



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

### IL RACCONTO DI GENESI 1-11

↳ Il giudizio di Dio ...

#### Si accorsero di essere nudi.

L'uomo e la donna hanno inseguito un sogno: quello di **essere come Dio**, ma ciò li ha portati nel punto diametralmente opposto a quello che volevano raggiungere. Volevano essere come Dio, di fatto si trovano **nel punto di maggior distanza da lui**. Volevano essere ad immagine di Dio, si trovano ad immagine del serpente, nudi come lui e riconsegnati in tutto e per tutto all'animalità che avrebbero voluto fuggire.

Perché questo? Ci verrebbe da dire perché **sono stati arroganti**, perché hanno ambito ad essere Dio, perché hanno preteso di occupare un ruolo che non era il loro. Non è però questo che dice il testo. Per l'autore di Genesi, il fatto che l'uomo e la donna volessero essere come Dio **non costituisce un problema**. Anzi! Se c'è un compito che Dio affida all'umano dopo averlo creato, è proprio quello di mettere in gioco la propria libertà al fine di guadagnare una somiglianza con Dio di cui ancora manca.

Bisogna finirla di dire che il peccato è "voler essere come Dio", ad immagine di Dio. **Essere come Dio è il compito che ci deve accompagnare** in ogni momento della nostra vita. Il problema è semmai "**quale Dio**" vogliamo essere, Chi è il Dio a cui vogliamo somigliare, qual è la somiglianza con Dio che vogliamo guadagnare.

L'uomo e la donna hanno sbagliato non perché hanno desiderato essere come Dio, ma perché hanno scelto imprudentemente di aderire alla proposta del serpente, lasciandosi **ammagliare dal fascino della bramosia** e acconsentendo ad **un'immagine di Dio** che non rappresenta affatto Dio, ma piuttosto **ciò che noi vorremmo essere** se fossimo Dio. L'immagine che il serpente dipinge davanti agli occhi, cioè l'immagine di un Dio che è preda della bramosia e che non tollera che ci sia un altro a condividere il proprio potere, non corrisponde affatto ai tratti del divino rappresentato dal testo. L'immagine che il serpente dipinge davanti agli occhi altro non è che la **proiezione potenziata all'infinito della sua animalità**, ovvero la proiezione della sua animalità come sarebbe se potesse disporre del potere di Dio.

E siccome, lo abbiamo detto, il serpente altro non è che **l'animalità che cova dentro l'umano**, l'esito irreversibile della libertà umana qualora l'uomo dovesse cedere al fascino della bramosia, potremmo dire che **la figura di Dio delineata dal serpente** non è che la **proiezione su scala potenziata dell'umano qualora dovesse lasciarsi dominare dalla bramosia**.

Capite **l'ironia**? L'uomo desidera essere immagine di Dio, quel che di fatto fa è trasformare Dio ad immagine sua. L'allineamento con Dio non è frutto di un'elevazione capace di sottrarre l'umano dalla sua animalità pulsionale, come avrebbe voluto l'Elohim, ma è frutto di un **abbassamento del divino** la cui trascendenza e alterità finisce per essere miseramente dissolta nell'umano. Se volete, è il movimento diametralmente opposto a quello della "Ubris" prometeica: non è l'uomo che diventa Dio, ma Dio che diventa uomo, ovvero **l'idolatria**.

Adamo ed Eva riescono effettivamente nel loro intento: diventano effettivamente ad immagine di Dio, ma ad immagine di un Dio, ma siccome l'immagine di Dio che inseguono

è quella del serpente, il movimento che mettono in gioco non è che **regressione alla animalità** che li abita.

È lo stesso testo è suggerirci i termini di questa regressione: in 3,17b, l'umano si sente dire che, come il serpente (3,14b), si nutrirà di terra tutti i giorni della sua vita; e, in 3,18a, gli viene data da mangiare l'erba dei campi, quell'erba che, in 1,30, costituisce il cibo degli animali. Infine, uomo e donna si ritroveranno ben presto vestiti con pelli di bestie (3,21b).

L'altro simbolismo di cui il testo si avvale per rappresentare la regressione di cui l'umano è vittima è la nudità. Ne abbiamo già parlato: L'uomo e la donna si accorgono, dice il testo, nudi come il serpente - come il dio al quale hanno creduto. Ad immagine dell'animale a cui hanno concesso il loro credito.

Il **simbolismo della nudità** è però troppo complesso e sfumato perché lo si possa condire via via in questo modo. Bisogna che su questo simbolo ci fermiamo un attimo, anche perché, oltre a rappresentare iconicamente la regressione, ci fa capire anche quali sono gli effetti dirompenti che produce. L'uomo e la donna accorgendosi di essere nudi **si scoprono anche vulnerabili**.

Che cosa fa infatti la bramosia? Sottomette l'umano al proprio istinto e lo orienta in modo alla gratificazione delle sue pulsioni, fino ad ambire ad una esperienza fusionale con il tutto. Facendo questo lascia trasparire quello che è il **vero punto debole** dell'"adam" e così facendo lo espone allo **sguardo indiscreto e rapace** di chi volesse impadronirsi di lui e dominarlo.

L'umano scopre di non avere più difese, di essere in balia di tutti: la presa di coscienza del proprio limite va di pari passo con la presa di coscienza della propria vulnerabilità. Per questo si copre con le foglie di fico. Questo gesto, che non ha nulla a che vedere con la vergogna o con il pudore secondo l'accezione morale che noi normalmente gli diamo, è il gesto estremo di chi vuole proteggersi perché spaventato. **L'umano è spaventato dall'idea che la propria debolezza possa essere usata dagli altri** a proprio vantaggio e, per di più, contro di lui. Attraverso l'esperienza della trasgressione, gli occhi dell'umano si aprono forzatamente e non senza violenza sul mistero dell'alterità. L'umano scopre di non essere il tutto (*di non essere Dio, dovremmo dire, perché ai suoi occhi e a quelli del serpente Dio e il tutto sono la stessa cosa...*), scopre che esiste "*l'altro oltre sé stesso*" e che questo **altro può essere estremamente temibile e pericoloso** se pensato come uguale a sé, ugualmente dominato dalla bramosia e dalla volontà di dominio.

E come non potrebbe essere altrimenti, mi chiedo? Ogni singolo essere umano proietta sull'altro sé stesso e quindi la sua volontà di essere sempre e comunque un '*adam*, un *tutto*. L'umano per lui è questo, non c'è n'è un altro... e se è così Dio ce ne scampi: **la vita diventa un inferno**, guerra per il potere, un campo di battaglia dal quali non si è sicuri di poter uscire. In verità ci sarebbe un altro modo di concepire l'essere umano: sarebbe quello indicato da 'Adonai Elohim con la creazione della donna. Quello che prevede lo stare di fronte all'altro accettandone la differenza, quello che induce a vedere nell'amore non un esercizio di possesso, ma un atto di illimitata fiducia. Ma perché questo sia possibile bisogna che l'umano rinunci definitivamente ad essere l' '*adam*, bisogna che impari ad accettare il proprio limite e rinunci ad avere il controllo su ogni cosa. Questa è **la via tracciata dall'Elohim**, quella che porterebbe l'umano a dominare la bramosia e a guadagnare quella somiglianza con Dio che ancora gli manca. E questa è anche la sola e unica via che potrebbe trasformare il conflitto infernale di una vita vissuta a difendersi gli uni dagli altri e in un'esperienza feconda di alleanza. Quell'esperienza feconda di alleanza che non annulla le differenze ma le compone in armonia e che la bibbia evoca con il termine, spesso usato dai profeti in chiave apocalittica, *shalom*.

**Il problema è che l'uomo**, questo è quello che il testo di Genesi afferma, **non è disposto a rinunciare al proprio dominio**, non è disposto ad acconsentire alla propria mancanza, non è disposto ad assecondare la strategia disposta da Dio per il suo compimento, strategia che sola potrebbe aprirlo alla via della relazione. E per questo la sua vita rimane un inferno, per questo l'*altro* sarà per lui sempre solo un nemico (*capite l'entità della rivoluzione apportata da Gesù ...*), per questo non riesce ad immaginare una via d'uscita che non sia quella dello scontro e della prevaricazione. **Non c'è spazio per un'altra figura di uomo** e, soprattutto, non c'è spazio per la relazione nel suo mondo.

I versetti che seguono confermano ulteriormente questa impressione. Quando, infatti, Adonai Elohim chiede a 'ish se ha mangiato del frutto, egli si tira indietro, attribuendo la responsabilità del suo atto alla donna (3,12), **aggiungendo ad una prima rottura**, quella rappresentata dal vicendevole coprirsi della propria nudità, **una ulteriore rottura**, ancora più diretta della precedente. Certo l'uomo non ha torto dicendo che è stata la donna ad indurlo a mangiare: il racconto testimonia a suo favore che le cose sono andate proprio così. Ma da uno che ha da poco affermato che la donna è osso delle sue ossa e carne della sua carne sarebbe stato lecito aspettarsi un minimo di spirito di solidarietà e non un'accusa così diretta. La verità è che la logica che muove l'umano non lo consente: finché permane in lui la volontà di essere il *tutto* è inevitabile che l'*altro* appaia un *nemico* da combattere e che la sua morte sia il prezzo da mettere in conto se si vuole realmente sopravvivere. Non è finita, però. **C'è un ulteriore passaggio nel processo di rottura** che segna il rapporto tra l'uomo e la donna. E ancora una volta siamo costretti a leggere tra le righe. Siamo al versetto 20 del capitolo 3. L'uomo nomina la sua donna Eva (Khawwah, Vivente), «poiché fu madre di ogni vivente». La **cosa ha certo un aspetto positivo**, poiché l'umano riconosce nella donna colei che dà la vita, come Dio ha appena sottolineato parlandole. Ma a ben guardare anche qui, come peraltro nelle dichiarazioni che abbiamo già commentato c'è **qualcosa di sospetto**. Anzitutto **è lui ancora una volta a dare il nome** e noi sappiamo che nominare, dare il nome, nel contesto dell'Israele antico, equivale ad esercitare il proprio potere sulla persona che si nomina. Il dire il *nome* laddove, come in questo, caso è unilaterale, è indicativo di una superiorità che si vuole affermare e questo rende evidente quale sia il sentimento con cui l'uomo guarda la donna. Altro elemento su cui è opportuno soffermarsi è **il contenuto del nome**. L'uomo sceglie per la donna un nome direttamente **legato alla funzione di generare**: non descrive la donna per quello che è, per la sua persona, ma per la funzione materna che assumerà. Da una parte riconosce positivamente a Eva la qualità di madre, dall'altro, va pure detto, la definisce in relazione ad una funzione riproduttiva di cui egli stesso sarà beneficiario. La definisce ancora una volta **in relazione ad un suo bisogno**, quello di sconfiggere la morte, e ciò lascia intravedere ancora una volta come il rapporto che c'è tra i due non sia di eguaglianza, di reciprocità, ma **di asservimento**.

Questa è la condizione dell'umano con la quale noi stessi ancora oggi dobbiamo fare i conti e non è come spesso si dice la conseguenza del castigo di Dio, ma l'esito della sciagurata decisione di lasciarsi soggiogare dalla bramosia.

### **La rottura con Dio e il nascondimento ...**

La diffidenza e il conflitto indotti dalla bramosia **non corrompono solo la relazione tra l'uomo e la donna**, e per estensione la relazione dell'uomo con il proprio fratello (lo vedremo al capitolo 4), o con la società (capitolo 6), o con il proprio padre (capitolo 9), corrompono soprattutto **la relazione dell'umano con quell'altro per eccellenza che è Dio**, creando una rottura che sembra irrimarginabile.

Fin dal principio, dal momento in cui è venuto alla luce, l'umano ha dovuto prendere atto della presenza onnipresente di Dio e interrogarsi su quale fosse il ruolo di questo strano

personaggio, su quali fossero le sue intenzioni e su quale dovesse essere il rapporto da intrattenere con lui. Dio, infatti, non si è mai presentato, non gli ha mai rivelato all'umano la propria identità, non ha mai cercato di regolamentare il rapporto con lui o definito spazi di competenza che potessero mettere in luce la specificità di ciascuno. **A parlare fino ad ora sono stati i gesti e le azioni:** è lui che lo ha plasmato dalla terra, è lui che lo ha posto nel giardino, è lui che gli è venuto in soccorso nel momento drammatico della solitudine mortale donandogli una compagna, è lui che per proteggerlo lo ha istruito su cosa non mangiare nel giardino. E tutto questo sarebbe stato sufficiente se l'umano avesse voluto seguirne la traccia, riconoscendo in esse il segno di una amicizia alla quale consegnare liberamente la vita. Lo abbiamo già sottolineato: **Dio, a differenza di quanto fa il serpente, non cerca di forzare l'umano**, non gli impone il proprio punto di vista, non irrompe nel suo mondo con la forza di un'evidenza assoluta che azzererebbe la sua libertà. Ricorderete certamente quel che abbiamo detto a proposito della mitezza di Dio. Egli sa che è l'uomo a dover decidere e che questa è una condizione imprescindibile perché si possa dar vita ad una relazione autentica. E sa anche che nessuna evidenza o conoscenza sarebbero possibili senza il concorso della fiducia e l'investimento della libertà. C'è uno spazio dell'uomo che è dell'uomo, che rimane sospeso all'incertezza della sua libertà.

Ed è proprio **in questo spazio di incertezza e di inevidenza che la voce del serpente si apre un varco**. La sua strategia è indurre l'uomo a ricalibrare il proprio sguardo così che egli riconosca nei gesti e nelle azioni di Dio non il segno di un amore che sollecita l'alleanza, ma il segno di una prevaricazione meschina dalla quale fuggire. E così il giardino diventa una prigione, la donna il segno di una privazione insopportabile, il divieto un'intollerabile ingiustizia. L'idea che il serpente inculca forzatamente nella mente dell'umano è che Dio non sia l'amico che dice di essere, ma un nemico da cui non ci si deve lasciar soggiogare se si desidera salvaguardare la propria felicità e la propria libertà. Da qui la trasgressione, la sfida, l'affronto: se Dio è un nemico bisogna combatterlo...

Il problema è che fino a qui l'umano **non ha ancora fatto i conti fino in fondo con le conseguenze di questa sua "scoperta"**. Perché se Dio è nemico dell'uomo da lui bisogna proteggersi e chi è in grado di proteggersi da Dio, chi è in grado di schivare le sue ritorsioni, chi potrà difendersi dalla sua rappresaglia? Gli occhi dell'umano si aprono per constatare che la sua vita, quella vita che fino a qualche tempo prima sembrava benedetta, è ora diventata un inferno e dovrà passarla a nascondersi e proteggersi, non solo dagli altri esseri umani, ma anche e soprattutto da Elohim la cui vendetta e il cui giudizio incombono su di lui senza lasciargli tregua.

### **Adamo dove sei?**

Il testo ci dà un riscontro preciso di questo al versetto 8 del capitolo 3 dove si dice che l'uomo e la donna, udito il rumore (la voce) dei passi del Signore che passeggiava nel giardino, **si nascosero dalla sua presenza** in mezzo agli alberi del giardino. È a questo punto che l'uomo e la donna vengono raggiunti dalla parola di Dio che domanda loro: **«Dove sei?»** (3,9).

È una domanda enigmatica a partire dalla quale sono stati scritti fiumi di inchiostro e su cui vale la pena che anche noi ci soffermiamo un istante.

Incominciamo **dal senso della domanda**. Davvero dobbiamo supporre che Dio non sappia dove sono l'uomo e la donna e per questo domandi loro di comunicare la loro posizione? Ma non è onnisciente? Perché allora dovrebbe domandare qualcosa che in realtà già conosce? Una linea di risposta possibile è quella seguita dai commentatori medievali, che trova credito anche tra la maggior parte degli esegeti di oggi. Secondo questi commentatori **la domanda di Adonai Elohim avrebbe un'accezione retorica**: sarebbe la prima mossa di un riavvicinamento all'umano, l'incipit di un confronto che aiuti l'umano a prendere

gradualmente coscienza della sua situazione e delle conseguenze negative del consenso concesso al serpente. In questo caso, non è Dio, ma Adamo che deve «sapere» dov'è, dove si è posto, a che punto è arrivato, per arrivare a fare, se necessario, un'inversione di marcia. È questa, per fare un esempio, l'interpretazione proposta da Martin Buber nel suo bellissimo e famosissimo libretto intitolato "il cammino dell'uomo".

C'è poi **una seconda via interpretativa** che proviene dal mondo ebraico e che ha il suo fondamento in un'osservazione grammaticale. In ebraico, ci sono **due parole diverse** per l'avverbio interrogativo «dove»: *'efoh* e *'ajjeh*. Mentre il primo di questi due termini esprime una semplice domanda locativa, il secondo (*appunto quello che si legge in Gen 3,9*), esprime invece la sorpresa di trovare qualcuno dove non dovrebbe essere. In altre parole, la domanda con *'ajjeh* acquista quasi il valore di una esclamazione: Dove sei! Come mai sei qui? Dio si stupisce perché Adamo è dove non dovrebbe essere e non è dove invece dovrebbe essere. È abituato a vederlo passeggiare nel giardino, ed è sorpreso dal fatto di non vederlo più. È lo stupore di chi ha perso un amico. Dicendo all'uomo: *'ajjekah* (dove sei), Dio non fa altro che domandargli: **dove sei andato a finire?** Perché ti nascondi? Ed è a questa domanda che l'umano risponde, se ci pensate bene... a dimostrazione del fatto che siamo sulla strada giusta. Adonai Elohim **intuisce che qualcosa è cambiato nell'uomo e nella donna e con la forza della sua parola invita l'umano a prenderne coscienza.**

Si aprono qui due filoni di indagine importanti che meritano la nostra attenzione anche se non potremo dilungarci troppo e dovremo accontentarci di qualche cenno soltanto.

Il **primo filone d'indagine è quello che si interroga sul significato** da dare alle parole che Adonai Elohim rivolge all'umano, non solo la prima, ma anche le successive.

Il **secondo filone** è invece quello che mette a tema **il valore strategico della parola nell'azione terapeutica** messa in atto per il recupero dell'umano.

Incominciamo con **il primo.**

Abbiamo già detto come il "dove sei" che Dio rivolge ad 'adam sia da interpretare non come una domanda locativa, ma come **un invito a prendere coscienza** di ciò che sta accadendo. Allo stesso modo dobbiamo leggere anche le **successive due parole** di Adonai Elohim. Le ricordiamo: la prima è una **richiesta di approfondimento**. 'adam ha appena detto di essersi nascosto per la vergogna di essere nudo, Adonai gli domanda in che modo sia arrivato a sapere di essere nudo e insinua l'ipotesi che dietro ci possa essere l'aver deciso del frutto proibito: "Chi ti ha fatto sapere che sei nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?".

La **seconda parola** è quella che Adonai rivolge direttamente alla donna dopo che essa è stata chiamata in causa dall'uomo come responsabile primo di ciò che è accaduto: rivoltosi a lei, Adonai le dice **"che ha fatto?"** Notate bene come queste parole non abbiano di per sé **nulla di giudiziale**. Non esprimono un giudizio, ma la volontà di capire che cosa sia accaduto. Non che Dio non sappia quel che è accaduto, naturalmente. Dio sa perfettamente quel che è accaduto. Ma spinge ugualmente l'umano a raccontarglielo, **spinge l'umano a raccontarsi** perché, raccontandosi, prenda coscienza di sé, arrivi a rendersi di cosa sta facendo e capisca dove l'ha portato l'aver dato credito alle parole del serpente. Così da poter cambiare rotta alla propria vita. **L'intento è terapeutico, non giudiziale, ma l'umano non l'avverte** e continua, istruito dal serpente, a pensare che Adonai Elohim sia un nemico dal quale ci si deve nascondere.

Il **secondo filone**, dicevamo, è quello che mette a tema la **voce di Adonai.**

Per ben due volte se ne fa menzione in questi versetti: al versetto 8 e al versetto 10. Al versetto 8 si dice che l'uomo e la donna «Udirono la voce del Signore Dio che passeggiava nel giardino» e al versetto 10 è l'adam stesso a farvi cenno, interrogato sul motivo che lo ha portato a nascondersi: "ho udito la tua voce (qol) nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e

mi sono nascosto”. Dal momento che «voce» (qol) in ebraico è maschile, il soggetto del verbo «passeggiare» può essere sia Dio sia la voce, e quest'ultima è l'opzione dei grandi commentatori. Ibn Ezra, che è uno di questi, con estrema finezza, fa osservare che né Dio né la sua voce «passeggiano»; è l'uomo a passeggiare nel giardino, senonché, dovunque egli vada, si porta appresso, dentro di sé, la voce di Dio.

Perché viene data tanta importanza alla voce di Dio? Perché, diversamente da quanto visto fin qui, Dio viene ora identificato con la sua *voce* diventando una “voce che cammina”?

**Perché dalla presenza ci si può nascondere, dalla voce no.**

L'umano cerca di nascondersi dalla presenza di Dio (*letteralmente, dalla faccia di Dio...*), ma Dio non è solo presenza, Dio è presenza e voce, o meglio dovremmo dire, Dio è *presenza che si offre nella voce*. Dio non è una presenza che si propone nella fisicità di un oggetto (*questo è l'idolo*), ma una presenza che **ha la consistenza della voce** e come tale una presenza alla quale non ci si può sottrarre, **da cui non ci si può nascondere**.

La voce, infatti, va dappertutto: non c'è luogo, nel giardino, dove essa non risuoni, dove essa non sia udibile. Ci si può nascondere allo sguardo di qualcuno, dalla *faccia* di qualcuno (*così dice il testo*), ma non ci si può nascondere a una voce. Una voce continua ovviamente a udirsi anche se si è nascosti: non c'è modo di farla tacere se non rispondendovi, facendo i conti con essa, lasciandosi interpellare. E più si cerca di censurarla o di sopprimerla più essa viene fuori portando con sé la sua incontenibile forza di provocazione. L'umano cerca di nascondersi a Dio, ma il suo programma è ingenuo perché non tiene conto di ciò che Dio è: voce che abita l'interiorità, parola che opera nella coscienza di ciascuno sollecitando l'impegno della libertà. Ibn Ezra, che è uno di questi, con estrema finezza, fa osservare che né Dio né la sua voce «passeggiano»; è l'uomo a passeggiare nel giardino, senonché, dovunque egli vada, si porta appresso, dentro di sé, la voce di Dio.

Si capisce, a questo punto, perché la sottolineatura della *voce* di Dio assuma qui un valore strategico: serve a veicolare un'idea di Dio, ad aprire un varco sul suo mistero, rivelando di lui ciò che lo distingue chiaramente dal serpente. Il Dio che qui emerge è un Dio che dialoga con l'uomo: e questo vuol dire un Dio che, a differenza del serpente, non impone forzatamente se stesso, ma si china di fronte alla libertà della sua creatura, accettandone i tempi e gli esiti. Ma vuol dire anche un Dio che quand'anche l'umano dovesse voltargli le spalle non smette di credere in lui, continuando ad assisterlo perché, attraverso il dialogo, ritrovi se stesso.

## **Il giudizio**

A partire da ciò che abbiamo fin qui detto non dovrebbe essere difficile capire che qualsiasi attribuzione venga fatta a Dio di **tenore giudiziale** è da considerarsi **una mistificazione**, un inganno. Quando Adonai Elohim arriva nel giardino per «passeggiare al vento del giorno **non viene da giudice, ma da amico**.

E l'analisi delle sue prime parole lo conferma. **È l'umano che lo crede** e lo crede perché è caduto nella trappola del serpente che ha avuto come effetto quello di alterargli la vista, facendogli scorgere nel passeggiatore solitario del giardino un giudice inquirente che cerca di incastrarlo.

Noi dobbiamo decidere da che parte stiamo! **Dobbiamo decidere se stare dalla parte del narratore** che ci racconta di un Dio che è amico dell'uomo e fa di tutto purché l'uomo non si perda, oppure **stare dalla parte dell'umano** che, ingannato dal serpente, ci racconta di un Dio suo nemico la cui mira è la distruzione della sua felicità. Dobbiamo decidere se resistere all'istigazione del serpente che mistifica la realtà, oppure consegnarsi senza opposizione. **Da questa decisione dipenderà il significato che attribuiremo alle ultime parole di Adonai Elohim:** le parole che egli pronuncia sul serpente, sulla donna e sull'uomo,

orientandone il destino, e che hanno tutto il sapore di una sentenza definitiva e irrevocabile. La **predicazione diffusa** identifica generalmente queste parole come **una sentenza di castigo** e i motivi sono comprensibili. Le prospettive di vita dell'uomo cambiano drasticamente: il carattere lieto e promettente della generazione si scontra ora con il dolore, le lacrime e il sangue di una vita minacciata fin dal suo primo apparire; la terra si sveste della sua immagine di "giardino" per assumere i tratti di un "luogo di morte"; il lavoro dell'uomo che doveva essere il segno di una custodia responsabile del creato diventa ora espressione di una conflittualità estenuante che costringe l'uomo a mendicare con fatica il necessario per vivere. E tutto questo, non va dimenticato, per disposizione di Dio!

**Capite perché si parla di castigo?** Perché quanto viene qui prospettato ha tutta l'aria di essere **una ritorsione**. Una ritorsione che colpisce l'umano per punirlo della sua trasgressione. Poi a parziale giustificazione di Dio si precisa che quanto accade accade per colpa dell'uomo, che è l'uomo l'autore della suo destino, che è lui a trascinare dietro di sé, con il suo comportamento sciagurato, la sventura che d'ora in avanti accompagnerà il suo cammino. Non c'è nessun arbitrio, nessun compiacimento, **nessuna vessazione da parte di Dio, si dice: egli si limita a sancire ciò che è giusto.**

**I termini della questione però non cambiano:** che quel che accade all'umano avvenga per una sorta di ritorsione o per una sorta di attuazione della giustizia poco cambia. Se le parole di Adonai Elohim sono da intendersi come la formalizzazione di una sentenza o di un verdetto, per quanto giusto esso sia, o ha ragione il serpente o noi non siamo così immuni al suo veleno come pensiamo ...

**Le parole di Adonai devono essere altro** se vogliono essere, come detto, le parole di un alleato che si dà fare per evitare di perdere colui che ama. E questo **ci costringe a riprendere in mano quelle parole** provando a dare loro un significato diverso.

Anzitutto va detto che **non c'è nessuna maledizione** né per l'uomo, né per la donna. Se c'è una maledizione questa è per il serpente e in verità neanche per lui tecnicamente possiamo parlare di maledizione. Perché ci sia una maledizione bisogna che ci sia un verbo all'imperativo che metta in atto una maledizione e qui non c'è. Qui c'è la semplice **constatazione di una maledizione già in atto:** Dio non maledice il serpente perché il serpente è già maledetto, la maledizione fa parte della sua natura di *avversario* di Dio. Per capirne il motivo è necessario interrogarsi su che cosa sia la maledizione e un buon metodo per scoprirlo è quello di fermare la propria attenzione **sul significato della parola benedizione**. Della benedizione, infatti, abbiamo già sentito parlare fin da Gen 1,22 e 28. Che cos'è dunque **la benedizione:** è un'onda che si propaga per assicurare alla vita il suo felice sviluppo. Ecco **il serpente è il contrario di quest'onda benefica**. La sua natura è quella di portare morte e distruzione, è quella di mortificare la vita per questo è maledetto. Ora noi sappiamo bene che cos'è il serpente e che cosa rappresenta in questi capitoli: è figura della bramosia. per cui è come se Dio ci stesse dicendo: **niente è più sterile e latore di morte della bramosia**, niente è più estraneo all'esperienza felice della vita dischiusa dalla creazione della bramosia. E per questo Adonai Elohim dichiara la sua volontà di combatterla fino alla sua estirpazione.

Ma può egli combatterla **senza il coinvolgimento dell'uomo?** Può egli combatterlo **al posto dell'uomo?** In questa guerra che d'ora in poi segnerà drammaticamente la vita del mondo, anche l'umano deve essere coinvolto e il suo coinvolgimento avrà il prezzo di molte dolorose ferite ma alla fine la battaglia sarà vinta perché c'è Dio ha combattere insieme a lui. La stirpe della donna che è l'essere umano alla fine riuscirà a colpire mortalmente il suo nemico schiacciandogli la testa.

Il programma divino è senza dubbio ambizioso ma perché possa realizzarsi, cioè perché Dio e l'uomo possano realmente insieme sconfiggere il nemico che è il serpente, la bramosia,

contrastandone la spinta distruttiva, **bisogna che l'umano sia aiutato a capire quali sono le conseguenze drammatiche di una sua alleanza con il serpente/bramosia**. Bisogna, in altre parole, che l'umano sia aiutato a smascherare le intenzioni di chi fino a questo momento ha identificato come un amico.

E precisamente a questo servono le parole pronunciate dall'Elohim sulla donna e sull'uomo: servono a fare in modo che l'uomo prenda coscienza di cosa potrebbe accadergli se dovesse decidere di continuare a lasciarsi dominare dalla bramosia.

Prendete ad esempio **le parole dette alla donna**: «*Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolore partorirai figli. Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ed egli ti dominerà*»

Il primo effetto da mettere in conto alla bramosia se le si lascerà campo libero, dice Dio, sarà quello di **fare delle relazioni personali un luogo di sudditanza e di assoggettamento**: l'uomo sarà preso dalla donna come oggetto di desiderio, e la donna subirà il potere alienante di colui che vuole suo. La **stessa dinamica segnerà il rapporto tra la donna e il suo bambino**, tra la madre e il proprio figlio. Il suo attaccamento fusionale al bambino non le permetterà di «tagliare il cordone ombelicale» tenendo il proprio bambino inglobato nel suo mondo, rendendola sterile, cioè incapace di generare un uomo, un altro da sé.

L'illustrazione degli effetti devastanti della bramosia continua **nelle parole di "giudizio" rivolte all'uomo**: fin lì, l'umano si cibava dei frutti prodotti dal giardino che lavorava. D'ora in avanti, il suolo maledetto gli servirà da cibo e, come le bestie (cf. 1,30), mangerà l'erba dei campi, la cui vegetazione spontanea gli sarà ostile. Lavorare il suolo sarà penoso. Pertanto, solo col sudore della sua fronte potrà mangiare un alimento veramente umano, il pane. Questa sentenza parla proprio dell'alienazione dell'humus.

Nel rapporto con la natura, **la bramosia porta gli umani a comportarsi da padroni assoluti**, optando per un *modo di essere* che non ha più niente a che vedere con il *servizio* al giardino di cui parla il narratore in 2,15, o con il *potere* contenuto suggerito da Elohim in 1,28-29. È il modo di essere che ancor oggi caratterizza il nostro rapporto con il creato e che si concretizza a volte nella incuranza colpevole della terra, a volte, nel saccheggio sregolato delle sue ricchezze, portando dietro di sé come ritorno sulla nostra vita conseguenze devastanti e mortifere. **La terra è diventata maledetta**, cioè portatrice di morte, ma non perché così sia stata creata da Dio in principio, ma perché assoggettata per troppo tempo al dominio incontrastato della bramosia.

Lette in questo modo, le parole pronunciate da Dio rivelano effettivamente **un volto di Dio diverso da quello insinuato nel cuore dell'uomo** dal veleno del serpente. Ma gli ostacoli non sono finiti.

Ce n'è un ultimo da superare ed è quello della **cacciata di Adamo ed Eva dal giardino di Eden**. Questo ostacolo è forse il più difficile da superare perché parla di una vera e propria espulsione, di una vera e propria esclusione senza possibilità di ritorno visto che il giardino, d'ora in avanti, per volere stesso di Dio, sarà presidiato da cherubini dalla spada fiammante, pronti a sbarrare la strada a chiunque vi voglia fare ritorno.

È possibile fare di questo episodio una lettura diversa da quella che sembra imporsi a un primo sguardo e che ancora una volta suggerisce l'idea di un Dio vendicativo?

Io credo di sì e vi spiego il perché.

Dal racconto abbiamo capito che all'origine di tutto ci sta l'incapacità di accettare il limite e abbiamo anche visto come l'incapacità di accettare il limite imposto da Adonai Elohim abbia infilato l'umano su una via senza ritorno: una via verso la morte e la distruzione. Il limite non è un segno di prevaricazione, come vorrebbe la bramosia, ma il principio su cui si regge la creazione, **un luogo di vita**. Pertanto, se Dio desidera riconsegnare l'umano alla vita, deve affrettarsi a **porre un altro limite assicurandosi che esso questa volta venga osservato**. Quanto al limite questa volta è l'albero della vita ad essere inibito, quanto all'assicurazione



Dio ormai sa che il divieto e l'avvertimento non bastano per questo in difesa dell'albero mette una barriera materiale, un presidio che non possa essere superato. Bisogna che l'albero della vita sia sottratto alla presa dell'umano e la motivazione non è ha nulla a che vedere con la cattiveria o con spirito di rivalsa. Proteggere l'albero della vita dall'uomo e proteggere l'uomo dalla bramosia che ormai ha fatto breccia in lui e non può essere estirpata se non a prezzo di tempo, fatica e abnegazione. Ancora una volta, dietro un modo di fare che sembra prestare il fianco alla vendetta, Adonai Elohim mostra di agire nell'interesse dell'uomo. **Sono due le strategie con egli si impegna al recupero dell'umano:** da una parte mette davanti all'uomo le conseguenze che si abbatterebbero su di lui se dovesse scegliere di acconsentire alla bramosia del serpente e sono le parole che egli ha pronunciato sull'uomo e sulla donna. Il cammino prospettato all'umano, la fatica, la sterilità, il dolore, il conflitto, sono una sorta di terapia d'urto attraverso cui egli dovrà passare se vorrà guarire dall'avidità e dalla cupidigia. Un passaggio duro, ma custodito (fece per loro tuniche di pelle...).

Dall'altra **bisogna che Adonai Elohim impedisca all'umano di prendere di nuovo la scorciatoia** schivando ancora una volta l'esperienza feconda del limite e della fiducia.

Ma facendo questo, Adonai Elohim vuol forse privare per sempre l'umano della possibilità di godere di questo albero?

Una risposta la si può intuire dagli ultimi versetti, laddove si precisa che cherubini e spada di fuoco sono posti da Adonai Elohim «per custodire il cammino dell'albero della vita» (3,24b). Se avesse voluto indicare che la loro funzione si limita a sbarrare il cammino, non avrebbe utilizzato **il verbo shamar?** Shamar significa «custodire», proteggere, avere un occhio su, non proibire (cf. 2,15). Se è così, l'intenzione di Dio forse non è quella di vietare l'accesso all'albero della vita, quanto invece di preservarlo sorvegliandolo. Questo, certo, implica che tagli corto con qualsiasi presa di possesso immediata, che rischierebbe di distruggere l'albero, il «prendere e mangiare» tipico della bramosia (3,23; cf. v. 6). Questo, però, non significa che non ne lasci aperto l'accesso per chi accetta di incamminarsi sulla via così custodita, rispettandola, prendendo il tempo di inoltrarvisi senza timore.

I cherubini, infatti, sono degli esseri ibridi incaricati di custodire gli spazi sacri (cf. Ez 28,14.16), il loro ruolo non è quello di impedire di entrare a chiunque, ma solo a chi non ne è degno.