



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

*IL RACCONTO DI GENESI 1-11*

↳ Non è bene che l'uomo sia solo ... *Il dono dell'altro.*

### **Il consenso alla relazione con l'altro da sé...**

Arriviamo a questo punto al terzo momento del nostro processo di perfezionamento dell'umano. Abbiamo già avuto modo di dire più di una volta che l'umano è ancora un essere incompiuto, un essere in via di perfezionamento, un essere che deve ancora guadagnare la sua somiglianza con il divino e qui troviamo un'affermazione che ce lo ricorda: “*Non è bene che l'uomo sia solo*”. Ricorderete come nel primo racconto della creazione l'Elohim sigli il compimento di ogni sua singola opera con l'espressione “*ki tob*”, “*vide che era cosa buona*”. Ebbene qui troviamo l'espressione contraria: “*lo tob*”, non è bene, non è cosa buona. L'opera non è ancora compiuta, c'è qualcosa che manca perché l'umano sia realmente compiuto secondo il progetto originario di Dio, ovvero a sua *somiglianza*.

Che cosa manca? La relazione!

L'umano, infatti, è solo, vive l'esperienza della solitudine. La solitudine rappresenta una malattia mortale che nulla ha a che vedere con la bontà della creazione. Creazione, infatti, è vita e vita è relazione: nella Bibbia la morte non è assenza di vita, ma assenza di relazione. Non è un caso che il Dio biblico, come abbiamo detto, crei attraverso la parola, ossia predisponendo spazi di relazione...

Bisogna, dunque, strappare l'uomo all'isolamento mortale che lo tiene soggiogato e per questo Dio decide di creargli un *soccorso*: da notare che il termine ebraico usato, ‘ezer, non si riferisce mai ad un aiuto strumentale: non si parla mai di ‘ezer per indicare ad esempio un utensile o un attrezzo. Si parla di ‘ezer quando ci si riferisce a ciò che serve per sfuggire ad un pericolo mortale. Il termine ‘ezer allude ad un aiuto che potremmo definire provvidenziale“, cioè un aiuto in mancanza del quale la nostra vita sarebbe destinata alla morte.

La vita per essere tale esige la presenza dell'Altro, dirà Freud, facendo eco alla suggestione di questa pagina e confermando la bontà e la profondità della lettura che essa fa dell'esperienza umana. La vita per essere tale ha bisogno - sono le parole di Freud - “dell'Altro come soccorritore, di un *prossimo* (Nebenmensch) che sappia rispondere al grido in cui la vita si palesa: senza la risposta dell'Altro, infatti, la vita muore, si disumanizza, brancola nel buio, resta pura vita animale.”

Dio deve, dunque, dare all'“adam qualcuno con cui egli possa entrare in relazione e, allo scopo, non bastano le creature che già popolano la terra: l'uomo ha bisogno di qualcuno che gli sia pari, di qualcuno che stia alla sua altezza. Per questo Dio decide di offrire all'uomo un ‘ezer *k'negdo*. Solitamente questa espressione ebraica viene tradotta con la locuzione “un aiuto che gli sia simile (Cei 1974), che gli corrisponda” (Cei 2008), ma entrambi queste traduzioni sono riduttive e non tengono conto di tutta la ricchezza di significati che il termine evoca. *k'negdo* vuol dire il suo “*a faccia a faccia*”, ossia uno che egli possa guardare negli occhi, uno nel quale possa rispecchiarsi e da cui possa essere guardato. E non è estranea al

termine ebraico nemmeno una possibile sfumatura di resistenza, di confronto, addirittura di affrontamento: ciò di cui l'uomo ha bisogno per uscire dal suo isolamento, e, quindi, per guadagnare la sua somiglianza con il divino, è di qualcuno che gli si ponga di fronte come *altro da sé*, come uno che sappia far valere la sua irriducibile singolarità e contro cui ci si possa anche scontrare, se necessario.

Ad arricchire ulteriormente il significato dell'espressione a cui il testo consegna la rappresentazione dell'"altro" la suggestione di una radice verbale. L'espressione *K<sup>e</sup>negdo*, infatti, è costruita sulla radice ebraica *nagad*, che significa "dire, raccontare, riportare", ad indicare che non c'è modo di venire a capo dell'alterità che l'altro rappresenta se non aprendo il cuore a ciò che egli dice e racconta di sé in assoluta libertà. Il mistero dell'altro non può essere violato, ma questo non vuol dire che sia inaccessibile: può dischiudersi, ma solo dentro un'esperienza di relazione.

Così deve essere l'interlocutore dall'umano..., almeno nell'intenzione di Dio: uno che sa raccontare di sé aprendo all'altro il suo mistero e, al tempo stesso, uno che sa accogliere il racconto dell'altro, custodendolo con responsabilità. A meno di questo nessuna relazione è possibile e Adamo dovrà rassegnarsi a consumarsi nella solitudine che conduce alla morte.

A questo punto, il racconto prosegue narrando come Dio realizzò il suo proposito di creare all'umano un *'ezer k<sup>e</sup>negdo*.

La scena è immaginosa, ma prima di ascoltarla e commentarla, è necessario fare una precisazione di termini, senza la quale diventerebbe, da questo momento in avanti, impossibile intenderci. Fino ad ora, si è tradotto il termine ebraico *ha'adam* con "umano" o "terrestre" e mai con "uomo". Il motivo è che *ha'adam*, nel nostro testo, non identifica mai un essere umano personale, una figura precisa, ma l'essere umano nella sua genericità sovra-storica e sovra-temporale. *ha'adam* non è il primo uomo, ma l'uomo, l'uomo di sempre, anche l'uomo che siamo noi: noi siamo *ha'adam*.

Ma c'è anche un altro motivo per cui *ha'adam* non viene tradotto con "uomo": per evitare che immediatamente lo si colleghi alla figura maschile per contrapposizione a Eva, che, invece, nell'immaginario comune rappresenta la figura femminile: Adamo l'uomo, Eva la donna!

In realtà, nel linguaggio mitico del racconto, *ha'adam* non identifica mai l'uomo *maschio*, ma «l'essere umano» nella sua interezza, quell'essere umano che, stando a quanto dice il narratore in 1,27, è maschio e femmina. A ragione gli antichi commentatori ebrei immaginavano questo Adamo come un essere duplice, androgino. *Ha'adam* non è l'uomo di genere maschile, come noi lo conosciamo, ma l'umano indifferenziato che è insieme maschio e femmina.

Fatta questa precisazione possiamo tornare alla nostra scena: "Adonai Elohim fa cadere un torpore sull'umano (*ha'adam*, l'essere indifferenziato), prende uno dei suoi lati e racchiude la carne al suo posto. Poi costruisce in donna (*ishsha*) il lato che ha preso dall'umano (*ha'adam*, l'essere indifferenziato) e la presenta all'umano.

Dio inizia, quindi, facendo piombare l'umano nel torpore così da provocare in lui una perdita di conoscenza e questa perdita di conoscenza possiamo dire che sia è la prima condizione perché si possa produrre un "*faccia a faccia*". *Ha'adam* non è testimone della nascita dell'altro. Non vi ha accesso. Ed è il prezzo da pagare perché ci sia alterità e quindi relazione. Al principio della relazione c'è sempre un "deficit" di conoscenza, un'ignoranza che riguarda l'origine e il mistero dell'altro. Vivere una relazione significa acconsentire a che l'altro mi sfugga radicalmente ...

C'è, però, anche una seconda condizione ed è la seconda azione che Dio compie. Dio prende un lato dell'"Adam - l'ebraico *zela'* (in greco *pleura*) permette solo questo significato - e richiude la carne al suo posto. Quel che il narratore registra in questo modo è che, nel luogo stesso del sorgere del faccia a faccia, si apre una ferita che è attestazione di una mancanza. L'entrata in relazione presuppone, quindi una perdita, un "di meno", un'integrità intaccata.

Fare posto all'altro significa rinunciare al proprio spazio... È sempre così: stare alla presenza dell'altro è essere messi di fronte ad una propria mancanza.

Mancanza che, attenzione, non può essere colmata!

Qui non si tratta di una mancanza provvisoria o temporanea: questa mancanza è ciò con cui si dovrà convivere per tutta la vita. Colmarla, o tentare di colmarla, vorrebbe dire dissolvere non solo la possibilità della relazione, ma anche l'altro che nella relazione chiede di essere accolto. Da questo momento in avanti *ha'adam* deve accettare di non essere più *ha'adam*, ma *Ish* ... Non più l'umano indifferenziato dell'inizio, ma l'uomo maschio (*ish*) di fronte alla sua donna (*ishsha*).

Ora, questo processo di differenziazione, lo abbiamo detto, genera una perdita: né l'uno né l'altro saranno più completi. La perdita, però, non è l'ultima parola.

A partire da ciò che ha preso all'umano Dio edifica la donna e poi la *fa venire*, la presenta, al suo partner. Cosa vuol dire? Vuol dire che se è vero ad Adam qualcosa è stato preso, è vero anche che questo qualcosa gli viene restituito, ma nella forma del dono: non più qualcosa che gli appartiene, ma qualcosa che gli è donato.

È interessante notare come il verbo ebraico qui utilizzato dall'autore è un verbo che troviamo spesso nel contesto del culto, dove indica l'atto del presentare l'offerta a Dio.

Comprendete la profondità e la potenza di questo rimando? L'autore ci sta dicendo due cose: da una parte, che la donna è un'offerta, un dono che Dio presenta all'umano come segno del suo amore, esattamente come l'offerta del culto è il dono che l'umano presenta al cospetto di Dio in segno del suo amore e del suo rispetto; dall'altra, ci sta dicendo che se c'è un'offerta che egli può fare a Dio, un'offerta gradita a lui, questa è la sua disponibilità ad accogliere la donna e vivere con essa la relazione che il dono di Dio rende possibile.

Arrivati qui sembra che tutto fili: sembra tutto semplice, se non che il testo segnala come la tentazione di fraintendere il senso della relazione e di viverla in modo non conforme all'intenzione del creatore, si annida fin dall'inizio nel cuore dell'uomo e della donna. E si annida proprio laddove la relazione in apparenza si mostra più forte e più vigorosa.

Guarda caso - ma non è un caso - nel testo, l'inganno si nasconde proprio dietro l'affermazione che sembra celebrare, sopra ogni sospetto, non solo il riconoscimento della donna, ma anche la disponibilità ad unirsi a lei in reciproca comunione.

L'espressione a cui alludo si trova al versetto 23 del secondo capitolo:

*“Adam disse: questa volta, è l'osso delle mie ossa e la carne della mia carne.  
Essa si chiamerà “ishsha” perché da “ish” è stata tratta”.*

Normalmente si legge in questa affermazione il grido meravigliato e riconoscente dell'uomo che trova finalmente la sua compagna e ad essa si concede: è un testo che troviamo spesso tra le letture scelte per la celebrazione dei matrimoni e questo perché si ritiene che in esso traspaia la pienezza della comunione sponsale.

In realtà, se guardate con attenzione, non vi sarà difficile accorgervi che qualcosa non funziona. Che cosa non funziona?

1. Anzitutto l'umano non menziona mai l'azione di Dio. Si dirà che ignora quel che è successo perché dormiva, ma allora dovrebbe almeno riconoscere la sua ignoranza rispetto a ciò che è successo. Dovrebbe riconoscere almeno questo: di non essere lui l'artefice di ciò che ha di fronte a sé. E invece afferma compiaciuto che ella è “osso delle sue ossa e carne della sua carne”, come se niente sfuggisse al suo sapere. In tal modo l'umano finisce per cancellare quella *non conoscenza* che sola gli potrebbe permettergli di riconoscere in chi gli sta di fronte un altro da sé e insieme un dono di Dio.

2. Guardate come l'umano considera la donna (ishsha). Prende atto della sua esistenza, ma non la riconosce come soggetto, non la considera una sua interlocutrice. La donna non è un "tu" a cui si rivolge - interessante che parli di lei in terza persona, non in seconda - ma qualcosa che gli appartiene, qualcosa che gli è stato tolto e gli manca. Rivelatore è l'uso dei possessivi: "le mia ossa, la mia carne"... L'umano riconosce che qualcosa gli è stato tolto e, per attenuare la perdita, rivendica come suo chi gli sta davanti.
3. L'umano nomina la donna con un nome ishsha che è costruito sulla falsariga del nome che si attribuisce Ish. In realtà, ad essere precisi, i due nomi in ebraico derivano da radici diverse: ish proviene da una radice che significa "essere forte", ishsha, invece, viene da enosh che significa essere debole. Ma il narratore con grande arguzia per esplicitare il modo di pensare dell'uomo presenta Ishsha come se fosse il femminile di ish: la donna altro non è che la corrispondenza femminile dell'uomo, costruita sul calco dell'uomo, nè più, nè meno. E la sottolineatura della somiglianza va ovviamente a discapito della singolarità e dell'alterità...  
All'umano sfugge il fatto che chi gli sta davanti possa essere un'altra cosa da sé. Fatto che è invece ben sottolineato dal racconto quando dice che Adonai Elohim costruì (bana') la donna dal lato di ha'adam. Il verbo "costruire" che in ebraico indica un'elaborazione complessa che necessita di grande lavoro, non è messo a caso: ishsha è sì tratta dal lato dell'umano, ma non si identifica semplicemente con esso, come pensa l'umano, è di più, è il risultato di una costruzione che ha nell'Elohim il suo artefice.
4. Vi sarete accorti che sto continuando a parlare dell'umano, cioè dell'ha'adam. Lo sto facendo ovviamente non per vezzo personale, ma perché il testo continua a farlo. Ora non avevamo detto che da quando Dio ha preso l'Adam, l'umano, e, sottraendo da esso un "lato", ha costituito la donna, l'Adam non esiste più. Non esiste più l'Adam come la totalità, come la somma dei due, come l'intero. Non avevamo detto che da questo momento in poi bisogna parlare di Ish e Ishsha che dall'Adam sono scaturiti. Come mai dunque il testo continua a parlare di ha'adam? Il motivo è molto semplice e dipende dal fatto che "ish", l'uomo maschio, benché sia ormai una parte, continua a considerarsi come l'uomo integrale, come il tutto che riempie lo spazio e che ingloba in sé stesso tutto ciò esiste. L'essere umano integrale non c'è più, di fatto, ma continua ad esistere in realtà, nella mente di "ish", che non riesce ad accettare di essere solo una parte e di dover condividere lo spazio con qualcun altro.

Questa incapacità ad accettare la propria mancanza e, insieme, l'illusione, non venuta meno, di poter ancora essere l'*intero* spinge l'uomo a cercare nella donna ciò che gli manca per colmare il vuoto che lo abita e per ritornare ad essere ciò che era prima. Cerca nella donna la parte mancante, noi la chiamiamo "anima gemella", ciò che gli appartiene di diritto ed è quindi in grado di compensare la sua mancanza. Ma così facendo l'uomo sbaglia su di sé e sbaglia sulla donna. Sbaglia su di sé perché costruisce la sua vita pensando di essere ciò che in realtà non è e voi capite quanto questo può diventare pericoloso: tutto costruisce sulla menzogna, il suo rapporto con sé, con gli altri con il mondo e le conseguenze sono devastanti. Sbaglia sulla donna e su ciò che essa rappresenta, perché, apprezzando di essa solo ciò che gli corrisponde, ciò che gli serve, ciò che lo completa, non sarà mai in grado di riconoscerla per quello che è realmente, ovvero nella sua alterità.

La donna non è solo ciò che completa l'uomo, è molto di più e riconoscere questo di più è il prezzo di una relazione realmente autentica. Prezzo salato perché implica un ascolto sincero e la disponibilità a mettere da parte il proprio punto di vista e a non farlo valere come

pregiudizio inappellabile. Se l'uomo vuole *vivere* deve entrare *in relazione*, dice il racconto, e se deve entrare *in relazione* la condizione perché questo avvenga è quella di *accogliere l'altro come altro*, è quella di disporsi, per usare un'espressione bellissima di Levinas, di fronte al volto dell'altro che lo interpella.

L'uomo e la donna devono diventare una carne sola dice il testo, ma diventare una "carne sola", non significa fondersi in un *unicum* indifferenziato, ripristinando l'ha'adam iniziale; né tantomeno significa incastrarsi in modo simbiotico in modo da costituirsi in un'unità funzionale; diventare una "carne sola" vuol dire unire le proprie alterità perché siano l'una per l'altra, dove quel per è ciò che fa la differenza: non l'uno *nell'*altra o l'uno *con* l'altra, ma l'uno per l'altra. Il "per" è il segno di un'unità che non elimina le differenze, ma le potenzia; è il segno di un'unità che si realizza nell'amore.

Come ci si arriva? Il percorso è obbligato: «Perciò l'uomo (ish) abbandonerà suo padre e sua madre e si attaccherà alla sua donna ('ishshto) e diventeranno una carne unica» (2,24).

Che cosa vuol dire? Che l'uomo dovrà abbandonare l'idea che la donna sia osso delle sue ossa e carne della sua carne. Osso delle sue ossa e carne della sua carne sono il padre e la madre e giustamente il testo suggerisce che da entrambi l'uomo dovrà separarsi se vorrà realizzare il progetto che Dio ha su di lui: quello di essere una carne sola con la sua donna.

Il processo che porta alla relazione non è un processo di fusione, ma di differenziazione, di separazione: l'uomo deve lasciare l'universo familiare, «da sempre» noto; deve lasciare il mondo rassicurante del medesimo (è lo stesso paradigma che ritroveremo anche nella storia di Abramo), solo allora potrà accogliere l'altro e vivere con esso una relazione. Che sia uomo, o donna o Dio fa poca differenza...

Ora, di fronte a questo uomo che non vuole rinunciare ad essere il tutto e che fa fatica a riconoscere l'alterità dell'altro, come reagisce la donna?

La donna reagisce col silenzio. Rimane muta, si lascia fare. O meglio, si lascia dire. Non fa nulla per rivendicare il suo posto di essere «*di fronte*» all'uomo, secondo quel che Adonai Elohim aveva immaginato (2,18). Se è la parola il modo con cui l'uomo esercita il suo dominio, ad immagine di Dio, la donna, rimanendo muta, rinuncia di fatto ad esercitare il suo potere contro, accettando passivamente la sudditanza. Anzi, se vogliamo essere precisi, dobbiamo registrare come Isha, la donna, si presta al desiderio totalizzante del suo partner, sposando di fatto la sua logica e accettando di essere colei che viene a colmare le di lui mancanze. Interessante notare come secondo il testo sia ish inizialmente a "nominare" la donna, mostrando di voler agire nei suoi confronti non diversamente da come agisce di fatto nei confronti degli altri esseri viventi. Ish dà alla donna un nome che la identifica, secondo quel che abbiamo detto, come ciò che gli corrisponde, ishsha, e bisognerà aspettare molto tempo (Gen 3,20) prima che la donna riceva un nome che la identifichi invece per quello che è, Eva.

Tutto questo sta a dire che c'è una complicità: se la relazione non decolla, se il progetto di Dio fatica a prendere vita la responsabilità non è solo dell'uomo, ma anche della donna. E credo che il testo lasci trasparire questa complicità per nulla virtuosa attraverso un'allusione che contiene un'immagine bellissima e complessa al tempo stesso: è l'immagine della nudità e della mancanza di vergogna.

Perché l'uomo e la donna non si vergognano di essere nudi? Secondo un'interpretazione ancor oggi molto accreditata l'uomo e la donna non si vergognano perché, considerato che il peccato non ha ancora contaminato il loro modo di vedere, vivono in una sorta di armonia perfetta, "edenica", senza ombre e senza pregiudizi. Altri fanno leva sul fatto che nudità nel linguaggio biblico spesso richiami l'esperienza del limite e dell'inconsistenza: l'uomo e la donna sono consapevoli del loro limite, del loro essere creature e lo accettano senza problemi. Sarà quando il peccato farà nascere dentro di loro il desiderio di essere come Dio

che incominceranno a provare vergogna della loro nudità, ovvero della loro inconsistenza. Il problema di questa interpretazione è che nasce da un presupposto sbagliato. Il presupposto è che la situazione in cui uomo e donna vivono, prima della comparsa del peccato, sia di perfetta armonia, armonia tra di loro, armonia con il creato e armonia con il divino. Ma non è questo che ci dice il testo. La situazione in cui l'uomo e la donna si trovano non è affatto edenica: il rapporto tra di loro è costruito sull'inganno e il compromesso, e il rapporto con Dio è praticamente inesistente, perché nel rapporto fusionale che i due costituiscono non c'è posto per Dio ...

Se dunque l'uomo e la donna non si vergognano della loro nudità non è per via dello *stato di grazia* in cui vivono, alla luce del quale tutto, anche la negatività, viene ricomposta dentro l'armonia di un ordine superiore, ma per la loro incapacità di riconoscersi ed accettarsi per quello che sono.

La nudità è, infatti, il segno evidente della loro diversità, ciò che dovrebbe richiamare la loro attenzione sulla separazione che li ha generati e sulla mancanza che da essa scaturisce. Se non si vergognano di essa è, probabilmente, perché, invece di stare l'uno «*di fronte*» all'altra (nègèd), disposti ad affrontare la diversità che l'altro rappresenta, sono sempre «*a lato*» l'uno dell'altra, nel tentativo disperato di ricomporre l'intero di cui sono stati privati.