



IN PRINCIPIO ... ALLEANZA E RIBELLIONE ALL'ORIGINE DELL'UMANO.

IL RACCONTO DI GENESI 1-11

↳ Lo pose nel giardino di Eden ... *Dono e responsabilità.*

Continuità e discontinuità

Concluso e archiviato il primo racconto di creazione che si trova al capitolo 1, ci accingiamo a **proseguire il nostro cammino esplorativo** all'interno della Genesi e subito siamo posti di fronte a qualcosa che non somiglia ad una prosecuzione del racconto, ma piuttosto ad un suo nuovo inizio.

Il testo che ci troviamo davanti infatti è ancora **un racconto di creazione.**

Un racconto di creazione che non è però una ripetizione del primo: le immagini mutano, i suoni si sfrangiano, lo stile si differenzia, e anche il risultato cambia radicalmente.

Ora, se da un certo punto di vista, questo ci conforta perché ci assicura che il testo che andiamo a leggere non è un "copia-incolla" di ciò che abbiamo già letto, non possiamo negare che il trovarci di fronte ad un altro racconto di creazione qualche piccolo problema ce lo crea.

Come mai il testo biblico giustappone a un racconto di creazione un altro racconto di creazione? E perché questi due racconti di creazione sono così diversi tra di loro?

La spiegazione secondo gli esegeti è semplice: in Genesi 2-3 la penna **non è più in mano allo scrittore sacerdotale**, ma ad un autore o scuola teologica che viene convenzionalmente chiamata **Jahvista** ed è da collocare addirittura all'epoca remota di Salomone (X sec.). Ovviamente una datazione così antica è difficile da sostenere e i motivi sono fondamentalmente tre.

- (1) *Tradizione.* Il modo di scrivere la storia degli ebrei non è quello di raccontare una storia, per poi accantonarla e raccontarne un'altra. Ogni storia raccontata viene integrata in quelle successive in modo da dar vita ad un flusso di tradizione al quale ancorare il proprio presente. Facciamo l'esempio di Abramo: se c'è una storia di Abramo, lo scrittore seguente non considera Abramo come il passato, ma come una parte di se stesso, e quindi, quando scrive, menziona la sua propria vita come figlio di Abramo. Alla luce di questo come dobbiamo spiegare il fatto che Adamo ed Eva non siano praticamente mai presenti nella Bibbia, se non in epoca molto tarda?
- (2) *Alleanza.* Il testo di Genesi 2 e 3, lo vedremo quando analizzeremo più dettagliatamente la sua scrittura, presuppone l'esistenza di una teologia dell'alleanza come figura interpretativa della storia di Israele e pertanto diventa difficile collocarlo in un tempo in cui di tale teologia non c'era ancora traccia.
- (3) *Universalismo.* Allo stesso modo questi testi presuppongono una visione del mondo e un'attenzione alla dimensione universale dell'umano che Israele ha di fatto acquisito con l'esperienza dell'esilio, entrando in contatto con i popoli e le culture dell'oriente antico

Più plausibilmente quindi, la maggior parte degli studiosi colloca la formazione del racconto in tempi molto più recenti e certamente successivi al ritorno dall'esilio all'esilio (V sec.). Ora non abbiamo tempo di dilungarci troppo su quali siano le coordinate geografiche e temporali di questa tradizione Jahwista, quello che ci interessa constatare è che **il suo approccio alla creazione è profondamente diverso** da quella che ha guidato la mano dello scrittore sacerdotale che ha dato vita al primo racconto.

Lo si vede ad occhio nudo: uno racconta della creazione del cosmo e poi, all'interno di essa, della creazione dell'uomo; l'altro incomincia con la creazione dell'uomo, che viene assunto a centro di tutto, e si ha l'impressione che tutto il resto venga costruito intorno a lui e in funzione di lui. Nel primo si parla del cielo, del mare, di un cosmo nel quale l'uomo si perde; nel secondo si parla, invece, di un giardino nel quale l'uomo trova il suo habitat naturale.

Ora il lettore può attenersi alla semplice constatazione delle divergenze e studiare ogni racconto indipendentemente l'uno dall'altro, facendo proprio l'approccio dell'esegesi storico-critica, oppure, visto che, nel testo che ha tra le mani, i due racconti sono uno di seguito all'altro e costituiscono un *unicum narrativo*, cercare di rilevare e identificare le relazioni, magari sotterranee, che il narratore ha stabilito tra di loro, accostandoli.

C'è certamente una discontinuità tra i due, ma forse, se li leggiamo rimanendo dentro i confini della narrazione, **c'è anche una continuità** e va messa in evidenza. Di quale continuità stiamo parlando?

Genesi 1, come abbiamo visto, finisce con un duplice incompiuto: è "incompiuta" la creazione, secondo quel che ci dice il settimo giorno, e l'uomo è colui che Dio ha incaricato perché la porti a compimento nel tempo della storia, ed è "incompiuto" l'uomo a cui rimane di guadagnare, facendo proprio lo stile della mitezza, una somiglianza con Dio che non ha ancora. E che deve avere perché l'unico modo per lui di realizzare il compito affidatogli da Dio è quello di essere all'altezza del progetto con cui egli lo ha pensato.

È di questo che parla il secondo capitolo di Genesi: di questo duplice compimento, compimento di sé e compimento della creazione. Compimento al quale l'umano deve provvedere sganciandosi dall'astrattezza dell'ordine cosmico e entrando dentro il dinamismo concreto di una storia.

L'uomo e il giardino

Il percorso che Adamo deve compiere per guadagnare quella *somiglianza* con Dio che gli permetterebbe di *portare a compimento* l'opera della creazione si realizza in tre momenti successivi: **l'assunzione della custodia del giardino, l'accettazione del comandamento di Dio e il consenso alla relazione con l'altro da sé**, rappresentato in questo caso dalla donna.

Incominciamo dal primo momento, la custodia del giardino. Adonai Elohim, dice Genesi 2,15, pose Adamo (il terrestre) nel giardino di Eden perché lo coltivasse e lo custodisse. L'attenzione va naturalmente indirizzata su questi due ultimi verbi, **coltivare e custodire**, perché è attraverso questi due verbi che il testo definisce in che cosa consista la custodia del giardino affidata all'umano.

Prima di arrivare a questi due verbi **c'è però parecchia strada da fare**: ci arriveremo, ma non subito. Per intanto ci è chiesto di concentrarci è il rapporto che già da subito il testo istituisce tra l'umano e il giardino.

Un rapporto che fin dall'inizio ci appare come segnato da **una profonda interdipendenza** e da una proficua reciproca interazione. Ora, un lettore particolarmente attento potrebbe obiettare dicendo che la sottolineatura di questa interdipendenza un po' contrasta con quanto si dice al versetto 15 dove si afferma che Adonai Elohim "pose" l'umano nel giardino. Se

infatti Dio “pone” l’umano nel giardino vuol dire che è questo il punto in cui queste due realtà vengono a contatto e non è pensabile che ci sia, dunque, un’interazione precedente. L’utilizzo di questo verbo potrebbe far supporre che Adamo e il giardino siano due realtà create indipendentemente l’una dall’altra e messe poi insieme in un secondo tempo per iniziativa di Dio. In realtà, molto più semplicemente, io credo, l’autore, con l’utilizzo di questo verbo vuole mandare un messaggio subliminale, vuole creare un’associazione simbolica. Il **verbo ebraico “nuach”**, infatti, che ha il significato di “porre”, “insediare”, *ma anche “far riposare”*, è il verbo normalmente utilizzato nella tradizione deuteronomistica per indicare **l’approdo di Israele nella terra promessa**.

Utilizzando dunque questo verbo e dichiarando che l’umano è posto da Dio nel giardino l’autore biblico non intende, dunque, smentire quanto egli ha già detto e ancora dirà a proposito del rapporto tra l’umano e il giardino, ma solo affermare **la dimensione del dono** che deve caratterizzare questo rapporto. Adamo è chiamato a riconoscere in questo giardino un dono di Dio, allo stesso modo di come Israele deve riconoscere come dono di Dio la terra che abita. Non è opera delle sue mani, non è il frutto di una sua conquista: se può abitarla e godere dei suoi frutti è solo perché Dio nella sua infinita bontà gliene ha fatto dono.

Il **giardino è il luogo in cui si compie la promessa di Dio**, è il segno dell’alleanza indistruttibile con cui Dio si lega all’uomo, un dono da cui traspare la sua predilezione per Adamo. E per questo ci viene descritto, allo stesso modo di come è descritta la terra della promessa, come un posto straordinariamente ricco, rigoglioso e traboccante di frutti (*vedi radice ‘dn che in ebraico indica delizia, piacere, diletto*), un paesaggio ideale che gli stessi profeti evocavano per descrivere il cosmo pacificato della fine dei tempi.

Nulla a che vedere, dunque, con “il giardino divino” o con il “paradiso terrestre” così come lo intendiamo noi: qui il giardino è la *terra* in quanto accolta come dono di Dio e luogo dell’alleanza.

Non possiamo perdere questa dimensione del dono: il giardino perderebbe il suo significato più autentico. Non possiamo però nemmeno perdere la **dimensione della reciprocità** che ci ricorda come la terra abbia bisogno dell’uomo, e l’uomo della terra: è dal reciproco scambio tra i due che scaturisce la creazione. Proviamo a precisare meglio.

Che la terra abbia bisogno dell’uomo lo si percepisce già da subito, dai primi versetti del racconto, laddove si fa notare che non c’è ancora vegetazione perché non c’è ancora pioggia per far crescere le piante e non c’è ancora l’uomo per lavorare il suolo. Perché il giardino prenda vita bisogna che Adonai Elohim provveda a far fronte a questa duplice mancanza. L’acqua è la prima ad apparire ed appare come un flutto che sale dalla terra. Un flutto che diventerà un fiume e attraverserà il giardino, bonificandolo, per poi dividersi in quattro braccia che si dirameranno ad annaffiare l’intera terra.

L’acqua però non è sufficiente: perché il giardino possa fiorire, insieme alla acqua, bisogna che ci sia l’umano (‘adam) a coltivarlo, e pertanto Adonai Elohim provvede a crearlo plasmandolo dal fango della terra.

È qui che l’interdipendenza tra l’Adam e la terra emerge con tutta la sua forza e la sua paradossalità. Colui di cui la terra ha bisogno per essere lavorata è esso stesso plasmato a partire dalla terra. Il testo lo dice chiaramente: l’umano è “min-ha’adamah”, ovvero proveniente dalla terra, *tirato fuori* dalla terra, e ad attestarne senza ambiguità è il nome stesso cui viene associato. L’umano è ‘adam perché proviene da ‘adamah, ovvero dalla terra. Quindi ‘adam non è il nome proprio di un essere umano, ma è il nome che definisce genericamente l’umano in quanto terrestre, ovvero tratto dalla terra. se volessimo una traduzione corretta di questo termine dovremmo utilizzare il termine “*terrestre*”, colui che è fatto di terra.

Questo significa che **l'umano è e sarà sempre in debito con la terra che lo ha generato**, così come la terra sarà sempre in debito nei confronti dell'umano, perché se ha potuto trasformarsi da inerte materia grezza in un giardino fecondo di vita, lo deve a lui e a nessun altro. L'essere "tratto dalla terra" è attestazione di un debito che lega per sempre l'umano a ciò che lo ha generato.

Ma non solo: nel linguaggio di Genesi, è anche il **segno incontrovertibile della finitudine** che l'umano si porta dietro, della sua fragilità, della sua corruttibilità. È come se il debito che lega l'umano alla terra abbia come sua implicazione propria anche un'inevitabile comunanza di destino. Una **comunanza di destino che l'uomo condivide con tutte le altre creature** che come lui provengono dalla terra.

L'umano non è infatti l'unico ad essere stato plasmato dalla terra. In 2,9 leggiamo che Dio fa crescere i vegetali «fuori dalla terra» e in 2,19 sentiamo dire che gli stessi animali sono stati modellati «fuori dalla terra» (2,19). Una natura comune unisce il mondo minerale al genere umano, passando attraverso il regno vegetale e quello animale. L'umano non è un alieno calato in un mondo con cui non ha nulla a che fare: il racconto di Genesi lo descrive come profondamente inserito nell'universo fisico al quale appartiene.

Questo ovviamente non significa che l'umano sia identico alle tutte le altre creature e che non ci sia nulla che lo differenzia. Una differenza c'è, ma dovremo porre molta attenzione al testo per capire di che cosa si tratta.

C'è per incominciare qualcosa che lo differenzia dai vegetali ed è il fatto di essere plasmato. I vegetali germogliano e crescono, l'essere umano viene «plasmato» dalle mani del Creatore. L'immagine suggerisce l'esistenza, tra Adonai Elohim e l'umano, di una vicinanza simile a quella che lega un oggetto all'artigiano che lo modella (*ne abbiamo già parlato commentando il primo racconto della creazione*). Leggendo il testo con accuratezza ci rendiamo tuttavia conto che questa caratteristica l'umano la condivide con il bestiame e con le bestie selvatiche: anch'esse, infatti, Adonai Elohim «plasma fuori dalla terra», come ha fatto con lui (2,19). **Che cosa dunque caratterizza in modo peculiare l'umano?** Che cosa lo differenzia da tutti gli altri?

Nel primo racconto di creazione, ricordate, ciò che differenziava l'umano da tutte le altre creature di Dio era quell'immagine e somiglianza con Dio che l'uomo avrebbe dovuto guadagnare facendo propria la mitezza di Dio e così facendo prendendo distanza dalla propria animalità. Qui in questo nuovo racconto di creazione che cosa ci viene detto a proposito di ciò che differenzia l'umano da tutte le altre cose?

Sono **due gli elementi** che devono essere sottolineati.

Il primo. Fin dall'inizio, a proposito dell'essere umano, e solo a suo proposito, si precisa che è «polvere» (*'aphar, 2,7*). Ora, nel primo Testamento, **la polvere** è di frequente associata alla morte. Rivolgendosi a Adonai, Abramo dirà che è «polvere e cenere» (*Gen 18,27*). Notando dunque che l'umano è «polvere», il narratore potrebbe volere suggerire che è destinato a morire: «polvere sei e polvere ritornerai». Questo però è il destino di ogni essere vivente, non solo dell'umano: perché dunque il narratore parla di polvere solo a proposito dell'umano? Probabilmente perché l'umano è l'unico vivente ad avere coscienza che deve morire. Ed è proprio questo che lo strappa dalla condizione istintuale degli altri animali. L'uomo è **l'unico ad avere un pensiero di morte**. Ad avere cioè coscienza della propria finitezza e a vivere di conseguenza. Se non ci fosse questa coscienza non ci sarebbe la prudenza, non ci sarebbe l'ingegno, non ci sarebbe la responsabilità e non ci sarebbe la libertà, ovvero tutto ciò che rende la vita dell'uomo umana.

Vi è poi un **secondo tratto** che distingue l'essere umano dagli altri viventi.

Dopo aver modellato l'umano, Adonai Elohim soffia nelle sue narici **un alito di vita** (*nishmat chaim*). Solo l'uomo secondo il racconto di Genesi riceve questo alito, e questo basta a dire

che non si tratta quindi della semplice respirazione, di cui tutti gli animali sono ovviamente dotati.

Di che cosa si tratta, dunque? Il fatto che qui si parli proprio di un soffio comunicato da Adonai Elohim non potrebbe essere una velata **un'allusione a quanto si dice in Genesi 1,3** a proposito del vento di Elohim? Ricordate ciò che avevamo detto a proposito di quel vento? Di come Dio fosse riuscito a contenerne la potenza distruttiva, e di come fosse riuscito ad addomesticarlo trasformandolo in una parola di benedizione e di creazione?

Ora, se osservate con attenzione il testo vi accorgete che qui si riproduce lo stesso meccanismo. Che cosa fa infatti l'umano? **Impone i «nomi»** (*shémot*) a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli animali selvatici.

Ciò che caratterizza l'essere umano è dunque **la condivisione dell'attività specifica di Elohim il quale distingue e nomina le cose**, esercitando su di esse il mite dominio della parola. E tenendo conto che *dare il nome* significa sostanzialmente questo, riconoscere ciascuno nella differenza che gli è propria e lasciar spazio a ciò che lo rende singolare, dobbiamo concludere dicendo che ciò che all'uomo viene chiesto è di emulare Dio che ha creato il mondo, come ben sappiamo, separando e mettendo le cose in relazione tra loro.

Se è vero, quindi, che l'umano è inscindibilmente legato alla 'adamah con tutte le fibre del proprio essere, e pur vero che esso partecipa al divino tramite l'esercizio mite della parola che lo rende ad immagine di Elohim.

L'uomo è **una miscela di umano e divino**, di inconsistenza (*è polvere della terra*) e di eternità (*il respiro di Dio*): questa è la sua specificità. E la sua "divinità", contrariamente a quanto potremmo supporre, non si manifesta nello spadroneggiare a destra e a sinistra, rivendicando un'autorità illimitata sul tutto ciò che esiste, ma viceversa nella parola che crea le differenze e genera la comunione.

A questo punto abbiamo tutto ciò che ci serve per tornare ad esaminare i **due verbi iniziali, coltivare e custodire**, che avevamo temporaneamente messo in stand by.

Il primo verbo che noi abbiamo tradotto con *coltivare* è l'ebraico *'avad*. Questo verbo ha una molteplicità di significati: significa «lavorare», e quindi «coltivare» quando si tratta del suolo, ma, attenzione, vuol dire anche «servire» e, quando lo si usa nel contesto del culto ha il significato «onorare». Considerando che questi significati sono indissociabili, il lavoro evocato da questo verbo implica, quindi, necessariamente anche il rispetto che deve essere reso a ciò che si lavora, un rispetto simile a quello che un servo deve al suo padrone, un ministro al suo re, un fedele al suo Dio. Dio ha affidato all'uomo il potere di *dominare* la terra, ma **il modo che egli ha di dominare la terra è quello di servirla** e di rispettarla perché essa è dono di Dio. Meglio ancora: l'umano deve *servire* la terra perché è nell'interazione feconda che saprà sviluppare con essa che si edifica il compimento dell'alleanza. Il verbo *'avad* è infatti il verbo dell'alleanza, per eccellenza.

Ricordate che cosa dissero gli Israeliti convocati in assemblea a Sichem per stipulare la loro alleanza con Adonai? "Vogliamo servire ('avad) il Signore!" (*Giosuè 24*).

Permettetemi un'ultima osservazione. Tra i tanti significati di *'ebed* ce n'è anche uno negativo: essere schiavi. Il libro di Esodo giocherà di continuo con l'ambiguità di questo termine, tentando di mettere in luce che ciò che propriamente distingue la schiavitù dal servizio non è cosa si fa, ma lo spirito, l'intenzione con cui la si fa. Perché questa ultima sottolineatura? Perché così come si può scivolare nella presunzione di onnipotenza che ci fa sentire padroni indiscussi del creato, allo stesso modo, si può anche essere schiavi della realtà che ci circonda. Troppo o troppo poco! L'umano non deve mai dimenticare la polarità che lo costituisce: il dominio e la mitezza!

Il secondo verbo è *shamar*, che ha il significato di **custodire, conservare, osservare**. Anche per questo verbo vale ciò che abbiamo detto a proposito di *'ebed*: anch'esso, infatti, nella

tradizione biblica va annoverato tra i verbi per eccellenza dell'alleanza. Bastino alcuni esempi (ma potrebbero essere infiniti) per dare un'idea di quanto questo verbo sia decisivo all'interno dell'orizzonte dell'alleanza:

Deuteronomio 6:17 Osserverete (shamar) diligentemente i comandi del Signore, vostro Dio, le istruzioni e le leggi che ti ha date.

Deuteronomio 7:11 Osserverai (shamar), dunque, mettendoli in pratica, i comandi, le leggi e le norme che oggi ti prescrivo.

Deuteronomio 7:12 Se avrete dato ascolto a queste norme e se le avrete osservate (shamar) e messe in pratica, il Signore, tuo Dio, conserverà per te l'alleanza e la bontà che ha giurato ai tuoi padri.

Deuteronomio 8:1 Abbiate cura (shamar) di mettere in pratica tutti i comandi che oggi vi do, perché viviate, diveniate numerosi ed entriate in possesso della terra che il Signore ha giurato di dare ai vostri padri.

L'umano è invitato a «custodire» il giardino (gan), a «guardarlo», ad «avere un occhio su» di esso, fuggendo la tentazione che potrebbe portarlo a vedere in esso una sua proprietà, da saccheggiare e sfruttare a piacimento. Esso va custodito e va protetto: solo così saprà produrre il frutto sperato e solo così diventerà segno di **un'alleanza che protegge** (ganan) l'umano ed elargisce la benedizione di Dio.

Ora ci si deve chiedere: in che modo l'uomo è chiamato a custodire il giardino? Il fatto che questo verbo quando viene nominato nel contesto dell'alleanza si riferisca in modo preciso all'osservanza dei comandamenti e dei precetti non può non avere significato e in qualche modo anticipa e introduce ciò che diremo nel prossimo capitolo. Si custodisce il giardino accettando e osservando il comandamento di Dio.

Accettare il comandamento di Dio.

Fino a qua tutto è accaduto senza che Dio e l'uomo entrassero realmente in contatto di loro e questo perché fino a questo momento Adonai Elohim ha agito prevalentemente da solo, in autonomia: lui ha plasmato l'umano, lui ha piantato il giardino, lui ha fatto germogliare alberi e vegetazione e lui ha collocato l'umano nel giardino. Dopo aver posto l'umano in Eden, però, le cose cambiano: oltre alla solita "terza persona" con cui il narratore descrive gli eventi, troviamo anche una "seconda persona" che **inaugura una relazione diretta**. Adonai Elohim si rivolge all'umano, lo interpella, sollecita da lui una risposta. Assistiamo qui ad un passaggio importante che segna una differenza netta tra questo racconto della creazione e quello sacerdotale che abbiamo letto al capitolo 1. Là non si parla di nessuna relazione esplicita tra Dio e l'umano. Dio agisce da solo, portando a compimento l'opera della creazione con l'autorevolezza della sua parola. E l'umano è forse la sua opera più grande: ad esso Dio affida il compito di continuare l'opera della creazione nel suo nome, ma non c'è nessuna relazione, nessuna interlocuzione, nessuno scambio. Tutti hanno il loro posto, la loro cosa da fare, ma sembra che questo non necessiti di nessuna reciproca connessione. Qui no! **Dio e l'uomo camminano insieme**, entrano in contatto, sono interlocutori. Ebbene, che cosa dice Adonai Elohim quando per la prima rivolge la sua parola all'adam?

Gli **impartisce un ordine**. Ecco cosa dice il testo:

«Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, morirai».

Istintivamente ci verrebbe da dire che si tratta di un divieto. Ma non è così. C'è anche un divieto, ma non solo. A rigore, bisogna dire che **sono due gli ordini che Dio impartisce** e solo il **secondo è negativo**, il divieto appunto, il **primo è invece del tutto positivo**: Dio ordina all'umano di mangiare di ogni albero del giardino e gli comanda di godere liberamente dei doni che gli sono stati elargiti.

È bene ricordarlo, anzitutto per mettere un argine alla deriva che ha portato a concepire la vita del credente come una vita di privazioni e di astinenza, fatta di rinunce e di sacrifici insopportabile.

All'umano Dio non chiede una vita di rinunce, all'umano Dio chiede di gustare e di godere della bellezza e della bontà di cui il giardino dispone. In secondo luogo, per mettersi al riparo dell'astuzia del serpente, che come vedremo, per insinuare il sospetto nel cuore dell'uomo e della donna, adotterà la strategia di sottolineare unilateralmente il divieto come se non ci fosse stato nessun precetto positivo.

Ora su questo precetto positivo che riguarda tutti gli alberi del giardino si innesta il secondo precetto che **vieta all'umano di mangiare il frutto dell'albero del bene e del male**. Il frutto di quest'albero è l'unico limite posto da Adonai Elohim al godimento illimitato dei frutti del giardino.

La domanda è: **che cos'è l'albero della conoscenza del bene e del male?** E seconda domanda: perché Adonai Elohim impone all'umano questa proibizione?

Incominciamo a rispondere alla **prima domanda**. Intanto c'è una puntualizzazione da fare circa la traduzione. Noi correntemente parliamo dell'albero della conoscenza del bene e del male, ma in ebraico si ha un'espressione in cui si susseguono un sostantivo («albero») e un infinito con l'articolo («il conoscere») seguito da due complementi oggetto coordinati («bene e male»). Va detto, inoltre, che questi due complementi possono essere letti sia come sostantivi sia come avverbi. A questo bisogna aggiungere che «bene e male», a cui noi diamo normalmente una connotazione quasi ontologica, il bene e il male, in realtà nella lingua ebraica rappresentano una polarità ricca di sfumature: bello e brutto, piacevole e spiacevole, felice e infelice.

Riporto la traduzione di Wenin che mi sembra quella più fedele all'ebraico: «l'albero del conoscere bene e male», dove bene e male sono da considerarsi plausibilmente degli avverbi. Quanto al significato da attribuire a questo albero ci arriveremo alla fine. Prima bisognerà rispondere all'altra domanda: **perché Adonai Elohim proibisce all'umano di mangiare i frutti di questo albero?**

Le **risposte possibili sono due** e nulla è detto che possa indirizzare con certezza in una direzione o nell'altra. La **prima risposta** è quella che interpreta il comando come una minaccia di morte in caso di trasgressione.

È l'interpretazione suggerita dal serpente: secondo lui Adonai Elohim si comporterebbe così perché è meschino e avido e come tale vorrebbe avere in esclusiva per sé la conoscenza del bene e del male, condannando gli uomini all'ignoranza e alla sudditanza. E pur di accaparrarsi l'esclusiva di questa conoscenza e del potere «divino» che ne deriva, sarebbe disposto persino a meditare la morte di chi minaccia di trasgredire il suo divieto (è questa, vedremo, l'interpretazione del serpente). La **seconda risposta** è, invece, quella che vede nella proibizione non una limitazione dell'umano atta a garantire il privilegio di Dio, ma piuttosto un avvertimento, una benevola esortazione rivolta all'uomo.

Con essa Adonai Elohim vorrebbe mettere in guardia l'umano, sottraendolo al pericolo mortale di una distruzione con la quale certamente dovrebbe fare i conti se dovesse cedere alla tentazione di mangiare il frutto dell'albero proibito.

È la stessa cosa che fa la mamma quando proibisce al bambino di avvicinarsi al fuoco: non lo fa perché vuole male al bambino, o perché lo vuole soggiogato a sé, non lo fa perché vuole

privarlo della sua libertà di sperimentare ciò che vuole, al contrario lo fa perché sa che avvicinarsi al fuoco può essere molto pericoloso. La proibizione in questo caso è un atto di amore con cui si vuole proteggere qualcuno, non annientarlo.

Capite che **la differenza** tra questi due modi di interpretare il divieto è **sostanziale**. Nel primo caso la morte si configura come l'esito di una punizione divina per la trasgressione commessa, nel secondo caso essa appare come l'effetto collaterale drammatico di una scelta dell'uomo, effetto collaterale che Dio vorrebbe che l'uomo evitasse.

In entrambi i casi la trasgressione ha come conseguenza la morte, ma capite questa morte assume una caratterizzazione diversa se interpreto il divieto di Dio come un atto di amore o come una prevaricazione arbitraria.

E **cambia anche il volto di Dio** che ne viene fuori. Nella prima interpretazione Dio è figurato come un manipolatore avido e spietato, il cui interesse è unicamente quello di conservare la propria posizione di superiorità, nella seconda interpretazione, egli viene raffigurato, invece, come un Dio benevolo che, lungi dal voler perseguire il proprio interesse, ha a cuore il destino dell'umano e cerca in ogni modo di metterlo al riparo dalle conseguenze disastrose che una condotta di vita poco prudente potrebbe procurargli.

Nel primo caso la proibizione, ovvero l'imposizione della limitazione, ha le fattezze di un sopruso, nel secondo caso ha le fattezze di un dono.

Quale interpretazione è quella corretta? **Come può l'umano sapere se la proibizione è un sopruso o un dono? Non può!**

Certo, ci sono degli indizi che egli potrà opportunamente seguire al fine di orientare la propria scelta. Uno depone, certamente, a favore di una interpretazione benevola di Dio ed è il fatto che, fino a qui, nulla c'è nulla che possa ragionevolmente farlo dubitare delle buone intenzioni di Adonai Elohim, nulla c'è che possa indurlo a pensare che dietro il suo comando possa esserci una trama nascosta di morte e di ostilità nei confronti dell'umano: tutto anzi dice il contrario, dice generosità, premura, benedizione.

D'altra parte va detto anche, ed è il secondo indizio, questa volta a sfavore di Dio, che è sempre difficile per l'umano, di ieri ma anche di oggi, accettare che una proibizione possa essere un dono, che una mancanza o una privazione possano generare vita anziché mortificarla.

Ci sono indizi che lasciano pensare che Dio sia alleato dell'uomo e altri che invece lasciano pensare il contrario: la verità è che nessuno di questi è in grado di dire una parola definitiva e sicura sulla questione.

Per poter fare una scelta l'umano dovrà abbandonare la volontà di afferrare, di sapere; dovrà rischiare l'obbedienza alla parola, e perciò anche la fiducia in colui che parla, dovrà assumere il rischio di lasciare la presa, di rinunciare alla volontà di dominio, lontano da qualsiasi certezza. C'è **uno spazio di indeterminatezza che può essere colmato solo dalla fiducia** nei confronti di Adonai Elohim e della sua parola.

È a questo punto che comprendiamo la ragione per cui l'albero viene chiamato «l'albero del conoscere bene e male» e perché esso sia inaccessibile all'umano.

È inaccessibile perché alla conoscenza del bene e del male non ci si arriva se non rinunciando alla presunzione di voler capire e di voler afferrare, non ci si arriva se non attraverso il credito di un affidamento che chiama in causa la libertà e la fede.