vengono dichiarati sterili ed esclusi dalla dinamica della vita.

Il fatto dello strisciare inoltre diventa, simbolicamente, l'umiliazione massima; il mangiare polvere è l'abbattimento. Non vuol dire che prima i serpenti avessero le zampe; si sta presentando un gioco fra la realtà e il simbolo per passare dall'animale serpente a ciò che significa simbolicamente. Difatti quello che ci interessa è soprattutto il versetto 15, che segna il vertice della sentenza e spiega il rapporto fra il serpente e l'umanità.

*«Io porrò inimicizia tra te e la donna, fra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno» (3,15).*

Nel momento stesso in cui umilia il serpente, Dio afferma e preannuncia una lotta futura; Dio stesso mette inimicizia fra il serpente e la donna, fra i figli del serpente e i figli della donna. I figli del serpente saranno altri serpenti, tutto ciò che è racchiuso nel simbolo–serpente di generazione in generazione; e i figli della donna sono gli uomini di tutti i tempi, l'umanità intera. Non si sta parlando semplicemente a livello naturale di una lotta fra gli uomini e i serpenti, c'è qualche cosa di più, lo comprendiamo bene.

I figli del serpente, dunque, sono, soprattutto, l'immagine del male e quei principi scorretti che hanno portato al peccato. Sono la pretesa della sapienza, la pretesa della potenza, la pretesa della fertilità, la sfiducia nei confronti di Dio. È il continuo ripresentarsi della mentalità ostile a Dio. E la donna e i suoi figli rappresentano l'umanità.

Viene così rappresentata la battaglia eterna fra il bene e il male. No, non è fra il bene e il male, è fra l'uomo e il male. Viene annunciato l'ininterrotto conflitto che l'uomo ingaggerà con il male. E questa è la realtà: il nostro autore conosce bene la sua realtà dove l'uomo lotta con una situazione negativa che è fuori di sé, ma che è anche dentro; lotta con gli istinti che lo portano a commettere il male; l'uomo che vuole vivere bene si trova a combattere per vivere bene.

Questo desiderio di vivere bene e di combattere il male è messo da Dio all'inizio. Ma non solo viene annunciata una lotta continua fra i due schieramenti, viene promessa anche una vittoria, il superamento da parte dell'umanità.

TM Gn 3,15	LXX Gn 3,15	Volgata Gn 3,15
וַאִיבָה אֲשִׁית בֵּינֶךָ וּבִין הָאִשָּׁה וּבִין זְרַעֲךָ וּבִין זְרַעָהּ הוּא יִשׁוּפֶךָ רֹאשׁ וְאַתָּה תִּשׁוּפְנוּ עָקֵב:	καὶ ἔχθραν θήσω ἀνὰ μέσον σου καὶ ἀνὰ μέσον τῆς γυναικὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματός σου καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς· αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν	inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius

Il testo ebraico usa un pronome maschile per indicare il soggetto di colui che schiaccerà la testa al serpente, quindi intende dire «il seme» della donna, cioè la discendenza: un figlio, o l'umanità in genere, sarà vittoriosa nei confronti del male.

L'interpretazione cristiana di questo testo ha visto in esso il primo annuncio del Messia. Difatti questo versetto è stato chiamato il *Protovangelo*, cioè il primo annunzio buono. Nel momento stesso del peccato, origine di ogni peccato, Dio annuncia la vittoria contro il peccato: un Figlio della donna schiaccerà la testa del serpente.

Il serpente tuttavia gli si rivolterà contro. Viene così immaginata la scena di un uomo che, vedendo un serpente, col tallone tenta di colpirlo schiacciandogli la testa e la mossa istintiva del serpente è quella di girarsi di scatto e mordere, ma l'unico punto che può raggiungere è il calcagno. Chiaramente la contrapposizione testa-calcagno serve per mettere in contrasto la parte più alta e più nobile del corpo con la parte più bassa. Quindi a un certo punto, nonostante l'aggressività del male, il male sarà schiacciato alla testa, cioè definitivamente, ed eliminato.

Nella versione latina, non si sa bene per quale motivo, probabilmente solo per uno sbaglio di ricopiatura, il pronome maschile divenne femminile, e così il soggetto che schiaccerà il capo del serpente venne identificato con la donna e nel Medio Evo questo versetto fu letto come profezia mariana. Conosciamo, infatti, le comuni rappresentazioni dell'Immacolata con il serpente sotto i piedi e tale raffigurazione è accettabile perché viene presentata Maria come la madre del Messia. Tuttavia, dobbiamo ben ricordare, per una correttezza teologica, che la vittoria sul male non è di Maria, ma è di Gesù Cristo. Maria viene salvata dal peccato, anche quello originale, (ecco il dogma dell'Immacolata Concezione), ma in virtù della morte del figlio Gesù Cristo, non per virtù propria. Maria viene salvata come tutti gli altri uomini, in modo particolare, in modo anticipato, in modo meraviglioso, ma è salvata da Dio.

La traduzione italiana, per non confondere troppo le idee alla nostra gente abituata a leggere in modo mariologico questo testo, è stata ambigua; salomonica scelta! Avendo a che fare con due nomi femminili (donna e stirpe), l'uso di un pronome femminile (questa) rende il testo suscettibile di entrambe le interpretazioni.

Dunque è molto importante notare che non abbiamo, come nella tradizione mesopotamica, una condanna dell'umanità, ma la promessa di vittoria dell'umanità; non è una pagina nera, ma è una pagina già inondata di luce o per lo meno proiettata verso la luce.

## b) La sentenza per la donna

«Alla donna disse: Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze; con dolore partorirai figli. Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà» (3,16).

Nelle parole rivolte alla donna e all'uomo non troviamo delle condanne, ma un modo letterario per indicare la disarmonia e l'interpretazione teologica di queste disarmonie alla luce del peccato. L'autore non intende dire espressamente che questa realtà è stata causata dal peccato, nel senso che, ad esempio, se l'uomo non avesse peccato il parto sarebbe stato indolore. Questi ragionamenti sono stati fatti e spesso si fanno, ma non sono corretti. Quello che intende dire il nostro autore è che l'armonia iniziale, voluta da Dio, con il peccato, cioè per volontà dell'uomo, si è rotta.

Avevamo sottolineato, nel commento della prima tavola, questa triplice armonia: l'uomo e Dio, l'uomo e il creato, l'uomo e la donna. La prima tavola del dittico antico della creazione presentava, infatti, una perfetta armonia su tutti i fronti; ma poi, se noi guardiamo la realtà, ci accorgiamo che questa armonia di fatto non esiste: non esiste con Dio, non esiste col mondo, non esiste col prossimo.

L'antico autore, dunque, partendo da questa realtà negativa, da questa presenza della disarmonia nella sua storia, dalla presenza del male e del peccato, si domanda: «Perché questo?». Era la stessa domanda che si era fatto l'antico sapiente mesopotamico, il quale si era risposto: «Perché gli dei sono cattivi, perché gli dei ci sfruttano, perché gli dei ci odiano, perché abbiamo nelle nostre vene sangue peccatore

che viene da un dio cattivo. Non è colpa nostra, è colpa loro.» Questa è la mentalità del peccato! La colpa non è mia, la colpa è degli altri. A livello teologico l'uomo da solo continua a dire: la colpa non è mia, la colpa è di Dio.

La rivelazione biblica, invece, fa un enorme passo in avanti, attribuendo la colpa fondamentale all'uomo e presentando al contrario l'intenzione originale di Dio che le cose vadano in tutt'altro modo. Come dire: Dio vuole che ci sia l'armonia, e se l'armonia non c'è, la colpa è dell'uomo, non di Dio. Dio non ha rinunciato, tuttavia, a ricreare questa armonia. Col tempo, il credente biblico lo afferma, l'armonia verrà ristabilita. Pensiamo, ad esempio, alla bellissima pagina di Isaia in cui si annuncia la pace universale fra uomini e animali: «Il lattante si trastullerà sulla buca dell'aspide; il bambino metterà la mano nel covo dei serpenti velenosi» (Is 11,8).

Anche in questo caso troviamo un'immagine: un bambino che va a giocare sulla buca dei serpenti velenosi. È una chiara immagine per presentare il guaio, la catastrofe, la disarmonia. Ma nel momento in cui Dio intervorrà, l'armonia sarà creata e l'immagine presentata da Isaia prevede proprio un bambino, un uomo nella sua debolezza, di fronte al serpente velenoso, senza più averne danno.

Anche nelle sentenze primordiali la disarmonia viene presentata per la donna e per l'uomo con quattro immagini, due ciascuno.

Il momento del parto, del dono della vita, è un momento meraviglioso, eppure è anche un momento tremendo. Come mai questo contrasto? Tale evento, comune nella vita delle persone, è preso come segno simbolico della disarmonia nella creazione. Il momento della vita e della nascita è il momento tremendo del dolore che rasenta la morte. L'immagine della partoriente nel dolore diventa così una immagine tipica nella Bibbia per indicare proprio la nascita della salvezza, l'origine della vita attraverso il dolore, attraverso la sofferenza. Negli ultimi secoli prima di Gesù Cristo si parla addirittura dei dolori del Messia e si adopera un termine tecnico che indica proprio i dolori del parto. Si intende il doloroso sconvolgimento che il Messia porterà nel mondo per far nascere l'uomo nuovo.

Nel Vangelo di Giovanni questa immagine è applicata simbolicamente alla passione stessa di Gesù come la via della nuova nascita: «La donna, quando partorisce, è afflitta, perché è giunta la sua ora; ma quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più dell'afflizione per la gioia che è venuto al mondo un uomo» (Gv 16,21).

Anche S. Paolo, nella lettera ai Romani, utilizza questa immagine e afferma che tutta la creazione continua a soffrire in questi dolori del parto; intende dire che la storia presente vive in questa fase di nascita con la componente dolorosa del parto, ma la meta è la nascita definitiva dell'umanità nuova (cfr. Rm 8,19-25).

L'altro elemento di relazione disarmonica che si è venuto a creare col peccato è quello uomo-donna: «Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà». La parità, l'osso delle mie ossa, carne della mia carne, lo stesso nome (iš e iššáh), il canto di lode iniziale adesso viene completamente rotto; la situazione sociale concreta (e ai suoi tempi molto più che ai nostri) presenta all'autore la scena della donna sottomessa, sfruttata, dominata, schiavizzata. È disarmonico questo stato di cose, non è nel progetto di Dio e, se c'è, è perché qualcuno va contro il piano di Dio. Non è la volontà di Dio che la donna sia sfruttata, è la conseguenza del peccato dell'uomo; è la disarmonia voluta dall'uomo contraria all'armonia voluta da Dio.

### c) La sentenza per l'uomo

*«All'uomo disse: Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato: Non ne devi mangiare, maledetto sia il suolo per causa tua» (3,17a).*

Non viene maledetto l'uomo, ma il suolo, cioè la realtà esterna all'uomo: essa è vista come difficile, dura. Il nostro autore è un autore antico ed ha una mentalità antica, quindi non dobbiamo tirare delle conseguenze secondo la nostra moderna mentalità, tipo: che cosa ne può la natura se l'uomo è stato colpevole? Non ha l'antico questa concezione della natura come una realtà indipendente, ma la pensa strettamente e inscindibilmente legata all'uomo.

Di fatto l'uomo conosce il terremoto e l'alluvione, conosce la grandine e la siccità, conosce l'inverno rigido che alla fine della primavera ricompare e fa gelare tutte le gemme e finisce per far perdere il raccolto. Conosce questa realtà, questa natura che non segue un ritmo ordinato e innocuo, ma ogni tanto dà dei danni e talvolta rovina proprio tutto; chi ci rimette in questa situazione è l'uomo. Il sapiente ripensa questa disarmonia nella natura e si domanda: Perché? Perché le alluvioni, perché il terremoto? Il babilonese antico risponde: Perché gli dei sono cattivi. L'uomo biblico trova invece in se stesso la causa e afferma che la disarmonia si è creata nel mondo perché l'uomo non si è fidato di Dio.

*«Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi produrrà per te e mangerai l'erba campestre. Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere tornerai» (3,17b-19).*

La disarmonia uomo-terra evoca l'origine dell'uomo dalla terra e l'altra grande disarmonia, quella della morte. L'uomo scopre la propria paura della morte. L'uomo vive la morte con angoscia, l'esperienza della morte altrui e quella propria, attesa e paventata. Perché? Perché questa situazione, si domanda l'antico. Proprio perché c'è disarmonia con Dio. L'uomo ha paura della morte perché non si fida di Dio. Il testo biblico non vuol dire che, se l'uomo non avesse peccato, non sarebbe morto. Presenta invece la causa dell'angoscia per la morte, l'incubo della morte.

C'è una bellissima leggenda islamica che parla della morte di Abramo, «l'amico di Dio». Quando l'angelo della morte si presentò ad Abramo, racconta questa leggenda, Abramo gli disse: «Non è possibile. Si è mai visto un amico (intende Dio) che chiede la morte del proprio amico?». Rispose l'angelo della morte ad Abramo: «Si è mai visto un amante che rifiuta l'abbraccio all'amato amore?». Abramo disse: «Prendimi pure!». È questa una visione della morte completamente diversa.

Quindi il sudore della fronte, il lavoro della terra, la paura del tornar nella polvere sono ulteriori segni della disarmonia. Questo mondo, questa realtà con le sue disarmonie sono frutto di una sfiducia iniziale nei confronti di Dio.

#### d) *Il nome imposto alla donna*

*«L'uomo chiamò la moglie Eva, perché essa fu la madre di tutti i viventi» (3,20).*

A questo punto, dopo le sentenze, l'uomo impone un nome alla donna, dando il via alla relazione disarmonica. È un fatto importante e significativo. L'uomo che ha dato il nome a tutto il bestiame, adesso comincia a dare il nome anche a quella che prima aveva come nome il suo stesso nome. Adesso si chiama con un altro nome. Adesso si chiama *Hawwah*, nome che, attraverso varie trasformazioni linguistiche, è diventato in italiano *Eva*.

*Hawwah* (חַוְוָה) ha la radice del verbo «vivere» (HWH – חָיָה) e vuol dire *Vita*.

Nello schema narrativo è presente un elemento negativo: il fatto che l'uomo imponga alla donna un nome diverso dal suo. Questo segna l'inizio del dominio: l'uomo comincia a dominare la donna, le dà il nome, nel senso che pretendere di sottometterla. Tuttavia il nome che le dà, è un nome auspicato di benedizione, è il nome della vita. E, spiega il nostro autore, prima della lunga serie di etimologie che farà dei vari nomi, si chiamò *Eva* perché fu la madre di tutti i viventi. Nella traduzione italiana (come in ogni traduzione) tutta la simbologia dei nomi è persa, perché non si coglie più il legame linguistico fra il nome e l'etimologia proposta. *Eva-Vita* è all'origine di tutti i *Viventi*; è il simbolo della madre. Rifacendoci all'ambiente culturale dell'autore antico, possiamo anche riconoscere che la Grande Dama della corte di Gerusalemme ha il proprio prototipo nella *Hawwah* (*Eva*), che è stata la madre di tutti, la prima regina madre.

## 7. LA CONCLUSIONE MISERICORDIOSA

*«Il Signore Dio fece all'uomo e alla donna tuniche di pelli e li vestì» (3,21).*

Ci accorgiamo che il linguaggio simbolico sta diventando sempre più chiaro. Dio non ha maledetto l'uomo; potremmo dire con un linguaggio nostro: Ha sottolineato le conseguenze, ha anticipato quello che aspetta l'uomo nel momento in cui ha voluto fare di testa propria.

Tuttavia Dio interviene con un'opera di misericordia. L'uomo è stato solo capace di raccogliere una foglia di fico; Dio, da buon sarto (!), cuce tuniche di pelle e li veste. La nudità dell'uomo, la debolezza, la limitatezza dell'uomo, viene coperta dalla misericordia di Dio, dal suo continuo e benevolo intervento. L'uomo si era nascosto perché nudo: Dio fa il vestito per l'uomo che è nudo. L'uomo si era nascosto per la paura: Dio va a cercare l'uomo e lo riveste. Nel momento in cui l'uomo si accorge di non poter più sopportare il proprio limite, Dio interviene con un dono di grazia.

A questo punto del racconto troviamo una frase messa in bocca a Dio che è forse la chiave che ci permette di comprendere tutto il procedimento teologico dell'autore.

*«Il Signore Dio disse allora: Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi per la conoscenza del bene e del male. Ora, egli non stenda più la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva sempre (3,22).*

Di fatto il nostro autore sa che l'uomo non ha accesso all'albero della vita, come tutta la sua tradizione culturale gli insegnava. Che ci sia l'albero della vita, non lo dubita; che l'uomo non possa arrivarci, è anche un fatto. Anche l'eroe Gilgameš non era arrivato alla pianta della vita. Ricordiamo quanto Siduri (la voce della sapienza accadica) gli aveva detto: «Quando gli dei crearono il mondo tennero la vita per sé e agli uomini diedero solo la morte».

Nella visione biblica non è così. Questo racconto è stato messo all'inizio della storia biblica proprio per dire: l'accesso all'albero della vita è interdetto all'uomo, è vero; ma non per volontà cattiva di Dio, bensì per colpa dell'uomo.

Il nostro linguaggio comune, a proposito di questo testo, usa facilmente la parola «caduta»; molto probabilmente anche nei titoli della Bibbia ricorre il termine caduta. Ma nel racconto biblico non si cade da nessuna parte. Il Paradiso è terrestre. L'uomo non è presentato in cielo da cui cade sulla terra.

*«Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da dove era stato tratto. Scacciò l'uomo e pose a oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada folgorante, per custodire la via all'albero della vita» (3,23-24).*

L'uomo viene scacciato, viene allontanato. È molto importante questo particolare. Nella Bibbia non si parla di caduta dell'uomo, ma di allontanamento dell'uomo. È l'immagine platonica della caduta dell'anima presa dal dialogo «Fedro», che ha portato i commentatori cristiani a rileggere questo testo come la caduta dell'uomo. È il frutto della contaminazione fra la filosofia greca e la narrazione biblica.

Notiamo ancora: il giardino non viene abolito, l'albero della vita non viene tagliato. Il giardino e l'albero restano. L'uomo per il momento non vi ha più accesso. Se il giardino, dicevamo, è il simbolo della relazione amichevole con Dio, vuol dire che l'uomo, non fidandosi di Dio, è allontanato, ma non vuol dire che sia impossibile ritornare. È impossibile forse all'uomo superare quei cherubini e quelle fiamme della spada sfolgorante che custodiscono la via all'albero della vita.

Il racconto finisce proprio con la parola «albero della vita» custodito e difeso. Era l'uomo che doveva custodire e coltivare questo albero, invece non l'ha voluto e allora andrà a coltivare il suolo da dove era stato tratto. Perché (ricordate?) non è stato tratto dal giardino, è stato tratto dal suolo e messo nel giardino.

L'uomo non ha voluto l'amicizia fiduciosa del giardino, allora ritorna nella sua origine terrosa e lì lavora e fatica; quello che lui doveva custodire, adesso è custodito dalla mitica figura dei cherubini e della fiamma della spada sfolgorante, cioè il fulmine. Il cherubino è un'immagine mitologica orientale ed è rappresentato come un toro alato col busto umano. Nel British Museum di Londra e al Louvre di Parigi sono conservate grandiose statue di cherubini che erano poste alle porte dei templi babilonesi con la funzione di custodi. La stessa raffigurazione simbolica è rimasta anche nella nostra arte occidentale, soprattutto nello stile romanico, nella forma dei leoni che sorreggono le colonne all'ingresso delle cattedrali.



### III. RIFLESSIONI TEOLOGICHE

L'albero della vita viene custodito e l'uomo non vi ha più accesso. Ma noi leggiamo questo testo da cristiani, sapendo cioè che «l'accesso all'albero della vita è stato riaperto». Come per il peccato originale dobbiamo fare riferimento a Romani. 5, che contrappone la disobbedienza di Adamo all'obbedienza salvifica di Cristo, così nella problematica dell'interdetto all'albero della vita, noi leggiamo tutto questo racconto alla luce dell'evento cristiano.

Una splendida antifona della liturgia bizantina canta con gioia commossa nella notte di Natale: «I cherubini sono allontanati, la fiamma della spada è rimossa, l'accesso all'albero della vita è di nuovo permesso. Venite fedeli: nella greppia cogliete il frutto della vita». L'immagine è riccamente teologica e indica che la presenza di Gesù Cristo riapre la via all'albero della vita, anzi la sua stessa persona è il frutto della vita.

La tradizione latina ha sempre visto nell'albero della croce l'immagine alternativa dell'albero che ha causato la caduta. Il giorno dell'esaltazione della S. Croce il Prefazio proprio celebra così il mistero dell'albero: «Nell'albero della Croce tu hai stabilito la salvezza dell'uomo, perché donde sorgeva la morte, di là risorgesse la vita, e chi dall'albero traeva vittoria, dall'albero venisse sconfitto per mezzo di Cristo, nostro Signore.» Chi dall'albero traeva vittoria, dall'albero è stato sconfitto. L'albero iniziale, simbolo della disobbedienza, si contrappone all'albero della croce, simbolo della obbedienza. La sfiducia di Adamo trova l'antitesi salvifica nella fiducia di Gesù Cristo.

Il grande inno alla Croce che la Chiesa recita il Venerdì Santo nell'adorazione del Crocifisso, esprime nelle prime strofe la stessa grande riflessione. Traduco parafrasando lo splendido testo latino di Venanzio Fortunato: «Il Creatore addolorato perché l'antico genitore, creato per primo, fosse stato ingannato, quando lo vide mangiare il frutto velenoso e precipitare così nella morte, decise che il legno avrebbe cancellato i danni prodotti dal legno. Questo modo della nostra salvezza era richiesto dall'ordine stesso delle cose, per rovinare con abilità l'abilità dell'astuto rovinatore e ricavare la medicina proprio di là da dove aveva estratto la rovina».

La Croce è l'anti-tipo dell'albero della conoscenza del bene e del male. La pretesa dell'uomo, di ogni uomo, di ogni Adamo, dell'umanità in genere, di far di testa propria è sostituita dall'affidamento di Gesù Cristo: «Padre nelle tue mani affido la mia vita»; «Non come voglio io ma come vuoi tu».

Il mistero della Croce e della Risurrezione è il superamento dell'antico schema: in Gesù Cristo, che si è fidato di Dio l'uomo, ogni uomo, l'umanità intera, ritrova l'amicizia con Dio e può gustare, finalmente, il frutto dell'albero della vita.

Concludiamo queste osservazioni teologiche con l'antica omelia sul Sabato Santo che la Chiesa legge ogni anno nella Vigilia solenne della Pasqua di Risurrezione. È uno splendido testo patristico, attribuito a Sant'Epifanio di Cipro, che ci offre la corretta visione del peccato originale, nell'ottica positiva cristiana, ottica che noi troppo spesso abbiamo reso negativa:

«Dio è morto nella carne ed è sceso a scuotere il regno degli inferi. Certo egli va a cercare il primo padre, come la pecorella smarrita. Egli vuole scendere a visitare quelli che siedono nelle tenebre e nell'ombra di morte. Dio e il Figlio suo vanno a liberare dalle sofferenze Adamo ed Eva che si trovano in prigione.

Il Signore entrò da loro portando le armi vittoriose della croce. Appena Adamo il progenitore, lo vide, percuotendosi il petto per la meraviglia, gridò a tutti e disse: «Sia con tutti il mio Signore». E Cristo rispondendo disse ad Adamo: «E con il tuo spirito». E, presolo per mano, lo scosse dicendo: «Svegliati, tu che dormi, e risorgi dai morti e Cristo ti illuminerà»...

Per te, che sei uscito dal giardino del paradiso terrestre, sono stato tradito in un giardino e dato in mano ai Giudei, e in un giardino sono stato messo in croce. Guarda sulla mia faccia gli sputi che io ricevetti per te, per poterti restituire a quel primo soffio vitale. Guarda sulle mie guance gli schiaffi, sopportati per rifare a mia immagine la tua bellezza perduta. Guarda sul mio dorso la flagellazione subita per liberare le tue spalle dal peso dei tuoi peccati. Guarda le mie mani inchiodate al legno per te, che un tempo avevi malamente allungato la tua mano all'albero. Morii sulla croce e la lancia penetrò nel mio costato, per te che ti addormentasti nel paradiso e facesti uscire Eva dal tuo fianco. Il mio sonno ti libererà dal sonno dell'inferno. La mia lancia trattenne la lancia che si era rivolta contro di te.

Sorgi, allontaniamoci di qui. Il nemico ti fece uscire dalla terra del paradiso. Io invece non ti rimetto più in quel giardino, ma ti colloco sul trono celeste. Ti fu proibito di toccare la pianta simbolica della vita, ma io, che sono la vita, ti comunico quello che sono. Ho posto dei cherubini che come servi ti custodissero. Ora faccio sì che i cherubini ti adorino quasi come Dio, anche se non sei Dio...

È preparato per te dai secoli eterni il regno dei cieli».