

STUDIO BIBLICO TEOLOGICO AQUILANO

L'OBEDIENZA E LA DISOBEDIENZA NELLA BIBBIA

a cura di
Giuseppe Marrocu

EDIZIONI ISSRA - L'AQUILA

ADAMO: TRA DISOBBEDIENZA E
AUTODIVINIZZAZIONE.
OBBEDIENZA-DISOBBEDIENZA NELLA PREISTORIA DELLA
SALVEZZA

[del prof. G. DE CARLO]

Il tema che mi è stato affidato prevede l'analisi di un testo biblico - *Gen 2-3* - la cui retta interpretazione è richiesta non solo agli esegeti di professione, ma anche e soprattutto ai catechisti, agli insegnanti di religione, agli operatori in ogni settore della pastorale. La grande popolarità di cui gode il brano non aiuta certo la sua intelligibilità, anzi si può dire che la complichino: le precomprensioni si sovrappongono e non permettono di accostare il testo con la necessaria disponibilità ad accoglierne la novità. La lettura tradizionale ha messo l'accento su singoli elementi del racconto e sul suo aspetto aneddótico, così che nell'immaginario collettivo i due capitoli della Genesi evocano qualcosa di molto ingenuo e infantile¹. Una lettura aneddótica, cronachistica, non porta

¹ La presunta ingenuità del racconto di *Gen 2-3* è sostenuta anche da un documento - peraltro molto importante - della Pontificia Commissione Biblica quale la *Lettera della P.C.B. al card. Suhard* (16 gennaio 1948); affrontando «la questione delle forme letterarie dei primi undici capitoli della Genesi», il documento afferma: «essi riferiscono con un linguaggio semplice e figurato, adatto all'intelligenza di un'umanità meno progredita, le verità fondamentali presupposte dall'economia della salvezza» (*Enchiridion Biblicum*. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura. Edizione bilingue, Bologna 1993, n. 580).

a risultati soddisfacenti; occorre abbandonare un approccio superficiale, se si vuole coglierne il significato profondo.

L'interpretazione ha ricevuto un impulso decisamente nuovo da quando si è posta attenzione alle molteplici relazioni bibliche ed extrabibliche² che fanno di *Gen* 2-3 non un racconto ingenuo, ma di profonda e ben costruita drammatizzazione della risposta ad uno dei problemi con cui da sempre l'umanità deve fare i conti: perché il male nel mondo e quale l'origine dei conflitti tra gli uomini?

In questo intervento non ho la pretesa di analizzare tutti i problemi esegetici del brano³, ma - fedele al tema - cercherò di dare alcune indicazioni metodologiche ed ermeneutiche che aiutino ad accostare in modo corretto il

² Mi limito a citare gli studi cui sono più direttamente debitore nella stesura del mio contributo: L. ALONSO SCHÖKEL, "Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3", *Bib* 43 (1962) 295-315; N. LOHFINK, *Attualità dell'Antico Testamento* (Giornale di teologia 30), Brescia 1969, 85-106; P. GRELOT, *Riflessioni sul problema del peccato originale*, (Lecture bibliche 9) Brescia ²1994; P. GIBERT, *Bibbia, miti e racconti dell'inizio* (Biblioteca biblica 11), Brescia 1993; G. BORGONOVO, "La «donna» di Gen 3 e le «donne» di Gen 6,1-4. Il ruolo del femminile nell'eziologia metastorica", *RStB* 4/1-2 (1994) 71-99; L. MAZZINGHI, "Quale fondamento biblico per il «peccato originale»? Un bilancio ermeneutico: l'Antico Testamento", in I. SANNA (ed.), *Questioni sul peccato originale* (Studi religiosi), Padova 1996, 61-140. Per un orientamento più esaustivo nell'immensa produzione bibliografica sui due capitoli della Genesi ci si può riferire ai recenti studi di Borgonovo e Mazzinghi.

³ Rimando per questo ai commentari; cito qui i più rilevanti in italiano: G. VON RAD, *Genesi. La storia delle origini* (Lecture bibliche 3), Brescia ³1993; E. TESTA, *Genesi, I. Introduzione e Storia primitiva* (La Sacra Bibbia), Torino-Roma 1969; IDEM, *Genesi* (NVB 1), Roma ³1976; C. WESTERMANN, *Genesi*, Casale Monferrato 1989 (si tratta della traduzione dal tedesco di un'opera che compendia il grande commentario in tre volumi che Westermann ha dedicato alla Genesi: *Genesis, I-III* [BKAT I/1-3], Neukirchen-Vluyn 1974-1982); E. BIANCHI, *Genesi 1-11. Lettura esegetico-spirituale*, Bose, Magnano 1990; G. RAVASI, *Il libro della Genesi 1-11* (Guide spirituali all'Antico Testamento), Roma ²1991; J.A. SOGGIN, *Genesi 1-11* (CSANT A T 1/I), Genova 1991.

testo e, più in particolare, aiutino a comprendere in che cosa è consistita la trasgressione di Adamo. Farò in primo luogo una lettura di *Gen 2,4b-3,24* con alcune annotazioni esegetiche; in seguito prenderò in considerazione le sue relazioni bibliche ed extrabibliche; poste queste due premesse, mi concentrerò sul significato del testo dal particolare angolo visuale che qui interessa.

1. Annotazioni esegetiche su *Gen 2,4b-3,24*

Il brano si apre (2,4b-7) con la descrizione di ciò che «non c'era» sulla terra «quando JHWH Dio⁴ fece la terra e il cielo»⁵. Quindi JHWH Dio viene descritto nei panni del vaiaio che con la polvere del suolo plasma l'uomo⁶, il quale diviene essere vivente (נֶפֶשׁ חַיָּה) solo nel momento in cui JHWH Dio soffia nelle sue narici un alito di vita (נְשַׁמַּת חַיִּים).

⁴ Si noti la denominazione divina con יהוה אֱלֹהִים, tipica del nostro brano: sulle 36 volte in cui è attestata nell'intero AT ben 20 ricorrono qui. Ciò rende ancora più significativo il fatto che in 3,1b-5, nel dialogo tra il serpente e la donna, Dio sia indicato con il solo אֱלֹהִים. «JHWH Dio suona quasi come una professione di fede: "יהוה" è Dio"... La divinità di cui si è parlato (in *Gen 1*), אֱלֹהִים, ha un'identità: è il Dio dell'esodo, è יהוה... In 3,1-5 vi è la proposta menzognera che si oppone al vero Dio: perciò in quei versetti è utilizzato semplicemente אֱלֹהִים, nel concetto astratto e ambiguo di "divinità"» (BORGONOVO, "La «donna» di *Gen 3* e le «donne» di *Gen 6,1-4*", 88).

⁵ Cfr. l'inizio dell'*Enūma elish*, l'epopea mesopotamica della creazione composta intorno al 1100 a.C.: «Quando lassù il cielo non aveva ancora nome, / e quaggiù la terra ferma non era ancora chiamata con un nome» (*Enūma elish* I,1-2: trad. it. in J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*. Alle origini della mitologia, Torino 1992, 642); e l'inizio del poema di *Atrahasis*, mito mesopotamico del 1700 a.C. circa: «Quando gli dèi (facevano) l'uomo ...» (*Atrahasis* I,1: trad. it. in BOTTÉRO - KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, 563).

⁶ Il verbo utilizzato qui non è quello "teologico", che indica il creare di Dio, בָּרָא ma quello più neutrale יָצַר; così in tutto il brano. Il termine ebraico per designare l'uomo è qui אָדָם e si riferisce all'uomo in generale, potrebbe essere tradotto con "umanità".

Nei vv. 8-9 JHWH Dio è presentato come un agricoltore che prepara con cura un giardino in cui collocare l'uomo appena plasmato. Il giardino è immaginato come una tipica oasi nel deserto⁷: abbonda di alberi da frutta che deliziano sia la vista che il palato. Quasi confusi tra gli altri, sono presenti due alberi affatto particolari: l'albero della vita e l'albero della conoscenza del bene e del male⁸.

Una digressione (vv. 10-14) di carattere geografico-sapienziale interrompe la trama del racconto. Vorrebbe aiutare il lettore ad identificare l'ubicazione di questo particolare giardino. La storia dell'interpretazione, con le miriadi di ipotesi, sta a dimostrare che ogni tentativo in tal senso è destinato irrimediabilmente a fallire.

I vv. 15-17 riprendono il filo del racconto. Il v. 15 ripete l'informazione del v. 8 e specifica che compito dell'uomo assegnatogli da JHWH Dio è quello di coltivare e custodire il giardino⁹. I vv. 16-17 riportano le prime parole di JHWH Dio: esse sono un comando per l'uomo e riguardano il suo comportamento nei confronti degli alberi del giardino. Con una formulazione che ricalca da vicino sia la forma letteraria dei comandamenti apodittici che quella delle leggi condizionali, JHWH Dio dà all'uomo questo

⁷ Se, come sostengono molti autori, עֵדֶן corrisponde etimologicamente al sumerico *edin* e al babilonese *edinu*, il suo significato è quello di «steppa» e il גַּן, il giardino, è un'oasi in mezzo al deserto. Altri, invece, riconducono il nome עֵדֶן alla radice עֵדַן I, che significa «condurre una vita prospera». Il v. 15, tuttavia, sembra non più distinguere tra il גַּן e lo עֵדֶן.

⁸ L'albero della conoscenza del bene e del male gioca un ruolo nel seguito del racconto, mentre l'albero della vita non ritorna se non alla fine, in 3,22. Parecchi esegeti pensano perciò che la sua menzione sia un'aggiunta secondaria, tuttavia vedremo che il tema della «vita» è essenziale nel brano e quindi la portata simbolica dell'albero della vita è bene integrata nel contesto.

⁹ I due verbi utilizzati qui, עִבֵּד, «coltivare», e שָׁמַר, «custodire», nel senso di «servire» e «osservare», sono caratteristici anche del vocabolario dell'alleanza.

comando: egli potrà mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma non dell'albero della conoscenza del bene e del male. Alla trasgressione è legata la pena: «quando tu ne mangiassi, certamente moriresti». Le finali dei vv. 16-17 sono sintatticamente parallele, perché sono costruite entrambe con infinito assoluto e yiqtol (תָּמוּת / אָכַל תֹּאכֵל) / «sicuramente mangerai» / «sicuramente morirai»). «Esprime la decisività dell'alternativa in gioco: vita o morte, legate alla scelta di osservare il comandamento, cioè di rimanere legati al Dio della vita, l'unico che può dare libero accesso alla determinazione etica della realtà e quindi della vita»¹⁰.

Finora in scena sono presenti JHWH Dio e l'uomo: JHWH Dio come l'unico che agisce e parla¹¹, l'uomo è il referente del tutto passivo dell'agire e del parlare di JHWH Dio. Nei versetti seguenti (18-25) fanno la comparsa altri personaggi che per ora rimangono inattivi: sono gli animali e la donna (nella seconda pala del dittico svolgeranno un ruolo attivo).

Il v. 18 mostra JHWH Dio preoccupato della solitudine dell'uomo: «non è bene (לֹא טוֹב)»¹² che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile (עֵזֶר כְּגִידוֹ). Ciò che la Bibbia della CEI traduce «un aiuto che gli sia simile» non corrisponde esattamente all'originale ebraico. Letteralmente l'ebraico dice: «un aiuto davanti a lui». L'idea in-

¹⁰ BORGONOVO, "La «donna» di Gen 3 e le «donne» di Gen 6,1-4", 81-82.

¹¹ Le azioni di Dio si possono seguire facendo riferimento alla sequenza dei verbi di azione il cui soggetto è Dio: plasmò, soffiò (v.7); piantò, collocò (v. 8); fece germogliare (v. 9); prese, pose (v. 15); infine, "comandò" del v. 16 indica il parlare di Dio. Cfr. BORGONOVO, "La «donna» di Gen 3 e le «donne» di Gen 6,1-4", 78.

¹² Da confrontare con il טוֹב di Gen 1,10.12.18.21.25.31, ripetuto per suggellare la bontà dell'agire creativo di Dio: «e Dio vide che era cosa buona».

sinuata è quella di uguaglianza e di complementarità: l'«aiuto» non dovrà essere qualcosa di esterno rispetto all'uomo, ma qualcuno che gli possa far fronte, che entri in alleanza con lui, che gli fornisca quell'appoggio personale e quell'aiuto di cui ha bisogno nella sua lotta per l'esistenza¹³.

Nel v. 19 JHWH Dio riveste i panni del vasaio per plasmare gli animali. Da notare che vengono menzionati solo gli animali selvatici e i volatili, mancano gli acquatici. Questo mostra che la preoccupazione dell'agiografo non è quella di presentare l'intera opera creatrice di Dio, ma solo ciò che è funzionale all'uomo. Gli autori notano qui che il "materiale" utilizzato da Dio per plasmare gli animali è uguale a quello usato per l'uomo al v. 7, ma mentre là si diceva «con polvere della terra (מִן הָאֲדָמָה)», qui è detto «dalla terra (מִן הָאֲדָמָה)». La spiegazione che in genere viene data è che se da un lato si vuole sottolineare la stessa provenienza dell'uomo e degli animali dalla terra, dall'altro si vuol forse mettere in rilievo la più alta dignità dell'uomo: egli infatti è formato con l'elemento più fine della terra. Ciò sarebbe confermato dal fatto che per gli animali non si parla dell'alito di vita (נִשְׁמַת חַיִּים)¹⁴.

JHWH Dio conduce all'uomo gli animali «per vedere come li avrebbe chiamati». È il secondo compito che Dio affida all'uomo. Nel v. 15 gli aveva affidato il compito di

¹³ Cfr. J.L. SKA, «"Je vais lui faire un allié qui soit son homologue" (Gn 2,18). À propos du terme עֵזֶר - "aide"», *Bib* 65 (1984) 233-238.

¹⁴ Sono considerazioni che possono forse avere una loro legittimità, ma penso che le differenze di particolari si possano spiegare più coerentemente ricordando che la preoccupazione dell'autore del racconto è concentrata sull'uomo nella sua relazione con Dio, con il mondo creato e con quel "tu" che sia in grado di stargli di fronte (e che ancora non è arrivato); tutto il resto è narrato in funzione di questa preoccupazione fondamentale.

“coltivare” e “custodire” il giardino. Il compito di dare il nome agli animali è un «atto di creazione secondaria, atto dell'attività ordinatrice con cui l'uomo si impadronisce spiritualmente delle creature, obiettivandole davanti a sé»¹⁵. La menzione della creazione degli animali e dell'imposizione del nome non è da leggersi semplicemente come un primo tentativo fallito da parte di Dio di trovare un «aiuto» adeguato per l'uomo, ma ha significato in sé. L'uomo prende gradualmente coscienza di sé ponendosi in relazione con ciò che lo circonda e assumendosi i ruoli che via via Dio gli affida.

A questo punto del racconto (v. 20) l'uomo comincia ad avere un ruolo attivo, anche se ancora solo ad un livello iniziale. Troviamo i primi due verbi di cui è soggetto l'uomo: «e chiamò (קָרָא)», «non trovò (לֹא מָצָא)». È ora l'uomo - corrispondentemente al pensiero di Dio (v. 18) - ad accorgersi della propria solitudine e a cercare l'«aiuto» che riempia la sua solitudine.

Nei vv. 21-22 JHWH Dio mette mano alla sua terza opera creatrice, quella che nel racconto è descritta con maggiori particolari. Alcuni atti preparatori: «fece scendere un torpore sull'uomo», «prese una delle sue costole», «rinchiuse la carne»; l'atto centrale: «e costruì con la costola la donna»¹⁶; l'atto finale: «e la condusse all'uomo». L'atto finale è poi quello che realizza lo scopo di tutta l'azione: trovare un «aiuto» adeguato all'uomo. Dio è presentato come un paraninfo che conduce la sposa allo sposo. JHWH Dio a questo punto esce di scena¹⁷; ritornerà

¹⁵ VON RAD, *Genesi*, 94.

¹⁶ Per il sostrato filologico e il rimando mitico che avvicina la «costola» alla «vita» vedi BORGONOVO, «La «donna» di Gen 3 e le «donne» di Gen 6,1-4», 84, n. 30. In sumero il segno ideografico TI (che originariamente era disegnato come una freccia) può essere letto come «freccia», «vivere, vita, vivente», «costola».

¹⁷ Dal v. 18 l'operare di Dio può essere seguito ancora dai verbi

in seguito; per ora l'uomo e la donna devono riconoscersi l'uno di fronte all'altra e appropriarsi del dono della propria libertà.

Il v. 23 riporta le prime parole dell'uomo, in cui egli manifesta tutta la sua soddisfazione: «Questa volta essa è osso dalle mie ossa e carne dalla mia carne». Solo ora l'uomo può parlare, perché solo ora ha un "tu" che gli sta di fronte. Le parole che pronuncia manifestano il riconoscimento dell'uguaglianza di dignità tra sé e la donna e questo a tre livelli: di osso, di carne e di nome¹⁸.

Nel v. 24 è l'autore del brano che commenta ciò che l'uomo ha appena riconosciuto: la relazione richiesta dalla complementarità tra l'uomo e la donna supera tutte le altre¹⁹. Gesù confermerà che questo era proprio nel progetto originario di Dio (*Mt* 19,4-6; *Mc* 10,9).

Nel v. 25 l'autore nota con stupore che l'uomo e la donna erano nudi, ma questo non era per loro occasione di vergogna. Per la Bibbia la nudità rappresenta il segno del limite creaturale dell'uomo e della donna. «Prima del peccato, quando l'uomo e la donna sono sereni e in pace con Dio, essi accolgono il loro limite di creature... Il pecca-

di cui è soggetto: «disse» del v. 18 indica il pensiero che dà il via all'operare; in seguito abbiamo verbi di azione: «plasmò», «condusse» (v. 19); «fece scendere», «tolse», «rinchiuse» (v. 21); «plasmò», «condusse» (v. 22); cfr. BORGONOVO, "La «donna» di Gen 3 e le «donne» di Gen 6,1-4", 78.

¹⁸ È noto che l'ebraico gioca qui sull'omofonia tra אִישׁ (uomo) e אִשָּׁה (donna), che non può essere resa nella traduzione italiana. In realtà, i due termini provengono da radici diverse: אִישׁ da אָשָׁה, «essere rigoglioso, forte»; אִשָּׁה da אָנָה, «essere debole».

¹⁹ Per un'esegesi completa del versetto si veda M. GILBERT, «"Une seule chair" (Gn 2,24)», *NRT* 100 (1978) 66-89. BORGONOVO, "La «donna» di Gen 3 e le «donne» di Gen 6,1-4", 90, fa notare che i due verbi אָנָה, «abbandonare», e אָנָה, «aderire a», «accanto ad un primo livello di significato applicabile ai rapporti maschili-femminili, possono essere letti ad un secondo livello di profondità, riportandoci nell'ambito del vocabolario dell'alleanza, soprattutto in *Dt*».

to, invece, li spinge ad “essere come Dio”, rifiutando il loro limite. Ed ecco, allora, fiorire la superbia e la vergogna di “essere nudi”»²⁰.

Con il capitolo terzo l’atmosfera cambia immediatamente. Il v. 1 fa entrare in scena un nuovo personaggio, il serpente²¹, presentato come la «più astuta (עָרוּם) di tutte le bestie selvatiche».

I vv. 1b-5 riportano il dialogo tra il serpente e la donna. Con fine intuito psicologico l’autore introduce il serpente che, nell’atto di dialogare con la donna, fa un’affermazione che sta a metà tra la verità e la menzogna. Il dialogo è incentrato sugli alberi del giardino e sul comando di Dio²². È da notarsi un’aporia nella trama del racconto: nessuno dei due personaggi era presente alla scena cui essi fanno riferimento. In 2,16-17 interlocutore di JHWH Dio era solo l’uomo. Il serpente e la donna parlano, quindi, di cose conosciute “per sentito dire”. JHWH Dio aveva detto: «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» (2,16b-17). Né il serpente né la donna riportano fedelmente le parole di JHWH Dio. Entrambi travisano il comando divino; entrambi vanno nella direzione di far apparire il comando divino più rigido. Il serpente fa di ogni erba un fascio: «non dovete mangiare di nessun albero»; la donna aggiunge «e non lo dovete toccare». È il

²⁰ RAVASI, *Il libro della Genesi*, 65.

²¹ Sulla scorta della letteratura e dell’iconografia dell’antico vicino oriente si possono raccogliere quattro valenze simboliche nella figura del serpente: a) simbolo di perenne giovinezza; b) simbolo di sapienza; c) simbolo del caos; d) simbolo di fecondità. Cfr. BORGONOVO, “La «donna» di Gen 3 e le «donne» di Gen 6,1-4”, 88-89, n. 36.

²² Indicato qui con il solo nome comune di divinità: אֱלֹהִים; vedi sopra, n. 4.

primo presupposto per la trasgressione: la mancanza di ascolto; si fa dire a Dio ciò che si vuole, ciò che serve alla propria tesi.

Il serpente entra poi nel merito stesso del comando divino: Dio ha mentito perché è geloso della sua prerogativa divina. Il frutto proibito anziché portare alla morte è l'occasione di una formidabile possibilità: «diventare come Dio, conoscitori del bene e del male». È la grande tentazione cui l'umanità non ha saputo sottrarsi.

Il v. 6 descrive la "caduta" dei progenitori. Per descrivere l'avvicinamento della donna all'albero "proibito" l'autore riprende ciò che aveva detto in 2,9 a proposito di tutti gli alberi del giardino che erano «graditi alla vista e buoni da mangiare». Qui è la donna che constata, che «vede», che quell'albero particolare è «buono da mangiare e gradito agli occhi». Si aggiunge «desiderabile per rendere saggi (נְחָמָד... לְהַשְׂכִּיל)». La donna entra nell'ottica del serpente: nell'albero intravede davvero la possibilità di «diventare come Dio» e di «conoscere il bene e il male». L'assenso interiore è tutto in quel «vedere»; gli atti di adesione esterna possono essere descritti con pochi tratti: «prese del suo frutto e ne mangiò».

Con un intuito formidabile, a questo punto l'autore fa ritornare in scena l'uomo; lo fa in modo che il lettore, convinto che sulla scena erano presenti solo il serpente e la donna, ha ora il dubbio che l'uomo fosse sempre stato presente al dialogo, seppure in maniera passiva. L'uomo era «con lei» (עִמָּה)²³. Ancora una volta si vuol mettere in rilievo l'unità della prima coppia. È l'umanità come maschio e

²³ Si noti che i verbi immediatamente successivi sono al plurale e indicano azioni comuni a entrambi indistintamente: «si aprirono», «si accorsero», «intrecciarono» (v. 7); «udirono», «si nascosero» (v. 8).

femmina che ha ceduto contemporaneamente alla tentazione di «diventare come Dio» e di «conoscere il bene e il male». Il fatto che il racconto metta in rilievo la parte preminente della donna è dovuto certamente al retaggio culturale di impronta patriarcale. Il testo contiene, tuttavia, in sé indizi per superare una sua lettura riduttiva. Dal momento che nella decisione della donna è già presente la decisione dell'uomo, non c'è più bisogno di descrivere il processo di cedimento dell'uomo, basta annotare: «ne diede anche all'uomo ... e anch'egli ne mangiò».

Dalla prima parte del v. 7 sembrerebbe che il gesto della prima coppia abbia sortito il suo effetto positivo: «si aprirono gli occhi di tutti e due» corrisponde alla promessa del serpente «si aprirebbero i vostri occhi». Il seguito del versetto, tuttavia, mostra che è accaduto l'esatto contrario: invece di «diventare come Dio», l'uomo e la donna prendono coscienza in maniera drammatica della loro creaturalità. La nudità, che è il segno della creaturalità, se prima (2,25) era vissuta con armonia, perché essi accettavano di essere creature di fronte al creatore, ora che hanno attentato a «diventare come Dio» è sentita come qualcosa che deve essere nascosta. L'umanità non accetta più la propria condizione creaturale²⁴. Le foglie di fico intrecciate indicano il goffo tentativo di nascondere questa condizione.

Il v. 8 fa ritornare in scena JHWH Dio. Con ulteriore descrizione antropomorfica l'autore lo presenta come un signore che tranquillamente passeggia alla brezza del giorno, ignaro del dramma che si è consumato. Si era al-

²⁴ In ebraico c'è un gioco linguistico che collega i vv. 2,25; 3,1 e 3,7; è dato dalla paronomasia tra ערום (astuto) e ערומים (nudi). L'astuzia del serpente si esercita proprio in confronto alla nudità dell'uomo-donna. Tra i due differenti atteggiamenti dell'uomo-donna di fronte alla propria nudità (2,25 e 3,7) si pone l'astuzia del serpente (3,1).

lontanato dalla scena mentre l'uomo estasiato riconosceva l'«aiuto» capace di stargli di fronte (2,22-23). Ora l'uomo e la donna temono la sua presenza. Ecco che il paraninfo di allora è ora presentato come il giudice che istruisce un processo.

I vv. 9-19 narrano la scena del processo con un andamento calibrato e simmetrico:

- vv. 9-12: interrogatorio dell'uomo
- v. 13: interrogatorio della donna
- vv. 14-15: sentenza contro il serpente
- v. 16: sentenza contro la donna
- vv. 17-19: sentenza contro l'uomo²⁵.

Nei vv. 9-12 JHWH Dio interroga l'uomo sul perché del suo mutato atteggiamento. La presenza di JHWH Dio provoca tutta una serie di reazioni nell'uomo: la coscienza della nudità innesca il sentimento della paura²⁶, la paura cerca scampo nella fuga e nel nascondiglio. Nel v. 11 JHWH Dio vuol rendere edotto l'uomo che una coscienza così negativa della propria nudità può venire solo dall'infedeltà al comando divino: «chi ti ha raccontato (כִּי־אָמַרְתָּ) che eri nudo?». Tra Dio e l'uomo si è interposto qualcun altro e l'uomo gli ha lasciato spazio²⁷.

²⁵ Cfr. BORGONOVO, "La «donna» di Gen 3 e le «donne» di Gen 6,1-4", 79.

²⁶ Sul sentimento della paura nella Bibbia si può vedere B. COSTACURTA, *La vita minacciata*. Il tema della paura nella Bibbia ebraica (AnBib 119), Roma 1988; per l'esegesi di un testo particolare, si veda L. MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce*. Esegesi di Sap 17,1-18,4 (AnBib 134), Roma 1995.

²⁷ Abbiamo qui la forma hifil del verbo כָּנַן, che probabilmente è un denominativo della preposizione כִּנְיָן, «di fronte, corrispondente», già incontrata nei significativi vv. 2,18.20 (cfr. C. WESTERMANN, "כָּנַן, comunicare", in E. JENNI - C. WESTERMANN, *Dizionario teologi-*

Non solo il rapporto uomo-Dio si è incrinato, ma anche la solidarietà tra l'uomo e la donna sta venendo meno. La risposta dell'uomo nel v. 12 contiene un duplice tentativo di scaricamento della colpa: «la donna che tu²⁸ mi hai posta accanto mi ha dato dell'albero». La donna per cui l'uomo aveva gioito è ora accusata di essere l'istigatrice alla disobbedienza; Dio non è più ringraziato perché con la creazione della donna ha riempito la solitudine dell'uomo, ma in qualche modo è accusato di essere all'origine della trasgressione. L'uomo rifiuta risolutamente di assumersi le proprie responsabilità.

L'interrogatorio della donna si esaurisce nell'arco di un versetto (v. 13) e l'atteggiamento della donna è simile a quello dell'uomo: «il serpente mi ha ingannata». Come già l'uomo, anche la donna descrive la propria azione come naturale, senza assunzione di responsabilità: «e mangiai (וָאָכַלְתִּי)»²⁹.

Per il serpente non c'è interrogatorio, ma solo la comminazione della sentenza di condanna (vv. 14-15). Nello schema narrativo del processo questa scena sta al centro. Il serpente viene maledetto³⁰ e gli è assegnata una sorte più umiliante rispetto alle altre bestie³¹. La centralità della scena è comunque data dall'affermazione del v. 15, dove non si tratta più del solo serpente, ma viene allargato lo

co dell'Antico Testamento, II, Casale Monferrato 1982, 30).

²⁸ In realtà il testo ebraico è attenuato; non contiene il pronome personale «tu», essendo la persona già presente nella forma verbale גַּתְּתָהּ.

²⁹ Sia l'uomo che la donna dicono «e mangiai (וָאָכַלְתִּי)» (v. 12 e 13), corrispondentemente a quanto veniva narrato al v. 7: וָאָכַלְתְּ (per la donna) e וָאָכַלְתִּי (per l'uomo).

³⁰ Ciò non avverrà né per la donna né per l'uomo.

³¹ Ci troviamo di fronte ad un significato eziologico: spiegare il motivo per cui il serpente striscia.

sguardo alle sorti della discendenza del serpente e dell'umanità. Il versetto è giustamente famoso ed è stato oggetto di una serie sterminata di studi³², tuttavia le spiegazioni che continuano a giungere al grande pubblico sono ancora in larga parte in chiave mariologica. Ciò non ha una base esegetica solida. Come stanno le cose? Facciamo un breve sondaggio filologico.

JHWH Dio pone «inimicizia (אִיְבָרָה)» tra il serpente e la donna, tra il «seme (זֶרַע)» del serpente e quello della donna. Il testo ebraico seguita con הוּא יְשַׁפֵּךְ רֹאשׁ («schiaccerà a te la testa»); è vero che nel Pentateuco la grafia הוּא (che i masoreti in genere vocalizzano הוּא) serve anche per indicare il pronome femminile, però nel nostro caso è sicuro che הוּא è maschile sia per la presenza della preformante ה' del verbo יְשַׁפֵּךְ che per il suffisso pronominale נִי dello stesso verbo quando compare la seconda volta, הַשֵּׁפֶןִי. Perciò il testo ebraico deve essere tradotto: «esso (il seme) schiaccerà a te la testa». I LXX hanno il pronome αὐτός, maschile, concordato a senso col neutro σπέρμα. La sola Vulgata, anche nei migliori codici, ha invece *ipsa*, femminile. Se la situazione filologica è questa, l'interpretazione mariologica non è ben fondata. Ciò non esclude, tuttavia, un'apertura del testo in senso messianico. Una semplice osservazione sulla struttura del versetto orienta verso un significato aperto del pronome הוּא:

inimicizia tra il serpente e la donna

³² Ne cito solo qualcuno che contiene ulteriore bibliografia: R. LAURENTIN, "L'interprétation de Gen 3,15 dans la tradition", *EtMar* 12 (1954) 77-156; S. VIRGULIN, "Ricerche su Genesi 3,15 dal 1970 al 1977", *Mar.* 40 (1978) 13-30; S. PILI, *Il Messia regale in un significativo trittico del messianismo biblico*, Cagliari 1979, 44-71; P. NAPOLILLO, "Maria nell'Antico Testamento", *Palestra del Clero* 68 (1989) 153-162.

individuo individuo

tra il seme del serpente e il seme della donna

collettività

collettività

il seme della donna schiaccerà la testa al serpente

collettività

individuo

il serpente insidierà il calcagno al seme della donna

individuo

collettività

Se la lotta deve svolgersi tra pari, allora anche nella vicendevoles insidia, menzionata nell'ultima parte del versetto, dovremmo avere di fronte o due individui o due collettività. I LXX testimoniano che al loro tempo si andava nella direzione dell'interpretazione individuale del seme della donna.

L'altra difficoltà del v. 15 sta nel fatto che l'azione del seme contro il serpente e viceversa è espressa in ebraico da un verbo che può derivare sia da שרף (schiacciare) che da שׂאף (spiare). È utilizzato entrambe le volte lo stesso verbo oppure la prima volta שרף e la seconda שׂאף? I LXX traducono entrambe le volte con τηρέω (osservare, spiare), preferendo rifarsi al verbo ebraico שׂאף; la Vulgata rende invece con *conteret* (schiaccerà) l'azione del «seme» e con *insidiaberis* (insidierà) quella del serpente. Nella stessa direzione si orienta la maggior parte degli esegeti attuali. È probabile che lo stesso verbo שרף sia usato in due sensi diversi, di *schiacciare* la prima volta e di *spiare* o *attentare* la seconda volta. Se si accoglie la proposta dei LXX, occorre ammettere che la lotta che oppone i due contendenti sarà perpetua, senza vinti né vincitori³³; se si segue la Vulgata,

³³ Tale è pure l'opinione sostenuta, ad esempio, da Von Rad: «È una battaglia di specie contro specie ..., ma, in quanto tale, è total-

sembra che il baricentro della vittoria si sposti in favore del seme della donna. Le osservazioni circa i verbi utilizzati portano comunque a concludere ad una ambiguità del versetto. Invece, la considerazione dei membri messi in questione orienta verso la definitiva sconfitta del serpente: il seme della donna schiaccia la testa del serpente, mentre il serpente insidia semplicemente il suo tallone. La vittoria del seme è assicurata e da tutto l'insieme appare che JHWH Dio sta dalla sua parte.

La sentenza contro la donna (v. 16) la comprende nel suo ruolo di madre e nel suo rapporto con l'uomo. Entrambe le realtà risultano falsate rispetto alla condizione precedente. La maternità sarà un segno permanente di contraddizione: se da un lato manifesta la benedizione di Dio nel dono dei figli, dall'altro le modalità concrete con cui avviene - i dolori e il travaglio del parto³⁴ - testimoniano di un'armonia infranta, per cui il dono della vita può essere sperimentato anche come castigo. Il legame della donna con la vita, e quindi con la maternità, è richiamato sia nel racconto della sua creazione con la costola (2,22)³⁵ sia nel nome che le sarà assegnato dall'uomo (3,20).

Nel progetto originario di Dio l'uomo e la donna avrebbero dovuto essere l'uno di fronte (𐤇𐤍) all'altra; l'una sarebbe stata l'«aiuto» adeguato alla solitudine dell'altro. La trasgressione ha incrinato drammaticamente tale reciprocità; è rimasta la domanda, ma non la risposta adeguata.

mente priva di prospettive e senza la speranza di poter giungere mediante un qualche eroismo alla vittoria. Ed è appunto questa la vera maledizione: il suo terribile vertice è rappresentato da questa lotta senza speranza, nella quale entrambi si consumano» (VON RAD, *Genesis*, 106).

³⁴ Cfr. *Is* 13,8; 37,3; *Ger* 30,6, dove i dolori del parto sono menzionati proverbialmente come i più gravi.

³⁵ Vedi sopra, n. 16.

La ricerca della comunione - che non potrà essere elusa, pena l'impossibilità di riconoscersi nella propria identità - diventerà per la donna l'occasione per essere dominata dall'uomo³⁶.

Nella sentenza contro l'uomo (vv. 17-19) viene ripresa la motivazione del castigo: «poiché hai ascoltato la voce ... (כִּי שָׁמַעַתָּ לְקוֹלִי)»³⁷ e l'uomo viene colpito nel suo rapporto con la natura. In 2,15 compito dell'uomo era quello di coltivare e custodire il giardino e tale compito gli era stato affidato nel contesto della cura amorevole di Dio per lui³⁸, ora Dio prospetta il rapporto dell'uomo con la natura in una dinamica di lotta³⁹. La maledizione di JHWH Dio

³⁶ Il verbo ebraico קָשַׁל rimanda al dominio dispotico di un sovrano. Dal confronto tra 3,16 e 2,21-24 appare chiaro che la condizione di sudditanza della donna appartiene ai "frutti" del peccato e non al progetto originario di Dio.

³⁷ Il peccato dell'uomo è messo in relazione all'«ascoltare» qualcun altro che non è יהוה; è un altro indizio del contesto di alleanza del racconto della Genesi. «Come mostra l'analisi statistica, ... la frequenza [di שמע] è addirittura sproporzionata in *Dt* e *Ger*; שמע sembra essere una parola-chiave nella scuola dtn.-dtr. e nei suoi eredi» (H. SCHULT, "שמע ascoltare", JENNI-WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'AT*, II, 880).

³⁸ «L'uomo era stato tratto dalla terra e ad essa orientato; essa era la matrice della sua esistenza, per cui esisteva una solidarietà creazionale tra l'uomo e la terra» (VON RAD, *Genesi*, 107).

³⁹ Il mito accadico di *Atraḥasīs* è tutto centrato sulla pesantezza del lavoro. Gli dèi inferiori (*Igigu*) erano costretti al lavoro dagli dèi superiori (*Anunnaku*): «Grande era la loro indigenza, / pesante il lavoro, infinita la fatica» (I,3-4). «Fecero il conto dei loro anni di lavoro: / duemila e cinquecento anni, e più, / che essi avevano, giorno e notte, sopportato questo pesante lavoro! / Cominciarono allora a inveire e recriminare» (I,36-39). La loro protesta ebbe successo, sicché gli *Anunnaku* decisero la creazione dell'uomo (*awīlum*); furono allora gli uomini che «costruirono nuovi picconi e zappe, / poi edificarono grandi dighe di irrigazione / per provvedere alla fame degli uomini e al cibo degli dèi» (I,337-339). Ma ben presto anche gli uomini si ribellano alla durezza del lavoro: «Milleduecento anni

colpisce il suolo, ma indirettamente anche l'uomo, sia perché suo luogo di abitazione e di impegno sia perché da esso è stato tratto. Un'altra sua relazione fondamentale sarà vissuta all'insegna della lacerazione. Come per la donna era previsto «dolore (עֲצָבוֹן)» per la sua fecondità, così l'uomo cercherà di rendere fecondo il suolo «con dolore (בְּעֲצָבוֹן)» e «con sudore del volto». Ma, come per dispetto, invece di produrre cose utili, il suolo «spine e cardi produrrà per te».

Questo accadrà «per tutti i giorni della tua vita», «finché tornerai alla terra». In 2,17 veniva detto che se l'uomo avesse mangiato dell'albero della conoscenza del bene e del male certamente sarebbe morto; tuttavia, la pena di morte non è stata eseguita, dopo la trasgressione l'uomo e la donna hanno continuato a vivere. In 3,19 la morte è prevista come un evento futuro. Occorre chiedersi di che

erano passati / che il territorio si trovò ampliato e la popolazione moltiplicata. / Come un toro, il paese alzò tanto la voce / che il dio sovrano fu disturbato dal baccano (*hubûru*). / Quando Enlil ebbe udito il loro frastuono (*rigmu*), / si rivolse ai grandi dèi: / "Il rumore (*rigmu*) degli umani è divenuto troppo forte: / non posso più dormire, con questo baccano (*hubûru*)!". Nel contesto i termini "frastuono, rumore" (*rigmu*) e "baccano" (*hubûru*) indicano la rivolta al servaggio del lavoro. In ciò, secondo il mito accadico, è consistito il "peccato originale" dell'uomo, che provocherà il castigo del diluvio da parte dei grandi dèi e il cui racconto l'autore del mito riporta nelle tavolette successive (da tav. II, col. VIII, fino a tav. III, col. III,24). Testo in trad. it. in BOTTÉRO - KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, 563-600; cfr. L. CAGNI, "Il mito babilonese di Atrahasis. Mondo divino, creazione e destino dell'uomo, peccato e diluvio", *RivBib* 23 (1975) 225-259; IDEM, "La destinazione dell'uomo al lavoro secondo Genesi 2 e secondo le fonti sumero-accadiche", *Annali di Napoli* 34 (1974) 31-44; IDEM, "Miti di origine, miti di caduta e presenza del femminile nella loro tradizione interpretativa: considerazione sui dati della tradizione sumerica e babilonese-assira", *RStB* 4/1-2 (1994) 13-46.

tipo di morte si parla nei due luoghi. Si tratta di morte fisica? In 2,17 non ci si riferisce alla morte fisica, ma alla morte spirituale, quella che scaturisce dalla mancanza di comunione di vita con JHWH Dio, comunione infranta dalla trasgressione. In 3,19 si tratta della morte fisica; l'espressione «finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere tornerai» presenta sicuramente la morte come un evento naturale: il ritorno degli elementi corporei alla loro fonte comune, la terra. Il contesto di castigo in cui l'affermazione è inserita, tuttavia, fa emergere che la morte è anche una pena. Pertanto, nell'esperienza concreta della morte che attualmente l'uomo fa, i due tipi di morte vengono a intersecarsi: non sono il pacifico ricongiungersi alla terra ma la drammatica esperienza della più alta lacerazione con la vita. E questo è dovuto alla lacerazione, causata dall'uomo, immessa nella relazione con Dio datore dell'alito di vita.

I vv. 20-24 - il cui carattere complesso e composito è costantemente messo in rilievo dai commentatori - presentano l'esecuzione della sentenza comminata nel processo, con l'instaurazione di nuovi tipi di relazioni dell'uomo con la donna, con Dio e con la natura.

Nel v. 20 l'uomo impone alla donna il suo nome proprio. In 2,23 egli l'aveva chiamata "donna", riconoscendo in lei il proprio complemento; ora la chiama Eva (חַוְּוָה) in relazione al suo ruolo di madre⁴⁰. Il gesto di Dio che riveste

⁴⁰ Il vocabolo חַוְּוָה già a livello filologico richiama una serie complessa di relazioni: può essere letto come una forma ebraica arcaica analoga a חַיָּו, "essere vivente", "vita", ma può richiamare anche il serpente; infatti nell'aramaico palestinese il serpente è indicato con *ḥiwjā*³ e nel mandaico *ḥēwjā*³. In tal modo si vuol mettere in rilievo il ruolo positivo della donna nella sua relazione con la vita, segno della benedizione divina, in contrapposizione al ruolo negativo

i progenitori di tuniche di pelli (v. 21) manifesta la condiscendenza divina che si dà premura delle sue creature nonostante la loro trasgressione⁴¹. Egli ridà loro la dignità perduta. Nell'economia della storia della salvezza il testo ha il ruolo di indicare che *Gen 3*, con il suo racconto della "caduta", non è l'ultima parola sul progetto divino, una parola di sconfitta. C'è ancora tutto lo spazio della lunga avventura storica di Dio con il suo popolo; avventura all'insegna della costante fedeltà divina⁴².

Nel v. 22 JHWH Dio sembra riconoscere che davvero «l'uomo è diventato come uno di noi, per la conoscenza del bene e del male». I commentatori fanno notare come bisogna ammettere qui un'ambiguità nell'affermazione di Dio, tra l'ironico e il doloroso rimprovero. Certamente l'uomo non è diventato come "dio"⁴³, non ha innalzato la propria condizione, anzi...! Tuttavia, è pur vero che rifiutando di accettare serenamente la propria creaturalità si è messo nella condizione fittizia di un "dio", si è staccato dal proprio creatore e si è creata una propria autonomia morale «per la conoscenza del bene e del male».

del serpente.

⁴¹ «Dio prende gli uomini per quello che sono, ormai decaduti. Egli accetta gli uomini nella loro caduta. Non li espone l'uno agli sguardi dell'altro nella loro nudità, ma è lui stesso a coprirli. L'agire di Dio entra in consonanza con l'uomo» (D. BONHOEFFER, *Creazione e caduta. Interpretazione teologica di Gn 1-3* [Biblioteca di cultura 4], Brescia 1992, 116; citato in VON RAD, *Genesis*, 110-111).

⁴² Per l'esegesi di questo versetto si veda L. MAZZINGHI, "... e fece loro tuniche di pelli. La misericordia di Dio in Gn 3", *PSV 29* (1994) 11-23.

⁴³ «Come uno di noi» va inteso come uno che appartiene alla sfera del divino, non certo «come יהוה»; lo conferma l'uso del plurale.

Nella seconda parte del v. 22 ritorna la menzione dell'«albero della vita»⁴⁴, che non era stato più ricordato da 2,9 in poi e ritroviamo un'ulteriore affermazione ambigua. Dio è preoccupato del fatto che l'uomo non si impadronisca dell'albero della vita, rendendo di fatto nulla la sentenza di 3,19 («finché tornerai alla terra...»). Davvero l'uomo avrebbe potuto accaparrarsi la possibilità di «vivere sempre» (חַיִּי לְעֵלָם)? Questa è la sua pretesa e la sua tentazione. La decisione divina di impedirgliene l'accesso deve essere intesa più come un atto di misericordia che come un'espressione di gelosia. La vita appartiene a Dio ed egli ne fa dono a chiunque sia disposto a riceverla dalle sue mani; se l'uomo si crea l'illusione di poter raggiungere da solo la fonte della vita, si chiude al dono di Dio.

I vv. 23-24 riferiscono dell'espulsione dell'uomo dal giardino di Eden. In 2,8.15 JHWH Dio aveva collocato nel giardino l'uomo che aveva plasmato fuori del giardino, ora ne ristabilisce la condizione precedente. Compito dell'uomo sarà ancora quello di «lavorare»⁴⁵, però non più il giardino (גַּן) ma il suolo (אֲדָמָה), che gli ricordi per sempre la sua origine. La condizione della sua fatica sarà quella ricordata in 3,16-19.

L'ultimo versetto, v. 24, è sovraccarico di immagini mitiche⁴⁶ per esprimere la preclusione assoluta per l'uomo di raggiungere l'albero della vita. I cherubini erano pensati come figure mezzo divine e mezzo umane con la funzione di guardiani di luoghi sacri; la «fiamma della spada folgorante» è presentata anch'essa come figura mitica a se

⁴⁴ Sul simbolismo dell'«albero della vita» si veda F. VATTIONI, «L'albero della vita», *Aug.* 7 (1967) 133-144.

⁴⁵ Lo stesso verbo ebraico עָבַד in 2,15 e in 3,23.

⁴⁶ Per una informazione sulla portata dei simboli del serpente, dei cherubini e della spada nei testi e nelle raffigurazioni del vicino oriente antico si può vedere TESTA, *Genesi*, I, 88-93.

stante, nella quale si deve vedere una concretizzazione mitica del fulmine⁴⁷.

Riassumendo la lettura di *Gen 2,4b-3,24*, la sua struttura può essere schematizzata come segue:

A. Il progetto di Dio sull'umanità (2,4b-25)

a. vv. 4b-9.15-17: la relazione dell'umanità con Dio e la terra-giardino

+ vv. 10-14: nota geografica sulle acque del giardino

b. vv. 18-25: la relazione dell'uomo con la donna voluta da Dio

B. La risposta dell'umanità: il «delitto» e le conseguenze (3,1-8)

B'. La reazione di Dio: il processo e il «castigo» (3,9-19)

A'. Esecuzione / conclusione: nuove relazioni dell'umanità (3,20-24)⁴⁸.

2. Indicazioni ermeneutiche per una retta interpretazione di *Gen 2,4b-3,24*

Fatta la lettura del testo, in cui volutamente non sono entrato nei meandri delle discussioni sulle sue più o meno numerose stratificazioni, perché l'obiettivo è la comprensione di esso così come ci è giunto nella sua steura finale, indicherò ora alcune linee ermeneutiche che ne aiutino la intelligibilità.

⁴⁷ Cfr. VON RAD, *Genesi*, 112.

⁴⁸ Cfr. BORGONOVO, "La «donna» di Gen 3 e le «donne» di Gen 6,1-4", 80.

Il metodo storico-critico ci aveva abituati a studiare *Gen* 2,4b-3,24 con due pacifiche acquisizioni: il brano costituisce il «secondo racconto della creazione»; i due capitoli sono stati prodotti dalla tradizione «jahwista» (J)⁴⁹, data tra il X e il IX sec. a.C. Senonché entrambe le affermazioni sono oggi rimesse in questione.

L'ipotesi documentaria nello studio del Pentateuco, fino a poco tempo fa quasi universalmente accolta, ora è fortemente discussa⁵⁰: ci sono autori che rifiutano ormai di parlare di «fonti»; altri ne vedono le reciproche relazioni in maniera molto diversa rispetto al passato anche recente; infine - ed è ciò che maggiormente conta per l'interpretazione del brano in questione - la datazione di J è spostata notevolmente in avanti, fino a giungere al periodo del primo post-esilio (seconda metà del V sec. a.C.)⁵¹.

Anche la considerazione di *Gen* 2-3 come «secondo racconto della creazione», quasi giustapposto al primo, è da rivedere. Infatti, i due testi hanno prospettive diverse. Il primo brano (*Gen* 1,1-2,4a) tratta della creazione in maniera onnicomprensiva; parte dall'universo e termina con

⁴⁹ Distinta dalle tradizioni elohista (E), deuteronomista (D) e sacerdotale (P). La denominazione delle prime due tradizioni dipende dall'uso del nome di Dio: אלהים per la tradizione elohista, יהוה per la tradizione jahwista.

⁵⁰ Una messa a punto della problematica si può vedere in A. DE PURY (ed.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible 19), Genève 21991; una sintesi per i primi capitoli della Genesi in MAZZINGHI, "Quale fondamento biblico per il «peccato originale»?", 94-97.

⁵¹ Ammessa la redazione recente dei testi "jahwisti", essi non possono più essere considerati il primo modello di risposta al problema del male, ma, alla luce anche del loro rapporto con la teologia dell'alleanza, devono essere ritenuti un modello riassuntivo di tutti quelli precedenti; cfr. V. MANNUCCI, "Problema del male: «modelli» di soluzione nell'Antico Testamento", *VivHo* 3/2 (1992) 195-224.

l'uomo. L'attenzione del secondo racconto invece è tutta rivolta all'uomo. Le altre realtà create, il cielo la terra il giardino gli animali ecc., sono ricordate solo in funzione della loro relazione con l'uomo. Ciò che interessa all'autore è il progetto di Dio sull'uomo nelle sue relazioni fondamentali e la risposta negativa che l'uomo ha dato a questo progetto, con il conseguente degrado delle relazioni.

2.1. Gen 2,4b-3,24 è una «eziologia metastorica»

Ciò che per tanto tempo ha impedito uno studio spassionato di *Gen* 2-3, in grado di farne emergere il messaggio veicolato dalle immagini utilizzate, è stata la contrapposizione ritenuta assoluta fra storico-non storico: o il racconto genesiaco è storico o non è storico. Dal momento che privare della certezza storica un racconto biblico così importante avrebbe sicuramente fatto vacillare la fede di molti, la lotta contro le deviazioni in questo campo è stata acerrima. Ogni ipotesi che avesse preteso di prescindere da fatti verificatisi esattamente così come sono narrati era vista con sospetto, se non combattuta e respinta. Una scorsa ai documenti della Pontificia Commissione Biblica può dare un'idea di un clima che partendo da posizioni piuttosto rigide si è fatto via via più aperto⁵².

L'alternativa storico-non storico non risolve la questione. In *Gen* 2-3 non ci troviamo di fronte ad un fatto storico che può essere ricostruito da testimoni oculari o da documenti scritti; ma neppure si tratta di favole, racconti sim-

⁵² Tra i documenti più rilevanti si possono vedere «Narrazioni solo apparentemente storiche» (23.6.1905), *Enchiridion Biblicum* n. 161; «Sul carattere storico dei primi capitoli della Genesi» (30.6.1909), *Ibid.* nn. 324-331; «Sulle fonti del Pentateuco e valore "storico" di Gn 1-11. Lettera al card. Suhard» (16.1.1948), *Ibid.*, nn. 577-581.

bolici, ecc. Da un po' di tempo in qua si è iniziato a parlare, per *Gen 2-3* di "eziologia metastorica"⁵³. Per "eziologia" si intende un fare storia del passato (in questo caso, storia delle origini) partendo dal presente: l'esperienza che si ha non è quella del passato ma quella del presente, che è ritenuta comunque essenzialmente collegata a quel passato. L'aggettivo "metastorica" indica che non si prescinde dalla storia ma la si «coglie nella sua struttura fondante, analogamente al procedimento metafisico. L'origine della storia, che cronologicamente ci sfugge, il racconto genesiaco la raggiunge con una retrovisione, partendo dal presente»⁵⁴. L'"eziologia metastorica" rappresenta, quindi, una interpretazione teologica della storia, un tentativo di ricostruire la genesi della presente situazione dell'uomo a partire dall'esperienza concreta della vita.

Ciò che è narrato in *Gen 2-3* non è semplicemente un simbolo, ma il fondamento della storia dell'umanità.

Il discorso sull'"eziologia metastorica" richiama una ulteriore riflessione. In *Gen 2-3* ci troviamo di fronte ad un particolare tipo di racconto, un "racconto di inizio"⁵⁵, che come tale ha uno statuto particolare:

- è impossibile la "coscienza dell'inizio"⁵⁶;

⁵³ La formulazione proviene da K. RAHNER (LThK I, 1011) e da N. LOHFINK, "Genesis 2f als «eschichtliche Ätiologie» Gedanken zu einen hermeneutischen Begriff", *Schol* 38 (1963) 321-324. Cfr. BORGONOVO, "La «donna» di Gen 3 e le «donne» di Gen 6,1-4", 76-77; MAZZINGHI, "Quale fondamento biblico per il «peccato originale»?", 69-71.

⁵⁴ MAZZINGHI, "Quale fondamento biblico per il «peccato originale»?", 69.

⁵⁵ Si veda GIBERT, *Bibbia, miti e racconti dell'inizio*; si tratta di un'opera ricca di utili indicazioni.

⁵⁶ «Ogni inizio in quanto tale è inafferrabile, per esso non si dà posto alcuno nella coscienza, viene sempre detto a cose fatte» (GIBERT, *Bibbia, miti e racconti dell'inizio*, 36).

- si può parlare dell'inizio solo per deduzione, a partire da esperienze successive⁵⁷;
- i "racconti di inizio" sono frutto di una mentalità "scientifica"⁵⁸;
- i "racconti di inizio" utilizzano prevalentemente il linguaggio mitico.

Gen 2-3 si presenta come "racconto di inizio", occorre perciò tener conto di questo suo statuto particolare.

2.2. *Gen* 2,4b-3,24 ha relazioni letterarie con testi mitici extrabiblici⁵⁹

⁵⁷ «Nel pensiero mitico come nel pensiero scientifico, fin dall'antichità c'è un solo mezzo per ritrovare l'origine dell'universo prima dell'apparizione dell'uomo: la deduzione a partire da dati acquisiti più tardi, il che ha portato ad una forma più o meno caratterizzata di racconto» (GIBERT, *Bibbia, miti e racconti dell'inizio*, 58).

⁵⁸ «La redazione della storia di Adamo ed Eva, più forse di quella del cap. I della Genesi, impedisce qualsiasi distinzione tra la mentalità "scientifica" e la mentalità che l'ha suscitata: con ciò intendiamo dire che, indipendentemente dalla possibilità o no di distinguere all'epoca tra scienza, mito e teologia, *a fortiori* tra discipline scientifiche, la sintesi che l'autore ha voluto presentare in questo racconto doveva integrare tutto ciò che il suo tempo gli proponeva quanto a conoscenze e riflessioni per rendere conto sia delle origini dell'umanità sia dell'umanità stessa. Ciò significa che un tale racconto, quali che siano le sue prospettive teologiche e le risonanze mitiche, avrebbe assunto un carattere scientifico se questa categoria fosse esistita a quel tempo. L'autore infatti si basa sulle conoscenze della sua epoca in materia di origini, anche se la sua fede religiosa o delle contaminazioni mitiche avrebbero determinato in modo particolare la sua sintesi finale» (GIBERT, *Bibbia, miti e racconti dell'inizio*, 76).

⁵⁹ I testi extrabiblici sono reperibili in J.B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Third Edition with Supplement, Princeton (New Jersey) 1969 (=ANET); R. LABAT - A. CAQUOT - M. SZNYCER - M. VIEYRA, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris 1970; *L'Antico Testamento e le culture del tempo*. Testi scelti, a cura di C. VALENTINO, Roma 1990; W. BEYER-

Dopo le scoperte delle letterature antiche del vicino oriente, si è fatta sempre più evidente la convinzione che la Bibbia deve essere studiata anche alla luce di tali testi. Il confronto è particolarmente importante per i primi capitoli della Genesi. In questo contesto i testi che vengono in questione sono quelli di natura mitica. Fino a pochi decenni fa già l'idea di un tale accostamento destava sospetto, ma negli ultimi tempi si sono fatti passi in avanti notevoli. Prima di tutto è mutata notevolmente l'idea di mito: non un complesso di favole o una realtà opposta ad una visione scientifica e razionale del mondo, ma il mito è «simbolo in azione», espressione intuitiva della forma della realtà⁶⁰. È ormai assodato anche che nei primi capitoli della Genesi viene operata una cosciente opera di "demitologizzazione"; «sulla base dell'affermazione ferrea che JHWH è l'unico dio da adorare: ogni elemento politeista è accuratamente espunto»⁶¹. Ciò non toglie che quello dei racconti della Genesi sia un linguaggio mitico⁶².

LIN (ed.), *Testi religiosi per lo studio dell'Antico Testamento* (Antico Testamento. Supplementi 1), Brescia 1992; J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*. Alle origini della mitologia, Torino 1992. Per una introduzione alle antiche letterature del vicino oriente si possono consultare G. RINALDI, *Le letterature antiche del vicino oriente*, Firenze 1968; A. BARUCQ et al., *Scritti dell'Antico Vicino Oriente e fonti bibliche* (Piccola Enciclopedia Biblica 2), Roma 1988; W. VON SODEN, *Introduzione all'orientalistica antica* (Studi sul Vicino Oriente Antico 1) Brescia 1989.

⁶⁰ Importanti soprattutto gli studi di M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, Milano 1975; *Immagini e simboli*. Saggi sul simbolismo magico-religioso (Di Fronte e Attraverso 70), Milano 1981; *Mito e realtà*, Milano ²1973.

⁶¹ BORGONOVO, "La «donna» di Gen 3 e le «donne» di Gen 6,1-4", 75.

⁶² È un'affermazione recepita anche dal Magistero ecclesiastico al suo più alto livello: «Si può dire, seguendo la filosofia contempora-

I possibili contatti tra singoli elementi di *Gen 2,4b-3,24* e testi extrabiblici sono tanti (alcuni li ho indicati nelle note precedenti, nei commentari se ne possono trovare tanti altri); qui mi interessa, però, richiamare alcune composizioni che affrontano una problematica comune al racconto genesiaco: la ricerca dell'immortalità⁶³. Mi riferisco ai racconti di *Adapa*, di *Etana* e di *Gilgamesh*.

*Adapa*⁶⁴ (*a-da-ap* = uomo) era stato creato da *Ea*, signore della sapienza e della saggezza, con l'aspetto di un uomo e la saggezza degli dèi. Per essere annoverato tra gli dèi gli mancava, però, la vita eterna. Nel corso di un'avventura gli capitò l'occasione di acquistarla, ma egli se la lasciò sfuggire.

Un giorno uscì per la pesca; durante la pesca il vento fece rovesciare la barca e *Adapa* cadde in acqua. Con una potente imprecazione spezzò le ali del vento ed esso cessò

nea della religione e quella del linguaggio, che si tratta di un linguaggio mitico. In questo caso, infatti, il termine "mito" non designa un contenuto fabuloso, ma semplicemente un modo arcaico di esprimere un contenuto più profondo. Senza alcuna difficoltà, sotto lo strato dell'antica narrazione, scopriamo quel contenuto, veramente mirabile per quanto riguarda la qualità e la condensazione delle verità che vi sono racchiuse» (GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale del Mercoledì*. 7 novembre 1979, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II/2 [1979: luglio-dicembre], Città del Vaticano 1980, 1072); citato da MAZZINGHI, "Quale fondamento biblico per il «peccato originale»?», 72.

⁶³ Già ho ricordato alla n. 39 il mito accadico di *Atraḥasis*, che presenta il lavoro come un'imposizione insopportabile degli dèi sugli uomini, che in seguito alla ribellione devono subire il castigo del diluvio.

⁶⁴ Testo in *ANET*, 101-103; R. LABAT, "Les grands textes de la pensée babylonienne", in *Les religions du Proche-Orient asiatique*, 290-294; trad. it. in S.A. PICCHIONI, *Il poemetto di Adapa* (Assiriologia VI), Budapest 1981 [traslitterazione dal cuneiforme e traduzione italiana alle pp. 105-109; 112-123]; cfr. RINALDI, *Le letterature antiche del vicino oriente*, 159-163; TESTA, *Genesi*, I, 84-85.

di soffiare per sette giorni. Il dio *Anu* lo convocò allora in giudizio. Nel frattempo il dio *Ea*, venuto a conoscenza che *Anu* non solo avrebbe assolto *Adapa* ma gli avrebbe anche offerto il «cibo della vita», forse per invidia o per timore di perdere il proprio fedele, dà ad *Adapa* questo consiglio:

«Quando ti offriranno cibo di morte
tu non lo mangiare.
Quando ti offriranno acqua di morte
tu non la bere.
Quando ti offriranno una veste,
indossala.
Quando ti offriranno olio,
ungiti»⁶⁵.

Puntualmente alle lin. 60-65 viene riferita la fedele esecuzione da parte di *Adapa* del consiglio di *Ea*. Allora

Anu, guardandolo, di lui si mise a ridere:
«Vieni qui, *Adapa*! Perché non hai né mangiato né bevuto?
Tu non vivrai (eternamente)!»⁶⁶.

*Etana*⁶⁷. Nei primi tempi del mondo, quando ancora la regalità era prerogativa divina, l'aquila e il serpente fecero un patto di amicizia. Un giorno, però, l'aquila, invidiosa della fecondità del serpente, piombò sul nido del serpente e sbranò tutti i piccoli. Al grido di dolore del serpente, il dio *Shamash* (il Sole) gli indicò come vendicarsi dell'aquila. Il serpente si nascose nella carcassa di un toro selvatico; quando l'aquila venne a beccare le interiora del toro, il

⁶⁵ *Adapa*, lin. 29-32; trad. it. in TESTA, *Genesi*, I, 85.

⁶⁶ *Adapa*, lin. 61-63.

⁶⁷ Testo in ANET, 114-118; LABAT, «*Les grands textes*», 296-305; cfr. RINALDI, *Le letterature antiche del vicino oriente*, 116-119; TESTA, *Genesi*, I, 85-86.

serpente le si avventò addosso, le strappò le ali e la fece precipitare in una fossa.

Nel frattempo nella città di *Kish* gli dèi avevano insediato come re *Etana*, un umile pastore. Ma la situazione era di estrema drammaticità: contagio e pestilenza. Una sciagura anche sulla casa del re: la sua sposa non poteva concepire. *Etana* si rivolse allora a *Shamash*:

«Accordami la pianta del parto (*shammu sha alādi*)!
Mostrami la pianta del parto (*shammu sha alādi*)!
Rinnova il mio peso e produci per me un nome!»⁶⁸.

Shamash invidiò *Etana* dall'aquila che, nel frattempo, aveva chiesto soccorso; essa era l'unica che gli avrebbe potuto indicare dove trovare la pianta richiesta. L'aquila invitò *Etana* a prendersi cura di lei e a riparare le sue ali, perché la pianta desiderata si trovava nella corte degli dèi. Montato sulle ali dell'aquila, *Etana* si avventurò nelle vie del cielo, ma, proprio mentre stavano per giungere alla sede di *Ishtar*, dove era conservata la pianta, improvvisamente i due precipitarono:

Per due ore doppie essi precipitarono.
L'aquila cadde ed egli le stava davanti⁶⁹.

⁶⁸ *Etana*, C 3,73-75: *ANET*, 117; trad. it. in TESTA, *Genesi*, I, 86.

⁶⁹ *Etana*, C 6,32: *ANET*, 118; trad. it. in RINALDI, *Le letterature antiche del vicino oriente*, 119. Disgraziatamente proprio a questo punto il testo è irrimediabilmente corrotto, non se ne conosce il seguito. *Etana* e l'aquila sono morti? Le liste reali danno come figlio e successore di *Etana* sul trono di *Kish* un certo *Balih*. Sembrerebbe, quindi, che la missione di *Etana* abbia avuto successo. D'altronde, da *Etana*, C 6, 29-30 si evince che ancor prima di precipitare (anzi, fu questo che causò la caduta) egli avesse rinunciato al raggiungimento della «pianta del parto»: «Amico mio, non voglio più salire nel cielo! / Muta la rotta, perché io ritorni sulla terra!».

*Gilgamesh*⁷⁰. L'epopea narra le avventure del mitico re di Uruk alla «disperata ricerca della vita eterna». Già la presentazione dell'eroe è eloquente:

Egli è Gilgamesh di fiero splendore:
 (è) colui [che apr]i passi nelle montagne,
 colui [che sca]vò pozzi persino nei dirupi delle montagne,
 (è) colui [che attrav]ersò l'Oceano, vasti mari
 fino al punto in cui sorge il sole,
 colui che scrutò i confini del mondo alla disperata ricerca
 della vita eterna⁷¹.

Dopo la morte dell'amico *Enkidu*, *Gilgamesh* intraprende il suo avventuroso viaggio per raggiungere *Utanapishtim*, l'eroe del diluvio, l'unico uomo che sia riuscito a vincere la morte.

Gilgamesh parlò a lui, ad Utanapishtim:
 «Per poter raggiungere (te), Utanapishtim, il lontano,
 del quale parlano gli uomini,

⁷⁰ Dal ritrovamento di testimonianze nella maggior parte dei centri culturali delle varie epoche di sviluppo delle civiltà mediorientali (sono state ritrovate tavolette a Ninive, Urartu, Uruk, Emar, Meghidido, ecc.), si deduce che l'epopea di *Gilgamesh* doveva essere il testo letterario più ampiamente diffuso nell'area del vicino oriente antico. L'epopea ci è pervenuta in diverse redazioni (si tratta, in verità, non di un'opera unitaria, ma di diverse composizioni epiche su Gilgamesh, mitico re di Uruk): da composizioni in sumero redatte attorno al 2000 a.C. fino a quelle babilonesi del 500 a.C. In italiano è apparsa recentemente la traduzione delle varie redazioni dell'opera: G. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh*, Milano ³1993, da cui ho preso le notizie precedenti e la traduzione dei testi. Uno studio recentissimo di comparazione fra un testo biblico e un passo di *Gilgamesh* è quello di J.Y.-S. PAHK, *Il canto della gioia in Dio*. L'itinerario sapienziale espresso dall'unità letteraria in Qohelet 8,16-9,10 e il parallelo di Gilgamesh Me. iii (Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di Studi Asiatici. Series Minor 42), Napoli 1996.

⁷¹ *Gilgamesh* I,35-39: PETTINATO, 124-125.

io girovagai, andando in ogni dove,
 attraversai paesi pieni di insidie,
 e navigai per tutti i mari;
 il mio viso non assaporò sufficientemente il dolce sonno;
 mi ammalai quasi per mancanza di sonno;
 il mio cuore era pieno di angoscia.
 Che cosa ho guadagnato con le mie fatiche?
 Non sono stato accolto bene dalla taverniera,
 perché i miei vestiti erano strappati;
 ho ucciso orsi, iene, leoni, leopardi, tigri, cervi,
 stambecchi, bovini ed altre bestie selvagge della steppa;
 ho mangiato la loro carne, ho buttato via le loro pelli.
 Possa la sua porta essere sbarrata dall'angoscia,
 con pece e bitume essa sia resa impermeabile!
 Per me non c'è (stata) protezione alcuna,
 e le mie disavventure mi hanno ridotto in miseria!»⁷².

Ma quella di Utanapishtim è un'amara verità

L'umanità è recisa come canne in un canneto.
 Sia il giovane nobile, come la giovane nobile
 [sono preda] della morte.
 Eppure nessuno vede la morte,
 nessuno vede la faccia della morte.
 nessuno sente la voce della morte.
 La morte malefica recide l'umanità.
 Noi possiamo costruire una casa,
 possiamo costruire un nido,
 i fratelli possono dividersi l'eredità,
 vi può essere guerra nel Paese,
 possono i fiumi ingrossarsi e portare inondazione:
 (il tutto assomiglia al)le libellule (che) sorvolano il fiume
 - il loro sguardo si rivolge al sole,
 e subito non c'è più nulla -.
 Il prigioniero e il morto come si assomigliano l'un l'altro!
 Nessuno può disegnare la sagoma della morte;

⁷² *Gilgamesh* X,249-265: PETTINATO, 212.

l'“uomo primordiale” è un uomo prigioniero.

Dopo avermi benedetto,

gli Anunnaki, i grandi dèi, sedettero a congresso;

Mammitum, colei che crea i destini, ha decretato

assieme a loro il destino:

essi hanno stabilito morte e vita;

i giorni della morte essi non hanno contato a differenza
di quelli della vita»⁷³.

Gilgamesh non demorde.

Gilgamesh parlò a lui, al lontano Utanapishtim:

«Io guardo a te, Utanapishtim,

le tue fattezze non son diverse, uguale a me sei tu,

sì, tu non sei diverso, uguale a me sei tu!

Il mio animo è tutto proteso a misurarsi con te,

[e tuttavia] il mio braccio è inerme contro di te!

[Perciò dimmi]: Come sei entrato nella schiera degli dèi,
ottenendo la vita?»⁷⁴.

Finalmente Utanapishtim si decide ad accontentare l'eroe di Uruk.

Utanapishtim così parlò a lui, a Gilgamesh:

«Gilgamesh, tu sei venuto stanco e abbattuto,

cosa posso darti da portare con te al tuo Paese?

Ti voglio rivelare, o Gilgamesh, una cosa nascosta,

il seg[reto degli dèi, ti vog]lio manifestare.

Vi è una pianta, le cui radici sono simili a un rovo,

le cui spine, come quelle di una rosa, punge[ranno le tue mani];

se tu puoi raggiungere tale pianta e prenderla nelle tue mani, []».

Appena Gilgamesh udì ciò, egli aprì un “f[oro]”,

si legò [ai piedi] grandi pietre,

e si immerse nell'Ap[zu, la dimora di Ea];

⁷³ *Gilgamesh* X,303-324: PETTINATO, 214.

⁷⁴ *Gilgamesh* XI,1-7: PETTINATO, 215.

egli prese la pianta sebbene questa pu[ngesse le sue mani],
 slegò quindi le grandi piet[re che aveva ai piedi],
 e così il mare lo fece risalire fino alla sponda.

Gilgamesh parlò a lui, ad Urshanabi il battelliere:

«Urshanabi, questa pianta è la pianta dell'irrequietezza;
 grazie ad essa l'uomo ottiene ... nel suo cuore,
 io voglio portarla ad Uruk, e voglio darla da mangiare
 ai vecchi e così provare la pianta.

Il suo nome sarà:

Un uomo vecchio si trasforma in uomo nella sua piena virilità.

Anch'io voglio mangiare la pianta e così ritornerò giovane».

Dopo venti leghe essi fecero uno spuntino;

dopo trenta leghe essi si fermarono per la notte;

Gilgamesh vide un pozzo le cui acque erano fresche,
 si tuffò in esse e si lavò;

ma un serpente annusò la fragranza della pianta,

si avvicinò [silenziosamente] e prese la pianta;

nel momento in cui esso la toccò, perse la sua vecchia pelle.

Gilgamesh quel giorno sedette e pianse,

le lacrime scorrevano sulle sue guance⁷⁵.

Al di là dei contatti più o meno presunti di singoli elementi con i testi della Genesi che gli studiosi di volta in volta stabiliscono, interessa qui sottolineare che la problematica generale affrontata nei testi extrabiblici ha un riscontro in *Gen* 2,4b-3,24. La molla che fa scattare le avventure dei mitici eroi è la ricerca della vita eterna, che dà accesso al mondo degli dèi; nel racconto genesiaco il serpente prospetta ai progenitori la possibilità di «diventare come Dio» (*Gen* 3,5) e Dio stesso appare preoccupato che l'uomo «non stenda più la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva sempre!» (*Gen* 3,22).

⁷⁵ *Gilgamesh* XI,263-290: PETTINATO, 227-228.

2.3. *Gen 2,4b-3,24* è costruito secondo lo schema narrativo dell'alleanza e utilizza il vocabolario sapienziale

Va allo studio di L. Alonso Schökel del 1962⁷⁶ il merito di aver attirato l'attenzione sul fatto che *Gen 2-3* è costruito secondo lo schema narrativo della alleanza. Come modello di riferimento può essere preso il testo di *Es 19-34*. JHWH Dio ha «creato» Israele prendendolo dall'Egitto e facendo un patto con lui al Sinai; lo ha introdotto nella terra promessa e lì lo farà rimanere se il popolo osserverà i suoi comandamenti, altrimenti sperimenterà di nuovo la lontananza dalla terra e l'esilio. Nel racconto della Genesi JHWH Dio crea l'uomo nell'אָדָם, di lì lo prende e lo colloca nel giardino; gli dà il suo comandamento: se lo osserverà, vivrà; altrimenti, morirà; l'uomo non ha osservato il comandamento e così è stato scacciato e dovrà subire tutte le conseguenze della lontananza da Dio, di cui la più terribile è la morte. La storia deuteronomista (Giosuè, Giudici, 1-2 Samuele, 1-2 Re) legge la vicenda del popolo di Israele alla luce della fedeltà o meno all'alleanza. L'esilio babilonese è l'estremo castigo di Dio, la privazione della terra, per l'infedeltà del popolo (cfr. *2 Re 17,7-23*).

Alonso Schökel dimostra la pertinenza di questo schema con un'analisi terminologica in cui si nota un vocabo-

⁷⁶ ALONSO SCHÖKEL, "Motivos sapienciales y de alianza", 295-315; gli studi dai quali egli prende le mosse sono: A.M. DUBARLE, *Les Sages d'Israël* (LeDiv 1), Paris 1946; IDEM, "Le péché originel dans les livres sapientiaux", *RThom* 56 (1956) 597-619; IDEM, "Le péché originel dans la Genèse" *RB* 64 (1957) 5-34; H. RENCKENS, *Preistoria e storia della salvezza. La concezione ebraica delle origini dell'uomo secondo Genesi 1-3* (Catholica 31), Alba 1962.

lario tipico comune al racconto della Genesi e alla tradizione che ha prodotto i testi sull'alleanza. Nel corso della lettura esegetica ho fatto notare le somiglianze più notevoli, per cui non è necessario soffermarsi ulteriormente.

Gen 2-3 è inoltre percorso da terminologia e da interessi tipici della letteratura sapienziale. L'interesse sapienziale possiamo vederlo già nella portata eziologica di *Gen 2-3*. Come il sapiente intuitivamente dall'esperienza concreta arriva ad una conoscenza sapienziale, così l'autore del racconto della Genesi dall'esperienza attuale della situazione di male e di peccato eziologicamente risale alle origini.

C'è poi tutta la serie delle immagini. L'albero della vita (*Gen 2,9; 3,22.24*) nel libro dei Proverbi è messo in rapporto con i frutti della sapienza (*Pr 3,2-18*), con il desiderio compiuto (*Pr 13,12*), con la parola dolce (*Pr 11,9; 3,24*), con il giusto (*Pr 11,30.31*), con la legge del saggio e il timore di Dio (*Pr 10,11; 13,14; 14,27; 15,4*). La conoscenza del bene e del male (*Gen 2,9.17; 3,5.22*) è un altro motivo sapienziale (*Sir 39,4; 17,6*). Anche i fiumi (*Gen 2,10-14*) trovano riscontro sapienziale (*Sir 21,13; 24,23-25*). Come la sapienza dà la saggezza (הַשְׂכִּיל; *Pr 1,3; 21,11*) così pure l'albero della scienza del bene e del male dà la saggezza (הַשְׂכִּיל; *Gen 3, 6*); la sapienza agli inesperti dà l'astuzia (עֲרָמָה; *Pr 1,4*), il serpente è il più astuto (עָרִים) tra gli animali (*Gen 3,1*). Sapienziale, infine, è pure il motivo della donna che sedotta dal serpente si fa seduttrice dell'uomo (*Pr 6,20-35; 7,1-27; Sir 9,1-9; 23,22-25; 25,13-26,18*).

3. In che cosa è consistito il peccato di Adamo?

Tutte le considerazioni fatte in precedenza erano propedeutiche alla questione che affronto in questo paragrafo. Si tratta ora di recuperare e sistemare elementi già emersi.

Prima di tutto, il testo di *Gen* 2,4b-3,24 fa emergere le conseguenze del peccato dei progenitori. Il quadro testimoniato dai due capitoli è totalmente differente: nel cap. 2 positivo, nel cap. 3 negativo. D'altronde i due capitoli appartengono alla stessa unità narrativa⁷⁷, per cui non è legittimo considerarli separatamente. Da una lettura circolare dei due capitoli traspare che se in *Gen* 2,4b-25 sono descritte relazioni armoniose dell'uomo con Dio, con il cosmo (giardino ed animali) e con l'altro (la donna), in *Gen* 3,1-24 sono proprio queste relazioni che vengono alterate.

- Dio è colui che dà e che possiede la vita; solo restando in relazione con Dio l'uomo può conservare questa vita: al centro del racconto vengono posti i vv. 2,16-17; al termine di questo arco narrativo, il testo di *Gen* 3,23-24 sentenzia la perdita della vita, ovvero la rottura della situazione di comunione con Dio.

- La relazione dell'uomo con l'altro (la donna): a 2,23-24 corrisponde 3,16, con l'affermazione del capovolgimento di queste relazioni di comunione.

- La relazione dell'uomo con il cosmo è espressa in 2,15 e 2,19-20 (giardino ed animali); la rottura di queste relazioni è evidente nella sentenza sull'uomo, in 3,17⁷⁸.

⁷⁷ «Vi sono diverse ragioni per leggere questi due capitoli come un'unità narrativa: l'uso caratteristico del duplice nome divino יהוה אלהים; il giardino di עֵדֶן con il duplice albero della vita e della conoscenza del bene e del male; la ripetizione del comandamento e della pena comminata per la sua eventuale trasgressione (2,17 e 3,4); la conoscenza del bene e del male (2,17; 3,5; 3,22); la nudità e la vergogna (2,25 e 3,7); i ruoli attanziali in scena: Dio, l'uomo, la donna e gli animali/serpente» (BORGONOVO, "La «donna» di Gen 3 e le «donne» di Gen 6,1-4", 77-78).

⁷⁸ Cfr. MAZZINGHI, "Quale fondamento biblico per il «peccato originale»?", 90-91.

Se queste sono state le conseguenze, in che cosa è consistito il peccato? La risposta va data tenendo conto dell'indole particolare del racconto. Il racconto utilizza lo schema narrativo dell'alleanza; quindi, occorre cercare in questa direzione anche la natura del peccato dei progenitori. Nel rapporto di alleanza tra JHWH e Israele ogni mancanza è apostasia, dimenticanza di JHWH; il peccato per eccellenza è l'idolatria, «seguire altri dèi», gli dèi del paese di Canaan. Il peccato di *Gen 3* è da configurarsi innanzitutto come un peccato di idolatria, un mettere altri al posto di JHWH Dio⁷⁹.

Sempre alla luce della teologia della alleanza, il peccato dell'uomo si configura come una questione di *libertà*. La posta in gioco è quella descritta in *Dt 30,15-20*:

“Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male; poiché io oggi ti comando di amare il Signore tuo Dio, di camminare per le sue vie, di osservare i suoi comandi, le sue leggi e le sue norme, perché tu viva e ti moltiplichi e il Signore tuo Dio ti benedica nel paese che tu stai per entrare a prendere in possesso. Ma se il tuo cuore si volge indietro e se tu non ascolti e ti lasci trascinare a prostrarti davanti ad altri dei e a servirli, io vi dichiaro oggi che certo perirete, che non avrete vita lunga nel paese di cui state per entrare in possesso passando il Giordano. Prendo oggi a testimoni contro di voi il cielo e la terra: io ti ho posto davanti la vita e la

⁷⁹ In *Gen 3,17* JHWH Dio configura così il peccato dell'uomo: «poiché hai ascoltato la voce della tua donna (כִּי שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתְּךָ)», mentre avrebbe dovuto ascoltare solo la voce di JHWH suo Dio. Si ricordi che l'ascolto di Dio è l'atteggiamento fondamentale richiesto a Israele: «Ascolta, Israele! (שְׁמַע יִשְׂרָאֵל)» (*Dt 6,4*).

morte, la benedizione e la maledizione; scegli dunque la vita, perché viva tu e la tua discendenza, amando il Signore tuo Dio, obbedendo alla sua voce e tenendoti unito a lui, poiché è lui la tua vita e la tua longevità, per poter così abitare sulla terra che il Signore ha giurato di dare ai tuoi padri, Abramo, Isacco e Giacobbe”.

In *Gen* 2,16-17 prima del comando «non mangiare» c'è il permesso «potrai mangiare». L'uomo aveva di fronte l'alternativa ed ha scelto usando male la libertà che gli era stata concessa. Nonostante questo, nel dialogo con Dio egli rifiuta di assumersi la propria responsabilità; rifiuta, quindi, di riconoscersi in una storia di libertà.

Il peccato dei progenitori deve ulteriormente essere specificato dall'ermeneutica sapienziale di *Gen* 2-3. La ricerca fondamentale del sapiente è quella della vita; ora è la sapienza che è definita «albero della vita» (*Pr* 3,18). Nei capp. 8-9 di *Pr* viene mostrato che chi trova la sapienza trova la vita, chi la rifiuta, trova la morte. La sapienza, tuttavia, non è raggiungibile dai semplici sforzi umani (*Gb* 28), è Dio che la elargisce «a quanti lo amano» (*Sir* 1,8). Solo mantenendosi aggrappati a lui si ha accesso alla sapienza. «Il peccato di *Gen* 3 può essere pertanto compreso come il tentativo dell'uomo di appropriarsi di una sapienza superiore, divina, ottenuta attraverso il tentativo di affermare la propria completa autonomia. L'albero della conoscenza del bene e del male non può essere interpretato semplicemente come l'albero della decisione morale; esso è anche, e soprattutto, l'albero della sapienza»⁸⁰. Con il suo gesto

⁸⁰ MAZZINGHI, “Quale fondamento biblico per il «peccato originale?»”, 122.

l'uomo ha preteso di riuscire in una propria impresa *autonoma* e in tal modo gli è parso di «*diventare come Dio*».

Idolatria, libertà, autonomia, «diventare come Dio» sono i contenuti del peccato descritto in *Gen 3*. Come si può facilmente arguire, non sono il risultato della decisione di un momento, ma il frutto dell'impostazione permanente del rapporto con Dio. O si accoglie la propria creaturelità e la propria dipendenza da lui e ci si avventura in un rapporto di alleanza con lui, oppure si cerca un suo sostituto che magari dia l'illusione di toglierci dalla dipendenza e di farci assurgere ad una posizione che non è la nostra. Il risultato finale è comunque l'esperienza drammatica del fallimento e del degrado delle relazioni fondamentali. La tentazione dell'idolatria, dell'abuso della libertà, dell'autonomia e del voler «diventare come Dio» non è affare dei soli progenitori, ma attraversa tutta la storia dell'umanità. La Bibbia ci testimonia della continua tentazione del popolo di Dio e di come poche volte esso abbia saputo sottrarsi a tale tentazione. Ma al di là del peccato dell'uomo la Bibbia ci testimonia della continua fedeltà di Dio. È la considerazione di questa testimonianza biblica che induce a non chiudere qui il discorso su *Gen 2,4b-3,24*, ma invita a cercare nel testo biblico una ulteriore prospettiva.

4. Prospettive di salvezza in *Gen 2-3*

Non è legittimo intitolare *Gen 3* "la caduta"⁸¹, come se esso ci presentasse il fallimento del progetto di Dio, manifestato in *Gen 2*. Certamente, l'armonia delle relazioni è infranta, ma ciò non rappresenta l'ultima parola del brano sulla storia di Dio con l'uomo.

⁸¹ Per le denominazioni "peccato originale" e per una disamina su *Gen 3* come testo biblico di fondamento alla dottrina del peccato originale, vedi MAZZINGHI, "Quale fondamento biblico per il «peccato originale»?", 61-140.

Alcuni indizi nel testo confermano ciò. *Gen 3,15*, il famoso passo del "protoevangelo", anche se non va interpretato come un testo di riferimento esplicito al Messia né tantomeno a Maria, rimane pur sempre un testo aperto, carico di prospettive di speranza. Il seme della donna ha la certezza della vittoria ed è sicuro che JHWH Dio sta dalla sua parte.

In *Gen 3,21* è detto che «il Signore Dio fece all'uomo e alla donna tuniche di pelli e li vestì». Dio ritorna a prendersi cura dell'uomo dopo il peccato come prima si era preso cura di lui collocandolo in un giardino delizioso. Il gesto del vestire indica il ristabilimento nella dignità perduta con il peccato.

Sia in 3,15 che in 3,21 l'iniziativa parte sempre da JHWH. Questo corrisponde allo schema dell'alleanza: è JHWH che liberamente decide di scegliersi un popolo e di fare alleanza con lui; è ancora lui che liberamente decide di perdonare e di stabilire relazioni autentiche dopo il peccato. In questo senso vanno testi come *Os 2,4-25; 11,1-9*.

Gen 2-3 deve inoltre essere letto nell'insieme dei capp. 1-11 della Genesi. È vero che in questi capitoli viene narrata la crescita vertiginosa del peccato: Adamo ed Eva, Caino e Abele, i Cainiti, il canto di Lamech, i «giganti», il diluvio, la torre di Babele, ecc., tuttavia la struttura portante di tutta la storia narrata è data dal progetto misericordioso di Dio. All'inizio, il racconto di *Gen 1,1-2,4a* mostra Dio che prepara la creazione come «cosa buona», guastata in seguito dal peccato, ma nonostante questo *Gen 9,1-17* presenta Dio che con misericordia ricrea il nuovo ordine del mondo. Davvero, si può concordare con S. Paolo «laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia» (*Rm 5,20*). «Non dobbiamo infatti dimenticare che il peccato delle origini prende posto in una economia di salvezza in cammino verso il Paradiso ritrovato. [...] Perciò l'evocazione del Paradiso primitivo riveste un significato che possiamo chiamare profetico perché mette davanti

agli occhi di ogni credente ciò che costituisce l'oggetto stesso della sua speranza»⁸².

⁸² P. GRELOT, *Riflessioni sul problema del peccato originale*, 61-62.