

# **Essere immagine di Dio nel rapporto con l'altro sesso: lettura esegetico-ermeneutica di Genesi 1-2**

di *Ernesto Borghi*

How are we to live the peculiar diversity between woman and man, while fully respecting our own divine creature-ness, and therefore considering the fundamental human importance of the relationship between the feminine and masculine in its essential nature? The passage Genesis 1:26-2:24 gives an authoritative response to this question. The exegetic-hermeneutic reading given on these pages wishes to account for this – even if only concisely – in the most efficient and rigorous manner possible. It pays attention to the texts' synchrony in relationship with the old Hebrew interpretative tradition and contemporary exegesis.

## 1. *Premessa*

Come vivere le relazioni tra donne e uomini nei termini del pieno rispetto della dignità propria e altrui e della concreta solidarietà? Questo è un interrogativo estremamente importante nella nostra contemporaneità: si assiste infatti oggi, in particolare nelle dinamiche matrimoniali e familiari, da un lato, a una possibilità di rapporti assai varia e articolata, ma anche, dall'altro, a una difficoltà sempre più rilevante nel dare spessore autentico, costruttività piena e durevole entusiasmo a tali relazioni.

Genesi 1-2 offrono, in proposito, un paradigma socio-culturale di grande intensità e complessità. La lettura esegetica di taglio sincronico dei passi relativi alla creazione della 'umanità' proprio in Gen 1-2 sarà l'obiettivo primario di questo contributo. Esso si propone, conseguentemente, di delineare alcune linee ermeneutiche discendenti da questo 'schema' relazionale fondativo per la cultura del nostro tempo.

## 2. *Lettura di Genesi 1-2*

Nel quadro di uno dei momenti più intensamente studiati del Primo Testamento ci soffermeremo in particolare sui vv. 26-31 del cap. 1 e sui vv. 18-25 del cap. 2, pur considerando ovviamente i contesti in cui questi due passi sono inseriti.

### a. Il contesto comune

La creazione del mondo, nei suoi primi cinque giorni, da quella del cielo a quella degli animali è stata un processo straordinario di realizzazione della

realtà secondo i connotati del parlare «divino» efficace per identificare alcuni elementi di base tramite discernimento:<sup>1</sup> e di uno sviluppo di altri allo scopo di abitare vitalmente l'ambiente distinto nelle sue strutture portanti. I vv. 1-25 di questo cap. 1 costituiscono il terreno di base comune per i due racconti sulla creazione dell'uomo e della donna che occupano un parte essenziale dell'arco di testo che va da 1,26 a 2,25.

Come è noto, le due narrazioni – 1,26-31 e 2,18-25 – appartengono a due fonti diverse confluite poi nella redazione finale del libro della Genesi.

La prima, teologicamente e antropologicamente raffinata e poco 'immaginifica', fa parte della cosiddetta tradizione «sacerdotale» (= P), elaborata durante l'esilio babilonese del VI secolo a.C. a contatto con altre prospettive culturali e religiose anzitutto mesopotamiche e giunta a redazione probabilmente nel secolo successivo.<sup>2</sup>

Il secondo racconto rientra nella tradizione detta «jahvista» e risale, invece, al X secolo a.C., dunque all'epoca del regno di Salomone. Risente di influssi cananaici e mesopotamici assai considerevole e si presenta assai vivace sotto il profilo iconico in tutta la sua apparentemente ingenua rudimentalità:

«lo Jahvista che scrisse nell'epoca dell'illuminismo salomonico o poco dopo, in un tempo nel quale molte antiche tradizioni sacre erano entrate in crisi, fu l'ultimo a tramandare un mito con l'antica fede ... Gen 2 è una rappresentazione sublime dello stato primitivo, che si serve ancora, sia pur liberamente, di alcuni elementi mitologici».<sup>3</sup>

#### b. Genesi 1,26-31

«[26] E Dio disse: 'Facciamo l'essere umano secondo la nostra figura, a nostra immagine, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra'. [27] Dio creò l'essere umano secondo la sua figura; secondo la figura di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. [28] Dio li benedisse e disse loro: 'Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; mettetela in vostro potere e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra' [29] Poi Dio disse: 'Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra e ogni albero in cui è il frutto, che produce seme: saranno

<sup>1</sup> La radice *bdl* ricorre cinque volte in Gen 1 e precisamente nei vv. 4,6,7,14,18.

<sup>2</sup> Durante l'esilio il popolo ebraico, in particolare la porzione del regno di Giuda «era passato dalla certezza (aveva il Tempio, un re che lo guidava e una terra) allo scoramento (il Tempio era caduto, la monarchia sconfitta, il popolo esiliato e soggiogato in terra straniera) ... Tuttavia, se il Tempio, la monarchia e la terra sono perduti, Dio rimane sempre presente in mezzo al suo popolo con la sua Parola. Per questo motivo l'autore scrive il primo capitolo del libro di Genesi, perché vuole rivolgere un grande annuncio di speranza a un'umanità esiliata, che non sa più con precisione cosa pensare di se stessa e del proprio Dio. Gen 1 è il tipico esempio di quanto sia importante riscoprire la propria identità con l'aiuto della Parola di Dio»; G. VIVALDELLI, *Immagini di coppia nella Bibbia*, Cinisello Balsamo (Milano) 2003, pp. 12-13.

<sup>3</sup> G. VON RAD, *Genesi*, trad. it., Brescia 1993<sup>3</sup>, pp. 112-113. «Passando dal residuo mitico cananaico ancora presente nella storia di Adamo ed Eva, allo stadio protoscientifico del pensiero babilonese, Israele aveva compiuto una reale evoluzione pur restando sostanzialmente fedele alla sua fede monoteista»; citazione di P. Gibert, in M. HÉBRARD, *Féminité dans un nouvel âge de l'humanité*, Paris 1993, p. 83. Per quanto riguarda un confronto ampio con le letterature mediorientali accostabili ai testi biblici cfr. O. KEEL - M. KÜCHLER, *Synoptische texte aus der Genesis*, Fribourg 1975.

il vostro cibo. [30] A tutte le bestie selvatiche, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde'. E così avvenne. [31] Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona. E fu sera e fu mattina: sesto giorno».

Nei vv. 1-25 di questo capitolo ogni passaggio della creazione era stato contraddistinto dal seguente binomio di azioni:

- la presa di posizione verbal-imperativa di Dio in terza persona singolare o plurale tale da porre quali soggetti logici i vari oggetti del discorso;
- il compimento di queste affermazioni-comando divine sancite dalla valutazione positiva di Dio stesso sulla realizzazione suscitata e ordinata.

Il v. 26 delinea un salto di qualità nel coinvolgimento divino. Il progetto che sta per essere tradotto in pratica viene pre-annunciato ed enunciato. Infatti esso è affermato in modo diretto e plurale («facciamo») in una forma che sottolinea, proprio nel plurale, non tanto un residuo di politeismo pre-israelita. Vengono manifestate la particolare intensità, direi «maiestatica» della decisione assunta<sup>4</sup> e soprattutto l'associazione al Creatore della corte celeste sua interlocutrice<sup>5</sup> in un'azione dal presente senza limiti.<sup>6</sup>

L'azione divina si sviluppa secondo alcuni aspetti assai rilevanti tanto in sé quanto nella loro contestualità. Infatti:

- l'oggetto è l'essere umano nella sua terrestrità più libera e basilare;<sup>7</sup>
- il modello cui Dio si ispira per questo suo agire, nella dinamica «figura ... immagine» comporta un grande avvicinamento tra creatura e Creatore senza realizzare l'identificazione tra i due termini del discorso: «questo è l'uomo: legato alla terra, ma essenzialmente aperto alla relazione con Dio. Immagine dice anzitutto relazione»;<sup>8</sup>
- l'appartenenza plurale del modello in questione («nostra») esprime coerentemente la continuità della decisione divina manifestata nel verbo reggente.

<sup>4</sup> Cfr. C. WESTERMANN, *Genesi*, Casale Monferrato (Alessandria) 1989, p. 25.

<sup>5</sup> Cfr. E. MANICARDI, *L'uomo creato come coppia*, in *Coppia e famiglia luogo di benedizione*, Reggio Emilia 1996, p. 18; G.J. WENHAM, *Genesis*, Waco (TX) 1987, p. 26. «la concezione a cui ci si riferisce è quella, ben nota nell'ambiente babilonese e cananeo, della 'assemblea degli dei': il re degli dei è circondato dagli esseri divini a lui sottomessi (oppure, in una forma più attenuata: Dio è circondato da spiriti posti al suo servizio) che eseguono la sua volontà (cfr. Sal 103,19-21)»; H. WILDBERGER, *tsèlem*, in *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento* (d'ora in poi DTAT), II, trad. it., Torino 1982, col. 504.

<sup>6</sup> *Na'aséh* è un imperfetto che proietta costituzionalmente l'azione espressa dal presente al futuro. Altra spiegazione di questo plurale, suggestiva, spiritualmente molto ricca ancorché non del tutto soddisfacente, è la seguente: «Dio si rivolge all'uomo. È come se Dio si consigliasse con l'uomo dicendogli: Facciamo l'uomo, realizziamo insieme questo progetto tu e io! Del resto l'esperienza mostra che l'uomo non è una dato, ma un essere in divenire: *uomini si diventa*»; E. BIANCHI, *Adamo, dove sei?*, Magnago (Biella) 1994, p. 137.

<sup>7</sup> «Il fatto che Dio crei nell'essere umano la propria immagine sulla terra significa che l'essere umano è simile al Creatore nel fatto di essere libero. Liberamente egli è libero solo ora attraverso la creazione di Dio, attraverso la parola di Dio, egli è libero per l'esaltazione del creatore ... La somiglianza, l'analogia dell'essere umano nei confronti di Dio non è un'analogia *entis*, ma un'analogia *relationis*»; D. BONHOEFFER, *Schöpfung und Fall*, München 1989, pp. 58-60.

<sup>8</sup> B. MAGGIONI, *Il seme e la terra. Note bibliche per un cristianesimo nel mondo*, Milano 2003, p. 9. «Nella locuzione *secondo la nostra figura, a nostra immagine* sono presenti due formulazioni solo relativamente differenziate. Infatti in base alla radice etimologica il secondo dei due cioè *d'mut* significa 'uguaglianza', mentre il primo – *tsèlem* – vuol dire 'immagine, rappresentazione', si potrebbe dire, la 'copia

Questo accostamento così notevole e creativo alla fisionomia di Dio non ha connotati di carattere attendisticamente contemplativo: si estrinseca immediatamente in una condizione dinamicamente pratica. Infatti questo suo *status* di creatura massimamente vicina al Creatore implica l'affermazione della centralità umana nella creazione tramite una supremazia sulla globalità dell'esistente – il mare, il cielo, la terra e tutto quello che vi è contenuto – che si manifesti come controllo regale, non come sfruttamento tirannico. Si tratta, insomma, della condizione di colui che deve consentire agli oggetti del suo potere di sviluppare vitalmente<sup>9</sup> le proprie capacità e possibilità.<sup>10</sup> E quando si passa dalle parole ai fatti (v. 27), entra in gioco il verbo della creazione per eccellenza (*b<sup>a</sup>rh* si trova soltanto all'inizio di tutto al v. 1 e al momento della comparsa degli animali al v. 21).<sup>11</sup> La coniugazione al perfetto e la triplice ripetizione sottolineano la compiutezza dell'azione nella piena storicità. E Dio pone in essere l'umano in forma di massimo avvicinamento a sé insistendo particolarmente su questa assimilazione: infatti, nella pregnantissima reduplicazione di termini in forma di chiasmo che 27ab presenta, si notano:

- l'articolo, dinanzi al termine *'adam*, fatto che nel v. 26 non si verifica;<sup>12</sup>
- la posizione centrale del sintagma «secondo la sua figura»;
- la collocazione al primo e all'ultimo posto della sequenza di due elementi assai significativi in proposito, ossia il verbo in esame e il pronome che indica l'oggetto della creazione.

Il tutto evidenzia chiaramente il senso globale della frase: «l'uomo è nel mondo la statua di Dio, il rappresentante plastico della sua invisibile sovranità».<sup>13</sup>

---

concreta', ad esempio una statua o un ritratto. E l'associazione dei due termini sottolinea come questa 'copia' di Dio debba essere 'veramente simile, abbia una somiglianza reale; simile, ma non identico'»; E. MANICARDI, *L'uomo creato come coppia*, p. 19. In ordine alla comprensione neo-testamentaria di questa coppia di termini e anche di ciascuno di essi nella rilettura di Gen 1,26 cfr. Rm 8,29; 1Cor 11,7; 15,49; 2Cor 3,18; 4,4; Col 1,15; 3,9; Gc 3,9.

<sup>9</sup> Il verbo del v. 26b deriva dalla radice *rdh* i cui significati primi sono «pigiare l'uva» e «dominare, signoreggiare» nel senso di «guidare un gregge» o «governare un popolo». Risulta quindi legittimo pensare, anzitutto a partire dal lessico, che il dominio in questione sia tale in funzione della sua capacità di produrre esiti coerenti con la natura intrinseca di ciò che è subordinato a tale autorità.

<sup>10</sup> Per capire che cosa si intenda nella Bibbia per controllo positivo del reale si vedano, per esempio, passi notissimi quali Sal 23 e Gv 10.

<sup>11</sup> «Mentre il verbo 'fare' può esprimere qualsiasi attività, il verbo 'creare' è riservato a Dio e proclama che l'attività creatrice di Dio è diversa da quella dell'uomo»; *L'Antico Testamento e le culture del tempo*, Roma 1990, p. 268.

<sup>12</sup> Nell'annuncio del v. 26 «si tratta di un uomo, un umano; nella realizzazione è l'uomo, con un'identità precisa data dall'essere maschio e femmina ... Si può parlare di *ha 'adam* quando c'è l'uomo e la donna. Passare dall'umano (*'adam*) all'uomo (*ha-'adam*) significa incontrare l'altro, il partner differente e uscire dallo stadio di indistinzione, di anonimato, per essere visto, riconosciuto, scelto: è il passaggio dall'essere un *ciò* all'essere un *chi*»; E. BIANCHI, *Adamo, dove sei?*, p. 141.

<sup>13</sup> B. MAGGIONI, *Il seme e la terra*, p. 10. «L'essere umano non è creato, come nella mitologia, per servire Dio, egli è creato come interlocutore/partner (lett. *vis-à-vis*) di Dio nella sua creazione, come interlocutore/partner (lett. *vis-à-vis*) di Dio sulla terra. Soltanto sulla terra, giacché il suo controllo non si estende né al cielo né al tempo che egli dovrà rispettare. Il potere dell'essere umano è limitato; è al di sopra degli animali, ma è molto simile a loro»; F. CASTEL, *Commencements. Les onze premiers chapitres de la Genèse*, Paris 1985, p. 41.

Il tutto sembra sottolineare che il centro dell'attenzione del discorso è l'azione creatrice a immagine del Creatore come asse portante della relazione tra il divino e l'umano. E questa dinamica attiva giunge al suo pieno compimento in 27c quando si evidenzia il suo punto di arrivo culminante: la duplicità sessuale nella creazione umana:

«L'uomo è immagine di Dio con tutta la sua umanità ... Uomo e donna sono immagine a pari titolo ... L'uomo e la donna sono immagine *insieme*. Vien da pensare che l'uomo e la donna sono immagine di Dio soprattutto per la loro capacità di relazione».<sup>14</sup>

La base dell'essere umani è, quindi, il rapporto con Dio in termini di riconducibilità alla fisionomia divina, la sovranità costruttiva e rispettosa sul Creato, a cominciare dagli altri esseri viventi, e la distinzione maschile/femminile. Si tratta di tre aspetti inscindibili tra loro e prioritari rispetto a qualsiasi altra caratteristica e indicazione. E nel fatto che proprio nella loro duplicità diversificata l'uomo e la donna sono

«insieme l'immagine del Dio unico risiede una delle più grandi originalità della Bibbia, se paragonata con le altre espressioni del tempo in cui è stata redatta. Sino ad allora, infatti, il pensiero del Medio Oriente antico, come poi quello del mondo greco-romano, aveva prodotto e abbastanza fedelmente riprodotto un'immagine della divinità che aveva il proprio corrispondente sulla Terra. La divinità era maschile e femminile, dio e dea, al modo della coppia uomo-donna terrestri ... Il Dio d'Israele costituisce una singolare eccezione ... Proprio di questo Dio 'né uomo né donna' la Bibbia dichiara che l'uomo e la donna sono fatti a immagine e somiglianza».<sup>15</sup>

Infatti quanto è detto nel v. 28 si comprende a partire da questi dati di fatto ed è successivo e conseguente. Il Creatore afferma esplicitamente il suo favore nei confronti dei due nuovi interlocutori (questo è il senso della benedizione espressa), perché «il gesto creatore vuole essere un dono e, nel contempo, una promessa: Dio 'benedice' offrendo i suoi doni e, insieme, accompagnandoli con la sua benevolenza<sup>16</sup> perché possano fruttificare».<sup>17</sup>

Questo atteggiamento divino presenta la normalità dell'esistenza umana attraverso una serie di imperativi che delineano le due attenzioni che ne dovranno essere i fili conduttori:

<sup>14</sup> B. MAGGIONI, *Il seme e la terra*, p. 10.

<sup>15</sup> K. HELLER, *E coppia li credò*, Roma 1998, pp. 12-13. Per il Nuovo Testamento l'immagine di Dio in termini di relativa somiglianza, ma di perfezione è Gesù Cristo: egli appare, da un lato, come l'immagine autentica di Dio di fronte agli esseri umani (cfr., per esempio, Col 1,15-20; 2Cor 4,4) e, dall'altro, come il partner/interlocutore per eccellenza del Padre e il rappresentante essenziale ed ultimativo degli esseri umani davanti a Dio (cfr., per esempio, Rm 8,29; Col 3,5-17).

<sup>16</sup> Quando il v. 28a presenta l'affermazione «disse loro» il pronome conclusivo è introdotto dalla preposizione *le*, che, in ebraico «indica relazione. In questo modo si capisce che Dio parla all'uomo come soggetto capace di rispondergli. Dio attende, cerca con l'uomo una comunicazione dialogica. L'interesse di Dio è di stabilire una relazione con l'uomo come partner in grado di entrare in dialogo»; M.P. SCANU, *L'uomo nel mondo creato da Dio*, in «Parola Spirito e Vita», 45 (2002), p. 26.

<sup>17</sup> B. MAGGIONI, *Il seme e la terra*, p. 8. «la benedizione mostra che anche la forza di procreare viene all'uomo e alla donna, da Dio. Notiamo che è molto bello che questo elemento sia, per così dire, autonomo e staccato: la forza, la potenza di avere figli viene separata. L'aver figli non è ciò che ci rende immagine di Dio, ma è un dono aggiuntivo»: E. MANICARDI, *L'uomo creato come coppia*, p. 22.

- la prima, direttamente legata alle proprie responsabilità di umani duplicemente e distintamente sessuati, volta a donare la vita in abbondanza attraverso una progenie in grado di colmare la terra con la propria presenza;
- la seconda, riaffermazione di quanto detto nell'enunciazione del v. 26, tesa a esercitare una superiorità su tutti gli altri esseri viventi che sia tanto effettiva quanto promozionale della loro identità.<sup>18</sup>

E la possibilità di esistere secondo queste prospettive altamente dinamiche è resa concreta dalla disponibilità di cibo che Dio configura chiaramente sia per gli umani che per gli animali. E la scelta di carattere 'vegetariano' che viene qui esplicitata tende a mostrare come in questo ruolo di rappresentanza a immagine divina che è la vita umana appena delineata non è necessario lo spargimento di sangue (dopo Gen 9,1 ss. le cose cambieranno).<sup>19</sup>

I vv. 30b-31a concludono il discorso con le sanzioni della realtà più sintetiche e intense possibili. Tutto quello che Dio ha detto si è compiuto esattamente come egli l'ha descritto e articolato. A partire dalla sua valutazione diretta quanto è stato realizzato appare sia eticamente che esteticamente al di sopra di qualsiasi azione precedente.<sup>20</sup> La creazione dell'umanità risulta l'elemento che ha condotto Dio anche a questo salto di qualità nel giudizio su ciò che è venuto a esistere:

«l'uomo viene chiamato a innalzare il mondo attraverso la storia, a dargli un significato e un orientamento. Il mondo, altrimenti, è solo ripetizione senza fine, un movimento continuo senza scopo».<sup>21</sup>

<sup>18</sup> «I verbi indicano che l'uomo è considerato sovrano e per così dire re della creazione. Questo è confermato dal Sal 8, le cui affermazioni antropologiche si trovano chiaramente nella stessa tradizione di Gen 1,26: 'di Gloria e splendore l'hai coronato; l'hai costituito signore sull'opera delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi' (vv. 6b.7). Se si tiene presente questo salmo, risulta inoltre che le espressioni di Gen 1 che si riferiscono al compito affidato all'uomo di dominare sulle altre creature sono originariamente collegate con la sua stessa creazione: immagine di Dio e 'investitura' dell'uomo sono in stretta relazione tra loro»; H. WILDBERGER, *tsèlem*, col. 504.

<sup>19</sup> Questo versetto sembra figlio della stessa atmosfera da età dell'oro, nei rapporti tra i viventi, di cui parla Is 11,2-9. Circa l'indubbia 'propensione' vegetariana anzitutto del v. 29 Paul BEAUCHAMP, nel suo saggio *Création et fondation de la loi en Gn 1,1-2,4a* (in *La création dans l'Orient ancien*, Paris 1987, pp. 139-182), tra l'altro, evidenziando alcuni punti di contatto tra il brano di Genesi in esame, Is 9,1-7, Es 1,1-7 e Is 11,2-9, dice: «il regime alimentare vegetariano non ha un valore intrinseco: vale per la dolcezza verso l'animale, poiché la sua fine instaura un cambiamento di regime, questa volta politico, che fa dell'uomo non più il re pacifico degli animali, ma il loro sovrano temibile, sebbene gli sia proibito di essere il loro tiranno. La legge alimentare restrittiva ha valore di simbolo, poiché essa è duplicata da una parola che limita la violenza tra gli uomini (Is 9,5). La posta della legge e della parola che limiterà la violenza è espressamente il rispetto dell'immagine di Dio ... Genesi 1 pone separatamente 'non versare il sangue' (sott'inteso) e 'essere a immagine di Dio'. Genesi 9 stabilisce un legame esplicito tra questi due punti»; *ibidem*, p. 143.

<sup>20</sup> L'aggettivo ebraico *tôv*, che ricorre, in quanto tale, 741 volte nella Bibbia ebraica e nella traduzione dei Settanta viene tradotto alternativamente con *agathós*, *chrestós*, *kalós*, ossia con termini di valore etico ed estetico. Questo fatto testimonia una volta di più quanto la cultura ebraica non preveda una contemplazione svincolata dalla valutazione del valore pratico di quanto è oggetto di tale contemplazione. Il creato è a un tempo buono e bello (cfr. 1,31 e, in forma diversa, 2,18) «non solo come segno della sua qualità di dono e di realtà creata da Dio, ma anche come un indizio della sua appartenenza strutturale all'essere, come sorgente di gioia e di ammirazione, come fonte di contemplazione e di stupore, come rimando al Creatore e alla sua bontà e come occasione di lode e di ringraziamento»; G. RAVASI, «Dio vide che era *tôv*» (*Gen 1*), in «Parola Spirito e Vita», 44 (2001), p. 20.

<sup>21</sup> M.P. SCANU, *L'uomo nel mondo creato da Dio*, p. 23.

D'altra parte il giudizio di valore sull'essere umano creato, a differenza di quello che avviene per le altre creature, è soltanto indiretto, in quanto il Creatore si astiene dal qualificare l'essere umano stesso in qualsiasi maniera. Il segreto di questa astensione non si spiega forse con il riferimento all'immagine di Dio? L'insieme della creazione è stato concepito in modo funzionale, armonioso, fecondo, efficace. E l'essere umano discende da questa funzionalità? È 'programmato' come sembrano esserlo le altre creature? E non è per questa ragione che, contrariamente alle altre creature, non può essere qualificato in anticipo come «buono»? In effetti per essere immagine di Dio, per risultare quell'interlocutore privilegiato che Dio cerca, era necessario che l'essere umano fosse libero, dunque non funzionalizzabile in senso stretto, cioè 'automatico' e 'irresponsabile' agli equilibri prestabiliti della Creazione. La bellezza e bontà o meno dell'essere umano e del suo esistere nel Creato sono e saranno relative alle scelte che l'individuo, a differenza delle altre creature, vorrà e saprà operare.<sup>22</sup>

Comunque la bellezza e bontà sono elevate come non mai e l'intera creazione è ottima agli occhi degli esseri umani proprio nel riconoscimento divino. Infatti nessuno quanto Dio sa perché la creazione ha questi connotati di bellezza e bontà straordinarie al livello a cui è ora giunta e l'ammirazione verso il creato è pienamente possibile nel momento in cui se ne conoscono natura specifica e finalità costituzionali.<sup>23</sup>

Riassumendo, si può dire che in questo racconto del capitolo 1 la fonte sacerdotale ha evidenziato un Dio trascendente, creatore, che precede il mondo e prospetta un disegno di creazione che arriva al suo culmine nel rendere presente un'umanità fatta secondo la fisionomia di Dio. Essa è senza sovrapposizioni e improponibili congruenze con Lui<sup>24</sup> e la diversificazione e correlazione tra uomo e donna è parte integrante di tale raffronto dinamico e creativo all'identità divina:

«l'essere umano non è unico, è una dualità e in questa dipendenza reciproca consiste la sua creaturelità ... Egli nella dualità maschile/femminile, nel suo essere ritratto vivente di Dio è collocato all'interno del mondo dell'inanimato e del vivente e come la sua libertà nei confronti dell'essere umano consistette nel fatto di essere libero *per lui*, così la sua libertà nei riguardi del restante mondo creato è di essere libero *da esso*. Ciò significa esserne il dominatore, disporre e esercitare la sovranità su di esso ... La libertà del singolo a favore dell'altro essere umano e dalla creazione nella sua signoria su di essa è il ritratto vivente del primo essere umano».<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Cfr. A. DE PURY, *Le chant de la Création*, Aubonne 1986, pp. 21-22.

<sup>23</sup> Cfr. F. FESTORAZZI, *Il racconto della creazione in Genesi 1-2*, in F. FESTORAZZI et al., *Creazione uomo-donna*, Roma 1995, p. 75.

<sup>24</sup> «Tutto deve sottomettersi all'uomo (il rappresentante di Dio) e l'uomo deve sottomettersi a Dio (e a nessun altro). Non sottomettersi a Dio è idolatria, ma anche la sottomissione dell'uomo alle cose (alla politica, allo Stato, all'economia) e il dominio dell'uomo sull'uomo sono l'altra faccia del medesimo peccato di idolatria»; B. MAGGIONI, *Il seme e la terra*, p. 10.

<sup>25</sup> D. BONHOEFFER, *Schöpfung und Fall*, pp. 60-61, 63. «L'uomo è la sola creatura che può stare davanti a Dio come una persona, capace di dialogo e di responsabilità: può ricevere e può rispondere, può condividere l'ammirazione di Dio per la sua creazione e può, come Dio, prenderne cura. Con la comparsa dell'uomo la creazione cessa di essere semplicemente un *dato*, una realtà che semplicemente esiste, ma

## c. Il contesto intermedio

I vv. 4b-17 del cap. 2 derivano da un movente sostanziale di grande importanza che il territorio e le popolazioni palestinesi, da tempo stanziali, vivevano come esigenze impellenti: il bisogno di acqua e la necessità di lavoro, il tutto al fine di sviluppare le coltivazioni dei campi (cfr. v. 5).

La creazione dell'essere umano, la cui struttura portante vede la polvere della terra vivificata da Dio, quindi materia e soffio vitale<sup>26</sup> ha quale esito conclusivo dell'azione creatrice un individuo che è, nell'unità di esteriorità e interiorità, corpo e spirito, per quanto costituzionalmente limitato,<sup>27</sup> distinto dagli altri esseri creati<sup>28</sup> anche e soprattutto in quanto «desiderio in cerca di soddisfazione e compimento».<sup>29</sup>

La differenza essenziale tra questo genere di vivente e gli animali si coglie già prima della creazione della donna: è il fatto di essere l'interlocutore di Dio, capace di ricevere un ordine da lui (cfr. 2,15), condizione che non è propria degli altri viventi animati, i quali sono stati, a loro volta, foggianti a partire dalla terra.

E il comando appena menzionato è successivo alla creazione di quello che viene indicato subito dopo come lo spazio vitale per l'essere umano: il giardino di Eden con tutte le sue articolazioni viventi e le acque capaci di irrigare le zone nord e centro-africane e mediorientali (cfr. vv. 8-14).

---

si trasforma in *dono* e *compito*. L'uomo è il senso vero cui tendeva l'intera azione creatrice di Dio. È solo dopo aver creato l'uomo che Dio può regalare (e affidare) la sua creazione a qualcuno»; B. MAGGIONI, *Il seme e la terra*, p. 9.

<sup>26</sup> «La parola ebraica tradotta con *alito*, *respiro* (= *n'shmah*) designa la respirazione che, nell'esperienza quotidiana, è il segno dell'essere umano vivente. Questo alito è un possesso divino e Dio ne è l'origine per l'uomo ... Applicata a Dio questa parola implica la potenza, potenza creatrice o potere di giudizio; applicata all'uomo essa esprime il dono di un potere di vita limitato. Comunque in Gen 2,7 il respiro è anzitutto un dono che stabilisce una relazione tra Dio e l'uomo, sebbene esso non ponga l'uomo in una relazione di necessità ... Si deve tener conto di talune concezioni relative alla creazione dell'umanità nel Medio-Oriente antico per cogliere le sfumature del testo biblico. In quelle prospettive l'uomo è creato per servire gli dei, per compiere al posto degli dei il lavoro che offre cibo e bevanda. Capita che l'uomo sia legato al mondo degli dei in ragione anche della divinità immolata la cui carne e sangue sono mescolate all'argilla (*Atra-hasis*). In tutti questi casi la creazione dell'uomo discende da un ordine di necessità e non da una logica di gratuità come quella davanti alla quale ci colloca il testo biblico»; J. BRIEND, *Gn 2-3 e la création du couple humain*, in *La création dans l'Orient ancien*, pp. 128-129.

<sup>27</sup> «Contemporaneamente il gioco di parole 'adam'/adamah e l'uso della parola 'polvere' che lo rafforza vogliono significare non soltanto lo stato di creatura legata al suolo e dunque alla terra, ma anche la finitezza di questa creatura»; *ibidem*, p. 127.

<sup>28</sup> «L'uomo è stato plasmato con la polvere ('*aphar*) del suolo. L'*'aphar* è la parte più sottile e superficiale del terreno. Si è voluto con questo far capire che la corporeità dell'uomo ha qualcosa di più evoluto della corporeità degli animali che è composta della 'adamah simpliciter, senza ulteriori specificazioni?»; A. FANULI, *Il racconto iahvista della formazione dell'uomo e del suo peccato (Gen 2,4b-3,24)*, in A. FANULI - A. ROLLA (edd), *Il messaggio della salvezza. Pentateuco, storia deuteronomistica e cronista*, Torino 1977, p. 259.

<sup>29</sup> Il vocabolo *nefesh* (cfr. C. WESTERMANN, *nefesh*, in *DTAT*, II, coll. 66-68) che ha corrispondenti in tutte le lingue semitiche antiche con valori costanti variamente riconducibili alla serie «gola», «vita», «appetito», «essere vivente», ricorre 754 volte nel Primo Testamento, ove presenta questa sequenza di significati: anzitutto «alito», «respiro», «gola», «fauci» (cfr., per esempio, Is 5,14; Ab 2,5; Sal 69,2; Gi 2,6; Sal 124,4-5); poi «avidità», «brama», «pretesa»; quindi «anima», «vita», «essere vivente» (cfr., per esempio, Gen 12,13; Sal 130, 5-6; Ct 1,7; 3,1-4; Pt 6,5; 30,6).



Ivi l'individuo viene collocato con due precisi scopi tali da fargli finalizzare il suo «essere vivente»: coltivare (= *'abad*) e custodire (= *'shamar*) il giardino:

«La parola usata per *coltivare* corrisponde al latino *colere* ... Tutta l'attività umana è compresa come 'cultura' (colere) non si fa differenza tra il lavoro fisico e il lavoro intellettuale, e quest'ultimo non viene stimato di più del primo. La coppia di parola 'coltivare e custodire' vuol dire che una coltivazione senza protezione non corrisponde all'incarico ricevuto dal creatore. Lo sfruttamento indiscriminato della terra e delle sue forze significa trascurare questo incarico, e deve alla fine ripercuotersi negativamente sull'uomo».<sup>30</sup>

Questo discorso è ancora più legittimo se si considera il valore complessivo del verbo «custodire»: infatti *shamar* è anche il verbo utilizzato nel Primo Testamento per indicare

«la fedeltà dell'uomo che osserva i comandamenti di Dio e la fedeltà di Dio che custodisce il suo popolo (Sal 121,4). *Custodire* dice la cura che deve accompagnare l'attività dell'uomo, come quando si ha tra le mani un bene prezioso che non appartiene a se stessi».<sup>31</sup>

Coltivazione, cura e servizio da un lato; custodia, osservanza e controllo dall'altro: ecco le due costellazioni di significati a cui sono riconducibili i verbi in questione. Queste azioni, vere e proprie condizioni esistenziali, mobilitano tutto l'essere vivente dell'uomo e delineano, in modo a un tempo vario e complementare, il senso attivo e dinamico della relazione costitutiva della vita umana. Essa è intrinsecamente limitata rispetto alla perenne vitalità divina,<sup>32</sup> ma è posta nella condizione di un esistere oltremodo positivo. Infatti

«anche prima della caduta l'essere umano era atteso all'opera; il paradiso non era una vita di comodo disimpegno ... Comunque il racconto biblico non insinua che Dio scarichi le sue responsabilità come fardello sull'uomo: il lavoro è intrinseco alla vita umana».<sup>33</sup>

E per quanto riguarda il v. 17, che appare chiaramente un aggancio testuale al racconto di Gen 3, mi sembra legittimo proporre almeno un problema. La

<sup>30</sup> C. WESTERMANN, *Genesis*, coll. 32-33.

<sup>31</sup> B. MAGGIONI, *Il seme e la terra*, p. 6.

<sup>32</sup> «La Bibbia non nega la realtà della morte già nel momento in cui crea l'universo e gli umani. L'uomo tratto dalla polvere del suolo, viene creato mediante un elemento che significa la mortalità. E anche posto nel giardino di Dio l'uomo può morire: non viene creato immortale. Ha bisogno di essere preservato, anzi salvato dalla morte ... Egli deve *mangiare* per vivere, deve *ascoltare* per sapere che cosa mangiare e che cosa evitare, deve *operare con sapienza* in un universo in cui deve scoprire a poco a poco i segreti ... In altri termini Dio è sempre *il vivente*, mentre l'essere umano *può morire*»; K. HELLER, *E coppia li creò*, pp. 24-25.

<sup>33</sup> G.J. WENHAM, *Genesis*, p. 67. «L'idea del paradiso terrestre che molti cristiani si fanno, in base all'istruzione ricevuta dalla fanciullezza, presenta molti punti di contatto col paese di Bengodi, o col pinocchio paese dei balocchi; un dolce far niente in un sito meraviglioso nel quale l'uomo si vede letteralmente cadere in bocca tutti i più saporiti frutti della terra ... Ma nel paradiso di Adamo i frutti non cadono in bocca dell'uomo, egli deve lavorare. È ben vero che questo terreno si sottomette spontaneamente a lui, che la materia non recalcitra; è oltretutto vero che nemmeno gli animali si rivoltano all'uomo e che la pace regna sovrana, ma comunque l'uomo e la donna nel paradiso sono impegnati nel lavoro»; C. CALDELARI, *Pensieri familiari sulla Genesis*, Padova 2005, p. 54.

benevolenza divina si estende fino al potere dato all'essere umano di nutrirsi di tutti gli alberi del giardino (Gen 2,16). Ma si può vedere nel divieto 'alimentare' di Gen 2,17 un segno di questa stessa benevolenza divina? La risposta, in breve, può essere la seguente: di fronte all'ordine divino l'essere umano può accettarlo e testimoniare così la sua fiducia in colui che gliel'ha dato oppure rifiutarlo e mettere in dubbio la benevolenza del Creatore nei suoi confronti, così come fa l'ebreo ogni volta quando accetta o rifiuta, nella quotidianità della sua vita, quanto gli prescrive la Torà.<sup>34</sup>

E l'esercizio della libertà da parte dell'essere umano è sollecitata da una proibizione che risulta anche un'autolimitazione della libertà divina: Dio si rimette, si misura, si confronta con la libertà della scelta umana. «Il comando in tal modo pone la questione di un incontro libero tra Dio e l'uomo».<sup>35</sup>

#### d. Genesi 2,18-25

«[18] Poi il Signore Dio disse: 'Non è cosa buona che l'essere umano sia solo: gli voglio fare un partner che si possa confrontare con lui'. [19] Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'essere umano, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'essere umano avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. [20] Così l'essere umano impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche, ma l'essere umano non trovò un partner all'altezza della situazione per lui».

La solitudine non è una situazione positiva né sotto il profilo etico né sotto quello estetico. Il Creatore ha messo l'essere umano nella condizione di esprimere la propria identità di vivente in un contesto di dinamica e armonica relazione con il resto del creato, ma si accorge che le relazioni sinora offerte alla creatura umana non sono sufficienti.

Allora manifesta un desiderio, una volontà intensa:<sup>36</sup> realizzare un altro essere che sia, come dice il testo ebraico, *'ezèr k'neghdò*. I due vocaboli appena citati presentano due valori semantici certamente ricchi.

Il primo – *'ezèr* – offre una gamma di valori che sono così riassumibili: «aiuto», «sostegno», «favore», «salvezza». Il secondo – *néghed* – è un avverbio-preposizione il cui significato è sostanzialmente «davanti», «di fronte», «di rimpetto». Da quest'ultima parola è derivato, sempre a partire dalla radice *ngd*, il verbo corrispondente, il quale, in particolare nelle forme causative attive, vuol dire «annunciare», «comunicare».

Queste informazioni di carattere lessicale e morfologico mostrano quali siano le due caratteristiche fondamentali che deve avere la prossima creatura divina:

<sup>34</sup> Cfr. J. BRIEND, *Gn 2-3 e la création du couple humain*, p. 138.

<sup>35</sup> M.P. SCANU, *L'uomo nel mondo creato da Dio*, p. 20.

<sup>36</sup> *'e'eseh* è un imperfetto di valore volitivo, che esprime un'azione desiderata intensamente, non realizzata.

– la complementarietà materiale, direi quasi psico-fisica e di positivo, indispensabile sostegno;<sup>37</sup>

– la capacità di interagire allo stesso livello, senza scadimenti, arretramenti o allontanamenti di sorta, secondo una prospettiva in cui la logica dell'incontro anche competitivo sia ben presente:<sup>38</sup> «non si tratta di un essere che soltanto (magari limitatamente) gli somiglia, ma di un essere capace di 'reggerlo' e di 'tenergli testa'». <sup>39</sup> E le fonti rabbiniche hanno ben interpretato la duplicità semantica del termine *néghed*: «se l'uomo la (= la donna) merita, ella è un aiuto, diversamente ella è contro di lui» (*Midràsh Rabbà sulla Genesi*, 17,3).

Tale obiettivo di Dio viene apparentemente abbandonato (cfr. v. 19): la creazione degli animali terrestri e volatili occupa l'agire divino, che entra in relazione con l'umano esistente per suscitare una cooperazione oltremodo significativa. Nel compito di coltivazione e custodia è compresa anche la denominazione dei viventi appena foggiate: il senso della realtà – dare il nome per la Bibbia è sostanziale sinonimo di far esistere – dipende dalle scelte dell'essere umano, che non si sottrae a esse.<sup>40</sup>

Il nomenclatore opera con decisa immediatezza<sup>41</sup> e, in questo suo procedere di sostanziale importanza, registra l'incompletezza del plasmare divino (v. 20). Quanto il Signore del tutto ha creato sinora dalla terra e con la terra, ha vita, ma è chiaramente inadeguato rispetto al progetto enunciato. Da questa sanzione diretta si passa a un riconoscimento implicito di ciò da parte divina. Solo così, infatti, si può spiegare l'intervento sull'essere umano, volto a togliergli la consapevolezza di quello che sta per verificarsi. Il Signore è 'padrone' di quello che ha realizzato e ha parlato della sua volontà di porre in essere un'entità che sia in stretto rapporto con chi già esiste.

<sup>37</sup> Qo 4,9-12 sembra un sorta di 'chiarificazione/commento' di questo versetto: «[9] Meglio essere in due che uno solo, perché due hanno un miglior compenso nella fatica. [10] Infatti, se vengono a cadere, l'uno rialza l'altro. Guai invece a chi è solo: se cade, non ha nessuno che lo rialzi. [11] Inoltre, se due dormono insieme, si possono riscaldare; ma uno solo come fa a riscaldarsi? [12] Se uno aggredisce, in due gli possono resistere e una corda a tre capi non si rompe tanto presto» (traduzione CEL, 1971).

<sup>38</sup> L'espressione con cui questo sintagma è stato spesso reso in italiano, cioè «un aiuto che gli sia simile» è piuttosto scialba se si tiene conto della pregnanza assai sintetica delle parole ebraiche. Esse non fanno riferimento, nelle due attestazioni della locuzione, ad alcuna funzione di mero supporto da un lato e di accostamento identificatorio dall'altro. Assai più efficaci e rispettose del testo ebraico sono due traduzioni inglesi, egualmente apprezzabili pur nella loro differenziazione: «an help meet for him» (*The Holy Bible [King James Version]*, Nashville [TN] 1973), ove è sottolineata l'idea dell'incontro tra chi già esiste e chi dovrà essere realizzato; «a helper matching him» (G.J. WENHAM, *Genesis*, p. 44), ove viene data particolare importanza alla relazione tra i due come confronto multiforme.

<sup>39</sup> E. MANICARDI, *L'uomo creato come coppia*, p. 27.

<sup>40</sup> «Dando agli animali dei nomi, l'uomo li dispone nel suo mondo. Così allo stesso tempo il linguaggio viene fatto partecipare al processo della creazione: viene fondata la categoria dei nomi. I nomi vengono dati anzitutto agli animali, perché essi stanno accanto all'uomo come esseri viventi. Questo particolare della storia della creazione trova una sorprendente conferma nella storia dei nomi degli animali. Nella storia l'evoluzione del 'nomen proprium' al 'nomen generis' è durata dei secoli. Nelle lingue primitive, per uno stesso genere, ad esempio quello dei bovini, esistono come minimo dodici nomi e spesso di più a seconda dello stadio di crescita, delle proprietà fisiche ecc.»; C. WESTERMANN, *Genesi*, pp. 33-34.

<sup>41</sup> L'imperfetto con *waw* conversivo *wajjgra* è assai eloquente in proposito.

«[21] Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'essere umano, che si addormentò; gli tolse una delle costole e rinchiusse la carne al suo posto. [22] Il Signore Dio realizzò con la costola, che aveva tolta all'essere umano, una donna e la condusse all'essere umano. [23] Allora l'essere umano disse: 'Questa volta ella è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa! Ella sarà chiamata donna perché dall'uomo ella è stata tolta'. [24] Per questo un uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà strettamente alla sua donna e i due verranno a essere una sola carne. [25] Ora tutti e due erano nudi, l'essere umano e la sua donna, ma non ne provavano vergogna».

L'immagine utilizzata dall'autore è tanto concreta quanto suggestiva: l'operazione di carattere 'chirurgico' che il Divino compie ha lo scopo di attuare tale relazione sin dalla struttura portante dei due. La «costola»<sup>42</sup> tratta dal corpo dell'umano reso dormiente diviene il nucleo della nuova creatura. Il Signore Dio letteralmente la costruisce secondo un processo che è del tutto diverso da quello di qualsiasi altro vivente non umano.<sup>43</sup> Portare il nuovo individuo già denominato «donna» (= *isshàh*) all'essere umano significa sancire il completamento del progetto esplicitato al v. 18. Sin qui agisce Dio.

Da qui in poi spetta all'essere umano creato per primo continuare, in coerenza con il disegno realizzato dal Creatore. L'esplosione esclamativa delle parole del v. 23 sancisce non la subordinazione della seconda creatura umana alla prima, ma la relazione strutturale originaria tra loro non solo a livello fisico, ma anche sotto il profilo della denominazione.<sup>44</sup> Sono anzitutto parole di tripudio da parte di chi era già stato creato in precedenza e che riconosce in chi vede il termine di confronto e di relazione che attendeva.

Da quest'ultimo punto di vista, però, è possibile riscontrare un'ulteriore peculiarità nella creazione della donna: il suo nome non viene assegnato dall'essere umano, ma già al momento della sua 'costruzione', prima dell'incontro con lui, il 'narratore', come si è visto, la chiama *isshàh*.

Viceversa colui che sino a quel momento ha il nome che la sua plasmazione gli ha conferito, assume soltanto ora la sua nuova denominazione: «uomo»

<sup>42</sup> Il vocabolo *tsela'* (cfr. P. REYMOND, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Paris 1991, p. 319) vuol dire certamente «costola» umana, ma può indicare anche il «fianco» di una montagna (cfr. 2Sam 16,13) o il «lato» dell'arca dell'alleanza (cfr. Es 25,12). Cambiano i campi semantici, ma l'importanza strutturale resta. E se ci si rifa a un vocabolo sumerico corrispondente che significa sia «costola» che «vita» e che in accadico è reso sia con *tsilu* (= «costola») che con *balatu* (= «vita»), alcuni esegeti pensano a un collegamento tra le idee di «costola» e di «vita», che renderebbe possibile interpretare la costola come emblema della forza vitale; perciò «anziché dire che Eva fu tratta da una parte 'vitale' di Adamo, l'autore avrebbe detto che fu tratta da una *costola* di lui»; A. FANULI, *Il racconto iahvista della formazione dell'uomo*, p. 267. D'altra parte è comunque eloquente, in riferimento alla traduzione del termine *tsela'* con la parola «fianco», anche un passo del Talmud: «Dio non ha creato la donna dalla testa dell'uomo perché lo comandasse né dai suoi piedi perché ne fosse la schiava, ma dal suo fianco perché rimanesse vicina al suo cuore» (*Midrāsh Rabbā sulla Genesi*, 8,2).

<sup>43</sup> Ovviamente il problema non è chiedersi come tale «torpore» si sia prodotto oppure in che cosa sia consistita questa rimozione ossea. Anche qui come in vari altri passi biblici non si punta a dare spiegazioni circa le modalità degli eventi, ma a rendere il loro senso. Non si tratta, insomma, di spiegare delle particolarità della vita umana, ma di spiegare il significato dell'esistere umano.

<sup>44</sup> Un particolare di ordine retorico-strutturale assai significativo è la presenza, in prima e ultima posizione del v. 23b il pronome *zō't* (= «questa»), il femminile riferito alla donna. Tale formulazione accentua in misura notevole l'attenzione del lettore su tale oggetto del discorso.

(= *ish*). Questa connotazione non generica, ma caratterizzata e pregnante sorge nel momento in cui l'essere umano si confronta con un'alterità che gli sta di fronte in una prospettiva di sostegno, di aiuto e di favore. Il primo umano creato non ha dato il nome al secondo: ne ha riconosciuta la denominazione, ne ha sottolineato l'intensa integrazione a sé, ricevendo ed esplicitando la propria condizione di maschio.

Infatti il v. 23a sottolinea come il legame tra uomo e donna superi ogni connessione di parentela genitoriale: «carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa» è una formula superlativa che fonda questa condizione ed esprime plasticamente l'eguaglianza di statuto creaturale dei due soggetti umani.

Il v. 23b delinea la proclamazione di due 'nascite': quella di chi prima non esisteva se non come collaboratore del Creatore e che, assumendo una nuova denominazione, acquista particolare personalità proprio dalla relazione proiettata dal presente al futuro; quella di colei che senza di lui non sarebbe esistita e che gli dà il completamento decisivo del senso della sua vita.<sup>45</sup>

La relazione fondata sull'identità costitutiva, che delinea una differenza che è tanto costruttiva quanto del tutto originale e originaria: ecco l'apice della creazione secondo questo antico racconto di epoca salomonica.<sup>46</sup>

La realizzazione piena di questo rapporto non dipende più dalle scelte divine, ma dai comportamenti umani (v. 24). Ed è colui che ormai è definito in quanto maschio ad assumersi la responsabilità fondamentale della sua vita, in continuità consequenziali con il punto d'arrivo della creazione.

L'autore del testo ha formato una sequenza di tre azioni e condizioni connotate da un compimento a venire e strutturate in una paratassi dal chiaro ritmo ascendente. Tre sono i gradini di questa scala:

- il distacco definitivo dalla dipendenza dai genitori e, in particolare, dalla priorità assoluta del legame con loro;<sup>47</sup>
- l'adesione intensissima a colei che è la sua partner, in termini di strettissima vicinanza, come esprime il verbo utilizzato, *dbq*,<sup>48</sup> a indicare che la

<sup>45</sup> «La donna è creata mentre sull'uomo è stato fatto scendere un sonno, un torpore profondo, cioè l'uomo non ha visto nulla e dunque non sa e non può dire nulla sul *come* di questa creazione: c'è e resta un mistero sul come della creazione che non è certo colmato dalla narrazione della donna tratta dal fianco di Adam. Ciò che importa è che Dio ha agito, lui solo, e che la donna è dono di Dio per l'uomo, è l'ultimo grande dono di Dio, che all'uomo ha già donato tanto, tutto»; E. BIANCHI, *Adamo, dove sei?*, pp. 177-178.

<sup>46</sup> Infatti «chi non ha moglie vive senza bene, senza gioia, senza benedizione, senza Torà, senza muro di protezione, senza aiuto, senza espiazione, senza pace, senza vita» (*Midràsh Rabbà sulla Genesi*, 17,2).

<sup>47</sup> La donna diviene una congiunta più stretta per l'uomo di quanto lo siano per lui i suoi genitori. L'idea guida del v. 24 è di invertire l'ordine normale della nascita per giustificare l'abbandono dei genitori (cfr. P. BEAUCHAMP, *Études sur la Genèse*, Lyon 1971, p. 25). Nella cultura giudaica questo distacco era una rottura estremamente gravosa, un principio terribile per un ebreo obbligato dalla *Tôràh* ad assistere i propri genitori in modo totale, fino al punto, per esempio, «di dover correre al capezzale del padre morente per chiudergli gli occhi perché se il figlio non era presente e non chiudevano gli occhi al momento della morte lo spirito del padre avrebbe vagato senza requiem»; C. CALDELARI, *Pensieri familiari sulla Genesi*, p. 53.

<sup>48</sup> Il significato di «attaccare insieme», «incollare insieme», detto di oggetti ed elementi di materiale diverso, è comune a tutte le lingue semitiche occidentali. Il valore semantico anche traslato, come in Gen 2,24, fa riferimento a un'adesione completa, più effettiva che intenzionale (cfr. G. WALLIS, *dabaq*, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, II, Brescia 2002, coll. 91-92).

forza che spinge l'uno verso l'altro l'uomo e la donna li tiene irresistibilmente l'uno accanto all'altra;<sup>49</sup>

– il giungere a essere da due soggetti un unico essere vivente.

Questa successione a tre stadi sottolinea come si tratti di una progressività senza automatismi in cui il punto d'arrivo è un'intimità relazionale piena tra i due partner del rapporto, condizione da costruirsi in modo evidentemente graduale:<sup>50</sup>

«l'orizzonte entro il quale il racconto colloca il rapporto uomo-donna non è anzitutto il compito procreativo, ma il dialogo ... Ciò che impressiona l'autore non è il miracolo della procreazione, ma la profonda e irresistibile 'attrazione' fra l'uomo e la donna,<sup>51</sup> tale da indurli a superare anche i più sacri legami».<sup>52</sup>

Nel contesto di totale fiducia e collaborazione tra il Signore Dio e gli esseri umani creati, la trasparenza del legame interumano prospettato dal presente al futuro è tale che i due non sono destinati a provare alcun disagio per la situazione di totale reciproca nudità in cui si trovano (v. 25). Quest'ultima affermazione pare soprattutto un altro aggancio di carattere allusivo alla consapevolezza della negatività di tutto ciò che i due capostipiti del genere umano avranno nel cap. 3 a seguito del loro comportamento infedele nei confronti del Creatore.

Nella sua grande vivacità narrativa questa pericope ha mostrato che l'umanità di ognuno è pienamente degna della propria creaturalità divina quando è impegnata nella cura e custodia del reale in termini di cooperazione all'estrinsecazione completa della creazione.

Ma questo non basta, è condizione necessaria, ma non sufficiente. La differenza sessuale in vista dell'intimità relazionale complessiva ne è il completamento indispensabile perché la bellezza e bontà dell'azione divina sia dispiegata in tutta la sua valenza positiva. Il punto d'arrivo di questa costruzione e creazione di solidarietà è un'intesa tanto vitale quanto stretta in cui la differenza sia nella prospettiva dell'unità e l'unità sia prevedibile e realizzabile soltanto a partire dalla differenza. Tutto questo in un quadro nel quale l'unione fisico-sessuale è implicata e accentuata all'interno del rapporto interpersonale: «l'antropologia biblica sottolinea fortemente l'unità dell'uomo; la corporeità è la via per una comunione totale».<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Cfr. G.B. LANGEMEYER, *Als Mann und Frau leben*, Zürich - Einsiedlen - Köln 1984, p. 60.

<sup>50</sup> Il verbo *hajû*, che conclude il v. 24, esprime strutturalmente non soltanto un valore copulativo (il senso di «essere» in senso stretto), ma a un tempo, «divenire», «capitare» ed «essere». Questo fatto certamente sottolinea processualità e progressività.

<sup>51</sup> Interessante, anche se esegeticamente piuttosto ambigua e pregiudiziale, è la seguente osservazione, che, tra l'altro, pone a confronto 2,24 e 3,16: «l'uomo si affeziona alla sua donna più che a suo padre e a sua madre, perché con lei diviene ... una sola carne ... Né il padre né la madre possono infatti dargli ciò che gli dà la donna: l'integrazione di sé, il formare una sola carne, il divenire, anzi il ridivenire da due uno. Tale affetto porta, però, con sé, un rischio: quello di distogliere il cuore dall'affetto supremo, quello per il Signore, l'unico che deve essere amato con tutto il cuore, l'anima e la forza (Dt 6,5)»; B. OGNIBENI, *Dominare la moglie?, A proposito di Genesi 3,16*, Roma 2002, p. 30.

<sup>52</sup> B. MAGGIONI, *Il seme e la terra*, p. 56.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 57.

## e. Genesi 1-2: linee di sintesi

Nell'attenzione rispettosa alla lettera dei testi i racconti del primo libro della Bibbia che abbiamo cercato di leggere spingono a fare almeno tre considerazioni:

– anzitutto è apparso chiarissimo il diverso intendimento dei due racconti in risposta a problematiche differenti: il primo racconto si preoccupa di presentare nell'opera divina creatrice un paradigma per l'essere umano; il secondo è interessato ai problemi esistenziali umani relativi al suo comportamento e al suo destino;<sup>54</sup>

– la creazione dell'essere umano è autenticamente tale e l'umano è davvero «figura» e «immagine» di Dio,<sup>55</sup> solo se è maschio e femmina. Ciò significa esprimere e determinare uguaglianza in dignità tra uomo e donna, costruire un rapporto tra i due soggetti in gioco è una relazione sempre più intima fondata sul sostegno a tutto tondo, sull'effettiva indipendenza dal proprio passato e sulla fisicità carnale intensa;

– l'esistenza umana è completamente se stessa se la sua centralità nel creato determinata da Dio si snoda nella dinamica cura/coltivazione e nella rispettosa custodia/osservanza del creato stesso in tutte le sue caratteristiche originarie.

Tutto ciò deve avvenire in un contesto di mutualità feconda, non perché l'essere umano sia pienamente tale, cioè ritratto rappresentativo di Dio, soltanto se si moltiplica. Questa interpretazione, al di là della fortuna che ha avuto per secoli tra i predicatori e formatori cristiani, non è testualmente sostenibile e ha anche un tono strumentalizzante davvero intollerabile da un punto di vista tanto biblico generale che cristiano specifico.

La ragione è un'altra: tra le caratteristiche fondamentali e normali dell'intimità eterosessuale, che è l'obiettivo culminante della creazione maschile/femminile, vi è certamente la fecondità procreativa e l'attenzione amorevole e determinata verso figlie e figli quale manifestazione chiara ed esaltante della cura e custodia responsabili della creazione.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Cfr. A. FANULI, *Il racconto iahvista della formazione dell'uomo*, p. 283. «Come Dio ha preso l'iniziativa di salvare Israele e di crearlo come popolo, così all'origine Dio ha preso l'iniziativa di creare un essere umano e di dargli un partner di fronte a lui. Questa esperienza di Dio si ritrova in un certo senso nei racconti della peregrinazione nel deserto in cui ai doni di Dio il popolo risponde con una mancanza di fiducia. Poiché Dio è il salvatore del popolo e in ciò manifesta la sua potenza, egli deve essere il Creatore»; J. BRIEND, *Gn 2-3 e la création du couple humain*, p. 138.

<sup>55</sup> «La creazione è certamente efficace. Noi sapevamo già che questa efficacia originaria è quella della parola. Bisogna aggiungere che la creazione è collocazione divina di segni efficaci. In ciò essa propone un dover essere, poiché la parola creatrice è ingiunzione. Essa propone anche un poter essere. Questo dover essere che è poter essere, dice tutto il contenuto della nozione di immagine. La dolcezza che Dio richiede ha senso soltanto se è possibile, è possibile soltanto se è donata e quel dono è nel cuore più segreto dell'atto creatore. Il dono creatore implicato nella 'immagine' è la fondazione della Legge. Questa concezione della giustizia, contemporaneamente richiesta e donata, assomiglia molto all'alleanza così come è concepita dai profeti esilici e post-esilici»; P. BEAUCHAMP, *Création et fondation*, p. 179.

<sup>56</sup> «Non la procreazione in sé è il senso della sessualità, ma in quanto promessa che alla sessualità è collegata, se questa non dimentica il senso dell'immagine, dell'Alleanza e della Benedizione che essa manifesta»; E. BIANCHI, *Adamo, dove sei?*, p. 144.

L'umanità formata nell'uomo e nella donna e costituita solo da entrambi mira a favorire l'armonico sviluppo del creato, senza la ricerca della congruenza tra i partner, ma di un'interazione capace di rendere l'intesa tra loro sempre più stretta. Nessuna fobia sessuale trova fondamento in questi brani, così come nessuna logica di strumentalizzazione maschilista, nessuna ossessione generativa, nessuna prevaricazione umana sulle altre forme di vita creata. Per sviluppare effettivamente la creazione macrocosmica è indispensabile la crescita in bellezza e bontà della relazione tra uomini e donne nella globalità senza fratture e unilateralità che l'antropologia sottesa a Gen 1-2 evidenzia.<sup>57</sup>

E indubbiamente la provocazione più forte che emerge da questi brani del libro della Genesi è probabilmente quella di tendere a vivere a quell'alto livello di relazione interumana e umano-divina che tali narrazioni, tanto immaginifiche quanto radicalmente umanistiche, propongono. E lo stesso cap. 3 fa, in certo modo, parte di questa provocazione: la Bibbia infatti racconta il disegno originario di Dio

«e dice che c'è un disegno originario più grande di quello che concretamente accade nella nostra vita. Il disegno di Dio sulla coppia umana non può essere compreso se non teniamo conto – seriamente e simultaneamente – della duplice polarità 'creazione di Dio' e 'peccato dell'uomo'».<sup>58</sup>

Reciprocità, passione, rispetto, magnanimità, fedeltà, donazione altruistica, solidarietà: questi valori sono proposti nel quadro di un'antropologia che non demonizza alcunché di creato e di possibile a livello terreno, a cominciare dal rapporto con la natura e dalle relazioni sessuali in termini complessivi, se non viene anteposto, nella scala di valori della vita, al rapporto con il Creatore. Tutto quanto esiste può essere parte costruttiva ed esaltante della relazionalità interpersonale a partire da quella maschile/femminile, in un quadro antropologico evidentemente unitario:

«il rapporto maschio/femmina è figura del rapporto Dio/uomo. Dio è lo sposo dell'uomo, sua sposa, che ama di amore eterno (Ger 31,3). La Bibbia non è che il racconto del suo amore incredibile, la cui prova estrema è la sua morte in croce per noi che lo rifiutiamo. Uno diventa se stesso dicendo sì a questa relazione che lo fa essere ciò che è. La nostra dignità è di essere suoi interlocutori e partner, simili a lui. L'amore, infatti, o trova o rende uguali».<sup>59</sup>

<sup>57</sup> «In che cosa ora Eva è 'L'aiuto' per Adamo? ... Egli aveva nella limitatezza creaturale la sua vita, ma non era in grado di amare propriamente questa vita nella sua limitatezza ... E vi è l'illimitata amorevolezza del suo Creatore, il quale sa che questa vita creaturalmente libera può essere sostenuta soltanto nella limitatezza se viene amata e a partire dalla sua stessa amorevolezza Egli crea per l'essere umano l'aiuto, il quale doveva essere parimenti la materializzazione del limite di Adamo e dell'oggetto del suo amore. E l'amore per la donna doveva essere ora la vita (nel senso più stretto) dell'essere umano stesso ... L'altro essere umano è il limite posto a me da Dio, che io amo e che in ragione del mio amore io non supererò. Nient'altro si dice quando si afferma che entrambi, i quali restano *due*, come creature di Dio, diventano *un unico* essere vivente, cioè nell'amore appartengono l'uno all'altro. La libertà e la creaturalità nella costruzione dell'altro essere umano sono collegate nell'amore»; D. BONHOEFFER, *Schöpfung und Fall*, pp. 91-92.

<sup>58</sup> E. MANICARDI, *L'uomo creato come coppia*, p. 30.

<sup>59</sup> S. FAUSTI, *Ricorda e racconta il Vangelo*, Milano 1989, p. 314.