

«Il Dio dei Padri»
Introduzione al libro della Genesi
Temi di Teologia Biblica trattati da don Claudio Doglio
24 OTTOBRE 2011

2. Il racconto sapienziale sulla creazione dell'uomo e della donna

«Pose l'uomo nel giardino per coltivarlo e custodirlo» (Gen 2)

Subito dopo il poema liturgico della creazione (Gen 1,1–2,4a) troviamo un altro testo dedicato allo stesso argomento: questa volta, però, si tratta un vero e proprio racconto, che si snoda in modo unitario per due capitoli (Gen 2,4b–3,24). Fino a un recente passato, gli esegeti che seguivano il metodo storico-critico chiamavano “yahwista” questo secondo racconto della creazione, perché lo attribuivano a una antica tradizione teologica e letteraria che veniva definita con quel termine, distinguendola nettamente dalla tradizione “sacerdotale” che aveva prodotto Gen 1. Ora invece sono venute meno alcune presunte certezze e si preferisce parlare più semplicemente di un'altra tradizione narrativa, che il redattore finale ha posto insieme al poema della creazione per aprire la sua grande storia.

Confrontiamo i due testi

Rispetto al primo capitolo, che presenta l'opera di Dio in sette giorni secondo lo schema liturgico di una celebrazione del sabato, questa seconda pagina biblica risulta simile e notevolmente diversa. Ogni lettore attento si accorge che il versetto 2,4 contiene un netto cambiamento, perché proprio al suo interno avviene il passaggio:

⁴Queste le origini del cielo e della terra, quando vennero creati.

Quando il Signore Dio fece la terra e il cielo, ⁵nessun cespuglio campestre era sulla terra...

La prima parte della frase costituisce la conclusione del poema precedente, mentre la seconda parte rappresenta l'inizio della nuova narrazione: le differenze che si possono osservare fra i due testi hanno fatto nascere l'ipotesi che essi provengano da diverse tradizioni e siano stati uniti insieme in una fase successiva, quando venne costituito il libro della Genesi così come l'abbiamo noi oggi. Oltre alla differenza generale di stile, già notata, vi si riscontrano anche numerose differenze terminologiche.

Anzitutto cambia il modo di parlare della divinità. Nel primo capitolo viene sempre presentato come «Dio» (in ebraico: *Elohim*), nel secondo invece si adopera la formula «Signore Dio» (in ebraico: *Adonay Elohim*). Col termine «Signore», la nostra Bibbia italiana traduce convenzionalmente il nome proprio di Dio, che in ebraico è *Yahweh* e abitualmente si scrive con le sole consonanti (YHWH): proprio in forza di questo uso, la tradizione che impiegava preferibilmente il nome YHWH era stata chiamata «yahwista». In Gen 1, dunque, questo nome proprio non compare mai, ma sempre solo il nome comune, “Dio”.

Un altro piccolo particolare mostra una significativa differenza. Il poema iniziale si apre con la formula solenne: «In principio Dio creò il cielo e la terra» (Gen 1,1) e si chiude con una formula analoga: «Queste le origini del cielo e della terra» (Gen 2,4a). Invece il secondo racconto inizia invertendo i termini in una formula simile: «Quando il Signore Dio fece la terra e il cielo» (Gen 2,4b). Nell'ottica sacerdotale il cielo viene decisamente prima, perché dà il senso universale di grandiosità, dato che l'interesse è rivolto a tutto il cosmo. Il secondo racconto, invece, si occupa solo dell'uomo e dell'ambiente in cui egli vive: perciò mette al primo posto la terra.

Nelle stesse formule d'apertura dei due testi, inoltre, si può notare il cambiamento di vocabolario a proposito delle azioni attribuite a Dio: questo è importante, perché implica anche una diversa visione di Dio. Nel poema sacerdotale (Gen 1,1) si preferisce il verbo “creare” (*bara'*), mentre il secondo racconto (Gen 2,4b) adopera il verbo “fare” (*'asah*). Questa differenza iniziale si ripropone in tutto l'andamento dei due testi. Infatti il linguaggio del primo è molto sobrio ed essenziale, attribuendo a Dio soprattutto il verbo “dire”, per mostrare la potenza creatrice della Parola divina («Dio disse..., Dio creò...»). Invece nel secondo racconto troviamo una numerosa serie di verbi che indicano azioni molto concrete e tipicamente umane: «Il Signore Dio fece, plasmò, soffiò, piantò, prese, pose, condusse, addormentò, tolse (una costola), richiuse (la carne), costruì, condusse, fece (vestiti)...». In tal modo Dio viene presentato come un vasaio, un giardiniere, un chirurgo, un sarto. Tecnicamente un simile procedimento letterario si chiama “antropomorfismo” e consiste nell'attribuire a Dio azioni e caratteristiche umane: si tratta, quindi, di un modo di parlare che, per far

comprendere l'operare divino, ne parla alla maniera umana, confrontando la sua opera con le azioni comunemente conosciute dagli uomini.

Perché due racconti della creazione?

Uno studio attento dell'insieme permette di comprendere che la sezione 2,4b-3,24 è un'unità narrativa omogenea, distinta dalla precedente; 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. Non ci avventuriamo in ipotetiche ricostruzioni, ma vogliamo considerare con attenzione il testo biblico nella sua forma definitiva. Però ci rendiamo conto che i due testi (il c. 1 e i cc. 2-3) sono nati separatamente e in ambienti diversi: poi qualcuno li ha messi insieme così come noi adesso li leggiamo nella Bibbia.

A questo punto una domanda sorge spontanea: «Se i testi della creazione sono due, perché proporli entrambi, uno di seguito all'altro?». In pratica, occorre riflettere sulle motivazioni che hanno indotto i redattori finali a presentare questa sequenza iniziale. Dire che l'intenzione era quella di non perdere nulla e di conservare tradizioni diverse, non è sufficiente e non rispetta l'abilità letteraria della redazione. Il racconto biblico, infatti, non è un semplice contenitore di svariati racconti, un po' maldestramente cuciti insieme; bisogna piuttosto riconoscerli una sapiente opera di compilazione e di architettura che ha saputo valorizzare tasselli diversi per comporre un unico e organico mosaico.

Così, in questo caso, una più attenta osservazione dell'insieme ci permette di cogliere la complementarietà dei due testi sulla creazione: i redattori, infatti, hanno adoperato le diversità letterarie e teologiche per affrontare in modo diverso lo stesso tema. Gen 1 offre uno sguardo universale e presenta un cosmo ordinato e bello, tutto molto buono; invece Gen 2-3 focalizza l'attenzione sull'umanità e finisce per denunciare una grave disarmonia che si è venuta a creare nell'impianto divino proprio per colpa dell'umanità. Mentre il primo testo mostra il creato nella prospettiva dell'ordine divino, che tutto regola e controlla, il secondo racconto evidenzia piuttosto la relazione fra Dio e l'uomo, in cui la libertà umana introduce l'imprevedibile e il disordine. Le due unità letterarie, dunque, stanno bene insieme e si integrano a vicenda: i redattori, infatti, hanno voluto anzitutto mostrare il "bellissimo" progetto divino e poi, realisticamente, hanno preso in considerazione le brutte situazioni che segnano la vita del mondo. Le due prospettive si richiamano e si completano a vicenda: da una parte la contemplazione di un cosmo perfetto non può chiudere gli occhi sulle disarmonie esistenti nell'esperienza umana; ma d'altra parte la considerazione del peccato umano, responsabile delle disarmonie storiche, non deve far dimenticare la forza originaria del progetto divino, che non è affatto neutralizzato dalla disobbedienza dell'uomo. Così la rivelazione biblica mostra fin dall'inizio la dinamica di un progetto che tende a realizzarsi, superando ogni ostacolo.

Gen 2,4b-3,24: un unico grande racconto

Non è corretto separare Gen 2 e Gen 3, considerandoli due testi distinti. Anche noi saremo costretti a presentare i due capitoli in due distinti momenti, ma lo faremo solo per esigenze didattiche. Quindi, è opportuno all'inizio mettere in evidenza che i due capitoli costituiscono un unico testo, costruito in modo sapientemente omogeneo e centrato sulla considerazione del male nel mondo.

Quest'unico meraviglioso quadro può essere paragonato ad un grande "dittico", cioè una rappresentazione in due tavole distinte, ma strettamente congiunte.

La prima tavola del dittico (Gen 2,4b-25)¹ mostra l'armonia e presenta gli elementi positivi della realtà umana, la bontà del Creatore e una possibile buona relazione. Vengono descritte, infatti, tre fondamentali relazioni di armonia: anzitutto l'armonia dell'uomo con Dio; poi l'armonia dell'uomo con la terra e gli animali, noi diremmo con la natura; ed infine l'armonia dell'uomo con la donna, esemplificazione essenziale delle relazioni interumane. Il primo quadro è dunque luminoso e sereno; nel secondo, invece, si racconta l'arrivo della disarmonia. La seconda tavola del dittico (Gen 3,1-24) 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 è così faticosa, la relazione dell'uomo con la donna produce amarezze e dolori? Che cosa è successo per turbare la splendida armonia del creato?». L'antico autore scrive questa prima pagina della storia di salvezza proprio per rispondere alla domanda fondamentale: «Perché il male?». Con termine tecnico, un simile testo viene definito "eziologico", cioè impegnato a ricercare una causa.

A questa domanda di fondo risponde con i due quadri narrativi, perché è proprio dal confronto fra le due scene che il lettore attento può notare il cambiamento e riconoscere ciò che ha determinato il passaggio alla disarmonia.

Gli elementi principali della prima tavola si ritrovano anche nella seconda, ma un particolare vorrei evidenziare come indizio esplicito di rapporto e di cambiamento: la nota della nudità. Alla fine della prima parte, infatti, si annota come vertice delle relazioni armoniche che l'uomo e la donna non provavano vergogna per il fatto di essere nudi (2,25); invece sarà proprio il sopraggiungere di una tale

¹ Per approfondire lo studio di questo testo si possono consultare: TESTA E., *Genesi. I: Introduzione. Storia Primitiva*, Marietti, Torino 1974, 276-303; von RAD G., *Genesi* (Antico Testamento 2/4), Paideia, Brescia 1978, 88-105; CIMOSA M., *Genesi 1-11. Alle origini dell'uomo* (L.o.B. 1.1), Queriniana, Brescia 1987, 32-41; CASTEL F., "Dio disse...". *I primi undici capitoli della Genesi*, Edizioni Paoline, Cinisello B. (MI) 1987, 63-90; RAVASI G., *Il libro della Genesi* (1-11), Città Nuova Editrice, Roma 1990, 49-67; SOGGIN J. A., *Genesi 1-11* (CSANT 1/I), Marietti, Torino 1991, 57-73; BIANCHI E., *Adamo, dove sei? Commento esegetico-spirituale ai capitoli 1-11 del libro della Genesi*, Ed. Qiqajon, Magnano 1994, 153-182; BORGONOVO G., «Genesi», in: *La Bibbia Piemme*, Casale Monf. (AL) 1995, 74-77; BRÜGGEMANN W., *Genesi* (Strumenti, 9, Commentari), Claudiana, Torino 2002, 61-69; MARCHADOUR, A., *Genesi. Commento teologico-pastorale*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2003, 75-90; WÉNIN, A., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008, 35-61.

vergogna a caratterizzare la rottura delle buone relazioni (3,10-11), finché il Signore stesso interverrà con atto di misericordia a vestire la nudità umana (3,21). L'insistenza sulla nudità, infatti, serve ad indicare il capovolgimento della situazione.

L'ordine della creazione

Il poema sacerdotale elenca tutte le opere fatte prima dell'uomo: l'ultima ad essere creata è l'umanità. Dopo aver preparato come splendido habitat il suo tempio cosmico, Dio vi pone al centro l'uomo come il grande sacerdote del cosmo. Invece nel secondo racconto l'uomo si presenta come la prima realtà creata, quando non c'era ancora niente. È necessario capire che questi due quadri narrativi non sono in contraddizione fra di loro, ma si tratta di diverse maniere di raccontare, che riflettono due differenti modi di vedere il mondo e la sua origine.

Un semplice paragone con la nostra prassi moderna può aiutare a comprendere la differenza di impostazione. Pensiamo al diverso modo di trattare un vescovo in visita ad una parrocchia: nella processione liturgica arriva per ultimo in fondo al corteo, invece durante il pranzo viene servito per primo. Perché questa differenza? C'è incoerenza? Comprendiamo bene che, cambiando il contesto, cambia l'atteggiamento, ma l'intenzione è sempre la stessa: evidenziare la persona più importante. Analogamente l'autore sacerdotale, più abituato alle processioni e alle norme liturgiche, colloca l'uomo in fondo alla creazione, mentre l'altro autore, più abituato ai pranzi e alle regole della corte, presenta l'uomo per primo: entrambi però dicono la stessa cosa, che l'uomo è la realtà più importante del creato. Se dunque leggiamo il testo con una mentalità storica e scientifica, senza tener conto della dimensione letteraria dell'opera antica, possiamo rimanere perplessi e confusi. Terminando la lettura del primo capitolo, abbiamo trovato tutto il creato completo, perfetto e finito: ci sono tutti i tipi di vegetali e tutte le specie animali, c'è l'umanità nella sua distinzione maschile e femminile; e su tutto si posa lo sguardo compiaciuto di Dio che si riposa dalla sua opera. Passando quindi alla seconda parte del versetto 4, troviamo scritto che non c'è ancora niente: non ci sono le erbe, non ci sono gli animali e non c'è l'uomo! Se non comprendiamo la differenza dei racconti e il loro valore di quadri paralleli e complementari, non riusciamo a capire il messaggio del testo. Mentre invece, trovata la chiave di lettura che rispetta i generi letterari e l'antica costruzione biblica, queste pagine letterarie e artistiche perdono la dimensione problematica e ricuperano tutto lo splendore del racconto teologico.

Così dunque inizia la seconda narrazione:

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 – allora il Signore Dio plasmò... (2,4b-7a).

La mentalità di questo narratore è mesopotamica: il lavoro umano equivale a scavare canali per far salire l'acqua e irrigare il suolo agricolo. La stessa formula iniziale assomiglia a quella di antichi poemi accadici, fra cui il più famoso è l'*Enuma elish*, che comincia proprio così:

*Quando di sopra non era ancora nominato il cielo,
di sotto la terra ferma non aveva ancora un nome...
quando ancora nessuno degli dei era stato creato...
allora furono procreati gli dei in mezzo ad essi (I, 1-2.7.9).*

L'autore biblico ha in mente questo modello letterario e non ragiona invece secondo uno schema moderno, di tipo filosofico o scientifico: non possiamo pretendere di trovare quello che vogliamo noi, dobbiamo umilmente capire ciò che ci è trasmesso. Il confronto con il poema mesopotamico ci mostra anzitutto un vistoso superamento della molteplicità di divinità: fin dall'inizio, quando non c'era ancora nulla, c'è soltanto il Signore Dio! E la prima opera di Dio è l'uomo.

La creazione dell'uomo

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

Il poema mesopotamico raccontava ampiamente le vicende degli dei e i loro primordiali conflitti, fino ad arrivare alla creazione dell'uomo solo nella sesta tavoletta: ben diverso è il caso biblico che parte subito dalla creazione dell'uomo. E tuttavia la mentalità narrativa mesopotamica resta: in primo luogo l'idea che l'uomo sia polvere proveniente dal suolo. Con immagine vivace il Signore Dio viene presentato mentre fa il vasaio, prende della terra, la impasta e le dà forma (cf. Ger 18,1-6): in ebraico infatti il nome del vasaio (*yotser*) è proprio il participio del verbo *yatsar* (plasmare, formare). Non si tratta però di un'invenzione dell'autore biblico, perché la stessa immagine ricorre comunemente nei racconti mitici della Mesopotamia. Anche per la lingua ebraica l'uomo è sentito come "parente" della terra, giacché il vocabolo *uomo* ('*adam*) è affine a *terra-suolo* ('*adamah*). Dunque '*adám* non è un nome proprio, ma la designazione dell'essere umano: perciò il versetto biblico, lungi dall'essere un particolare di cronaca, ha il sapore di una formulazione solenne che riguarda l'umanità in genere².

L'uomo è fatto dalla terra, ma non è costituito solo di polvere del suolo: gli antichi erano convinti che l'uomo dovesse avere qualcosa di più della materia terrena, come bene dimostrano i miti. Anche il racconto biblico si pone nella stessa linea, ma con una grande novità: la terra plasmata riceve da Dio il soffio della vita che fa diventare l'uomo un essere vivente. Il termine adoperato (*neshamàh*) è abbastanza raro e difficile da tradurre: nel libro dei Proverbi esso viene spiegato come «una fiaccola del Signore che scruta tutti i recessi segreti del cuore» (Pr 20,27). Non si tratta tanto del semplice respiro, quanto piuttosto dell'autocoscienza: è la capacità di

² Abitualmente il testo ebraico adopera il nome '*adám* con l'articolo determinativo (*ha'adám* = l'uomo), cosa che non si fa coi nomi propri.

introspezione e di intuizione, è la libertà creativa, la coscienza. Perché l'uomo sia tale riceve da Dio la capacità di conoscersi e di conoscere, la facoltà di riconoscere Dio come il creatore.

Il giardino

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

Dopo aver fatto il vasaio, ora Dio viene presentato come un contadino che pianta un giardino: per un orientale il giardino è il meglio che la natura possa offrire, perché significa luogo di frescura e fertilità, dove c'è acqua e cibo, dove si può vivere bene. All'opposto del giardino sta il deserto, ambiente in cui si sta male. I greci hanno tradotto l'ebraico *gan* (giardino) con il termine *parádeisos*, prendendo a prestito dalla lingua persiana un vocabolo (*pairi-daéza*) che designava i grandi parchi imperiali: e così quella parola entrerà nella nostra lingua con un particolare significato teologico, determinando l'espressione "paradiso terrestre". Il termine 'eden in ebraico significa "delizia" e, se viene adoperato come nome di luogo, non serve per offrire una localizzazione, ma per enfatizzare una connotazione positiva del giardino. Invece l'indicazione dell'oriente sembra avere una funzione geografica, ma estremamente generica, per richiamare l'origine della luce. È importante notare che nel racconto il Signore non fa lavorare l'uomo per piantare il giardino; nemmeno si dice – come nei miti accadici – che Dio abbia bisogno dell'uomo e lo fabbrichi per proprio interesse. La narrazione biblica presenta un Dio generoso che fin dall'inizio offre all'uomo il meglio che possa offrirgli. Perciò l'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 gli alberi belli e buoni, che costituiscono il grande parco, due in particolare vengono nominati: ma si tratta di piante che nessun botanico riuscirà a catalogare. Non sono infatti due alberi reali, ma simbolici e appartengono all'immaginario mitico dell'autore. L'albero ha un valore simbolico primario e compare nelle tradizioni di molte religioni: con le radici sotto terra e i rami protesi verso il cielo costituisce il segno verticale di collegamento fra la terra e il cielo, l'asse cosmico che unisce l'umano col divino, aggiungendo inoltre i significati di grandezza, nutrimento e protezione.

L'albero della vita, inteso come il mezzo per vivere sempre, è probabilmente il simbolo della sapienza divina e di Dio stesso come fonte dell'esistenza e condizione della vita (cf. Pr 3,18). Tale figura è ben conosciuta dalle tradizioni religiose del Vicino Oriente Antico, basti pensare alla grande ricerca che Ghilgamesh conduce proprio per trovare la pianta della vita: che esista un simile albero nel giardino degli dei è nozione scontata, ma per gli uomini è impossibile raggiungerlo, perché gli dei tengono per sé questa pianta come un geloso privilegio. Il confronto fa emergere dunque un'altra grande novità biblica: il giardino con l'albero della vita è creato da Dio per l'uomo.

Dell'albero della conoscenza del bene e del male, invece, non si è trovata traccia in altri testi antichi: sembra dunque una elaborazione letteraria e teologica del narratore biblico per esprimere un suo particolare pensiero, di cui ripareremo.

Nei versetti seguenti poi 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.

¹⁰ Un fiume usciva da Eden per irrigare il giardino, poi di lì si divideva e formava quattro corsi. ¹¹ Il primo fiume si chiama Pison: esso scorre intorno a tutto il paese di Avila, dove c'è l'oro ¹² e l'oro di quella terra è fine; qui c'è anche la resina odorosa e la pietra d'ònice. ¹³ Il secondo fiume si chiama Ghicon: esso scorre intorno a tutto il paese d'Etiopia. ¹⁴ Il terzo fiume si chiama Tigri: esso scorre ad oriente di Assur. Il quarto fiume è l'Eufrate (2,10-14).

Anche questo è un elemento noto all'antica tradizione mitica: al centro del giardino ci deve essere l'acqua e in quantità abbondante. Nel linguaggio simbolico il 4 è numero tipico del cosmo, per cui dalla fonte primaria si dice che traggono origine i quattro grandi fiumi che segnano le quattro parti del mondo. Con gusto sapienziale l'autore offre un piccolo trattato di geografia mitica, senza alcun intento di identificare questo luogo. Solo gli ultimi due nomi (Tigri ed Eufrate) indicano fiumi reali e con tale allusione l'autore vuole suggerire che il racconto, pur se sapienziale, ha da fare concretamente con la nostra terra.

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 giunge a un punto decisivo della sua trattazione.

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

Prese e pose, letteralmente «lo fece riposare» (cf. Dt 3,20). È un'affermazione molto importante che presenta l'uomo e il giardino come realtà distinte. L'uomo di natura sua appartiene alla terra polverosa della steppa e del deserto, non è nato nel giardino: è Dio che gratuitamente, dopo aver fatto il giardino, pone l'uomo nell'ambiente fertile e felice. Tale schema narrativo e teologico deriva dall'esperienza della storia stessa di Israele: Dio prese il popolo dalla casa di schiavitù e dal deserto e lo portò nella terra dove scorre latte e miele.

In questo giardino l'uomo ha il compito di coltivare e custodire. I due verbi adoperati sono molto significativi, perché hanno un senso ambivalente: si adattano bene al lavoro di un uomo nel giardino, ma hanno pure un ricco significato "teologico". Il verbo "coltivare" ('*abad* = servire) designa anche il culto, come il latino *colere*, ed esprime il modo in cui l'uomo "serve" Dio. Analogamente il verbo "custodire" (*shamar* = osservare) è adoperato frequentemente nell'ambito dei testi normativi per indicare che l'uomo è tenuto ad

“osservare” la legge di Dio. Comprendiamo così che il giardino è un simbolo della relazione amichevole con Dio e il racconto biblico annota che tale relazione deve essere coltivata e custodita!

A questo punto interviene una parola normativa di Dio.

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

Ma è decisivo notare che, prima di dare la legge, il Signore ha dato in dono all'uomo l'intero giardino e lo ha messo completamente a sua disposizione. Espressamente anche in queste parole viene ribadito che all'uomo è data facoltà di mangiare di tutti gli alberi, quindi anche dell'albero della vita: il narratore dunque sta compiendo un'autentica rivoluzione culturale, rispetto alla comune mentalità degli altri popoli.

C'è però un limite, non espresso in ebraico dal verbo “dovere”, ma semplicemente da un futuro: «Non mangerai». La prima parte del discorso divino era una concessione larghissima e la seconda parte non è un divieto, ma piuttosto un avviso: l'uomo viene avvertito che c'è un pericolo, che si corre il rischio della morte. Dal contesto si comprende bene come il comando non sia dettato da invidia o malignità, ma proprio dal desiderio che l'uomo viva.

Lo schema che l'autore antico segue è quello dell'alleanza fra Dio e il popolo di Israele: cardine di tale alleanza è il dono della legge, che permette all'uomo di vivere correttamente la propria libertà.

L'albero della conoscenza del bene e del male

La norma divina riguarda solo uno degli innumerevoli alberi del giardino e, come si è detto, quest'albero simbolico pare una originale elaborazione del nostro autore: si tratta infatti di un simbolo teologico per esprimere la responsabilità umana nei confronti del dono della libertà, fatto da Dio all'uomo.

Per decodificare il simbolo, 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, come ad esempio “cielo e terra” (cioè tutto), “quando entri e quando esci” (cioè sempre). Quindi “bene e male” designano tutto ciò che si fa: ma è importante che la scelta dei termini opposti riguardi il campo morale. Inoltre è determinante l'impiego dell'idea di “conoscenza” (*da'at*), che colloca il simbolo nell'ambito della sapienza, cioè dell'impegno umano per controllare tutta la realtà. Così quell'albero diventa l'emblema della teologia morale.

Quindi, se mangiare una realtà significa assimilarla, farla propria, diventarne padrone, mangiare di quell'albero vuol dire dominare la morale, pretendere di esserne padrone, decidere in modo autonomo che cosa è bene e che cosa è male. Dunque non abbiamo assolutamente a che fare con una legge di tipo alimentare, ma con un simbolo che evoca la pretesa umana di autonomia etica, cioè la voglia di far di testa propria.

Ma Dio avverte l'uomo che mangiare di quell'albero equivale a morire: nel momento in cui l'uomo, rinnegando la propria creaturelità, pretende di essere autonomo e rifiuta l'autorità del Creatore, la conseguenza non può che essere “morte”, non tanto in senso fisico, quanto piuttosto come rovina della propria esistenza. Dio non vuole la morte e per questo rivela fin da principio qual è la strada che conduce alla morte e chiede all'uomo di non intraprenderla. Tuttavia lo ha creato libero e capace anche di intraprendere questa strada che porta alla morte e alla distruzione.

Un aiuto «come di fronte a lui»

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).

La riflessione teologica dell'autore pone in bocca a Dio un principio generale: Non è cosa bella/buona (*tôb*) che l'uomo sia un individuo chiuso in se stesso. L'uomo per esistere davvero deve “*ex-sistere*”, cioè porsi fuori di sé ed entrare in relazione con l'altro: l'uomo è un essere di relazione. Perciò negativa è l'assenza di alterità. Ma per esprimere un tale concetto nella lingua ebraica, povera di termini astratti, l'autore crea una formula originale per qualificare l'aiuto: *k^e-negd-ô*, cioè «come-di fronte a-lui». L'idea che vi soggiace è quella di “persona”, cioè un essere che possa stare di fronte all'uomo, una realtà capace di relazione alla pari, in grado di guardarlo negli occhi con una reale possibilità di dialogo. A questa esigenza fondamentale gli animali non sono in grado di rispondere.

Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo 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 (2,19-20).

A differenza dell'autore sacerdotale di Gen 1, questo narratore presenta tutto il resto della creazione come in funzione dell'uomo. Per la creazione degli animali adopera lo stesso verbo impiegato l'uomo (*yatsar*) e la stessa materia di partenza (*'adamah*), ma – particolare importante – manca il riferimento al soffio divino. Di fronte agli animali l'uomo si pone con un atteggiamento sapiente di superiorità: dà il nome ad ogni essere vivente. Questo è segno di conoscenza e anche di dominio: è una primordiale forma di scienza la capacità di catalogazione degli esseri. In essa l'uomo si dimostra capace e Dio lascia interamente in suo potere la ricerca scientifica. Tuttavia nella conoscenza e nel dominio della realtà l'uomo non trova la propria realizzazione: la scienza lo lascia insoddisfatto!

La creazione della donna

Il vivace racconto tende al proprio vertice con la presentazione della donna e l'intento del narratore è quello di evidenziare la dignità dell'umanità femminile, non di spiegare come si è formata. Le immagini che adopera provengono in genere dalle comuni rappresentazioni mitiche, ma con saggia maestria sono state adattate al nuovo messaggio.

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 costruì 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 e sacro: la *tardemah* è un sonno estatico e profondo, che caratterizza i grandi interventi divini, come l'alleanza con Abramo (Gen 15,12). La creazione della donna è mostrata come opera totalmente di Dio, avvenuta mentre l'uomo dormiva: è un modo poetico per affermare che l'uomo non sa spiegarsi come il grande fatto sia avvenuto.

Per esprimere l'opera divina questa volta i termini cambiano: si adopera il verbo "costruire" (*banah*) e anche la materia di partenza è diversa, non più la terra, ma la costola dell'uomo. Non è facile spiegare perché sia scelta una "costola", ma forse la spiegazione migliore si trova in un ulteriore riferimento alle tradizioni mitologiche della Mesopotamia. In esse infatti compare una dea nominata "Nin-ti", cioè Signora della vita o della costola, giacché in lingua sumera il termine "ti" indica sia la vita sia la costola. D'altra parte anche noi parliamo del giro-vita, chiamando "vita" la parte centrale del nostro corpo, dove terminano le costole! La costola, inoltre, essendo un elemento nascosto, ma centrale e collocato vicino al cuore, può assumere una particolare importanza per evocare l'immagine della centralità e mostrare la donna tratta dal centro dell'uomo. L'importante però è che l'autore non descrive la creazione della donna partendo di nuovo dalla terra, presentando quasi due realtà diverse, come per gli animali. Infatti la donna creata dalla terra poteva dare l'impressione di essere un altro tipo di animale: invece il narratore biblico intende sottolineare con forza l'identica natura e la pari dignità della donna, persona capace di stare di fronte all'uomo. L'obiettivo della scena va oltre l'immagine della sessualità come incontro tra maschio e femmina: vuole piuttosto mostrare la grandezza della relazione umana e valorizzare l'incontro e il dialogo uomo-donna come comunione personale, veramente soddisfacente e differente dall'accoppiamento animale. Come descrivendo una liturgia nuziale, l'autore qualifica la donna come l'ultimo grande dono di Dio all'uomo. Rispetto agli animali, la reazione è ben diversa:

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).

La prima parola che l'uomo pronuncia è un canto nuziale, voce dello sposo per la sposa; e il contenuto dell'esclamazione è un proverbio, diffuso in Israele per esprimere parentela e alleanza (cf. Gen 29,14; 1Sam 5,1; 19,13). Forse partendo da questa formula proverbiale l'autore ha elaborato l'immagine primordiale della costola e della carne: comunque sia, vuol dire che il rapporto tra l'uomo e la donna è strettissimo e fondamentale. Dopo l'inno di esultanza per aver trovato una persona simile, l'uomo non dà il nome alla donna. Nella traduzione italiana la frase suona in modo ridicolo: chiamarla *donna* perché è stata tratta dall'*uomo* non vuol dire niente! In ebraico invece i due termini uomo (*'ish*) e donna (*'ishshah*) sono molto simili e percepiti come appartenenti alla stessa radice, come se in italiano avessimo "*uomo e uoma*". Dunque agli animali l'uomo ha dato un nome, in segno di superiorità, conoscenza e dominio; ma non si comporta così con la donna, riconoscendole invece il suo stesso nome, in segno di stretta somiglianza e armonia. Una glossa quindi deduce una importante conseguenza per la società:

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).

Un'altra mano rispetto all'antico autore antico sembra aver aggiunto 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.

Nudità senza vergogna

Ma la prima tavola del dittico termina con un'ulteriore osservazione sulla coppia umana, precisazione significativa perché nel seguito del racconto sarà l'indizio che mostrerà un drastico cambiamento.

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

Per intendere questa nudità, non possiamo accontentarci di una rappresentazione fisica e parlare semplicemente di pudore. Infatti il concetto di "nudità" e l'aggettivo "nudo" nella cultura biblica e orientale in genere indicano l'uomo nella propria limitatezza e povertà creaturale: il limite umano esiste ed è accettato tranquillamente, senza 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»³.

Così termina questa prima tavola del dittico (Gen 2), pagina luminosa e piena di speranza che mostra il positivo progetto iniziale attuato dal Signore Dio. Ma perché la nostra realtà non corrisponde di fatto a questo progetto? Perché non regna l'armonia, ma piuttosto la disarmonia? A questa domanda risponde la seconda pagina del dittico (Gen 3).

³ RAVASI, *Il libro della Genesi* (1-11), 75.