**UOMO CHI SEI? Genesi 1-3: appunti di antropologia biblica**

MAURO ORSATTI

UOMO, CHI SEI?

Appunti di antropologia biblica

a partire da Genesi 1-3

1998

0. INTRODUZIONE

Il discorso antropologico, interessato a dare contorni e possibilmente risposte alla domanda fondamentale «Chi è l'uomo?», può partire da diversi presupposti e approdare, di conseguenza, a conclusioni diverse. Il cristiano che tratta tale argomento non può prescindere dalla visione di fede che attinge alla sua esperienza di credente, al deposito della storia vissuta (tradizione), all'insegnamento del Magistero, al patrimonio della Parola di Dio presente nel libro sacro, la Bibbia .

Proprio dalla Bibbia vogliamo lasciarci guidare nella nostra riflessione che, dopo una introduzione di elementare ermeneutica biblica, si articolerà in tre parti che sono come tre grandi atti della storia dell'umanità in rapporto con Dio. Il primo atto riguarda l'uomo come Dio l'ha progettato: un essere che si realizza nell'aprirsi all'altro, creando una felice simbiosi tra individualità e complementarità (Gn 1-2); il secondo atto è rappresentato dalla risposta dell'uomo che tradisce e rinnega il progetto con la sua scelta negativa: esalta la sua individualità fino a distruggere la complementarità, dando vita ad una disarticolazione multipla (Gn 3); il terzo atto, infine, si presenta come la riabilitazione dell'uomo grazie a Cristo: con la grazia e con lo sforzo personale sarà possibile ritrovare l'equilibrio (Col 3,9-11).

I testi biblici diventano un provvidenziale filo di Arianna che favorisce lo sviluppo del tema, impedendo di perdersi nei labirinti di questioni marginali o, peggio ancora, oziose.

Un lettore che si impegnasse a leggere la Bibbia da capo a fondo attento al tema antropologico, sarebbe all'inizio lusingato nel vedere l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio (cf Gn 1,26) e rassicurato alla fine: «E non vi sarà più maledizione. Il trono di Dio e dell'Agnello sarà in mezzo a lei (= Gerusalemme) e i suoi servi lo adoreranno; vedranno la sua faccia e porteranno il suo nome sulla fronte. Non vi sarà più notte e non avranno più bisogno di luce di lampada, né di luce di sole, perché il Signore Dio li illuminerà e regneranno nei secoli dei secoli» (Ap 22,3-5). Tali citazioni sono come due piloni di una possente arcata sotto la quale scorre la vicenda storica dell'uomo. Tra la prospettiva metastorica dell'inizio e della fine si snoda il curriculum storico dell'uomo, diviso tra adesione alla grazia e impennate di orgoglio, tra slanci di amore verso Dio e rigurgiti di autosufficienza. Se la partenza è timidamente accennata e l'arrivo nebulosamente intravisto, il dispiegamento storico occupa la maggior parte dell'interesse.

Dall'affermazione centrale dell'antropologia cristiana - ogni persona umana è stata creata a immagine e somiglianza di Dio - si parte per affermare qualcosa di sostanziale per l'uomo, rispondendo alla domanda: «Chi è l'uomo?» . L'affermazione della somiglianza divina, come costitutiva della verità dell'uomo, significa almeno due cose. La prima, che in ogni persona umana è im-pressa ed es-pressa una partecipazione singolare, unica, allo stesso essere divino. La seconda, che l'unicità di tale partecipazione rende la persona umana capace di agire come Dio. Anche se la profonda spaccatura creata dal peccato ha inibito la capacità dell'uomo di essere in comunione con Dio, con Cristo avviene qualcosa di straordinario, la redenzione, che ha il potere di trasformare l'uomo che diventa il «primo liberto della creazione» . Questi ha ricevuto nuovamente la vocazione nonché il dono di essere «immagine del suo Creatore» (Col 3,10). Dall'affermazione centrale dell'antropologia biblica scaturisce la grande speranza dell'uomo. Di lui vogliamo presentare il lusinghiero progetto di Dio che lo invita ad una vita di relazione, premessa e condizione di una esistenza piena di significato e di amore.

0.1. PREMESSA PER UNA CORRETTA ERMENEUTICA

Quando l'Ebreo raccontava la sua storia non cominciava da Adamo ed Eva, ma partiva da una sua esperienza diretta: «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. Gli egiziani ci maltrattarono, ci umiliarono e ci imposero una schiavitù. Allora gridammo al Signore, al Dio dei nostri padri...» (Dt 26,5-7). Questo significa che un Ebreo considerava la sua storia a partire dai patriarchi («i nostri padri») e non dalle origini. È un prezioso indizio per essere cauti nel leggere Gn 1-11 come una narrazione storica. L'autore biblico ha voluto fare delle affermazioni teologiche (Dio è l'unica divinità, creatore amoroso di tutto, responsabile solo del bene...) che ha affidato a racconti popolari (utile per questo il raffronto con le culture vicine, soprattutto mesopotamica) ricchi di sapienza : non si dà, cioè, il 'Che cosa' o il 'Come' delle origini ma il 'Perché'. È una lettura dall'interno e non dall'esterno; è una stupita contemplazione del creato (Gn 1-2), un'amara constatazione del male e del disordine (Gn 3-11) con una intuizione che poteva essere suggerita solo dalla Rivelazione: il male e il disordine del mondo non sono imputabili a Dio che aveva un progetto di amore, bensì all'uomo che ha voluto costruirsi in proprio.

Forse tutto è irrimediabilmente perduto? No, la storia vera e propria che inizia con Abramo al cap. 12 dà l'avvio alla storia della salvezza che raggiungerà il suo vertice in Cristo morto e risorto. Allora sarà ri-creato l'uomo a immagine di Dio e poste le condizioni per incontrare nuovamente il suo Creatore.

0.2. L'UOMO SECONDO LA BIBBIA E L'UOMO SECONDO LA SCIENZA

Accettato il punto precedente, possiamo con serenità accogliere anche la presentazione moderna dell'origine dell'uomo, perché la Bibbia non è contro la scienza, ma al di là della scienza. Al concetto antitetico 'creazione o evoluzione' di un tempo, si oppone oggi quello sintetico di 'creazione ed evoluzione' o, meglio, 'creazione in evoluzione'. Ai nostri giorni sono cambiati alcuni presupposti che rendevano difficile o addirittura impossibile un dialogo tra fede e scienza: gli studi biblici hanno compiuto dei passi con la scoperta dei generi letterari, abbandonando una interpretazione letterale e fondamentalista della Bibbia; la scienza ha perso quel carattere di dichiarato ateismo in cui, a partire dall'illuminismo, era stata costretta. A onor del vero, Darwin (1809-1882) - considerato il padre della teoria evoluzionista - pur aderendo ad una posizione sostanzialmente agnostica, non pensava che l'evoluzione potesse contrastare la fede e si atteneva al campo puramente scientifico . Furono i seguaci delle sue idee a porre in contrasto scienza e fede, come ad esempio Huxley che controbattè il discorso del vescovo Wilberforce in una famosa disputa ad Oxford nel 1860. Anche Marx ed Engels accolsero con molto favore il darwinismo, perché i concetti di lotta per l'esistenza parvero in accordo con i principi del socialismo.

È compito della riflessione teologica tentare di creare un ponte tra scienza e fede, utilizzando sia i dati della scienza sia le verità della rivelazione. Un nobile tentativo è stato compiuto dal teologo, filosofo e scienziato francese Teilhard de Chardin (1881-1955) che scrisse in Comment je crois del 1934: "Credo che l'universo è una evoluzione; credo che l'evoluzione tende a Dio" .

Lasciando alla scienza di stabilire le tappe di formazione dell'uomo , il nostro interesse si fissa sui dati biblici che permettono la costruzione di una antropologia.

1. ATTO PRIMO: IL PROGETTO DI DIO SULL'UOMO (Gn 1-2)

La creazione del mondo e dell'uomo è riportata all'inizio della Bibbia in due redazioni, diverse per linguaggio e modo di presentazione, analoghe per il contenuto . Proprio e solo sul contenuto che riguarda l'uomo, desideriamo fissare la nostra attenzione .

1.1. L'UOMO DI GENESI 1

Il versetto iniziale «In principio Dio creò il cielo e la terra» vale come titolo e afferma che la totalità degli esseri, espressa con il ricorso a due estremi, cielo e terra, giunge all'esistenza per intervento di Dio. «In principio» sta ad indicare l'inizio della creazione. Poi, per esprimere che prima dell'intervento di Dio non esisteva nessuna creatura, l'autore ricorre al parallelismo antitetico per ribadire la stessa idea del verso precedente, al negativo: «Ora la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso...». Nel nostro linguaggio e con la nostra cultura occidentale, sarebbe stato più facile e più semplice formulare tale concetto con la parola 'nulla'. Ma questo termine sintetico e astratto non si addice alla mentalità biblica che preferisce esprimersi con la concretezza; infatti, la traduzione letterale sarebbe: «La terra era vuoto (sostantivo) e deserto (sostantivo)», due dati di esperienza capaci di comunicare il concetto del nulla. Il riferimento alle tenebre prolunga il nostro concetto del nulla. L'abisso, il tehom, è la grande massa di acqua, informe e caotica, utilizzata dalla cultura del tempo per indicare il contrario della creazione. Non si afferma che il caos sia stato creato, perché esso rappresenta una negatività, un disordine a cui la creazione dovrà rimediare. Per questo il caos non rappresenta una realtà esistente, bensì equivale al nostro 'nulla' .

In questo contesto di non vita, si afferma che Dio, il solo vivente, sarà colui che potrà eventualmente dare la vita. Per noi è importante affermare che l'uomo viene da Dio.

Preparate le condizioni indispensabili di vita quali il tempo e lo spazio, tutto è pronto per accogliere gli esseri viventi. Si inizia dagli ambiti più lontani dell'uomo, l'aria e l'acqua, che sono popolati con uccelli e pesci, tutti raccolti in quel «secondo la loro specie». È a questo punto che la creazione conosce un salto di qualità. L'ingresso nel creato della vera vita, quella che respira, è registrato dall'autore con due particolari: l'uso del verbo ebraico bara' (creare) e la benedizione. La benedizione accordata da Dio agli esseri viventi non appartiene al mondo cultuale o del sacro entro cui si è soliti collocarla nel nostro linguaggio e nella nostra mentalità. Qui la benedizione si specifica come dono della vita e della possibilità di garantirla con la riproduzione, come espresso dal testo stesso: «Dio li benedisse: Siate fecondi e moltiplicatevi...». Nulla di simile era stato detto per la creazione della flora, realtà senza nefesh, cioè senza vita. La fauna si colloca quindi a un gradino superiore perché partecipa a un titolo privilegiato della vita del Creatore, chiamata com'è ad essere feconda e a moltiplicarsi.

L'opera conclusiva del sesto giorno riguarda l'uomo. Questi, in manifesta opposizione con gli animali che provengono dalla terra, viene direttamente da Dio. Una serie di particolari aiuta il lettore a cogliere la solennità del momento e il valore sommo dell'ultimo atto della creazione. Dio non procede immediatamente alla creazione con il comando, seguito immediatamente dalla realizzazione; sembra indugiare per riflettere. Di fatto solo in questa occasione l'attività è preceduta da una riflessione: «Facciamo l'uomo...». Il termine ebraico 'adam ha valore collettivo, non si usa mai al plurale e indica 'umanità'. Che l'uomo sia effettivamente diverso, lo ricorda in modo esplicito la volontà divina di fare uno «a nostra immagine, a nostra somiglianza». Con il primo termine si vuole specificare la vicinanza esistente tra Dio e uomo, con il secondo si ricorda che la distanza rimane sempre abissale. Insomma, l'uomo è la creatura più vicina a Dio, ma pur sempre creatura, come ha ben capito lo stupendo salmo 8. Essa conserva nei confronti del creato una indiscussa supremazia, conferitagli dal Creatore stesso: «Dòmini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra». Fra poco si spiegherà il senso della superiorità dell'uomo sul creato.

La creazione dell'uomo così com'era stato progettato al v. 26, trova esecuzione e viene descritta con molta solennità al verso successivo:

«Dio creò l'uomo a sua immagine,

a immagine di Dio lo creò,

maschio e femmina lo creò».

Legittimo domandarsi in che cosa consista l'immagine di Dio, visto che l'autore insiste per due volte, creando un bellissimo effetto con il parallelismo chiastico (creare-immagine / immagine-creare). Ancora una volta la risposta può venire da una lettura complessiva e arricchita dalla teologia posteriore: l'uomo è immagine di Dio perché chiamato per vocazione alla vita divina, perché dotato di intelligenza e di volontà con le quali può amare Dio . Nulla da eccepire a questa risposta. Dobbiamo tuttavia domandarci dapprima che cosa poteva intendere l'autore quando riferiva queste parole e partire da quel primo senso per arrivare alle interpretazioni più complesse. Il testo stesso deve farci da guida.

Finora il discorso era per l'uomo e solo alla fine del v. 27 si apprende che l'uomo è maschio e femmina . Ciò che è immagine di Dio, non è il maschio o la femmina, ma l'uomo, questa singolarità composta da una duplicità. Qui sta un primo tratto di somiglianza con Dio. L'autore offre una prima grande affermazione, passibile di ulteriori e interessanti sviluppi. Noi infatti vi leggiamo la coppia come icona della Trinità: una realtà unica (uomo) formata da una pluralità (maschio e femmina), così come Dio è unico in tre persone. Non dimentichiamo la vistosa differenza: mentre in Dio c'è un'unica intelligenza e un'unica volontà, nella coppia ogni persona possiede un'intelligenza e una volontà e di conseguenza l'unità non è 'naturale', bensì progettuale. A noi basta constatare la somiglianza dell'unità che viene dalla molteplicità.

La somiglianza si realizza anche nella comunicazione della vita. Per i due si registra la benedizione: «Siate fecondi e moltiplicatevi» che suona verbalmente identica a quella per gli animali (cf v. 22). Ma dopo l'insistenza sull'uomo come immagine di Dio e la benedizione rivolta ai due («li benedisse»), possiamo pensare che l'unione dei due sia qualitativamente diversa dall'accoppiamento degli animali per la partecipazione di ognuno a volere costruire l'unità espressa nel termine 'uomo'. È l'uomo la realtà primordiale, poi distinta in maschio e femmina, che il matrimonio tende a ricomporre. L'essere fecondi e il moltiplicarsi è una partecipazione alla diffusione della vita, come per gli animali, ma con incluso l'impegno a ricostruire l'unità originaria, l'unica che sia l'immagine di Dio. La sessualità permette il linguaggio d'amore incarnato in parole e in gesti e media la comunione interpersonale. Tutto questo risulta assente negli animali.

Infine, l'immagine di Dio si riflette nell'impegno dell'uomo verso il creato. La formulazione italiana «Soggiogatela (= la terra) e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra» suona dura e ingenerosa nei confronti del testo originale. Qui non si tratta di abuso e di sfruttamento del creato, ma di dominio che significa prendersi cura, avere a cuore il bene della terra. L'uomo deve sviluppare nei confronti della natura una sensibilità poietica (homo faber) ed una sensibilità estetica che lo porti a fare e a commentare con ammirazione come Dio all'apparire di ogni sua opera: «E Dio vide che era cosa buona». È buona perché chiamata alla vita dalla sua parola creatrice, buona perché frutto di un amore e di un interessamento, buona perché funzionale e parte di un tutto organico.

Ora che con la comparsa dell'uomo la creazione è completata, si deve garantire la sussistenza di tutti gli esseri. Per capire la scelta dell'autore di assicurare a tutti, uomo e animali un nutrimento vegetale, bisogna fare due osservazioni. La prima è lo stato di disordine in cui versa la creazione all'occhio dell'autore: perché la vita dell'uomo e di alcuni animali carnivori si alimenta con la morte di altri animali? Non è un'incongruenza che una vita abbia bisogno, per continuare, di sopprimere un'altra vita? La situazione attuale appare quindi illogica e non rispondente a un disegno di armonia e di perfezione quale deve risultare dall'intervento divino. Seconda considerazione: come già accennato, per l'autore biblico antico la flora non entra ancora nel mondo della vita, quella che respira, e di conseguenza abbiamo notato l'assenza per essa sia del verbo bara', sia della benedizione. Proprio perché non si tratta di vita, l'autore biblico assegna a tutti come nutrimento il mondo vegetale, senza cadere nella contraddizione che una vita si alimenti con la soppressione di un'altra vita (cf Is 11,6-9). Non appartiene all'intento dell'autore presentare o difendere l'uomo 'vegetariano', avendo piuttosto di mira questo particolare per affermare la totale bontà della creazione all'interno della quale tutto è armonia. Lo testimonia il ritornello che ha ritmato ogni giorno dell'attività divina e che ora, alla fine, lascia la compassata forma positiva per prendere il grado superlativo: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona». Con la esaltante nota del superlativo si conclude il sesto giorno nel quale era apparsa la creatura più elevata, l'uomo, vertice e coronamento di tutta l'opera creatrice.

1.2. L'UOMO DI GENESI 2

Per esprimere l'idea che l'uomo è il primo atto creativo di Dio, l'autore inizia presentando un'assenza: «Quando il Signore Dio fece la terra e il cielo, nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessuna erba campestre era spuntata...». Non ci può essere vita perché mancano due fattori determinanti: la pioggia che Dio manda e il lavoro dell'uomo. L'autore si colloca nella prospettiva del contadino palestinese che traeva il suo vivere quotidiano da una terra avara di frutti perché sassosa e arida.

In questa situazione di nullità si pone il gesto divino con il quale principia la vita umana. La descrizione, nella sua presentazione ingenua, colpisce per la ricchezza di significato. «Dio plasmò l'uomo»: il verbo ebraico 'yazar' richiama il lavoro del vasaio che modella la creta. È la prima fase della creazione, non ancora la vita. Il materiale utilizzato è la polvere del suolo. Tale scelta è dettata dal principio antico secondo cui si è quello che si diventa; dalla constatazione della dissoluzione del cadavere, si arriva alla scelta della polvere come materiale di formazione. Si aggiunga il significato di umiltà e di povertà di tale materiale che si trova ovunque e che non vale niente e sarà facile capire da quali premesse poco lusinghiere parte l'uomo. L'intima connessione tra l'uomo e la terra appariva ovvia all'autore biblico anche per l'uguaglianza lessicale 'adam (= uomo) e 'adama (= terra) .

La seconda fase prevede l'insufflazione di un «alito di vita», la nefesh degli ebrei, corrispondente al nostro 'soffio'. La scelta delle narici può spiegarsi con l'elementare constatazione che si tratta di uno dei due condotti, insieme con la bocca, di accesso dell'aria nell'organismo. Più importante cercar di capire il senso di quell'alito di vita. Per il narratore si tratta del miracolo della vita operato da Dio che si presenta come colui che ha la vita e la dona. Solo dopo questo gesto di comunicazione di vita abbiamo la realtà dell'uomo che «divenne essere vivente». Si badi bene: Dio non soffia un'anima nel corpo dell'uomo, ma piuttosto lo fa diventare un «essere vivente» . Qui si scorge la radicale differenza che separa l'antropologia platonica da quella biblica. Nel mondo greco il corpo era una realtà vivente e materiale che, come un contenitore, accoglieva l'anima, pure vivente ma immateriale; due realtà molto diverse che soffrivano di stare insieme. L'anima si sentiva in prigione e anelava il giorno in cui poteva liberarsi per tornare nel suo mondo immateriale. Da qui nasce il dualismo che oppone corpo e anima. Una corretta lettura biblica tiene lontani da simile errore. Non esiste un corpo vivente che riceve lo spirito di Dio, ma esiste solo l'uomo vivente. E la vita inizia proprio e solamente nel momento in cui Dio la comunica. Se Dio ritira il suo soffio, segno della sua presenza e della sua vita nella nuova creatura, non rimane l'uomo, bensì la polvere, cioè niente. Lo ricorda Giobbe: «Se Dio richiamasse il suo spirito a sé e a sé ritraesse il suo soffio, ogni carne morirebbe all'istante e l'uomo ritornerebbe in polvere» (Gb 34,14-15). Un salmo lo conferma a proposito degli animali: «Se nascondi il tuo volto vengono meno, togli loro il respiro, muoiono e ritornano nella loro polvere» (Sal 104,29). L'antropologia biblica risulta profondamente unitaria e in intima relazione con la divinità.

L'uomo è collocato in una condizione di benessere, espressa con l'immagine di un luogo ricco di acqua e quindi ricco di vita . Nel giardino l'uomo è chiamato a lavorare: «Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino perché lo coltivasse e lo custodisse»: si trovano qui i due aspetti del lavoro, quello del 'fare' e quello del 'conservare'. Il primo verbo richiama l'uomo al suo dovere di essere attivo e creativo nei confronti del creato. La terra è da lavorare e non solo da guardare. Il secondo verbo esprime la cura premurosa che deve accompagnare ogni lavoro dell'uomo. Questi è conscio di possedere un bene prezioso di cui è solo gestore, non padrone dispotico. La Bibbia conserva una visione positiva del lavoro manuale, a differenza del mondo antico. Alcuni testi mesopotamici ritengono che la classe inferiore degli dèi viene liberata dall'incombenza lavorativa quando viene creato l'uomo, il cui destino sarebbe quindi quello di lavorare al posto degli dèi: «Egli (= la divinità principale) tolse il giogo imposto agli dèi.. creò l'umanità per liberarli» . L'idea di un luogo di delizie privo di lavoro non è biblica e la si trova, di fatto, nel Corano o in Esiodo che rappresenta così l'età dell'oro. L'uomo biblico non disdegna di essere anche 'homo faber' perché il lavoro lo caratterizza e lo distingue dagli altri esseri.

Accanto a un impegno pratico, il lavoro, l'uomo riceve un impegno morale, chiamato 'comando': «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti». La parola comando può suonare dura e poco pertinente in un testo soffuso di tanta grazia, eppure si tratta di un dato realistico che l'uomo non deve dimenticare. L'albero di cui non può cogliere il frutto, più che una proibizione è un monito e un limite. La libertà dell'uomo si trova sempre davanti alla scelta di ascoltare la parola di Dio o di affermare la propria autonomia di uomo negando il suo statuto di creatura. Prima del comando divino si incontra la sua benedizione: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino...». Alla luce della totalità deve essere intesa l'unica restrizione. Il comando non obbliga l'uomo a una privazione fisica, perché può disporre di tutti gli alberi del giardino: la sua è una privazione morale, il riconoscimento che deve obbedire a qualcuno più grande di lui l'unico che ha la gestione «del bene e del male», espressione che indica la totalità. L'uomo, in quanto creatura, è limitato e deve riconoscerlo: non è umiliazione, ma verità. Si ricorda inoltre che l'osservanza del comando diventa per l'uomo l'occasione concreta e abituale per dimostrare il suo amore a Dio. Anziché in termini giuridici o di autorità, il comando deve essere letto in termini di amore e di fiducia in colui che ha chiamato alla vita e che ha fatto tutto per rendere tale vita piena e felice. Il centro ideale del racconto non sta nella proibizione, ma nella grazia e nella offerta di felicità. In questa luce la menzione della morte vale come ricordo che la vita ora sta nelle mani dell'uomo, chiamato a gestire responsabilmente e con amore un dono ricevuto dalla bontà di Dio come partecipazione della stessa vita divina.

La creazione degli animali (vv. 18-20) svolge una funzione preparatoria alla creazione della donna. L'espressione divina «Non è bene che l'uomo sia solo, gli voglio fare un aiuto che sia simile» contiene il dato essenziale della socialità dell'uomo, destinato ad aprirsi agli altri. La solitudine, intesa come isolamento forzato e mancanza di comunicazione, viene bollata come un male da Dio stesso. L'uomo creato «ad immagine di Dio» (cf Gn 1,26) sente indispensabile l'esigenza di relazionarsi agli altri alla ricerca di un'intesa e, più ancora, di una comunione. Gli animali sono associati al mondo dell'uomo, ma questi non trova tra essi un partner a lui corrispondente e adeguato. La creazione degli animali è un primo, apparentemente maldestro, tentativo da parte di Dio di riempire la solitudine dell'uomo. In realtà il dinamismo in due tempi, prima gli animali e poi la donna, produce un efficace effetto di attesa e dichiara a chiare lettere la distinzione sostanziale tra gli animali e la persona umana. Infatti la superiorità dell'uomo sugli animali è affidata alla comprensione di due particolari: l'imposizione del nome e il permanere nella solitudine. Esiste un divario incolmabile tra le aspettative dell'uomo e la possibile risposta degli animali: questi possono stare vicini, al massimo fare compagnia, senza tuttavia riuscire a colmare la solitudine dell'uomo che invoca perciò un altro interlocutore.

La creazione della donna (vv. 21-23) è presentata come la risposta soddisfacente al desiderio dell'uomo. Anche se la descrizione può prestare il fianco ad una lettura maschilista (la donna come appagamento dell'uomo), il testo si muove su un altro piano. Continuando lo stile naïf che caratterizza tutta la composizione, intento dell'autore è di mostrare che la persona umana si realizza solo nella reciprocità complementare. L'idea si costruisce in tappe successive. Dapprima il Signore «fece scendere un torpore sull'uomo che si addormentò». Sarebbe una banalità intendere il particolare come un surrogato di anestesia prima dell'intervento chirurgico. Il significato, profondo e nobile, sta nel sottrarre l'uomo alla partecipazione diretta della creazione. Egli non potrà mai vantarsi con la sua donna di averla vista nascere, ma conserverà il ricordo di averla ricevuta in dono, in modo misterioso e gratuito. Un po' enigmatico il senso da attribuire alla costola. È risaputo che spesso le culture primitive fanno derivare la donna da una parte dell'uomo. La scelta della costola viene fatta risalire da alcuni studiosi alla polisemia del termine sumerico ti che significa sia 'vita' che 'costola': la donna è creata con la costola dell'uomo, cioè con la sua stessa vita . Di fatto il senso, al di là della possibile interpretazione della costola, sta proprio ad indicare che la donna è creata con materiale dell'uomo, materiale vivente perché ha ricevuto «l'alito di vita» (v. 7). Per la creazione degli animali invece Dio aveva proceduto a plasmare dal suolo, senza insufflare la sua vita (cf v. 19). L'uso del materiale umano preesistente assume un valore grande in vista della uguaglianza e della comune dignità dei due esseri.

Finora l'iniziativa è stata di Dio. Ora egli responsabilizza l'uomo e sottopone al suo giudizio la nuova creatura. La risposta dell'uomo diventa il primo canto di amore della storia; il testo da prosa si fa poesia: «Questa volta essa è carne della mia carne, ossa delle mia ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta». La prima frase è un riconoscimento di familiarità, secondo l'uso di un'espressione biblica (cf 2 Sam 5,1; 19,13), mentre la seconda sottolinea addirittura l'identità, espressa nella omofonia del nome. Per capire quest'ultimo particolare, si fa notare il gioco verbale del testo ebraico che conosce una uguaglianza lessicale tra uomo ('ish) e donna ('ishshah), gioco che si perde nella traduzione, salvo poter rendere: uomo e 'uoma' .

Il fatto che la donna sia arrivata in un secondo tempo non pregiudica la sua dignità e la sua totale uguaglianza con l'uomo. Una serie di sottili e finissimi particolari potevano già indirizzare a questa sicura conclusione: l'uomo non partecipa alla creazione della donna; questa viene formata con lo stesso materiale dell'uomo e, infine, l'apprezzamento altamente elogiativo dell'uomo sancisce che la sua solitudine è superata, il suo 'io' dimezzato ha trovato l'altra meta che lo rende veramente uomo. Eppure un nuovo particolare aggiunge un tocco di grazia e un significato pieno a quanto già maturato. Il v. 24, infatti, ricorda che l'uomo abbandona il focolare domestico con gli affetti più cari (visione prospettica perché attualmente esiste solo la prima coppia) per unirsi alla sua donna e per formare un'unità, espressa con «una sola carne». Si vuole dare una spiegazione alla forte attrattiva dei sessi. Donde proviene questo amore che è forte come la morte (cf Ct 8,6), più forte del vincolo che lega ai genitori? Proviene dal fatto che la donna è tratta dall'uomo e che questi non trova se stesso se non quando incontra la sua donna. Un mistero di comunione e di intimità li lega per un comune, provvidenziale cammino che si percorre nel matrimonio .

Dopo aver raggiunto un vertice lirico, il testo sembra precipitare in un baratro di banalità con l'osservazione conclusiva: «Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna». In realtà, l'autore vuole riscattare il sesso e la nudità da un'accusa d'infamia e di ignominia a cui sono stati ingiustamente condannati . Tutto ciò che proviene da Dio non può essere che buono e onorevole. La coppia sta ad indicarlo.

Il versetto deve essere letto come cerniera con il capitolo seguente che mostrerà l'insorgere del disagio in presenza della nudità. Se più avanti la nudità produrrà vergogna mentre ora no, bisogna concludere che il problema non è da ricercarsi nella nudità, ma altrove. A questo si impegna il capitolo terzo, logica e imprescindibile continuazione del capitolo secondo.

1.3. VISIONE COMPLESSIVA E SINTETICA DI GENESI 1-2

Volendo ora riassumere le principali acquisizioni di Genesi 1-2 sul dato antropologico e su quelli ad esso collegati, possiamo individuare questi punti.

1.3.1. Dio

Risulta chiara e ben affermata la dottrina del monoteismo per la presenza di un solo Dio, da sempre esistente, che crea con la potenza della sua parola, senza difficoltà ed ostacoli (cf Is 43,10s) e che provvede al nutrimento degli esseri chiamati all'esistenza; entra in relazione con tutta la realtà creata che dirige e sostenta, senza tuttavia confondersi con essa. Siamo quindi serenamente lontani sia dal panteismo indiano sia dal materialismo ateo (cf. Gn 1). Dio chiama alla vita l'uomo rendendolo partecipe della sua vita. L'uomo senza Dio non è uomo, rimane polvere, nulla (cf Gn 2).

1.3.2. Creato

L'universo non si è fatto da sé, né è sorto per caso o per sbaglio, perché tutto dipende dalla volontà creatrice di Dio che ha voluto gli esseri e li ha fatti bene. Si intrecciano allora nel mondo degli esseri due linee, l'una orizzontale che li fa tutti creature dipendenti da Dio, e l'altra verticale che dispone gerarchicamente gli esseri secondo un ordine progressivo e di valore: caos - piante ed erbe - animali di acqua, aria e terra - uomo (cf Gn 1). Inoltre il creato è l'espressione del Dio provvidente e amico dell'uomo in quanto gli prepara un habitat accogliente, perché ricco di acqua e di verde, e utile, perché capace di produrre frutti. Inoltre il giardino si presenta al contempo come dimora di Dio ma pure come dimora dell'uomo, che diventa così ospite, anzi familiare di Dio (cf Gn 2).

1.3.3. Antropologia

Creato per ultimo al vertice della creazione, l'uomo risulta un essere totalmente diverso dai precedenti grazie alla sua somiglianza con Dio. La letteratura posteriore lo dichiarerà quasi come dio (cf Sal 8,6), anche se rimane fuori di dubbio la trascendenza sovrana di Dio. Per quanto simile, l'uomo rimane creatura. Il riposo sabbatico diventa lo spazio di relazione gioiosa, festiva, fra creatore e creatura.

È creato come coppia in una differenziazione sessuale voluta dal Creatore. Non si dà prima il maschio o la femmina, ma ciò che è originale e costitutivo è la coppia. Solo nella comunione di maschio e femmina è possibile trovare l'uomo, immagine di Dio. Emergono i coefficienti costitutivi dell'essere umano:

- socialità (stare insieme)

- relazione (un insieme ordinato, funzionale)

- complementarità ( un insieme totalizzante)

- immagine di Dio nella comunione

All'uomo, rappresentante di Dio nel creato, viene affidata la responsabilità degli altri esseri. L'incarico di esercitare in nome di Dio un diritto di signoria e compiti di governo sul resto della realtà creata, conferisce alla dottrina biblica della creazione un carattere di novità rivoluzionaria. La creazione viene coronata dal sorgere di un co-creatore. Il mondo uscito dalle mani di Dio non è una grandezza chiusa e conclusa, piuttosto ora passa nelle mani dell'uomo, chiamato a continuare l'opera. Il progresso altro non è se non l'attualizzazione del comando divino. Prometeo e Sisifo, archetipi pagani della difficile relazione uomo-mondo, sono soppiantati dall'uomo biblico, immagine di Dio, suo gerente nel cosmo e non suo competitore, signore della creazione per ordine divino (cf Gn 1).

Creato da Dio con il soffio, espressione della stessa vita divina, l'uomo riceve un ambiente accogliente e degli impegni. Una duplice responsabilità incombe all'uomo: lavoro e protezione dell'ambiente (progresso ed ecologia!) da una parte e rispetto del Creatore dall'altra. L'osservanza del comandamento altro non è se non l'amoroso riconoscimento della superiorità di Dio e la docile sottomissione alla sua volontà. L'uomo è reso da Dio suo plenipotenziario: con l'incarico ricevuto da Dio di imporre il nome agli animali, l'uomo esprime la sua signoria sul creato ed indica la radicale distanza che lo separa da tutti gli altri esseri senza «soffio vitale». Questi esseri vengono a riempire uno spazio del creato, ma non il cuore dell'uomo che si sente solo. Gli manca qualcosa di essenziale, gli manca qualcuno.

A questo re solitario, considerato un IO umano in rapporto a un TU divino, manca l'incontro con un altro IO umano, capace di renderlo pienamente uomo . Dio pone la donna davanti all'uomo. Ha senso l'affermazione dello scrittore francese L. Aragon: «La donna è l'avvenire dell'uomo». La creazione della donna intende realizzare la pienezza umana che nasce dall'incontro di due esseri chiamati per naturale vocazione e costituire una unità. L'unione non sarà, come per gli animali, unione di corpi, ma 'dono di persone'. Ecco perché l'amore, pur coinvolgendo il corpo, non può essere ridotto alla sessualità. Ma perché questa unità possa di fatto effettuarsi, occorre che i due godano di una comune dignità e di una stessa uguaglianza. Proprio per esprimere questo concetto, l'autore riferisce alcuni particolari quando parla della creazione della donna:

- è presentata all'uomo che la riceve come dono senza aver contribuito alla sua formazione

- viene creata con un materiale vivente dell'uomo (costola)

- riceve lo stesso nome (uomo-'uoma')

- il riconoscimento viene dallo stesso uomo che si riconosce ora nella donna («questa volta essa è carne della mia carne»).

Nella gioia dell'incontro l'uomo diventa addirittura poeta!

Si situa a questo punto l'osservazione sul valore della famiglia e del matrimonio. L'uomo, questo IO dimezzato, trova nell'altro IO il completamento capace di fargli superare la solitudine originaria. L'uomo definisce la sua mascolinità solo dopo che ha colto e contemplato la femminilità. Solo uscendo da sé e abbandonandosi all'altra, egli coglie la sua profonda e globale identità. Attraverso il linguaggio corposo delle immagini si comprende che l'uomo completo è solo la coppia . La famiglia nasce per uno slancio di amore dei due e il fondamento del matrimonio sta nella loro volontà di «stare insieme», inteso come comunione di idee, di sentimenti e di corpi. Il matrimonio richiama la complementarità e la reciprocità. La prima esprime la incompiutezza del singolo fin quando non si realizza con l'altro e nell'altro; la reciprocità ricorda che ognuno sta di fronte all'altro nella pari dignità personale, nell'attesa dell'incontro, nella capacità di esprimere il progetto di Dio. La reciprocità esclude ogni sentimento di inferiorità e delegittima ogni complesso di superiorità . L'unità del matrimonio e la sua indissolubilità non sono garantite solo dallo sforzo personale, ma soprattutto nel dono di sé. La coppia diventa sacramento del Dio-Amore, perché di lui testimonia non solo l'esistenza (Dio c'è), ma anche la natura: Dio è amore personale, partecipato, generante (cf Gn 2). La prospettiva è davvero esaltante.

2. ATTO SECONDO: L'UOMO DISTRUGGE IL PROGETTO (Gn 3)

Il capitolo inizia con uno shock per il lettore. Questi non riesce a capire com'è possibile che il serpente, una delle «bestie selvatiche fatte dal Signore Dio», possa spingere la donna ad agire contro Dio. Qui si annida il mistero del male; sì, proprio mistero perché anche se il capitolo offre dati essenziali per la sua decifrazione, rimane comunque qualcosa che sfugge alla piena comprensione .

Più complesso spiegare il fatto di una creatura buona che agisce contro Dio e spinge altri a seguirla. Poiché creatura divina, non può essere che buona e il capitolo precedente lo ha affermato in diversi modi. Se ora è portatrice di malvagità, ciò non può essere imputato che a una scelta personale. In tutto il racconto questo antagonista rimane sconosciuto, indefinito e difficilmente descrivibile. L'interesse si fissa non tanto sulla sua natura, quanto sulle sue parole. La letteratura biblica posteriore preciserà che si tratta di Satana (cf Sap 2,24; Gv 8,44; Ap 12,9; 20,2).

Fissiamo ora il nostro interesse sull'aspetto più propriamente antropologico.

2.1. L'UOMO E ALCUNI MECCANISMI DI PERVERSITÀ

Alla presentazione del tentatore, segue una fine analisi psico-teologica di tentazione e peccato (vv 1b-7). Più che di peccato originale, si dovrebbe parlare di peccato delle origini, di 'protopeccato', inteso come il modello primordiale di ogni peccato e come schema seguito poi da tutte le trasgressioni. Ad esso infatti si rifanno, con una impressionante costanza, tutti i peccati successivi. Il peccato è preceduto e sollecitato da una tentazione, intesa come modo falso e subdolo di presentare la realtà: «È vero che Dio ha detto: Non dovete mangiare di nessun albero del giardino?» La domanda, provocatoria, discute il comando divino, mettendo in crisi l'adesione dell'uomo a Dio. Il mezzo scelto per discutere il comandamento divino è un'esagerazione che include nella proibizione tutti gli alberi. Ogni tentazione tende a falsare la realtà e a far perdere il contatto preciso con il dato concreto. Il carattere subdolo della tentazione si riscontra nella presentazione sotto forma interrogativa che diventa un'occasione offerta all'altro per rispondere, per accettare il dialogo. Ci si potrebbe chiedere perché sia la donna ad essere tentata e non l'uomo. Nella scelta può aver giocato la diffusa concezione di una debolezza femminile o l'esperienza della donna come tentatrice dell'uomo; condivide tale pensiero il midrash: «Il serpente aveva ragionato così: se vado da Adamo so che non mi ascolterà. Andrò da Eva e lei mi darà retta, perché le donne sono curiose e più facili da sedurre».

La donna accetta di dialogare con il serpente. Se da un lato ciò denota la sua intelligenza e la sua intraprendenza, dall'altro si potrebbe già intuire che il dialogo avviene tra diseguali, offrendo l'occasione di un vantaggio al serpente, dotato di una natura superiore. Comunque la donna reagisce brillantemente nella prima parte, riportando l'obiezione nell'alveo del comandamento: «Dei frutti degli alberi del giardino, noi possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: Non ne dovete mangiare». Ma nella seconda parte, prima di arrivare alla conclusione «altrimenti morirete», la donna aggiunge «non lo dovete toccare». Il particolare può sembrare trascurabile, perché non incide molto sul valore del comandamento. Eppure riveste importanza perché sta ad indicare che dialogando con il serpente ella si premura di fare un passo in avanti, scoprendo una leggera debolezza. Cercando di patteggiare con la tentazione perde l'esatto confine tra lecito e illecito, tra volontà divina chiaramente espressa e immaginazione umana .

Le ultime parole della donna, «altrimenti morirete», sono subito riprese dal serpente che ormai può contare sulla sua interlocutrice che lo sta ad ascoltare. La prima parte della tentazione mirava proprio ad ottenere questa attenzione. Ora il serpente non domanda più e afferma; sferra l'attacco che, ancora una volta subdolamente, cerca di rimuovere gli ostacoli e eventuali elementi frenanti: «Non morirete affatto!». Con questa affermazione viene offerta alla donna la possibilità di gustare l'ebbrezza dell'immortalità, desiderio sempre affiorante nel cuore dell'uomo. Ciò che sorprende e risulta teologicamente rilevante, è la sicurezza di vita garantita dal serpente, all'infuori del comandamento e quindi contro Dio. Il serpente assicura il perenne fluire della vita in contrasto con Dio.

Di questa palese contraddizione la donna non si rende conto, non si appella alla sua esperienza che pure gli presentava Dio ricco di vita e prodigo nel donarla e per questo non reagisce di fronte al serpente che ha buon gioco nel continuare la sua macchinazione. Non solo la vita è presentata al di fuori di Dio, ma pure si dà di lui una raffigurazione totalmente negativa presentandolo come un egoista che tiene per sé il segreto della vita, temendo dei rivali: «Anzi, egli sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male». La peggiore delle tentazioni che è pure la madre di tutte le tentazione sta nell'ingolosire l'uomo lusingandolo di poter divenire come Dio . La conoscenza del bene e del male indica, con l'uso degli opposti, la totalità della conoscenza e dell'esperienza, possibile solo a Dio. Eppure all'uomo viene proposto di poter interferire nel progetto di Dio e di manipolarlo a piacimento, proprio come se lui ne fosse l'artefice.

Anche questo macroscopico errore che proietta l'essere umano fuori dei suoi limiti esistenziali illudendolo di raggiungere la perfezione divina, non viene percepito dalla donna che, ebbra di potere, rende operativo il suggerimento del serpente. La tentazione raggiunge il suo scopo quando rende innocue le resistenze interne e soprattutto quanto può abbattere un'immagine di Dio che l'uomo si era creato in base alla sua esperienza a contatto con il divino. Da notare che in questa fase il fascino della tentazione riesce a catalizzare tutta l'attenzione e a convogliare tutte le energie, cosicché non si pensa ad altro che a «diventare come Dio». Anche in questo la tentazione è falsa e subdola. Tutto si consuma all'interno dell'uomo, nella sua coscienza, là dove maturano le decisioni e dove si muovono gli impulsi della volontà. Il peccato è già presente nell'adesione interiore alla tentazione .

L'autore continua la sua sottilissima analisi introspettiva ricordando: «Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquisire saggezza». Con questi abbondanti particolari si vuole riferire la totale partecipazione dell'essere alla tentazione: lo stimolo dei sensi («vide che l'albero era buona da mangiare»), l'attrazione più fine, quella estetica («gradito agli occhi») e infine l'allettamento più insinuante («desiderabile per acquistare saggezza»). Il peccato si radica nel profondo della coscienza, viene compiuto in totale lucidità e interessa tutta la persona. Non si tratta di una fragilità, di una debolezza passeggera, di un sentimento avventizio, bensì di un processo che, narrato nelle sue fasi, ha dimostrato il totale coinvolgimento e la piena adesione della donna alla macchinazione diabolica.

L'atto di prendere il frutto giunge come logica conseguenza di quanto il lettore ha seguito fino a questo punto. Non fa più meraviglia. Ormai si era al fondo della degradazione. «Prese del frutto e ne mangiò» è la laconica battuta che registra la consumazione del peccato .

L'acuta analisi della tentazione e del peccato continua mostrando due conseguenze nefaste. La prima interessa la donna che coinvolge il marito nello stesso peccato: «poi ne diede anche al marito che era con lei, e anch'egli ne mangiò». La frase vuole ricordare che il peccato non si limita a danneggiare chi lo compie, ma pure innesca una reazione a catena che coinvolge altre persone: la donna sedotta diventa a suo volta seduttrice. È il contagio del male. La seconda interessa la coppia come tale anche se ciascuno dei due compie l'esperienza in proprio: «Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture». Ciascuno dei due sperimenta la propria individualità in forma disgiuntiva: l'altro crea imbarazzo, mette a disagio, richiama la sessualità in modo conflittuale e non più in forma serenamente attrattiva e provvidenzialmente complementare. L'innocenza è perduta. Il peccato ha frantumato l'unità della persona che si percepisce ora come corpo e non più, semplicemente e unitariamente, come persona. La prima grande divisione avviene con se stessi e la vergogna ne è il primo, lacerante sintomo. L'uomo ha perso la serenità con se stesso.

Il processo che segue serve a mostrare la colpevolezza dell'uomo, che deve quindi assumersi le conseguenze del suo tradimento del progetto divino (vv. 8-21). La parte che ora inizia riveste un interessante carattere antropologico perché serve, nonostante tutto, a documentare il valore dell'uomo. L'intervento di Dio avviene nel pieno rispetto della dignità dell'uomo, nel richiamo ai suoi diritti e ai suoi doveri. Anche se in stato di colpa, egli conserva una dignità che Dio rispetta e, ben più, onora.

Con ardito linguaggio antropomorfico, Dio viene presentato come uno che «passeggiava nel giardino alla brezza del giorno». Al di là del particolare abbastanza ingenuo, il messaggio profondo indica il giardino come luogo della presenza di Dio, come abituale occasione offerta all'uomo per intrattenersi con lui . Sorprende invece l'annotazione che «l'uomo e sua moglie si nascosero dal Signore», perché inserisce un fatto nuovo e inedito. Mai prima d'ora la percezione della presenza di Dio aveva provocato un allontanamento da lui, movimento illogico tra persone che si amano. Gli alberi del giardino diventano involontari complici del nascondimento dei due. Come la vergogna caratterizzava il disordine nel rapporto con il coniuge, così la paura di Dio denota la frattura nei confronti del Creatore. Paura e vergogna sono le stigmate inguaribili del peccato.

A questo punto l'uomo è raggiunto dalla voce di Dio: «Dove sei?» . La domanda esprime non tanto curiosità, quanto piuttosto interessamento da parte di Dio che non 'vede' la sua creatura. La risposta dell'uomo chiarifica la situazione e si articola nella presentazione di un sentimento («ho avuto paura») che ha come riferimento Dio ma come causa una nuova percezione di se stesso («perché sono nudo») e come conseguenza la ricerca di un riparo («mi sono nascosto»). Si tratta dell'acquisizione di una nuova conoscenza, non ricca e totalizzante come prospettato dal serpente, bensì povera e umiliante, in quanto amara esperienza del proprio limite. Nel grande affresco biblico di Gn 2-3, con la nudità è intimamente connessa la vergogna . Le parole dell'uomo sono un'implicita autoaccusa.

Dio però lo tratta con dignità e continua con un'altra domanda per far emergere la verità alla quale deve arrivare lo stesso uomo. Dio lo istrada: «Chi ti ha fatto sapere di essere nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?» Nella domanda si crea una connessione tra la percezione negativa della nudità e la trasgressione del comandamento. La domanda risulta molto precisa e diretta all'uomo (maschio) con il quale Dio sta colloquiando.

La risposta «La donna che tu mi hai posto accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato» rivela una nuova frattura che si verifica dopo la trasgressione del comandamento divino. L'uomo ha rotto con se stesso perdendo la serenità interiore e l'armonia della sua persona; poi rompe con Dio fuggendo da lui e nascondendosi; ora rompe con quella creatura che aveva esaltato come «carne della mia carne» e che lui stesso aveva denominato 'uoma' perché di uguale dignità e con lei disposto a costruire una nuova e piena esistenza (cf 2,23-24). L'uomo accusa. La meschinità di questa risposta sta nell'incapacità di assumersi la propria colpa, scaricando la responsabilità sulla donna e pure su Dio stesso, al quale è rivolto un implicito rimprovero: «la donna che tu mi hai posto accanto».

La provocazione è raccolta da Dio che si rivolge alla donna per permetterle di dare la sua spiegazione dei fatti. Anche la sua dignità è rispettata e onorata con questa domanda. La risposta, purtroppo, segue un copione ormai codificato e, anziché presentare il proprio agire di cui è responsabile, la donna chiama in causa il serpente, colpevolizzandolo . Ciò che risulta teologicamente rilevante è la constatazione che l'uomo è provvisto di libertà nel suo agire e che la sollecitazione della tentazione offerta dal serpente non lo deresponsabilizza. Per questo, conclusa la prima parte del processo con l'interrogatorio, si passa al giudizio e al castigo.

Il vero castigo, quello teologicamente rilevante, arriva con i vv 23-24 . Finora è stato un tentativo di spiegare le incongruenze della realtà. Prima di parlare dell'allontanamento dal giardino e dell'interdizione di ingresso, incontriamo un'amara constatazione di Dio nella quale si combinano ancora una volta la trasgressione e la conseguenza: l'uomo voleva raggiungere la pienezza della conoscenza e si trova ad essere allontanato dall'albero della vita. In termini più teologici si vuol ricordare che nessuna autentica vita è possibile lontano da Dio e fuori dai binari da lui indicati, i binari della libertà e dell'amore che si percorrono nella fiducia e nell'obbedienza al Creatore. L'illusione di arrivare alla vita per altre strade, apparentemente più facili e più veloci, dimostra che le scorciatoie sono mortali.

Forse la frase più dura e più tragica del capitolo arriva proprio ora: «Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden...». Non si tratta di un'uscita, ma di un allontanamento e, per di più, senza la possibilità di un ritorno, almeno per iniziativa propria. È la separazione dal giardino e più ancora da Dio che in quel giardino 'passeggia' per incontrare l'uomo e per stare con lui. La fiamma della spada folgorante, forse richiamo al fulmine, e i cherubini sono simboli presi dal mondo mesopotamico per indicare l'inaccessibilità del luogo. I cherubini erano esseri leggendari, mezzo uomini e mezzo animali, che avevano il compito di custodire i luoghi sacri; erano essi a proteggere i palazzi di Assur e di Babilonia. Nel nostro caso sono posti a guardia del giardino che viene definitivamente chiuso, quasi sigillato. Tramonta così la possibilità di incontro e di comunione a causa della resistenza di una mente distorta e di una volontà male usata. Ciò che è venuto meno è un rapporto di amore .

L'uomo non può andare incontro a Dio, divenuto temibile come un re, però Dio può uscire incontro all'uomo. Se il giardino un giorno si riaprirà, non sarà certo per iniziativa dell'uomo, ma di Dio e sarà possibile solo per un gesto di amore infinito, come quello di Gesù in croce che promette al ladrone pentito: «Oggi sarai con me in paradiso» (Lc 23,43) .

2..2. VISIONE COMPLESSIVA E SINTETICA DI GENESI 3

Ancora una volta favoriamo il lettore con una presentazione essenziale del messaggio del capitolo analizzato.

2.2.1. Innocenza di Dio

Il Dio buono e creatore di Gn 2 non è responsabile del disordine esistente, anzi, è la vittima di un amore tradito e di una fiducia accordata e non ricambiata. Questa presentazione di Dio si differenzia sensibilmente dal pensiero antico che attribuiva la sorte disgraziata dell'uomo alla gelosia degli dei (Epopea di Ghilgamesh) o al destino fatale dato all'uomo, composto con la materia di una divinità malvagia (Poema dell'Enuma Elish). Il capitolo si oppone anche a certe considerazioni moderne che rifiutano Dio perché - dicono - se ci fosse, non ci sarebbero i mali del nostro mondo (malattie, guerre, vittime innocenti...).

2.2.2. Responsabilità e colpevolezza dell'uomo

L'uomo che tradisce l'amore di Dio è il vero responsabile delle sue disgrazie. Volendo costruire la sua esistenza in modo autonomo, si sgancia da Dio che lo ha creato e che lo conserva in vita. Postosi così lontano da Dio che viene considerato un rivale, l'uomo esperimenta che la lontananza significa la non-vita, espressa in termini di dolore, difficoltà, disarticolazione, morte. Si verifica una disarmonia a tutti i livelli. La morte, che si rivela come non-vita e non-partecipazione al mondo di Dio che è vita per eccellenza, si manifesta molto prima della morte fisica, a livello di dissidio, di rottura, in tutti i settori:

- con l'uomo stesso (nudità e vergogna)

- con Dio (paura ed allontanamento)

- con il partner (accusa)

- con la natura (difficoltà del lavoro).

Il dissidio continuerà e si diffonderà a macchia d'olio, all'interno della famiglia (Caino ed Abele), tra i gruppi (Lamech), fino a riportare il creato al caos primitivo (diluvio). Il peccato dell'uomo assume la tonalità di una disgregazione cosmica.

2.2.3. Male e bene: Satana e Cristo

Nel misterioso intreccio del male è presente anche Satana, essere personale ed intelligente . Non si spiega la sua origine, ma solo si indica la sua azione negativa verso l'uomo; quest'ultimo non viene deresponsabilizzato, tant'è vero che subisce il castigo, segno che è rimasto libero.

Il male non rimane la parola ultima e definitiva: ci sono i segni di una premura di Dio anche per l'uomo traditore (vesti di pelli) e soprattutto resta come speranza il protovangelo: l'antropologia di Gn 2-3 lascia emanare tra le righe il profumo della cristologia e quindi della soteriologia.

3. ATTO TERZO: CRISTO RIGENERA L'UOMO (Col 3,9-11)

Il primo annuncio di sventura, vera e propria maledizione, che si incontra nella Bibbia a Gn 3,14 è subito corredata da un annuncio di salvezza: alla presenza del male si oppone la presenza del bene. Se da un lato l'uomo non può sottrarsi al fascino prima e alla delusione poi del peccato, dall'altro lato lo stesso uomo non deve precipitare in uno stato di prostrazione perché può e deve sempre sperare. La presenza e l'opera di Cristo sono l'antidoto ad ogni forma di peccato. Per questo, anticipando lo sviluppo della storia della salvezza, nel momento del tradimento al progetto divino da parte dell'uomo, abbiamo accennato a Cristo che è la fedeltà piena a tale progetto. Alla mancanza di amore dell'uomo si oppone la totalità di amore espressa da Cristo. Poiché lui è l'Uomo-Dio, l'umanità intera torna a sperare, anzi, a vivere della certezza che si può ripristinare la comunione con Dio. In Cristo, con Cristo e per Cristo, l'uomo torna ad essere quel grande valore pensato da Dio, torna a vivere una relazione di comunione con se stesso, con Dio, con gli altri: il suo è un futuro di grazia e di vita per l'eternità .

Illustriamo tale concetto con una citazione biblica che parla dell'uomo nuovo. Alla comunità di Colosse, un tempo pagana, l'apostolo Paolo richiama la situazione passata raffigurandola con l'immagine dell'uomo vecchio che, come un abito, viene smesso e lasciato da parte. Il contesto ci richiama il battesimo che Paolo interpreta, tra l'altro, come un «rivestire Cristo» (Rm 13,14;). Svestito dell'uomo vecchio, il cristiano si riveste dell'uomo «nuovo». Il testo fa comprendere il senso di tale novità: è un rinnovarsi «per una piena conoscenza ad immagine del suo creatore». L'uomo creato ad immagine di Dio si era perduto cercando una conoscenza del bene e del male al di fuori della volontà divina (cf Gn 2,17): si trattava di una conoscenza autonoma, indipendente dal rapporto amoroso con Dio; ora con il battesimo, ritorna ad essere una conoscenza vera, perché si verifica in Cristo. Cosicché l'uomo che, schiavo della sua passione, era diventato 'uomo vecchio' destinato solo alla morte e alla corruzione, con il battesimo si riveste di Cristo, autentica immagine di Dio (cf Col 1,15) e incontra quella novità che porta alla vera conoscenza della volontà divina (cf Col 1,9).

L'uomo nuovo diventa premessa di una società nuova. La riabilitazione dell'individuo si riverbera positivamente nella comunità . Grazie alla trasformazione nel cuore dell'uomo, si prepara un mondo rinnovato e si inizia una nuova storia. Alla contraddizione di sempre, alla lacerazione che rende amara e triste la storia dell'umanità, si sostituisce una società che pone fine ad ogni forma di alienazione. Il v. 11 elenca le differenze culturali («Greco e Giudeo»), religiose («circoncisione e incirconcisione»), razziali («barbaro, Scita») e sociali («schiavo, libero») che, da fonte di disordine e di conflittualità, trovano compostezza e ordine in Cristo. In lui le differenze non sono abolite, ma semplicemente private della loro forza alienante. Questa è l'utopia cristiana che cessa di essere tale e si avvia a divenire palpabile realtà in quanto ‘Cristo è tutto e in tutti’: «in Cristo un'unità fondamentale unisce tutti i cristiani e conseguentemente tutte le chiese: il battesimo». Ora Cristo è tutto in tutti [i battezzati], in attesa della piena manifestazione del Regno, quando Dio sarà tutto in tutti [gli uomini] (cf 1 Cor 15,28). Quella di Cristo tutto in tutti, più che una formula enfatica, è la riproposizione del motivo cristologico che anima e fonda ogni antropologia cristiana. Solo il riferimento a Lui, anzi, l'inserzione vitale in Lui, rende accettabile l'utopia cristiana. Il singolo e la comunità non dovranno sottrarsi al compito di apporto fattivo alla realizzazione di tale utopia.

4. CONCLUSIONE

La visione antropologica cristiana porta impressi due vistosi marchi. Il primo è quello del realismo che attribuisce all'uomo un grande valore, ma pure di lui conosce e stigmatizza la povertà colpevole, chiamata nel linguaggio teologico 'peccato'. L'altro marchio è un inguaribile ottimismo che i testi biblici non si stancano mai di mettere in luce. Fin da Gn 1-2 si respira l'aria di un ottimismo primitivo e inedito perché tutto è ordinato e funzionale, cosicché, alla fine, i molteplici esseri non formano che un'unica, armonica unità che porta impressa come un sigillo la bontà primigenia del Creatore. Nessuna forma di ansietà o paura di tornare al caos primitivo, perché il Dio creatore ha fatto tutto bene e ha affidato la sua opera all'uomo che deve occuparsene con la stessa cura e la stessa passione. L'uomo possiede una innata armonia che lo lega a Dio, al partner, a tutto il creato. Di una forma di ottimismo, che prende il nome di speranza, si può parlare anche in Gn 3 quando il male non riesce a pronunciare l'ultima parola. Di genuino ottimismo si ritorna a parlare con Cristo che porta a compimento le antiche promesse, anzi, permette all'uomo di ritrovare la sua identità più vera, com'era pensata dal Creatore; lo esprime bene questa preghiera: O Dio, che in modo mirabile ci hai creati a tua immagine, e in modo più mirabile ci hai rinnovati e redenti, fa' che possiamo condividere la vita divina del tuo Figlio che oggi ha voluto assumere la nostra natura umana .