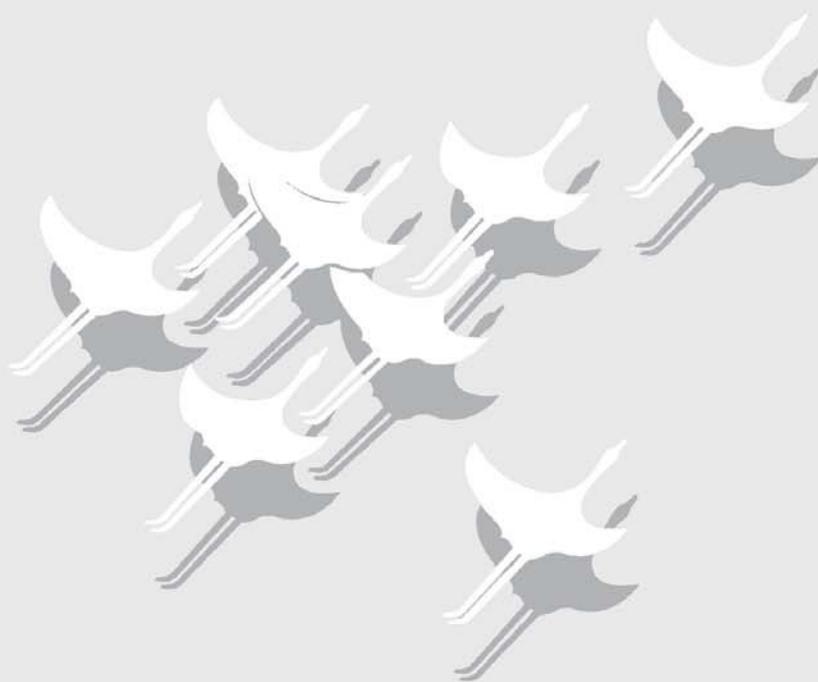


ESODO

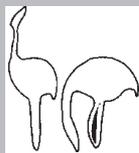


**"Allora si aprirono
i loro occhi..."**

**Benzoni, Bolpin, Cerasi, De Maio, Di Grazia, Fabris, Garrone,
Ingunotto, Levi Della Torre, Maggi, Manziega, Meggiato, Molari,
Naso, Puppini, Salvarani, Ska, Stefani, Vianello.**

Quaderni trimestrali dell'Associazione *Esodo*, n. 1 gennaio-marzo 2014 - Anno XXXVI - nuova serie
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96 Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

SOMMARIO



"Allora si aprirono
i loro occhi..."

Editoriale *C. Bolpin, G. Manziega, C. Puppini* pag. 1

PARTE PRIMA: "Allora si aprirono i loro occhi..."

I miti fra racconti ed eventi

Mito come racconto	<i>E. Cerasi</i>	pag. 4
Lungo i fiumi di Babilonia... (Sal 137,1)	<i>P. Inguanotto</i>	pag. 11
I miti dell'albero	<i>G. Vianello</i>	pag. 17

Dio, l'uomo, la donna

Come non leggere Genesi 2-3	<i>J.L. Ska</i>	pag. 22
Volti degli uomini, volto di Dio	<i>M. De Maio</i>	pag. 28
Il racconto dell'inizio: donne e Bibbia	<i>L. Maggi</i>	pag. 34
Immagine di Dio nei miti di Genesi 2-3	<i>C. Molari</i>	pag. 40

La caduta nell'esistenza

La caduta nell'esistenza	<i>S. Levi Della Torre</i>	pag. 46
L'ambiguità dell'essere umano	<i>D. Garrone</i>	pag. 50
Una rilettura del "peccato originale"	<i>R. Fabris</i>	pag. 56
Il peccato alla luce della salvezza	<i>P. Stefani</i>	pag. 61

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

E famiglia sia!	<i>D. Meggiato</i>	pag. 66
Divagazioni sulla povertà evangelica	<i>G. Manziega</i>	pag. 68
Il bradipo della libertà religiosa	<i>P. Naso, B. Salvarani</i>	pag. 71
Il ridicolo salvato dallo stupido	<i>G. Benzoni</i>	pag. 74
"L'oro del pensar"	<i>C. Puppini</i>	pag. 78
Legami che costruiscono	<i>M. Di Grazia</i>	pag. 80

“Allora si aprirono i loro occhi...”

Editoriale

“Sei un mito!” è il *refrain* che sovente si ascolta negli stadi o nelle piazze riferito a calciatori, cantanti e ora perfino a politici. Qualcuno da ammirare oltremisura, che ha capacità ritenute superiori, a cui affidare i nostri sogni. E proprio perché spesso restano insoddisfatti, abbiamo bisogno di nuovi personaggi mitici, che sempre più velocemente vengono sostituiti, perché effimeri, momentanei, spesso deludenti. In realtà, mitici sono i nostri anni passati, “come eravamo”, perché la memoria seleziona e oblia i fatti negativi, conservando i desideri e le speranze di un tempo.

Il termine mito viene usato, altre volte, in senso negativo, come una visione non corrispondente alla realtà, una costruzione di fantasia, senza prove razionali, verifiche empiriche, che pensiamo le uniche “vere”.

Questi opposti modi trovano corrispondenza anche in diverse teorie filosofiche, antropologiche, nella storia delle religioni: come pensiero che, attraverso il linguaggio dei racconti mitici, svela le verità più profonde non esprimibili in concetti, in sistemi razionali.

Senza addentrarci nel dibattito teorico, possiamo constatare come anche oggi queste tendenze vivano contemporaneamente, invece di contrapporsi ed elidersi. Vediamo il pensiero dominante della razionalità scientifico-tecnologica, come capace di risolvere tutti i nostri problemi e di garantirci benessere e libertà, in tutti i campi. Nello stesso tempo, però, questo pensiero assume il volto del mito, a cui affidarsi per fede, e quindi, paradossalmente, esonerato da verifiche della realtà. La crisi, sempre più evidente, di questa razionalità, porta alla diffusione di forme mitiche, miracolistiche a cui affidarsi, di tipo religioso e non.

Ci siamo chiesti come affrontare, dal nostro particolare punto di vista, tali problematiche, convinti che anche per la Bibbia valgano questi diversi approcci: come Parola rivelatrice della nostra più profonda verità, oppure favola; come resoconto della creazione del mondo e della fragilità dell'uomo, oppure come linguaggio narrativo, simbolico, sempre da interpretare.

Per iniziare a capire abbiamo scelto i racconti di Genesi 2-3, tra i più significativi e fondativi della nostra civiltà occidentale, su cui si sono costruite alcune spiegazioni sul perché l'uomo non abbia conservato l'armonia che appare cifra connotativa della creazione. Sempre se l'armonia di cui parla il libro di Genesi non sia la proiezione nel futuro della speranza di un mondo nuovo, pacificato e quindi felice - tesi sostenuta da alcuni esegeti anche



“Allora si aprirono i loro occhi...”

all'interno della nostra rivista. Ma se l'intera creazione viene da Dio ed è bella e buona, da dove il dolore, la fatica, la sofferenza? Certamente non possono venire da Dio perché sarebbe in contrasto con il concetto stesso del Dio dell'alleanza. Il male non può che venire dall'uomo, che ha commesso una colpa, alla quale sono stati attribuiti molti significati. Il testo biblico non parla di “peccato originale”, ma di un limite che Dio ha posto all'umanità e che viene infranto e/o scoperto da Eva e Adamo con la complicità del serpente.

Da San Paolo a Sant'Agostino fino ai giorni nostri, uno schema interpretativo, largamente condiviso nell'esegesi tradizionale, ripercorre alcune tappe fondamentali: la proibizione, la caduta, la redenzione. San Paolo giustifica il “peccato originale” con la venuta e la redenzione di Cristo, che si rivolge a tutti gli uomini, quindi anche la colpa non può che essere di tutti. Il perdono nel testo paolino precede la colpa.

Ma nel racconto biblico non si parla di peccato, si narra di un uomo e una donna che, dopo aver mangiato del frutto dell'albero della conoscenza, si accorgono di essere nudi, cioè si rendono conto della loro condizione umana, della loro fragilità, della loro esposizione alla fatica del lavoro, al dolore legato alla riproduzione della specie, alla sofferenza e alla morte. Se leggiamo il racconto nel contesto, in cui viveva allora il popolo ebraico, si può capire come fosse difficile lavorare una terra arida, e come il serpente fosse una reale insidia. La narrazione, quindi, va letta nel contesto culturale. Ma il messaggio va oltre, perché Dio, vedendo l'uomo e la donna nudi e spaventati dopo la loro disobbedienza, consegna loro delle tuniche di pelli e li riveste, mostra loro la sua faccia misericordiosa.

Di questo racconto, apparentemente lineare ma complesso, sono tante le letture che si continuano a fare. Resta il mistero che avvolge la condizione umana. Il racconto biblico mette l'umanità di fronte alle scelte, consegnandole la speranza. Dalla conoscenza, davanti a Dio, della propria condizione mortale e quindi del “bene e del male”, l'umanità, rappresentata da Adamo ed Eva, assume la responsabilità di uscire dall'Eden e di continuare a dare il nome alle cose, mettere ordine nel caos del mondo, iniziare il cammino della civiltà. L'umanità ha davanti a sé la scelta tra il bene e il male, la vita e la morte, la bellezza per pochi o per tutta la creazione. L'esercizio delle possibilità di conoscere e di fare può diventare fattore di violenza e di infelicità oppure di comunione e di pace. È attraverso l'esperienza e la condivisione della fragilità che vediamo nell'altro la nostra immagine, non autosufficiente ma mancante, desiderante l'altra/o: così possiamo elaborare la perdita, non essere schiacciati dalle sofferenze della vita, e la vergogna, l'angoscia di vivere e l'impotenza possono portare alla coscienza di sé, per ricreare ogni volta nuova vita, uscita dalle tenebre.

Carlo Bolpin, Gianni Manziega, Chiara Puppini





PARTE PRIMA

“Allora si aprirono
i loro occhi...”

L'intervento di Enrico Cerasi, docente di filosofia e di teologia, introduce al problema dei significati del mito, inteso come racconto. La tesi proposta è che il mito riguarda la verità intesa come possibilità, non come realtà fattuale. È il racconto a dar senso alla storia e alla natura, non il contrario.

Mito come racconto

«Che cos'è un mito, oggi?», si chiedeva anni fa Roland Barthes. Per un semiologo, la risposta è relativamente semplice: mito è parola, o meglio un messaggio, una sintesi significativa, sia essa una fotografia, un film, una pubblicità, un evento sportivo ecc. Tutto può diventare mito - anche un oggetto, una merce. La «nuova Citroën», ad esempio, ai suoi occhi si presentava come uno dei «miti d'oggi» (1). All'epoca sembrava solo una provocazione, intesa a suggerire il carattere ancora mitologico della nostra cultura moderna. Oggi "mito" è il nome di un'automobile dell'Alfa Romeo; ma già prima che fosse commercializzata, Francesco De Gregori vedeva nell'«aggettivo mitico» un'«aria senza confine», qualcosa d'indecifrabile e onnipervasivo. Tutto è diventato "mitico", ovvero "rivoluzionario" - aggettivi ormai interscambiabili, moderna versione della cusaniana *complexio oppositorum*.

Nell'antichità *mythos* aveva un diverso significato. In origine significava parola, come anche *lógos*; ma diversamente da quest'ultimo - parola ben ponderata, riflessa, grazie alla quale l'uomo ha fatto i suoi calcoli, le sue scelte - *mythos* indicava una parola autorevole, disvelante una realtà oggettiva, in grado d'imporsi (2). Presto, però, assumerà un'accezione peggiorativa. Quando Platone difende la necessità di un discorso meglio fondato rispetto a quanto sostenuto dai filosofi a lui precedenti, con una punta d'indignazione afferma: «Ciascuno di loro mi pare ci racconti un mito, quasi fossimo dei bambini [...]» (Platone, *Sofista*, 242 c). Gli fa eco il suo discepolo più originale, quando, nel terzo libro della *Metafisica*, rinuncia a prendere in esame le spiegazioni di Esiodo e degli altri teologi, giacché «non vale la pena prendere seriamente in considerazione queste elucubrazioni mitologiche. Bisogna invece cercare d'imparare da coloro che dimostrano ciò che dicono [...]» (Aristotele, *Metafisica*, III 1000 a 20). Se è vero che in passato *mythos* era l'espressione verbale della rivelazione di un'esperienza oggettiva e universale, per i filosofi del quarto e del terzo secolo è divenuto un discorso privo di fondamento: un racconto arbitrario, incapace di motivare ciò che afferma.

Non diversamente accade nel Nuovo Testamento, i cui scritti vanno datati tra il primo e il secondo secolo della nostra epoca. Miti sono i discorsi esposti da coloro che deviano dalla vera fede (1Tim 1,3 ss); essi «non sanno né quello che dicono né quello che affermano con certezza» (1Tim 1,7). Chi invece vive nella parola della fede e nella buona dottrina respinge «i miti profani e da vecchie» (1Tim 4,7). Essere sani nella fede mal si concilia con «i miti giudaici»,



“Allora si aprirono i loro occhi...”

come pure con «i comandamenti degli uomini che voltano le spalle alla verità» (Tito 1,14). Non fondandosi su «miti abilmente inventati» gli apostoli hanno annunciato la potenza e la venuta di Cristo, ma sulla base di testimonianze oculari e orali di chi vi ha assistito (2Pt 1,16). Come per i filosofi, la parola *mythos* designa nel Nuovo Testamento un discorso falso, infondato e pernicioso, al quale è necessario opporre non già il *lógos* filosofico ma il *Lógos* di Dio, così come ci è stato trasmesso dai testimoni oculari di Cristo (3).

Per ironia della storia, sugli scritti biblici cadrà presto il sospetto che si tratti, a loro volta, di racconti mitici, nel senso polemico del termine. Già Celso rigettò i racconti veterotestamentari della creazione come «miti vuoti», storie inventate e di dubbio gusto, che rivelano solo l'ignoranza di questo popolo rozzo e marginale (4).

Ai nostri giorni, dopo quattro secoli di dibattito sul mito nelle Sacre Scritture, Bart Ehrmann ha dovuto dedicare un intero volume per provare che Gesù è realmente esistito, vale a dire che non è un mito inventato dai primi cristiani, come sembrano pensare ormai in molti. Gesù è veramente esistito, e lo storico ne ha le prove; ma - anche questo sa lo storico - non era il *Lógos* incarnato del vangelo secondo Giovanni (5). Se possiamo convenire che più o meno duemila anni or sono è esistito un uomo che all'anagrafe di Nazaret (se mai ve ne fosse stata una) rispondeva al nome di Gesù, figlio del falegname Giuseppe e di Maria, il quale andò predicando per la Palestina l'imminente regno di Dio (e, di conseguenza, la fine della dominazione romana) finendo precocemente la sua vita sulla croce, gran parte dei racconti che lo riguardano sono del tutto mitici. Vale a dire: creazioni della comunità, dei primi gruppi di discepoli, non fatti realmente accaduti. Gesù era certamente un predicatore apocalittico - ma da qui a credere che abbia restituito la vista ai ciechi, sanato i paralitici, moltiplicato pani e pesci e resuscitato i morti... ci vuole una buona dose di ingenuità precritica per crederlo!

È del tutto evidente che un'opinione del genere dà per scontata la risposta alla domanda di Pilato. *Che cos'è la verità?* Vero è ciò che è constatabile dal punto di vista storico, si dirà. Ma che cosa significa «punto di vista storico»? Qualcosa di analogo a una cronaca giornalistica? Dunque tutto ciò che un qualsiasi capo-redattore non accetterebbe di pubblicare non è vero? Non esiste alcun'altra accezione del termine «verità»? Non posso dichiarare vero il mio amore, pur non potendo farne una cronaca soddisfacente? Non vi è alcuna verità che sfugga a ciò che è empiricamente constatabile? Oppure, al contrario, proprio ciò che non è constatabile, ciò che è puramente possibile e non semplicemente reale, proprio questo merita il titolo di vero? De Unamuno, ad esempio, si diceva «più sicuro della realtà storica di Don Chisciotte che di quella di Cervantes, o che Amleto, Macbeth, re Lear, Otello... hanno fatto



“Allora si aprirono i loro occhi...”

di più Shakespeare di quanto Shakespeare abbia fatto loro» (6). Pirandello avrebbe detto lo stesso.

Il fatto è che, come l'essere secondo Aristotele, anche la parola “verità” si dice in molti modi. Più spesso è stata intesa nella categoria della realtà, come quando san Tommaso d'Aquino spiega che verità è *adequatio rei et intellectus* (7): verità è il nome che diamo all'accordo, alla corrispondenza dell'intelletto con le cose reali, a esso esterne. Il pensiero logico-matematico ha inteso la verità come necessità: vera è quell'affermazione la cui contraddittoria sia impossibile. Ma la verità s'iscrive anche nell'ordine della possibilità: vero, per l'uomo, per la sua esistenza, per il suo anelito alla libertà, è ciò che è puramente possibile. I primi due capitoli di *Genesi* non appartengono forse a quest'ultima dimensione della verità? Dal punto di vista del genere letterario, sono stati definiti delle saghe, non dei racconti storici nel senso usuale del termine (8). «La saga non è interessata a ciò che un avvenimento ha di specifico e di unico, quanto a ciò che di tipico, di universalmente umano si manifesta in esso» (9). Già questa semplice osservazione dovrebbe orientarci sul tipo di verità che essi vogliono esprimere. Possono essere veri, le cose possono essere andate come ci viene raccontato (chi può dirlo?), ma in ogni caso, a prescindere dalla verità storica, conservano un proprio significato, che non s'iscrive nell'ordine della realtà né in quello della necessità. Molti dei contributi raccolti nel presente numero della Rivista ci offrono diversi suggerimenti in questa direzione.

Se mito è un discorso che si discosta dalla verità propria del *lógos*, prima di qualificarlo come falso bisognerebbe intendersi su che cosa significhi verità. Ma anche prescindendo da questo, va notato che la parola *mythos* significa in primo luogo racconto, o almeno il canovaccio di un *possibile racconto*. Così per Aristotele, il quale nella *Poetica* parla del *mythos* come di una «composizione di fatti» (Aristotele, *Poetica* 1050 a 5) e dell'attività poetica come dell'arte di costruire *miti* (ivi 1047 a 2), vale a dire (tradotto nelle lingue moderne) *intrigues, plots*, - insomma *racconti*! Il *lógos* è apofatico, il *mythos* narrativo. E non andrebbe trascurato che per lo Stagirita il racconto tragico ha una verità maggiore di quello storico, nel senso cronachistico del termine: se pure non raggiunge la verità nel senso filosofico del termine, la poesia «dice gli universali», ovvero rappresenta azioni verosimili, mentre la storia si limita a registrare avvenimenti particolari (*Poetica* 1051 b 5-9). La poesia, dunque, è più filosofica della storia in quanto si avvicina maggiormente al vero, il quale in senso proprio coincide con la conoscenza incontrovertibile dell'universale (*Metafisica* I 982 a 20-25).

Lasciamo al filosofo la sua sicurezza nella gerarchizzazione della verità, dal suo grado minore (la mera, “storica” descrizione di fatti accaduti) all'incontrovertibile e necessaria conoscenza delle cause prime della *physis*. Non



“Allora si aprirono i loro occhi...”

credendo alle gerarchie, di qualsiasi genere, trovo più interessante sottolineare con Ricoeur (10), che nella composizione poetica la verità si dà intimamente nella forma del racconto. È il caso della tragedia greca studiata da Aristotele; lo è certamente anche del “mito” analizzato nel presente numero della Rivista: i due alberi presenti nel Giardino in cui Dio pose i due primi uomini. Se mito è racconto, o un suo canovaccio, il loro significato difficilmente può prescindere dalla trama narrativa in cui sono inseriti. *Genesi 2* contiene dunque gli elementi di un *possibile* racconto.

Ogni canovaccio, come sa qualunque scrittore, può dar luogo a differenti intrecci narrativi. Potremmo estrapolare il carattere di don Abbondio e inserirlo in una trama completamente diversa da quella dei *Promessi sposi*. I personaggi di *Pinocchio* possono essere rivisitati in svariati modi. Altra questione sarebbe stabilire se, trasposto in un'altra trama narrativa, il personaggio estrapolato conservi gli stessi caratteri. In ogni caso l'operazione è possibile e spesso assai fruttuosa. Lo sanno bene i registi teatrali, o gli sceneggiatori dei film, che non di rado rubacchiano dai caratteri dei vecchi romanzi per ricreare una diversa narrazione, adatta alle esigenze della rappresentazione cinematografica.

Qualcosa di analogo vale per i due alberi di cui parla *Genesi 2*. La ricerca storica ha mostrato come simboli analoghi, per non dire identici, compaiano in tradizioni diverse da quella biblica; ma non sempre ha ricordato che il significato di un simbolo varia a seconda del racconto (del mito) in cui è inserito. Il simbolo dell'albero in *Genesi 2* ha solo in parte lo stesso significato che negli sciamani siberiani o nel ciclo di Gilgamesh (per una migliore documentazione, si veda in questo volume il saggio di Giancarlo Vianello)! Più ancora dei personaggi dei romanzi, il significato dei simboli varia a seconda del mito di cui è parte.

La chiesa cristiana, fissando il canone, ha stabilito la trama, vale a dire il significato dei propri simboli religiosi. Ciò vale già per gli stessi libri accolti nel canone (11). Le lettere di san Paolo, ad esempio, hanno perso il loro carattere puramente epistolare e in gran parte occasionale che avevano in origine, per divenire l'enunciazione di verità fondamentali della fede (12). Il vangelo *secondo Luca* non è più la versione più accurata degli avvenimenti «accaduti tra di noi» che l'evangelista intendeva fornire a Teofilo (Lc 1,1-4), ma solo uno dei quattro vangeli che narrano la vita, la morte e la resurrezione del Cristo. Per così dire, è diventato il terzo capitolo di un'unica narrazione. *L'Apocalisse*, da provocatoria sfida all'Impero romano, diviene la conclusione della storia sacra iniziata con la creazione del mondo.

A maggior ragione il processo di canonizzazione ha influito sul significato degli scritti d'Israele, che ora diventano l'anticipazione profetica del compimento delle promesse di Dio in Gesù Cristo e nella predicazione apostolica.



“Allora si aprirono i loro occhi...”

Non è un caso che l'Antico Testamento, vale a dire la raccolta cristiana degli scritti d'Israele, si concluda con i libri profetici, creando una continuità storico-narrativa con il primo libro del Nuovo Testamento, che inizia raccontando la genealogia di Gesù Cristo (Mt 1,1-17). Già la stessa sequenza dei libri influisce sulla loro interpretazione!

Certamente, la definizione del canone cristiano fu un processo lungo e complesso, che rispose, in prima istanza, a problemi teologici, politici, ecclesiali, posti dalla presenza di diversi modelli di chiesa e di fede in Cristo diffusi nei primi tre secoli dell'era volgare; ma essa ebbe anche un significato narrativo (13).

Il racconto della Sinagoga, o quello dell'Islam, pur accogliendo i medesimi simboli e almeno in parte gli stessi libri, ne trasforma più o meno radicalmente il significato inserendoli in diverse trame narrative. Ad esempio, il cosiddetto peccato originale di Adamo e Eva ha tutt'altra rilevanza nel contesto del racconto rabbinico, il cui elemento focale è l'elezione di Israele e non la redenzione operata da Gesù Cristo. O almeno questo è quanto emerge, se piuttosto che il simbolo astrattamente considerato, privilegiamo il racconto nel quale è inserito.

La mia impressione è che l'attuale eclissi del senso narrativo (forse il sesto senso dell'essere umano) (14) - un tratto caratteristico della cultura contemporanea nonostante l'apparente moltiplicazione di romanzi e di teorie della letteratura - ha portato a studiare i miti biblici come fenomeni isolati, dotati d'un significato indipendente dalla trama in cui sono inseriti, evidenziandone piuttosto il carattere puramente storico o simbolico. Entrambe le indagini, quella simbolica come quella storico-critica, hanno ottenuto risultati di sicuro interesse. I simboli, i miti, i racconti sacri presentano indubbiamente una facciata storicamente condizionata; non sono piovuti dal cielo, questo è certo, ma sono sorti dalla fantasia e dalle esigenze sociali dei gruppi umani che li hanno creati. Eppure è dubbio che la scoperta dei resti archeologici di Troia sia stata essenziale per la "vera" comprensione dell'*Iliade*. Il capolavoro omerico descrive una *verità possibile*, che non ha bisogno d'esser vera anche nell'ordine dei fatti, anche se non li esclude. La verità dell'*Iliade* è diversa da quella di una cronaca giornalistica o da una ricostruzione storicamente attendibile. Quando cominciò a essere letta in questi termini, venne fatalmente fraintesa. Ciò non fa di *Ilio sacra* il simbolo di una dimensione eterna dell'animo umano, come sembra presupposto dall'approccio simbolico-archetipico ai grandi testi dell'antichità. Gli studi di Jung sono indubbiamente affascinanti, ma sono persuasivi solo qualora si accetti di astrarre i simboli presi in esame, non già dal loro contesto storico ma dall'originaria trama narrativa. Simboli e miti possono essere comparati, questo è indubbio; ma ogni lettore di Omero sa che *Ilio* ha il suo autentico significato nel contesto della narrazione dell'*Iliade*, come *Gerusalemme* lo ha nel TaNaCh, o in quello della Bibbia cristiana o del



“Allora si aprirono i loro occhi...”

Corano. L'identità dei simboli o dei mitemi non dovrebbe oscurare il dato di fatto che è la trama narrativa a decidere del loro significato: il personaggio Amleto è “spiegato” dall'intreccio dell'opera di Shakespeare, non dalla storia danese. Riconosciamo volentieri la legittimità di quella disciplina accademica che si chiama “letteratura comparata”, ma ogni lettore di romanzi e racconti sa che un'opera narrativa, quando sia degna di questo nome, ha una specificità che la rende inconfondibile. Un autentico “senso narrativo”, quando fosse sicuro di sé, dovrebbe essere in grado di percepire il *character indelebilis* di ogni narrazione, a cominciare da quelle bibliche - non già perché siano il “grande codice” della letteratura occidentale ma perché sono tra le prime che quasi ognuno di noi ha conosciuto.

La mia tesi è che intendendo il mito come racconto lo si concepisce in quell'ordine di verità intesa come possibilità, non come realtà fattuale. Ma la possibilità non è qualcosa di evanescente, di labile, che svanisce «all'apparire del vero». La ricerca storica non può nulla sulla possibilità, allo stesso modo in cui un quadrato non può esaurire l'area di una circonferenza. Un racconto può essere evocato da un fatto ma non può mai essere revocato da un'osservazione contro-fattuale perché esprime un mondo diverso, che ha a che fare con l'immaginazione non con la descrizione.

Del resto, l'immaginazione non rimane senza effetti. Come notò a suo tempo Auerbach, chi non creda alla realtà del sacrificio d'Abramo, chi sospenda scetticamente il giudizio sulla sua verità, «non può fare del racconto l'uso per cui fu scritto»: non già perché si tratti di una piatta cronaca storica (quale sarebbe il giornalista presente durante lo svolgimento dei “fatti”?) ma perché il mondo biblico *esige* che il lettore trasformi la propria visione del mondo in conformità del racconto (15). Più che leggere la croce come simbolo del dolore del mondo, analogamente a quanto insegnato dal Buddha, imparerò a leggere il dolore, l'abbandono, l'esposizione alla morte ovunque presenti nella vita nei termini della croce di Cristo, così come viene narrata nel NT. «E' il testo, per così dire, ad assorbire il mondo, piuttosto che il mondo il testo» (16).

È il racconto a dar senso alla storia e alla natura, non il contrario.

È questa, credo, l'autorevolezza del *mythos* a suo tempo rivendicata da Otto. «Qui non c'è più “esattezza”, ma “verità”»: mito è «esperienza originaria *rivelatasi*» (17). Se intendiamo il mito come racconto, e il racconto come articolazione di un mondo possibile, capace di trasformare l'esperienza umana, si può concordare con le parole di Otto, senza dover sottoscrivere il neopaganesimo della sua prospettiva di ricerca sul mito.

Enrico Cerasi



“Allora si aprirono i loro occhi...”

Note

- 1) Cfr. R. Barthes, *Mythologies*, Paris, 1957, trad. it. *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 1994 2.
- 2) Cfr. Walter F. Otto, *Der Mythos*, Stuttgart, 1962, trad. it. *Il mito*, Il Melangolo, Genova 2007, p. 30 ss.
- 3) Cfr. E. Jünger, “La verità del mito e la necessità della demitizzazione”, in Id., *Possibilità di Dio nella realtà del mondo. Saggi teologici*, a cura di W. Jourdan, Claudiana, Torino, pp. 325 ss..
- 4) Cfr. Origene, *Contra Celsum* Libri VIII, liber IV, 36 trad. it. Celso, *Contro i cristiani*, a cura di S. Rizzo, testo greco a fronte, Rizzoli, Milano 1989, p. 155.
- 5) Bart D. Ehrman, *Did Jesus Exist?*, 2012, trad. it. *Gesù è davvero esistito? Un'inchiesta storica*, Mondadori, Milano 2013. A mio avviso vale la pena di leggere il volume non per avere la certezza che Gesù è esistito (non credo che ce ne sia bisogno; e in ogni caso le “prove” sono sempre le stesse) quanto per conoscere sia pur sommariamente gli argomenti di coloro che ne negano l'esistenza.
- 6) M. De Unamuno, *Agonia del cristianesimo*, ed. it. a cura di C. Bo, Studio Editoriale, Milano 2006, p. 29.
- 7) Tommaso D'Aquino, *Quaestio disputata de Veritate*, a. 1. Per un'eccellente discussione delle diverse concezioni della verità nella storia del pensiero, cfr. C. Scilironi, *Note intorno al problema della verità*, Imprimatur, Padova 1999.
- 8) Cfr. R. Rendtorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, 1983, trad. it. *Introduzione all'Antico Testamento. Storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica*, Claudiana, Torino 1994 2, p. 179 s.
- 9) Ivi p. 118.
- 10) Per un'indagine filosofica sul rapporto tra esperienza umana e racconto, cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit*, tome 1, 1983, trad. it. *Tempo e racconto*, vol. 1, Jaca Book, Milano 2001 2.
- 11) A mia conoscenza, tra gli studiosi recenti, colui che ha maggiormente enfatizzato la centralità ermeneutica del canone è Breward S. Childs. Cfr. Breward S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testament*, 1992, trad. it. *Teologia biblica. Antico e Nuovo Testamento*, Piemme, Casale Monferrato, 1998.
- 12) Cfr. G. Barbaglio, *La teologia di Paolo*, EDB, Bologna, 1999. L'opera è un monumento di erudizione storica, ma - del tutto legittimamente, del resto - interpreta Paolo prescindendo dal suo significato canonico.
- 13) Per una recente lettura narrativa del Nuovo Testamento, condotta dal punto di vista di un approccio sensibile agli argomenti storici, cfr. Y. Redalié, *I vangeli. Variazioni lungo un racconto. Unità e diversità nel Nuovo Testamento*, Claudiana, Torino, 2011. Più libera da preoccupazioni storiche la lettura narrativa di Jack Miles. Cfr. J. Miles, *Christ. A Crisis in the life on God*, 2001, trad. it. *Gesù. Una crisi nella vita di Dio*, Garzanti, Milano 2004 2.
- 14) Sulla crescente incapacità da parte dell'ermeneutica e della teologia moderne di leggere la Scrittura in termini narrativi, cfr. H. Frei, *The Eclipse of biblical Narrative. A Study in the Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, Yale University Press, New Haven and London, 1974. Per la verità Frei non avrebbe mai definito la capacità narrativa come un sesto senso, diffidando fortemente di qualsiasi fondazione antropologica dell'ermeneutica. Piuttosto, questa definizione andrebbe confrontata con i lavori di Paul Ricoeur, in particolare il già citato *Tempo e racconto*.
- 15) Cfr. E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Einaudi, Torino, 2000, vol. 1, p. 17. Per Auerbach si tratta di una caratteristica della letteratura biblica, che la qualifica come realistica, al contrario di quella omerica. A me sembra che si possa dire lo stesso di ogni grande opera letteraria.
- 16) G. Lindbeck, *La natura della dottrina. Religione e teologia in un'epoca postliberale*, a cura di G. Campoccia e C. Versino, Claudiana, Torino, p. 144.
- 17) Cfr. Walter F. Otto, *Il mito*, cit., p. 33.



Paolo Inguanotto, esperto biblista, illustra come si è formato il testo di Gen 3 all'interno della Bibbia e del contesto storico del popolo ebraico che, attraverso il racconto mitico, tenta di dare risposta ai fondamentali interrogativi, riguardanti l'origine dell'universo e dell'umanità, la presenza del male, della sofferenza e della morte.

Lungo i fiumi di Babilonia... (Sal 137,1)

La teoria documentaristica, che riteneva l'intero Pentateuco fosse il risultato progressivo dell'unione di quattro diversi documenti, si affermò nella seconda metà del XX secolo e, pur se con continui aggiustamenti e correzioni, fu il faro di riferimento per i seguenti cento anni. Questi quattro documenti, ritenuti diversi per età e origine, furono chiamati Jahwista, Eloista, Deuteronomista e Sacerdotale; per abbreviare si usarono come sigle le rispettive lettere iniziali: J, E, D e P (per sacerdotale). L'ordine in cui vengono citati corrisponderebbe anche a quello della loro età. Si supponeva che il documento più antico fosse quello jahwista, da collocare approssimativamente nel IX secolo a.C., mentre quello più recente avrebbe dovuto essere il sacerdotale, prodotto già negli anni dell'esilio babilonese, cioè nel VI secolo a.C. (1). Negli ultimi cinquant'anni la teoria documentarista è stata progressivamente demolita, senza trovarne però una nuova, di carattere generale, in grado di sostituirla (2).

Esiste solo un consenso di massima su alcuni punti. Come quello che l'età dei testi, ma non di tutti i materiali, vada abbassata e portata agli anni dell'esilio e del postesilio. Così pure non si parla più di quattro documenti o tradizioni, ma eventualmente solo di due: quello sacerdotale e quello deuteronomista. La loro origine andrebbe collocata parte nella comunità, che viveva nella città-tempio di Gerusalemme, e parte nella comunità della diaspora babilonese. A questi risultati si è giunti non solo attraverso una critica più puntuale dei testi letterari, ma anche tenendo maggiormente conto sia dei documenti extrabiblici che dei risultati della ricerca archeologica.

Questi ultimi hanno, in anni recenti, permesso di ridimensionare la grandezza di certe narrazioni. Influenzati dai numeri offerti da alcuni passi del racconto dell'esodo dall'Egitto ai tempi di Mosè (3), ci si era abituati a pensare a un popolo che fosse ormai nell'ordine di qualche milione. E poi le nostre reminiscenze musicali e nazionali ci avevano fatto credere che con Nabucodonosor (per noi familiarmente *Nabucco*) tutto il popolo ebreo fosse stato trascinato in esilio e trascorresse il tempo libero a piangere sulle sponde dei fiumi di Babilonia. Ora gli archeologi (4) ci avvertono che il territorio della Giudea ai tempi dei re Manasse e Giosia, cioè negli anni del massimo splendore tra il 687 e il 609 a.C., era quasi un quadrilatero attorno a Gerusalemme, che si estendeva dal fiume Giordano alle città fenicie della costa. L'estensione



“Allora si aprirono i loro occhi...”

da est ad ovest era di circa 18 Km, mentre quella da nord a sud arrivava a 28 Km. Gli abitanti del regno non erano più di 75000, di cui circa 15000 risiedevano nella capitale. La conquista da parte dei babilonesi causò devastazioni e morti, ma solo nella capitale e nell'area immediatamente circostante. Secondo il passo del profeta Geremia (Ger 52,28-30), che si considera attendibile, vi furono tre deportazioni: nel 597, nel 587 e infine nel 582. Complessivamente furono deportati nel territorio babilonese 4600 maschi adulti: per tenere conto delle donne e dei bambini si può moltiplicare approssimativamente per 3 o 4. Questo gruppo non fu preso a caso, ma rappresentava il ceto superiore urbano: la casa reale, i ministri, gli scribi, i professionisti di vario grado; la classe più umile dei contadini invece fu lasciata sul territorio perché la coltivazione delle terre continuasse e così si potessero riscuotere ancora i tributi. Anzi i campi di proprietà dei deportati furono distribuiti tra i rimasti.

Il ritorno dall'esilio fu di pochi e avvenne a scaglioni. Si stima che la Giudea verso l'anno 520 avesse una popolazione di circa 20.000 persone. Quasi un secolo dopo, al tempo di Esdra e Neemia, dovevano essere salite a circa 30.000. Il territorio sotto la dominazione persiana si era però ulteriormente ridotto, soprattutto nella parte meridionale a causa dell'espansione edomita (cioè dei discendenti di Esaù): si calcola che ora fosse ridotto a una estensione da nord a sud di circa 13 Km, mentre da est a ovest si manteneva sui 16 Km. Numeri piccoli, talmente piccoli da sembrare irrilevanti e da far ritenere a molti che l'avventura della popolazione giudaica, come era avvenuto tempo prima per quella israelitica, fosse storicamente finita. Il perché questo non avvenne è una storia affascinante, ma che non può trovare spazio in queste pagine dove ci si interroga soltanto sul racconto di Gen 3. Che è si legato a questo contesto, ma solo ad alcuni elementi di questo.

In effetti, con la caduta di Gerusalemme cambiò molto, forse si potrebbe dire tutto. Il gruppo degli esiliati fu catapultato al centro dell'impero ed entrò in contatto con la cultura internazionale, cioè non solo con quella babilonese, ma con tutti gli stimoli che a questa giungevano tramite le vie commerciali e diplomatiche. Dall'oriente, che attraverso la Persia toccava l'India per giungere fino alla lontana Cina, come dall'occidente, che oltre l'Asia minore coinvolgeva la Grecia. Quella cultura dell'*epoca assiale* (5), definizione con cui si sintetizzano un assieme di nuove acquisizioni culturali apparse per la prima volta nel divenire della storia universale, arrivò in questo modo a ciò che rimaneva del mondo ebraico. E questo resto, o almeno la parte che non volle accettare completamente l'assimilazione, si impegnò nella fatica della metabolizzazione dei nuovi stimoli e contenuti.

Proviamo a considerarne un solo esempio. Quale era il tradizionale patrimonio di fede del popolo d'Israele e di Giuda? Gli esegeti ancora oggi riten-



“Allora si aprirono i loro occhi...”

gono sostanzialmente corretti i risultati degli studi di G. von Rad (6), cioè che una traccia dell’antico credo culturale sia ancora reperibile in un passo del libro del Deuteronomio:

“Mio padre era un Arameo errante; scese in Egitto, vi stette come un forestiero con poca gente e vi diventò una nazione grande, forte e numerosa. 6 Gli Egiziani ci maltrattarono, ci umiliarono e ci imposero una dura schiavitù. 7 Allora gridammo al Signore, al Dio dei nostri padri, e il Signore ascoltò la nostra voce, vide la nostra umiliazione, la nostra miseria e la nostra oppressione; 8 il Signore ci fece uscire dall’Egitto con mano potente e con braccio teso, spargendo terrore e operando segni e prodigi. 9 Ci condusse in questo luogo e ci diede questa terra, dove scorrono latte e miele. 10 Ora, ecco, io presento le primizie dei frutti del suolo che tu, Signore, mi hai dato” (Dt 26,5-10) (7).

In queste poche righe si riesce ancora a riconoscere, pur se scarnificato, il filo conduttore degli avvenimenti narrati nei primi sei libri della Bibbia, da *Genesi* a *Giosuè*: cioè dal periodo nomadico dell’emigrazione dei primi patriarchi, alla sedentarizzazione in Egitto, e poi alle vicende dell’esodo miracoloso fino all’occupazione conclusiva della terra di Palestina.

È legittimo che il lettore, a questo punto, si chieda se questo breve passo sia una riduzione radicale e posteriore, di quanto è già stato narrato lungo ben sei libri, oppure se non siano i primi sei libri della Bibbia un’enorme amplificazione del piccolo brano. Ci si schiera qui per questa seconda ipotesi, anche se non se ne danno le motivazioni, che vanno cercate nelle elaborazioni offerte da quella officina sempre aperta, che è la ricerca sul processo formativo dell’Esateuco (8). Una scelta però, che può essere accolta come di buon senso, sulla base dell’esperienza che, in una società dove è dominante la trasmissione orale e non scritta, nel corso del tempo le narrazioni si arricchiscono di dettagli e le trame tendono sempre di più ad articolarsi. Tutto questo per sottolineare come la trama del *piccolo credo* comincia con la storia dell’antenato comune, *l’arameo errante*, che potrebbe bene identificarsi anche con il ricordo di Abramo, oppure con quello di Giacobbe-Israele e dei suoi dodici figli. Ma questi racconti iniziano nel libro di *Genesi* solo al capitolo 12. I primi 11 sono invece dedicati alle storie della creazione (due volte), del peccato dei progenitori, del fratricidio di Caino, poi a Noè e al racconto del diluvio universale, alla tavola dei popoli e alla vicenda della torre di Babele.

È proprio questo gruppo di capitoli, che accese la polemica nella seconda metà del XIX secolo, quando furono resi pubblici i risultati delle scoperte fatte in Mesopotamia di intere biblioteche di tavolette d’argilla. Si scrisse che la Bibbia non aveva fatto altro che copiare da racconti simili, che erano ben più antichi della data supposta per la composizione dei testi genesiaci. Allora



“Allora si aprirono i loro occhi...”

sembrò scoppiare l'ennesima rivoluzione culturale. E le chiese cristiane si arroccarono. Fu un errore non solo culturale, ma teologico. Da una parte si pagava il ritardo sul mancato sviluppo della dottrina dell'ispirazione, interpretata in modo meccanicistico, dall'altra il ritardo nell'acquisizione di adeguati strumenti interpretativi.

Le nuove idee, prima portate dall'illuminismo e poi sviluppate dal positivismo, avevano purtroppo ridotta la capacità di recepire il senso di quelle narrazioni. Il mito era stato declassato al livello della favola. Che già prima era stata, a sua volta, ridotta a semplice passatempo per interessare o far addormentare i bambini. Non si percepiva che il racconto mitico era invece il tentativo di dare risposta in forma narrativa ai fondamentali interrogativi, che una cultura poteva porsi, ma che non era in grado di risolvere in modo puramente razionale. Come quelli riguardanti l'origine e la struttura primordiale dell'universo (9). Oppure l'inizio dell'umanità, la presenza del male e del peccato, della sofferenza e della morte. Il mito in questo senso non è una realtà negativa, ma anzi va considerato tra le grandi mete, che una società può raggiungere (10).

Se si accettano le considerazioni fatte sul *piccolo credo*, dobbiamo concludere che l'orizzonte religioso e culturale del popolo ebraico era molto limitato, tanto quanto ormai ne erano diventati confini. Non diversamente da quello dei piccoli popoli confinanti: a oriente i regni di Ammon, di Moab; a meridione quello di Edom. A occidente le città-stato filistei e della Fenicia. Ognuno di questi con la sua propria divinità, che estendeva la tutela solo al territorio chiuso entro i confini e trovava nel reuccio locale il proprio rappresentante terreno.

Come già anticipato, all'interno del gruppo dei deportati, i quali maggiormente dovevano soffrire del confronto con la cultura dominante, iniziò un processo di confronto e revisione critica dei nuovi stimoli e problemi. Che non potevano più essere quelli di una stirpe o di un singolo popolo, ma dovevano riguardare ora tutta l'umanità nel suo complesso, e a cui avevano già risposto in modo liturgico i grandi miti della religione dominante. Fu una reazione molto coraggiosa, che pose il proprio dio, JHWH, al centro del mondo e della storia. Da dio locale di un piccolo popolo, per di più sconfitto e disperso, a unico dio di tutto l'universo. Si passò così solo ora da un *etnoteismo* a un *monoteismo*. Da quanto ci è rimasto, questa rivoluzione religiosa e concettuale fu annunciata da un grande profeta, *per molti versi il più grande di tutti* (11). Che forse pagò per questo con l'anonimato, lo scandalo provocato dall'audacia delle sue visioni teologiche, raccolte poi in Is 40-55.

Centrale nella predicazione del nuovo profeta, che nell'esegesi moderna è da tutti indicato come Deuteroinaia, è che un solo dio esiste: JHWH (12).



“Allora si aprirono i loro occhi...”

10 *Voi siete i miei testimoni [...] perché mi conosciate e crediate in me e comprendiate che sono io. Prima di me non fu formato alcun dio né dopo ce ne sarà.*
 11 *Io, io sono il Signore, fuori di me non c'è salvatore.*
 12 *Io ho annunciato e ho salvato, mi sono fatto sentire e non c'era tra voi alcun dio straniero. Voi siete miei testimoni – oracolo del Signore – e io sono Dio,*
 13 *sempre il medesimo dall'eternità. Nessuno può sottrarre nulla al mio potere: chi può cambiare quanto io faccio? (Is 43,10-13)*

Il medesimo concetto verrà ribadito in altri passi, come in Is 44,8 e messo al centro della celebre profezia che il profeta pronuncerà per il re persiano Ciro:

5 *Io sono il Signore e non c'è alcun altro, fuori di me non c'è dio; ti renderò pronto all'azione, anche se tu non mi conosci,*
 6 *perché sappiano dall'oriente e dall'occidente che non c'è nulla fuori di me. Io sono il Signore, non ce n'è altri.*
 7 *Io formo la luce e creo le tenebre, faccio il bene e provo la sciagura; io, il Signore, compio tutto questo. (Is 45,5-7)*

E in questa profezia si fa strada un'idea teologica nuova, quella della creazione di tutto l'universo da parte dell'unico dio, che verrà ribadita in 40,12-26:

12 *Chi ha misurato con il cavo della mano le acque del mare e ha calcolato l'estensione dei cieli con il palmo? Chi ha valutato con il moggio la polvere della terra e ha pesato con la stadera le montagne e i colli con la bilancia? (Is 40,12)*

Qualche decennio fa era molto difficile reperire i documenti del Vicino Antico Oriente, a meno non si vivesse nelle vicinanze di una grande biblioteca internazionale. Oggi, con l'aiuto di internet e dei motori di ricerca, ogni lettore rimanendo al suo tavolino può reperire versioni di testi molto lontani nel tempo e nello spazio. Si possono così, nel nostro caso, scoprire facilmente analogie e differenze tra quei racconti e quelli riportati nei primi 11 capitoli



“Allora si aprirono i loro occhi...”

della nostra Bibbia. Lasciamo perciò ai più volenterosi di scaricare le versioni (in inglese, ma anche in italiano) delle opere che portano titoli antichi, come *Enuma elish*, *Atra-hasis*, *Ghilgamesh*, *Adapa*, *Lista Sumerica dei Re*, *Storia Sumerica del Diluvio*. Possono forse così provare ancora il fascino e la ripugnanza, che sperimentarono alcuni fedeli ebrei davanti a quei racconti, per loro così grandiosi e altrettanto idolatrici. Ma ogni fede, in ogni epoca deve confrontarsi con la sua modernità.

Paolo Inguanotto

Note

1) Per una storia dell'esegesi dell'Antico Testamento, il lettore italiano potrà trovare ancora in qualche biblioteca l'opera ormai classica: H. J. Kraus, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi*, il Mulino, Bologna 1975.

2) Per una storia della esegesi della seconda metà del secolo scorso si veda J. L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, EDB, Bologna 2000, pp. 5-9. Una esposizione sintetica si può trovare nella Bibbia di Gerusalemme, EDB, Bologna 2009, pp. 3-20 (d'ora in poi BJ).

3) I passi sono Es 12,37; 38,26; Nm 2,32; 11,21; 26,51. Con solo un po' di pudore BJ scrive in nota a 12,37: seicentomila: questa cifra, molto esagerata, può rappresentare il censimento di tutto il popolo d'Israele all'epoca in cui la tradizione fu fissata per iscritto. Va solo aggiunto che questo numero si riferisce, come al solito, ai maschi adulti: volendo tener conto anche delle donne e dei bambini, bisognerebbe moltiplicarlo almeno per due o tre.

4) Per questo e altri dati quantitativi si fa riferimento soprattutto a I. Finkelstein – N. A. Silberman, *Le tracce di Mosè. La Bibbia tra storia e mito*, Carocci, Roma 2002.

5) Il concetto di epoca (o età/era assiale) fu introdotto da K. Jaspers ed è oggi corrente nella letteratura del settore. Per un piccolo approfondimento basta fare una ricerca tramite Wikipedia; una sua sintetica applicazione all'ambito biblico è sviluppata in M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Laterza, Bari 2003, pp. 223-234.

6) È ancora facilmente reperibile sul nostro mercato: G. von Rad, *La teologia dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1980, v. I, pp. 135-142.

7) Le citazioni del testo biblico si fanno secondo la versione (revisione) edita dalla CEI nel 2008.

8) Si rimanda ancora per gli approfondimenti a J. L. Ska, o.c., pp. 113-182.

9) Considerazioni oggi ormai così acquisite, da considerarle quasi ovvie. Si veda l'equilibrio con cui il tema viene trattato nell'introduzione della BJ, p. 14.

10) Si lascia al lettore l'ulteriore indagine sulla presenza del mito in epoca moderna e sui processi in corso di demitizzazione e mitizzazione. In ambito teologico basterà accennare all'opera di R. Bultmann e di P. Ricoeur.

11) J. Bright, *Storia dell'Antico Israele. Dagli albori del popolo ebraico alla rivolta dei Maccabei*, Newton Compton, Roma 2006, p. 379. Ci si permette questa citazione, quasi a titolo di riparazione, da un testo di storia di cui non si condivide l'impostazione e molte conclusioni. Si deve però riconoscere come questo giudizio sia del tutto centrato.

12) Nelle traduzioni italiane promosse nel 1974 e 2008 (una revisione) dalla CEI, il nome JHWH viene per rispetto ai fratelli ebrei sempre reso con *Signore*.



Giancarlo Vianello, del Centro Studi Maitreya di Venezia (associazione culturale buddhista), passa in rassegna i molti aspetti simbolici legati all'immagine mitica dell'albero. Il mythos è il quadro interpretativo in cui siamo immersi inconsciamente. È l'orizzonte di senso, l'apertura al mistero in cui si colloca l'avventura umana.

Il mito dell'albero

"Da stieg ein Baum. O reine Übersteigung!"

"E ascese un albero. O puro trascendere!"

Rainer Maria Rilke, *Sonetti ad Orfeo*. I,1.

In epitaffio, è il primo verso dei *Sonetti ad Orfeo* di Rilke, in cui la canzone di Orfeo viene paragonata all'ascensione di un albero. Partiamo da un'immagine a noi vicina del simbolo dell'albero, che universalmente rappresenta il movimento di ascendere e, contestualmente, quello di trascendere, di giungere a un piano superiore. L'albero si radica con radici invisibili, che devono restare tali pena la caduta, nel terreno, da dove trae nutrimento da misteriose forze toniche, e sventa verso l'alto, congiungendo il cielo alla terra. Per questo motivo, viene considerato da tutte le culture sciamaniche quale simbolo di passaggio e trasformazione. Allo stesso tempo, l'albero è simbolo di realizzazione e di salvezza. È ciò che ci orienta e dona senso. È *axis mundi*, il centro che mette in relazione con il mistero. Si tratta di un simbolo polisemico, che accomuna in sé svariati elementi. La sua ciclica perdita e rigenerazione delle foglie ne fanno un'icona di ciò che è *vivente*, di vita che trascende la morte: rappresenta l'universo che vive.

Tralasciando molti altri aspetti simbolici legati all'immagine dell'albero, possiamo prendere in considerazione le tre funzioni cui si è appena accennato. L'albero simboleggia la conoscenza, ciò che ci trasforma radicalmente, mettendoci in relazione con sfere superiori. Simboleggia poi l'asse cosmico, il centro che unisce i vari piani della totalità e che ci orienta. Infine, simboleggia la continuità della vita, la speranza e la promessa di vita eterna. Nelle varie tradizioni, questi aspetti si sovrappongono spesso (1). Ad esempio, i Babilonesi ponevano assieme, al fianco dell'ingresso orientale del cielo, l'albero della vita e quello della conoscenza e un rotolo di Ras Shamra afferma che Alein concede a Ltpn sapienza e vita assieme (2).

Come si è detto, l'ascensione dell'albero è un mito universalmente diffuso. Ad esso si ispirano i riti degli sciamani siberiani e nord americani e dei sacrificatori vedici (3). Presso Tartari, Mongoli, Buriati e Calmucchi, l'albero cosmico rappresenta la via per connettersi al mondo celeste. Tale ascensione, oltre che pericolosa, richiede il sacrificio del proprio essere. Nell'immaginario sciamanico, l'iniziato viene ucciso e smembrato dagli spiriti e il suo essere viene poi ricomposto, facendolo rinascere rinnovato e dotato di poteri di



“Allora si aprirono i loro occhi...”

conoscenza.

Il mito dell'albero cosmico che dona conoscenza, tra i più celebri, è narrato dalla tradizione norrena. Yggdrasil è, appunto, l'albero cosmico per eccellenza. Le sue radici affondano nel regno dei giganti e nell'inferno (4), al suo fianco è la fonte Mimir (ricordo) che elargisce saggezza. Odino vi ha lasciato un occhio in pegno per potersi abbeverare. Nei pressi di Yggdrasil, si aggira la vipera Nidhög, che cerca di erodere le radici per rovesciare la pianta ed il cosmo. Questa del serpente che opera in senso maligno è una costante mitica generalizzata. L'albero rappresenta inoltre non solo lo strumento dell'ascesa, ma anche il luogo del proprio sacrificio, che permette tale ascesa. Odino stesso, nell'Hávamál (5), racconta di come si sia sacrificato a sé stesso, restando appeso all'albero Yggdrasil per nove giorni e nove notti con una ferita al costato, per poter venire in possesso di saggezza e del segreto delle rune.

Su un altro versante si sviluppano i miti legati alla rappresentazione dell'albero come fonte di vita. Il più celebre è quello mesopotamico, legato al ciclo di Gilgamesh. In esso, Gilgamesh, afflitto per la morte dell'amico Ekidu, parte alla ricerca dell'immortalità. Si reca quindi da Ut-Napištin, l'unico uomo che, sopravvissuto al diluvio, abbia ottenuto l'immortalità. Non riesce tuttavia a superare la prova che gli viene richiesta, cioè di vegliare per sei giorni e sei notti. Pregato dalla moglie che ha compassione per Gilgamesh, Ut-Napištin offre una seconda possibilità rivelando allora che, esclusa l'immortalità, è possibile allungare incommensurabilmente la vita, grazie alle foglie di una pianta magica che si trova nel fondo dell'oceano. Gilgamesh supera difficoltà e prove difficilissime e, alla fine, riesce a cogliere le foglie. Sulla via del ritorno, tuttavia, si ferma a bere e lascia incustodite sulla riva le foglie, che vengono inghiottite da un serpente. Abbiamo qui il tema dell'immortalità che viene perduta per negligenza, della vita legata a una pianta e del serpente che trama per impedire l'immortalità dell'uomo. Il contesto è decisamente orfico, in quanto la ricerca dell'immortalità si infrange a seguito di una mancanza e della malignità del serpente. Varianti di questi temi si trovano presso le tradizioni iraniche, dei Calmucchi e dei Buriati (6). Infatti l'albero cosmico come fonte di vita è presente nelle letterature sapienziali iraniche (*Yasna*, 9,4 e *Vidêvat*, 2,5) ed anche in quelle indiane (*Rig-veda*, X, 135, 1). Inoltre, presso gli Egizi vigeva la credenza che a oriente crescesse il sicomoro, identificato come albero della vita, in grado di proteggere le anime dei morti (7).

Questi, che per motivi di spazio, sono solo brevi accenni possono tuttavia dare l'idea di come il materiale mitico presente nella *Genesi*, e concernente l'albero della conoscenza e quello della vita, abbia rimandi puntuali abbastanza diffusi in altre tradizioni. Come è noto, nel racconto biblico le due funzioni di conoscenza e vita sono nettamente separate. Il ruolo centrale della narrazione è riservato all'albero della conoscenza, di cui, su istigazione del serpente, vengono mangiati i frutti. Con questo atto, l'umanità perde la sua



“Allora si aprirono i loro occhi...”

innocenza, perde cioè quella capacità di vivere semplicemente nell'Eden in adesione alla pace cosmica e di godere dei suoi frutti. Soprattutto, perde il contatto con l'albero della vita. Quest'ultimo resta come simbolo di una possibile futura salvezza e redenzione, ma l'umanità viene precipitata nel suo dramma. Credo sia interessante ricordare che nel medioevo fiorirono leggende che individuavano nei frammenti del legno della croce il potere di donare immortalità. Secondo tali credenze, il legno della croce fu ricavato dall'albero della vita e, quindi, non solo su un piano simbolico, il sacrificio di Cristo e l'albero edenico, promessa di immortalità, venivano a saldarsi, ma anche su un piano fisico il legno della croce aveva effetti miracolosi di salvezza eterna (8).

I due alberi della narrazione rimandano simbolicamente alla duplice realtà del *mythos* (9) e del *logos* (10), che rappresentano due discorsi, nel senso che scorrono insieme e sono connessi tra loro. Chiedersi cosa sia il *mythos* equivale, secondo una metafora di Raimon Panikkar (11), a chiedere a un pesce cosa sia l'acqua, a un uccello cosa sia l'aria e ad un uomo cosa sia l'essere. Il *mythos* è il quadro interpretativo in cui siamo immersi inconsciamente. Se lo definiamo, lo oggettivizziamo, e finisce di essere *mythos*. Al massimo, diventa mitologia. Infatti, siamo bravissimi a cogliere i miti degli altri, ma inconsapevoli dei nostri.

Procediamo per ordine. In un giardino mitico, vi erano due alberi: quello della vita e quello della conoscenza. Il primo è l'albero del *mythos* e il secondo è l'albero del *logos*. La modernità ha cercato di relegare il *mythos* a forma primitiva di pensiero pre-logico, ma la polarizzazione su un solo versante non sembra aver funzionato. Entrambi, etimologicamente, indicano parola, discorso. Si differenziano, tuttavia, per la modalità con cui si esprimono, in quanto coprono due versanti della stessa realtà. Il rapporto tra *mythos* e *logos* non è dialettico, ma olistico e ricorda il rapporto tra essere ed ente. Il *logos* oggettivizza le cose e ne analizza la natura in quanto enti. Il *mythos* guarda al senso delle cose e alla loro funzione nel tutto. Parla di enti, ma aspira a raccontare la natura dell'essere. Il *mythos* è il fondamento di ogni possibile conoscenza. È antecedente alla frattura epistemologica tra soggetto ed oggetto. È fondamento indiscusso e vivente. Il *mythos* è l'evidenza, anteriore alla riflessione critica. Al momento in cui viene relativizzato dal pensiero, finisce di essere *mythos* e trasmigra in altre forme. Quando viene sottoposto a critica viene usurato, perché quando si inizia a chiedersi il perché si perde la propria innocenza originaria. Ad esempio, il serpente chiese ad Adamo ed Eva “perché” non mangiassero del frutto della conoscenza e, quando costoro accettarono questo ordine di discorso, persero la loro innocenza.

D'altro lato, il *logos*, che si fonda sulla cosmovisione mitica, opera il suo necessario lavoro di critica e di costruzione razionale. Non vi è *mythos* senza *logos*, come non vi è fede senza ragione. La polarità logica e quella sentimen-



“Allora si aprirono i loro occhi...”

tale debbono procedere di pari passo, in quanto il loro nesso è fondamento della esperienza umana. Il problema sorge quando si creano squilibri e si pretende di leggere tutto in chiave razionale. Il *mythos* viene allora ridotto ad una forma di primitivismo, mentre noi “moderni” siamo in grado di osservare i fatti reali. Ovviamente, perché non abbiamo coscienza del *mythos* in cui ci troviamo.

Quando questa coscienza prende forma, il *mythos*, che è una realtà polisemica e polimorfa dotata di una potente capacità di trasformazione e adattamento, si è già trasferito altrove. Si tratta del fenomeno della transmitizzazione, tanto caro a Panikkar. E' come immaginare un fascio di luce che cerchi di illuminare una realtà e, spostandosi, ne lascia altre nell'oscurità. Nella zona illuminata, il *mythos* smette di essere tale e trasmigra nelle zone oscure, dove pone il quadro per nuove costruzioni concettuali. Come si è cercato di dire, il *mythos* non è mitema (cioè il suo contesto), né mitologoumenon (la storia che viene narrata), né tanto meno mitologia (lo studio dei miti). E' piuttosto l'orizzonte di senso, l'apertura al mistero in cui si colloca l'avventura umana.

Bultmann parlava di necessità di una demitizzazione. Panikkar osserva che questa operazione è necessaria per i miti che si stanno esaurendo, per le narrazioni legittimative che non coinvolgono più. Invitava invece ad aver fiducia nel processo di rimitizzazione in atto, in cui collocare una cosmovisione adeguata ai tempi ed alla sfida della molteplicità di culture e prospettive spirituali operanti nel mondo globalizzato. Questo pluralismo radicale ci obbliga a una revisione ermeneutica e, contestualmente, mi si scusi il bisticcio di parole, a una revisione dell'ermeneutica. Bisogna cioè passare a una ermeneutica che aspiri a mettersi in sintonia, piuttosto che classificare sulla base della propria prospettiva. Hermes, che è un dio, parla con un linguaggio diverso da quello meramente concettuale. Parla soprattutto per immagini, intuizioni, per adesione emotiva: in una parola, si esprime con ciò che rende vivo e presente. Infine, è bene ricordare che Hermes è anche il dio dei bricconi, che ama ingannare e burlarsi della credulità degli umani. Anche in questo caso elargisce lezioni di saggezza, in quanto gli umani debbono imparare a non essere troppo legati ai propri pregiudizi e debbono sempre tenere presente i loro limiti.

Giancarlo Vianello

Note

1) Cfr. Mircea Eliade, *Trattato di Storia delle Religioni*. Boringhieri, Torino, 1970, p. 295.

2) Cfr. Mircea Eliade, cit., p. 298.

3) Cfr. Mircea Eliade, *Lo Sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*. Bocca, Milano, 1953, p. 110.

4) Cfr. *Völuspä*, 19. Vedi la traduzione di Marcello Mieli, *Völuspä. Un'apocalisse norrena*. Carrocci, Roma, 2008.



“Allora si aprirono i loro occhi...”

5) Cfr. Hávamál, 138 sg. Vedi la traduzione di Alberto Mastrelli, *L'Edda. Carmi norreni*. Sansoni, Firenze, 1982.

6) Cfr. Mircea Eliade, *Trattato...*, cit., p. 301.

7) Cfr. Gerardus van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*. Boringhieri, Torino, 1975, p. 38.

8) Cfr. Mircea Eliade, *Trattato...*, cit., p. 304.

9) Su senso e tipologia del mito la letteratura è sconfinata. Limitiamoci qui a citare:

K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*. Beck, München, 1985. Oltre ai classici:

M. Eliade, *Mythes, rêves, mystères*. Gallimard, Paris, 1957.

W.F. Otto, *Dyonisos. Mythos und Kultus*. Klostermann, Frankfurt, 1962.

K. Kerényi, *Auf Spuren des Mythos*. Müller, München, 1967. Inoltre, visto il taglio di questo scritto:

R. Panikkar, *Mith, Faith und Hermeneutics*. Paulist Press, N.Y., 1979. Edizione italiana, *Mito, fede ed ermeneutica*. Jaca Book, Milano, 2000.

10) Da questo momento, adottando una terminologia panikkariana, userò il termine *mythos* per simmetria con *logos*.

11) Cfr. Raimon Panikkar, “Il senso del mito”, in *Dialogare nel mito. La dimensione simbolica del dialogo interculturale*, a cura di Fabrice Dubosc. Vivarium, Milano, 2004.



Tiziano Vecellio - *Adamo ed Eva*



Jean Louis Ska, biblista e teologo, considerato unanimamente tra i massimi esegeti contemporanei, prende in esame le interpretazioni più diffuse del racconto Genesi 2-3 e indica alcuni criteri per una corretta esegesi che deve considerare il contesto culturale, le finalità del testo, la chiave di lettura adoperata, i destinatari.

Come *non* leggere Genesi 2-3

Il secondo racconto della creazione, seguito dal racconto della caduta, è fra i più famosi di tutta la Bibbia. Teologi, catechisti, pittori, scultori, musicisti, scrittori, hanno interrogato e interpretato il brano in molti modi diversi. Il brano ha anche lasciato tracce indelebili nell'immaginario collettivo dei cristiani e della nostra cultura occidentale. Espressioni quali "frutto proibito", "paradiso", "caduta", "paradiso perduto" o "peccato originale" provengono dalle interpretazioni secolari di questo racconto.

1. Il racconto di Genesi 2-3 e le sue interpretazioni

Lo scopo di questo breve articolo sarà di proporre una via di mezzo fra le interpretazioni più diffuse. Possiamo riassumere la situazione in poche parole (1). Da una parte, sin dalle interpretazioni date da san Paolo nella Lettera ai Romani, la storia della salvezza comporta quattro fasi principali. In un primo momento, l'umanità perde la sua innocenza originale quando commette il peccato descritto in Genesi 3, spesso chiamato "peccato originale". I primi genitori dell'umanità mangiano del frutto proibito e perdono i privilegi del paradiso dal quale sono cacciati via. Rimane l'offesa che richiede riparazione. Inizia quindi una seconda fase durante la quale l'umanità aspetta la venuta di un salvatore, di un redentore che espierà la colpa commessa all'inizio della storia dell'umanità. Per il Nuovo Testamento, questo salvatore è Gesù Cristo che riconcilia Dio, suo Padre, con l'umanità peccatrice nel sacrificio della croce - e questo corrisponde alla terza fase. Nella quarta fase, la nostra, spetta ai discepoli di Gesù Cristo il compito di annunziare la redenzione offerta dal vangelo a tutta l'umanità.

Lo schema conosce alcune variazioni, però da san Paolo e sant'Agostino fino ai nostri giorni è stato presentato in termini molto simili. L'umanità intera è sotto la condanna che risale all'episodio della Genesi e, perciò, aspetta di essere redenta. I discepoli di Gesù Cristo e la chiesa da lui fondata portano la salvezza ai confini del nostro mondo. Il battesimo libera dalla colpa originale, riconcilia con Dio e riapre le porte del paradiso perduto.

D'altronde, sin dall'epoca dei Lumi e del razionalismo, si è imposta un'altra interpretazione degli stessi capitoli (2). Non si parla più di peccato originale, di colpa o di condanna. Si parla di un mito - un racconto leggendario - tipico di una mentalità primitiva e poco sviluppata, che cerca di spiegare in termini narrativi una situazione normale, vale a dire la condizione umana che conosciamo oggi. In altre parole, Genesi 2-3 è solo una sorta di parabola



"Allora si aprirono i loro occhi..."

della vita in questo mondo. L'uomo e la donna del racconto rappresentano il genere umano. Il paradiso è il sogno di un mondo perfetto e di una condizione di vita senza preoccupazioni maggiori. Un errore fatale pone fine alla vita idilliaca, paradisiaca - appunto - e, per colpa di questo errore, l'umanità conosce la dura condizione attuale: gli uomini devono lavorare i campi, le donne partoriscono nel dolore, i serpenti camminano sul ventre, e siamo tutti mortali.

Più recentemente, alcuni esegeti hanno proposto un'interpretazione simile, che però si vuole più antropologica e più psicologica (3). La vita nel paradiso corrisponde a una visione idealizzata dell'infanzia: vita felice, semplice, nell'innocenza, in un mondo benevolo ove ognuno si procura senza fatica ciò di cui ha bisogno. La "colpa" segna l'arduo passaggio dall'infanzia alla vita adulta: risveglio della sessualità, inizio di una vita responsabile per l'uomo che deve procurarsi il cibo con il suo lavoro, spesso penoso; per la donna, inizio delle sue maternità; scoperta di una vita che finisce in modo ineluttabile con la morte. Vi sono diversi modi di spiegare la "colpa", il fatto di mangiare il "frutto proibito". Non è il luogo di dilungarsi sull'argomento.

In genere, però, gli esegeti tendono a ridurre la "colpa" a un'esperienza umana senza rilievi teologici. Oppure si tratta della necessaria "trasgressione" che permette a un bambino di uscire dall'infanzia e di diventare adulto, un fatto ben conosciuto e spesso legato all'adolescenza. Oppure si parla di un senso di colpa inerente alla scoperta della sessualità o alle prime esperienze sessuali. Non mancano le spiegazioni di questo tipo che - come detto - hanno un punto comune, vale a dire l'assenza di ogni riferimento più teologico. Anzi, ogni tanto Dio è presentato come un "villano", come un "cattivo" che cerca di impedire all'umanità la possibilità di crescere e di diventare adulta.

2. Da quando si parla di "peccato originale"?

Ogni spiegazione veicola qualche elemento di verità che stimola la riflessione. Vorrei, in queste brevi riflessioni, attirare l'attenzione su due o tre elementi di maggiore importanza, in particolare in un mondo come il nostro che è stato condizionato dalla teologia scolastica, piuttosto che dalla Bibbia stessa.

Una prima riflessione riguarda un tema legato al racconto di Genesi 2-3 sin da san Paolo e soprattutto sant'Agostino, vale a dire il tema del peccato originale (4). Secondo la presentazione tradizionale di questa dottrina, l'umanità peccatrice aspetta per secoli la sua salvezza e tutto l'Antico Testamento è solo una preparazione della venuta del salvatore, Gesù Cristo, che "redime" l'umanità.

Questa visione è confermata dalla Bibbia, dall'Antico e dal Nuovo Testamento? In nessun modo. Dopo Genesi 3, le allusioni a questo peccato spariscono completamente. Nemmeno il diluvio è presentato come conseguenza, vicina o lontana, del peccato originale. Possiamo passare in rassegna i racconti patriarcali, l'esodo, la permanenza nel deserto, la conquista della terra, il periodo dei Giudici, la monarchia, e non troviamo alcun accenno al peccato originale. Più



"Allora si aprirono i loro occhi..."

sorprendente ancora: i profeti, maggiori e minori, non parlano di un salvatore che dovesse venire a salvare l'umanità da un peccato commesso agli inizi della storia. Sono preoccupati dalla sorte di Israele, promettono una salvezza per il popolo d'Israele, condannano i peccati d'Israele, e parlano delle nazioni solo quando sono direttamente coinvolte nelle vicende del popolo eletto. La salvezza del genere umano esula dalle preoccupazioni d'Israele e delle sue scritture.

Quando passiamo ai vangeli, potremmo aspettarci, questa volta, qualche parola più precisa in merito. Se il Figlio di Dio si fa uomo, è davvero per salvare l'umanità dal peccato di Adamo ed Eva? I vangeli, tuttavia, non dicono niente in merito. Gesù afferma di essere venuto a "chiamare non i giusti, ma i peccatori" (Mt 9,13). Non parla, però, del peccato originale o di un peccato di tutta l'umanità. La sua predicazione è rivolta, in gran parte, al popolo ebraico, e tratta dei problemi specifici di questo popolo. Anche il racconto della passione non menziona mai il peccato originale. Non è mai detto nei vangeli che Gesù muore sulla croce per redimere l'umanità peccatrice.

Sarà san Paolo, nella Lettera ai Romani, a introdurre tale argomento. Perché egli introduce l'idea di un peccato originale o universale? Il motivo, mi pare, è abbastanza semplice. Paolo è convinto che il vangelo di Gesù Cristo sia una buona notizia per l'umanità intera, e non solo per il popolo d'Israele. Tutta l'umanità ha bisogno di un vangelo come quello di Gesù Cristo.

In poche parole, Cristo libera l'umanità dalla legge, dal peccato e dalla morte. Dalla legge, perché Cristo mostra che la persona umana è più importante di tutte le leggi del mondo. Le leggi sono al servizio delle persone e non l'inverso. Dal peccato - riassumendo i lunghi e complessi ragionamenti di Paolo in merito - perché egli introduce una logica della misericordia, del perdono e della riconciliazione, che è più potente del peccato. Una società non è divisa fra innocenti e colpevoli, fra chi ha ragione e chi ha torto. È possibile riconciliarsi e la riconciliazione pone fine alla logica del peccato. Infine, Cristo libera dalla morte perché non ha esitato a sacrificare la sua vita per il vangelo che predicava. Ha quindi dimostrato che vi sono valori e ideali più importanti della vita stessa. Per Paolo, il messaggio di Cristo, vissuto fino al sacrificio della croce, apre all'umanità vie nuove e inaspettate.

Occorreva però mostrare che tutta l'umanità cercasse - forse anche senza saperlo - quello che Cristo offre nel suo vangelo e illustra con la sua vita e la sua morte, fino alla risurrezione. Ecco il motivo per il quale Paolo parla di "peccato originale". Tradotto in termini più moderni, Paolo insiste su due aspetti correlativi. Primo: tutta l'umanità e ogni singolo individuo cercano una risposta all'enigma della vita. La ricerca del senso della vita è universale, in particolare il desiderio di superare la prova della morte. Secondo: il male è presente ovunque nel nostro mondo. Esiste e si manifesta in modi molto diversi, da una cultura all'altra e da un'epoca all'altra. Tuttavia, nessuno in questo mondo ha mai potuto affermare di essere perfetto e non aver niente,



"Allora si aprirono i loro occhi..."

assolutamente niente, da rimproverarsi. È quello che Paolo dimostra nei primi capitoli della sua Lettera ai Romani (Rom 1-3).

Per questo motivo, Paolo parla di "peccato originale". In altre parole, parla di una caratteristica di tutta l'umanità sin dall'inizio. L'umanità, secondo Paolo, desidera uscire dalla sua situazione penosa e senza speranza. Tuttavia, egli individua questa caratteristica solo perché ha scoperto Gesù Cristo e il suo messaggio di salvezza. Ha capito che l'esempio di Gesù Cristo dà una risposta ai quesiti di tutta l'umanità. In conseguenza, Paolo può parlare di un male universale perché conosce un rimedio universale, il vangelo di Gesù Cristo. Può parlare di un peccato universale, sin dalle origini, perché conosce un perdono universale. Può parlare di una colpa originale perché conosce un modo di salvare e di "giustificare" ogni persona e ogni membro della nostra umanità.

Solo in questo modo si può capire perché Paolo rilegge i primi capitoli della Genesi con questa chiave di lettura. Senza il vangelo, non è possibile capirli come Paolo li interpreta. Solo la luce del vangelo permette di vedere le ombre del nostro mondo e della nostra umanità. Il messaggio di perdono e di riconciliazione, annunciato da Gesù Cristo, permette di parlare di "peccato universale" perché è già perdonato. Come dice sant'Agostino, quando confessiamo, confessiamo prima la misericordia di Dio, e solo dopo confessiamo i nostri peccati (5). In poche parole, l'esperienza positiva della grazia precede sempre l'esperienza negativa della colpa. L'esperienza di una salvezza universale precede l'esperienza di un peccato universale. Ecco l'essenziale del messaggio paolino sul peccato delle origini.

3. Come interpretare Genesi 2-3

Per tornare ai nostri capitoli di Genesi 2-3, occorre ricordare che è assolutamente indispensabile distinguere due modi principali di leggere il testo. Da una parte, abbiamo visto qual è la lettura cristiana e paolina dei brani in questione. In questo contesto, e solo in questo contesto, si può parlare di "peccato originale". D'altra parte, il racconto della Genesi, letto nel suo contesto originale, ha un significato diverso. Non intende in alcun modo fondare quello che la dogmatica cristiana ha definito come "peccato originale" parecchi secoli dopo la composizione del testo. Il testo è da leggere come si presenta e come è stato letto dai suoi primi destinatari, così come è stato recepito nella Bibbia stessa e durante i primi secoli dopo la sua composizione.

Non intendo offrire un'esegesi esaustiva di un testo molto ricco di significati, ma anche abbastanza complesso. Vorrei solo indicare quali sono, secondo me, i capisaldi di un'esegesi ragionevole del testo. Sono tre i punti principali.

1. Il racconto parla delle origini delle condizioni di vita che conosciamo ora nel nostro mondo, però soprattutto nel mondo degli agricoltori dell'antico Israele. Il racconto è culturalmente contestualizzato, ed è importante ricordarselo. L'immagine di Dio, la descrizione di un universo primordiale come



“Allora si aprirono i loro occhi...”

un deserto senza acqua, la creazione del mondo come un'oasi in mezzo al deserto, l'importanza della terra, del suolo, e degli animali, sono tutti elementi essenziali nella cultura dell'antico Israele, popolo di piccoli agricoltori e pastori. Il contesto culturale del racconto è fondamentale per chi vuole interpretarlo con la chiave giusta. Le preoccupazioni degli autori sono molto concrete perché provengono da un mondo ove i problemi erano quelli della sopravvivenza. Non sono problemi teorici, astratti, filosofici o teologici. Si riflette piuttosto sulla condizione della maggioranza di una popolazione che vive coltivando una terra poco fertile, e ove la natura non è specialmente generosa.

2. *Genesi 2-3* ha avuto un impatto molto ridotto sulla tradizione biblica. Come detto prima, occorre aspettare i testi tardivi dei libri del Siracide e della Sapienza per trovare accenni chiari al racconto del paradiso e della caduta (6). La ragione è semplice: il mondo biblico e gli autori della Bibbia sono esclusivamente o quasi esclusivamente interessati alla sorte del popolo d'Israele. Si interessano del mondo, delle altre nazioni e dell'universo solo quando Israele è coinvolto in faccende universali. Il mondo di Israele è un mondo centripeto e non centrifugo. È molto centrato sui propri problemi. Come abbiamo visto, il racconto della creazione in *Genesi 2-3* descrive la creazione di un piccolo mondo agricolo e pastorizio, un mondo conosciuto nell'Israele antico. Esso è molto diverso, ad esempio, dal racconto di *Genesi 1*, influenzato dalla mitologia mesopotamica e pertanto interessato alla cosmologia.

3. Il racconto descrive il passaggio da una situazione iniziale ideale alla situazione presente che è poco piacevole. Il dolore, la fatica e la sofferenza presenti nel nostro mondo sono causati - secondo il racconto biblico - non da Dio che deve essere perfetto, bensì dall'umanità. Incontriamo una reazione tipica della mentalità antica, in particolare nell'antico Israele. Il ragionamento è semplice: il male deve avere una causa; Dio non può essere la causa del male; la causa del male è quindi l'umanità. Più concretamente, se soffriamo oggi, è perché qualcosa è andato storto all'inizio della nostra storia; Dio non può aver causato la sofferenza nel mondo; pertanto sono i primi uomini, la prima coppia, ad aver cagionato i problemi nostri.

Importa meno vedere qual è la natura esatta della colpa. È più importante capire che la colpa è nostra e non di Dio. Ecco uno degli intenti più fondamentali del nostro racconto. Se soffriamo oggi, se il lavoro dei campi è penoso, se le donne partoriscono nel dolore, se dobbiamo morire, è solo colpa nostra. Dio aveva previsto un mondo diverso.

Il racconto contiene, di conseguenza, un'idea di colpa commessa alle origini del nostro mondo e che ha avuto conseguenze per tutte le generazioni seguenti, fino ad oggi. Vi sono però alcune differenze con la dottrina cristiana del peccato originale. Una prima differenza spetta al carattere della colpa. Non si parla tanto di offesa alla divinità né della perdita di uno stato di grazia. Si parla piuttosto di una colpa che ha avuto conseguenze faticose per tutto



"Allora si aprirono i loro occhi..."

il genere umano. Le conseguenze sono molto concrete: toccano il lavoro degli uomini, il partorire delle donne, e l'inevitabile morte di tutti.

Ultima differenza con la dottrina del "peccato originale": la situazione descritta è irreversibile. Il testo di Genesi 3,15 non accenna a nessun cambiamento o a nessuna speranza di cambiamento, anche se è stato spesso interpretato - nella tradizione cristiana - come un "protovangelo": *"Io porrò inimicizia fra te e la donna, e fra la tua progenie e la progenie di lei; questa progenie ti schiaccerà il capo e tu le ferirai il calcagno"*. Molte sono le interpretazioni di questo testo difficile. In ogni modo, esso parla soprattutto dell'inimicizia atavica fra uomini e serpenti. Per il contadino dell'antico Israele, il serpente è un nemico da temere sempre. L'interpretazione più positiva di una sconfitta escatologica del serpente, come simbolo del male, nasce con il Nuovo Testamento.

Il testo, per concludere, parla di colpa, però non ne parla come la teologia cristiana quando quest'ultima parla del peccato originale, della concupiscenza, della redenzione e del battesimo che ci libera dalla "macchia originale".

4. Conclusione

Il racconto di Genesi 2-3 è molto affascinante e continua a ispirare riflessioni fra teologi, pensatori e artisti. Valeva la pena, penso, interrogarsi per un attimo sugli elementi più importanti della sua interpretazione, in particolare, sulla differenza essenziale fra il significato del testo per i suoi primi destinatari, tutti membri del popolo d'Israele, e l'interpretazione cristiana tradizionale, che risale a san Paolo e, soprattutto, a sant'Agostino. Vi è continuità fra il testo biblico e l'interpretazione paolina, però vi sono anche differenze essenziali. Occorre non dimenticare che il significato dei testi cambia secondo la chiave di lettura adoperata. Vale per Genesi 2-3, così come per ogni testo biblico o non biblico.

Jean Louis Ska

Note

1) Per più particolari, rinviamo ai grandi commentari sul libro della Genesi e su Genesi 1-11 in particolare. Menzioniamo, ad esempio, F. Giuntoli, *Genesi 1-11. Introduzione, traduzione, commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi; Cinisello Balsamo [Milano]: San Paolo, 2013) 88-108.

2) Si veda, ad esempio, L.M. Bechtel, "Genesis 2.4b-3.24: A Myth about Human Maturation", JSOT 67 (1995) 3-26.

3) Si veda, ad esempio, E. van Wolde, *Racconti dell'inizio. Genesi 1-11 e altri racconti di creazione* (Brescia: Paideia, 1999).

4) Si veda soprattutto sant'Agostino, "La grazia di Cristo e il peccato originale", *Natura e grazia II* (Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere polemiche I,17,2; Roma: Città Nuova, 1981) 123-267.

5) Discorso 29/A. Discorso di sant'Agostino vescovo, tenuto la vigilia di pentecoste sul verso del salmo: "Confessate al Signore perché è buono, ecc." (Sal 117,1; 135,1). Si vedano le *Opera omnia* di Sant'Agostino, "Sermone 29/A", *Discorsi I sul Vecchio Testamento* (Nuova Biblioteca Agostiniana III,29; Roma: Città Nuova, 1979) 545-549.

6) Si vedano Si 17,1.7; 25,24; Sap 2,23-24.



Mario De Maio, teologo e psicologo con orientamento psicanalitico, legge i miti come piste di riflessione sul mistero della vita. Dio ha creato l'uomo e la donna per riconoscersi l'uno nell'altro, e mostra il suo volto di tenerezza a un'umanità che deve prendere consapevolezza dei suoi limiti e riconoscere nei gesti di amore la presenza di Dio.

Volti degli uomini, volto di Dio

Miti

Con una breve definizione potremmo dire che i miti sono un'invenzione letteraria che tenta di esprimere, con un linguaggio narrativo, qualcosa dell'esperienza umana che sfugge alla logica dell'evidenza, al senso comune delle cose. In modo velato, paradossale, in un racconto al confine tra la fiaba e il reale, i miti aprono piste di riflessione sul mistero dell'origine del mondo, la complessità dell'amore, le contraddizioni del dolore e della felicità, girano intorno a *quel qualcosa* che sfugge al controllo, alla volontà, alla razionalità che irrompe nella vita e di cui tutti facciamo esperienza.

Ogni cultura ha i suoi miti. La nostra cultura occidentale ha le sue naturali radici in quella greca ma, per quanto riguarda la religione cristiana, il riferimento alla Bibbia rimanda obbligatoriamente alla cultura di origine ebraica. Per fare un esempio, le storie di Narciso e quella di Edipo sono forse tra i più conosciuti miti di origine greca, mentre racconti biblici, quali quelli della creazione di Adamo ed Eva fino alla cacciata dal Paradiso terrestre, il racconto del passaggio del mar Rosso, vanno necessariamente collocati nella cultura ebraica.

Dovremo sempre più permettere ai biblisti e agli studiosi di ebraismo di aiutarci a ri-orientare le nostre riflessioni sui testi biblici, a partire dalla cultura e dall'interpretazione ebraica. Cosa che, dobbiamo riconoscere con grande franchezza e umiltà, per secoli abbiamo distorto e minimizzato, e forse anche ignorato o vanificato attraverso un sapere culturale altro.

A quali paradossi e complessità del vivere alludono i miti? A quali verità conducono, *intuibili* tra le righe anche se velate, *non dette* tra le parole *dette*? I Miti, le fiabe (1), ma anche i riti, fanno parte della dimensione simbolica inventata dall'uomo per comunicare, per esprimere e dire se stesso in profondità, per balbettare la propria esperienza di vita.

Genesi: capitoli 1-3

Nei primi tre capitoli del libro della Genesi, sono inseriti due racconti mitologici sulla creazione dell'uomo e della donna e sull'origine del dolore e del male presenti nel mondo.

Un racconto solo non bastava? Sarebbe di no. La complessità di *quel far intendere* senza dire totalmente, perché *non è* dell'ordine di poter essere *tutto detto*, ci fa restare con rispetto sulla soglia dei racconti e delle loro



"Allora si aprirono i loro occhi..."

interpretazioni. Nell'invitarci al confronto, ci chiedono, forse, di spogliarci consapevolmente di tutto il fardello di colpevolezza morale, di cui sono stati rivestiti come un pesante e nero mantello di velluto, dalla classica tradizione cristiana. Domandarci come mai questo processo sia avvenuto e perché, esula da queste riflessioni, ma sarebbe interessante che uno storico ci guidasse anche in questi cammini, per poter rendere relative alcune interpretazioni assolute nei secoli.

Per contro, l'ebraismo non ha mai chiuso il testo biblico in un'unica interpretazione, anzi è sempre in attesa di nuove intuizioni, di nuove aperture. Possiamo dunque timidamente permetterci di provare ad affiancare nuove interpretazioni a quelle che le tradizioni ci hanno consegnato.

Due racconti mitologici, dunque, per raccontare qualcosa che risponda alle domande più essenziali sulla vita dell'uomo: da dove veniamo, perché siamo sessuati maschi e femmine, perché soffriamo fisicamente e moralmente, perché la morte? Racconti che indicano contemporaneamente qualcosa dell'uomo e dell'esperienza con quell'*Altro/Altrove/Oltre* che ci supera e che comunemente chiamiamo *Dio*.

Si è fatta la scelta di fermarsi su alcune parole, significanti una lettura-interpretazione che tenga presente la dimensione inconscia che ci abita, quella che da Freud a Lacan è oggetto di studio della psicoanalisi.

La si chiamerà donna: immagine e somiglianza

E Dio disse: *Non è bene che l'uomo sia solo. Gli voglio fare un aiuto che gli sia simile* (Gen 2,18). E Dio creò tutti gli esseri viventi e in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome (Gen 2,19). Dio è all'origine del processo di sviluppo della vita, ma il racconto ci svela il volto di un Dio di tenerezza, che lascia che sia l'uomo, nell'atto della sua relazione con le cose, a porre il sigillo della parola che ne crea l'identità.

Adamo però cerca nuovamente. Cerca qualcosa che gli sia simile, e ancora non la trova. Cerca qualcosa-qualcuno che trovi posto nel luogo dove la consapevolezza di un vuoto ne fa sorgere, con la domanda, il suo *Desiderio*?

E paradossalmente: cosa fa sorgere maggiormente la Domanda-Desiderio di senso sul mistero della vita se non quel, a volte anche sottile, ma obbligato solco, dove il dolore, l'esperienza del limite, l'errore, il fallimento l'impotenza segnano in ciascuno lo spazio vuoto indicatore della sua mancanza? Si radica qui il dolore del solo esistere, senza riuscire a vivere? (2). Un anonimato che nasce dall'incapacità di chiamare per nome, in modo unico e personale ciò nella propria vita accade? Quel limite tra il vivere e l'esistere di cui la sofferenza mentale esprime marcatamente dolore e confine, in una logica di continuità col dolore di tutti?

Eva trova prima spazio dentro il Desiderio di Adamo, dentro il vuoto della mancanza presente nell'uomo? E Dio, il volto di un Dio dalle mille finenze



“Allora si aprirono i loro occhi...”

d'amore la ex-trae, la chiama fuori, così come chiama fuori dalla non-esistenza ogni cosa, creando la Vita?

Che può significare quel *simile* che Adamo cerca e non trova? Qualcuno in cui riconoscersi, come si impara a riconoscersi davanti ad uno specchio? Qualcuno che assume i caratteri della propria immagine? Forse anche qualcuno che gli stia *di fronte?* (3). Che abbia la capacità di vedere ciò che lui non vede. Ciò che sta dietro la sua nuca, là dove il limite gli impedisce di vedere? Simbolicamente: vedere anche quella parte di sé che non conosce e solo l'altro rivela? Qualcuno che gli sia simile: a sua immagine e somiglianza. Un Tu, per poter dire Io (4): *carne dalla mia carne, osso dalle mie ossa! La si chiamerà donna, perché dall'uomo è stata tolta.* (Gen 2,23). Un Tu, fonte di vera *relazione parola e alterità.*

Riconoscere l'altro per imparare a riconoscere se stessi attraverso gli occhi e lo sguardo dell'altro. È una nascita psichica e spirituale. Un simile per imparare a rivestire di senso il trascorrere dei giorni, là dove l'esperienza reale interpella ciascuno a chiamare le cose con il nome della personale esperienza di vita. Non è possibile farne senza. Il prezzo non è la solitudine, ma quel *Non è bene* che Dio, *il volto di un Dio provvidenza* riconosce nell'incompletezza di Adamo e a cui risponde con un nuovo atto di creazione.

All'uomo il compito di riconoscere, al cuore della propria esistenza, il gemito della mancanza: il proprio nulla fatto di terra, reso prezioso dal soffio di Dio. Soffio come respiro. Soffio come spiritualità. Soffio come presenza. L'uno per l'altra anche immagine e somiglianza di Dio: la vera fonte *sorgiva di relazione parola e alterità.*

Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò (Gen 1,27).

Peccato originale?

... Ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché quando tu ne mangiassi, certamente moriresti (Gen 2,17).

A quale conoscenza, a quale sapere si riferisce Dio? C'è dunque un sapere dell'uomo sull'uomo che si presenta come un vuoto nel suo sapere? E che come tale deve essere preservato per non morire? Ne è forse un'eco quel *sapere di non sapere* che è fonte di saggezza in chi, pur avendo molto studiato, porta con sé come consapevolezza del più che non sa? O in chi, sulla soglia della vecchiaia, tace sapendo l'importanza che i giovani e i piccoli debbano sperimentare delle *cose della vita* in modo diretto, sulla loro pelle?

Un non sapere che deve essere custodito a rischio di ridurre tutto al *vedo, sento, tocco*, fino al limite del *so io chi tu sei, so io qual è il tuo bene, so di essere meglio di te...* Atteggiamento mortifero al cuore di ogni violenza e razzismo, che toglie il respiro, che pietrifica ogni cosa, che annulla l'alterità e il mistero dell'Altro e, contemporaneamente, il mistero di Dio, diminuito alla certezza



"Allora si aprirono i loro occhi..."

del conosciuto e dunque alla dimensione dell'Idolo?

La grande sete di sapere che spinge la scienza moderna oltre i confini del piccolo e del grande ma che non trova risposta nell'infinito dell'universo quanto in quello dell'atomo, non ci rimanda ancora una volta ai confini di questo mistero?

Ancor prima di quel comando *non devi*, Dio aveva benedetto l'uomo e la donna dando loro un primo comandamento positivo: *Siate fecondi e moltiplicatevi* (Gen 1,28). Dunque, alla luce dei testi si rivela del tutto infondata l'interpretazione di un peccato di origine sessuale legato al simbolo del mangiare dell'albero.

È una conoscenza che possiamo chiamare pienezza della conoscenza di bene e male nella loro interezza e che ci è preclusa, proprio perché l'uomo non è Dio? Non deve prenderne il posto? (5). Tentazione sempre in agguato e di fronte alla quale ogni persona è chiamata a prendere posizione?

Abbiamo interpretato come peccato quel giusto limite nella capacità di trasmettere ciò che dà soffio alla Vita? Un limite incarnato nella vita reale di ogni uomo, che indica il grado di maturità raggiunto nella dimensione umana e spirituale. Le due facce di una stessa medaglia. Un due inscindibile, fuori dal dualismo di cui è ancora intrisa la nostra cultura, un due in cui gli opposti si impastano: bene-male, vita-morte, corpo-spirito, umano-spirituale.

Sono i mistici che ci balbettano qualcosa della loro esperienza sull'*indicibile*, quell'al di là del sapere, che resta insondabile, del mistero che sta al cuore dell'uomo, e che chiamiamo Dio.

Le tuniche di pelle

Il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: Dove sei? Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura perché sono nudo e mi sono nascosto (Gen 3,5).

Come si intrecciano fiducia e tradimento? Chi è che tradisce e chi e che cosa? *Non sono stato io. È stata lei. È stato il serpente.*

Apertura degli occhi. Uno sguardo nuovo, altro. Su di sé, su Dio. Non più uno sguardo che riconosce l'alterità e ne gioisce, ma l'esperienza di qualcosa che frammenta divide, mette l'uno contro l'altra. La negazione di un limite che genera fragilità, vulnerabilità, imperfezione, non voluto vedere, guardare, accogliere: (diavolo = *dia-ballo*: diviso-frantumato) porta con sé nel reale dell'esperienza, la forza della distruttività, in sé e nel cuore dell'altro. Nell'esperienza con Dio e con il fratello (ancora una volta legati in modo imprescindibile)?

Ecco la seduzione del serpente: *Diventereste come Dio* (Gen 3,4). Una pienezza illusoria, fatta di un "diventare come". Uniformi, indifferenziati, copia di qualcun altro. Non solo essere al posto dell'altro, essere l'altro: il cuore dell'invidia, *in-video*, guardare dentro, essere dentro. *La vera morte entrò nel mondo per invidia del diavolo* (Sap 2,24).

Dio male-dice questa esperienza. Ne dice male. La svela come strada di male.

Le prime parole di consapevolezza dell'uomo su di sé esprimono la ver-



“Allora si aprirono i loro occhi...”

gogna della propria vulnerabilità. Dall'onnipotenza infantile del tutto, alla nascita di sé. Là dove l'uomo esprime la propria vergogna, là sorge l'unicità del soggetto. *L'unica ontologia sull'essere che io conosca*, dirà lo psicoanalista francese Jacques Lacan (6).

E dopo aver indicato le conseguenze a cui lui stesso non può sottrarlo, pena sminuire il dono della libertà, *Il Signore Dio fece all'uomo e alla donna tuniche di pelle e li rivestì* (Gen 3,21). Dio si rivela all'uomo in modo nuovo: il volto di un Dio di consolazione che, lontano dal punire, offre invece una protezione alla nudità, quel modo umano di dare nome alla propria creaturalità.

Ecco dunque l'umano: creature nel tempo, nel divenire, strutturate sulla mancanza, unica culla possibile del Desiderio, esposti all'angoscia del vivere. Angoscia del vivere: esperienza che tutti attraversiamo. Senso del limite, della paura della morte di fronte alla caducità di ogni cosa, della divisione soggettiva che ci abita, dell'ambiguità dei sentimenti e delle emozioni, dell'alterità che separa, che non si comprende, dell'impotenza.

Una luce persa o acquisita nella verità della consapevolezza?

Nel mito greco, Edipo si acceca nella consapevolezza del proprio delitto: quello di aver ucciso suo padre e di aver avuto dei figli con sua madre, senza saperlo. La luce di un sapere troppo grande da portare. Un modo diverso di esprimere il mistero sul senso dell'esistenza dell'uomo e della sua sessualità. Edipo perde una luce esteriore per acquistare una luce interiore. Prima vedeva, pur essendo cieco, ora è cieco, pur avendo la luce, e così finirà amaramente i suoi giorni.

Il Dio ebraico-cristiano consola: lenisce il dolore, offre rifugio, apre di nuovo alla relazione. *Dove sei?* Dove sei arrivato nella conoscenza di te attraverso le azioni compiute? Lì dove le conseguenze si rivelano come fatica, sudore, sofferenza, Dio riveste e custodisce, riapre nella relazione alla possibilità di esprimere una parola che conduce verso un oltre. Delle porte si chiudono, ma per aprirne altre.

Nell'ascolto della sofferenza psichica e mentale delle persone, là dove la parola sul proprio dolore trova uno spazio per essere detta e ascoltata, là sorge il soggetto. Lo psicoanalista ne è umile testimone nella quotidianità del suo lavoro. Là dove c'è il dolore, il gemito, la sofferenza, l'impotenza sorge il crinale in cui le domande di senso e l'apertura al mistero trovano il loro posto.

Un bene sorge, risorge? Nasce solo là dove ciascuno accetta di attraversare la tentazione dell'uniformità, del vittimismo, della lagnanza. Là dove viene offerto e ri-offerto un luogo dove poter dire di sé, spiegare, capire, anche chiedere perdono. Luogo che si forma là dove la consapevolezza della propria libertà raggiunge e si unifica con quella di sapersi potenzialmente capaci del male come ogni fratello e sorella in umanità ne porta i segni e le ferite.

Sorge dalla consapevolezza che questi meccanismi non dipendono solo



"Allora si aprirono i loro occhi..."

dalla pura volontà, hanno radici più profonde, abitano nel cuore di ciascuno.

Una sola chiave socchiude la porta del Paradiso: è intessuta di fede, di speranza e di amore... *ma di tutte più grande è la carità* (1Cor 13,13).

Vincere il male con il bene

Davanti a te pongo la vita e la morte scegli dunque la vita (Deut 30,19).

Come vivere la propria creaturalità? Un limite *impossibile da dire solo con le parole* e che ci trasmettiamo di generazione in generazione insieme a quel non sapere sulla vita, la morte, la sessualità che, nonostante tutto, rimane.

Consapevolezza di un'attrazione non solo verso il bene, ma anche verso il male che abita nel cuore di ciascuno e che ciascuno può sconfiggere realmente solo dentro di sé? (7).

Attrazione verso l'inerzia, la passività, l'irresponsabilità. Negatività che quando trova spazio per invadere il reale prende il volto dei *raptus* omicidi, ma anche delle guerre, dei campi di sterminio, degli abusi, della violenza di ciò che solo l'uomo può produrre, orientando la propria creatività verso la morte, l'odio, la distruttività.

C'è un *indicibile* di cui possiamo solo testimoniare nel grado di maturità raggiunta, nell'esperienza unica e personale, che è possibile pronunciare solo con proprio nome, in prima persona? Fatto della preziosità del nulla che noi siamo, di quel vuoto al centro di noi stessi, quella mancanza strutturale a essere, che è contemporaneamente il luogo tremendo della distruttività e quello di Dio del bene e dell'amore? Ogni volta che compiamo un piccolo gesto di amore e fiducia verso una persona umana, lì sorge la presenza di Dio. Cosa riusciamo a trasmettere alle nuove generazioni di queste dinamiche della vita umana, con la nostra parola, i nostri gesti, la nostra presenza?

Il testo biblico continua a custodire, attraverso il suo racconto, la preziosità di questi doni. La chiamiamo parola di Dio, possiamo forse anche dire: parola di uomini che custodisce l'esperienza dell'uomo e dunque l'esperienza di Dio?

Mario De Maio

Note

- 1) Eugen Drewermann, *Psicologia del profondo ed esegesi. Sogno, mito, fiaba, saga, leggenda*, vol. 1. Queriniana, Brescia 2003.
- 2) Arturo Paoli, *La pazienza del nulla*, Ed. Chiarelettere, Milano 2012.
- 3) Marie Balmary, *La divina origine. Dio non ha creato l'uomo*. EDB, Bologna 2006.
- 4) Martin Buber, "L'Io e il Tu", in *Il principio dialogico e altri saggi*, Ed. San Paolo, Milano 1993.
- 5) André Chouraqui, *I dieci comandamenti*, Mondadori, Milano 2001.
- 6) Jacques Lacan, *Seminario XXVII. Il rovescio della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2010.
- 7) Etty Hillesum, *Diario*, Adelphi, Milano 2013.



Lidia Maggi, pastora battista, rilegge Gen 2-3 rilevando la parzialità sia di interpretazioni misogine, sia di quelle che leggono la ribellione della donna come un atto di emancipazione femminista. Il racconto biblico sfida i pregiudizi e offre uno sguardo sulla complessità della vicenda umana e dell'amore all'insegna della ricerca e del confronto.

Il racconto dell'inizio: donne e Bibbia

Il linguaggio degli Inizi e della Fine

La Bibbia ci introduce nella sua narrazione plurale facendoci varcare la soglia degli Inizi e guidandoci fino all'altra soglia, quella posta all'estremo opposto, al termine della storia. L'atto di lettura si stende dalla Genesi all'Apocalisse, in un orizzonte che abbraccia l'intera vicenda umana. Ma la pretesa di leggere la totalità della storia va di pari passo con la consapevolezza che gli inizi e la fine della vita sfuggono alla comprensione umana. Ciò che sta "in principio" e "in ultimo" può essere solo evocato con linguaggio poetico, simbolico, come di fatto avviene per il Prologo al Libro di Genesi 1-11 e per l'Epilogo, ovvero il Libro dell'Apocalisse. Le due soglie del testo sono un "a parte", staccato dal resto del racconto, con la funzione di introdurre chi legge al mondo della narrazione biblica (Gen 1-11), e di ricapitolare il sogno di Dio, quale meta ultima della storia e posta in gioco dell'atto di lettura, una volta liberato il Libro dai sigilli (Apocalisse).

Comprendere la natura di questi testi, non fraintenderne il linguaggio è la prima mossa, quella decisiva, per non sbagliare il bersaglio interpretativo.

Interpretazioni misogine

La millenaria storia della recezione del racconto degli Inizi documenta abbondantemente dei numerosi passi falsi compiuti sul terreno scivoloso di questo testo. Questi scivoloni, che portano a piegare il linguaggio poetico e mitico degli inizi alle proprie convinzioni patriarcali, sono già presenti, marginalmente, nella stessa Bibbia, e sono stati enfatizzati da alcuni padri della chiesa.

Il caso biblico più eclatante è quello della Prima Lettera a Timoteo, dove un autore del secondo secolo, pur firmandosi col nome di Paolo, si distanzia radicalmente dalle posizioni dell'apostolo nei confronti delle donne. Questa Lettera ci documenta che, in un contesto patriarcale, alcuni gruppi di donne si sottraggono al potere maschile attraverso la scelta celibataria, a suo tempo legittimata da Paolo. Contro di loro si scaglia l'autore dell'epistola (1Tim 5,11-14), con l'intenzione di volerle limitare e controllare. Lo scritto neotestamentario prospetta una salvezza al femminile che fa leva unicamente sulla funzione procreatrice: *"La donna impari in silenzio, con perfetta sottomissione. Non permetto alla donna d'insegnare, né di dominare sull'uomo, ma che stia in silenzio. Per primo infatti è stato formato Adamo e quindi Eva. Inoltre, non fu*



"Allora si aprirono i loro occhi..."

Adamo ad essere sedotto; la donna, invece, fu sedotta e cadde nel peccato. Tuttavia essa si salverà mediante la generazione dei figli" (1Tim 2,11-15).

A pochi decenni di distanza dall'evento fondatore cristiano, alcune guide sembrano fortemente intenzionate a sradicare dalle comunità ogni residuo di quella novità evangelica che restituiva piena dignità a ogni persona, a prescindere dalla propria appartenenza di genere, sociale ed etnica.

Il racconto mitico della Genesi viene piegato dall'autore della Prima Lettera a Timoteo per sottomettere la donna. Due sono le argomentazioni su cui si basa questa lettura distorta: la prima, di tipo ontologico, riguarda la natura "originaria" della donna: essendo stata creata seconda rispetto all'uomo, deve essere a lui sottomessa. Qui non c'è traccia del primo racconto genesiaco, quello che vede l'uomo e la donna creati contemporaneamente a immagine e somiglianza divina: "maschio e femmina Dio li creò" (Gen 1,27). È solo tenendo insieme questa tensione tra i due differenti miti di creazione della Scrittura che è possibile non cadere in letture strumentali, dettate dalle proprie convinzioni sociali. La seconda argomentazione offerta dall'autore è legata al comportamento di Eva, ritenuta colpevole di essersi lasciata sedurre dal serpente.

L'apostolo Paolo, spesso accusato impropriamente di misoginia, non avrebbe mai osato leggere il mito della caduta differenziando le colpe tra Adamo ed Eva. Paolo, pur arrivando a interpretare il racconto del serpente come l'entrata del peccato nella creazione, attribuisce all'archetipo "Uomo" la responsabilità, senza distinzione di genere:

"Perciò, come a causa di un solo uomo il peccato entrò nel mondo e attraverso il peccato la morte, e così la morte dilagò su tutti gli uomini per il fatto che tutti peccarono... Dunque, come a causa della colpa di uno solo si ebbe in tutti gli uomini una condanna, così anche attraverso l'atto di giustizia di uno solo si avrà in tutti gli uomini la giustificazione di vita. Come infatti a causa della disobbedienza di un solo uomo, i molti furono costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo i molti saranno costituiti giusti" (Rom 5,12.18-19).

Sarebbe inappropriato, da parte delle donne, forzare il testo e vedere nei riferimenti ad Adamo le responsabilità esclusivamente maschili del peccato. Eppure, nel corso della storia dell'interpretazione, dalla Prima Lettera a Timoteo ai padri della chiesa, fino ai nostri giorni, tale forzatura è stata fatta per attribuire alla donna, Eva, la colpa primordiale.

Si noti, poi, che Paolo non cita il mito antico per colpevolizzare l'umanità, quanto piuttosto per sostenere che un solo uomo, Gesù Cristo, può redimere l'intera umanità. Non occorre una legione di Messia: ne basta uno, uno solo; e dunque dobbiamo essere certi della redenzione in Gesù.

Un nuovo ascolto

Lo sguardo di donna, che legge il racconto di Gen 3, risulta interessante non tanto perché intercetta ingredienti femministi nel testo, quanto piuttosto



“Allora si aprirono i loro occhi...”

perché, denunciandone le letture ideologiche, riapre la possibilità di un nuovo ascolto.

Partiamo dai personaggi che calcano la scena. Innanzitutto, l'essere umano, di cui sappiamo già che “non è bene che sia solo” (Gen 2,18). È dunque nella relazione paritetica, dialettica, dove la reciproca alterità viene rispettata, che la creatura umana diventa “buona”, chiamata a essere “a immagine di Dio”, solo in quanto “maschio e femmina” (Gen 1,27), ovvero come essere in relazione.

A questa creatura viene consegnata l'intera creazione: *Dio il Signore prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden perché lo lavorasse e lo custodisse. Dio il Signore ordinò all'uomo: «Mangia pure da ogni albero del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non ne mangiare; perché nel giorno che tu ne mangerai, certamente morirai»* (Gen 2,15-17). Il lavoro e la custodia del creato sono la vocazione primaria ricevuta, insieme all'invito a nutrirsi di ogni bendiddio presente nel giardino. Solo dopo questo invito al banchetto vengono dati alla creatura umana limiti alimentari. Il tema del limite, con la tentazione di volerlo superare, è presente fin dalle prime battute del racconto, quando la creatura umana viene collocata in un giardino ben definito, con dei limiti segnati da quattro fiumi. Quasi a suggerire che, solo accettando il proprio confine, si può andare verso l'altro.

Il secondo personaggio del dramma è Dio. È Lui a creare il cielo e la terra, e a formare l'essere umano “a sua immagine e somiglianza” (Gen 1,26). Non c'è antagonismo tra l'umano e il divino. Anzi, quest'ultimo è stato voluto come vertice “molto buono” della creazione “buona”, “benedetto” insieme al settimo giorno.

Infine, il serpente, *il più astuto di tutti gli animali dei campi* (Gen 3,1) che mette in moto il cosiddetto racconto della “caduta”. Lo fa insinuando il sospetto che Dio stia imbrogliando l'essere umano; non è vero che Dio ha creato l'essere umano simile a Lui; anzi, fa di tutto per impedirglielo: il suo comandamento non è per il bene dell'umanità.

Che il serpente si rivolga alla donna, come abbiamo visto, è alla base delle innumerevoli letture misogine dell'episodio. Mentre il fatto che l'albero proibito sia quello “della conoscenza del bene e del male” ha suggerito alla lettura illuminista di valorizzare il gesto prometeico della donna, che osa mangiare dell'albero, scegliendo di non reprimere quella curiosità intellettuale che è la carta d'ingresso dell'umanità alla maggior età. Dio contro umanità, ubbidienza contro conoscenza, religione contro progresso, sottomissione contro emancipazione: la lettura moderna dell'episodio sdogana il gesto di Eva, fino a quel momento visto come peccato di origine; e suggerisce che, solo inoltrandosi fuori dell'Eden, sfidando il mare aperto della vita, avendo come unica bussola la propria autonomia di giudizio, la vita merita di essere vissuta. Al di là di un Dio padre-padrone e di un'etica repressiva del desiderio.



"Allora si aprirono i loro occhi..."

Indossando le vesti di un femminismo che rivendica uguaglianza o di un pensiero che fa leva sulla differenza, le donne non possono che percorrere la strada aperta da Eva, facendo propria quell'ermeneutica del sospetto inaugurata dal serpente.

La sapienza del racconto

Non è, dunque, solo l'imperativo categorico della tradizione a suonare riduttivo e colpevolizzante. Anche l'interpretazione moderna che usa il racconto (e la donna!) per fini propri, pregiudizialmente stabiliti, fallisce nel mettersi in ascolto della sapienza della narrazione. La quale, invece, oltre gli usi polemici, imbastisce un mondo dal respiro più ampio dello schema antico precetto-trasgressione-punizione o di quello moderno dell'opposizione ad ogni norma in nome della libertà. Non è senza significato che la storia non inizi con un codice etico e neppure col gesto del fuoco rubato agli dèi ma con un racconto sapienziale che dà voce alle grandi questioni di sempre, fornendo delle chiavi di lettura sia dell'esperienza umana come anche del racconto che da lì prende avvio. Un racconto che mette in tensione lo stupore dell'uomo per colei che è "osso delle mie ossa e carne della mia carne" (Gen 2,23) e il dominio patriarcale del maschio nei confronti della donna (Gen 3,16). Com'è possibile che le relazioni, all'inizio paradisiache, degenerino nella prevaricazione dell'uno sull'altra? Perché, fin da subito, la storia appare il luogo di una misteriosa eterogenesi dei fini, a cui non si sottrae neppure il rapporto col divino? Letta con occhi di donna, questa pagina, insieme a quelle che la precedono e la seguono, è capace di tenere aperte più prospettive. Di fornire - per usare il linguaggio di Paul Ricoeur - un'identità narrativa a un'umanità, fin da subito connotata nella differenza di genere.

Un'identità, cioè, costruita nel racconto e non limitata a un unico tratto, per forza di cose ideologico. La narrazione permette di cogliere il movimento, evolutivo, ma anche involutivo, della relazione, sia umana che con Dio.

Passato, presente e futuro

Il mito antico della creazione del mondo e della prima coppia si svolge in uno spazio narrativo che, nell'evocare il passato dell'umanità, ci parla del presente per dischiuderci il futuro. Non è un racconto storico sulle origini dell'umanità e del mondo; piuttosto un luogo esistenziale che, prendendo sul serio le inquietudini umane, le amplifica e le distende su un copione narrativo. Ricuperiamo le grandi domande di senso, spesso rimosse o marginalizzate nel vivere quotidiano. Adamo ed Eva siamo noi quando ci innamoriamo ed entriamo nella fatica e nella gioia di una relazione amorosa. La coppia primordiale mette in scena lo stupore e la crisi, entrambi ingredienti fondamentali della relazione. Il mito antico, dunque, dà voce al nostro vissuto, sollecitandoci a ricercare, nella fatica delle nostre vicende affettive, il senso origina-



“Allora si aprirono i loro occhi...”

rio del nostro amore. Passato, presente e futuro si intersecano e dialogano in quell'antica pagina. La storia di Adamo ed Eva non è accaduta in un preciso istante, ma continua ad accadere tutte le volte che un uomo e una donna si incontrano. Non basta riconoscersi e scegliersi, ci dice il mito: bisogna vigilare su ciò che può deformare il nostro sguardo e pervertire il nostro giudizio. Bisogna lavorare nella relazione perché questa non diventi terra arida, luogo inospitale. La Bibbia, per raccontare e questionare il nostro vissuto, mette in scena una storia lontana, antica, capace di curare lo sguardo miope, che ci inchioda a quell'unico albero e che ci nasconde alla vista l'intero giardino della vita.

La dimensione tragica dell'esistenza viene alleggerita da quella comica: eccola la creatura umana, chiamata a dominare su tutti gli animali del creato, che si lascia manipolare da un serpentello! Il tragico e il comico convivono, rendendo mobile la scena, evitando la semplificazione del giudizio. La coppia primordiale ha fallito perché è stata disturbata da qualcosa di esterno, il serpente. Tuttavia, non per questo smette di essere responsabile, non avendo saputo dominare quel sospetto insidioso.

Questa narrazione ci rivela qualcosa della concezione biblica della storia, che si muove in tensione tra l'agire e il patire, tra determinismo e libero arbitrio. In essa il fallimento nasce da un concorso di colpa, quando la seduzione esterna incontra il nostro desiderio deformato.

Il mito di Adamo ed Eva è lo specchio delle nostre storie. Non è mai accaduto perché accade tutte le volte che le nostre relazioni affettive precipitano nel sospetto e nel linguaggio rivendicativo, disturbate da qualcosa di insidioso che intacca la relazione. Questo non significa che la storia di Adamo ed Eva sia una favola. Le favole seguono parabole pre-definite: iniziano con una situazione descrittiva; segue la scena della crisi; e si concludono con la sconfitta del male e la felicità ristabilita. Nella vicenda dei nostri progenitori, archetipo della coppia, troviamo invece gli ingredienti che combinano il linguaggio alto della vocazione all'amore, e la verifica esperienziale del continuo fallimento in una tensione mai risolta.

Con abiti nuovi

Con sguardo di donna, il racconto si rivela poi nei dettagli, come quella tunica di pelle con la quale Dio ricopre amorevolmente un'umanità messa a nudo (Gen 3,21), a protezione di corpi fragili, esposti allo sguardo giudicante del dominio.

La sessualità, sigillo divino per la coppia, degenera in linguaggio di sopraffazione e morte, quando lo sguardo viene deformato. La nudità, simbolo della fiducia e della vulnerabilità accolta, diventa luogo di vergogna. Dio riveste la creatura umana non certo per pudore, per “nasconder le vergogne”. Quello divino è un atto di cura. Dona una nuova pelle a quella creatura che l'altro



"Allora si aprirono i loro occhi..."

può ferire e graffiare nella nudità. Occorrerà proteggere la propria vulnerabilità fino a quando - e anche questo appartiene al movimento del racconto, introdotto dal nostro episodio - il giardino si riaprirà e la nudità tornerà a essere una benedizione, come narra poeticamente il Cantico dei Cantici. Perché la regola ermeneutica di base, ovvero che la parte si comprende nel tutto, dà respiro al nostro testo e scioglie uomini e donne dalla fissità di un ruolo, già scritto nel copione.

Maledizioni e punizioni divine

La creatura umana, nel racconto primordiale, non viene maledetta da Dio. Maledetto è invece il serpente e la terra che dona frutti con fatica.

I dolori generativi di Eva e il sudore produttivo di Adamo, spesso interpretati come punizione e maledizione divina, non sembrano tali a chi conosce la fatica di generare figli e di crescerli. La vera punizione, per ogni donna, non sono le doglie del parto, che si dimenticano appena il bambino è nato, ma la sterilità biologica o relazionale. Le doglie, tuttavia, ci ricordano che la vita non si dischiude automaticamente e bisogna "spingere" e "sbuffare" per far nascere il nuovo. Lo stesso avviene per la terra che produce frutto attraverso il lavoro, affidato alla responsabilità dell'uomo.

Oltre a fotografare quella fatica di vivere, che la Scrittura non rimuove, il racconto biblico non lascia la storia in un vicolo cieco: mette in moto il lungo cammino della redenzione, capace di muoversi tra strade tortuose, evitando ogni semplificazione. In questo percorso, i diversi punti di vista sulla vita, il dolore, il male e il senso della propria storia vengono via via messi in scena, come in una grande rappresentazione teatrale, dai tanti personaggi che ne popolano la trama. Nessuno di questi ha la pretesa di condurre il lettore e la lettrice a una sintesi armonizzante. Più spesso la tensione tra i differenti punti di vista è così forte da generare vere crisi in chi legge e si lascia interrogare da queste storie. È bandita la fretta, lo sguardo ricapitolativo: siamo riconsegnati alla complessità della vicenda umana, al rischio continuo di fare di quell'immagine e somiglianza divina un idolo che deforma le nostre relazioni.

Libro polifonico e ospitale, la Bibbia sfida i pregiudizi di ogni tipo e offre a uomini e donne uno sguardo differente sulla vita, all'insegna della ricerca e del confronto. La sapienza di quel racconto si presta sì alla discussione, ma senza che questa conduca a sentenze di condanna, a giudizi sommari. E se la lunga storia della recezione del testo è incorsa in letture proiettive e giudicanti, non per questo il suo racconto ne è pregiudicato. Come una bomba a orologeria, deve ancora far esplodere quel senso di cui è portatrice e di cui, soprattutto oggi, avvertiamo la necessità.

Lidia Maggi



Teologo e biblista, Carlo Molari approfondisce, a partire dal significato del racconto di Gen 2-3, tre modelli dell'azione creatrice di Dio. Per l'autore tale azione è la forza continua che dal di dentro della realtà fa in modo che essa sia e operi: Dio agisce sempre e solo come creatore, e rende possibile l'esistere e il divenire delle creature.

Immagine di Dio nei miti di Genesi 2-3

Il quadro culturale di riferimento della Genesi è quello agricolo/pastorizio e quindi molto più recente rispetto alle origini della nostra specie che è sulla terra almeno da circa 200 mila anni mentre l'agricoltura e la pastorizia non risalgono oltre 12 mila anni fa. Per la maggior parte della loro storia, i nostri antenati hanno vissuto in gruppi di "cacciatori-raccoglitori", che utilizzavano altri modelli culturali e avevano altre immagini di Dio.

Che l'intenzione del redattore finale (non anteriore al secolo VI a. C.) non fosse quella di descrivere le modalità dell'origine dell'universo né le tappe della sua evoluzione, appare con chiarezza dal fatto che pone, uno di seguito all'altro, due racconti completamente diversi. Nel cap. 1 è descritta la creazione come realizzata da una Parola divina, pronunciata in sette giorni, e l'uomo, maschio e femmina, è presentato come ultima creatura. Nel cap. 2, invece, più antico (1), l'uomo (Adamo, figlio della terra) è creato dal fango all'inizio di tutte le cose, e solo dopo la creazione delle piante e degli animali, gli viene data come compagna la donna.

Nessuno dei due racconti intende descrivere come di fatto sia avvenuta l'origine delle cose che non era nota, né tanto meno indicare quale immagine di Dio corrisponda alla realtà.

Il secondo racconto della creazione (Gen 2,4-25) è l'introduzione alla caduta dell'uomo (Gen 3,1-24): sono due quadri di uno stesso evento. Dal termine utilizzato per designare Dio (il tetragramma YHWH) viene attribuito alla tradizione Jahvista, mentre il primo racconto (Gen 1,1-2,3) risale alla successiva tradizione sacerdotale molto più interessata al messaggio del sabato e dell'alleanza (Noè, Abramo e Mosè).

Pacifica è l'attribuzione della definitiva redazione della Genesi al periodo successivo all'esilio babilonese (587-538 a. C.). Ai fini della nostra riflessione, i problemi della data della loro redazione e dei loro autori sono secondari. I racconti infatti vogliono trasmettere un messaggio più profondo, *spiegare, cioè, il senso della condizione creata.*

In particolare, la narrazione del giardino in cui l'uomo viene introdotto è considerata la parabola dell'ingresso del popolo nella terra promessa, condizionata alla sua fedeltà all'alleanza. "È evidente che l'autore di Gen 2,4-3,24 non solo conosceva bene la vicenda che aveva portato il suo popolo all'esilio..., ma anche che usa quel paradigma per interpretare la storia dell'intera umanità. L'autore propone un'implicita universalizzazione della relazione



"Allora si aprirono i loro occhi..."

fra Israele e il suo Dio, perché ciò che regola quel rapporto (l'alleanza e la *Torà*) è anche ciò che struttura il rapporto tra Dio e l'umanità intera. D'altro canto, l'infedeltà di Israele all'alleanza con il suo Dio diventa la chiave di lettura della situazione dell'intera umanità, segnata dal rifiuto della relazione con il creatore sin dalle sue origini. Il rifiuto dell'uomo e della donna non è però la fine della storia dell'umanità, così come l'esilio non è la fine della storia di Israele: l'amore di Dio apre nuove vie e modalità di vita con lui" (2). Tutti questi messaggi sono modulati secondo le categorie dalla cultura del tempo e contengono quindi elementi culturali provvisori, che debbono essere individuati e purificati.

Eppure è certo che, lungo i secoli, il racconto ha esercitato un notevole influsso nella costruzione dell'immagine di Dio creatore, che siamo autorizzati a modificare, dato che certamente essa non corrisponde alla realtà.

Dio non fa le cose, ma "fa sì che le cose si facciano"

Per restare nell'ambito del secondo e del terzo capitolo, l'immagine di Dio presentata ha carattere molto rudimentale e antropomorfo. Dio è "rappresentato non solo come un artigiano che «plasma» le creature, ma addirittura come colui che non riesce a realizzare immediatamente ciò che desidera, dovendo perfezionare il proprio lavoro anche attraverso tentativi non pienamente riusciti (cf. i vv. 18-20)" (3).

Il concetto di azione creatrice è un concetto limite, derivato per estensione del modo di agire dell'uomo. Occorre quindi essere molto attenti nel suo uso. Le opinioni relative all'azione creatrice di Dio nella storia si possono ricondurre a tre modelli.

Il primo modello considera il creatore come colui che avvia il processo, imprime l'impulso per lo sviluppo completo, ma lascia la creatura nella sua autonomia, in modo che essa possa gestire il suo divenire fino al compimento, senza dovere mai intervenire. A questo modello si può ricondurre l'opinione dei filosofi e teologi medievali, che parlavano dell'impulso divino (*impetus* - lo chiamava Giovanni Buridano: 1290-1358), come di una determinata quantità di forza interna consegnata alle creature, che consente loro di procedere nel movimento senza alcun aiuto esterno. Riconducibile a questo quadro è pure l'opinione dello *tzimtzum*, sviluppata dalla cabala ebraica, che suppone il sottrarsi di Dio da un ambito della sua presenza, per lasciare spazio alle creature, che una volta immesse nell'esistenza procedono in modo autonomo sino alla fine. Dio, ritirandosi, crea lo spazio per l'esistenza delle creature.

Il secondo modello, più tradizionale, oltre all'azione iniziale di Dio, che offre un quadro di azione alle creature, e determina le leggi che lo regolano, attribuisce a Dio anche un'assidua attenzione al loro divenire, intervenendo con azioni puntuali e gesti circostanziati, quando le creature si trovano in



“Allora si aprirono i loro occhi...”

difficoltà o quando il processo deve superare una particolare soglia entitativa. Questa azione di Dio può essere intesa in modi molto diversi. O la si comprende in senso puramente antropomorfo, come un sarto adoperare l'ago o un fabbro maneggia il martello. Alcuni anzi, come molti musulmani, pensano che essa sia così circostanziata da determinare in modo fatalistico anche il comportamento degli umani. Altri invece pensano che l'azione di Dio sia tale da rispettare e anzi da suscitare libertà. Coloro che accettano la teoria evoluzionista restando in questo modello, considerano necessario l'intervento divino per l'origine della vita e soprattutto per l'infusione dell'anima nella persona.

Un terzo modello, invece, considera la creatura continuamente dipendente dall'azione divina, ma in modo fontale, aperto e non deterministico (4). Il paleoantropologo gesuita Teilhard de Chardin (1881-1955) scriveva nel 1920: “Non v'è un momento in cui Dio crea e un momento nel quale le cause seconde si sviluppano. Non v'è mai che *una* azione creatrice (identica alla Conservazione) che continuamente solleva le creature verso il 'più-essere' grazie alla loro attività seconda e ai loro perfezionamenti anteriori. Così intesa, la Creazione non è una intrusione periodica della Causa prima: è un atto *coestensivo* a tutta la durata dell'universo. Dio *crea* sin dall'origine dei tempi e, *vista dall'interno*, la sua creazione (*anche iniziale?*) ha la figura di una trasformazione. L'essere partecipato non è posto a blocchi che si differenzerebbero ulteriormente grazie a una modificazione non creatrice: Dio immette continuamente in noi dell'essere nuovo” (5).

La conseguenza è che: “la causa prima non si mescola agli effetti: agisce sulle *nature* individuali e sul moto dell'*insieme*. A rigor di termini, Dio *non fa*; Egli *fa sì che* le Cose *si facciano*” (6).

Il noto teologo K. Rahner (1904-1984), con la medesima preoccupazione e in un continuo dialogo con gli scienziati del suo tempo, ha più volte affrontato il tema. Ha scritto, tra l'altro: “Sembra che dovunque si riscontra nel mondo un effetto, se ne debba postulare la causa nel mondo stesso e la si possa e debba cercare, appunto perché Dio, rettamente concepito, opera tutto mediante le cause seconde... (altrimenti)... l'agire divino viene a collocarsi nel mondo accanto a quello delle creature, invece di essere il fondamento trascendente di tutto l'agire delle creature” (7). Dio perciò “non opera qualcosa non operata dalla creatura, né si affianca all'agire della creatura: rende solo possibile alla creatura superare e trascendere il proprio agire” (8).

Qualche anno dopo scriveva: “Le vicende e gli eventi di un ente finito stanno continuamente sotto la pressione (se così possiamo dire) dell'essere divino. Tale pressione non rientra nei costitutivi essenziali di un esistente finito, però può farne sempre qualcosa di più di quanto essa sia in sé e farlo propriamente diventare quello che è” (9).

In questa prospettiva l'azione divina non deve essere intesa in senso



"Allora si aprirono i loro occhi..."

predicamentale, cioè come l'azione delle creature che si svolge nella superficie del tempo, bensì come quella forza continua che dal di dentro della realtà fa in modo che essa sia e operi. Dio, infatti, agisce sempre e solo come creatore e rende possibile l'esistere e il divenire delle creature.

La creatura è sostenuta da una forza arcana, che dal di dentro ne alimenta il divenire, offrendo molte possibilità. Non si tratta di interventi successivi di Dio, ma di un'azione fondante che sostiene il divenire cosmico e dei viventi. La creatura, però, può accogliere il dono solo a piccoli frammenti successivi, che la strutturano e la conducono al suo compimento.

Il tempo, in questa prospettiva, non ha consistenza in sé, perché è solo una qualità o caratteristica delle creature in divenire. Si potrebbe dire che esso è il ritmo con cui la creatura accoglie il flusso dell'Eterno. In questo senso il tempo è relativo sia alla struttura delle diverse creature, sia al vario ritmo con cui esse, nelle loro diverse fasi, accolgono l'energia fondante. Anche il tempo, quindi, è creatura in quanto originato dall'azione eterna di Dio, ma non è realtà a se stante, bensì qualifica le diverse creature, caratterizza la loro struttura e costituisce il ritmo del loro divenire. In questa prospettiva il tempo è relativo, può variare cioè da momento a momento, e anche da creatura a creatura, secondo il diverso modo con cui la forza creatrice è accolta ed espressa.

Ciò vale anche per il corpo umano, che costituisce come un orologio biologico. Il respiro, il battito del cuore, il ciclo veglia/sonno, i passaggi stagionali sono alcuni dei fenomeni periodici che costituiscono il processo in cui la persona è inserita e generano la sensazione del tempo che scorre. La persona accoglie così l'energia profonda che la rende vivente.

Dal carattere temporale consegue anche che le perfezioni di una creatura non diventano mai suo possesso, ma restano sempre relative all'azione che le fonda. La creatura resta nel divenire della sua perfezione, a condizione di permanere sotto l'influsso della fonte, dato che solo il fascio dell'energia arcana che l'investe la può condurre al suo compimento.

Nella creatura umana, in particolare, rimanere sotto la copertura dell'Eterno suppone la coscienza della dipendenza, la libertà delle scelte e l'armonia delle relazioni, attraverso le quali l'energia fontale si trasmette. Implica cioè la capacità di immergersi nel tempo così da portare tutto il passato, aprendosi al futuro nel piccolo spazio dell'istante dove l'Eterno alimenta il fluire del tempo.

L'uomo non poteva essere perfetto fin dall'inizio

Nel percepire la difficoltà del vivere, ci chiediamo: poteva Dio fare una creatura che non fosse imperfetta e incompiuta? O meglio: può una creatura essere perfetta fin dall'inizio o è necessariamente soggetta al tempo?



"Allora si aprirono i loro occhi..."

Anche se è presunzione mettersi dalla parte di Dio, io credo si possa dire che Dio non può fare un altro Dio, l'Eterno quando si esprime fuori di sé fa sorgere il tempo: frammento nella successione. Io credo che questa sia una struttura essenziale della creatura, e noi non possiamo essere altro che precari, limitati, imperfetti e quindi fallibili.

La precarietà del vivere, la sofferenza, la difficoltà nascono da questa condizione, e una volta che giungiamo a questa consapevolezza comprendiamo il significato profondo della dottrina del peccato originale, che non è una colpa, non è il segno di una caduta rispetto alla perfezione originale perché non possiamo fare altro che cominciare dal nulla, ma è una condizione che grava su di noi, che porta il peso della storia perché, se siamo tempo, ogni istante ci porta un dono di vita da accogliere, ogni esperienza ci immette in una carica nuova che ci attraversa e ci può far crescere. Trascurare e non accogliere questo dono nelle diverse situazioni che siamo chiamati a vivere, ci conduce a un decadimento e, invece di giungere a una pienezza quotidiana, rischiamo un vuoto che diventa via via più gravoso. Diventa colpevole non nel senso della responsabilità cosciente, perché spesso non ce ne rendiamo conto, ma perché non siamo come si dovrebbe.

E quello che non abbiamo accolto pesa non solo su noi, ma anche su tutti gli altri, a cui dovremmo consegnare vita: la dottrina del peccato originale portava in sé questo senso di responsabilità della storia. Negando tutto corriamo il rischio di non capire la verità di fondo, che era contenuta in un involucro inadeguato e insufficiente, la responsabilità che abbiamo gli uni nei confronti degli altri, la nostra generazione nei confronti della nuova generazione. Noi trasmettiamo la vita in modo inadeguato per i nostri egoismi, per le nostre idolatrie, perché siamo attaccati ad alcune modalità e non procediamo oltre. Questo senso di responsabilità per le generazioni nuove è fondamentale: quale casa consegniamo alle nuove generazioni?

Immagine di un Dio misericordioso.

In tale modo comprendiamo i limiti dell'immagine di Dio, che i racconti biblici ci consegnano.

Il cammino di consapevolezza compiuto dall'umanità ha richiesto molte tappe di riflessione e di ricerca. Oggi siamo in grado di dire che Dio non punisce i peccati dell'uomo, ma dichiara quali conseguenze derivano dalle scelte errate che l'uomo compie. L'uomo, infatti, diventa ciò che pensa, che desidera, che compie. Il cervello viene modificato fisicamente dall'attività umana.

Il Dio dell'alleanza dichiara la sua fedeltà nell'offrire vita, non cessa di alimentare la vita. Ma l'accoglienza del suo dono è condizionata dalle scelte umane. Non è Dio che caccia l'uomo dalla condizione di felicità e di armonia. È l'uomo che, scegliendo il male, si pone nella impossibilità di



“Allora si aprirono i loro occhi...”

vivere bene.

La scoperta del Dio misericordioso ha accompagnato tutto il cammino di ricerca del popolo ebraico, e l'immagine di Dio rivelataci in Gesù è fiorita all'interno della tradizione ebraica, anticipata già da molti profeti. Non ha senso, perciò, contrapporre l'immagine di Dio della tradizione ebraica con l'immagine cristiana di Dio: esse rappresentano lo sviluppo di una unica tradizione, che ha nei racconti del Paradiso terrestre la profezia del destino ultimo dell'uomo, creato da Dio per la vita.

Carlo Molari

Note

1) Kehl M., *Creazione. Uno sguardo sul mondo*, (gdt 355), Queriniana Brescia 2012 p. 67: “Sebbene nella redazione finale della Bibbia il racconto di Adamo ed Eva e del Paradiso (Gen 2,4b e 3,24) sia collocato dopo «l'inno sulla creazione, casa della vita» (Gen. 1,1-24a), dal punto di vista della formazione storica si tratta del più antico racconto di formazione biblica, il cui periodo di composizione deve essere tra Davide e l'epoca dei grandi profeti, quindi circa tra il IX e l'VIII sec. a. C.". Mentre il racconto del capitolo primo “è attribuito alla cosiddetta «fonte sacerdotale» che probabilmente si è formata alla fine del VI secolo in ambienti sacerdotali” (Id. ib., p. 54).

2) Serafini F., “In principio Dio creò il cielo e la terra”, in Serafini F.- Benvenuti P., *Genesi e Big Bang. Parallele convergenti*, Cittadella Assisi 2013, p. 80.

3) Serafini F., “In principio Dio creò il cielo e la terra”, in o. c., p. 72.

4) San Tommaso affermava che la creazione è costituita dalla relazione delle cose al primo principio e “non è altro che tale relazione”, in *Summa Theologiae* 1a, q. 45, a 3: “Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem, ut ad principium sui esse”; cfr. anche q. 13.

5) Teilhard de Chardin, “La transformation créatrice”, (1917) in *Comment je crois, Œuvres 10*, Seuil, Paris 1969 p. 30, tr. it. in *La mia fede*, Queriniana, Brescia 2008 2, p. 27.

6) Id., “Note sur les modes de l'action divine dans l'univers” (1920), in *Comment je crois*, cit., p. 38 tr. it. ib., p. 33. Analoga affermazione apparirà l'anno successivo in un articolo di Etudes: “Quando la causa prima opera, essa non si inserisce nel mezzo degli elementi di questo mondo, ma agisce direttamente sulle nature in modo che, si potrebbe dire, Dio fa meno le cose di quanto non operi in modo che esse si facciano”, Id., “Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme”, in *Etudes*, 5-12 juin 1921, ora in *La vision du passé*, Seuil, Paris 1957, p. 39.

7) K. Rahner, *Il problema dell'ominizzazione*, Morcelliana, Brescia 1969, p. 96.

8) Id. ib., p. 99.

9) Id., “Scienze naturali e fede razionale”, in *Scienza e fede cristiana*, Paoline, Roma 1984, p. 58.



Stefano Levi Della Torre, "ebreo laico non credente", come lui si definisce, considera la doppia natura - celeste e terrestre - dell'uomo. In Genesi 2-3 Dio pone dei limiti all'uomo perché riconosca la sua finitezza. Mentre l'ebraismo ritiene che l'uomo nasca con la possibilità di peccare, nel cristianesimo l'uomo nasce peccatore benché innocente.

La caduta nell'esistenza

Nel racconto biblico (Gn 2) ci sono due versioni della creazione dell'essere umano. Nella prima Dio lo crea maschio e femmina, a sua immagine e somiglianza; nella seconda, Dio crea il maschio, lo fa cadere in un sonno profondo e trae la donna dal suo fianco, carne della sua carne, "perché gli sia di aiuto" (Gn 2,18). Qui la donna nasce dall'uomo, ed è un'inversione maschio-centrica di ciò che avviene nell'esistenza, dove l'uomo nasce da donna. È un'inversione che contende alla donna persino il primato sulla generazione, e ne sancisce la subordinazione. Paolo di Tarso insiste in questo senso: "Né fu l'uomo per la donna ma la donna per l'uomo. Tuttavia né la donna può fare senza l'uomo, né l'uomo senza la donna. Poiché come la donna fu tratta dall'uomo, così l'uomo nasce dalla donna, e tutto viene da Dio" (Cor 11,7-12).

A differenza delle altre creature suscitate all'esistenza dalla parola divina, l'uomo è formato direttamente da Dio, che lo plasma con la terra tratta dai quattro angoli del mondo e vi insuffla l'alito di vita. Sicché l'uomo è un ibrido che unisce in sé quattro attributi celesti e quattro terrestri: la parola, il raziocinio, la posizione eretta e lo sguardo lo fanno simile agli angeli, mentre il mangiare, il riprodursi, l'evacuare e il morire lo fanno simile alle bestie. Ma se questa doppia natura lo rende capace di svolgere la sua funzione cosmica di tramite tra la terra e il cielo e mediazione tra Creatore e creatura, lo espone anche alla tentazione di porsi in concorrenza su entrambi i lati: in concorrenza con Dio e in concorrenza con l'animale. Di qui il problema dei limiti da imporre all'uomo, quali condizione della sua esistenza di creatura. Per questo Dio gli impone il divieto dell'albero della conoscenza del bene e del male, perché l'uomo non si faccia troppo simile a Dio e gli sia concorrenziale; per questo l'animale in forma di Serpente vuole spodestare l'uomo inducendolo a esporsi, con la trasgressione, alla punizione che ne riduca il potere.

Ora, due soggetti entrano in concorrenza se hanno tra loro qualche somiglianza, così che l'uno possa sostituire l'altro prendendone il posto e il ruolo. E tale concorrenza diventa conflitto se il posto e il ruolo non siano disponibili indefinitamente, ma siano limitati e scarsi, tanto che se l'uno li copre, l'altro ne è escluso e destituito.

Di tutto disponeva l'essere umano nell'Eden, meno che del frutto proibito. Il divieto ci introduce al problema dei limiti, della scarsità, condizione esistenziale delle creature. Non tutto è possibile all'uomo. Se avrà la conoscenza, che lo fa simile a Dio, conoscerà però anche la propria mortalità. E saprà di essere



"Allora si aprirono i loro occhi..."

un animale, e quindi quanto sia dura la necessità di procacciarsi il cibo "con il sudore della propria fronte", e quanto doloroso sia il parto. Ecco appunto: *Genesi 3* ci narra come l'uomo, simile a Dio e simile alla bestia, sia perciò in concorrenza conflittuale con entrambi; e ci narra questo perché tale è la condizione esistenziale dell'essere umano.

Adamo ed Eva erano 'arumim, "nudi", e non conoscevano ancora la vergogna. E il Serpente era anch'esso 'arum, anzi il più 'arum, il più "nudo" di tutti gli animali dei campi. Interpretando, si traducono diversamente le rispettive nudità. La donna e l'uomo erano anche "nudi", cioè privi di limiti (tranne quello del frutto proibito); mentre il Serpente era nudo anche in quanto astuto: era il più astuto, cioè il più "nudo" di scrupoli, tra tutti gli animali. Ma il Serpente originario era un essere grande e magnifico, dotato di parola, e così simile all'uomo da concupire la nudità della donna in concorrenza con Adamo. Tanto che una tradizione gli attribuisce la paternità di Caino.

Il Signore aveva detto ad Adamo (non a Eva) di non mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male; ma il Serpente aveva rivolto alla donna una domanda insidiosa: forse che Dio vi ha detto di non mangiare il frutto di nessun albero del giardino? Ed Eva aveva risposto che potevano mangiare da qualunque albero, ma solo dell'albero che stava in mezzo al giardino Dio aveva detto: non lo mangiate, anzi non lo toccate, altrimenti morrete (*Gn 3,1-3*). "Non lo toccate" era un'aggiunta di Eva, un'estensione del divieto divino. Ora, si narra che l'astuto tentatore approfittò dell'eccesso di zelo della donna: con una spinta garbata e noncurante le fece toccare l'albero. Non accadde nulla, ed Eva pensò che se il toccare era innocuo, anche il mangiare avrebbe potuto non avere conseguenze se non piacevoli, perché aveva osservato che il frutto era buono a mangiarsi, bello a vedersi, desiderabile per la conoscenza (*Gn 3,6*). Inaugurava così il gusto, l'estetica e il sapere. Dunque, colse il frutto, per sé e per l'uomo.

In verità, qualche sospetto potremmo averlo anche su Adamo. Stando al Testo, è solo a lui che il Signore aveva comunicato il divieto del frutto, e solo da lui, da Adamo, Eva aveva potuto venirlo a sapere. Possiamo supporre che sia stato l'uomo che, nel riferire alla donna ciò che Dio gli aveva detto, abbia voluto aggiungere al divieto del mangiare anche quello del toccare, magari pensando paternalisticamente che estendere il divieto avrebbe maggiormente protetto la donna dalla tentazione.

Perché Eva volle coinvolgere Adamo? Per essergli con-sortite; per condividere con lui le conseguenze eventuali della propria trasgressione. Coinvolse Adamo per amore e per gelosia: non voleva - spiega Rashi (XI sec.), "principe" del commento ebraico - che, se lei fosse morta, Adamo le sopravvivesse e sposasse un'altra donna. Di nuovo una questione di concorrenza.

Mangiato il frutto, si aprirono i loro occhi e videro se stessi. Presero co-



"Allora si aprirono i loro occhi..."

scienza di sé (prerogativa umana) e impararono la vergogna, vergogna per la nudità e per la trasgressione compiuta; si nascosero per la loro trasgressione e si coprirono con le foglie del fico per la loro nudità. E quando vediamo una statua classica con una foglia aggiunta a coprirne il sesso, assistiamo alla commistione tra la tradizione pagana e quella biblica, radici entrambe delle culture occidentali.

Ora, il Testo parla di frutto proibito senza mai specificare quale sia. Dal fatto che usarono la foglia del fico (metafora della coscienza) Rashi deduce che il frutto doveva essere appunto il fico, perché Dio non pone problemi senza associarvi una soluzione possibile: è una manifestazione della provvidenza divina.

"Poi udirono il rumore del Signore che passeggiava nel giardino sul far del giorno" e si nascosero tra gli alberi. Siamo gli albori della coscienza, e quindi del timore. E Dio domandò all'uomo: dove sei? Certo, Colui che tutto vede non aveva bisogno d'informarsi in proposito, ma era un modo gentile di attaccar discorso in quel frangente imbarazzante (così dice un commento, a sottolineare il lato affabile di Dio). Potremmo anche intendere: Sai tu, uomo, in che situazione ti trovi? Visto che la coscienza della tua nudità, per cui ti nascondi, rivela che hai trasgredito il divieto. Ora ti senti nudo, perché ti sei spogliato dell'unico limite che ti era stato imposto. Così, il processo che segue moltiplicherà i limiti dell'essere umano.

Non si può dire che, nel processo a cui Dio lo sottopone, Adamo risulti un buon avvocato di se stesso. Dice Adamo: *"La donna che tu mi hai posto accanto, lei è stata a darmi dell'albero, ed io ne ho mangiato"* (v. 12). Si tratta di un infantile scaricabarile, da un lato verso la donna, dall'altro verso Dio, contro-accusato di avergli associato una compagna inaffidabile (*"Qui l'uomo negò la bontà di Dio"*, Avodà Zarà 5b). Adamo dunque vuol farsi passare per vittima della donna e di Dio: scaricabarile vittimistico, che è tra le più tenaci eredità trasmesseci da Adamo, e che noi, suoi discendenti, a partire da quel giorno remoto pratichiamo volentieri quando si tratta di declinare le nostre responsabilità. Analoga è la difesa della donna: *"È stato il Serpente ad avermi ingannata"* (v. 13). Infine il Serpente si trova senza alcuno su cui scaricare la sue responsabilità, e subisce in silenzio la sua condanna. Sarà maledetto tra tutti gli animali, sarà privato della voce e delle sue mirabili membra per cui striscerà sul ventre, mangiando la polvere per tutti i suoi giorni. La donna schiaccerà la sua testa e lui la morderà al calcagno, nei secoli dei secoli (vv. 14-15).

Alla donna disse: *"Moltiplicherò grandemente i tuoi travagli e le tue gravidanze; con dolore partorirai - verso il tuo uomo volgerà la tua brama ed egli ti dominerà"* (v. 16). A causa del suo desiderio sessuale ed eventualmente di maternità, la donna sarà dipendente dall'uomo, e pagherà le conseguenze del suo desiderio con la sofferenza del parto, con il peso della gestazione, col travaglio dell'allevare i figli.

E all'uomo, colpevole per essersi lasciato guidare dalla donna, disse: *"Poiché hai ascoltato la sua voce e hai mangiato dell'albero [...], maledetto sia il suolo*



"Allora si aprirono i loro occhi..."

per te e per causa tua: con fatica ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi farà spuntare [la terra] per te, e tu mangerai l'erba del campo. Con il sudore del tuo volto mangerai il pane, finché ritornerai al suolo perché da esso sei stato tratto: sei polvere e in polvere ritornerai" (vv. 17-18).

Perché Dio avrebbe tratto la terra dai quattro angoli del mondo per formare l'essere umano, come dice un commento? Perché ovunque morendo l'uomo torni alla polvere, la polvere di qualunque luogo lo sappia riconoscere affine a sé e lo accolga. Qui possiamo intendere un'inflessione universalistica, in cui almeno la polvere non senta in nessun essere umano uno straniero. D'altra parte tutta la vicenda di Adamo ed Eva può essere letta in questo senso egualitario: perché - si domanda un commento - Dio avrebbe dato al genere umano un'unica coppia di progenitori? Perché nessuno possa dire a un altro: ho ascendenze più nobili delle tue.

Poiché il Testo è di cultura patriarcale, viene invece sancita la gerarchia tra uomo e donna. La ribadisce il versetto 19: "*L'uomo chiamò la sua donna Eva, perché essa fu la madre di tutti i viventi*" (Hawà, Eva, Hayà, vita). Ora, chi nomina compie un atto sovrano su chi è nominato. Così Dio aveva presentato ad Adamo gli animali perché li nominasse e li dominasse; così Dio aveva, ad esempio, chiamato per nome Bezaleel (Es 31,2). Così i genitori danno il nome ai figli quando esercitano la propria autorità su di loro.

Emessa la condanna, Dio si presenta però dal lato della tenerezza e dell'accludimento: "*... fece loro tuniche di pelle e li rivestì*" (v 21). Ma ormai l'umano era caduto dall'essere all'esistenza, e ormai la morte era lo sfondo della vita. E poiché l'uomo era diventato l'unico tra i terrestri nella conoscenza del bene e del male, come unico era Dio tra gli esseri celesti, occorre che non mangiasse il frutto dell'albero della vita che sorgeva nel centro dell'Eden e visse in eterno (v. 22). La differenza tra Creatore e creatura sarebbe svanita disfacendo la creazione stessa che su quella distinzione si basava. Per questo Dio cacciò dal giardino Adamo ed Eva e pose a oriente dell'Eden i cherubini e la fiamma dalla spada rutilante, per precludere la via all'albero della vita (vv. 23-24). Svezamento dell'essere umano, irreversibilità del tempo, inizio della storia.

Ebraismo e cristianesimo hanno inteso diversamente *Genesi 3*. Il cristianesimo parla di "peccato originale", per il quale l'umanità è caduta nel peccato; l'ebraismo parla invece di caduta nella possibilità di peccare. L'ebraismo pone l'accento sulla responsabilità della scelta, sul libero arbitrio; mentre per il cristianesimo ogni nuovo nato nasce innocente eppure già in stato peccaminoso, che sarà lavato dal battesimo. Per il cristianesimo la salvezza passa attraverso il sacrificio del Cristo, che riscatta l'umanità dal peccato e dalla morte. Nell'idea cristiana dell'Incarnazione si riprende e si ribalta la tentazione del Serpente "*Voi sarete come Dio*": nel Cristo, Dio sarà invece come l'uomo.

Stefano Levi Della Torre



Biblista e pastore della chiesa valdese, Daniele Garrone interpreta Genesi 3 come il racconto della condizione umana nella storia, il divenire adulto dell'umanità, la cui esistenza è aperta a esiti opposti, non decisi dagli dèi, come nell'antico vicino Oriente, ma da considerarsi conseguenza delle sue possibilità e della sua libertà.

L'ambiguità dell'essere umano

Genesi 3 (insieme a Genesi 2, con cui forma una unità) è uno di quei testi biblici la cui esegesi critica attuale e la cui interpretazione dottrinale tradizionale divergono considerevolmente. Genesi 3 descrive la "caduta" dell'umanità, come corruzione ereditaria del genere umano, che perse "in Adamo" l'immortalità, a cui era in origine destinato e fu da allora esposto alla mortalità, intesa come sanzione per la sua natura peccaminosa? Oppure è un'analisi dell'umano nella storia e delle sue ambivalenze? (1).

I più recenti studi sulla Genesi (2), hanno fatto emergere alcuni dati assai interessanti. Innanzitutto non è più pensabile che Genesi 2-3 sia molto più antico del cap. 1: si tratta in realtà di due testi più o meno coevi e, come vedremo, in un certo senso concorrenti. Il primo racconto riflette la cultura di chi è ritornato dall'esilio in Babilonia, dove tra l'altro si è misurato con le grandi tradizioni mesopotamiche sulla cosmogonia e sul diluvio; descrive l'origine del cosmo in una prospettiva monoteistica e fa culminare la creazione con il sabato, uno dei grandi contrassegni dell'identità religiosa ebraica in epoca persiana. Appartenendo al filone sacerdotale del Pentateuco ("P"), che culmina con la presenza di Dio nel suo santuario (vedi Es 40) e nel culto reso da Israele all'unico Dio, Genesi 1 ha una prospettiva decisamente teocentrica. Il racconto di Genesi 2-3 sembra riflettere, invece, la prospettiva di chi è rimasto nel paese ed ha un orientamento più antropocentrico.

Con J. L. Ska (3), si può sostenere che il dittico di Genesi 2 e 3 è un testo unitario, che non presenta cioè contraddizioni o ripetizioni che non si possano spiegare in base alle caratteristiche della sintassi e della narrativa ebraica, senza che si debba ipotizzare un intervento di più mani.

Le due parti del dittico (Genesi 2/Genesi 3) sono, al tempo stesso, simmetriche e antitetiche: le relazioni (tra Dio e gli umani; tra umani e animali; tra uomo e donna) che appaiono armoniose in Genesi 2, risultano disturbate in Genesi 3. Tra le condizioni della vita "nel giardino" e quella nella terra, dopo l'espulsione dal giardino, c'è l'episodio della violazione dell'unico divieto impartito da Dio, quello di non mangiare del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male.

In Genesi 2-3 abbondano il vocabolario e i temi sapienziali. Ciò non è soltanto un indizio per optare, per Genesi 2-3, per una datazione assai più tardiva di quella attribuita a questi testi dalla classica ipotesi documentaria (epoca monarchica antica) (4), ma ci aiuta a comprendere quello che Genesi



"Allora si aprirono i loro occhi..."

3 vuole dire. È stato osservato (5) che varie espressioni usate per descrivere le conseguenze del "mangiare il frutto" hanno nella Bibbia ebraica solitamente un carattere positivo. Gli "occhi aperti" possono essere il segno che si è vigili (Gb 27,19; Prov 20,13) o vitali (2Re 4,35; 19,16). Quando gli occhi vengono aperti, si accede a un discernimento più profondo, e non di rado è Dio stesso che provvede a questa "apertura degli occhi", come nel caso di Agar (Genesi 21,19) o dei "ciechi" del Deutero-Isaia, cioè l'Israele deluso e senza speranza (Is 42,7.16.18s; 43,8). "Conoscere il bene e il male" non ha il senso di onniscienza, ma indica di solito un salutare discernimento tra ciò che è positivo, benefico e ciò che è dannoso, pericoloso. I bambini non hanno ancora questa capacità (Deut 1,39; Is 7,16) e gli anziani la perdono (2Sam 19,36). Da un re ci si aspetta che sia dotato di questa conoscenza per svolgere bene il suo ruolo di governo (1Re 3,9; cfr. vv. 10ss., dove Dio loda Salomone per la sua richiesta) e l'attività giudiziaria (2Sam 14,17). L'espressione sembra dunque indicare la capacità di operare distinzioni e di giudicare correttamente.

Anche il discernimento che la donna associa al frutto ("desiderabile per avere discernimento") è positivo nel resto della Bibbia ebraica: non si tratta di conoscenza intellettuale, ma di un sapere pratico che permette di agire con saggezza (cfr. Prov 13,9). Alle nostre orecchie la frase "diventare come Dio/come dèi" (3,5, cfr. 3,22) suona come massimo della *hybris*, della presunzione umana. Ma non è necessariamente così nella Bibbia ebraica, cfr., ad esempio, Es 4,16; 7,1; Zac 12,8. Il Salmo 8 parla dell'umanità come di poco inferiore a Dio/agli dèi. Genesi 1, con la nozione di "immagine di Dio", che significa che all'umanità è attribuita la funzione di rappresentare Dio nel creato, di esserne la "statua", afferma senza ombre quello che in Genesi 3 viene invece visto come molto più problematico e ambivalente.

Genesi 3, più che narrare una tragedia primordiale, dalle conseguenze irrimediabili e perenni, mi pare interpretare la condizione umana nella storia, con tutte le sue ambivalenze. L'umanità - quella in carne e ossa - con cui Dio ha a che fare da Genesi 4 in avanti, non vive in un giardino, ma in una terra faticosa da lavorare. Anche qui bisogna distinguere il giardino biblico dal "paradiso" della tradizione, che diventa un luogo di beatitudine, perfezione, sanità, immortalità. L'umanità che viene espulsa dal giardino è adulta, come sono adulti quelli che hanno gli occhi aperti, che valutano e scelgono, che decidono liberamente, che possono riflettere e ragionare. E se fosse questo il significato anche della "scoperta di essere nudi" e della conseguente "vergogna"?

In tutte le società, anche in quelle antiche, i bambini piccoli non hanno "vergogna", né qualcuno intorno a loro considera scandalosa la loro nudità. È l'adulto che si copre, è l'adulto che considera il denudamento forzato una violazione crudele della sua dignità. Un adulto "senza vergogna" appare negativo anche a noi. Genesi 3 non sembra censurare il divenire adulta dell'umanità, ma ne conosce e descrive le ambivalenze. I rapporti fondamentali



"Allora si aprirono i loro occhi..."

della sua esistenza sono aperti a esiti opposti. Questo sembra implicare quella che definirei la "simmetria difforme" tra Genesi 2 e Genesi 3. Si può sopportare la vicinanza di Dio o nascondersi da lui; si può essere in armonia con gli animali, oppure avere un'istintiva avversione al serpente; si può essere *homo faber* nel creato, che lavora e studia il mondo intorno a sé ("dare il nome agli animali", 2,19ss.) oppure affaticarsi intorno a una terra arida; l'uomo può accogliere con entusiasmo la donna che gli compare a fianco o reagire con maschilismo alla sua tenerezza. Le dolorose contraddizioni dell'umano nella storia non sono per Genesi 2-3 un destino deciso dagli dèi, come nell'antico vicino Oriente, per il fastidio che la chiassosa umanità arreca loro, ma una conseguenza delle sue possibilità e della sua libertà.

Sulla scia del contributo di un collega (6), vorrei proporre questa riflessione: Genesi 3 ha una visione più pessimistica dell'umanità "a immagine di Dio" di quanto appaia in Genesi 1 (7). Il confronto tra i due testi e le loro visioni, in un certo senso concorrenti, è oggi facilitato dal fatto che anche per Genesi 2-3 viene da molti ipotizzata una data post-esilica, come per il racconto sacerdotale di Genesi 1, anzi i due testi sarebbero sostanzialmente coevi, ma espressione di due ambienti diversi (8). Mi limito all'essenziale. La nozione di "immagine di Dio" per la creazione dell'umanità (maschile e femminile, insieme, una umanità!) in Genesi 1,26ss. non allude a una qualche "proprietà" di cui l'umanità sarebbe dotata, ma a una funzione: l'umanità è creata perché funga da "immagine di Dio". Il termine per "immagine", in ebraico, richiama propriamente un'immagine plastica, una statua. Nell'antico vicino Oriente, le divinità si facevano rappresentare da "statue", di cui prendevano possesso, rendendole parlanti, animate, in quanto esse dovevano diventare il tramite della loro presenza. Genesi 1 attribuisce all'umanità questa funzione di luogotenenza sul creato.

Di solito non ci si fa caso, soprattutto se si presuppone che Genesi 2 sia di secoli più antico di Genesi 1, ma in Genesi 2 la creazione del primo umano è descritta proprio come la realizzazione di una statua: Dio la forma impastandola come farebbe un vasaio e poi le immette un alito vitale, cioè la anima. Genesi 2 sembra così la descrizione "realistica" di quanto deliberato in Genesi 1,26 e poi annunciato come compiuto, ma senza spiegare come, in Genesi 1,28. Genesi 1 sembra presupporre che l'umanità svolga senza cedimenti e senza errori la sua funzione: per l'autore sacerdotale i problemi cominceranno con Genesi 6,11ss., ma neppure dopo il diluvio egli omette di richiamarsi alla nozione di "immagine di Dio" (9,6). Genesi 2 e 3 presentano, su questo sfondo, l'ambivalenza della "statua animata" creata da Dio. Essa può anche errare, può anche non fidarsi di Dio e così guastare relazioni che possono andare in tutt'altra direzione.

Se vedo bene, nel raccontare tutto questo, Genesi 3 mostra lucido realismo, esprime uno sguardo critico, ma certamente i toni non sono quelli di una



"Allora si aprirono i loro occhi..."

tragedia di portata metafisica o ontologica. Le cose sono andate così, non c'è altra umanità adulta. L'umanità è adulta ed è così. Penso di poter sostenere questa valutazione - e nel contempo far emergere la distanza tra il testo di Genesi 2-3 e il sovraccarico di cui lo ha gravato la storia delle sue interpretazioni, in particolare cristiane - con due altre osservazioni.

Innanzitutto, non ci viene detto che l'umanità fosse immortale prima della caduta, e che la mortalità sia stata introdotta dopo il "peccato originale" (9). La formula di Genesi 2,17 "nel giorno in cui ne mangerai, certamente morirai" (10) equivale a una sentenza di morte, che implica la morte dei colpevoli, non l'introduzione della mortalità per loro e per i loro discendenti. Gli umani hanno violato il limite, ma la minaccia non viene eseguita: in 3,16-19 Dio si limita a comminare un aggravamento delle condizioni di vita. Che questa attenuazione sia un tratto pregnante del racconto è mostrato dal fatto che il v. 17 contiene un esplicito rimando al divieto e alla minaccia di 2,17. Il che equivale a dire che Dio non rinuncia a interloquire con un'umanità che è come viene descritta in Genesi 3. Lo stesso tratto si trova, ad esempio, nello strato del racconto del diluvio, che proviene dallo stesso autore di Genesi 2-3: la motivazione per far venire il diluvio (Genesi 6,5-8) è più o meno la stessa con cui Dio (Genesi 8,2-22) si impegna a non scatenare un altro diluvio. Che l'umanità non sia concepita, nel nostro testo, come originariamente immortale appare anche da Genesi 3,19:

"Col sudore del tuo volto / mangerai il pane
Fino a che tornerai al suolo / da cui fosti tratto,
perché polvere tu sei / e alla polvere ritornerai" (11).

La sanzione è rappresentata esclusivamente dalle parole "col sudore del tuo volto / mangerai il pane", mentre il resto del verso è una proposizione temporale, che equivale a "per tutto il tempo della tua vita", vita che - fin dall'inizio - è la vita di un "terrestre" che come tale, indipendentemente da quello che ha fatto, alla terra deve tornare.

Inoltre, dal punto di vista esegetico, la parola sul serpente in 3,15 non ha le implicazioni "soteriologiche" che le sono state in seguito attribuite. In Genesi 3,15 il serpente viene apostrofato da Dio come segue: "Io porrò inimicizia / tra te e la donna / tra la tua discendenza e la sua discendenza: essa [la discendenza della donna, DG] ti colpirà la testa / e tu le colpirai il tallone" (12). In ambito cristiano si è imposta l'interpretazione messianica-cristologica o mariologica (13) di queste parole.

Fin dalla caduta sarebbe risuonato l'annuncio della redenzione, definito "protovangelo" (14). Anche questo concetto di "protovangelo" è, dal punto di vista esegetico, un sovraccarico imposto al testo. In origine il testo descriveva la nota avversione per i rettili, soprattutto in ambito contadino, e il serpente altro non era che un rettile, non certo una raffigurazione di Satana. Nella Bibbia ebraica non mancano accentuazioni della drammaticità della condi-



“Allora si aprirono i loro occhi...”

zione umana, ma mai si fa riferimento alla “caduta” del genere umano in Genesi 3. La cosa avrebbe dovuto colpire i commentatori, tanto più quando si riteneva che Genesi 3 fosse un testo molto antico. Se Genesi 3 illustra il decadimento da cui ha origine il male e il peccato, perché nella Bibbia ebraica non si fa mai riferimento a questo testo “fondante” quando ci si trova davanti al peccato, che di quella caduta è inevitabile, congenito effetto? (15).

Qui, dove queste stringate osservazioni si devono chiudere per limiti di spazio, si aprirebbe, invece, un capitolo di estremo interesse, forse quello decisivo. Poco dopo che Genesi 3 era stato scritto, comincia una storia di riprese di questo testo, che si interrogano più radicalmente sull'ambiguità dell'umanità e, già in ambito ebraico, introducono quegli elementi senza i quali i successivi sviluppi della “caduta” suonerebbero come del tutto arbitrari.

Mi limito ad alcuni esempi.

Il *Targum Pseudo Jonathan* (ma il *Targum Neophity* è del tutto simile) interpreta così la parola al serpente in Genesi 3,15: “quando suoi figli (della donna) osserveranno i precetti della Legge, ti prenderanno di mira e ti colpiranno alla testa. Quando però abbandoneranno i precetti della Legge li prenderai di mira e li morderai al calcagno. Per loro, però, ci sarà un rimedio, mentre per te non ci sarà rimedio; loro infatti sono destinati a fare la pace alla fine, ai giorni del Re Messia”. Qui compare l'idea che ciò che è avvenuto in Genesi 3 potrà essere pienamente risolto soltanto nell'epoca messianica.

Uno sviluppo di quanto affermato in Genesi 3 si trova in Sapienza 2,23ss.: “Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura. Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono” (CEI). Qui compaiono due idee che non troviamo ancora nel testo di Genesi 3: la destinazione originaria dell'umanità all'immortalità e l'identificazione del serpente come figura sovrumana (“diavolo”).

A queste due citazioni occorrerebbe affiancare la riflessione che traspare nei cosiddetti apocrifi dell'Antico Testamento (16), in parte almeno risalenti all'ebraismo, tra la chiusura della redazione della Bibbia ebraica e l'inizio della nostra era.

È questo lo sfondo su cui si inserisce Paolo, quando afferma: “Come dunque per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita” (Rom 5,18 CEI) e “il salario del peccato è la morte; ma il dono di Dio è la vita eterna in Cristo Gesù nostro Signore” (Rom 6,23 CEI).

La nostra lettura di Genesi 3, che nasce a valle della lunga e densa storia



“Allora si aprirono i loro occhi...”

della sua interpretazione a cui ho potuto fare soltanto qualche accenno, deve accettare la tensione che esiste tra il testo di partenza, letto sullo sfondo del suo tempo, e le riletture successive.

Daniele Garrone

Note

1) Cfr. la presentazione del problema e delle sue implicazioni ad opera di L. Mazzinghi, *Quale fondamento biblico per il “peccato originale”? Un bilancio ermeneutico: l'Antico Testamento*, in: Associazione Teologica Italiana, a cura di I. Sanna, *Questioni sul peccato originale*, Messaggero, Padova 1996, 61-140.

2) Mi riferisco in particolare, perché sono in lingua italiana e facilmente accessibili al lettore, al già citato volume di F. Giuntoli e a J.L. Ska, *Genesi 2-3: qualche domanda di fondo*, in id., *Il cantiere del Pentateuco, 1. Problemi di composizione e di interpretazione*, EDB, Bologna 2013. 37-63. Citerò anche J. Blenkinsopp, *Creazione, decreazione, nuova creazione. Introduzione e commento a Genesi 1-11*, EDB, Bologna 2013. Fondamentale J. Barr, *Il giardino dell'Eden e la speranza dell'immortalità*, Morcelliana, Brescia 2008.

3) Genesi 2-3, cit.

4) Cfr. J. Blenkinsopp, *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, Queriniana, Biblioteca biblica 21, Bologna 1996, 81ss.

5) Seguo qui R. Albertz, *“Ihr werdet sein wie Gott”* (Genesi 3,5), in: F. Crüsemann, C. Hardmeier, R. Kessler, a cura di, *Was ist der Mensch. Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments. Hans Walter Wolff zum 80. Geburtstag*, München 1992, 11-27.

6) A. Schüle, *Made in the “Image of God”: The Concepts of Divine Images in Genesi 1-3*, ZAW117(2005), 1-20.

7) Cfr. D. Garrone, *“L'umanità creata ‘a immagine di Dio’ in Genesi 1”*, in: A. Melloni-R. Saccenti (a cura di), *In the Image of God. Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity*. Proceedings of the Colloquium at Bologna and Rossena (July 2009), in Honour of Pier Cesare Bori, LIT Verlag, Berlino 2010, 109-126.

8) Mi riferisco al già citato volume di F. Giuntoli e a J.L. Ska, *Genesi 2-3: qualche domanda di fondo*, in id., *Il cantiere del Pentateuco, 1. Problemi di composizione e di interpretazione*, EDB, Bologna 2013. 37-63. Citerò anche J. Blenkinsopp, *Creazione, decreazione, nuova creazione. Introduzione e commento a Genesi 1-11*, EDB, Bologna 2013.

9) Cfr. invece, ad esempio, quanto decretato dal Sinodo di Cartagine (417-418): “Chiunque avrà detto che Adamo, il primo uomo, (fu) creato mortale nel senso che sia che peccasse sia che non peccasse, sarebbe corporalmente morto, avrebbe lasciato cioè il corpo non per causa del peccato, ma per una necessità della natura, sia anatema”. Lutero, *Commento alla Genesi*, a Genesi 2,17: “Se Adamo avesse obbedito a questo comando [di non mangiare del frutto dell'albero], non sarebbe mai morto; perché la morte viene tramite il peccato”. Ci sarebbe stata una vita fisica, ma senza nessun inconveniente (malattie ecc.) e senza nulla di sgradevole. L'evento intermedio, la morte, sarebbe stato delizioso, un essere trasferiti alla vita spirituale o vita angelica, “nella quale le attività fisiche vengono meno”.

Potremmo riempire pagine di citazioni, giungendo fino al *Catechismo della Chiesa cattolica*, 400.

10) Giuntoli: “nel giorno in cui ne mangiassi per certo moriresti!”.

11) Trad. Giuntoli, 107.

12) Trad. Giuntoli, 105.

13) Basata sulla traduzione della Vulgata, che traduce “ipsa conteret caput tuum”.

14) Anche qui si potrebbe riempire una pagina di citazioni, dai padri della chiesa al *Catechismo della chiesa cattolica* (410 “primo annuncio del Messia redentore”) passando, per quel che mi riguarda, dalle grandi confessioni di fede delle chiese della Riforma.

15) Oggi la cosa potrebbe anche spiegarsi con il fatto che Genesi 3 è un testo assai più recente, e quindi molte pagine della Bibbia ebraica non lo conoscevano ancora.

16) Cfr. E. Noffke, *“Adamo, dove sei?” Il peccato e la responsabilità umana nel Tanak e nella letteratura mediogiudaica*, *Protestantesimo* 63(2008), 51-73.



Il teologo cattolico Rinaldo Fabris analizza i "tre atti" in cui si svolge nel "giardino" il dramma dell'essere umano nel suo rapporto con Dio. Per avere la vita, l'essere umano non deve impossessarsi dell'albero del sapere totale. Il "peccato originante" è la scalata al potere assoluto e spezza l'armonia del creato.

Una rilettura del "peccato originale"

Il capitolo terzo della Genesi, tradizionalmente interpretato come il racconto del "peccato originale" - o, meglio, del "peccato originante" - fa parte del secondo racconto della creazione, che si sviluppa come un dramma in tre atti: I. L'uomo creato da Dio è collocato nel giardino di Eden (Gen 2,4b-17); II. All'uomo, che non trova un aiuto paritetico nel mondo degli animali, Dio presenta la donna, plasmata dalla sua costola (Gen 2,18-25); III. La donna e l'uomo tentano di impossessarsi dell'albero della conoscenza del bene e del male, e sono espulsi dal giardino di Eden (Gen 3,1-24).

Il singolare rapporto dell'essere umano con Dio è suggerito dal gesto del Signore Dio che, dopo aver piantato un giardino in Eden, vi colloca l'Adàm. Nel "giardino" si svolge il dramma dell'essere umano nel suo rapporto con Dio. Un aspetto singolare del giardino di Eden è la presenza degli alberi che il Signore Dio fa germogliare dal suolo: «... ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, e l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male» (Gen 2,8-9).

Nella scena centrale del terzo atto, si parla semplicemente dell'albero della conoscenza del bene del male. L'espressione "bene e male" indica la conoscenza totale della realtà come condizione per accedere al potere assoluto, come si dice nell'elegia del profeta Ezechiele sul re di Tiro: «Ecco, tu sei più saggio di Daniele, nessun segreto ti è nascosto. Con la tua saggezza e la tua intelligenza hai creato la tua potenza e ammassato oro e argento nei tuoi scrigni; con la tua grande sapienza e i tuoi traffici hai accresciuto le tue ricchezze e per le tue ricchezze si è inorgoglito il tuo cuore» (Ez 28,3-5).

Ambivalenza del giardino di Eden

La situazione ambivalente dell'uomo nel giardino di Eden è suggerita dalle parole che il Signore Dio rivolge all'Adàm, posto nel giardino per coltivarlo e custodirlo: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire» (Gen 2,15-17).

Il divieto di mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male è accompagnato dalla sanzione prevista per le trasgressioni più gravi: la morte! Per avere la vita l'essere umano non deve impossessarsi dell'albero del sapere totale o del potere. Negli antichi racconti mesopotamici il re che cerca la



"Allora si aprirono i loro occhi..."

sapienza e il potere, finisce per trovare la morte. Nel racconto mesopotamico del diluvio, il protagonista *Gilgamesh* vuole superare l'esperienza della morte. Dopo la morte dell'amico Enkidu, egli va a cercare la pianta della vita presso l'unico superstite del diluvio, alla foce dei fiumi. La pianta della vita gli verrà sottratta dal serpente, rappresentante della sapienza, strettamente connessa con il potere.

Ruolo della donna nel dramma del giardino

Nella scena di passaggio si presenta il secondo protagonista coinvolto con l'Adàm nel terzo atto del dramma del giardino: la donna. Il racconto si apre con una dichiarazione del Signore Dio e l'annuncio del suo progetto: «Non è bene che l'uomo sia solo: voglio fargli un aiuto che gli corrisponda» (Gen 2,18). A questa frase corrisponde la constatazione finale: «Ma per l'uomo non trovò un aiuto che gli corrispondesse» (Gen 2,20c). L'idea di fondo, che emerge dal racconto di Genesi, è quella della donna compagna accanto all'uomo. Nell'espressione ebraica *ke-ngdô*, "che gli sta di fronte", "corrispondente", s'intravede l'aspetto di reciprocità nel rapporto uomo-donna.

Una conferma del ruolo della donna nella sua relazione con l'uomo si ha nella scena della sfilata degli animali, fatti passare dal Signore Dio davanti all'Adàm. La constatazione finale: «Ma per l'uomo non trovò un aiuto che gli corrispondesse», pone in risalto la solitudine dell'uomo nel mondo dei viventi, e prepara la scena successiva della presentazione della donna all'uomo da parte del Signore Dio. La drammatizzazione simbolica del narratore biblico fa capire che la donna, creata da Dio, è parte vitale dell'Adàm, come appare dalle parole con le quali l'accoglie: «Questa volta è osso dalle mie ossa, carne dalla mia carne» (Gen 2,23ab). Con una seconda dichiarazione, l'Adàm conferma il rapporto di reciproca appartenenza, facendo leva sul nome dato alla donna: «La si chiamerà donna, perché dall'uomo è stata tolta» (Gen 2,23c).

L'orizzonte sponsale, nella scena di presentazione della donna all'uomo, è indicato in modo esplicito nelle parole che seguono: «Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre, e si unirà a sua moglie, e i due saranno un'unica carne» (Gen 2,24). Il rapporto di parentela tra uomo e donna, che condividono "osso e carne", legittima l'abbandono dei legami parentali - padre e madre - per formare un solo essere vivente, che prende il posto della famiglia di origine. Il rapporto di perfetta armonia è suggerito dall'annotazione finale: «Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, e non provavano vergogna» (Gen 2,15).

La nudità senza vergogna è segno di totale trasparenza e comunione, antitetica alla nudità accompagnata da paura e vergogna, della quale si rendono conto l'uomo e la donna dopo l'adesione alla proposta del serpente di impossessarsi dell'albero del sapere totale.



“Allora si aprirono i loro occhi...”

Il peccato come “abuso di potere”

Il terzo atto del dramma del giardino occupa l'intero capitolo terzo della Genesi, dove compaiono tutti i protagonisti: il Signore Dio, il serpente, l'uomo Adàm e la donna, chiamata alla fine Eva (Gen 3,20). Il primo a entrare in scena è il serpente, presentato come una figura ambivalente: «... il più astuto di tutti gli animali selvatici che Dio aveva fatto...» (Gen 3,1). L'aggettivo ebraico tradotto in “astuto”, secondo i contesti, può avere un'accezione positiva o negativa. Il serpente fa parte del mondo dei viventi creati da Dio, anche se rientra nella categoria di quelli che strisciano sulla terra, considerati “impuri” nella legislazione levitica (cfr. Lv 11,29-31).

Nei racconti mesopotamici di “caduta”, il serpente ha un ruolo di primo piano, in quanto figura come divinità ctonica, legata al mondo dei morti, custode della sapienza e della magia. Nessuna meraviglia di trovarlo nel giardino come “custode” dell'albero della conoscenza del bene e del male. Nel dialogo con la donna, il serpente insinua il sospetto che Dio sia geloso della sua immortalità (cfr. Gen 3,22). Suggerisce alla donna la via per avere la pienezza del potere e vivere come esseri divini. Al comando di Dio, che ha proibito l'accesso all'albero della conoscenza totale, il serpente contrappone la sua interpretazione: «Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che il giorno in cui voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e sareste come Dio, conoscendo il bene e il male» (Gen 3,4b-5).

La proposta del serpente astuto “sarete come Dio” è la scalata al potere assoluto, tipica dei re dei racconti mesopotamici e di quelli della storia di Israele, dal re di Tiro a quello di Babilonia. Nella sua elegia, il profeta Ezechiele riporta le parole di autoesaltazione del re di Tiro: «Io sono un dio, siedo su un trono divino in mezzo ai mari» (Ez 28,2). Il profeta Isaia immagina l'accoglienza del re di Babilonia nel regno dei morti, dove tutti prendono la parola: «Anche tu sei stato abbattuto come noi, sei diventato uguale a noi... Eppure tu pensavi nel tuo cuore: “Salirò in cielo, sopra le stelle di Dio innalzerò il mio trono, dimorerò sul monte dell'assemblea, nella vera dimora divina... mi farò uguale all'Altissimo”» (Is 14,10.12-14).

Sullo sfondo della ricerca dei potenti di essere “come Dio”, s'intuisce perché l'interlocutore del serpente astuto sia la donna. Nella storia del regno del Nord e di quello di Giuda, al Sud, è la regina straniera che ha introdotto in Israele il “culto” delle divinità straniere, facendo deviare il cuore del re da Salomone ad Acab (1Re 11,1-8; 16,31-33).

Sedotta dalle parole del serpente, la donna vede con altri occhi l'albero che sta al centro del giardino: «Vide che l'albero era buono da mangiare, gradevole agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza» (Gen 3,6). Agli occhi della donna l'albero appare come il compimento di tutti i desideri. La saggezza-potere appare come la via per arrivare all'immor-



“Allora si aprirono i loro occhi...”

talità. Sotto l'impulso del desiderio di sapienza-potere, la donna prende dall'albero e coinvolge anche il marito: «... prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò» (Gen 3,6). Si avverano le parole del serpente, perché i loro occhi si aprono, non sulla “condizione di esseri divini”, ma sulla conoscenza-esperienza della loro nudità. Si rendono conto di esser “spogliati” di ogni potere e dignità. Nell'armonia iniziale, la nudità della coppia non è motivo di vergogna (cfr. Gen 2,25).

Nel tentativo di prendere possesso dell'albero della conoscenza, l'essere umano si rende conto della sua condizione mortale.

Le conseguenze del peccato delle origini

Anche il conflitto all'interno della coppia, con la dominanza del maschio e la sudditanza e sfruttamento della donna, fa parte del potere totale. Il peccato spezza l'armonia all'interno della coppia e l'armonia tra la coppia e la terra come ambiente vitale. La rottura delle relazioni nell'ambito della coppia, riflette quella con il Signore Dio. La sua presenza nel giardino è avvertita come una minaccia che mette paura. Nel processo, che porta allo scoperto la responsabilità dei vari protagonisti del dramma, il serpente, che ha suggerito di mangiare dall'albero per essere come Dio, è condannato a mangiare la polvere per tutti i giorni della sua vita. La donna, che cerca nel possesso dell'albero la pienezza del sapere per non morire, è sottoposta ai dolori del parto per generare la vita. Legata dal suo istinto vitale al marito, ne subisce il dominio dispotico.

L'uomo, che ha dato ascolto alla voce della donna, trascurando il comando di Dio, è coinvolto nella maledizione del suolo improduttivo, dal quale con dolore deve trarre il cibo per tutti i giorni della sua vita. L'ultima parola della sentenza di condanna dell'uomo richiama la scena iniziale della sua creazione dalla polvere della terra: «Con il sudore del tuo volto mangerai il pane, finché non ritornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere ritornerai!» (Gen 3,19). Tutta la fatica dell'essere umano sulla terra per vivere, finisce nella morte. Alla parola del Signore Dio, che gli rivela la sua condizione mortale, l'uomo risponde dando un nuovo nome alla donna-moglie: «Chiamò sua moglie Eva, perché ella fu la madre di tutti i viventi» (Gen 3,20). Il nome “Eva”, evoca il verbo ebraico “vivere”. Di fronte all'evento inesorabile della morte, la vita continua nella catena delle generazioni. Il dramma si conclude con l'espulsione della coppia umana dal giardino, dove ha tentato di raggiungere l'immortalità, impossessandosi del potere assoluto.

L'unica apertura nell'orizzonte drammatico che si profila sulla storia del genere umano è la parola del Signore Dio che chiude la sentenza di condanna del serpente: «Io porrò inimicizia fra te e la donna, tra la tua stirpe



"Allora si aprirono i loro occhi..."

e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno» (Gen 3,15). Sullo sfondo si prospetta la vittoria rischiosa del discendente della donna sul serpente, identificato nella tradizione ebraico-cristiana con l'avversario di Dio: satana-diavolo (Sap 2,13; Ap 12,9). Su queste parole s'innesta la speranza messianica, maturata negli ambienti di corte del regno di Giuda.

Per i cristiani, il discendente della donna, vincitore dell'agente del male, è Gesù Cristo, il Figlio di Dio, nato dal seme di Davide secondo la carne (Rm 1,3). L'idea del "peccato originale" connesso con il racconto di Genesi 3 è presentata in modo esplicito nella Lettera di Paolo ai Romani, dove afferma: «Quindi, come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e, con il peccato, la morte, e così in tutti gli uomini si è propagata la morte, poiché tutti hanno peccato... la morte regnò da Adamo fino a Mosè anche su quelli che non avevano peccato a somiglianza della trasgressione di Adamo, il quale è figura di colui che doveva venire» (Rm 5,12.14).

Paolo afferma che dalla condizione di condanna-morte, conseguente al peccato di Adamo, ci libera Gesù Cristo con la sua fedeltà portata all'estremo con il dono della sua vita per amore. Per Paolo, che interpreta la storia umana attraverso la Bibbia, ad Adamo corrisponde Gesù Cristo. Questo è un dato "culturale" come tanti altri che condizionano la stesura della Bibbia, dove Dio parla agli uomini attraverso la lingua e la cultura - visione antropologica - degli autori umani che l'hanno scritta (*Dei Verbum*, n. 12).

Il racconto di Gen 3 è eziologico nel senso che, come analoghi racconti dell'Antico Vicino Oriente, cerca di spiegare la situazione attuale - sofferenze, fatica dell'uomo, dolori del parto, morte - risalendo alle cause originarie. Il peccato di Adamo-Eva, rappresentanti del genere umano, consiste nell'abuso di potere - "diventare come Dio" - misconoscendo il limite della condizione umana. Nella tradizione cristiana il peccato della coppia originaria si chiama "peccato originante". La condizione attuale, in cui nascono da sempre tutti gli esseri umani - limite, sofferenza e morte - non è un peccato personale, ma una "condizione" conseguente al peccato delle origini.

Rinaldo Fabris



Piero Stefani, filosofo e teologo, smonta la convinzione che tutti gli uomini siano macchiati fin dalla nascita dal peccato. Il peccato viene compreso in un'ottica redentiva; solo partendo dall'azione salvifica di Cristo si giustifica una colpa universale. Lo afferma San Paolo e lo conferma il Catechismo della Chiesa Cattolica.

Il peccato alla luce della salvezza

Che il terzo capitolo della Genesi abbia in se stesso poco a che fare con il peccato originale, trova conferma in una fonte non sospetta: il *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Per ricavare questa conclusione non è perciò necessario rivolgersi a un approccio biblico di tipo storico-critico, né alla tradizione rabbinica, entrambi concordi nell'evidenziare che la colpa di Adamo ed Eva non va letta secondo i parametri legati alla concezione classica del peccato originale. Anche seguendo il procedere compilatorio di un testo magisteriale si può infatti giungere a conclusioni consimili, almeno nel caso in cui si sia capaci di leggere tra le righe.

Sostiene il *Catechismo*: «388 Col progresso della Rivelazione viene chiarita la realtà del peccato originale. Sebbene il Popolo di Dio dell'Antico Testamento abbia in qualche modo conosciuto la condizione umana alla luce della storia della caduta narrata dalla Genesi, non era però in grado di comprendere il significato ultimo di tale storia, significato che si manifesta appieno soltanto alla luce della morte e della Resurrezione di Gesù Cristo (cfr. Rm 5,12-21). Bisogna conoscere Cristo come sorgente della grazia per conoscere Adamo come sorgente del peccato. È lo Spirito Paraclito, mandato da Cristo risorto, che è venuto a convincere "il mondo quanto al peccato" (Gv 16,8), rivelando colui che del peccato è il Redentore».

«389 La dottrina del peccato originale è, per così dire, "il rovescio" della Buona Novella che Gesù è il Salvatore di tutti gli uomini, che tutti hanno bisogno di salvezza e che la salvezza è offerta a tutti grazie a Cristo. La Chiesa, che ha il senso di Cristo, ben sa che non si può intaccare la rivelazione del peccato originale senza attentare al Mistero di Cristo».

Se volessimo essere radicali, per non dire irriverenti, la situazione sembra paragonabile a quella di una persona salvata dal mare in tempesta, che solo quando si trova sulla scialuppa, avvolta nelle coperte, si accorge che prima era in pericolo di star affogando. Oppure ci si può riferire a uno schiavo che, solo una volta messo in libertà, si rende conto del precedente servaggio. O al caso di un cieco nato, che si accorge di essere tale solo quando ha la ventura di acquistare la vista.

In effetti, quest'ultimo esempio è dotato di qualche plausibilità. Se la cecità è definita come l'essere non vedenti, è ragionevole affermare che soltanto nel caso di acquisto improvviso della vista ci si renderebbe davvero conto di cosa



“Allora si aprirono i loro occhi...”

ha significato essere ciechi. Jorge Luis Borges una volta riportò l'impressionante definizione di vista fornitagli da un cieco nato: egli disse di aver capito che gli altri esseri umani erano dotati di un senso, di cui lui era privo, in base al quale essi potevano toccare le cose da lontano; nessuna idea, evidentemente, dei colori.

Tuttavia il fatto di partire dalla fine rimane ugualmente paradossale. Solo se si ha la possibilità di essere salvati, ci si rende conto che il peccato esiste. Unicamente quando si entra nella vita eterna, si diviene consapevoli che prima l'accesso era sbarrato. Insomma, l'umanità era perduta ma non se ne accorgeva. È su questo fronte che il pensiero di Paolo gioca un ruolo fondamentale. In un certo senso è vero che la sua predicazione ha fatto aprire gli occhi e reso i credenti consapevoli di essere liberati da un peccato a loro prima ignoto. La redenzione, perciò, precede la colpa. Paolo annuncia Gesù Cristo morto e risorto senza ricorrere ad alcun ragionamento, mentre, dopo, si impegna in articolate dimostrazioni per convincere i lettori delle sue lettere che tutti gli uomini hanno peccato. Il testo fondamentale al riguardo è l'epistola ai Romani.

Per le Chiese cristiane il brano di riferimento decisivo, a partire dal quale si interpreta tutto il resto, compresa la leggenda dell'albero, si trova in un passo della lettera ai Romani (5,12), dove si legge: «... a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo; così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato». Va precisato che, nel suo contesto originario, l'affermazione si colloca all'interno di un argomento volto a esaltare l'azione di salvezza universale di Gesù Cristo; si parla del buio per proclamare la forza della luce: «Ma il dono della grazia non è come la caduta: infatti se per la caduta di un solo uomo tutti morirono, molto di più per la grazia di Dio e il dono concesso in grazia di un solo uomo, Gesù Cristo, si sono riversati su tutti» (Rm 5,15). Tuttavia l'affermazione che imputa a un solo uomo l'ingresso del peccato nel mondo è divenuta, nelle teologie cristiane, il fondamento classico della dottrina del peccato originale. Il che non toglie che le varie Chiese comprendano in maniera diversa il significato del versetto.

La dichiarazione di Paolo è uno dei pochissimi passi biblici che, nella tradizione cattolica, ha avuto un'interpretazione autentica e vincolante da parte del magistero. Il riferimento lo si trova nel decreto sul peccato originale approvato dal concilio di Trento nel 1546. Alla lettera, il documento dichiara che è *anatema* negare il fatto che Adamo, oltre alla morte corporale, trasmise ai propri discendenti anche il peccato, che è morte dell'anima. Tuttavia non va dimenticato che l'interpretazione, stando alla quale vi sarebbe una trasmissione diretta della colpa di Adamo all'intera umanità, non è l'unica lettura possibile, neppure all'interno del cristianesimo.



"Allora si aprirono i loro occhi..."

Per riassumere una storia molto articolata si può ricorrere a una schematizzazione. Per gli antichi Padri della Chiesa latina, *in primis* Agostino, e Lutero, qui sarebbe espressa una misteriosa inclusione di tutti gli uomini nell'atto stesso del peccato di Adamo (la *Vulgata*, traduzione latina della Bibbia ufficialmente adottata dal concilio di Trento, rende il passo in questo modo: «Adamo in cui tutti gli uomini hanno peccato»). Questa posizione comporta sia che Adamo, padre dell'umanità, abbia trasmesso ai suoi discendenti un'eredità di peccato e di morte, sia che tutti i peccati dell'umanità fossero contenuti in anticipo nella ribellione di Adamo. Di contro, per certi Padri della Chiesa orientale, per alcuni riformatori (compreso Giovanni Calvino) e per vari studiosi moderni, Paolo avrebbe in mente soprattutto il peccato personale commesso da ciascuna creatura umana: attraverso le sue continue ripetizioni la potenza del peccato, introdotta nel mondo da Adamo, ha prodotto effetti di morte.

È fuor di dubbio che la lettera ai Romani prospetti l'esistenza di una solidarietà tra il peccato di Adamo e le colpe personali commesse da ciascun uomo; tuttavia non è chiaro quale sia la natura di questo nesso. In ogni caso va tenuto presente che nella Bibbia la parola *Adam*, oltre a indicare un singolo individuo, alludeva anche e soprattutto a una figura rappresentativa dell'intera umanità. In definitiva, quanto importa a Paolo è prospettare una condizione di peccato che riguarda tutti, non il modo "ereditario" relativo alla trasmissione della colpa. La maniera di "riattivare" la colpa primordiale è, dunque, un passaggio cruciale per comprendere la posizione paolina.

Senza questo presupposto non si comprenderebbe la ragione in base alla quale Paolo si impegna in lunghe dimostrazioni per provare che sia i Giudei sia i Greci sono nel peccato (Rm 3,9); lo sono però per vie opposte: i primi, per la presenza della Legge, e i secondi a motivo della sua assenza. I primi capitoli della lettera ai Romani indicano come, per strade differenti, tanto i Gentili quanto gli Ebrei sono nel peccato. Vi è un discorso molto elaborato, solo alla fine del quale si sostiene che tutti sono colpevoli. Ma anche qui il punto di partenza è, in realtà, quello che dovrebbe essere il punto di arrivo. È la giustificazione per fede a indicare l'insufficienza della Legge e la conseguente parità, nonostante la diversità delle vie, di Giudei e Greci di fronte all'annuncio di Gesù Cristo. Come è stato brillantemente detto (E. P. Sanders), in Paolo la soluzione precede il problema.

Il procedere paolino attesta la necessità di percorrere una via più articolata dell'appellarsi a un universale peccato originale. Paolo non è l'inventore del peccato originale nel senso agostiniano del termine. Se si nascesse in una condizione umana indelebilmente segnata, fin dall'inizio, da una colpa non commessa in proprio, la realtà universale del peccato sarebbe un presupposto



"Allora si aprirono i loro occhi..."

non bisogno di essere suffragato da nessuna argomentazione storica relativa a Giudei e Greci. L'esistenza degli Ebrei che hanno peccato con la Legge, e dei Gentili che hanno peccato senza la Legge diverrebbe pleonastica.

Perso il senso teologico affidato alla distinzione dell'umanità in Ebrei e Gentili, non restava che battere il tasto dell'omogeneità.

La concezione agostiniana del peccato originale è uniformante e imperialistica. L'essere dannati è il punto di partenza comune. La discriminazione, quindi, viene reintrodotta in modo binario rispetto all'appartenenza o meno alla Chiesa. Invece, per Paolo, anche in relazione alla storia della salvezza, l'umanità va sempre articolata in Giudei e Greci. Ciò spiega l'apparente contraddizione della lettera ai Romani che, nei primi capitoli, si impegna a dimostrare, per dar corpo alla giustificazione per fede, che i Gentili hanno peccato pur non avendo la Legge, e che gli Ebrei hanno peccato pur avendo la Legge, per poi giungere, nel capitolo quinto, ad affermare che tutti hanno peccato in Adamo.

Che la salvezza preceda il peccato è in se stessa confutazione complessiva della posizione espiatoria della redenzione espressa nei termini dell'anselmiano *Cur Deus homo?* (perché Dio si è fatto uomo?). Secondo questa visione teologica, ci voleva una soddisfazione infinita per una colpa anch'essa infinita, in quanto diretta contro Dio; solo Dio stesso nel suo Figlio poteva perciò pagare il prezzo del riscatto. Letta su questo cupo sfondo, la posizione espressa da Paolo è davvero liberatoria. Tuttavia resta ugualmente una specie di paradosso che sia la salvezza a farci aprire gli occhi sul peccato. Peraltro questa dinamica, sul piano umano, ha delle analogie nella vita interpersonale: fa parte dell'esperienza di tutti che sia l'atto di pentirsi a farci rendere conto di quanto si è realmente compiuto. Anche per questo c'è chi giudica il pentimento un dono.

Per Paolo le cose si muovono però su un altro piano. Si tratta non tanto di responsabilità morale quanto del rendere manifesto il nesso tra peccato e morte. Che la morte sia non il più naturale di tutti gli eventi ma «l'ultimo nemico» (1Cor 15,26) è una verità comunicataci solo dalla rivelazione. Il cuore della questione sta tutto qua: per comprendere la visione paolina del peccato bisogna credere alla risurrezione dei morti, non basta perciò guardare a quello che tutti sanno già per conto loro, vale a dire che la nostra esistenza è destinata a finire nella morte.

Piero Stefani





PARTE SECONDA
Echi di Esodo

CHIESE DI CARTA

E famiglia sia!

Uno solo. Nel periodo dicembre/gennaio 2013-2014 un solo settimanale diocesano nordestino (*Nuova scintilla*, diocesi di Chioggia) ricorda l'esistenza del questionario sulla famiglia (nella *home page* del nostro sito, *www.esodo.net*, trovate e il questionario e alcuni interventi), i cui risultati dovrebbero costituire la fase propedeutica al prossimo sinodo dei vescovi. Un metodo, quello del sondaggio, che "potrebbe costituire il segno di uno stile di governo della Chiesa" - suggerisce il settimanale - ma che "non può essere considerato come una sorta di sondaggio d'opinione che avrebbe come scopo quello di modificare l'insegnamento morale cristiano".

Sarà probabilmente per uscire da questo malinteso che tutti i settimanali diocesani hanno ripreso con ampi spazi la nota che i vescovi del Triveneto hanno preparato in occasione della Giornata nazionale per la Vita.

Comincia *Gente Veneta* (diocesi di Venezia) con due pagine dal titolo *Non discriminiamo la normalità*. Certo: a Venezia ha fatto discutere la proposta di sostituire, nella modulistica scolastica, i termini *padre* e *madre* con il più generico *genitore*. E sebbene tale proposta non sia passata, ciò non impedisce, al settimanale veneziano, di stigmatizzare tutte quelle azioni che puntano a riconoscere come il concetto stesso di famiglia si stia profondamente modificando. Anzi: si è di fronte a un vero e proprio *allarme educativo* come titola *La vita del popolo* (diocesi di Treviso) secondo cui *Per non discriminare si arriva a promuovere*. Che cosa? Esattamente quelle differenze di genere (ma, almeno a chi scrive, piacerebbe di più se si parlasse di *differenze di identità*) che coincidono con modi diversi di esprimere la propria sessualità e che rischiano, a detta dei settimanali diocesani, di mettere in discussione tutti quei "valori non negoziabili a favore dei diritti individuali: in questi anni c'è chi non ha pensato al futuro o perché ha presentato contraccezione, sterilizzazione, aborto sotto il segno dei diritti individuali o perché non ha saputo varare coraggiose politiche familiari" - come scrive la *Voce isontina* (Gorizia).

Verona fedele (diocesi di Verona) sottolinea ciò che i vescovi del Triveneto intendono per laicità, anzi per "vera e positiva 'laicità' (...) difesa della vita, la famiglia, il matrimonio e la differenza sessuale, la libertà religiosa e di educazione". Viene allora facile allo stesso settimanale chiedersi a chi, in un Paese come il nostro ancora alle prese con una difficilissima crisi economica, giova "riaprire la questione delle cosiddette unioni civili, mentre il governo Letta tracheggia in cerca di un senso da dare al suo esistere? La famiglia domanda di essere considerata una priorità, un soggetto sociale strategico". E così, mentre al massimo si può pensare a "qualche modifica del Codice civile" per garantire i diritti nelle unioni civili, "resta prioritaria l'attuazione concreta di quel *favor familiae*" garantito dalla Costituzione.



“Allora si aprirono i loro occhi...”

È *La vita cattolica* il settimanale più “spregiudicato” nell’affrontare questo tema: “(...) da quel magma tumultuoso che furono le rivolte giovanili del 1968, dall’esaltazione acritica anche degli aspetti più istintivi e primitivi della sessualità, dall’incrociarsi delle idee marxiste con le frange più estreme del femminismo (...) sono emerse delle ideologie che, partendo dal positivo impegno affinché le differenze di sesso non fossero più motivo di ingiusta discriminazione, sono pervenute al risultato paradossale di affermare che le differenze sessuali non hanno una radice biologica ma sono solo costruzioni sociali e culturali”.

Sullo stesso argomento *la Settimana* (diocesi di Adria e Rovigo) intervista il vescovo Lucio Soravito, secondo cui “dobbiamo essere consapevoli che se muore la famiglia muore la società, se la famiglia è solida anche la società è solida. La sfida è far riscoprire la famiglia come realtà di comunione indissolubile dell’uomo e della donna, aperta alla procreazione”.

Particolarmente duro, su questo argomento, con il neosegretario del PD Matteo Renzi è l’editoriale di *Vita Nuova* (diocesi di Trieste): “Matteo Renzi (...) non è riuscito a rottamare gli elementi radicali dell’ideologia del Partito Democratico (...) appena eletto al primo posto delle cose da fare ha messo le cosiddette unioni civili, espressione retorica per dire il riconoscimento delle coppie omosessuali come primo passo per il matrimonio omosessuale e quindi per avere figli tramite concepimento artificiale e utero in affitto (...). Molti dicono che Renzi sia cattolico. Non lo so. Anche di Letta dicono che sia cattolico. Non so nemmeno questo. Comunque, non sarebbe per niente una cosa nuova, purtroppo, che due cattolici fossero i padri di una legge distruttiva della famiglia (...). Renzi sull’etica familiare è un conservatore della solita linea della sinistra (...) che, invece di proteggere le famiglie dei lavoratori, l’unico vero bene che essi hanno, ha pensato di minarle alla base”.

Ma, certo, il settimanale triestino non si ferma qua e giunge, da un lato, addirittura a sostenere che “del bene comune fa parte integrante la legge morale naturale che lo Stato violerebbe con ogni evidenza nel caso del riconoscimento legale della coppia omosessuale” e, dall’altro, in un lungo articolo dal titolo più che eloquente - *L’aborto è un delitto abominevole contro la vita che inquina la sorgente di ogni rapporto sociale* -, codice di diritto canonico alla mano, ricorda che per l’aborto vige la scomunica. Dei drammi esistenziali che spessissimo accompagnano la decisione di interrompere la gravidanza nessun cenno. Così come, in nessuno dei settimanali esaminati, nessun cenno a quel misericordioso: *chi sono io per giudicare?* Di papa Francesco.

Davide Meggiato



DENTRO LA "PAROLA"

Divagazioni sulla povertà evangelica

Appare persino disarmante la semplicità dei termini e la chiarezza quasi elementare con cui Gesù, nel racconto degli evangelisti, annuncia verità profonde e indica le condizioni per la sequela in ordine al Regno di Dio. Siamo attratti dalla forza con cui Gesù, "facendo la faccia di pietra", affronta ogni ostacolo, si oppone con coraggio ai corrotti poteri politici e religiosi, e non si sottrae alle polemiche che vorrebbero ridurlo al silenzio. Tanto è chiara, per lui, la meta da raggiungere. Ci colpisce la sua coerenza; non è come "gli uomini che vivono del tempio", ufficiali gestori del sacro, dei quali egli afferma: "Quanto vi dicono, fatelo e osservatelo, ma non fate secondo le loro opere, perché dicono e non fanno" (Mt 23,3). Egli dice e fa: annuncia con i suoi gesti e opera con la sua parola. Certo, Gesù trae energia dallo Spirito divino che dimora in lui, ma anch'egli è tentato e deve combattere contro le lusinghe di una vita comoda e perfettamente integrata nel sistema, anch'egli deve resistere alle proposte del Divisore dai mille, impensabili volti (talora il Divisore si manifesta nei pensieri e nella fragile, immatura fede degli stessi apostoli - vedi Mt 16,21-23).

Ma alla coerenza, alle scelte radicali, Gesù di Nazaret chiama anche chi vuole condividere il suo cammino; le sue parole non ammettono mezzi termini: prendere o lasciare. E dopo che alcuni discepoli, impauriti dalle sue richieste e dall'invito ad amare fino al dono della propria vita "si tirarono indietro e non andavano più con lui", Gesù si rivolge ai Dodici e - segno di libertà estrema - chiede loro: "Forse anche voi volete andarvene?" (Gv 6,67).

Nel corso della storia, impauriti come i discepoli incapaci di accogliere l'invito alle relazioni basate sulla totale gratuità, ma ancor più allettati dalla "mentalità di questo mondo", i cristiani hanno addomesticato le parole di Gesù riducendone la portata profetica. Così oggi - oggi forse più di ieri! - ci si giustifica affermando che bisogna comprendere l'esperienza gesuana a partire dalla conoscenza dei costumi e della cultura di allora, che è necessario un lavoro di esegesi puntuale perché i gesti raccontati e le espressioni che gli evangelisti mettono in bocca al Maestro non sempre hanno il significato che normalmente noi diamo loro, che talune frasi polemiche sono probabilmente espressione di una comunità che doveva giustificare il distacco dalla religione ebraica e dal suo apparato, che i tempi in cui è stata proposta e vissuta l'esperienza dei primi discepoli sono molto diversi dai nostri tempi... Tutte osservazioni da prendere seriamente in considerazione, ma quando l'esito della riduzione operata rende privo di novità e di fascino il messaggio di colui che proclamiamo Signore, allora non possiamo fingere di non capire: ci siamo talmente allontanati dalla fonte, da non riuscire a raccogliere neppure una goccia dell'acqua viva che Gesù continua a donarci (vedi Gv 4,14). Se la

“Allora si aprirono i loro occhi...”

prassi cristiana non affonda le sue radici nel vangelo, la fede si trasforma in “buon senso comune” cioè, il più delle volte, in non-senso.

Ma ciò vale anche per le comunità cristiane: se esse non si fondano sulla Parola, se non cercano di incarnare modelli di vita che facciano perno sull’insegnamento del Nazareno - non su strutture, calcoli, logiche e ragionamenti “umani” -, come possono riproporre agli uomini d’oggi l’esperienza di Gesù Cristo, quale modello possibile di una convivenza nuova/pacificata/fraterna? Poiché se la chiesa vuole annunciare al “mondo” il Regno di Dio - missione che fonda e dà significato alla sua esistenza nella storia umana - non può non farsi credibile interprete di Gesù Cristo, la Parola definitiva annunciata al mondo dal Padre.

Raccolgo qua e là dai vangeli, tra le molte possibili, alcune affermazioni del Maestro sulla povertà: mere spigolature, che rivelano lo spirito che anima la sua fede, la sua azione, e che innervano il suo insegnamento. E mi pongo qualche domanda, che oggi - oggi, e non appena l’altro ieri! - sembra legittimo porsi senza essere sospettati di “quasi-eresia”.

“Un tale gli si avvicinò e gli disse: ‘Maestro, che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?’ (...). Gli disse Gesù: ‘Se vuoi essere perfetto, va’, vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi’. Udito questo, il giovane se ne andò triste, perché aveva molte ricchezze” (Mt 19,16.21-22). Gesù mette in opposizione netta la sequela con la ricchezza, anzi con il possesso: l’attaccamento ai beni si contrappone alla logica evangelica del dono. In primo luogo perché la sazietà esclude l’attesa e la ricerca, e tende alla conservazione di un mondo di diseguali a proprio vantaggio, impedendo di capire che la smania di accumulare cose e denaro rende sterili e false le nostre relazioni. Il lieto annuncio è recato ai poveri perché sono loro che, dall’esperienza della mancanza, attendono e sognano un mondo diverso. E, dunque, la domanda: se il messaggio del Nazareno è un lieto annuncio recato ai poveri, e se la comunità cristiana è chiamata a rilanciare nel mondo tale speranza, quale messaggio essa può recare ai poveri senza diventarne “prossima”, senza farsi carico della loro marginalità? E come prendersi carico dei poveri senza ridurre il compito della cura all’elemosina?

Ripenso a un’affermazione dell’allora Patriarca di Venezia Angelo Scola, oggi Arcivescovo di Milano, circa l’invito ripetuto di Gesù al distacco dai beni terreni, quale condizione per farsi suoi discepoli. Il Cardinale insisteva: “L’invito di Gesù è rivolto ai singoli, non alla comunità”. Come dire: è vero che il cristiano è chiamato ad essere povero, ma nello spirito. E la “povertà nello spirito” (Mt 5,3a), da intendersi come distacco reale dai beni della terra, come si evince da una corretta lettura di molti passi evangelici, diventa un alibi per giustificare una vita comoda, che ignora la sofferenza dei fratelli. Posso sen-



“Allora si aprirono i loro occhi...”

tirmi “povero nello spirito” anche se possiedo una ricca abitazione, un consistente conto in banca, “amicizie” altolocate... Ma se così fosse, che senso avrebbe, ad esempio, il voto di povertà dei monaci se essi abitano un convento ricco e ultra-accessoriato, quasi albergo di lusso? Una comunità cristiana può evangelicamente avere a disposizione ingenti somme di denaro da impiegare in strutture moderne, dimenticando che troppa gente è priva del necessario per la mera sopravvivenza? Proprio ai nostri giorni, in cui cresce la disoccupazione, si chiudono i posti di lavoro, aumenta la fascia di quanti non riescono a garantire neppure il cibo quotidiano ai propri figli? Pensiamo che i poveri si trovino a loro agio entrando in chiese ricche di oggetti preziosi, di riti, arredi, paramenti che richiamano i fasti di antiche corti regali? Mentre i “segni” della grazia e della benedizione divina sono per lo più incomprensibili alla gente comune. Troppo spesso ai poveri che si avvicinano alle nostre chiese siamo in grado di dare solo qualche moneta, non siamo in grado di donare la Parola che trasmetta speranza e che passa attraverso relazioni di fraternità e di ascolto. Io sono convinto che Gesù di Nazaret inviti alla povertà - un tenore di vita sobrio ed essenziale - tanto gli individui quanto le comunità.

Eppure le prime comunità dei “discepoli della via” avevano perfettamente capito il messaggio di Gesù: “Un giorno Pietro e Giovanni salivano al tempio per la preghiera verso le tre del pomeriggio. Qui di solito veniva portato un uomo, storpio fin dalla nascita, e lo ponevano ogni giorno presso la porta del tempio detta ‘Bella’ a chiedere l’elemosina a coloro che entravano nel tempio. Questi, vedendo Pietro e Giovanni che stavano per entrare nel tempio, domandò loro l’elemosina. Allora Pietro fissò lo sguardo su di lui insieme a Giovanni, e disse: ‘Guarda verso di noi’. Ed egli si volse verso di loro, aspettandosi di ricevere qualche cosa. Ma Pietro gli disse: ‘Non possiedo né argento né oro, ma quello che ho te lo do: nel nome di Gesù Cristo, il Nazareno, cammina!’. E, presolo per la mano destra, lo sollevò. Di colpo i suoi piedi e le caviglie si rinvigorirono e, balzato in piedi, camminava; ed entrò nel tempio camminando, saltando e lodando Dio (At 3,1-8).

Non è casuale il fatto che l’episodio sia narrato negli *Atti degli Apostoli* subito dopo la descrizione dello stile di vita della prima comunità cristiana, della quale Luca afferma: “Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune; chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno (At 2,44-45). Non si attua vera giustizia se non c’è vera fraternità. Nei quattro vangeli, i racconti *della moltiplicazione dei pani e dei pesci* (a ben intendere meglio sarebbe dire: *della condivisione dei pani e dei pesci*) non ci dicono forse che è possibile vincere la povertà solo a condizione che si accetti di condividere quanto si possiede?

Gianni Manzi

“Allora si aprirono i loro occhi...”

LUCI NEL BUIO

Il bradipo della libertà religiosa

Sono passati trent'anni dalla revisione del Concordato, così come dalla firma e dall'approvazione parlamentare della prima intesa ai sensi dell'articolo 8 della Costituzione. Eravamo in piena epoca craxiana, forse all'apice del consenso a un governo che mostrava di procedere con un piglio assai più risoluto di quelli cui eravamo abituati, a presidenza democristiana. L'economia *tirava* e il consenso sociale era alto, anche grazie a una finanza *allegra* che garantiva dividendi sociali, ma ingigantiva il debito pubblico: e chi lo faceva notare veniva denigrato come una cassandra rancorosa, che non sapeva cogliere gli agi e le opportunità della *Milano da bere* di turno, e di una congiuntura economica oggettivamente favorevole. “E la nave andava”, secondo una famosa metafora di stampo felliniano.

In quel contesto, Craxi ritenne che vi fossero le condizioni per fare quello che nessun democristiano si sarebbe mai sognato, e neanche un repubblicano timoroso come Spadolini: mettere finalmente mano a quella riforma concordataria, che s'imponeva da tempo. A premere in quella direzione era soprattutto la Corte costituzionale che, con una serie di sentenze, aveva fatto rilevare l'inadeguatezza costituzionale del vecchio sistema di relazioni tra lo Stato e le varie confessioni religiose: sia quella cattolica con il suo robusto scudo concordatario, sia quelle di minoranza malamente tutelate da una vetusta legge fascista sui *culti ammessi* (sic!), che sin dal titolo esprimeva la sua distanza dagli *standard* di una moderna democrazia laica quale l'Italia, con tutte le specifiche del caso, pretendeva di essere in virtù della sua *Carta* fondamentale.

Nella determinazione del *leader* socialista a mettere mano a una materia delicata quale i rapporti tra la *Chiesa* e lo Stato, dovettero giocare anche elementi legati al suo carattere e alla sua proclamata ambizione di lasciare un segno nella vita repubblicana. Si arrivò così ai famosi accordi di Villa Madama del 18 febbraio 1984, frutto di un compromesso ancor oggi difficile da valutare appieno: da una parte, infatti, restava pienamente confermato l'impianto pattizio che garantiva alla Chiesa cattolica uno strumento del tutto particolare ed esclusivo, il Concordato appunto; dall'altra, però, si superavano formule incostituzionali come quella che riconosceva la religione cattolica apostolica romana come “la sola religione dello Stato”. Il superamento della *logica concordataria*, del resto, avrebbe richiesto una modifica costituzionale che solo un'ampia maggioranza parlamentare, compatta e determinata, avrebbe potuto votare.

Tuttavia, non erano quelli i tempi: con l'eccezione di una pattuglia di cattolici critici e di qualche liberalsocialista d'impronta anticlericale, le grandi formazioni politiche - la Dc, ovviamente, ma anche il Psi e con granitica convinzione persino il Pci berlingueriano influenzato dalla pattuglia roda-



“Allora si aprirono i loro occhi...”

niana di intellettuali come Antonio Tatò - erano per *l'aggiornamento*, e non per *il superamento* del Concordato. Troppo forte e radicata la convinzione che il Pci dovesse mostrare la propria credibilità istituzionale unendo le forze popolari - cattolici e comunisti *in primis* - mentre l'opposizione al Concordato avrebbe rinvigorito antiche contrapposizioni frontiste da guerra fredda.

E così, ragioni culturali e politiche insieme sconfissero l'ipotesi anticoncordataria sostenuta, peraltro, da forze esigue e distanti dai grandi centri di decisione politica.

Una finestra d'opportunità

Il processo di revisione del Concordato fu lungo e complesso, e non mancarono momenti di tensione tra la delegazione vaticana e la commissione *tecnica*, che negoziava per conto del Governo: cattolici o laici che fossero, i giuristi incaricati della trattativa avevano ben chiaro che *qualsiasi* Concordato - ancora una volta - avrebbe sbilanciato il sistema delle relazioni tra lo Stato e le confessioni religiose a favore della Chiesa cattolica. Di qui l'attenzione, per certi aspetti inedita e sorprendente, anche all'articolo 8 della Costituzione, quello che, secondo alcune cronache dell'Assemblea costituente, fu voluto e preteso come *contrappeso* all'art. 7, quello che appunto costituzionalizzava il Concordato fascista del 1929.

Affermando quanto sarebbe stato più logico anticipare in un articolo precedente a quello che riconosceva il Concordato (art. 7), il n. 8 stabilisce che “tutte le confessioni religiose sono ugualmente libere di fronte alla legge” e che “i loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze”.

In genere, è buona retorica partire dal caso generale - “tutte le confessioni religiose...” - per poi arrivare a quello particolare, in cui si definiscono i rapporti tra “lo Stato e la Chiesa cattolica...”. Ma tant'è: l'eccezionalità italiana in materia religiosa si esprimeva anche in queste formule logicamente anomale, ma che esprimevano la verità non detta (indicibile), per cui il tema vero e cruciale era quello dei rapporti tra Stato e Chiesa cattolica, mentre le relazioni con le minoranze religiose - genericamente e confusamente definite *acattoliche* - era questione secondaria e, tutto sommato, accidentale.

Quasi paradossalmente, però, dalla revisione concordataria si aprì una finestra di opportunità per l'applicazione di un articolo costituzionale sino allora trascurato e negletto. O meglio, *brandito* soltanto da sparuti drappelli di giuristi e da qualche confessione religiosa: mix interessante il caso di un noto giurista che era anche membro di una Chiesa particolarmente interessata all'intesa come quella valdese, Giorgio Peyrot. “Giurista delle minoranze”, lo si definisce in un libro a lui dedicato, e ci pare una definizione appropriata: unendo rigore giuridico e sincera passione civi-

“Allora si aprirono i loro occhi...”

le, Peyrot riuscì a *preparare* la sua Chiesa all'appuntamento con la storia delle intese. E infatti, quando nel 1984 si aprì la finestra delle intese, la Chiesa valdese era *tecnicamente pronta*: disponeva cioè di un testo, aveva riordinato i suoi ordinamenti, aveva una configurazione giuridica coerente con l'impianto costituzionale. Quella che allora si chiamava Unione delle comunità israelitiche, ad esempio, aveva titoli storici per concludere l'accordo anche prima dei valdesi ma, all'apertura della famosa *finestra*, non era ancora tecnicamente equipaggiata e, per così dire, dovette mettersi in coda, raggiungendo l'obiettivo soltanto nel 1987.

Diverse velocità

Dalla prima intesa sono passati dunque tre decenni. Molti e densi di avvenimenti: non esiste più neanche uno dei partiti di allora e, con una retorica politica che personalmente non condividiamo, ci si vorrebbe addirittura alla III Repubblica. Ma se è cambiato il quadro politico, temiamo che non lo sia la cultura politica dominante sulla materia delle libertà religiose e civili: alcune intese restano sospese nell'aria da anni (almeno dal 2000), come quella con i Testimoni di Geova; alcune - come quella con i buddhisti dell'Ubi - hanno beneficiato degli ultimi mesi di un governo tecnico (Monti) per trovare un faticoso e ormai insperato approdo; altre non sono neppure in bozza, come quelle con la numerosissima Comunità islamica o con quella, quasi altrettanto consistente, degli ortodossi legati al patriarcato di Romania. Resta invece in pieno vigore, ahinoi, la vetusta legge sui *culti ammessi*.

Trent'anni veloci come un eurostar sul piano delle dinamiche politiche, ma lenti come un treno regionale a scartamento ridotto su quello di diritti fondamentali come quello alla libertà religiosa. È una differenza di velocità che rivela resistenze e persistenze, prima tra tutte quell'idea che, in materia religiosa, in Italia si debba procedere con la lentezza del bradipo, forse per non indebolire privilegi e rendite di posizione garantite alla confessione di maggioranza. Così la pensano molti decisori politici. In un tempo in cui si annunciano importanti novità ecclesiali sarà interessante vedere come si posizionerà il soggetto più interessato: quella Chiesa cattolica italiana a tutt'oggi palesemente stordita dal *ciclone Francesco*.

Paolo Naso e Brunetto Salvarani



EFFETTO FARFALLA

Il ridicolo salvato dallo stupido

Durante il mese dello scorso ottobre ero alle prese con le fasi conclusive della preparazione del XII colloquio promosso dal gruppo *Oggi la parola*, di cui faccio parte, che si è svolto a Camaldoli dal 30 ottobre al 3 novembre. Dedicato, per la serie "Cercatori di futuro", alla finanza, alla sua incidenza nella società e nelle forme di democrazia, è stato un incontro riuscito. Almeno se valgono i seguenti indicatori, risultati tutti positivi. *Qualità delle comunicazioni*: alta per metodo e merito (grazie alle persone in cartellone: Davide Riondino, Gianni Toniolo, Roberto Tamborini, Marcello De Cecco, Benedetta Zorzi e Italo De Sandre); *pertinenza del dibattito*: sempre a proposito e molto gettonato; *clima delle giornate*: valga l'espressione usata di frequente: "si respira un'aria conciliare"; *soddisfazione dei partecipanti e degli organizzatori*: più che buona e piena, tant'è che la decisione di proporre nel 2014 un'altra sessione del colloquio è stata presa il giorno stesso della conclusione lavori. Confermato di proseguire la serie "Cercatori di futuro (III)": sempre a Camaldoli, in collaborazione con il Monastero, nel tentativo di essere fedeli alla lezione di dom Benedetto Calati, da venerdì 31 ottobre a domenica 2 novembre.

Se ho iniziato con questa comunicazione dagli evidenti risvolti pubblicitari (e già che ci sono non perdetevi di consultare il sito: www.oggilaparola.it e pure di farvi mandare dalla Foresteria di Camaldoli il Cd con la registrazione completa di tutto il colloquio) è perché vorrei risparmiarmi, da subito, il rovello di uno dei miei chiodi fissi che ha dato qualche fastidio agli altri componenti del gruppo, e cioè, il timore che ci fossero pochi partecipanti anche per nostri difetti organizzativi, che sono stati non pochi (incredibili ritardi nell'utilizzo dei normali canali informativi, sottovalutazione della novità del tema e la qualità e disponibilità dei relatori...). Insomma, mi seccava, e lo davo a vedere, che nella Foresteria restassero posti vuoti.

Alla fine così non è stato; pure sotto il profilo contabile, per i monaci non è andata affatto male, e ogni posto letto della Foresteria è stato occupato. Queste erano preoccupazioni che, all'interno del gruppo, dividevo in particolare con Giordano, monaco con il quale abbiamo organizzato tutti i primi undici colloqui, e poiché lui era più attento di me, anzi (dal mio punto di vista) attento in modo maniacale ai dettagli organizzativi (in particolare a quelli logistici, e a quelli climatici ecc.), io se dovevo infastidirmi lo facevo e, in modo bonario, solo con lui.

Di fatto, quest'anno, non potendo più contare sull'apporto rivelatosi davvero prezioso di Giordano, per una serie di circostanze, di modi di essere e pure di attitudini soggettive all'interno del gruppo, l'organizzazione è progressivamente ricaduta solo su di me. La cosa l'ho vissuta pure con un certo fastidio, soprattutto perché subivo, come inutili invasioni di campo e perdite



“Allora si aprirono i loro occhi...”

di tempo, le domande o le offerte di dare una mano per cose già fatte o già dette o da farsi, che - nella mia presunzione di organizzatore (che con l'età una certa pratica si presuma di averla) - facevo e avevo fatto e avrei fatto da solo senza perdite di tempo. E al mio fastidio, speculari erano le ripicche altrui.

È in questo contesto che, sino ad ottobre, c'è stata una situazione di stallo prolungato nell'impegno che tutti noi del gruppo avevamo assunto di fornire a Davide Riondino il materiale (una scelta di testi) perché lui potesse poi organizzare il previsto *reading* di apertura del colloquio intitolato: “Voci dalla Grecia”, pensato con l'ambizione di riuscire a far percepire come il tragico destino del popolo greco, per merito della congiuntura finanziaria, possa essere l'anticipo del nostro modo di essere strangolati da debito e disintegrazione sociale. A ottobre c'era stata una sola componente del gruppo che fin da Pasqua aveva proposto dei testi di Lisia, e poi nient'altro, e pure io che avevo promesso mari e monti, annaspavo, senza essere riuscito a trovare il materiale che alcuni conoscenti mi avevano promesso. Sicché credo sia comprensibile la mia soddisfazione nel comunicare via mail a tutti i componenti del gruppo organizzatore, quanto segue, esattamente: il 15 ottobre alle ore 23.06:

“Care e cari del gruppo oggi la parola,

il mio amico Pandelis dell'Istituto ellenico di Venezia mi ha segnalato una fonte autorevole e aggiornata sulla Grecia, utile per il reading di Riondino, si tratta di Dimitri Deliolanes, e giovedì Pandelis mi consegnerà una selezione cartacea. Qui sotto potete leggere una breve schedina del suo ultimo libro fatta da il foglio di Ferrara. I recenti avvenimenti hanno evidenziato connivenze e intrecci con gli apparati dello stato, a dimostrazione che in Grecia ora sono di nuovo compromesse - a seguito delle scelte economiche risanatrici imposte e pure necessarie - le basi di una convivenza democratica.

Con altra mail giro quanto mi ha mandato Rosella e, in settimana, mando tutto il materiale a Riondino. Gli iscritti sino ad oggi in Foresteria sono 83 (sarebbero auspicabili almeno altre 70 iscrizioni).

Giovanni”.

Ero preparato a non ricevere cenni di risposta (come di frequente era successo) e pure qualche reazione sul merito: non a ricevere il mattino dopo la seguente mail, fatta di una sola parola oltre alla firma del mittente: *ridicolo*. L'epiteto l'ho sentito come una offesa violenta, perentoria del tutto immotivata e perfida nella sua assoluta gratuità (e pure inutilità). Certo con l'autore della mail è ormai da qualche anno che, proprio per le nostre frequenti comunicazioni via mail, siamo riusciti a maturare una crescente e vicendevole non sopportazione. E dallo scherzo siamo passati a qualcosa di più sordo, cui abbiamo posto rimedio riducendo drasticamente l'uso delle mail e circoscrivendo i terreni minati della nostra incomprensione con il silenzio.

Certo io faccio molta fatica anche a rendermi conto che rapido può essere



“Allora si aprirono i loro occhi...”

il passaggio dalla consuetudine della confidenza, in cui pare di capirsi al volo, alla vicendevole cristallizzazione caricaturale, spesso venata da forme di disprezzo. Lo si attribuisce agli scherzi dell'invecchiamento, dove tutto si irrigidisce e anche il vicendevole sostegno dettato dall'amicizia sembra perdersi in oggettive miserie. E malgrado che, nel corso degli anni, non sia riuscito a darmi una spiegazione di quel suo (intendo del mio amico, autore della mail con scritto solo “ridicolo”) montare in cattedra e dare voti senza una qualche ragione, e abbia adottato la strategia del lasciar perdere, adottando una commiserevole sopportazione dei suoi stati umorali (il che non è proprio una linea dignitosa per due amici), quel ridicolo mi ha causato una sofferenza che, da tempo, non provavo, malgrado fossi di testa del tutto convinto dell'irrelevanza oggettiva del mio sentirmi ferito a morte per uno sfogo umorale di un caro amico.

Mi sono sentito così offeso che, per tutta la giornata, sono stato irritato e pronto a far ricadere su chi mi capitava sotto tiro la mia irritazione, controllata certo e quindi sapevo prendermela con una qualche ragione sia con l'edicolante cingalese che tratta i giornali come oggetti alieni e mostra di non gradire i clienti di quei prodotti che tolgono spazio alle cianfrusaglie, sia nel panificio dove vendono il pane come fosse oro e così questa volta non ho voluta lasciargliela passare: insomma davvero ero una buona rappresentazione del pensionato tignoso, sempre pronto a salire in cattedra, sia pure con qualche ragione che nel mio amico non sono mai riuscito a scovare.

Tuttavia, come oramai ho imparato, anche questa volta ho lasciato perdere, e solo ora mi sono risolto a raccontarlo in questa rubrica perché, dopo settimane da quel ridicolo, m'è affiorato un ricordo che mi ha liberato da ogni sordo mugugno, accompagnato da commiserazione per il mio amico che trova soddisfazione ad alzarsi al mattino e pontificare, possibilmente avendo sottomano qualcuno da insultare (e anche la commiserazione è un frutto ambiguo della nostre fragilità). Mi è tornato in mente un episodio che mi riguarda e che mi ha riconciliato con il mio amico, almeno con la sua mail incriminata: è un ricordo che mi ha confermato sull'effetto farfalla dilatato nel tempo, custodito nella carne e causato dai moderni strumenti di comunicazione.

È un episodio che io ricordo perché mia mamma lo raccontava spesso, soprattutto quando si trovava con una sua collega e amica, la Bracalenti. Per via di questa amicizia anche le due famiglie hanno vissuto periodi di intensa frequentazione a Belluno, dove la mia famiglia è rimasta sino al 1955 i miei primi dieci anni. Avrò avuto quattro/cinque anni (da poco avevo iniziato a parlare perché sino a qualche mese prima mi è sempre stato detto che temevano fossi muto o quasi, visto che più di *angù angù* non sapevo dire). Ero a casa dei Bracalenti. Il marito dell'amica della mamma era l'ingegnere Bracalenti preside dell'Itis di Belluno. Proprio per questo i Bracalenti godevano di un grande appartamento di servizio, esattamente uno o due piani sopra la

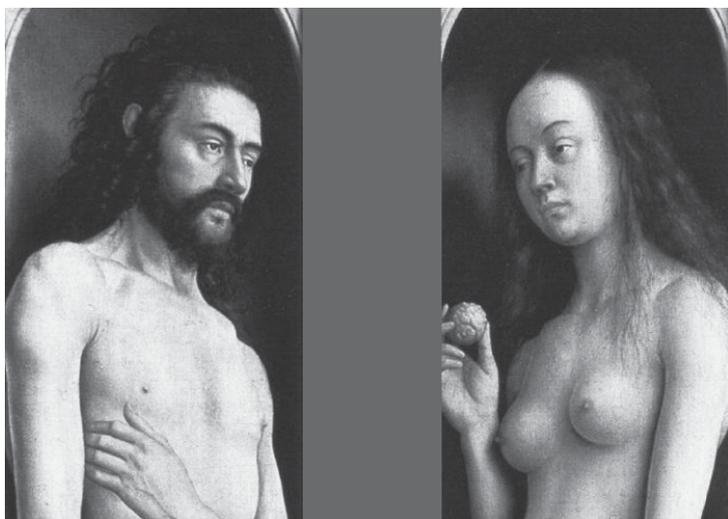
"Allora si aprirono i loro occhi..."

presidenza dell'Istituto tecnico che tuttora copre un'area vastissima tra piazza dei Martiri e piazza Piloni, in pieno centro. I Bracalenti avevano in casa anche il telefono, noi no. Fatto sta che la mamma e la sua amica mi fecero salutare il Preside al telefono. Dopo poco - sempre nel racconto che ho sentito ripetere spesso - io misi giù la cornetta manifestando stupore misto a rabbia: alla mamma e alla sua amica che mi chiedevano che cosa ci fossimo detti io risposi: *mi ha detto stupido...* Io che negli anni me la sono sentita ricordare un sacco di volte mi ci sono così immedesimato che sono certo di aver dato anch'io dello stupido al severo ingegnere.

L'affiorare di questo ricordo mi ha davvero liberato da ogni sordo rimuginare, tant'è che lo porto ad esempio dell'effetto farfalla. Mi sento così rinfrancato che, nei primi vespri della XXXIII domenica del tempo ordinario, ho trovato il condensato di questa mia nota nei seguenti versetti del salmo 140: *"non lasciare che il mio cuore si pieghi al male / e compia azioni inique con i peccatori / che io non gusti i loro cibi deliziosi"*.

Giovanni Benzoni

Ps. Almeno sessant'anni intercorrono tra l'allora raro telefono e l'abituale scambio di mail: il combinato disposto di questi due mezzi è stato la causa dei miei stupefatti sconcerti: mi auguro che all'innominato mio caro amico, se gli capiterà di leggermi, la carta stampata possa servirgli di balsamo per pensieri da condividere, e meno giudizi e voti da emettere.



Jan Van Eyck - *Adamo ed Eva*

LIBRI E RECENSIONI

"L'oro del pensar"

Coniugare la leggerezza della poesia, che interpreta i sentimenti e fornisce emozioni, con la pesantezza delle parole della politica, alle volte ambigue, frutto di mediazioni se non di realistici e necessari compromessi, non riesce a molti. Luigia Rizzo Pagnin, chiamata affettuosamente Gigetta, ci è riuscita, e tutta la sua vita ne porta la testimonianza. Ha iniziato a scrivere poesie nel '64, proprio interrogandosi su scelte politiche difficili, come l'adesione al comunismo, mentre veniva invasa l'Ungheria. Poi, a intervalli diversi, pubblica alcune raccolte di poesie, senza trascurare l'impegno politico - è assessora all'Istruzione e alla Cultura in Provincia di Venezia per un decennio fino al 1985 - e intrigata, come tutte le donne, nell'impegno di moglie e madre.

"L'oro del pensar" (Centro Internazionale della Grafica, Venezia 2011) è dedicato all'amato perduto Fiore, con quattro poesie che condensano e aprono a tutte le altre: lo sfolgorio dell'oro e del sole, l'acqua, il mare e il lavoro dei poeti che hanno il coraggio e la spudoratezza di *"andar per i meandri del sarvelo/ in tel inferno/ scoversendo el cielo"*. È poesia che indaga il dolore personale e sociale, dal dramma dello stupro alla fame degli anni Cinquanta, ma cerca anche le corde dell'intimità, della bellezza, della relazione: *"E me vien da pensar/ Che quella forsa/ Che fa star suso el mondo/ La sia la stessa/ Che no me fa cascar fora de mi...."*.

Per questo libro sceglie la lingua che *"A le volte el te caressa/ El dialeto zé s-cieto/ E co 'l s'inrabria/ El morsega"*. È la parlata del luogo in cui è nata, con cui si possono raccontare i grandi temi della vita di tutti e della sua, in particolare: il rapporto con la madre, l'innamoramento, l'essere donna, il luogo amato, il tempo degli accadimenti politici più forti.

Le donne sono grandi protagoniste: madri, figlie, sorelle, amiche. Sovente *"desfae/ Che sa far tuto/ E nissun fa par lore"*, capaci comunque di trovare dentro di loro risorse inattese: *"El leto de me mama/ Che quando qualche volta/ La me ciamava/ E ghe montavo sora/ Me pareva de star/ Sora del mondo"* oppure quando *"Ti, ti scrivevi su la carta da risi/ E mi là ociavo i to sorisi/ Che gera un sol in te la botega/ Mama poeta, mia mama vera"*. Poi l'innamoramento che è come il vento, travolge, toglie il respiro, ha il colore e il rumore del mare: *"L'amor zé vegnuo/ Co 'na camisa sgionfa de vento/ L'amor zé vegnuo/ Per portarme su la riva del mar/ E coverzendome/ De basi e de parole"*.

E l'amore è anche quello per il luogo natale: una Venezia con contrasti e colori: *"Venessia scura/ Soto el temporal/ Ma in fondo al molo/ Se discoverse el mar/ Nuvole navega/ Sgionfe de rosa"*. *"Le onde picenine"* diventano anche potenti *"I cavoloni -lori-/ Alti celesti/ Incoronai de bianco/ I le spenze/ Cussì va el mar/ E cussì la vita"*. L'ambiente diventa metafora della vita, il *"caligo"* nasconde ma anche stende un velo protettivo e misterioso, rendendo la città *"Na strolega che incanta"*.

Non mancano, nella sua poesia, note ironiche nel guardare, ad esempio, il rapporto tra uomo e donna, per gli uomini che non perdonano il fatto *"Che*

"Allora si aprirono i loro occhi..."

anca lori vien fora da 'na dona", o nel descrivere le attività maschili e femminili: "Chi zelo un omo disocupà?/ El zé un omo che no lavora/ E chi zela 'na dona de casa?/ La zé 'na disocupada che lavora". Anche nel raccontarsi c'è un accattivante sorriso. "Tre volte/ Mi so stada batisada:/ Cristiana da me mama/ Comunista da lù/ Dona da altre done/ E in sto missiamento/ Zé el me nome".

La relazione con le donne, per Gigetta, è così importante che nel suo libro accoglie la voce delle altre. Una poesia della figlia Anna e le traduzioni in dialetto di una poesia di Antonella Barina e di Emily Dickinson, ambedue in sintonia con l'ambiente lagunare. Chiude la raccolta l'impegno politico che si accende nell'osservare i grandi eventi della storia che la sua vita ha attraversato dagli anni Cinquanta agli anni Settanta. La poesia diventa momento di riflessione e di apertura a nuove speranze, fa sintesi tra il dentro e il fuori, i sentimenti e la razionalità del giudizio, "l'oro del pensar" e la "roba che pesa": "Cossa me piasaria de far?/ Tornar come de tose/ In libertà:/ Vardarse dentro e fora/ E cambiar sto mondo/ Che no se vede ancora".

La speranza di un cambiamento, di un mondo migliore, in cui le relazioni siano autentica manifestazione di civile umanità, diventa la cifra della poesia e anche dello stile di vita di Gigetta.

In questo libro, in particolare, ci prende per mano in modo gentile, con le frequenti allitterazioni e assonanze, che ci accompagnano con un ritmo pacato, come l'immagine ricorrente delle onde. La sua richiesta di cambiamento, la sua protesta è discreta, parte dal profondo con la bella allitterazione che diventa anche un ossimoro di "sighi sofegai". Solo ascoltando il mistero dell'anima si può andare oltre, verso l'esterno, capire l'umanità, il mondo, anche cambiare la politica, forse...

Chiara Puppini



Michelangelo Buonarroti - *La tentazione di Adamo ed Eva*



“Allora si aprirono i loro occhi...”

LETTERE

Legami che costruiscono

Gentile Direttore,

gli ultimi due numeri della rivista, sul tema della fragilità umana, hanno destato in me un'ondata di pensieri e di interrogativi, ma ho la convinzione che l'argomento non riguardi solo me, essendo corda sensibile in tutti noi.

Fragili perché? Perché esposti ai venti, alle bufere, a quelle vicende che interrompono il corso del vivere. Percorriamo una strada, ben intenzionati a seguirne il giusto percorso ma, ahimè, dietro all'angolo, l'accadimento negativo che ci spezza, come fossimo un vaso di cristallo - caso, destino, fato, o solo umanità, fragilità del vivere? Prima che ciò accada, noi, credo, ignoriamo quale potrà essere il nostro comportamento. Solo passando attraverso l'esperienza potremmo sapere le nostre reazioni: inerti in balia del fato, o combattivi, reagendo con tutta la forza della volontà? Lo ignoriamo, essendo sconosciuti a noi stessi.

Chi siamo e dove andiamo? Qual è il senso della vita? William Shakespeare disse “essere o non essere”, ma non ha risolto il dilemma.

È vero che la fragilità riguarda tutte le stagioni dell'esistenza, ma nella verde età si è così intenti a vivere, a realizzare il progetto del percorso; si pensa meno, intenti a costruire. Poi, quando la Parabola della Vita si inclina, sorgono gli interrogativi e, come disse Proust, si va... alla ricerca del tempo perduto.

Nella mia esistenza, giovanissima, agli albori della vita, ho vissuto l'immane tragedia della guerra. Ricordo, sia pure vagamente, che in quel tempo “apocalittico” scattò un'imprevista solidarietà - l'aiuto reciproco. L'altro era “mio fratello”. Salvarsi insieme! Si dividevano il pane, le patate, si sosteneva il vecchio nello scendere nel rifugio. Si offriva la propria casa a chi l'aveva persa.

E qui mi sovviene l'editoriale di *Esodo*: “... Cercare di superare insieme le difficoltà... Legami che costruiscono...”. Condivido, con il mio pensiero reso lucido dalla recente lettura dei due numeri di *Esodo* sulla fragilità, che la verità, per quanto coltivata negli spazi interiori, non supera la soglia del pensiero, delle domande e della ricerca di risposte.

Sì, fragili come canne al vento, come vasi di creta: nulla, nei confronti dell'Universo, ma più forti dell'Universo, perché l'uomo è un essere vivente che sa di dover morire, ma sa anche che l'amore è più forte della morte. Quale madre non darebbe la propria vita per salvare la vita del figlio?

Gesù ha dato la sua vita per salvare il mondo. Chissà, forse la morte non è la fine, ma un inizio, un librarsi di anime. Solo Dio è conoscenza infinita...

Vorrei dire come Angelo Casati: “Attendere...”: “Attendere i passi della salvezza/ dentro il dolore degli uomini/ e delle donne del nostro tempo./ Attendere con loro la luce leggera/ e silenziosa della resurrezione.../ Stare sulla soglia,/ come sul monte e attendere/ passi nuovi nella nostra vita...”.

Maria Di Grazia



Prepariamo il prossimo numero

Con questa "rubrica" apriamo una pista per sviluppare la partecipazione dei lettori al nostro percorso di ricerca, accumulato numero per numero, incontro per incontro, rendendo esplicite alcune tappe di costruzione della parte monografica. Presentiamo, infatti, la sintesi della scheda che illustra motivazioni e interrogativi consegnati a collaboratori ed "esperti", che invitiamo a scrivere gli interventi della monografia "in cantiere".

Vorremmo che tale rete si ampliasse e che anche i lettori-non-collaboratori partecipassero a questa costruzione, inviando riflessioni, indicazioni, suggerimenti: che comunque si sentissero partecipi di un cammino comune, meglio, di una costruzione/scambio di attrezzi, di strumenti per affrontare il proprio Esodo, possibilmente non da soli. Ovviamente non tutto il materiale che giunge alla redazione potrà essere pubblicato; tutto però verrà preso in considerazione e verrà utilizzato per la messa a punto del tema e del suo sviluppo.

Il prossimo numero della nostra rivista vuole indagare se esista e in quale maniera sia articolato (e dovrebbe essere articolato) il rapporto tra fede e politica. Il tema è "vecchio" ma sempre attuale, anche prescindendo dai diversi problemi rappresentati dalla multireligiosità, che interessa oggi, e non poco, anche il nostro paese e sui quali non indagiamo in questo numero.

Penseremmo a una prima parte della monografia di tipo teorico, che cerchi di definire il perimetro del tema, partendo dal messaggio di Gesù di Nazaret. Abbiamo individuato alcune domande che ci sembrano fondamentali: esiste la possibilità di definire/cercare una relazione tra il Vangelo e i comportamenti degli individui? E se nel Vangelo davvero si trovano orientamenti e indicazioni che riguardano i problemi della contemporaneità, qual è la logica e l'approccio che il cristiano deve avere per capire e vivere queste indicazioni *nel mondo*? Il messaggio evangelico contiene una radicalità che *impone* un solo metro di giudizio, quasi una classificazione rigida di ciò che è o non è etico, giusto? Oppure da tale radicalità derivano comunque molteplici e pluraliste mediazioni, che comunque incarnano una "differenza" cristiana? Quale differenza? Può, il messaggio evangelico, diventare terreno di incontro tra credenti e non credenti? E se sì, in quale misura?

La seconda parte, invece, vorrebbe essere molto concreta e finalizzata, basandosi su esperienze di "vita vissuta", al tentativo di capire quale sia il senso profetico di un Vangelo che rompe gli schemi consolidati e apre nuovi scenari. Ci interrogheremo pertanto su alcuni temi, cercando di capire quali "conseguenze" per ciascuno di essi sia possibile trarre dal messaggio evangelico. Lo facciamo perché ci sembra che, nel mentre alcuni temi della dottrina sociale sono diventati quasi una *morale nevrotica* (ad esempio quelli riguardanti la vita/la morte/la famiglia), altri si limitano ad essere dei semplici proponimenti (ad esempio, la giustizia sociale, la pace...) quasi avessero una *importanza secondaria* rispetto ai primi....

la redazione

I dati forniti dai soci sono oggetto di trattamento per finalità dell'Associazione. Titolare del trattamento è l'Associazione culturale Esodo, nella persona di Manziega Gianni (D. Lgs 30/6/2003, n. 196).

Collettivo redazionale:

Carlo Beraldo, Carlo Bolpin, Beppe Bovo, Paola Cavallari, Giorgio Corradini, Roberto Lovadina, Gianni Manziega, Davide Meggiato, Diletta Mozzato, Cristina Oriato, Giorgio Pilastro, Chiara Puppini, Carlo Rubini, Sandra Savogin, Lucia Scrivanti.

Collaboratori:

Maria Cristina Bartolomei, Giovanni Benzoni, Michele Bertaglia, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Caramore, Angelo Casati, Marta Codato, Lucio Cortella, Paolo De Benedetti, Roberta De Monticelli, Pierluigi Di Piazza, Giuseppe Goisis, Paolo Inguanotto, Amos Luzzatto, Franco Macchi, Alberto Madricardo, Carlo Molari, Simone Morandini, Paolo Naso, Brunetto Salvarani, Salvatore Natoli, Giannino Piana, Paolo Prodi, Paolo Ricca, Piero Stefani, Letizia Tomassone, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian.

ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

n. 1 gennaio-marzo 2014

CdA dell'Associazione:

Claudio Bertato, Carlo Bolpin (pres.), Piero Martinengo, Lucia Scrivanti, Francesco Vianello.

Direttore responsabile: Carlo Rubini

Direttore di redazione: Gianni Manziega

**Sede: c/o Gianni Manziega
viale Garibaldi, 117
30174 Venezia - Mestre
tel. e fax 041/5351908**

Autorizzazione del Tribunale
di Venezia n. 697 del 26/11/1981

Quote associative:

soci ordinari	Euro 27.00
soci sostenitori	Euro 70.00
soci all'estero	Euro 35.00

Versamento su c/c postale 10774305 intestato a:

Esodo C.P. 4066 - 30170 VE-Marghera oppure
IBAN: IT 11 V 07601 02000 000010774305
causale: quota associativa *Esodo*

<http://www.esodo.net>

E-mail: associazionesodo@alice.it

Stampato dalla tipografia *Grafica & Stampa*
via Brianza, 5/c
30034 Oriago di Mira (VE)
tel. 041/935090 - fax 041/5382810
info@graficaestampavenezia.it

Euro 7.00
(iva comp.)