

## RIFLESSIONI SUL RAPPORTO UOMO-DONNA IN GENESI 2-3

Gn 2, 4b - 3, 24 è senz'altro uno dei testi biblici che maggiormente ha influenzato la cultura religiosa del mondo occidentale. Le tematiche sono numerose, ma vorrei fermarmi soprattutto sull'insegnamento riguardo al rapporto uomo-donna<sup>1</sup>, cioè riguardo alla relazione fondamentale voluta da Dio che ha creato l'umanità sessuata, e vissuta tra l'uomo e la donna come *communio personarum*<sup>2</sup>.

Purtroppo sulla base di questi capitoli del Genesi si è giustificato per secoli nel giudaismo, in correnti cristiane e già nella tradizione biblica stessa, la prevalenza di una cultura maschilista, trovando nel testo ispirato il pretesto per affermare la superiorità del maschio e quindi la sottomissione della donna, e per attribuire a quest'ultima la responsabilità di tutti i mali di questo mondo<sup>3</sup>. Più che mai dunque è necessario avvicinarsi a questo racconto con la chiave di lettura corretta, e nel rispetto del suo genere letterario.

<sup>1</sup> La riflessione si basa principalmente su due studi recenti: D. Louys, *Le Jardin d'Eden*, coll. «Lire la Bible» 95, Cerf, Paris 1992; G. Borgonovo, *La "donna" di Gen 3 e le "donne" di Gen 6, 1-4. Il ruolo del femminile nell'eziologia metastorica*, in «Ricerche Storico Bibliche» 1/2 (1994), pp. 71-99. Indicherò la rivista «Ricerche Storico Bibliche» con la sigla RSB.

<sup>2</sup> Vedi Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò*, Città Nuova - L.E. Vaticana, Roma 1985, p. 59.

<sup>3</sup> Già nel Siracide si legge: «Dalla donna ha avuto inizio il peccato, per causa sua tutti moriamo» (*Sir* 25, 24). Il tema è ripreso in *1 Tm* 2, 14. Per quanto riguarda la sottomissione della donna, Flavio Giuseppe, lo storico giudeo del I sec. d.C., sintetizza bene la mentalità: «La donna è inferiore all'uomo in tutto. Perciò deve obbedire, non al fine di essere umiliata, ma di essere guidata. Dio infatti ha dato autorità all'uomo» (*Contro Apione* 2, 201).

## PREMESSA

È ormai pacifico che i racconti di *Gn* 2-3 non ci trasmettono vestigia di ricordi storici dell'inizio dell'umanità.

Troviamo un giardino-Eden, alberi strani, un serpente che parla, Dio che passeggia alla brezza del giorno, cherubini che fanno da guardia. Eppure non è una favola, ma un racconto a carattere mitico.

Il termine «mito» non deve essere inteso in senso dispregiativo come se si trattasse di bizzarrie della fantasia. Il mito vuole spiegare la realtà umana mediante una narrazione che si fa trasparente, una narrazione che vuole penetrare la storia perenne e profonda dell'uomo; è «simbolo in azione». Come scrive Borgonovo: «si tratta di quel procedere “eziologico” che è un modo di “fare storia”: in esso la storicità non sta nelle informazioni del racconto stesso, ma nella trama narrativa, sperimentata come costante nella propria storia e proiettata “all'inizio”, per spiegare la propria identità o il proprio pensiero»<sup>4</sup>.

Il racconto si situa dunque agli “inizi”, come al di fuori del tempo storico, ma proprio per questo presente a tutti i tempi; e l'andare eziologico verso l'origine del tempo, in realtà consiste nell'andare nel profondo della realtà e della storia umana; la risalita agli inizi rappresenta «simbolicamente la risalita fino al cuore dell'essere»<sup>5</sup>.

Più precisamente Borgonovo parla di «eziologia metastorica»: «Ci troviamo... di fronte ad una interpretazione teologica della storia, proiettata alle origini, con linguaggio simbolico drammaticizzato (= mitico), per esprimere nelle sue relazioni con il mondo e con Dio la realtà dell'esperienza umana, a partire – nel caso specifico – dall'esperienza storica dello jahwismo israelitico»<sup>6</sup>.

«Metastorico» si riferisce al carattere fondativo: «quanto

<sup>4</sup> G. Borgonovo, *art. cit.*, p. 76 (vedi per l'insieme le pp. 75-77).

<sup>5</sup> Borgonovo cita P. Grelot, *Homme, qui es-tu? Les onze premiers chapitres de la Genèse*, Cahiers Evangile 4 (1973), p. 18.

<sup>6</sup> G. Borgonovo, *art. cit.*, p. 76.

succede “all’inizio”, diventa la “spiegazione” (*aition*) di tutto ciò che segue»<sup>7</sup>.

L’esegeta accenna all’esperienza dello jahwismo. *Gn 2-3* contiene infatti un movimento di pensiero, un insegnamento, una scelta di vocabolario che rivelano l’epoca nella quale fu scritto. Dietro il racconto mitico sta l’esperienza di Israele e del narratore con il suo Dio: l’esperienza di un Dio vicino che ha stretto un’alleanza con il suo popolo, gli ha dato una Legge di vita, dalla cui osservanza dipende il futuro d’Israele: vita nella terra promessa o espulsione in terra straniera. Israele deve affrontare la prova della fedeltà, superare la tentazione del culto di Baal, la ricerca di pratiche divinatorie non conformi alla fede in JHWH<sup>8</sup>. Diversi elementi del racconto suggeriscono questa situazione storica: il doppio nome di JHWH-Elohim (unico nella Bibbia), il serpente<sup>9</sup>, la situazione di scelta nella quale sono posti l’uomo e la donna; i verbi «coltivare e custodire» (*Gn 2, 15*), «abbandonare e legarsi», la parola *‘ezer* (per qualificare la donna in *Gn 2, 18*), appartengono al vocabolario dell’alleanza.

Tutto questo costituisce un’importante chiave di lettura per la comprensione della nostra narrazione.

Il Dio dunque che appare nel racconto di *Gn 2-3* è il Dio che l’Israelita ha sperimentato e imparato a conoscere nella sua storia: JHWH che si è rivelato come il Dio unico<sup>10</sup>, «colui che si mette dentro la storia dell’uomo, pone l’uomo in relazione con sé (il giardino e il comandamento) e offre all’uomo la possibilità di comprendere il suo mistero di comunione a partire dalla stessa umana esistenza in quanto *‘ish* e *‘ishshah*»<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>8</sup> Vedi lo studio fondamentale di A. Schökel, *Motivos Sapienciales*, in «Bb» 43(1962), pp. 295ss.; G. Borgonovo, *art. cit.*, pp. 87ss.; D. Louys, *op. cit.*, pp. 88ss.

<sup>9</sup> JHWH-Elohim suona come una proclamazione del vero Dio: JHWH è Dio (Elohim), contro il culto di Baal. Il termine *nabash* significa serpente e divinazione (tentazione della religione cananea).

<sup>10</sup> Ciò significa che il narratore, anche se ha preso in prestito un racconto mitico preesistente, ha operato una vera e propria demitologizzazione, con l’affermazione del monoteismo (pur conservando il carattere mitico del racconto).

<sup>11</sup> G. Borgonovo, *art. cit.*, p. 89.

«NON È BENE CHE L'UMANO SIA SOLO» (Gn 2, 18)

Il racconto inizia col presentare Dio all'opera in una creazione ancora incompiuta, in attesa dell'umano che viene plasmato e riceve l'alito di vita per diventare un essere vivente (Gn 2, 4b-7).

Questi capitoli parlano sempre dell'uomo in senso generale: *ha'âdâm*: l'umano, l'umanità (in tedesco: *der Mensch*)<sup>12</sup>; egli è formato dalla «terra» (*'adâmâh*): gioco di parola che già dice il costitutivo legame con il creato<sup>13</sup>, «il suo radicamento corporeo nell'universo materiale»<sup>14</sup>.

L'uomo è posto nel giardino-Eden, luogo di abbondanza, ma anche luogo che l'uomo è chiamato a prendere in mano (Gn 2, 15)<sup>15</sup>. L'Eden viene localizzato nel mitico "Oriente", che non è altro che qualche parte nel profondo del cuore umano. Non si tratta dell'aspirazione ad un paradiso più o meno materiale idealizzato, ma di una condizione umana di felicità stabile, di relazioni di pace, di armonia tra uomo-donna, umanità-natura, sotto lo sguardo di Dio; condizione sempre messa in forse da quella realtà essenziale posta al centro del cuore umano: la possibilità di scelta, la libertà, simbolizzata dal mitico albero della vita e dall'albero sapienziale, del tutto originale, della conoscenza del bene e del male. L'uomo porta in sé la possibilità del proprio destino, l'alternativa di vita o di morte. La sapienza per l'uomo sta nel capire che la legge data da Dio – il divieto – è un'espressione dell'amore divino che vuole dargli la via alla vita, e non un impedimento alla sua realizzazione imposto da un Dio geloso. Il divieto di mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male vuole proteggere l'uomo da se stesso, dal tentativo fallimentare di raggiungere il suo destino senza Dio.

Con «non è bene che l'umano sia solo» (Gn 2, 18), inizia una seconda sezione narrativa che culmina nella creazione della

<sup>12</sup> Soltanto alla fine del cap. 4 (Gn 4, 25), Adamo (senza articolo) diventa un nome proprio.

<sup>13</sup> Gioco di parola che si potrebbe rendere con: l'umano è tirato dall'*humus* (P. Grelot, *Homme, qui es-tu?*, cit., p. 24).

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> La LXX traduce *paradeison*; *paradeison* viene dal persiano *pardès*, e diventerà il nostro "paradiso".

donna, o meglio dell'umanità sessuata. Nella nostra logica occidentale, pare evidente che se la donna viene "costruita" dalla costola (o il lato) dell'uomo, ciò significa che il racconto afferma la priorità dell'uomo sulla donna.

Ma la logica del mito è diversa. L'uomo-Adamo che Dio plasmò per primo non è il maschio, è l'*umano*, l'umanità ancora indifferenziata, un *umano* che non è da situare in un tempo cronologico o in una preistoria iniziale, un *umano* che non è mai esistito se non in ogni bambino che nasce<sup>16</sup>.

L'umanità sessuata, completamente formata come desiderata da Dio, nascerà nel mistero del «sonno letargico» (*tardemâh*) (Gn 2, 21).

Un'osservazione importante introduce la creazione della coppia umana: «JHWH-Dio disse: Non è bene che l'umano sia solo; gli farò un aiuto ('*êzer*) come uno di fronte a lui (*kenegdô*)».

La solitudine è segno di mancanza. L'amore di Dio per l'*umano* non è capace di colmarlo? Senz'altro, ma il testo vuole rivelare una verità profonda: la stessa relazione con Dio vuole essere vissuta secondo un mistero di comunione. L'essere umano è un essere comunionale, e questa realtà appartiene al mistero divino, e quindi non è l'uomo che sente la mancanza, ma Dio in persona constata la solitudine dell'uomo, e il rapporto uomo-donna, l'esistenza della sessualità, è la soluzione voluta da Dio stesso per dare compimento alla creazione dell'umanità. La comunione primaria – quella che dà la realizzazione all'Adamo-umanità – è la comunione sessuata. «La comunione e la connaturalità, il dialogo libero e rischioso che supera le barriere della solitudine, sono resi possibili dall'opera creatrice di Dio che ha pensato l'umanità '*îsh* e '*îshshah*'»<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Cadono ovviamente le motivazioni che, sotto l'influenza di una cultura androgina, il giudaismo e correnti cristiane hanno dedotte dalla priorità della creazione di Adamo rispetto a quella della donna (priorità = superiorità), per imporre la sottomissione della donna. Vedi *1 Cor* 11, 8: «non l'uomo deriva dalla donna, ma la donna dall'uomo» (Paolo tuttavia si corregge subito nel v. 12); e *1 Tm* 2, 13: «Prima è stato formato Adamo e poi Eva».

<sup>17</sup> G. Borgonovo, *art. cit.*, p. 83.

Il ruolo della donna nella sua relazione all'uomo – e quindi il senso del rapporto uomo-donna – viene definito con il termine *'êzer*, parola che la traduzione della CEI (testo ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana), al seguito della LXX e della Volgata, rende con «un aiuto». Di per sé, la traduzione non è sbagliata; ma in una cultura maschilista è improntata di una nota di inferiorità: l'aiuto serve quando c'è bisogno per fare lavori complementari (spesso fastidiosi o ingrati) a quello principale compiuto dall'uomo-maschio; insomma è un modo come un altro per rimandare la donna alle faccende domestiche.

È quindi opportuno ricordarsi che il termine (e la sua famiglia) appartiene al vocabolario dell'alleanza; e spesso viene riferito a JHWH, o a Dio come soggetto: JHWH è il mio Aiuto; egli viene in soccorso al popolo o all'Israelita in pericolo<sup>18</sup>. Ora, è come partner dell'alleanza che Dio interviene a favore del suo confederato. Il termine *'êzer* («aiuto») è dunque reso al meglio con *partner* o *alleato*, e non contiene nessuna idea di inferiorità<sup>19</sup>. Anzi, la parola esprime in modo pregnante la relazione giusta che deve intercorrere tra l'uomo e la donna; nessuna fusione come sognata dall'amore romantico. L'alleato sta di fronte al partner in un reciproco rapporto d'amore nell'uguaglianza, un rapporto di uguaglianza che suppone il rispetto dell'alterità. L'amore fa di ogni alleato il «prossimo» dell'altro<sup>20</sup>.

La donna non è affatto presentata come il complemento dell'uomo. Per essere partner o alleato, sia la donna sia l'uomo devono essere se stessi, allora soltanto essi sono l'uno per l'altro quell'aiuto indispensabile che li tira fuori dalla solitudine, e cioè che li pone nella piena consapevolezza della loro identità di uomo e di donna<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Vedi D. Louys, *op. cit.*, pp. 59s.

<sup>19</sup> Il testo biblico lo precisa con l'espressione successiva *k'negdô*: un *Tu* che sta di fronte all'altro, un *vis-à-vis*.

<sup>20</sup> Vedi D. Louys, *op. cit.*, p. 205. La parola è anche utilizzata tra partner non uguali, come tra un re e un vassallo (tra Dio e Israele).

<sup>21</sup> Si rimane stupiti dell'abilità di un Filone d'Alessandria (che ebbe grande influenza sui Padri della Chiesa come Clemente, Origene), che riesce a far dire a Gn 2, 18 esattamente il contrario di quello che vuole dire il testo biblico: la creazione della donna tira fuori l'uomo dalla solitudine, e cioè da una vita immortale

Lo stare di fronte l'uno all'altro (*kenegdô*) non è dunque uno stare statico, passivo, ma si manifesta come *incontro*, l'incontro di ognuno con il suo prossimo, ciò che richiede sforzo, attenzione, vigilanza. Lo slancio d'amore tra un uomo e una donna richiede tra i due uno spazio dove possa avvenire l'incontro, come incontro di due partner distinti<sup>22</sup>.

### DIO CONDUSSE LA DONNA ALL'UOMO

Dopo il progetto divino di dare un alleato all'uomo, non segue immediatamente la creazione della donna, ma la presentazione degli animali all'umanità-Adamo: una scena soltanto apparentemente fuori posto (*Gn* 2, 18-20), poiché sottolinea, per contrasto, la diversità della relazione uomo-donna rispetto a tutto il resto del creato. Anche il primo racconto della creazione (*Gn* 1, 27-28) della tradizione sacerdotale (cronologicamente posteriore) ha messo a confronto il rapporto uomo-donna con quello delle altre creature per sottolinearne l'originalità: l'umanità (uomo-donna) ha una relazione di dominazione sugli altri esseri viventi<sup>23</sup>, e ciò implica che l'umanità ha coscienza di superare il regno dell'animalità.

e felice simile a Dio, ad una vita mortale e infelice (*De Opificio mundi*, 152). La creazione della donna, insomma, è una vera disgrazia per l'uomo; in *Legum allegoriarum* 2, 1, Filone vede la perdita della solitudine come una necessità ontologica, visto che solo Dio è Semplice – e quindi solo – mentre l'uomo deve essere molteplice e quindi in compagnia della donna (vedi R. Radice, *Il femminile come "concetto allegorico" in Filone d'Alessandria*, in «RSB», cit., p. 171). Un'altra tematica mette la creazione della donna in relazione con la morte, così nel vangelo gnostico di Filippo (di Nag Hammadi, *Sent* 71): «Quando Eva era in Adamo non vi era morte. Dopo che fu separata (da lui), è sopravvenuta la morte...» (vedi M.V. Cerutti, *Protologia e femminile in 1 Enoc, 2 Enoc, Apocalisse di Mosè, Vita di Adamo ed Eva*, in «RSB», cit., p. 129).

<sup>22</sup> Vedi D. Louys, *op. cit.*, pp. 75s.; egli si basa molto sul racconto dell'alleanza di *Gn* 15 per interpretare *Gn* 2, 18.

<sup>23</sup> Vedi il significato del «dare il nome» in *Gn* 2, 20. Ciò non implica lo sfruttamento incontrollato (problema ecologico).

Con *Gn 2, 21-25* si tocca il centro del racconto della creazione dell'umano. Dio rimane sempre l'artefice. Egli fa scendere un *tardêmah* sull'umanità-Adamo, cioè un sonno profondo, un torpore. Si tratta di un sonno non naturale, normalmente provocato da Dio <sup>24</sup>. Dio lavora su un'umanità nel sonno profondo, e da questo sonno esce l'umanità finalmente realizzata come comunione di uomo-donna.

Il sonno dice inoltre che la sessualità, l'umanità sessuata, ha origine nel mistero divino e sempre, nonostante le conoscenze scientifiche in materia, in tale mistero rimarrà. L'umanità sessuata ha il suo fondamento ultimo in Dio, e questo Mistero dell'incontro tra l'uomo e la donna deve essere salvaguardato e contro la tentazione del sesso-tabù che colpevolizza (di una certa mentalità cristiana), e dal sesso liberato che banalizza (del consumismo moderno). Scrive Louys <sup>25</sup>: «Mi arrischio a dire questo: se si potesse “comprendere”, nel senso vero di “comprendere”, il mistero della sessualità umana (che allora non sarebbe più un mistero), si capirebbero nello stesso tempo tutti i misteri del mondo, il senso della vita, il significato del tempo, sì, perfino la morte. È forse quello che dice *Prv 30, 18-19*:

“Tre cose mi sono difficili,  
e quattro non comprendo:  
il sentiero dell'aquila nell'aria,  
il sentiero del serpente sulla roccia,  
il sentiero della nave in alto mare,  
il sentiero dell'uomo in una giovane donna”».

Dietro la ben nota storia della costola sta il racconto mitico mesopotamico di «Enki e Ninhursaq» <sup>26</sup>. Sullo sfondo di questa

<sup>24</sup> Vedi *Gn 15, 12*; *Is 29, 10*; ecc. (vedi D. Louys, *op. cit.*, pp. 67s.).

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>26</sup> ANET 37-41a; vedi G. Borghonovo, *art. cit.*, p. 84, nota 30. L'autore ricorda che già nel segno cuneiforme sumero TI (che ha la forma di una freccia) si ha la relazione tra “vita” e “costola”; il segno può infatti significare “freccia”, “vivere, vita, vivente”, “costola”.



tradizione, il narratore biblico descrive simbolicamente la nascita dell'umanità sessuata, nell'incontro dell'uomo con la donna; un incontro curato da Dio in tutti i dettagli; e Dio in persona «conducesse la donna all'uomo» (*Gn* 2, 22).

E l'uomo è invitato a dare il nome alla donna, ma non più come per gli animali, in segno di dominazione, ma per riconoscerla come sua partner. Soltanto ora, in questo incontro, l'umanità-Adamo, l'*umano*, diventa relazione uomo-donna. Ora nasce anche l'uomo-maschio che scopre se stesso nel riconoscere la donna, così come la donna scopre se stessa dinanzi all'uomo. Il loro incontro di comunione chiude e corona l'opera creatrice.

Ricordiamo: non si tratta tanto di un racconto delle origini. Ogni volta, in ogni luogo e tempo, dove viene riconosciuto questo mistero di comunione tra l'uomo e la donna, il disegno di Dio sull'umanità si realizza. È quanto esprime il grido di esultanza dell'uomo. Finora l'*umano* era oggetto passivo del lavoro divino; diventa attivo nel distinguersi dagli animali. Adesso, per la prima volta, l'uomo parla, emette un grido di gioia che è la risposta umana all'opera di Dio che nel dare la donna all'uomo e l'uomo alla donna ha rivelato ad ognuno/ognuna la sua realtà di esseri comunionali. Come scrive Borgonovo: «La prima parola umana esplicitamente ricordata viene pronunciata dall'uomo quando scopre il mistero di comunione che porta in sé, in quanto *'ish* e *'ishshab*»<sup>27</sup>.

L'espressione «osso dalle mie ossa, carne dalla mia carne» indica la stretta parentela (cf. *Gn* 29, 14; 2 *Sam* 5, 1; 19, 13.14). Segue un intraducibile gioco di parole tra *'ish* (lui-uomo) e *'ishshab* (lei-donna) che vuole sottolineare l'uguaglianza in dignità tra l'uomo e la donna<sup>28</sup>.

L'insegnamento conclusivo del v. 24 – «Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Tanto più che *'ishshab* non è il femminile di *'ish*, ma proviene da un'altra radice (*'nsh*: essere debole); *'ish* è spesso usato come pronome e quindi si può tradurre "lui", e dare lo stesso valore pronominale a *'ishshab* ("lei") (vedi D. Louys, *op. cit.*, p. 74).

due saranno una sola carne» – mette in luce come il rapporto uomo-donna sia la più grande forza di comunione tra gli esseri umani, una forza capace di superare i legami di più stretta parentela, e quindi una forza capace di aprire al nuovo, al futuro. Senz'altro per esprimerlo il narratore utilizza l'immagine del matrimonio e della famiglia, ma il suo pensiero supera tale stato per aprirsi al carattere sponsale di ogni relazione autentica tra uomo e donna<sup>29</sup>. Lo conferma la stessa formulazione: «lo *'ish* lascia suo padre e sua madre, per legarsi alla sua *'ishshah*»: ciò contrasta infatti con tutti i riti matrimoniali in uso nell'ambito mediterraneo, dove è la donna (e non l'uomo) a lasciare la casa paterna per vivere con lo sposo.

L'espressione «diventare una sola carne» include senz'altro l'atto sessuale, visto che l'autore sacro utilizza l'immagine del matrimonio, ma essa supera anche tale relazione sessuale per riferirsi ad un incontro che implica tutta la ricchezza della realtà umana sessuata nelle sue varie manifestazioni (pensiero, amore, azione)<sup>30</sup>.

L'unità tra l'uomo e la donna è presentata come la finalità del loro incontro. Tale finalità, voluta da Dio, significa che il rapporto uomo-donna ha valore in se stesso e non esiste unicamente in vista della procreazione, nel caso del matrimonio<sup>31</sup>: «(...) l'incontro sessuale dell'uomo e della donna ha la sua finalità in se stesso. Amare è indipendente dal procreare: non è questione di una funzione ridotta alla perpetuazione della specie. Amare è primario, procreare secondario, al meglio derivato da questa comunità di destino di cui parla il testo, che è l'augurio dell'“Inventore” della nostra umanità»<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Nel senso espresso da Giovanni Paolo II in *Uomo e donna lo creò*, cit., p. 142: «Il corpo umano nella sua originaria mascolinità e femminilità non è soltanto fonte di fecondità, cioè di procreazione, ma fin “dal principio” ha un carattere sponsale» (dono interpersonale).

<sup>30</sup> Il termine ebraico di “carne” indica l'uomo intero (in una determinata condizione) e non primariamente l'aspetto sessuale-fisico.

<sup>31</sup> Questa attenzione all'amore tra uomo-donna come valore primario e a se stante si ritrova nell'insegnamento di Gesù (cf. *Mt* 19, 4-6), di Paolo (cf. *1 Cor* 7), di *Ef* 5, 25ss.

<sup>32</sup> D. Louys, *op. cit.*, p. 83.

Infine non può essere senza significato che il grido di gioia emesso dall'uomo nell'incontro con la donna, sia fatto dinanzi a Dio che porta come dono la donna all'uomo. «Dal punto di vista narratologico, ciò esprime l'indizio che la comunione lodata permette una nuova comunicazione con Dio»<sup>33</sup>.

La constatazione della nudità (v. 25) potrebbe servire da conclusione al cap. 2, anche se troviamo un gioco di parole<sup>34</sup> che invita a collegarla già con il nuovo inizio narrativo del cap. 3.

La nudità senza vergogna della donna e dell'uomo: segno di totale trasparenza, di non paura l'uno dell'altra, segno quindi di una perfetta armonia nella loro relazione.

#### IL SERPENTE E L'ALBERO CHE STA IN MEZZO AL GIARDINO

Entra in scena un personaggio nuovo, mitico: il serpente che parla. All'orecchio dell'Ebreo, la parola *nabash* («serpente») suggerisce non solo il serpente reale che si può calpestare inavvertitamente e il cui morso può essere pericoloso, ma la «divinazione» (stesso termine), quindi la magia, il culto straniero (cf. *Lv* 19, 26), insomma l'esperienza d'Israele spesso tentato di lasciarsi sedurre da culti stranieri, di abbandonare la relazione autentica con JHWH, sola fonte di vita.

Perché personaggio mitico, questo serpente è nel cuore di ognuno. È la possibilità di una scelta diversa da quella voluta da

<sup>33</sup> G. Borgonovo, *art. cit.*, p. 84. A p. 89, nota 37, l'esegeta ricorda il divieto di rappresentare Dio con immagini, in uso in Israele, e lo mette in relazione con *Gn* 1, 27. Può infatti raffigurare Dio «solo quel simbolo di comunione tessuto dentro l'esistenza stessa dell'uomo e costruito (*bânâ*, usato per la creazione della donna) da Dio stesso, in quanto possibilità di relazione». La Rivelazione dirà poi che, in questo essere relazionale, primariamente esemplificato nel rapporto uomo-donna, Dio ha deposto la legge della propria Comunione, l'impronta dell'estasi delle Persone divine.

<sup>34</sup> Tra *'arûmmim* (nudi: *Gn* 2, 25) e *'arûm* (astuto: *Gn* 3, 1).

Dio (che pure è iscritta nel profondo dell'uomo: la nudità originale): il mistero della libertà umana e del male.

Il dialogo si svolge tra il Serpente e la donna (cf. *Gn* 3, 1-6), la nostra portavoce che ci rappresenta tutti. Tutto si svolge nel cuore della donna; il Serpente è una «voce interiore nel cuore della donna»<sup>35</sup>. Ma questa facoltà di immaginazione non spiega tutto. Il Serpente indica anche che il male, in fondo, rimane un enigma, un mistero. E l'identificazione posteriore del Serpente con Satana (cf. *Ap* 12, 9) contiene la sua parte di verità poiché esprime quella dimensione trascendente del male in noi: cosa ci spinge a preferire gli idoli a Dio?<sup>36</sup>.

Il dialogo si svolge dunque tra il Serpente e la donna. Dov'è l'uomo-maschio? La donna si lascia sedurre perché l'uomo è assente, non svolge la sua funzione di alleato nel rapporto con la donna. «L'uomo è inesistente. Egli lascia la sua donna dialogare da sola con il serpente... Quando si svolge il discorso interiore della donna, il suo alleato, il suo prossimo è assente... Tutte le disgrazie del mondo vengono in definitiva da una mancanza di scambio tra uomini e donne. Dalla rottura di un patto di alleanza»<sup>37</sup>.

L'intera scena che rivela in realtà, da parte del narratore, un acuto senso di osservazione psicologica<sup>38</sup>, è servita, nella storia dell'interpretazione, a colpevolizzare la donna<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> D. Louys, *op. cit.*, p. 208.

<sup>36</sup> Vedi anche P. Grelot, *Homme, qui es-tu?*, cit., p. 35.

<sup>37</sup> D. Louys, *op. cit.*, p. 116. Direi: la maggiore parte, ma non tutte le disgrazie; esiste anche la responsabilità personale.

<sup>38</sup> Il fatto che sia la donna a lasciarsi per prima sedurre dal serpente può anche essere dovuto al contesto sociologico-religioso d'Israele: per esempio la simbolica sponsale di Osea, dove JHWH svolge il ruolo maschile nei confronti di Israele rappresentata come donna; simbolica penetrata nella tradizione del popolo eletto. Ora è la sposa-Israele che rompe l'alleanza con JHWH (vedi G. Borgonovo, *art. cit.*, pp. 92ss.). Borgonovo presenta altre due possibilità di spiegazione legate alla storia d'Israele (la lotta del jahwismo contro la religione baalica dei Cananei, e la lotta contro la magia: cf. *2 Re* 18, 4).

<sup>39</sup> «Dalla donna ha avuto inizio il peccato, per causa sua tutti moriamo» (*Sir* 25, 24), ripreso da *1 Tm* 2, 14: «...non fu Adamo ad essere ingannato, ma fu la donna che, ingannata, si rese colpevole di trasgressione». Per Filone, il femminile indica la sfera dell'irrazionale, quindi del vizio (il contrario per il maschio), in ambito morale; mentre in contesto psicologico, il maschio indica l'intelletto, e

Ora «il narratore, con la condivisione del frutto (3, 6)... vieta ogni imputazione parziale: è l'umanità in quanto uomo e donna a trasgredire il comandamento, non soltanto la componente femminile»<sup>40</sup>.

«ALLORA SI APRIRONO GLI OCCHI DI TUTTI E DUE  
E SI ACCORSERO DI ESSERE NUDI» (3, 7)

Non è più la nudità-trasparenza di prima; essa ora ha acquistato valenza negativa: nudità sperimentata come vergogna; una nudità che significa vulnerabilità, incrinatura del rapporto uomo-donna, esistenza di una situazione conflittuale che obbliga ognuno dei partner a proteggersi («intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture»).

L'uomo e la donna, dati da Dio l'uno all'altra come alleati, nella ricerca della "vita" al di fuori dell'alleanza divina non hanno in realtà accettato il loro limite: è la rottura dell'armonia nella relazione uomo-donna, e la paura dinanzi a Dio (cf. *Gn* 3, 8.10). Volevano diventare come Dio e si scoprono poveri terrestri.

È nata la concupiscenza: non il piacere sessuale<sup>41</sup>, ma la volontà egoistica di possesso e di dominio sull'altro, il rovescio dell'*agape*.

la femmina la sensazione (influenza stoica, pitagorica, già presente in Platone) (vedi R. Radice, in «RSB», cit., pp. 168ss., 174). Quindi la donna si lascia più facilmente ingannare dal serpente; l'uomo, più razionale, scopre il tranello! (vedi A. Serra, in «RSB», cit., pp. 194s.). Nello scritto giudaico, l'*Apocalisse di Mosè* (I sec. d.C.), Eva stessa, con un senso di colpevolezza, si autoaccusa: «Eva pianse: Adamo, mio Signore, su, dammi da sopportare metà del tuo male, visto che è per causa mia che ti è capitato, visto che è per causa mia che sei in preda a un grave dolore» (n. 9); in n. 32: «Tutto il peccato che ha coinvolto la creazione è avvenuto per causa mia» (traduzione da *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, UTET, Torino 1989).

<sup>40</sup> G. Borgonovo, *art. cit.*, p. 93. Emerge il duplice aspetto dell'"aiuto": in senso positivo ma anche negativo: la solidarietà può anche diventare complicità.

<sup>41</sup> Per Filone, la caduta dei progenitori fu determinata dal piacere identificato col serpente (*De Opificio mundi*, 152) (vedi R. Radice, in «RSB», cit., p. 171; L. Aynard, *La Bible au féminin*, in «Lectio divina» 138, Cerf, Paris 1990, p. 186).

Ricordiamo: Gn 2-3 è un racconto di genere mitico, non storico. Di conseguenza «ciò che accade in questo Giardino, con un Serpente e un Albero mitologico e una donna-archetipo, è la nostra propria storia eternamente ricominciata, in ogni popolo, ogni generazione e ogni individuo – io, tu, tutti noi»<sup>42</sup>. Non ci viene raccontata una colpa originale storica dei nostri progenitori (anche se il peccato è presente fin dalle origini), trasmessa per eredità, di cui oggi subiamo le tristi conseguenze. Il fatto è che la lettura fatta sulla Settanta (traduzione in greco dell'Antico Testamento e letta nelle chiese ellenistiche e quindi dagli autori del Nuovo Testamento), poi la *Vetus Latina* e la *Volgata* hanno tradotto, già a partire da Gn 2, 19, il termine *ha'âdâm* («l'umano») come nome proprio: Adamo<sup>43</sup>. Così facendo, hanno letto e fatto leggere un racconto mitico in chiave storica o protostorica, con la conseguenza teologica dell'esistenza di un peccato originale compiuto dalla prima coppia umana e trasmesso di generazione in generazione fino a noi<sup>44</sup>. Ora «non si tratta, in questo Racconto, della narrazione degli inizi "storici" dell'umanità, ma della rivelazione degli elementi essenziali e permanenti della natura umana di tutti i tempi, ciò che possiamo riassumere nella formula: l'uomo e la donna del Giardino-Eden siamo noi, ognuno e ognuna di noi»<sup>45</sup>.

#### PAROLA DI JHWH AI PROTAGONISTI: GN 3, 14-19

JHWH si rivolge successivamente al Serpente, alla donna e all'uomo (cf. Gn 3, 14-15.16.17-19), in ordine inverso all'azione.

Da non dimenticare l'influenza di Filone sui Padri alessandrini: per Clemente, l'ideale del matrimonio è un matrimonio «senza piacere e pena» (*apatheia*); per Origene, lo Spirito Santo è assente nell'atto sessuale anche se l'atto è compiuto da un profeta in un matrimonio legittimo (*Hom. in Nm* 6, 3); vedi anche Agostino, *De Nuptiis et Concupiscentia* 18, 20; 19, 21.

<sup>42</sup> D. Louys, *op. cit.*, p. 108.

<sup>43</sup> Nell'originale, il termine "Adamo" è ambivalente.

<sup>44</sup> Vedi D. Louys, *op. cit.*, pp. 196ss.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 200.

Il Serpente, «l'immaginazione perversa germinata nel cuore dell'umanità»<sup>46</sup>, è maledetto: Dio constata la perversità di questo seme nell'uomo, e non approva. Le caratteristiche del serpente ne sono un segno, non una conseguenza<sup>47</sup>. Prevale tuttavia l'ottimismo: il male non avrà l'ultima parola; sempre, nell'uomo, un'altra realtà andrà controcorrente. Dio continua a seguire con cura l'uomo fino alla scelta di Abramo: con Abramo, Dio introduce una fonte di Benedizione.

Le parole rivolte alla donna non hanno il valore di una punizione divina, ma sono la constatazione della condizione storica delle donne, risentita come una situazione di squilibrio: il parto doloroso<sup>48</sup>, il forte "desiderio" della donna verso l'uomo (e viceversa)<sup>49</sup>, e la constatazione che l'uomo domina sulla donna (e viceversa): situazione di rapporti conflittuali.

La costruzione paratassica della frase (un susseguirsi di proposizioni coordinate, invece della subordinazione) ha favorito una lettura maschilista del testo: «moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolore partorirai figli, verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà», come se tale dominio fosse un comando positivo di JHWH<sup>50</sup>. Il senso della frase potrebbe essere reso in questi termini: «nonostante i dolori delle tue gravidanze e parti, continuerai a desiderare il tuo uomo che ne approfitterà per assoggettarti».

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>47</sup> Il serpente striscia, e si pensa che mangia polvere: osservazione empirica; il mito non vuole affermare che prima del peccato avesse delle gambe!

<sup>48</sup> Le doglie del parto fanno parte della natura.

<sup>49</sup> Il "desiderio": la parola ebraica *teshouqa* si legge soltanto 3 volte nella Bibbia: *Gn* 3, 16; 4, 7; e *Ct* 7, 11: «Sono del mio amato, e verso di me il suo desiderio». Si tratta di un desiderio particolarmente forte. C'è anche la maternità che è realizzazione della donna.

<sup>50</sup> Non mancano testi giudaici che trasformano questa triste constatazione in una volontà divina: «Sia il tuo rifugio presso il marito, e che egli abbia dominio su di te» (*Giub* 3, 24); il *Targum* commenta: «...a tuo marito ti volgerai; ed egli avrà potere su di te per la giustificazione e per il peccato» (*Neophiti, a Gn* 3, 16): l'uomo ha pieno potere di assoluzione e di condanna sulla donna (A. Serra, in «RSB», cit., p. 197). Anche Filone: *Quaestiones in Genesim, a Gn* 2, 24 e 3, 16; *De Opificio mundi*, 167.

La parola di Dio detta all'uomo riflette la condizione umana generale (inclusa la donna): la relazione dell'umanità con il suo ambiente, una relazione faticosa, ma anche rischiosa.

Alla fine viene posta dinanzi agli occhi dell'uomo la sua situazione reale di mortalità. L'umanità, cercando onnipotenza e immortalità per vie proprie, più che mai scopre la sua parentela con il «terreno-humus» (*ha'âdâm* - '*adâmâh*) e quindi la sua condizione di finitezza.

## IL FINALE

Il finale del racconto non è affatto pessimista. L'umanità vivrà una storia, una storia difficile, conflittuale, ma JHWH non abbandona l'uomo, si prende cura di lui (cf. *Gn* 3, 21).

L'influenza del mito è fortemente presente negli ultimi versetti (cf. *Gn* 3, 22-23): il tema della gelosia delle divinità nei confronti degli uomini (epopea di Gilgamesh, Prometeo...). Ma, nella nostra narrazione, il tema è stato purificato. L'Israelita ha imparato a conoscere un Dio vicino all'uomo, teso al bene dell'umanità; la Sua gelosia non è segno di un timore di trovare nell'uomo un concorrente, ma effetto del Suo amore che soffre nel vedere l'umanità incamminarsi su una via che non porta alla vita. L'umanità fa l'esperienza del Male. La possibilità di trasgressione della Volontà divina che è vita per l'uomo, è reale; essa ha portato all'amara coscienza del limite umano. Impedire all'uomo «l'albero della vita» (*Gn* 3, 22) consiste nell'impedirgli sogni pericolosi che lo rinchiuderebbero definitivamente nella morte, per lanciarlo in un'esistenza che tiene conto di Dio che solo ha la chiave della vera vita.

Con l'allontanamento dall'Eden, Dio libera l'umanità «dalle catene della nostra immaginazione "serpentina" che conduce soltanto alla morte»<sup>51</sup>, e lo lancia nella storia dove potrà accogliere il progetto che Dio ha nei confronti dell'umanità.

<sup>51</sup> D. Louys, *op. cit.*, p. 186.



Anche in questa finale del racconto, la donna rimane protagonista. Essa viene presentata come «la madre di tutti i viventi»: vocazione sublime della donna; grazie a lei, la vita dell'umanità prosegue; protesta contro la tendenza maschilista ad accusare la donna come colpevole dell'introduzione della morte.

L'inizio del cap. 4 vede la donna assumere il suo ruolo di «madre dei viventi»: Eva dà alla luce Caino e poi Abele. Louys<sup>52</sup> attira l'attenzione su due dettagli, generalmente inosservati, di *Gn* 4, 1:

– il valore del piuccheperfetto del verbo «conoscere» (*yâda'*):

«l'uomo (*ha'âdâm*) aveva conosciuto Eva», spesso tradotto all'aoristo: «conobbe» (= si unì), ciò che implica una relazione sessuale avvenuta soltanto dopo la partenza dall'Eden. Ora il piuccheperfetto vuole indicare che l'uomo e la donna, già nell'Eden, vivevano la relazione sessuale: essa è una componente originale dell'essere umano, vissuta nell'armonia della nudità-trasparenza<sup>53</sup>.

– L'esclamazione di Eva: «Ho creato (acquistato)<sup>54</sup> qualcuno *con* JHWH». La preposizione '*êt* («con») viene frequentemente intesa nel senso di «con l'aiuto di JHWH». Ma conviene dargli il senso pregnante di: «in uguaglianza a JHWH». La donna, nel dare la vita ad un essere umano, più di altri, è come JHWH che dà la vita, benché sa di dover tutto a Dio. Ella è co-creatrice di quella realtà che soltanto Dio può creare: la vita.

<sup>52</sup> Cf. *ibid.*, pp. 187ss., 216.

<sup>53</sup> È una congettura dell'autore; *yâdaë* è un *Qal* (che normalmente ha valore di aoristo o di perfetto). Era spontaneo rappresentarsi l'esistenza dell'uomo-donna nell'Eden, simile a quella degli angeli: spirituale, esente dall'unione fisica... «Quando, con un radicale mutamento di prospettiva, si fosse interpretata la vicenda umana medesima in termini di perdita di una originaria condizione di tipo angelico e «celeste», era già pronto il quadro ideologico atto ad accogliere la nozione che l'unione fisica e la procreazione caratterizzanti la situazione attuale, di corporeità pesante e terrena dell'uomo, siano conseguenza di quel decadimento e segno distintivo del regime post-lapsario» (Sfameni Gasparro, citato da M.V. Cerutti, in «RSB», cit., p. 128).

<sup>54</sup> Assonanza tra il verbo *qnh* e il nome *Cayin*. Per il verbo *qnh*, il contesto suggerisce il senso di «creare» (come in *Gn* 14, 19; *Sal* 139, 13; *Prv* 8, 22).

## CONCLUSIONE

Gn 2-3 non è una leggenda, né una favola, né un racconto storico. Siamo in presenza di una narrazione mitica riletta alla luce dell'esperienza di Israele con JHWH, la storia di un popolo col quale Dio ha stretto alleanza, di un popolo spesso tentato di seguire altri dèi, di allontanarsi dal cammino di vita che soltanto la fedeltà al Patto può aprire.

In Gn 2-3, l'esperienza dell'umanità con Dio viene compresa sullo sfondo di tale rapporto tra JHWH e il suo popolo. Il racconto è percorso da una domanda fondamentale: Dov'è la via di "sapienza" che porta l'uomo a "conoscere" Dio e quindi ad avere in dono la vita? <sup>55</sup>.

JHWH porta a termine la creazione dell'umanità nel dono che egli fa della donna all'uomo, e viceversa, e cioè nella creazione dell'umanità sessuata. In questo incontro dell'uomo e della donna, vissuto dai due come "partner", si esprime la volontà divina sull'umanità e quindi anche la condizione per l'umanità di rimanere nel Patto. «L'umanità, vivendo il mistero della relazione 'ish/'ishshah istituita da Dio, si può aprire alla dimensione della vera vita che proviene unicamente da JHWH» <sup>56</sup>.

Il rapporto dell'uomo con la donna, vissuto come *partner*, diventa la risposta d'amore al disegno di Dio sull'umanità. Questa "alleanza" tra l'uomo e la donna, questa attenzione amorosa e vigilante dell'una verso l'altro, permette di superare la tentazione del Serpente, per incamminarsi sul vero sentiero della Vita che si trova soltanto nell'obbedienza a Dio.

GÉRARD ROSSÉ

<sup>55</sup> Vedi G. Borgonovo, *art. cit.*, p. 90.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 97.