

LA DONNA NEI PRIMI TRE CAPITOLI DEL GENESI

Di grande attualità, come ben noto, è il risveglio del problema della donna, sia sul piano civile che su quello religioso.

Mi sembra necessario perciò avere dei chiari principi cui ispirarsi onde meglio penetrare la situazione attuale e portare il proprio contributo all'evoluzione e alla maturazione di essa. Per questo, mi sembra che la cosa migliore sia rifarsi alla Sacra Scrittura, incominciando dal Vecchio Testamento.

Vorrei studiare la posizione della donna, senza preconcetti, senza tesi prefabbricate, vedendo le luci e gli eventuali limiti storici nei quali è racchiuso il dato rivelato. Solo così si potrà anche arrivare a una comprensione della situazione della donna oggi, colla sua dialettica, le sue luci, i suoi contrasti.

Esaminerò tre passi dei primi capitoli del Genesi: la creazione di Adamo ed Eva, nel primo capitolo; la creazione della donna, nel secondo capitolo; la punizione della donna, nel terzo capitolo. Si potrebbero anche esaminare altri passi, per esempio: 2, 7 e 5, 1, ma appaiono, per il mio scopo, ripetitivi di quelli segnalati.

Vi è poi il problema dell'interpretazione generale di questi capitoli e il pensiero della Chiesa su di essi. Per questo allegherò una documentazione a parte.

Per i primi tre capitoli del Genesi utilizzerò la versione di P.E. Testa¹, poiché, essendo assai letterale, meglio riesce a

¹ P.E. Testa, *Genesi*, Torino 1968.

dare il senso dei brani esaminati. Utilizzerò anche la traduzione della Bibbia della CEI e altre traduzioni moderne, particolarmente la Bibbia di Gerusalemme².

SPUNTI ESEGETICI

1. *Racconto del Genesi secondo la tradizione sacerdotale*

1, 26: « Finalmente Elohim disse: Facciamo gli uomini a norma della nostra immagine, come nostra somiglianza affinché possano dominare sui pesci del mare e sui volatili del cielo, sul bestiame e sulle fiere della terra e fin su tutti i rettili che strisciano sulla terra ».

La prima parola che incontriamo, di grande rilievo, è Elohim; è il plurale di Eloâh e significa Dio. Il plurale si trova 2500 volte nell'Antico Testamento, mentre il singolare equivalente 50 volte. Questo plurale può designare più dèi (Es. 18, 11; Deut. 10, 17; Giudit. 9, 13), però è usato di rado in questo senso. Di solito si costruisce col predicato verbale al singolare, anche se vi sono eccezioni come nel nostro versetto, e altrove

² Come è noto, il Pentateuco, secondo la grande maggioranza degli studiosi cattolici e non cattolici, è stato composto utilizzando soprattutto quattro tradizioni scritte in diversi periodi storici ma che contenevano più antiche tradizioni orali e scritte.

Le tradizioni sono: a) la jahwista,
b) la elohista,
c) la sacerdotale,
d) la deuteronomista.

Per quanto ci riguarda, noto che il capitolo primo è attribuito alla tradizione sacerdotale; essa ha una teologia trascendente di Dio, non usa per Dio antropomorfismi, adopera per il periodo pre-mosaico la parola Elohim per indicare Dio.

È difficile datare le tradizioni del Pentateuco; secondo una teoria, la tradizione sacerdotale risalirebbe al sesto secolo a.C.

I capitoli secondo e terzo sono stati attribuiti alla tradizione jahwista; in essa sono presenti modi di dire squisitamente popolari, abbondano gli antropomorfismi, si usa la parola Jahweh per dire Dio, c'è vero ottimismo, al peccato e alla malizia dell'uomo si contrappone spesso il bene e la promessa. Si può datare, secondo una teoria, al decimo secolo a.C.

(Gen. 11, 7), e può avere aggettivi e pronomi sia al singolare che al plurale.

Se si può riferire a più dèi, Elohim generalmente indica però un Dio solo, e in questo caso quasi sempre ha l'articolo e il verbo al singolare. Si potrebbe pensare che la forma al plurale sia un residuo di politeismo rimasto nella Bibbia, ma questa teoria non trova riscontro negli studi scientifici, poiché troviamo pure nei testi ittiti la forma plurale, Ilâni, per indicare un Dio solo; ed in quelli fenici vediamo che chiamano il dio Nergal con il plurale Elim. Quest'uso al plurale riferito ad un Dio solo, ha fatto dubitare che la forma Elohim sia realmente plurale; la « *m* » sarebbe il segno di mimazione, come nelle iscrizioni arabe e forse anche nelle ugaritiche e fenicie; se è in forma plurale, non si pensa tanto alla pluralità quanto alla peculiarità (tanto più che viene usato e congiunto sia col plurale che col singolare), e si potrebbe pensare allora che Elohim esprima un ampliamento del concetto, una elevazione della persona a rappresentante generale, ciò che noi esprimiamo coll'astratto o con il cosiddetto plurale di eccellenza e di sovranità³. Elohim avrebbe tutte le qualità; per questo nell'Antico Testamento il plurale Elohim è prediletto per designare l'unico vero Dio, come nel nostro versetto.

Le altre parole di difficile esegeti sono « facciamo » e « nostra ». C'è chi vi riconosce tracce di politeismo antico che affonderebbe le sue origini all'inizio della storia sacra, politeismo che si sarebbe poi purificato, ma che avrebbe lasciato traccia dietro di sé in documenti come il nostro; il soggetto in questo caso sarebbero gli dèi. Questa teoria però è abbandonata dai più. Come sarebbe possibile che un documento di fatto politeista possa essere rimasto nella Bibbia, nonostante la stretta osservanza monoteista dell'autore della tradizione sacerdotale? Questa teoria non appare possibile se non si vuol contraddirre tutta la storia della Bibbia.

S'è pensato allora al « noi » maiestatico. « Quando Dio dice "noi" egli parla a se stesso; si ritrova l'uso di questo

³ Elohim, in H. Haag, *Dizionario Biblico*, Torino 1960, p. 310.

plurale maiestatico, nel protocollo dei re persiani che dicevano pure "noi" nel designare sé stessi »⁴. Ma in realtà in ebraico il plurale maiestatico non esiste e fa la sua comparsa solo in Esdra 4, 18, giusto nell'aramaico dell'epoca persiana. Per questo, altri pensano che si tratti di un plurale deliberativo, cioè Dio parla con se stesso e, quasi sdoppiandosi in due persone, decide e affida l'incarico all'altra persona, che lo assume.

È, quest'ultima, un'interpretazione assai diffusa, che lascia però un po' perplessi giacché si traspongono in tempi remoti sottigliezze psicologiche proprie di una mentalità evoluta.

V'è da ricordare anche l'opinione di molti interpreti cattolici e di Padri della Chiesa, che vogliono vedere in questo plurale un primo annuncio, se non proprio della rivelazione della Trinità, per lo meno di un dialogo avvenuto tra il Padre e il Figlio. Anche questa interpretazione ha incontrato molte difficoltà, poiché sicuramente non si può anticipare la rivelazione del Nuovo Testamento nel Vecchio; si possono eventualmente riconoscere delle « vestigia » della Trinità, che hanno valore per noi, e che confermerebbero l'esistenza del mistero, ma che agli antichi non avrebbero detto nulla.

Vi sono poi due ipotesi che, a mio avviso, godono di buona probabilità; nella prima si afferma che Dio parla qui a tutta la corte celeste degli angeli, corte celeste della quale si fa cenno in 1 Re 22, 19-23; Is. 6, 8; cf. anche Gen. 3, 22; è da confrontare anche la traduzione greca dei LXX, la Volgata del Sal. 8, 6⁵, e Ebr. 2, 7⁶. Non si può dire, però, con questo, che gli angeli abbiano partecipato alla creazione dell'uomo e della donna; ciò viene escluso dal versetto 31, dove il verbo che segue Elohim è al singolare⁷.

L'altra ipotesi si avvicina a quella che sosteneva il plurale deliberativo, ma con questa sfumatura, che non si tratterebbe

⁴ J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, Parigi 1949, p. 27.

⁵ « Eppure l'ha fatto di poco inferiore agli angeli, di gloria e di onore lo ha coronato... ».

⁶ « Di poco l'hai fatto inferiore agli angeli, di gloria e di onore l'hai coronato... ».

⁷ « Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona. E fu sera e fu mattina: sesto giorno ».

di scissione psicologica bensí di ricchezza e pienezza che l'antica lingua ebraica avrebbe espresso con un plurale: « Se adopera il plurale, è segno che vi è in Lui una tale pienezza di essere, che egli può deliberare con Se stesso nella medesima guisa con cui piú persone decidono tra di loro »⁸.

Concludendo, questi plurali, piú che tracce di religioni primitive pagane, sono un chiaro segno della grandezza del mistero di Dio sia inteso colla sua corte di angeli e di arcangeli, sia contemplato da solo. Queste conclusioni spiegano perché l'autore della tradizione sacerdotale abbia voluto lasciare tracce presenti nel testo originario, dell'ineffabile immensità di Dio, usando i plurali.

« Gli uomini », in ebraico *adam*, è senza articolo e perciò dovrebbe indicare un individuo particolare ed essere tradotto al singolare, come fanno la maggior parte delle Bibbie. Qui però ha un significato collettivo. L'origine della parola è discussa, c'è chi la collega al sumerico *ada-mu*, « mio padre », o all'assiro-babilonese *adâmu*, « prodotto, generato », o all'arabo *adama*, che significa « unire, attaccare », indicando con questo che l'uomo è un essere socievole. Ma, piú semplicemente, la parola può avere un accostamento con *âdâmâh*, « terra », poiché da essa l'uomo sarebbe stato tratto, e in essa è la sua sede nella vita e dopo la morte.

Ma ritorniamo al significato concettuale. « Gli uomini », *adam*, come s'è visto, è un nome collettivo che indica la razza umana, e che regge un verbo al plurale: « possono dominare ». M.J. Lagrange, basandosi su *Ghilgamesc* 11°, 112°, afferma che la parola *adam* si applica alla prima coppia, e difatti tutta l'umanità era rappresentata dai nostri due progenitori, che in realtà, secondo il racconto biblico, erano soli.

È importante questa parola, poiché ci dice che l'uomo e la donna, in questo capitolo, sono uguali. Non si fa distinzione fra un prima e un dopo, fra chi domina e chi è dominato, come avverrà nel capitolo secondo e terzo del racconto jahwista. Ve-

⁸ M.J. Lagrange, *RB*, Parigi 1896, p. 387.

⁹ *ANET*, 94.

dremo che fra le due tradizioni non c'è una vera contraddizione, ma è interessante sapere perché l'autore sacerdotale del primo capitolo abbia presentato così il primo uomo e la prima donna. È da tener presente che l'autore di questo capitolo è posteriore all'autore del racconto jahwista del secondo e terzo capitolo. Si può pensare allora a una volontà di controbilanciare la descrizione pessimista della tradizione jahwista, ma si può anche ritenere che vi fosse una tradizione sull'uguaglianza dei sessi nel paradies terrestre, tramandata, e che trova qui il suo suggello. In questo caso l'autore sacerdotale, oltre che narrarci le origini dell'uomo, pone come l'ideale cui l'umanità ebraica e non ebraica dovrà tendere nelle alterne vicende della storia.

« A norma della nostra immagine, come nostra somiglianza ». I termini adoperati in ebraico sono *sèlèm* (immagine) e *demût* (somiglianza). La parola *sèlèm*, stando alle analisi di P. Hubert, indica un'immagine plastica, come una statua, che raffigura sia gli uomini che le divinità nella forma esterna dell'originale; *demût* è un astratto che attenua in parte il significato della frase, indicando una somiglianza analoga al modello divino. Queste divergenze tra le due parole non vanno prese però troppo strettamente, poiché in Gen. 1, 27¹⁰ e 9, 6¹¹, vi è solo *sèlèm*, e in Gen. 5, 1¹², vi è solo *demût*.

Si tratta adesso di vedere in che cosa consiste l'immagine.

Nell'Antico Testamento Dio non viene mai raffigurato sotto la forma di animale; c'è invece una sua epifania sotto l'aspetto d'uomo: vedi, per esempio, Is. 6, 1¹³, Ger. 1, 9¹⁴, Am. 9, 1¹⁵, Ez. 1, 26-28¹⁶ e 8, 2¹⁷.

¹⁰ « Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò ».

¹¹ « Chi sparge il sangue dell'uomo dall'uomo il suo sangue sarà sparso, perché ad immagine di Dio egli ha fatto l'uomo ».

¹² « Questo è il libro della genealogia di Adamo. Quando Dio creò l'uomo, lo fece a somiglianza di Dio; maschio e femmina li creò, li benedisse e li chiamò uomini quando furono creati ».

¹³ « Nell'anno in cui morì il re Ozia, io vidi il Signore seduto su un trono alto ed elevato; i lembi del suo manto riempivano il tempio ».

¹⁴ « Il Signore stese la mano, mi toccò la bocca e il Signore mi disse: «Ecco, ti metto le mie parole sulla bocca» ».

¹⁵ « Vidi il Signore che stava presso l'altare e mi diceva: "Percuoti

Una somiglianza con Dio del corpo degli uomini appena creati si può forse ipotizzare, purché non esaustiva. Gunkel e Köhler ritengono che la somiglianza sta nella posizione eretta del corpo, in contrapposizione a quella supina dell'animale; la possibilità di guardare il cielo sarebbe l'elemento che distingue l'immagine di Dio. Così, come presentata dagli autori, ci sembra una interpretazione errata, poiché non coglie l'uomo nella sua interezza. Questa teoria del corpo eretto dell'uomo era già stata presentata da Agostino, ma in un contesto ben più completo¹⁸.

Altri, al contrario, vedono l'immagine e la somiglianza con Dio nell'elemento spirituale. Scrive A. Clamer: « [...] appare evidente, in effetti, che gli israeliti, malgrado l'impiego di antropomorfismi, non erano meno convinti della spiritualità divina; la stretta proibizione di fare delle immagini della divinità, era voluta proprio per salvaguardare questo carattere e premunirlo contro la tendenza a materializzare il Dio d'Israele »¹⁹. Questa interpretazione, così come è stata esposta, incontra però serie difficoltà, poiché non c'era in Israele una distinzione fra anima e corpo, nel senso platonico.

J.A. Soggini²⁰ conclude allora: « ...il testo infatti non ci dice nulla, anche se non permette neanche di limitare la somiglianza

il capitello e siano scossi gli architravi, spezza la testa di tutti e io ucciderò il resto con la spada; nessuno di essi riuscirà a fuggire, nessuno di essi scamperà ».

¹⁶ « Sopra il firmamento che era sulle loro teste apparve come una pietra di zaffiro in forma di trono e su questa specie di trono, in alto, una figura dalle sembianze umane. Da ciò che sembrava essere dai fianchi in su, mi apparve splendido come l'elettrone e da ciò che sembrava dai fianchi in giù, mi apparve come il fuoco. Era circondato da uno splendore il cui aspetto era simile a quello dell'arcobaleno nelle nubi in un giorno di pioggia. Tale mi apparve l'aspetto della gloria del Signore. Quando la vidi, caddi con la faccia a terra e udii la voce di uno che parlava ».

¹⁷ « ...e vidi qualcosa dall'aspetto d'uomo: da ciò che sembrano i suoi fianchi in giù appariva come di fuoco e dai fianchi in su appariva come uno splendore simile all'elettrone ».

¹⁸ Cf. *De Gen. c. Manich.* I, 17, PL 34, 187.

¹⁹ A. Clamer, in L. Pirot, *La Sainte Bible*. I.I, I^a parte, Parigi 1953, p. 113.

²⁰ J.A. Soggini, *La creazione dell'universo nel resoconto « P »*, dispense ciclostilate, Roma 1977-'78, p. 42.

dell'uomo con Dio agli aspetti fisici soltanto, e non estenderla ad altri campi. Se possiamo dunque affermare che tali elementi possono essere impliciti nella dottrina dell'immagine divina dell'uomo, nulla nel testo ci autorizza a specificare ulteriormente ».

Anche questa posizione molto chiara e molto aderente alla lettera del testo, non sembra completa. Vi sono sicuramente elementi impliciti, ma almeno un elemento viene esplicitato, la dominazione dell'uomo sugli animali²¹: non che la somiglianza con Dio consista in questo, ma vi si afferma l'esistenza, nell'uomo, di qualcosa che è un al di là dall'essere bestia.

Col tempo si verranno a conoscere tutte le teorie sull'anima e sulla grazia nello stato originale, ma c'è già un fondamento oggettivo nelle parole del Genesi che ci fa pensare a una somiglianza, come diceva Agostino, della parte superiore dell'uomo (quella che verrà chiamata spirito), senza escludere la parte corporea.

1, 27: « Ed Elohim creò gli uomini a norma della sua immagine; a norma dell'immagine di Elohim li creò, maschio e femmina li creò ».

Maschio e femmina. L'uomo viene creato con una differenziazione sessuale; essa appare creaturale e normale. Anticamente si pensava, nel mondo pagano, alla nascita degli uomini dalla scissione di un androgino. Il Genesi sacerdotale non solo non vede alcuna malizia nel sesso, che è creato da Dio, ma rigetta anche la teoria androginista. Si può dire che l'uomo viene creato come pluralità di due esseri che si completano.

Non c'è nel primo capitolo alcuna allusione alla nascita di Eva da Adamo, ma non c'è nemmeno un'affermazione contraria. E. Brunner così commenta questo passo²²: « C'è la doppia frase prodigiosa d'una semplicità così lapidaria che si ha appena coscienza del fatto ch'essa fa sparire dietro di noi tutto un mondo

²¹ V. 26 b: « e domini ».

²² E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, p. 357, cit. in G. von Rad, *La Genèse*, trad. franc., Ginevra 1968, p. 57.

di miti, di speculazione gnostica, di cinismo ed ascetismo, di divinizzazione del sesso e d'angoscia sessuale ».

Si possono fare, su questo versetto 27, alcune considerazioni di notevole importanza. Oltre all'uguaglianza tra l'uomo e la donna, già notata nel v. 26, vi è qui dichiarata la somiglianza ad immagine di Dio del maschio e della femmina. Ciascuno dei due sessi ha in sé qualcosa del modello divino; se ci fosse stato solo il maschio, sarebbe mancato qualcosa di essenziale all'immagine. Per questo motivo la donna assomiglia a Dio in modo diverso dall'uomo, ha un modo suo proprio d'essere immagine. L'uomo e la donna hanno in comune, come abbiamo visto, la corporeità, sia pur diversa, e quel che di più assomiglia a Dio e li distacca dagli animali; ma sono immagini di Dio anche per ciò che hanno di specificatamente maschile o femminile²³.

È in quanto donna, è in ciò che la differenzia dall'uomo, che la donna è un riflesso dell'immagine divina. Per questo, se prendesse come modello l'uomo, non realizzerebbe la sua esistenza « teologica ». Rimanendo donna nella maniera più completa, essa fa suoi ed attua i divini progetti e assomiglia maggiormente a Dio. « Si coglie, qui, il fondamento stesso del valore della donna: valore che non consiste nelle qualità propriamente femminili, ma nella trasparenza delle perfezioni di Dio attraverso queste qualità »²⁴.

Ma c'è ancora un aspetto importante che si può considerare, nel v. 27. Dio, creando l'uomo, « maschio e femmina », ha fatto « simili a lui » non solo l'essere mascolino e l'essere femminino, ma anche la loro unità.

Dalla rivelazione neotestamentaria sappiamo che Dio è uno e trino. Perché la somiglianza con Dio fosse maggiore, occorreva una comunità di persone relative l'una all'altra; così essendo, riflettono la Trinità in cui le persone si caratterizzano per le loro mutue relazioni²⁵.

²³ Cf. J. Galot, *Teologia della donna*, in *La Civ. Catt.*, 2997, 1975, p. 233.

²⁴ J. Galot, *op. cit.*, p. 233.

²⁵ Cf. J. Galot, *op. cit.*, p. 235.

Il fatto di essere in relazione, per l'uomo come per la donna, non implica alcuna inferiorità. Anche in questo caso ci si può ispirare alle Persone della Trinità.

2. Creazione e punizione della donna secondo la tradizione Jahwista²⁶

2, 18: «Poi Jahweh-Elohim disse: "Non è affatto bene che l'uomo sia solo. Gli voglio fare un aiuto a lui corrispondente" ».

Nella narrazione della creazione dell'uomo secondo la tradizione sacerdotale, Dio si era compiaciuto dicendo che era « cosa molto buona »; ma il racconto sacerdotale ci aveva riportato la creazione dell'uomo e della donna.

Qui l'uomo è solo, e non è fatto per essere solo. Dio esprime l'angoscia dell'uomo affermando che è cosa cattiva che l'uomo sia solo, e vuole creargli un aiuto che gli stia di fronte, « come davanti a lui », dice l'ebraico, un aiuto che possa appagare il suo desiderio di compagnia.

Sotto un certo aspetto, la donna è giudicata in modo assai poco romantico qui, come nel resto del Vecchio Testamento. Non bisogna però pensare subito a un aiuto come sposa, prevenendo quello che dirà poi l'autore ispirato. Infatti Dio cercherà questo aiuto tra gli animali. Vedremo poi il significato di questa progressione del racconto. Adesso ci fermiamo solo a sottolineare l'elemento nuovo che viene portato dallo scrittore jahwista. L'uomo è un essere sociale, da solo non è completo, ha bisogno almeno di un altro essere, e questo sia da un punto di vista fisico che spirituale.

²⁶ Secondo la Bibbia di Gerusalemme, il racconto della creazione della donna, vv. 18-24, sembra provenire da una tradizione indipendente: nel v. 16 « uomo » designa l'uomo e la donna, come in 3, 24 e in 3, 1-3, che continua in 2, 17. Si suppone che il precezzo (di non mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male) sia stato dato all'uomo e alla donna.

2, 19: « Allora il Signore modellò, ancora dal terreno, tutte le fiere della steppa e tutti i volatili del cielo e li condusse all'uomo per vedere come li avrebbe chiamati. In qualunque modo l'uomo li avrebbe chiamati, gli esseri viventi, quello doveva essere il loro nome ».

2, 20: « È così l'uomo impose dei nomi a tutto il bestiame, a tutti i volatili del cielo e a tutte le fiere della steppa; ma per Adamo, non fu trovato un aiuto a lui corrispondente ».

Da rimarcare qui che non sono citati gli animali acquatici; Dio non avrebbe potuto presentarli ad Adamo, abitatore di terre aride.

L'elemento da sottolineare è l'imposizione dei nomi. Per i semiti, imporre il nome era indicare l'essenza di una persona o di una cosa. Vi era infatti un'equivalenza tra essenza della persona, dell'animale o della cosa, e nome. Sapere il nome, di conseguenza, significava conoscere intimamente.

Ma non è solo questo. Imporre il nome « è [...] un atto di creazione di secondo grado che si effettua in questa designazione con dei nomi, atto d'organizzazione, per la quale l'uomo si appropria mentalmente come oggetti le creature [...]. Concretamente: se l'uomo dice "bue", non ha soltanto inventato la parola "bue", ma ha afferrato questa creatura in quanto bue, e l'ha introdotta nel quadro della sua esistenza come un ausiliare che favorisce la sua vita »²⁷.

Ma c'è un altro elemento, nell'imposizione del nome: l'indicazione dell'esercizio di un potere sovrano che si esercita su chi riceve il nome. Una prerogativa signorile chiaramente sottintesa dal Genesi e che ritroviamo poi nella storia d'Israele²⁸.

Nonostante tutto questo, Adamo non trova un aiuto a lui corrispondente. È evidente che lo scrittore vuole prepararci alla creazione della donna.

²⁷ G. von Rad, *op. cit.*, p. 81.

²⁸ 2 Re, 23, 34: « Il faraone Necao nominò re Eliakím figlio di Giosia, al posto di Giosia suo padre, cambiandogli il nome in Ioiakím. Quindi prese Ioaçaz e lo deportò in Egitto, ove morì »; 2 Re, 24, 17: « Il re di Babilonia nominò re, al posto di Ioiachín, Mattania suo zio, cambiandogli il nome in Sedecía ».

Alcuni hanno visto, in questo cercare un aiuto in mezzo agli animali, una degradazione della donna. In realtà, è vero il contrario; quando, infatti, lo scrittore jahwista componeva il suo testo sfruttando le tradizioni precedenti, la donna era considerata un possesso dell'uomo, al pari del bue e dell'asino²⁹. Sembra perciò che si voglia, invece, far risaltare il distacco della donna dagli animali.

È una pagina di grande insegnamento; la donna è per lo scrittore un tutto diverso dagli animali. Ancora non ci dice che è uguale all'uomo, ma lo si può intuire tra le righe.

2, 21: « Allora Jahweh-Elohim fece cadere un sonno profondo sull'uomo, che si addormentò, poi gli tolse una delle coste e richiuse la carne al suo posto. 22. E Jahweh-Elohim costruì la costa che aveva tolto dall'uomo, formandone una donna, poi la condusse all'uomo. 23. Allora l'uomo disse: "Questa volta è osso delle mie ossa e carne della mia carne! Costei si chiamerà donna (uoma) perché dall'uomo fu tratta costei!". 24. È per questo che l'uomo abbandona suo padre e sua madre e si attacca alla sua donna e i due diventano una sola carne ».

Il sonno profondo che s'impadronisce di Adamo, lo troviamo spesso nella Bibbia, quando si tratta di un'azione soprannaturale, come per esempio in Gen. 15, 12³⁰; 1 Sam. 26, 12³¹; Is. 29, 10³²; Giob. 4, 13³³. Sembra quasi che Dio non voglia

²⁹ Es. 20, 17: « Non desiderare la casa del tuo prossimo. Non desiderare la moglie del tuo prossimo, né il suo schiavo, né la sua schiava, né il suo bue, né il suo asino, né alcuna cosa che appartenga al tuo prossimo »; Deut. 5, 21: « Non desiderare la moglie del tuo prossimo. Non desiderare la casa del tuo prossimo, né il suo campo, né il suo schiavo, né la sua schiava, né il suo bue, né il suo asino, né alcune delle cose che sono del tuo prossimo ».

³⁰ « Mentre il sole stava per tramontare, un torpore cadde su Abram, ed ecco un oscuro terrore lo assalì ».

³¹ « Così Davide portò via la lancia e la brocca dell'acqua che era dalla parte del capo di Saul e tutti e due se ne andarono; nessuno li vide, nessuno se ne accorse, nessuno si svegliò: tutti dormivano, perché era venuto su di loro un torpore mandato dal Signore ».

³² « Poiché il Signore ha versato su di voi uno spirito di torpore, ha chiuso i vostri occhi, ha velato i vostri capi ».

³³ « Nei fantasmi, tra visioni notturne, quando grava sugli uomini il sonno... ».

farsi vedere quando compie i suoi prodigi. Così accade nella creazione degli animali, 2, 19³⁴ che avviene lontano da Adamo. Lo stesso nelle parole rivolte a Mosè, Es. 33, 18-20³⁵.

La costa. Tanto si è discusso e si discute sul significato di questa parola; non manca chi, come sant'Agostino, dà l'interpretazione letterale al racconto, facendo un paragone con Maria: « Sicché il Padrone poté nascere da una serva, mentre una serva non lo poté da un servo? »³⁶.

Attualmente gli studiosi si dividono in due categorie: quelli che vedono il racconto come allegorico esprimente però un fatto reale, e quelli che colgono solo un significato simbolico.

I primi sono confortati da una risposta della Pontificia Commissione Biblica del 30 giugno 1909, la quale, al paragrafo terzo, afferma che non si può mettere in dubbio il senso storico dei fatti che toccano le fondamenta della religione cristiana. Fra tali fatti viene messa la « *formatio primae mulieris ex primo homine* », la formazione della prima donna dal primo uomo.

Il secondo gruppo di teologi parla di interpretazione figurativa. Nel racconto vi sarebbe un puro simbolo per spiegare l'identità di natura esistente tra l'uomo e la donna. Tutt'al più, si potrebbe ammettere che Adamo sarebbe stato, per la creazione di Eva, la causa esemplare. Le ragioni che portano sono queste:

1) il decreto della Pontificia Commissione Biblica del 1909 va interpretato alla luce dei documenti che sono seguiti, fra i quali particolarmente interessante è la lettera del 16 gennaio 1948 al Card. Suhard da parte di J.M. Vosté O.P., Segretario della Pontificia Commissione per gli Studi Biblici. In

³⁴ « Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome ».

³⁵ « Gli disse: "Mostrami la tua gloria!". Rispose: "Farò passare davanti a te tutto il mio splendore e proclamerò il mio nome: Signore, davanti a te. Farò grazia a chi vorrà far grazia e avrò misericordia di chi vorrà aver misericordia". Soggiunse: "Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo" ».

³⁶ *De Gen. ad litt. XVI*, PL 34, 405.

talè lettera³⁷ si afferma che il genere letterario dei racconti dei primi capitoli del Genesi non si può classificare nella visuale delle categorie classiche greche, latine o moderne; il racconto biblico contiene delle verità anche storiche, ma per sviscerarle pienamente, occorrono molti studi e molta pazienza. Importante inoltre è l'enciclica *Humani Generis* del 12 luglio 1950, che non affronta per niente la questione della nascita della prima donna, lasciando così aperto il problema.

2) Il secondo argomento che viene portato, per sostenere il senso simbolico, sarebbe l'etimologia « ish-ishsha », che si trova nel v. 23, quando Adamo dice che si chiamerà « donna ». Se avessimo voluto seguire il senso ebraico dell'espressione, avremmo dovuto dire: « si chiamerà "uoma" ». Per lungo tempo, infatti, si è pensato che ishsha derivasse da ish; in realtà era un'etimologia popolare. Adesso si preferisce far derivare ish da wsh = essere forte, o da ysh = legarsi a; ishsha deriverebbe da nsh = essere debole. A causa dell'etimologia popolare, si pensa che il racconto della derivazione della donna dall'uomo sarebbe stato causato da questa coincidenza di suoni.

3) Si ritiene inoltre che i testi del Nuovo Testamento (1 Cor. 11, 7-12; 1 Tim. 2, 13-14) che chiaramente trattano del problema delle origini della donna dall'uomo, non esigono un'interpretazione realistica; spesso infatti testi del Nuovo Testamento « fondano il loro insegnamento sulla stessa presentazione letteraria dei fatti anche se non reali »³⁸.

Concludendo: gli studiosi cattolici tendono a dare un'interpretazione simbolica del racconto del Genesi sull'origine della donna, basandosi adesso anche sul genere mitico. In quest'ultimo genere non si esclude un fondamento di verità al racconto, anche se difficilmente possiamo per ora determinare cosa effettivamente sia accaduto.

Come è stato notato, il racconto ci mostra l'identità di natura tra l'uomo e la donna. Si potrebbe quindi pensare ad un'essenziale uguaglianza.

³⁷ E.B. 581.

³⁸ P.E. Testa, *op. cit.*, p. 293.

Come è noto però, contro questa interpretazione v'è il fatto che, per secoli e secoli, l'origine della donna dall'uomo è stata considerata segno di sudditanza e di minoranza per la donna. Così nella società civile ed ecclesiastica come nella famiglia. Solo recentemente sono state approvate delle leggi, non in tutti i Paesi del mondo, sull'effettiva uguaglianza della donna coll'uomo.

Che cosa si deve pensare? Quali fondamenti biblici esistono sulla sudditanza della donna? Da quanto si è detto, nella Bibbia chiaramente non ne esistono. Non è, infatti, l'uomo che genera la donna nel racconto biblico, è Dio che la forma o la crea, traendo una costola dall'uomo. Come aveva tratto l'uomo dalla terra, così trae la donna dall'uomo. Non è un segno di sudditanza, dunque. Come per la creazione dell'uomo siamo dinanzi a un simbolo d'unità col creato, così nella creazione della donna siamo dinanzi a un segno della speciale unità e parità di natura tra Adamo ed Eva.

Il v. 23: « Allora l'uomo disse: "Questa volta è osso delle mie ossa e carne della mia carne! Costei si chiamerà donna (uoma) perché dall'uomo fu tratta costei! " », è un inno di gioia dell'uomo che ha trovato la compagna. Egli scopre la stessa carne, le stesse ossa. In ebraico « carne » aveva un significato assai più vasto che nelle nostre lingue, poiché non c'era la parola « corpo ». Von Rad vede in questo versetto la chiave per spiegare il racconto della creazione di Eva³⁹; si trattava infatti di comprendere un fatto: l'attrazione primordiale tra i sessi — donde viene un amore forte come la morte?

A me sembra che certamente lo scrittore jahwista ci spiega l'origine dei sessi, ma il suo racconto è ben più elevato e vasto. Non si tratta solo di una differenziazione all'interno della prima coppia, ma è la storia dell'intera umanità nel suo dover essere che ci viene presentato.

Nell'amore profondo, (reso plasticamente dal racconto della nascita della donna da una costola) tra il primo uomo e la prima donna, è adombrato l'amore tra tutti gli esseri che sarebbero nati; l'odio non dovrebbe esistere, perché è contro la propria carne;

³⁹ Von Rad., *op. cit.*, p. 83.

quello che poi si dirà spiritualmente, « allora » era vero anche fisicamente.

Il v. 24: « È per questo che l'uomo abbandona suo padre e sua madre e si attacca alla sua donna e i due diventano una sola carne », è una considerazione dell'autore jahwista, non è la continuazione del discorso di Adamo, come si è creduto in passato, e sottolinea il valore dell'amore coniugale, monogamico, per il quale l'uomo taglia i suoi legami di parentela per unirsi alla sua donna.

È interessante notare che, mentre nel giudaismo era sempre la donna che quando si maritava lasciava la famiglia per andare a vivere coll'uomo e colla famiglia di lui, qui si afferma il contrario. Qualcuno ha voluto vedervi delle vestigia di una età matriarcale ma, senza andare così lontano, certamente lo scrittore pone la donna in una posizione ben diversa da quella nella quale la società antica e anche moderna l'hanno considerata.

3, 16: « a) Alla donna disse: "farò numerose assai le tue sofferenze e le tue gravidanze, con doglie dovrà partorire figlioli e b) verso il tuo marito ti spingerà la tua passione, c) ma lui vorrà dominare su di te" ».

Abbastanza diversa è la traduzione della CEI: « Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolore partorirai figli. Verso il tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà ».

a) « Farò numerose, ecc. ». Il testo ebraico dice: « moltiplicherò le tue sofferenze e la tua gravidanza »; ma questa lettura è da considerare errata. Per gli ebrei, infatti, il concepimento, e quindi la gravidanza, era considerato un segno di grande benedizione del cielo. Il testo, allora, andrebbe letto: « moltiplicherò le sofferenze *della* tua gravidanza ».

Secondo la Bibbia di Gerusalemme non è che i dolori del parto sarebbero venuti col peccato, e senza peccato la donna avrebbe generato senza dolore; così come l'uomo non avrebbe lavorato senza sudore, e i serpenti non avrebbero strisciato sul ventre. Di fatto, il testo della Scrittura non dice che non ci sarebbe stato dolore nel parto prima del peccato, ma afferma che dopo il peccato sarebbero stati moltiplicati i dolori.

b) « Verso il tuo marito ti spingerà la tua passione ». Il testo esprime chiaramente l'atteggiamento della donna nelle sue relazioni sessuali coll'uomo. Per questo la Bibbia della CEI ha tradotto « passione » con « istinto ». A questa frase si può dare una duplice interpretazione, una negativa e una positiva.

Nella negativa si presenterebbe la donna come la seduttrice dell'uomo.

L'interpretazione positiva, invece, si riallaccia a quanto detto delle doglie e afferma: « e tuttavia i tuoi desideri ti porteranno verso tuo marito », sarai cioè una buona moglie. Ci sarebbe quasi una lode implicita della donna anche dopo il peccato ⁴⁰.

Non corrispondente al testo appare invece l'interpretazione secondo cui la donna tenderebbe verso l'uomo per sottomettersi a lui, una specie di brama di sudditanza. Quest'ultima interpretazione, che però non corrisponde al testo ebraico, è stata escogitata per trovare un legame tra b) e c).

c) Quest'ultima parte del versetto dice: « Ma lui vorrà dominare su di te ». Spesso si è interpretato il dominio nel senso moderno di autorità; ma questa interpretazione si scontra con il senso del contesto b) c) e con altre difficoltà: ad esempio, ne deriverebbe che l'autorità e il suo esercizio sarebbero causati, in quanto tali, dal peccato originale; oppure si dovrebbe intendere che nel castigo di Dio è previsto lo strapotere, con tutte le sue conseguenze, particolarmente sulla donna, come fatto normale. In realtà non bisogna rifarsi alle concezioni moderne del possesso dei privilegi giuridici e sociali che la donna invidierebbe all'uomo. Ma, alla maniera antica, si tratta qui di far sentire la superiorità corporea, particolarmente nell'amore fisico.

La punizione della donna è ben raffigurata dalla radice ebraica *mashal*, che indica il dominio dispotico anche in campo sessuale ⁴¹. Senza il peccato originale, cioè, questa sudditanza della donna, fonte di tante altre sudditanze, certamente non ci sarebbe stata.

⁴⁰ Cf. J. Coppens, *La soumission de la femme à l'homme d'après Gen. 3, 16 b*, EThL, 1937, p. 638.

⁴¹ J. Coppens, *op. cit.*, p. 633.

Non è però una maledizione di Dio, tutto ciò; la Bibbia ci dice la realtà storica, che la vita dello spirito e la grazia potrà e dovrà elevare e superare.

A mo' di conclusione si può dire che anche nel racconto della caduta di Eva non è affermata nessuna superiorità maschile sul piano giuridico; l'uguaglianza rimane anche dopo il peccato. La punizione tocca Adamo come lavoratore ed Eva come madre nella sua vita psicofisica di donna. La superiorità dell'uomo appare più come la superiorità della forza bruta che non sta sottomessa alla ragione. Il racconto si limita al dato storico, non viene incoraggiato l'uomo a dominare, egli stesso rimarrà molte volte vittima della sua stessa forza sul piano dell'amore fisico, diventando così, da dominatore, schiavo.

CONCLUSIONE

Dopo quanto è stato scritto, possiamo qui riassumere brevemente gli elementi fondamentali che riguardano la donna nei primi tre capitoli del Genesi.

Il racconto elohista ci ha tramandato un quadro veramente paradisiaco, nel quale l'uomo e la donna sono immagini di Dio; la donna appare presente, perciò, insieme all'uomo, con uguali diritti e uguali doveri.

Essi sono maschio e femmina e, nell'innocenza, hanno il compito di moltiplicarsi per dominare la terra. La diversità dei ruoli è quella di carattere sessuale, intesa in senso psicofisico.

Il racconto jahwista è più complesso. La donna appare come un aiuto ad Adamo, e viene trattata da Adamo. Ma, appena creata, è riconosciuta da Adamo uguale a sé, carne della sua carne, osso delle sue ossa. Il commento del narratore, che descrive l'uomo che lascia i parenti per andare a vivere con la moglie, mostra la posizione di prestigio nella quale egli pensava la donna mentre scriveva il racconto.

Il capitolo 3º, parlandoci della punizione, non ci dice nulla su un'inferiorità della donna sul piano giuridico, neanche dopo la caduta. Viene riconosciuta una debolezza della donna rispetto

alla forza dell'uomo, particolarmente nell'atto coniugale, e ciò come dato storico e non come volere di Dio.

Una interpretazione dei versetti biblici che volesse riconoscere una soggezione innata della donna, andrebbe incontro a grandi difficoltà.

I soli due passi che hanno fatto pensare a una dipendenza dall'uomo, sono il fatto che essa sia dichiarata un « aiuto », e che è stata tratta da Adamo.

Ma se ben esaminate, tali affermazioni non ci dicono nulla di una eventuale dipendenza della donna dall'uomo. È solo un'interpretazione plurisecolare che ha dato tale senso mentre, al contrario, come abbiamo già visto, molti sono i passi dei primi capitoli dove è presupposta chiaramente l'uguaglianza.

Pasquale Foresi

DOCUMENTI

*Il genere mitico*⁴²

« Possiamo dare una nuova definizione del genere letterario mitico. Il quale è una intuizione di una realtà cosmica, ma ineffabile, che è sconosciuta ai sensi, alla deduzione e al processo intellettuale, che ha per oggetto il divino (monoteismo o politeismo), la natura (origine dell'universo), le forze impersonali cosmiche, antropologiche (origini dell'umanità, delle sue istituzioni) e gli avvenimenti soteriologici ed escatologici, sotto forma di categorie tipiche e di simboli.

L'agiografo, che è illuminato dalla fede e dalla Rivelazione sulla natura del divino, può senz'altro colorire il mito che sfrutta, di monoteismo, purificandolo così dall'errore immessovi, non dalla natura stessa del mito, ma dall'ambiente circostante politeistico; e sfruttando i miti di fondo storico può darci, oltre che le verità principali su cui si fonda la nostra speranza della

⁴² Da P.E. Testa, *op. cit.*, p. 29.

eterna salute, anche la descrizione popolare delle origini del mondo (creazione), del genere umano (Adamo ed Eva, peccato), delle istituzioni civili, religiose e culturali (Caino e Abele, culto di Jahweh) e degli avvenimenti soteriologici ed escatologici (promessa del Seme; i castighi del Diluvio e della Torre).

L'autore sacro, nella scelta di questi racconti, è guidato, nella sua descrizione — come nota F. Festorazzi — “oltreché da un aiuto provvidenziale divino, anche dall'influsso straordinario della divina Ispirazione. L'avere egli messo alla base della costruzione storica della Bibbia questi racconti, con evidente intento storico, trova nell'ispirazione divina la più solenne garanzia della storicità di essi” (*Il “mito” e l'Antico Testamento, Riv. Bibl.*, 9, 1961, p. 167).

Questo pensiero pare abbia guidato A.M. Dubarle quando asserisce: “Il racconto dell'Eden, e più largamente l'insieme della storia primitiva, proviene dalla fede d'Israele per mezzo di attività mentali, che, nelle religioni meno nettamente legate alla storia e non aventi conoscenza del vero Dio, hanno dato origine a racconti mitici” (*Le péché originel dans l'Ecriture*, Parigi 1958, p. 50, n. 2).

Dunque tra la Bibbia e l'ambiente sumero-accadico, in relazione alla Storia primitiva, la differenza non sta nella intuizione degli avvenimenti primordiali della problematica sapienziale che è comune, ma sta nel concetto del divino che possedevano: nella Bibbia monoteistico ed etico, nell'ambiente mesopotamico politeistico; e sta soprattutto nell'influsso della Ispirazione che ha preservato l'agiografo da ogni errore nello scegliere e nel giudicare i documenti che contenevano le narrazioni di carattere mitico-storico-sapienziale ».

*Il pensiero della Chiesa sui primi capitoli del Genesi*⁴³

« La questione delle forme letterarie dei primi undici capitoli del Genesi è assai più oscura e complessa. Queste forme letterarie non rispondono a nessuna delle nostre categorie clas-

⁴³ Dalla lettera al Card. Suhard di J.M. Vosté O.P., segretario della Commissione Pontificia degli Studi Biblici, del 16.1.1948.

siche e non possono essere giudicate alla luce dei generi letterari greco-latini o moderni. Non si può dunque negare né affermare in blocco la storicità senza applicare loro indebitamente le norme d'un genere letterario sotto il quale essi non possono essere classificati. Se ci si accorda a non vedere in questi capitoli della storia nel senso classico e moderno, si deve confessare pure che i dati scientifici attuali non permettono di dare una soluzione positiva a tutti i problemi che essi pongono.

Il primo dovere che incombe qui all'esegesi scientifica consiste primariamente nello studio attento di tutti i problemi letterari, scientifici, storici, culturali e religiosi connessi con questi capitoli; bisognerebbe in seguito esaminare da vicino il modo di procedere letterario degli antichi popoli orientali; la loro psicologia, le loro maniere di esprimersi e la loro nozione stessa della verità storica. Bisognerebbe, in una parola, raccogliere senza pregiudizi tutto il materiale delle scienze paleontologiche e storiche, epigrafiche e letterarie. È così solamente che si può sperare di vedere più chiaro nella vera natura di certi racconti dei primi capitoli del Genesi. Dichiarare a priori che i loro racconti non contengono della storia nel senso moderno della parola, lascerebbe facilmente intendere che non ne contengono in alcun senso, mentre invece essi riferiscono, in un linguaggio semplice e figurato, adattato alle intelligenze di una umanità meno sviluppata, le verità fondamentali presupposte all'economia della salvezza, allo stesso tempo che riferiscono la descrizione popolare delle origini del genere umano e del popolo eletto. Nell'attesa bisogna praticare la pazienza che è la prudenza e la sapienza della vita ».