

Il racconto di Genesi 2

Genesi 2,4b-25

⁴ Queste sono le generazioni dei cieli e della terra quando furono creati, nel giorno in cui Adonai Elohim fece terra e cieli. ⁵ Ora, ogni arbusto dei campi non era ancora nella terra e ogni erba dei campi non era ancora spuntata poiché Adonai Elohim non aveva fatto piovere sulla terra, e d'umano non ce n'era per lavorare l'humus.

⁶ Ma un flutto (1) saliva dalla terra e abbeverava tutta la faccia dell'humus. ⁷ E Adonai Elohim plasmò l'umano, polvere fuori dell'humus, e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'umano divenne un essere vivente. ⁸ E Adonai Elohim piantò un giardino in Eden (2), a oriente, e vi mise l'umano che aveva plasmato. ⁹ E Adonai Elohim fece spuntare fuori dell'humus ogni albero desiderabile per la vista e bene per il mangiare, e l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero del conoscere bene e male.

¹⁰ E un fiume usciva da Eden per abbeverare il giardino e da lì si divideva e diventava quattro teste. ¹¹ Il nome dell'una è Pîshôn: è lui che circonda tutta la terra della Khawîla dov'è l'oro, ¹² e l'oro di questa terra è bene; là sono lo bdellio e la pietra d'onice. ¹³ E il nome del secondo fiume è Gîkhôn: è lui che circonda tutta la terra di Kush. ¹⁴ E il nome del terzo fiume è Khiddèqel (Tigris): è lui che va all'est di Assour. E il quarto fiume, è Frat (Eufrate). ¹⁵ E Adonai Elohim prese l'umano e lo depose nel giardino di Eden per lavorarla (3) e custodirla. ¹⁶ E Adonai Elohim ordinò all'umano dicendo: «*Da ogni albero del giardino, mangiare mangerai.* ¹⁷ *Ma dall'albero del conoscere bene e male non ne mangerai poiché nel giorno in cui ne mangerai, morire morirai.*».

¹⁸ E Adonai Elohim (si) disse: «*Non è bene che l'umano sia alla sua solitudine. Farò per lui un soccorso come di fronte a lui.*» ¹⁹ E Adonai Elohim plasmò fuori dell'humus ogni vivente dei campi e ogni volatile dei cieli e [li] fece venire verso l'umano per vedere quello che griderà loro; (4) e tutto quello che griderà a lui l'umano [a un] essere vivente, è il suo nome. ²⁰ E l'umano gridò dei nomi per tutto il bestiame e per il volatile dei cieli, e per ogni vivente del campo; ma per umano non trovò soccorso come di fronte a lui. ²¹ E Adonai Elohim fece cadere un torpore sull'umano, che si addormentò, e prese uno dei suoi lati e chiuse la carne al suo posto. ²² E Adonai Elohim costruì il lato che aveva preso dall'umano in donna e la fece venire verso l'umano.

²³ E l'umano (si) disse: «Questa qui, questa volta, è osso dalle mie ossa e carne dalla mia carne; a questa qui sarà gridato “donna” poiché da “uomo” (5) è stata presa, questa qui!». ²⁴ Perciò uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si attaccherà alla sua donna e diventeranno una carne unica. ²⁵ E loro due erano nudi, l'umano e la sua donna, e non si facevano vergogna.

(traduzione tratta da A. Wénin, *Da Adamo...*, pag. 37)

Note

(1) Il termine ebraico viene utilizzata solo qui e in Giobbe 36,27 dove sembra indicare una nuvola, cosa impossibile nel testo di Genesi 2. La traduzione esatta è quindi difficile da determinare.

(2) Secondo altre lingue semitiche, il termine 'eden' sembra indicare una steppa o una pianura. Questo è il modo in cui va probabilmente inteso qui.

(3) Mentre il termine che indica il giardino è maschile, il pronome è femminile. Probabilmente il riferimento è ad 'ad' *damah*, la terra da coltivare e custodire.

(4) Il verbo significa anche «chiamare» (cf. 1,5.8.10). Mantengo qui il suo significato di base che rende meglio la scena descritta, in queste righe, come dal vivo.

(5) L'ebraico ha qui un gioco di parole: 'ishshah, «donna», somiglia al femminile di 'ish, «uomo». Etimologicamente, tuttavia, l'accostamento dei due termini non è corretto, ma sentendoli, il gioco di suoni è chiaro. Etimologicamente 'ishshah sarebbe piuttosto il femminile di 'enôsh, altro termine che indica l'essere umano. Nella traduzione rendo sistematicamente 'adam con «umano» e 'ish con «uomo».

(Per 'ishshah, il francese ha «femme» che ha il duplice significato di donna e moglie, come in ebraico. In italiano risulta impossibile rendere questo duplice significato. Il termine «moglie» è però troppo preciso nei confronti del testo ebraico, ragion per cui ho preferito usare il termine più neutro «donna» [NdT]).

Prima di affrontare l'analisi del testo, riporto – per chi fosse interessato ad una lettura ragionata delle due tradizioni sulle quali è costruito il racconto – uno schema della composizione dei primi undici capitoli.

RIPARTIZIONE DELLE TRADIZIONI IN GENESI 1-11

Tradizione jahwista (J)	Tradizione sacerdotale (P)
2,4b-25	1,1-2,4a
3,1-24	
4,1-26	
5,29	5,1-28
6,1-8	5,30-32
7,1-5.7-10.12. 16b.17b.22-23	6,9-22
8,2b-3a.6-12.13b. 20-22	7,6.11.13-16a.17a.18-21.24
	8,1-2a.3b-5. 13a.14-19
	9,1-17
9,18-27	
10,1b.8-19.21.24-30	9, 28-29
11,1-9	10,1a. 2-7.20.22-23.31-32
11,28-30	11,10-27
	11,31-32

Tutti i commentatori ci informano che questo racconto non appartiene, come il testo precedente, alla tradizione **P** (Sacerdotale) ma a quella **J** (Jahwista), certamente più antica e che ci presenta le cose secondo un'altra prospettiva.

Due visioni che sembrano, per molti versi, inconciliabili:

- l'inizio del mondo da una parte è segnato dalla presenza insidiosa dell'acqua, dall'altra il deserto sul quale si invoca come benefica la presenza dell'acqua;
- l'apparire dei viventi conosce due diverse cronologie: nel secondo capitolo l'essere umano viene per primo;
- l'immagine di Dio stesso è divergente: si passa da un Elohim maestoso e solenne ad un Dio vasaio e giardiniere;
- il linguaggio è meno raffinato e lo stile è più popolare, quasi pittoresco;
- le prospettive sono profondamente diverse: *Genesi 1* è *teocentrica*, *Genesi 2* è *antropocentrica*. Certamente, pur essendo la creazione dell'uomo il punto culminante, il vero vertice teologico di Gen 1 è il sabbato, che rappresenta la destinazione dell'uomo stesso e di tutta la creazione. In Gen 2 l'uomo è al centro del racconto, ma è un uomo visto nella sua fragilità, all'interno di un quotidiano concreto e specifico – nel quale ci possiamo riconoscere – assente nella prima narrazione.

Tutto questo appare evidente ad ogni pur frettoloso lettore, ma fermarsi a questa constatazione – lasciando i due testi semplicemente accostati e indipendenti – non approda a nulla. Cercare di eliminare le contraddizioni tra i due testi – come accade nelle interpretazioni letteraliste e fondamentaliste – è inutile e fallimentare, oltre che fuorviante. Infatti, se il redattore finale ha scelto di strutturare il testo senza adatt-

tamenti o forzature, così da offrire una sequenza narrativa senza cesure, ciò ci impone di cercare se esista «un’eventuale continuità nascosta da una pagina all’altra»²².

Il testo, su questo versante, non ci lascia senza preziosi punti di riferimento. Il versetto 4 sembra essere scritto apposta per consentirci di articolare i due testi:

Queste sono le generazioni dei cieli e della terra quando furono creati nel giorno in cui Adonai (Yhwh) Elohim fece terra e cieli.

Questo versetto funge insieme da conclusione del precedente racconto della creazione e da introduzione al racconto che segue. Prende a prestito idee e parole del capitolo primo, ma introduce una variazione circa il nome generico di Dio (Elohim), dandogli finalmente un volto più personale. Inoltre il versetto – come indicato dal seguente specchietto elaborato da Wénin (o.c., pag. 36) – costituisce una doppia inclusione con il v. 1 del capitolo 1:

1,1	In un inizio in cui	CREÒ ELOHIM	<i>i cieli e la terra...</i>
2,4a	Queste le generazioni di	<i>i cieli e la terra</i>	quando FURONO CREATI
2,4b	in un giorno in cui	FECE Adonai ELOHIM	<i>terra e cieli.</i>

Infatti l’espressione “queste (sono) le generazioni” (Gen 2,4a) – una formula utilizzata dieci volte nella Genesi, sempre con valore introduttivo – invece di indicare semplicemente la fine del primo episodio, potrebbe indicare l’inizio di una nuova sezione, riprendendo l’attacco della prima.

Ovviamente «è impossibile decidere a favore dell’una o dell’altra possibilità. A immagine di Giano, al doppia frase di 2,4 ha due facce: guarda nello stesso tempo indietro e avanti. Unisce così intimamente i due testi di 1,1-2,3 e 2,5-4,26, che ci si può porre la seguente domanda: il procedimento non suggerisce forse che la prima pagina è come l’introduzione della seconda, oppure che si tratti della stessa storia, ma vista diversamente?»²³.

Non possiamo dimenticare che, nel precedente racconto, lo sguardo ammirato di Dio (*kî-tôb*) non seguì immediatamente la creazione dell’umanità, ma solo dopo aver dato ad essa le “istruzioni per l’uso” mediante il dono del cibo (vedi pag. 20-22). L’essere umano, unico anello debole nella catena del creato, vi appariva come in via di compimento. Un compimento che si presentava come uno spazio di libertà e responsabilità offerto ad *ha’adam*, chiamato a collaborare. In che modo l’essere umano avrebbe occupato questo spazio che gli veniva aperto? Questo è al centro del racconto che prosegue a partire da 2,4: che cosa avverrà del “molto bene!” (*kî-tôb*) di Genesi 1,31?

La strada per “dominare” il creato era indicata – attraverso il simbolo del cibo donato – nella mitezza.

Nel secondo capitolo il simbolismo del cibo è ripreso, ancora una volta legato alla tematica del compito dell’essere umano. Adonai Elohim sistema l’umanità nel giardino con il compito di lavorarlo e custodirlo (2,15), poi gli dà un ordine riguardo al suo cibo (2,16-17). E quest’ordine – che è la prima parola di Dio nel nuovo episodio – corrisponde all’ultimo discorso di Elohim del capitolo primo. In questo modo, pur nella diversità, i due racconti formano una sequenza narrativa, essendo collegati da una struttura analoga: una parola divina pone dei limiti all’uomo, lasciando alla sua libera scelta di accettare. Diversa è la prospettiva: nel capitolo 1 «il narratore fa uso di un obiettivo “grandangolare” per situare la creazione in un contesto cosmico. Poi, in un movimento di “zoom in avanti”, l’occhio delle telecamere si focalizza sull’essere umano nel suo mondo, l’unico luogo in cui, dopo Genesi 1, è possibile che avvenga qualcosa»²⁴.

La struttura letteraria del quadro (2,4-17)

L’inizio del nuovo racconto si limita a situare l’essere umano (*ha’adam*) in un quadro più ristretto rispetto al precedente.

La struttura letteraria è articolata in tre momenti, il primo dei quali descrive una triplex mancanza che verrà colmata in seguito, come indica il seguente schema, elaborato da Wénin (o.c., pag. 40):

²² A. Wénin, *Da Adamo...*, pag. 36.

²³ A. Wénin, *Da Adamo...*, pag. 36.

²⁴ A. Wénin, *Da Adamo...*, pag. 38.

1. Preludio: non-creazione (v. 5)

- (a) non c'è ancora **vegetazione** nei campi POICHÉ:
- (b) non c'è **acqua** per la terra
- (c) non c'è **umano** per lavorare l'humus

2. Primo tempo di creazione: apparizione (vv. 6-9)

- B **acqua**: un flutto dalla terra annaffia l'humus (v. 6)
- C **umano**: modellato dall'humus, posto nel giardino piantato in Eden (vv. 7-8)
- A **vegetazione**: alberi buoni da mangiare e albero della vita e albero del conoscere bene e male (v. 9)

3. Secondo tempo di creazione: interrelazioni (vv. 10-17)

- B' **acqua**: un fiume esce da Eden per annaffiare il *giardino*, poi la *terra* in quattro braccia (vv. 10-14)
- C' **umano**: nel giardino di Eden per lavorarlo e custodirlo (v. 15)
- A' **vegetazione**: alberi *dati da mangiare* all'umano [= *vita*] e albero del conoscere bene e male: pericolo di *morte* (vv. 16-17)

Si parte da una *mancanza*, di cui si annuncia implicitamente (*non ancora*) la prossima comparsa, di cui si occupano i due successivi momenti: il primo dei quali è di *sistemazione* degli elementi, mentre il secondo definisce le *relazioni* ad essi affidate da Adonai Elohim.

Il primo elemento a comparire è l'*acqua*, che sale dalla terra (B. - v.6). Più avanti essa sarà un fiume che attraversa il giardino di Eden prima di dividersi in quattro bracci che irrigano diversi luoghi della terra (B' - vv. 10-14). L'apparizione di questo primo elemento consente ad Adonai di modellare un *umano* per collocarlo nel giardino (C - vv. 9-10), di cui sarà il giardiniere e il custode (C' - v. 15). Il terzo elemento sono le *pianete* che compaiono già al v. 9 (A) per essere poi menzionate più avanti, in riferimento all'umano, sotto due diverse angolature (A' - vv. 16-17): come cibo per la vita (tutti gli altri alberi) e come limite (l'albero del conoscere bene e male).

Già questo primo sintetico approccio rivela come il racconto – pur in una modalità più naïve e aneddotica – riprenda temi già presenti nel primo capitolo, soprattutto in riferimento alla presenza dell'umano e al suo essere investito di responsabilità. Una responsabilità che può generare possibili tensioni, in quanto posta di fronte ad un limite, riguardante l'albero della conoscenza.

Ha 'adam e ha 'a^adamah

I due termini (già usati in 1,25-26), con il loro gioco di parole intendono suggerire lo stretto rapporto esistente tra le due realtà: *ha 'adam*, l'umano che deve lavorare l'*humus* (*ha 'a^adamah*) è egli stesso plasmato a partire dall'*humus*.

«L'uomo è una creatura, è fatto di terra, è fragile, è effimero, è debole. ... Gen 2,7 letteralmente dice non che Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo, ma che plasmò Adam, che è “polvere dal suolo”. Questa espressione, all'inizio del c. 2, è l'attributo proprio dell'uomo e l'autore jahwista l'ha collocata in inclusione con un'analogia affermazione alla fine del c. 3:

Finché tornerai al suolo ('el-*ha 'a^adamah*)
Poiché da esso sei stato tratto,
poiché polvere tu sei
e alla polvere tornerai (Gen 3,19)»²⁵.

Il tema della caducità e della finitezza è continuamente collegato dalla Scrittura con la creazione dell'uomo dalla terra:

²⁵ E. Bianchi, *o.c.*, pag. 173-174.

Giobbe 7,21:

Ben presto giacerò nella polvere,
mi cercherai, ma più non sardò!

Giobbe 10,8-9:

Le tue mani mi hanno plasmato...
Ricordati che come argilla mi hai plasmato
e in polvere mi farai tornare.

Giobbe 34,15 (LXX):

Ogni mortale tornerà alla terra da cui è stato plasmato.

Siracide 17,1:

Il Signore ha creato l'uomo dalla terra e a essa lo fa tornare di nuovo.

Siracide 33,10.13:

Gli animali provengono tutti dalla polvere e dalla terra fu creato Adamo ...
Come l'argilla nelle mani del vasaio che la forma a suo piacimento,
così gli uomini nelle mani di colui che li ha creati.

Salmo 90,3:

Tu fai ritornare l'uomo in polvere
e dici: Ritornate, figli dell'uomo.

Salmo 103,14:

Egli conosce come siamo plasmati, ricorda che noi siamo polvere.

→ È importante notare che questo riferimento all'uomo come “polvere” (e dunque al suo morire) non è presentato come conseguenza del peccato, ma come termine naturale della vita, essendo egli, per natura, legato all’*humus*.

L’umano condivide con altri due tipi di creature il fatto di essere tratto dal suolo: i vegetali (2,9) e gli animali (2,11), entrambi derivati “fuori dell’*humus*”. È additato lo stretto legame che lega gli umani all’universo fisico e alla terra. Tuttavia ci sono alcune differenze che distinguono l’essere umano: mentre i vegetali semplicemente germogliano dalla terra, esso viene “plasmato” dalle mani del Creatore. Caratteristica quest’ultima che tuttavia ha in comune con il bestiame, le bestie selvatiche e i volatili. L’umano è accomunato alla categoria dei viventi, che permangono distinti dai vegetali.

Tuttavia c’è una sostanziale differenza tra l’umano e gli altri esseri viventi. A differenza delle bestie *ha’adam* non è semplicemente modellato da Adonai Elohim, il Creatore gli insuffla nelle narici un “alito (*nishmat*) di vita” (2,7). Non si tratta della semplice respirazione, che l’umano condivide con tutti gli esseri viventi, ma di una partecipazione al soffio di Elohim. È il soffio che, già all’inizio del primo racconto (1,3), era presentato come “vento” possente ma domato fino a divenire “respiro” generante la mite “parola” ordinatrice che distingue e nomina (vedi pag. 17). Per noi, che leggiamo il testo in traduzione, è impossibile cogliere il sottile gioco di parole con cui l’autore indica il «legame tra la parola umana e l’alito ricevuto da Adonai Elohim: con che cosa, infatti, l’umano articola i “nomi” (*shémot*) degli animali, se non con il “respiro” (*nishmat*) ricevuto da Dio (2,20)?»²⁶.

L’essere umano, avendo la facoltà della parola, si situa «a metà strada tra Dio e gli animali. Plasmato dall’*humus* come loro, è vicino a loro, mentre l’alito di vita lo rende simile a Elohim. In questo contesto, quel che viene raccontato in seguito è sorprendente: quando Adonai Elohim porta le bestie dall’umano, aspetta che egli dia loro un nome (2,19). In altre parole, aspetta che l’umano metta in atto il compito ricevuto in 1,28-29, subito dopo la sua creazione, cioè esercitare sugli animali quel dominio mite che consiste nel dar loro un nome. Che cosa significa dare un nome, infatti, se non riconoscere ciascuno nella differenza che gli è propria e lasciar spazio a ciò che lo rende singolare? In questo modo, se è legato alla “*damah* con tutte le fibre del proprio essere, l’*adam* partecipa al divino tramite la parola che gli permette di emergere dalla natura con la capacità di dominio che gli è propria, a immagine di Elohim»²⁷.

²⁶ A. Wénin, *Da Adamo...*, pag. 42.

²⁷ A. Wénin, *Da Adamo...*, pag. 42-43.

Il “soffio/alito di vita” conferito all’uomo indica la vita, ma è una vita che va oltre quella animale: «è forza di Dio nell’uomo, è spirito che è in Dio e che procede da Dio, è di origine divina:

Lo spirito di Dio (*rūah 'el*) mi ha fatto
E il soffio dell’Onnipotente (*nishmat shaddaj*) mi dà vita (Giobbe 33,4)

L’uomo non è in virtù di una propria identità sussistente, ma è in virtù di una grazia esterna e sempre da rinnovarsi che gli viene da Dio. La vita dipende dal soffio di Dio e se Dio lo ritira, l’uomo torna alla polvere:

Se nascondi il tuo volto, vengono meno,
togli il loro spirito (*rucham*), muoiono
e ritornano alla loro polvere (*'afaram*).
Mandi il tuo spirito (*ruchaka*), sono creati
e rinnovi la faccia della terra (*'adamah*) (Salmo 104,29-30).

Se egli richiamasse a sé il suo spirito (*ruchō*)
e a sé ritraesse il suo soffio (*nishmato*),
ogni carne morirebbe all’istante e l’uomo (*'adam*) ritornerebbe in polvere (*'afar*) (Giobbe 34, 14-15)²⁸.

Gan 'eden

⁸ E Adonai Elohim piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi mise l’umano che aveva plasmato. [...] ¹⁵ E Adonai Elohim prese l’umano e lo depose nel giardino di Eden per lavorarla e custodirla.

Ancora una volta si sottolinea il rapporto tra l’umano e la natura, qui raffigurata come giardino irrigato e fertile, dotato di magnifici alberi (2,9-10). *Gan*, “giardino”, è derivato dal verbo *ganan*, “proteggere, custodire”: nell’uso profano indica uno spazio recintato con vigne e alberi da frutto.

Il vocabolo è stato tradotto in greco dai LXX con *paradeisos* (Vulgata: *paradisus*), termine derivato dal persiano *pairi-daeza*, “cinta”, “recinto” e passato all’ebraico nella forma *parades*, “giardino”, “parco”. Questa traduzione ha portato la letteratura intertestamentaria ad interpretare il vocabolo come l’aldilà destinato ai giusti. In questo senso è stato usato anche dal Nuovo Testamento: Lc 23,43; 2Cor 12,4; Apc 2,7.

Questo giardino rappresenta per l’umano un compito, come era già adombrato al versetto 5, dove si afferma che ancora non era piovuto e mancava l’umano a coltivare l’*humus*. Questo compito è indicato da due verbi:

– *avad*, che significa “lavorare”; più spesso significa “servire” e, in contesto religioso, “onorare”, “rendere un culto”: implica anche il rispetto;

– *shamar*, che significa “custodire”, “avere un occhio su”.

Entrambi i verbi suggeriscono che il potere affidato da Dio all’umano è da esercitare come dominio mite, in continuità con quanto già suggerito da Elohim in 1,29-30 (menu vegetale).

Scaturisce, in tal modo, una reciprocità e un’alleanza tra uomo e giardino:

– da un lato l’opera dell’uomo è al servizio del giardino per “lavorarlo” (*'avad*) e il giardino ricambia rallegrando e nutrendo l’uomo con alberi “belli da vedere e buoni da mangiare”;

– dall’altro, mentre l’uomo “custodisce” il giardino e “veglia su” di esso (*shamar*), il giardino (*gan*) lo “protegge” (*ganan*) dalla natura inospitale che lo circonda.

Il dettame divino (2,16-17)

E Adonai Elohim ordinò all’umano dicendo: «*Da ogni albero del giardino, mangiare mangerai. Ma dall’albero del conoscere bene e male non ne mangerai poiché nel giorno in cui ne mangerai, morire morirai*».

La traduzione di questo testo è delicata e pone numerosi problemi, in quanto il solo tradurre costituisce già un’interpretazione. Ad esempio, quale valore dare alla doppia espressione verbale che compare alla fine delle due frasi? La prima di esse può significare “puoi mangiare” o addirittura “devi mangiare”; quanto alla seconda, vuol dire davvero “dovrai morire” nel senso di “morirai certamente”?

Non meno problematica è la caratterizzazione dell’albero su cui verte la proibizione: è davvero corretto tradurre “l’albero della conoscenza del bene e del male”, come si fa abitualmente? “Bene e male” posso-

²⁸ E. Bianchi, *o.c.*, pag. 177.

no essere letti come sostantivi (complemento oggetto) o come avverbi, essendo il significato di questi due termini molto ampio in ebraico.

Rimangono le domande: che cosa è questo albero della conoscenza, di cui non vi è traccia nella Bibbia e nella letteratura dell'antico oriente? Perché Adonai lo proibisce? Di che morte parla? La morte è una minaccia o l'esito di una condotta sbagliata?

Esaminiamo *in cosa consiste l'ordine* con il quale Adonai si rivolge all'umano, avviando in tal modo un rapporto diretto con esso.

Anzitutto: la prima parte non è un divieto, ma una benevola e positiva raccomandazione a godere di *ogni* albero del giardino. La seconda parte pone una limitazione circa *un* albero precisamente individuato. Ma tale limitazione è accompagnata da una minaccia di morte o si tratta di un avvertimento, di una messa in guardia di fronte ad una scelta pericolosa?

Dobbiamo ammettere che essa si presenta come ambivalente e può essere interpretata in due modi diversi.

– Un primo modo è indicato da quanto il serpente suggerirà alla donna in 3,5: Elohim solo sa ciò che è bene o male per l'uomo, ciò che gli può procurare felicità o infelicità, e intende essere il solo detentore di tale conoscenza. Egli rafforza tale proibizione con la minaccia di morte.

– Un secondo modo individua nella limitazione di Adonai Elohim un avvertimento: rifiutare il limite esporrebbe l'uomo ad un pericolo mortale. Non si tratterebbe di un atteggiamento gelosamente esclusivo di Dio che vorrebbe tenere per sé un sapere che riguarda il bene o il male per l'uomo, quanto piuttosto un suggerimento per un cammino che gli eviti infelicità e morte. Questo ordine, in realtà, sembra riprendere e riformulare le parole con cui Elohim ha benedetto gli umani e ha dato loro il cibo (Gen 1,28-29).

Questa interpretazione meglio si adatta all'immagine di Dio quale è stata fin qui enucleata: non di un Dio meschino e geloso si tratta, anzi è generoso donatore di vita, diametralmente opposto all'immagine che, più tardi, il serpente cercherà di accreditare.

→ Se questa seconda linea interpretativa è corretta, si riconferma che Dio *impone un limite non alla vita, ma alla tendenza totalizzante del desiderio*, che, con la sua invadenza, tende ad accaparrarsi tutto per goderne in modo esclusivo, facendo dell'altro un oggetto da godere, o uno strumento da utilizzare, o un rivale da combattere. Senza questo limite muore ogni capacità di relazionarsi con un altro soggetto, riconoscendolo tale. Dio, donando gli alberi, belli da vedersi, suscita il desiderio; tuttavia mette in guardia dal desiderio invadente e totalizzante e, imponendo una mancanza, *propone un percorso che non elimini il desiderio, ma lo educhi. Senza desiderio non c'è vita umana, ma un desiderio senza limite, che afferra e s'impone, uccide ogni forma di relazione*.

L'ordine di Adonai Elohim (2,16-17) ripropone il messaggio di 1,28-30: «un dominio mite che rispetta la vita, e il posto degli altri»²⁹. Ma lo ripropone ad un livello ulteriore. Chiede all'uomo di abbandonare anche la volontà di sapere tutto e lo invita all'obbedienza: lo pone di fronte ad una parola e gli domanda di fidarsi di colui che gli parla, di accettare il rischio di entrare in relazione, rinunciando in tal modo alla certezza che gli verrebbe dal controllo di tutto.

→ Ci chiediamo: il gesto di Dio – di sottrarre l'uomo alla conoscenza, – è *benevolo o malevolo*? Di fatto consegna l'umano ad una radicale indeterminatezza, che può essere risolta solo in due modi: da un atteggiamento di *fiducia* o di *sfiducia* nei confronti di Adonai Elohim.

Se l'umano si asterrà dal mangiare dell'albero del conoscere ciò significherà che egli crede nella bontà della parola di Adonai. A meno che non diffidi di questo limite e lo interpreti come indebita frustrazione del desiderio che Dio stesso aveva provveduto ad instillargli.

Per noi – che siamo di fronte al testo e godiamo di molte più informazioni di 'Adam che è dentro il racconto – risulta evidente che l'essere umano è messo alla prova: riceve un duplice ordine che non è in grado di capire. Il primo ordine è un gesto di generosa liberalità e di gratuità, con il quale Dio gli fa dono di tutti gli alberi del giardino (2,16). Si tratta di un dono che, come ogni dono, introduce colui che lo riceve in un rapporto col donatore. È da questa prima esperienza che si genera il secondo ordine, nel quale si cela la prova che dovrà *testare con quale disposizione l'umano si pone nei confronti di Dio*. Se l'umano consente a non mangiare l'albero del conoscere bene e male, significa che riconosce nel donatore di tutti gli altri alberi un interlocutore benintenzionato, del quale potrà fidarsi.

²⁹ A. Wénin, *Da Adamo...*, pag. 47.

→ A questo punto siamo in grado di «capire la ragione per cui l'albero inaccessibile all'umano viene chiamato "l'albero del conoscere bene e male". Niente, infatti, dice che Adonai Elohim lo tenga in serbo per sé. Solo il serpente lo insinuerà, proprio nell'intento di insinuare un dubbio a questo proposito. In realtà, nel dispositivo sistematico della parola divina, questo albero di mezzo funziona come l'albero attorno al quale Adonai Elohim e l'essere umano faranno conoscenza l'uno dell'altro. Nella buona e nella cattiva sorte. Questo, forse, è il prezzo della libertà e dell'amore»³⁰.

Nessun testo biblico – anche a causa di una tradizione dogmatica sul peccato ad esso sovrapposta – è stato usato e frainteso più di questo, come acutamente annota W. Brueggemann³¹, uno dei maggiori esperti mondiali di esegezi veterotestamentaria:

«C'è una *proibizione* (v. 17). Non viene spiegato alcunché. Il racconto non mostra alcun interesse per la natura dell'albero. Ciò che conta è la proibizione in sé, l'autorità di colui che parla, e il fatto che egli si attenda un'obbedienza incondizionata.

Questi tre versetti insieme formulano una cruciale asserzione di carattere antropologico. Gli esseri umani di fronte a Dio sono caratterizzati da: *vocazione*, *permesso* e *proibizione*. Il compito precipuo dell'essere umano è trovare un modo per tenere insieme questi tre aspetti del progetto di Dio. Qualunque combinazione di due di essi senza il terzo comporta un pervertimento della vita. È significativo e ironico che nell'interpretazione popolare di questo racconto venga riservata ben poca attenzione al mandato di *vocazione* o al dono del *permesso*. La consapevolezza che Dio voleva anche questi due aspetti, la vocazione e la libertà, è andata smarrita. Il Dio del giardino è per lo più ricordato come colui che *proibisce*. Ma la proibizione ha senso solo in rapporto agli altri due aspetti. L'equilibrio e la giustapposizione dei tre aspetti rivela invece che qui c'è un sottile discernimento di quello che è il destino dell'umanità».

Nota sul senso del "limite"

«Quel che è vero dell'ordine dato all' *'adam* vale anche per quella "legge della vita" che, come l'ordine divino, dice che un limite si impone a ogni umano, a qualsiasi realtà umana, e che questo limite è per la vita. Ora, nel concreto dell'esistenza, raramente le cose sono tanto nette. Non è per niente chiaro, all'inizio, che i limiti, le mancanze e le altre perdite inerenti al fatto di vivere – con le frustrazioni e le sofferenze che ciò comporta – siano in grado di contribuire alla felicità di chi li vive. Inoltre, nessuno può dire con certezza quel che è bene e male per sé, quel che favorisce realmente la sua felicità o quel che può portargli infelicità. L'illusione delle apparenze incombe su ognuno, oggi più che mai. Chi non è tentato di credere che ciò che gli fa piacere nell'immediato contribuisce al suo pieno sviluppo, mentre quel che adesso fa male o fa del male non ha altro orizzonte che l'infelicità? Ma di rado le cose sono tanto semplici, come insegna l'esperienza. Così, vivere significa confrontarsi con un limite radicale riguardo al sapere su di sé, sul bene e sul male.

La conoscenza dell'altro è un luogo di un limite simile. Come l'umano dell'Eden nei confronti di Adonai Elohim, l'essere umano ha raramente accesso a ciò che spinge l'altro ad agire, a parlare, a comportarsi come fa. Le intenzioni del cuore sfuggono. Neppure la parola più lucida e più franca a questo proposito rappresenta una garanzia. Il chiaroscuro è la regola nel mondo umano, il più o meno grigio, l'incerto, il provvisorio. Se è così, un rapporto giusto, veramente umano, richiede che ognuno dei partner accetti un non sapere sull'altro, quanto su se stesso. Una relazione non può essere appropriata se uno pretende di sapere *a priori* quel che è buono o cattivo per l'altro, quel che è bene e male per lui, quel che farà la sua felicità o che lo renderà infelice. Su che base potrebbe giudicare questo, del resto, se non in funzione di se stesso? E in questo caso, non toglie forse all'altro la propria alterità e la parte di mistero che gli è propria? Inversamente, acconsentire a un non sapere sull'altro significa entrare nel gioco della fiducia, al di fuori della quale nessun rapporto autentico può svilupparsi felicemente. Significa lasciare all'altro lo spazio per abitare la propria differenza, per evocare lui stesso la propria verità e svelare di sé quello che desidera. Questo è probabilmente il "ben conoscere", il vero cammino della conoscenza dell'altro, ma anche di sé. Non è raro, infatti, che, nella relazione, l'uno riveli all'altro delle sfaccettature che talvolta quest'ultimo neanche sospettava.

È così che, nel racconto, si può capire che non è la conoscenza a essere proibita. Ciò che sarebbe, o meglio, ciò che costituisce un cammino di morte è quel modo di conoscere che si vorrebbe esente dal limite e dal dubbio – un "mal conoscere" per così dire –, di cui l'esperienza insegna che proviene spesso dalla paura dell'altro o dall'alterazione che l'alterità causa in chi osa esporvisi. No: non è il sapere a essere proibito, quanto piuttosto il volersi sottrarre alla condizione umana credendo di possedere un sapere su quel che è bene e male, per non dover rischiare la fiducia nell'altro e in se stesso, la fiducia nella vita e nella parola»³².

³⁰ A. Wénin, *Da Adamo...*, pag. 48.

³¹ W. Brueggemann, *Genesi*, Claudiana, Torino 2002, pag. 68.

³² A. Wénin, *Da Adamo...*, pag. 49.

L'umano in relazione (2,18-24)

Questa sezione si apre con una constatazione (*lo'-tôv*, “non [è] bene”) opposta a quella che, per ben sette volte, aveva commentato il farsi della creazione nel primo capitolo (*kî-tôv*, “che [è] bene”). Non è bene che *ha'adam* sia solo³³.

Esaminiamone la struttura letteraria:

- A** **Introduzione:** discorso di Adonai Elohim (v. 18)
 - a constatazione di una mancanza: non bene, l'umano alla sua solitudine
 - b decisione di fare un «soccorso come di fronte a lui»
- B** **Primo tempo:** gli animali (vv. 19-20a)
 - c azione divina: *modella gli animali*
li presenta all'umano
 - d reazione dell'umano: *nomina gli animali*
- A'** **Intermezzo:** non c'è «soccorso come di fronte a lui» (v. 20b)
- B'** **Secondo tempo:** uomo e donna (vv. 21-23)
 - c' azione divina: + torpore dell'umano, presa di un lato
costruisce la donna
la presenta all'umano
 - d' reazione dell'umano: *nomina la donna (e l'uomo)*
- A'' Conclusione:** discorso del narratore (vv. 24-25)
 - b' possibilità di vivere bene la mancanza: essere una sola carne
 - a' constatazione finale: «loro due... l'umano e la sua donna».

¹⁸ E Adonai Elohim (si) disse: «*Non è bene che l'umano sia alla sua solitudine. Farò per lui un soccorso come di fronte a lui*».

Agli occhi di Adonai Elohim la solitudine di *ha'adam* “non è buona” (*lo'-tôv*), è segno d’indigenza, di mancanza e pensa un aiuto, un soccorso (*'ezér*), termine che «nella Bibbia descrive un intervento indispensabile per salvare qualcuno da un pericolo mortale, un intervento che è quasi sempre opera di Dio»³⁴. Questo soccorso è una relazione, un rapporto con un essere che stia “come di fronte a lui”; ma nessuna delle creature esistenti, benché modellate da Dio, si rivela adatta a questo compito. Come se la creazione dell'uomo non fosse ancora completa.

L'uomo non è fatto per essere solo, può essere pienamente sé stesso vivendo in relazione. Dio lo ha concepito come essere relazionale.

Nota sulla traduzione di *'ezer kenegdo*

Letteralmente: “aiuto come di fronte a lui”; ma non mancano i problemi. Già i LXX traducono in due modi: “aiuto di fronte a lui” (2,18) e “aiuto simile a lui” (2,20).

Storicamente sono state proposte le seguenti soluzioni:

<i>Targum Jo</i>	sostegno di fronte a lui
<i>Targum Neofiti</i>	partner simile a lui
E. Testa	aiuto a lui corrispondente
J. L. Ska	alleato che gli sia omologo
L. A. Schökel (1970)	qualcuno come lui che lo aiuti
L. A. Schökel (1975)	l'ausiliare che gli corrisponda
É. Dhorme	aiuto che gli sia simile
J. A. Soggin	aiuto convenevole

Il testo ebraico può essere tradotto anche in altro modo, com’è attestato nella tradizione ebraica: “aiuto contro di lui”. In questo modo viene sottolineato che *la differenza e l'alterità uomo-donna creano conflittualità e tensione*. Contro ogni facile e superficiale irenismo, siamo invitati a non sottovalutare la fatica di accettare la differenza senza rimuoverla.

³³ Di chi si parla? Del maschio? Nonostante l’abitudine a questa interpretazione, il testo non ci dice che sia un essere di genere maschile. È usato il termine *ha'adam* che in 1,27 indica maschio e femmina.

³⁴ A. Wénin, *Da Adamo...*, pag. 51.

E Adonai Elohim fece cadere un torpore³⁵ sull'umano, che si addormentò, e prese uno dei suoi lati e chiuse la carne al suo posto. E Adonai Elohim costruì il lato che aveva preso dall'umano in donna e la fece venire verso l'umano.

Su *ha'adam*, l'essere umano indifferenziato, Adonai Elohim fa cadere un sonno profondo. Per cui l'umano non è in grado di rendersi conto di quanto sta accadendo, mentre Dio gli prende un lato³⁶.

→ Questa ingenua annotazione ci rivela che il sorgere della relazione nell'alterità e nella differenza è resa possibile da una *duplice mancanza*: la perdita del sapere e la perdita dell'integrità individuale.

– Del *sapere*: nessuno dei due è in grado di accedere alla propria origine né a quella dell'altro. E questo certamente salvaguarda l'uguaglianza tra i due.

– Dell'*integrità*: la donna, in quanto è tolta da un "lato", genera una perdita. Né l'uno né l'altra saranno in sé stessi completi.

La relazione umana si fonda su questa duplice mancanza e impone – a salvaguardia dell'alterità e della differenza – che questa duplice "perdita" sia accettata.

Si ripropone il tema del "limite" che ha accompagnato il dono degli alberi: vivere umanamente in relazione, uscendo da un isolamento mortale, è possibile solo nell'accettazione del limite. Ogni partner è sempre, per l'altro, "un aiuto per lui contro di lui".

«Lo jahwista vuol dire che l'uomo è limitato e che l'esperienza *umana* fondamentale è la conoscenza e l'accettazione del proprio limite. Per questo l'uomo è *uomo* se non *ambisce il tutto* (questo il senso della proibizione di Gen 2,16-17), l'uomo è uomo in quanto è *relazione con altri da sé*, con un altro che sta in faccia a lui e massimamente con la donna (Gen 2,18)»³⁷.

E l'umano (si) disse:

«QUESTA QUI, questa volta, è osso dalle mie ossa e carne dalla mia carne;
a QUESTA QUI sarà gridato [oppure: "viene gridato"] *'ishshah* "donna"
poiché da *'ish* "uomo" è stata presa, QUESTA QUI!».

È per lo meno strano che il redattore nomini come "l'umano" quello che poi – da quanto dice – si rivela essere il maschio. Di fronte alla donna esprime meraviglia e il linguaggio diviene poesia. Riconosce in lei, a differenza di tutti gli altri esseri viventi, la sua stessa natura; ma, insieme, ne indica la distinzione da sé: *'ishshah* non è *'ish*. Ella è la sua solidità (l'osso) e insieme la sua fragile caducità (la carne che - come dice Isaia 40,6-7 – appassisce come l'erba).

Noi leggiamo, positivamente, in questa esclamazione la gioia di sperimentare finalmente l'incontro che dona pienezza al senso dell'esistenza. Tuttavia ad una più attenta analisi scopriamo che l'uomo non si rivolge a colei che, condotta da Dio, gli è accanto. Egli parla in terza persona, non c'è un "io" che si rivolga ad un "tu"; non è l'inizio di un dialogo perché per ben tre volte la chiama "questa qui".

→ Non sembra avvenire un vero incontro, quanto piuttosto una definizione della donna che l'uomo fa a partire da se stesso, ignorando l'opera di Adonai Elohim: ai suoi occhi la donna "è stata presa" da sé, come se questo non fosse opera di Dio. Egli «parla come se fosse a conoscenza di tutto», «come se niente sfuggisse al suo sapere»³⁸, come se non fosse stato immerso da Dio nel torpore che gli ha impedito di accedere al mistero della propria vita e della vita dell'altro. Si mette al centro pretendendo di conoscerla, come se la donna dipendesse da lui e a lui in qualche modo appartenesse. Le sue parole annullano l'alterità della donna e minimizzano la differenza, ridotta a pura desinenza femminile del nome che ha scelto per sé (*'ishshah* e *'ish*). Come se la donna fosse sua, fosse la sua cosa (le sue ossa, la sua carne) e non le permettesse di essere altra da lui, fuori dal suo dominio. È la «bramosia a guidarlo, quando non ce la fa ad accettare il limite che suggella il lutto del tutto... L'uomo non fa altro che cercare di colmare la duplice mancanza che Adonai Elohim ha imposto all'umano – all'uomo e alla donna – e che deve rendere possibile il rapporto "di fronte a"»³⁹.

³⁵ Il termine ebraico *tardémah* indica un sonno così profondo da impedire di rendersi conto di quanto avviene.

³⁶ Tradizionalmente, in ambito cristiano, fu tradotto "costola", ma questo è scorretto: in nessun passo della Bibbia il termine *séla'* ha questo significato, esso indica sempre e solo un "lato" (della tenda, della montagna, del tempio, di un battente della porta...).

³⁷ E. Bianchi, *o.c.*, pag. 194.

³⁸ A. Wénin, *Da Adamo...*, pag. 56.

³⁹ A. Wénin, *Da Adamo...*, pag. 57.

Perciò uomo (*'ish*) abbandonerà suo padre e sua madre e si attaccherà alla sua donna e diventeranno una carne unica. E loro due erano nudi, l'umano e la sua donna, e non si facevano vergogna.

Il riferimento a padre e madre non può essere, ovviamente, rivolto ai due personaggi del racconto. Il narratore probabilmente intende rivolgersi al lettore. Per quale motivo?

→ Il “perciò” posto all’inizio della frase lega questo ammonimento a quanto precede, come per mettere in guardia dalle apparenti affinità che legano uomo e donna. Il *percorso di comunione tra uomo e donna* – che è il progetto di Dio sull’umanità – sarà lungo e difficile. Esso *suppone che l'uomo abbandoni* “padre e madre”, che sono davvero “le ossa e la carne” della sua esperienza, cioè *il luogo rassicurante e già noto della medesimezza* che si oppone all’alterità. Senza questo distacco l’uomo non opera il passaggio dallo stadio infantile (di figlio) ad uno stadio adulto e responsabile: esso trascinerà in ogni futura sua relazione un *immaturo e fuorviante atteggiamento fusionale*, che è la radicale negazione del rapporto. È la pericolosa ricerca dell’«anima gemella», nella quale si crede di riconoscere il padre idealizzato o la madre del proprio desiderio.

Già la parafrasi del Targum si muove nel senso della nostra interpretazione:

Targum Jo.:

Per questo l'uomo lascerà il giaciglio (“la casa in cui giacciono a letto”) di suo padre e di sua madre e se ne separerà, si unirà alla sua donna e tutti e due formeranno una sola carne.

Targum Neofiti:

Per questo l'uomo separerà il suo giaciglio dal giaciglio di suo padre e sua madre, aderirà alla sua donna e tutti e due formeranno una sola carne.

→ Finora il racconto, che ha registrato la sorpresa dell’uomo, non sembra registrare *le reazioni della donna*. Tuttavia la notazione “E loro due erano nudi, l’umano e la sua donna, e non si facevano vergogna” «suggerisce implicitamente che la donna risponde col silenzio. Muta si lascia fare. O meglio, si lascia dire. Comunque sia, non la si vede porsi “di fronte” all’uomo, secondo quel che Adonai Elohim aveva immaginato (2,18). Non si oppone a lui per contestare il suo impossessarsi di lei, per prendere le distanze rispetto a quello che lui dice di lei ed esigere di poter dire una propria parola. Sembra, al contrario, prestarsi al desiderio totalizzante del suo partner, sposando di fatto la sua logica e accettando di essere colei che viene a colmare le di lui mancanze»⁴⁰.

– In tal modo rimane un divario, anzi un contrasto, tra il progetto di Dio e quanto è evidenziato dalle parole dell’uomo e dal silenzio della donna. Non può essere casuale che, parlando della nudità della coppia, la narrazione parli di *ha’adam*, l’umano completo, e non dell’«uomo» (*'ish*), quasi ad indicare che “loro due” permangono un’entità indistinta e fusionale che non si apre alla differenza.

– E ancora, non può passare inosservato che, in questo tratto finale, Adonai Elohim è assente. Nessuna menzione della sua azione divina è presente nelle parole dell’uomo, nessun riconoscimento del dono da Lui ricevuto per la presenza della donna. La differenziazione e il limite sembrano essere negati e Dio estromesso dalla relazione fusionale che si stabilisce tra l’uomo e la donna.

– Una situazione apparentemente idilliaca di perfetta armonia, ma segnata dalla tentazione autoreferenziale di eliminare ogni distanza e differenza, di possedere; dove non c’è più posto nemmeno per Dio.



⁴⁰ A. Wénin, *Da Adamo...*, pag. 59.