

CESARE GIRAUDO

“IN UNUM CORPUS”

Trattato mistagogico sull'eucaristia



Capitolo 2

L'UTOPICA RELAZIONE PRIMORDIALE E LA ROTTURA STORICA DELLA RELAZIONE

Scopo della nostra riflessione di fede è comprendere il perché dell'eucaristia. Siamo certi che fu istituita; sappiamo che ci fu data. Ma per quale ragione e a qual fine? Non è difficile abbozzare la risposta. L'eucaristia fu istituita e ci fu data perché potessimo entrare in comunione con la morte e la risurrezione del Signore¹. Infatti, se non disponessimo della mediazione eucaristica, noi resteremmo inesorabilmente chiusi entro le nostre coordinate spazio-temporali, e l'evento della morte e risurrezione di Cristo resterebbe circoscritto in quelle che furono allora le sue proprie coordinate di spazio e di tempo, ossia là sul Calvario in quel primo Venerdì santo e là dinanzi alla Tomba del Risorto nella prima Domenica della storia².

Se vogliamo comprendere l'impatto dinamico che l'evento centrale della nuova ed eterna alleanza ha su di noi come individui e come comunità, non possiamo contentarci della metodologia del II millennio. Per capire che cosa l'eucaristia è, non basta disquisire su materia e forma, su materia remota e materia prossima, o chiederci quali siano le parole necessarie e sufficienti che ci garantiscono la validità del sacramento. Queste dispute rischiano di distrarci dall'essenziale, così come hanno distratto dall'essenziale intere generazioni di teologi eccessivamente preoccupati di chiarire l'essenza dei sacramenti.

Invece di inseguire in teologia sacramentale il miraggio delle «idee chiare e distinte»³ — anzi, di idee sempre più chiare e sempre più distinte —, dobbiamo preoccuparci di convogliare tutte le nostre risorse conoscitive sull'evento Cristo, risalendo alla vicenda del Primo Adamo, cioè alla colpa delle origini che il Nuovo Adamo è venuto a espia-re. Così facevano i Padri nelle catechesi catecumenali e nelle mistagogie neofitali. Così fa tuttora la Chiesa in preghiera quando celebra i sacramenti dell'iniziazione cristiana, in particolare l'eucaristia.

¹ «Il calice della benedizione che benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? Il pane che spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo?» (1Cor 10,16).

² Cf *infra* 98-99.

³ Cf *supra* 11³.

Da Egeria sappiamo che a Gerusalemme, sul finire del IV secolo, il vescovo «istruisce i battezzandi sulla Legge in questo modo: *incominciando dalla Genesi (inchoans a Genese)*, prende in esame nei quaranta giorni tutte le Scritture, esponendo prima il senso letterale e svelando poi quello spirituale»⁴. Per questo anche noi ci vediamo costretti a impostare la nostra riflessione sull'eucaristia «incominciando dalla Genesi».

Prima di affrontare il testo di *Gen 2-3*, sul quale la *lex orandi*, ossia la tradizione unanime delle preghiere eucaristiche d'Oriente e d'Occidente, ci obbliga a fondare la nostra riflessione di fede, vogliamo fare una premessa metodologica in ordine ai testi biblici, liturgici, giudaici e patristici che proporremo ampiamente. Nel tradurli in italiano, consacreremo una particolare attenzione a rendere il sapore dei testi originali, anche a costo di far ricorso a espressioni di una certa durezza. Nella misura del possibile cercheremo, ad esempio, di rendere con una costante radice italiana una medesima radice ebraica o aramaica o greca o latina o siriana, col preciso intento di offrire al lettore, pur attraverso il diaframma della traduzione, un calco il più fedele possibile delle ricorrenze terminologiche e delle corrispondenze verbali.

I. UN GIARDINO, ADAMO E DUE ALBERI (*Gen 2*)

- 4b Nel giorno in cui il Signore Dio fece la terra e i cieli,
5 nessun arbusto della steppa ancora era sulla terra,
e nessuna erba della steppa ancora era germogliata,
perché il Signore Dio non aveva fatto piovere sulla terra,
e non vi era Adamo che servisse il suolo,
6 e che una sorgente facesse salire dalla terra
e irrigasse tutta la faccia del suolo.
7 E il Signore Dio plasmò Adamo con polvere dal suolo
e soffiò nelle sue narici un alito di vita;
e Adamo fu un essere vivente.
8 E piantò il Signore Dio un giardino in Eden, a Oriente,
e vi pose Adamo che aveva plasmato.
9 E il Signore Dio fece germogliare dal suolo
ogni albero attraente a vedere e buono da mangiare,
e l'Albero della vita in mezzo al giardino
e l'Albero della scienza del bene e del male.

⁴ EGERIA, *Itinerarium* 46,2 (SC 296, 308-309). Il racconto di *Gen 2-3* è ripreso, in particolare da AMBROGIO, per spiegare ai neofiti la teologia del battesimo che hanno ricevuto (cf *De sacramentis* 2,17-19, in SC 25bis, 82-85).

Tutta l'avventura teo-antropologica, nella rappresentazione immaginosa che l'uomo biblico ha saputo farne, è dunque cominciata con la storia di un giardino che Dio piantò in Eden, a Oriente, per dimorarvi in compagnia dell'uomo. La stessa tensione relazionale, che l'atto di piantare il giardino vuole illustrare, è sapientemente preparata da quanto leggiamo al *v. 5*: «nessun arbusto... ancora era sulla terra, e nessuna erba... ancora era germogliata... sulla terra, e non vi era Adamo che servisse il suolo». Questa triplice insistenza sul «non ancora era» costituisce un eloquente preludio di assenza che tematizza l'attesa di Adamo. Esso sottolinea, in rapporto alla terra, la primordiale assenza di relazione a erbe e arbusti, e figurativamente, nei confronti di Dio, enuncia l'assenza di relazione a colui che «non ancora era». Prima della creazione di Adamo, Dio è solo con il suo cielo e la sua terra: questi, privi di vita, ed egli, quasi ancor privo di relazione. Gli spazi immensi delle relazioni trinitarie, Dio li sente come un abito stretto. Per questo li dilata, aprendosi a colui che sta per conferirgli l'ambito titolo di signore e padre⁵.

La creazione di Adamo è indirettamente annunciata in termini relazionali fin da questo momento. Si afferma che Adamo sarà creato per lavorare il suolo — o meglio «per servire la *ʿadamà* [suolo]» — e, attraverso la mediazione del suolo, il suo creatore. Così, come per uscire da un isolamento antico, Dio si decide a plasmare Adamo, e lo plasma a partire da quella terra alla quale il nome adottato (*ʿAdām*) dice relazione. Dio diventa dunque vasaio, giacché è propria del vasaio l'arte del «plasmare (*yṣr*)», cioè di modellare la creta.

Tuttavia la nozione legata alla coppia di termini *ʿAdām-ʿadamà* in sé non dice ancora l'essere vivente, il partner di Dio. Adamo sarà costituito tale solo allorché avrà accolto nelle sue narici l'«alito di vita», inteso come qualcosa che promana unicamente da Dio, dal momento che gli appartiene quale inalienabile prerogativa. Solo allora Adamo comincerà a vivere della vita stessa di Dio in un indicibile rapporto relazionale.

A questo punto, per descrivere la relazione, interviene la piantagione del giardino. Dio cambia mestiere, e da vasaio si fa agricoltore, poiché è tipica dell'agricoltore l'arte del «piantare (*nṣ*)».

Quando si fa un giardino, si comincia col rizzare una siepe per delimitare un terreno, qui ovviamente simbolico, e per creare uno spazio

⁵ Queste affermazioni non scalfiscono minimamente l'assolutezza e la pienezza dell'Essere sussistente. Con esse si vuol ricordare semplicemente che il mistero di Dio (*θεός*) è inseparabile dal mistero dell'uomo (*άνθρωπος*), che ogni nostro discorso su Dio non può prescindere dal discorso sull'uomo, che la teologia forma un tutt'uno con l'antropologia. In realtà, ogni volta che diciamo di fare teologia, noi facciamo «teo-antropologia».

protetto, qui ovviamente figurato, dove ognuno dei partners potrà muoversi e operare a suo agio. Il termine ebraico che traduciamo abitualmente con «giardino» è *gan*, sostantivo dalla radice *gnn* che significa «proteggere, nascondere, difendere». *Gan* [giardino] è quindi lo «spazio protetto» entro il quale l'uomo e Dio si rifugiano. Lo stesso dicasi del termine παράδεισος [paradiso], che ricorre nella Bibbia greca per tradurre *gan* e significa originariamente «porzione di terreno delimitata», ossia tagliata fuori dal restante spazio. Tanto il termine ebraico quanto il termine greco connotano l'idea di «recinto/siepe di protezione», il che nel linguaggio del *mito teologico*⁶ sta appunto a designare la relazione.

Nella precisazione «in Eden», più che un'ubicazione specifica del giardino, dobbiamo leggere, tramite la corrispondenza della parola *ēden* con il termine ebraico omofono che significa «delizia, opulenza, abbondanza», un qualificativo teologico del giardino primordiale e tradurre conseguentemente «giardino delizioso». Così pure, l'espressione «a Oriente» non è nel nostro racconto un'indicazione geografica, bensì teologica. Non possiamo infatti ignorare che, soprattutto per l'uomo orientale, l'Oriente è la vita.

Il paradiso terrestre, se ci risolviamo a leggerne la storia con l'occhio teologico dell'Autore sacro che l'ha prodotta, è dunque lo spazio esuberante di grazia entro il quale Dio e Adamo s'incontrano e si muovono, nel mutuo rispetto di ciò che è il proprio del creatore e di ciò che è proprio alla creatura. Mentre il proprio di Adamo è l'essere stato plasmato a partire dalla *ʾadamà* [suolo] e l'aver accolto nelle sue narici il soffio di vita, il proprio del creatore viene descritto attraverso l'immagine dei *Due Alberi* simbolici che Dio stesso fa germogliare in mezzo al giardino. Di essi, l'uno, l'*Albero della vita*, designa Dio in quanto origine fontale del soffio di vita e per ciò stesso il solo immortale; l'altro, l'*Albero della scienza del bene e del male*, ancora designa Dio come il solo cui compete disporre, regolare, normare la vita che da lui procede, e ciò in forza di quella assoluta conoscenza esperienziale che egli ha delle creature.

La condizione di Dio nei confronti di Adamo si comprende ulteriormente se la consideriamo in analogia con la condizione dei genitori rispetto ai figli. Infatti, in rapporto ai figli, i genitori sono anzitutto Albero della vita, poiché è da essi che promana la vita dei figli; quindi sono Albero della scienza del bene e del male, siccome spetta ad essi

⁶ Utilizziamo il termine *mito* nell'accezione somma che riserva ad esso la storia delle religioni. L'antropologia religiosa dice che l'uomo, per andare al di là del fisicamente sperimentabile e allo scopo preciso di trovarne la chiave di lettura teologica, ricorre a un linguaggio superiore, che somiglia a quello della parabola. Per questo parliamo di *mito teologico*.

— che, in una concezione sacrale della relazione, sanno ciò che è bene e ciò che è male per i figli — normare la loro vita. Per evidenziare la funzione del secondo Albero nell'economia della relazione padre-figlio, lo possiamo designare meglio come *Albero della gestione della vita* o come *Albero della legge*, o ancora come *Albero della norma*.

Tra i Due Alberi, che sono attributi divini⁷, vige il principio della coesistenza e della perfetta comunicazione in Dio degli attributi. A volte infatti i Due Alberi vengono nominati distintamente — come qui in 2,9 —, e in tal caso il primo nell'ordine logico è l'Albero della vita; così, sempre nell'ordine logico, lo stesso Albero sarà nominato per ultimo nella scalata che l'uomo tenta nei confronti di Dio (cf 3,22.24). Altre volte poi il discorso, e in particolare il comando proibitivo di non mangiare (cf 2,17), si riferisce a uno solo di essi, all'Albero della norma, ossia a quell'attributo divino che nell'ordine logico è il secondo e in certo qual modo il più esposto al proposito insano della creatura. Tuttavia i Due Alberi restano inseparabilmente uniti a livello di rappresentazione.

Essi sono uniti anzitutto dall'inclusione risultante dalla menzione dell'Albero della vita, nominato per primo in 2,9 e ripreso per ultimo in 3,24. Sono uniti inoltre dall'espressione «in mezzo al giardino», che in 2,9 è direttamente riferita all'Albero della vita, mentre in 3,3 sembra riferirsi all'Albero della norma. Notiamo ancora che l'espressione «l'Albero» (3,6.12) o «l'Albero di cui ti ho comandato di non mangiare» (3,11.17) o «l'Albero del giardino» (3,8) è un collettivo e come tale oscilla comprensivamente tra il particolare attributo e la bipolarità totale degli attributi divini. Sul piano letterario poi possiamo riguardare la menzione dei Due Alberi come una sorta di endiadi, che descrive con formulazioni distinte due diverse sfumature di un concetto unitario. Se volessimo illustrare con una rappresentazione grafica come questi due attributi divini si identificano pur nella distinzione, ce li potremmo raffigurare come due robuste ramificazioni che procedono dall'unico tronco di un albero possente, nel quale scorre la linfa della vita divina.

Interviene a questo punto il tema dell'irrigazione del giardino.

10 E un fiume usciva da Eden per irrigare il giardino;

⁷ Per *attributi divini* si intendono tradizionalmente quelle perfezioni che noi riconosciamo in Dio, dicendo ad esempio che Dio è «uno solo, vero, eterno, immenso e immutabile, incomprendibile, onnipotente e ineffabile...» (DS 800). Tale numero materialmente molteplice di perfezioni è dovuto alla finitezza del nostro intelletto. Noi infatti ci vediamo costretti a parlare dell'assoluta semplicità che è in Dio attraverso un procedimento di conoscenza per analogia e necessariamente discorsivo. Ne consegue che, per quanto molteplici in rapporto a noi, gli attributi divini sono in Dio assolutamente identici e comunicabili.

- e di là si divideva, ed era in quattro capi.
- 11 Il nome del primo è Pišòn:
esso circonda tutta la terra di Ḥavilà, dove vi è l'oro,
12 e l'oro di quella terra è buono;
ivi vi è lo bdellio e la pietra d'onice.
- 13 E il nome del secondo fiume è Giḥòn:
esso circonda tutta la terra di Kuš.
- 14 E il nome del terzo fiume è Hiddèqel:
esso cammina a oriente di Aššur.
E il quarto fiume è Eufrate.

Quantunque a livello redazionale la pericope dei fiumi possa apparire problematica a causa di una sorta di ripetizione che si avverte tra il v. 8 («e vi pose») e il v. 15 («e lo fece riposare nel giardino»), a livello tematico-compositivo la dobbiamo ritenere perfettamente al suo posto. Infatti il tema dell'acqua è essenziale alla descrizione del giardino. Anche nella descrizione del giardino escatologico della nuova Gerusalemme si fa menzione di «un fiume d'acqua di vita» (Ap 22,1).

- 15 E il Signore Dio prese Adamo,
e lo fece riposare nel giardino di Eden,
perché lo servisse e lo custodisse.
- 16 E il Signore Dio comandò ad Adamo, dicendo:
«Di ogni albero del giardino potrai mangiare;
17 ma dell'Albero della scienza del bene e del male,
non ne mangerai,
perché nel giorno in cui ne mangerai, dovrai morire».

Dopo essersi momentaneamente dedicato alla descrizione del giardino, l'Autore sacro torna a occuparsi di Adamo che già aveva collocato in esso. Infatti ai vv. 7-8 s'era detto che Dio aveva plasmato Adamo prima di piantare il giardino e, non appena rizzata la siepe relazionale, ve lo aveva posto. Il v. 15, con un aggancio tipico dello stile orale, consente al narratore di riprendere il suo racconto. Inoltre il verbo generico «pose (*šwm*)» del v. 8 viene riletto con un verbo più nervoso, poiché il «prese (*lqh*)» del v. 15 connota l'idea di violenza, di bottino e significa «portò via, portò con sé, rapì». Dio rapisce dunque Adamo, sua proprietà personale, e lo fa riposare nel giardino di Eden. Notiamo di passaggio che il verbo «riposare (*nwh*)», pur significando a livello immediato «dimorare», implica la tematica del riposo e come tale è preludio implicito dello sconvolgimento relazionale e del peccato⁸.

La portata relazionale della messa a dimora dell'uomo nel giardino di Dio appare soprattutto dalla proposizione finale: «perché lo servisse

⁸ Il tema del riposo è indirettamente preludio di peccato in Ne 9,28: «A misura del loro riposarsi tornarono a fare il male dinanzi a te» (cf *infra* 209.212).

e lo custodisse». Sebbene a livello di lettura immediata il verbo «servire (*bd*)» suoni semplicemente «lavorare, coltivare», tuttavia in una lettura teologica non possiamo fare a meno di coglierne la valenza sacrale, nel significato appunto del servizio relazionale. Adamo dovrà «servire» il giardino, in concreto il partner superiore cui il giardino appartiene, e «custodirlo», ossia osservare e rispettare fedelmente la relazione che lo lega al suo signore e padre. I verbi «servire» e «custodire» sono infatti tecnici nella tipologia d'alleanza.

Ai vv. 16-17 compare il comando negativo: «Dell'Albero della scienza del bene e del male, non ne mangerai!». Qui l'espressione «mangiare» equivale alle espressioni «toccare» (3,3) e «stendere la mano» (3,22), le quali designano il gesto del rapire a scopo di appropriazione. Pure il tema del «mangiare», al pari di quello del «riposarsi», è già preludio di infedeltà⁹.

La maledizione comminata contro Adamo, qualora un giorno ardisca portare la mano contro l'*Albero della scienza del bene e del male* — ossia contro l'Albero della norma o della legge —, è la morte: «tu morrai, tu dovrai morire, certamente morirai!»¹⁰. Infatti, attendendo all'Albero della norma, egli si ribellerebbe al suo signore e padre, cui solo compete normare e gestire la vita creata. Con ciò stesso implicitamente egli attenterebbe anche all'Albero della vita, rivoltandosi contro l'origine fontale della sua stessa vita.

A questo punto, con la risoluzione divina di dare ad Adamo un aiuto adatto a lui, il narratore avvia la lunga e laboriosa ricerca.

- 18 E disse il Signore Dio:
«Non è cosa buona che Adamo sia solo;
farò per lui un aiuto adatto a lui».
19 E plasmò il Signore Dio dal suolo

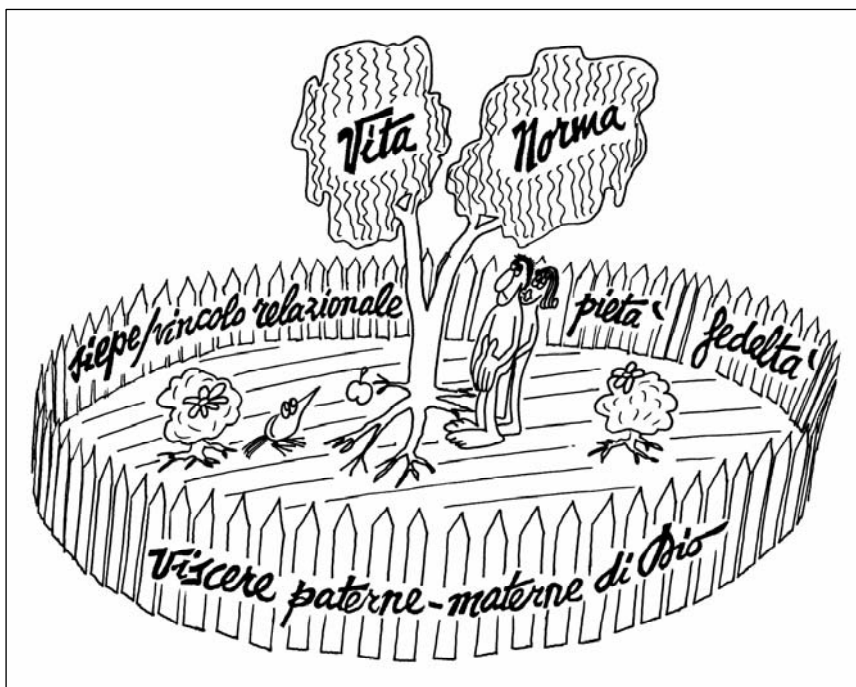
⁹ La tematica del mangiare, che incontriamo qui a partire dal v. 16, oscilla tra la condizione relazionale, cui propriamente appartiene, e un annuncio velato, ma inequivocabile, di condizione a-relazionale conseguente al rifiuto di servire. Rispetto alla tematica del riposo, il tema del mangiare come preludio indiretto di peccato è più frequente (cf *Dt* 32,13.15; *Ne* 9,25; ecc.). Con ciò non si vuole affatto insinuare l'idea che nella mentalità biblica le azioni del «riposarsi» e del «mangiare» comporterebbero alcunché di negativo. Al contrario, esse sono la conseguenza immediata della permanenza sulla terra, che è dono di Dio. Pertanto tra l'atto in sé positivo del «riposarsi-mangiare» e il peccato occorre inserire un «nonostante» avversativo. Esplicitando la sequenza teologica, otteniamo: «Dio fa riposare-mangiare; ciò nonostante Adamo/Israele si ribella».

¹⁰ Per evitare di attribuire questa condanna all'arbitrio divino, occorre collocare la pena comminata contro Adamo nell'ambito delle maledizioni dell'alleanza. Nei trattati di alleanza comuni a tutto l'Antico Medioriente la sanzione contro il partner che attenta alla relazione è la morte, una morte di certo fisica, ma che interviene a significare la già avvenuta morte alla relazione. In *Gen* 2-3, dove la tipologia di alleanza conosce un impiego altamente teologico, la pena comminata contro il trasgressore sarà immediatamente la morte teologica, che è l'effettiva morte all'esistenza relazionale. La morte fisica, come vedremo, verrà assunta in *Gen* 3,19 a livello di segno, atto a significare la condizione di a-relazione e di siepe abbattuta.

- tutti gli animali della steppa e tutti i volatili del cielo,
 e li condusse ad Adamo,
 per vedere come li avrebbe chiamati:
 in qualunque modo Adamo avesse chiamato gli esseri viventi,
 quello [sarebbe stato] il loro nome.
- 20 E chiamò Adamo con nomi tutto il bestiame e i volatili del cielo
 e tutti gli animali della steppa;
 ma per Adamo non fu trovato un aiuto adatto a lui.
- 21 E fece cadere il Signore Dio un sonno-profondo su Adamo, e si addormentò.
 E prese una delle sue costole
 e richiuse la carne al suo posto.
- 22 E costruì il Signore Dio la costola che aveva presa da Adamo in donna,
 e la condusse ad Adamo.
- 23 E disse Adamo:
 «Questa volta è osso [preso] dalle mie ossa,
 e carne [presa] dalla mia carne;
 questa sarà chiamata “donna”,
 perché da “uomo” essa fu presa!».
- 24 — Perciò abbandonerà l’uomo suo padre e sua madre
 e si attaccherà alla sua donna,
 e saranno una carne sola. —

Come uomo, ossia in quanto creatura umana, Adamo è ancora solo. Possiamo dire che, in rapporto a lui, vi è qualcuno — o meglio: qualcuna — che «non ancora era». Adamo neppure s’è accorto della propria solitudine. È Dio che avverte in lui la nostalgia dell’aiuto che gli stia a fronte. Pertanto, dopo averlo costituito nella relazionalità verticale, riferendolo cioè al suo signore e padre, Dio stabilisce di costituirlo nella relazionalità orizzontale, riferendolo a quell’aiuto che s’apresta a dargli.

Per portare a compimento la decisione presa, in un primo tempo Dio riveste nuovamente i panni del vasaio, per «plasmare» dal suolo «tutti gli animali della steppa e tutti i volatili del cielo». Questa seconda plasmazione, peraltro indipendente dalla plasmazione di Adamo, non ha altro scopo se non quello di acuire, tramite un crescendo d’attesa, l’intensità e l’operosità della ricerca, che culmina con la creazione della donna. L’aiuto fatto su misura di Adamo, Dio non lo «plasma» a partire dalla materia informe come aveva fatto con Adamo e con gli animali, ma lo costruisce a partire dalla costola presa dall’uomo. Per creare la donna, Dio si fa dunque costruttore, giacché è sua l’arte del «costruire (*bnb*)», ossia del compaginare e strutturare quanto già esiste. Alla creazione della donna fa seguito l’esaltazione dell’istituto coniugale, ad opera del protagonista Adamo prima (cf *v.* 23) e del narratore poi (cf *v.* 24).



“E piantò il Signore Dio un giardino in Eden a Oriente” (Gen 2,8)

Veniamo ora al versetto finale.

- 25 Ed erano entrambi nudi, Adamo e la sua donna;
e non arrossivano.

La constatazione della nudità della prima coppia e dell'assenza di concupiscenza, al pari di numerosi altri elementi narrativi, ha qui valore squisitamente teologico. In questo versetto viene descritta per immagine la perfetta relazione che lega i due partners del giardino: Adamo e Dio. Infatti l'Autore sacro, come per descrivere la condizione relazionale aveva fatto ricorso all'immagine del giardino, come per descrivere il proprio di Dio si era servito dei Due Alberi, così ora, per compendiare la pienezza di equilibrio relazionale che lega l'uomo a Dio, ricorre ancora a un'immagine. Questa è data appunto dalla constatazione del perfetto equilibrio relazionale tra uomo e donna, proprio in quella sfera che fra tutte si presenta come la più vulnerabile. Il v. 25 già preannuncia l'immagine che nel capitolo 3 verrà assunta per descrivere lo sconvolgimento della relazione.

§ 1. RELAZIONE DA PADRE A FIGLIO, DA SIGNORE A VASSALLO

Sappiamo che l'Antico Testamento è caratterizzato da una serie ininterrotta di letture e riletture che si sovrappongono e si illuminano a vicenda, dal momento che operano, non già a livello di schemi rigidamente cronologici e dai contorni incompatibili, bensì a livello di un'unica storia di salvezza. Ora, pur essendo *Gen 2-3* un mito teologico prodotto dalla fede dei padri a partire da una concezione sapienziale, si deve riconoscere che esso risente della tipologia dell'alleanza e in tal modo si riconduce a quei numerosi testi che della struttura d'alleanza fanno un uso specifico.

Ne consegue che la storia del giardino ci appare quasi una rilettura dell'alleanza, qui proiettata alle origini. Il luogo preesistente al giardino, dove Dio plasma il padre dei viventi Adamo (cf *Gen 2,7*), si identifica perciò con il «di là dal Fiume», dove Dio andrà a prendersi il padre dei credenti Abramo, per fargli passare il Fiume, per farlo camminare su tutta la terra di Canaan in segno di possesso prefigurativo (cf *Gs 24,3*; *Dt 32,13*), ossia per introdurlo nello spazio della relazione. Paralelo ai precedenti, anzi luogo pre-relazionale per eccellenza, sarà quindi l'Egitto, dove Dio andrà a strapparsi una vite per trapiantarla (cf *Sal 80,9*), dove andrà a prendersi Israele per farlo salire verso il giardino «stillante latte e miele» (*Dt 26,9*).

Vediamo come un testo poetico quale *Dt 32* evoca il sorgere della relazione:

- 10 Lo trovò in una terra deserta,
nella vastità di una ululante solitudine;
lo circondò [di premure], lo rese intelligente,
lo custodì come la pupilla del suo occhio.
- 11 Come un'aquila che incita al volo la sua nidiate
e aleggia sui suoi piccoli,
così egli stese le sue ali e lo prese,
lo sollevò sulle sue penne.
- 12 Il Signore solo lo condusse,
e non vi era con lui dio straniero.
- 13 Lo fece cavalcare sopra le alture della terra,
e gli fece mangiare i prodotti della steppa;
gli fece succhiare il miele dalla rupe,
e la pinguedine dal masso della roccia:
- 14 crema di vacca e latte di pecora
insieme con grasso di agnelli,
e arieti di Bašan e capri
insieme alla parte grassa del frumento;
e il sangue d'uva che bevi qual vino.

Adamo, Abramo, Israele sono il neonato che Dio, in maniera misteriosamente fortuita, scopre fuori del giardino, di là dal Fiume, in uno spazio ululante di solitudine, ossia nel luogo pre-relazionale. Quindi lo introduce nel giardino della relazione, piantato appositamente per lui, e apre la sua intelligenza nei confronti di sé padre. Da figlio di nessuno, ecco che Israele — e con lui Adamo che lo prefigura — diviene il figlio-vassallo di Dio e, da Dio di nessuno, il Signore Dio diviene il padre-signore di Israele, e pertanto di Adamo. Dio circonda di paterne premure il figlio neonato, lo fa cavalcare sulle alture del giardino, gli fa mangiare i prodotti del suolo.

Sia che venga descritta come l'Eden primordiale nei confronti di Adamo o come l'Eden storico in riferimento a Israele, la terra rimane nel quadro della tipologia di alleanza il fattore che media la relazione, ossia l'elemento al quale fanno riferimento costante sia Dio che la dà sia l'uomo che la riceve. Tanto nell'effettiva presenza quanto nella momentanea assenza, la terra è chiamata a svolgere il ruolo di rivelatore teologico della relazione, dal momento che la terra è relazione.

Pur essendo formalmente destinata all'uomo, la terra, lungi dal chiudersi su di esso, dice alterità e rinvia incessantemente l'uno all'altro i due partners della relazione. Rinvia anzitutto Dio all'uomo, poiché è per Adamo che Dio pianta il giardino, è in riferimento a Israele che Dio compie l'azione di far salire e di introdurre. Tuttavia, il giardino piantato appositamente per l'uomo non è cessione assoluta da parte di Dio, né d'altronde potrebbe esserlo, ma rimane vincolato alle esigenze della relazione, ossia al servizio che l'uomo dovrà prestare. È in questo senso che la terra rinvia l'uomo a Dio.

Relazione dunque, bilateralità dei partners, ma non parità. Dio che plasma e Adamo che viene plasmato, Dio che trova e Israele che viene trovato, non appartengono allo stesso ordine gerarchico. Nei confronti di Dio dobbiamo riconoscere che la paternità che egli contrae nel plasmare Adamo (cf *Gen 2*) o al momento di generare Israele (cf *Dt 32*) è cosa nuova. Essa interviene nei suoi giorni eterni e fa di lui un essere nuovo, il quale perde ogni identità a se stesso per ritrovare un'identità superiore, ossia l'identità per via di relazione.

Sarà d'ora innanzi questa la sua vera identità, che fa di lui «relazione all'altro» e crea nell'esistenza del padre quelle tensioni irrinunciabili che procedono dalle sue viscere a un tempo paterne e materne. È l'identità che dà a Dio un nome, facendo di lui il «padre di Adamo», il «Dio d'Israele». Adamo/Israele, dal canto suo, non viene all'esistenza in maniera autonoma, ma in relazione al suo padre e signore che lo plasma e gli dà una terra, e che perciò egli dovrà servire, ossia temere e amare. Non sarà in alcun modo possibile invertire i ruoli o disporre i

partners sullo stesso piano. Teologicamente parlando, la relazione è relazione di vassallaggio, né può in alcun modo essere ridotta a relazione di parità.

§ 2. LA SIEPE, OSSIA L'IDENTITÀ PER VIA DI RELAZIONE

Per tentare di soppesare ulteriormente l'intima natura delle tensioni relazionali nuove che vediamo stabilirsi tra il neo-genitore e il neonato figlio, tra il signore e il suo vassallo, proveremo a inoltrarci nel mistero della paternità divina, prestando attenzione a quanto succede nella vita degli umani. Sia che la si riferisca a Dio, sia che la si riferisca agli uomini, la nozione di relazione si presenta difficile. Essa è difficile proprio perché non dice qualcosa in sé, qualcosa di facilmente oggettivabile, ma dice un essere precisamente nel suo riferirsi a un altro essere (*esse ad alium*), ossia dice un qualcosa che sta come sospeso.

La nozione di relazione risulta ancor meno facile per la mente occidentale, abituata a considerare la persona nella sua autonomia individuale. Per l'orientale invece il cammino è senz'altro meno impervio. L'orientale infatti è preoccupato, non tanto della sua individualità, quanto piuttosto della sua appartenenza alla grande famiglia, al villaggio, al clan. L'orientale è l'uomo delle relazioni. Tutta la sua vita è una trama ininterrotta di relazioni, che si protendono incessantemente, si tessono pazientemente e si rafforzano senza posa.

Nel loro linguaggio inconfondibilmente orientale, poiché figurato e intuitivo, i testi biblici sottolineano l'ontologia della relazione. Il racconto di *Gen 2* prospetta la relazione tra Dio e Adamo nell'immagine del giardino, inteso come spazio delimitato da un circuito di protezione. Parimenti, per descrivere la relazione che, in maniera apparentemente fortuita, si instaura nel deserto tra Dio e Israele, *Dt 32,10* dice che il Signore «lo circondò» come un'aquila circonda i propri figli, stabilendo intorno al neonato Israele un circuito protettivo. Tale circuito, tale siepe, pur non essendo facilmente oggettivabile in chiave di teologia occidentale, è peraltro ben reale, dal momento che è l'amore stesso del padre, il suo essere in rapporto al figlio, la relazione. Ancora in *Sal 32,10* leggiamo: «Colui che confida nel Signore, la *hèsed* [lo] circonda». Questa *hèsed*, che plasticamente avvolge la persona del figlio, non è altro che la pietà paterna, ossia la coerenza del genitore nei confronti della creatura che ha messo al mondo. Essa è quel vincolo relazionale che in Dio è sussistente, ma che in misura partecipata sussiste anche nell'uomo.

Sapendo ora che Dio e l'uomo, ognuno per parte sua, sono un insieme di relazioni in diverso grado e in diversa misura sussistenti, cercheremo di far emergere il mistero della paternità divina attraverso alcune considerazioni circa quel mondo intuitivo che è l'Oriente biblico, poiché Dio è orientale e l'uomo d'Oriente accede a lui senza la mediazione parzializzante della speculazione riflessa.

Apparendo a Mosè in *Es* 3 nel segno del rovelto ardente, Dio si rivela a lui nella propria relazionalità verticale. Infatti, mentre l'ordine di levarsi i sandali evoca la trascendenza di colui che si rivela (cf 3,5), l'espressione che segue immediatamente ne dice tutta la relazionalità: «Io [sono] il Dio di tuo padre, Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe» (3,6). Quindi Dio manifesta la determinazione di liberare il popolo attraverso l'invio di Mosè.

Ma questi, prima di accettare la missione, vuole disporre di precise quanto indebite garanzie; ossia, vuole avere un controllo su Dio. Perciò, con il pretesto della domanda che gli rivolgeranno, non contento della rivelazione già avvenuta del Nome relazionale («Dio di tuo padre, ecc.»), chiede a Dio di rivelargli l'altro Nome. Stando al tenore della risposta che seguirà, possiamo dire che Mosè avanza l'assurda pretesa di conoscere il Nome personale di Dio, cioè quel Nome che dice la sua individualità autonoma. Sappiamo che, in contesto orientale, conoscere il nome della persona, e soprattutto poterlo pronunciare, significa avere un reale potere di controllo sulla persona medesima.

Leggiamo la sezione che ci interessa:

- 13 E disse Mosè a Dio:
«Ecco, io andrò dai figli d'Israele
e dirò loro:
Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi!
E diranno a me: Quale [è] il suo Nome?
Quale [Nome] dirò ad essi?».
- 14a E disse Dio a Mosè:
«SONO-CHI-SONO».
- 14b E disse: «Così dirai ai figli d'Israele:
SONO mi ha mandato a voi!».
- 15 E disse ancora Dio a Mosè:
«Così dirai ai figli d'Israele:
YHWH, Dio dei vostri padri,
Dio di Abramo, Dio d'Isacco e Dio di Giacobbe mi ha mandato a voi:
questo è il mio Nome per sempre
e questo è il mio memoriale di generazione in generazione!».

Sofferamoci a considerare la risposta divina che figura ai vv. 14-15. Nell'espressione «Sono-chi-sono (*ʿehyèh ʿaşèr ʿehyèh*)» (v. 14a) è assai verosimile leggere un rifiuto netto espresso nella forma di una ri-

sposta volutamente evasiva, dalla quale traspare il sentimento di sorpresa e di meraviglia provocato nell'essere superiore dalla precedente impossibile domanda¹¹. Viene quindi l'espressione «Sono (ʿebyèh) mi ha mandato a voi» (v. 14b), dove la forma verbale «Sono (ʿebyèh)» può essere intesa con valore ambivalente. Da una parte infatti è possibile scorgervi un'abbreviazione della precedente espressione «Sono-chi-sono», e di conseguenza la risposta evasiva equivalente a un rifiuto; dall'altra, è possibile intendere «Sono (ʿebyèh)» in rapporto alle espressioni del tipo «Sono con te (ʿebyèh ʿimmàk)» (v. 12), e vedervi di conseguenza la forma abbreviata del Nome di relazione¹². In terzo luogo viene la risposta divina nella quale figura il Tetragramma (YHWH), seguito dalla consueta formula relazionale «Dio dei vostri padri, ecc.».

Qui l'Autore sacro collega, tramite etimologia popolare per assonanza, il Nome divino YHWH a una forma del verbo *hyb* [essere] che oscilla tra la prima e la terza persona dell'imperfetto ebraico. Mentre Dio avrebbe parlato di se stesso dicendo: «Sono [con voi]», il popolo avrebbe parlato di lui dicendo: «È [con noi]». Giova sottolineare il valore fortemente dinamico del verbo ebraico *hyb* [essere], che non dice una condizione statica di essenza o di esistenza, bensì la presenza attiva e premurosa di Dio nei confronti del figlio-vassallo.

Nella risposta del padre alla domanda impertinente del figlio, quale emerge da *Es* 3, dobbiamo dunque intendere a un tempo un rifiuto e una volontà di rivelarsi: rifiuto di rivelarsi in quella maniera assurda che il figlio vorrebbe, volontà di rivelarsi nella sola modalità che al padre è possibile. Dio, che in un primo tempo rifiuta di definirsi in rapporto alla propria individualità, la quale non sarebbe in alcun modo accessibile al figlio, prende a sua volta l'iniziativa di definirsi in rapporto a Mosè che sceglie per la missione, o a Israele che eleva alla relazione, dicendo: «[Io] sono con te» (*Es* 3,12), «Io [sono] il Dio di tuo padre» (*Es* 3,6), «il tuo Dio che t'ha fatto uscire dalla terra d'Egitto» (*Es* 20,2), «il vostro Dio che cammina con voi» (*Dt* 20,4).

Israele era fino allora un non-popolo, una parvenza di popolo. Fu Dio a farlo «suo popolo». Quanto a Dio, non oseremmo dire che fino allora egli fosse un non-Dio, una parvenza di Dio, nel timore di metter-

¹¹ La nostra interpretazione è avvalorata da quei passi biblici che dicono il rifiuto, da parte dell'essere divino, di rivelare il Nome. Tale è infatti la risposta di Dio a Giacobbe e a Manoàch che chiedono di conoscere il Nome: «Che è questo, che domandi il mio Nome?» (*Gen* 32,30; *Gdc* 13,18). In *Gdc* si aggiunge: «Ma esso è misterioso!».

¹² L'espressione ʿebyèh [Sono] figura come Nome divino e con valore manifestamente dinamico in *Os* 1,9. Ivi il Signore accusa il popolo, contrapponendo la precedente reciproca relazionalità dinamica alla presente a-relazionalità: «Chiama il suo nome "Non-popolo-mio", poiché voi [siete] non-popolo-mio e io [sono] non-ʿebyèh-per-voi [= e io più non sono relazionato a voi]». Per la ripresa di questa espressione in rapporto a *Mt* 28,20, cf *infra* 596-597.

lo sullo stesso piano degli dèi stranieri. L'Agiografo tuttavia lascia chiaramente intendere che un Dio senza popolo, che un padre senza figlio, fosse pure il Signore, altro non sarebbe che una povera divinità dal nome generico e insignificante, la cui identità non è detta in rapporto ad alcuno, un povero Dio in mezzo a tanti altri, senza un popolo che possa rivendicarlo come signore e padre. Fu dunque la persona di Adamo a farlo «suo padre»; fu l'esistenza corporativa di Israele a costituirlo nella condizione di «suo signore».

Piantando un giardino in Eden per collocarvi Adamo, strappando Israele al luogo pre-relazionale per farne il suo popolo e divenendo a sua volta il loro Dio, il Signore va oltre la sua precedente condizione di esistenza e si avvia verso quella condizione nuova che sarà per lui il *punto di non-ritorno*. Di ciò è ben cosciente. In quell'istante irreversibile egli sa che non si può essere padre di Adamo/Israele e continuare ad avere il medesimo nome di prima, poiché anche per Dio la paternità è cosa nuova, e la sua esistenza relazionale al figlio è il bene sommo che d'ora innanzi egli dovrà tutelare. Della sua nuova condizione, e del Nome relazionale che la riassume, il Signore si dichiara geloso. In *Is* 42,8 dirà:

Io [sono] il Signore: quello [è] il mio Nome!
E la mia gloria, a chi-è-dietro-[di me] non [la] darò,
né la mia lode agli idoli.

§ 3. L'INGIUNZIONE AMOREVOLE A PRESTARE SERVIZIO E I TIMORI CONTRO LA RELAZIONE

È noto che i testi biblici dell'Antico Testamento facenti un uso specifico della tipologia del trattato d'alleanza comportano sempre una duplice articolazione. Infatti, dopo la sezione all'indicativo, che narra la storia dei benefici concessi al vassallo, figura una sezione all'imperativo, che enuncia in successione immediata un'ingiunzione positiva e un'ingiunzione negativa. Ridotta alla sua essenzialità, la sezione all'imperativo suona così: «E ora *servite* il Signore e, di conseguenza, *non servite* altri dèi!» (cf *Gs* 24,15).

Pur riconoscendo che il testo di *Gen* 2 non è in alcun modo catalogabile tra quanti del trattato di alleanza fanno uso specifico, dobbiamo convenire che la richiesta formulata nei confronti di Adamo-vassallo è sostanzialmente una richiesta d'alleanza. Anzi, non è difficile intravedere che proprio intorno alla duplice ingiunzione, positiva e negativa, si tesserà il dramma della relazione primordiale.

In *Gen 2,15* troviamo infatti, sebbene indirettamente enunciata, l'ingiunzione positiva, là dove si dice che Adamo fu posto nel giardino «*perché lo servisse e lo custodisse*», ossia perché attraverso la mediazione del giardino servisse il signore che al vassallo concede la terra, e custodisse in tal modo la relazione. Al *v. 17* poi incontriamo l'ingiunzione ripresa negativamente attraverso un formale imperativo negativo «*dell'Albero..., non ne mangerai!*», immediatamente seguita dalla maledizione condizionale. Attraverso l'ingiunzione di alleanza Adamo viene posto dinanzi alla necessità di optare liberamente per l'esistenza relazionale, con la conseguente esclusione di ogni altro modo di esistenza.

Si sa che il racconto di *Gen 2* non è un racconto isolato e autonomo, bensì il racconto-tipo della condizione relazionale, incessantemente letto e riletto dalla fede delle generazioni. Proveremo a rileggerlo noi pure alla luce di altri testi biblici, per tentare di cogliere, sempre a livello teologico, la portata dell'ingiunzione di vassallaggio, nonché la densità dei sentimenti che si accompagnano al sorgere della relazione.

Pertanto, se volessimo raffigurarci l'esortazione che Dio stesso — oppure un profeta a nome di Dio — potrebbe rivolgere ad Adamo nell'istante in cui sta per introdurlo nel giardino della relazione, non riusciremmo a immaginarla diversa dalle numerose parenesi che in *Dt* vengono rivolte a Israele allorché si appresta a entrare nella terra della promessa.

Un testo quale *Dt 6,10-15* ce ne fa scorgere il tenore:

- 10 Quando dunque il Signore, tuo Dio, ti avrà fatto entrare nella terra che ha giurato... di darti
— città grandi e belle, che non hai costruito,
- 11 case piene di ogni bene, che non hai riempito,
cisterne scavate, che non hai scavato,
vigne e oliveti, che non hai piantato —
e avrai mangiato e ti sarai saziato,
- 12 [allora] *guàrdati dal dimenticare il Signore*
che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa di servitù.
- 13 *Il Signore, tuo Dio, temi e lui servi...!*
- 14 *Non camminare dietro a dèi stranieri...,*
- 15 poiché un Dio geloso è il Signore, tuo Dio, accanto a te;
perché non divampi l'ira del Signore, tuo Dio, contro di te,
e ti distrugga dalla faccia del suolo.

Nella prima parte dell'esortazione (*vv. 10-11*) il figlio-vassallo viene posto dinanzi alla gratuità del dono. Il giardino è grazia; la relazione è puro frutto della munificenza divina. Adamo/Israele non ha costruito, non ha riempito, non ha scavato né ha piantato: eppure potrà mangiare e saziarsi.

Ma dalla considerazione del dono sorge impellente il comando che figura nella seconda parte (vv. 12-15). Al beneficiario viene ingiunto di vigilare sul suo cuore e sui suoi sentimenti, perché non gli avvenga di dimenticare il Signore. Positivamente gli viene fatto obbligo di *temere* e *servire*. Formulato negativamente, tale comando fondamentale si traduce nel divieto di accettare altri eventuali partners, cioè gli dèi stranieri. Viene richiesto ad Adamo/Israele di *non introdurre rivali nel giardino*. L'inosservanza di questa esigenza basilare della relazione provocherà la gelosia divina e comporterà per il partner umano l'immediata privazione del suolo.

La medesima messa in guardia è ripresa e ampliata nella parentesi di *Dt* 8,7-19:

- 7 Poiché il Signore, tuo Dio, sta per farti entrare in una terra buona,
una terra di torrenti d'acqua,
di fonti e di sorgenti profonde
che escono nella valle e nella montagna;
8 una terra di frumento e di orzo,
e di viti e di fichi e di melograni;
terra d'ulivo, di olio e di miele;
9 terra dove non mangerai con stento il pane,
dove non mancherai di nulla;
terra dove le pietre sono ferro
e dalle cui montagne scavi il rame;
10 e mangerai e ti sazierai
e benedirai il Signore, tuo Dio, per la terra buona che ti avrà dato;
11 [allora] *guàrdati dal dimenticare il Signore*, tuo Dio,
non custodendo i suoi comandamenti, precetti e statuti...
12 perché, mangiando e saziandoti...
14 *non si elevi il tuo cuore* e dimentichi il Signore, tuo Dio,
che t'ha fatto uscire dalla terra d'Egitto...
17 e *tu non dica nel tuo cuore*:
«La mia forza e il vigore della mia mano
mi ha fatto questa potenza!»;
18 ma *ricòrdati del Signore*, tuo Dio,
perché è lui che ti ha dato la forza di farti questa potenza...
19 Se dovessi dimenticare il Signore, tuo Dio,
e camminare dietro a dèi stranieri e servirli...,
[io] testimonio contro di voi oggi, che andrete certamente errando!

Anche qui, secondo il procedimento stilistico dei discorsi di alleanza, il figlio-vassallo viene invitato a considerare la sovrabbondanza del dono divino. Nei soli vv. 7-10 il termine «terra» è ripetuto ben sette volte. In questa «terra buona» Adamo/Israele potrà mangiare, saziarsi e benedire il Signore.

Anche qui, dalla considerazione del dono scaturisce l'obbligatorietà del comando. Il figlio-vassallo dovrà anzitutto «guardarsi dal» (v. 11) — letteralmente: dovrà «custodire [i propri sentimenti] perché non gli accada di» — dimenticare il Signore, non custodendo i suoi comandamenti; perché non gli accada che il suo cuore si elevi fino al di sopra di Dio, cioè fino a dimenticarlo; perché non gli accada di rivendicare alla forza del proprio braccio la terra posseduta. Questa enumerazione di timori da parte di Dio può essere riassunta nell'obbligo fatto al vassallo di *non atteggiarsi a rivale nel giardino*. Il comando è ancora ripreso in formulazione positiva: «ricòrdati»; il che equivale a «temi» e «servi». Infine la maledizione condizionale pone il vassallo dinanzi all'ineluttabilità del castigo, qualora la relazione non venga un giorno rispettata.

Queste due esortazioni deuteronomiche sono sufficienti per aiutarci a comprendere l'esclusività della relazione. Nella tipologia dell'alleanza il partner superiore non può tollerare rivali, siano essi gli dèi stranieri o sia lo stesso vassallo che si erge a eguale di Dio.

In tutta la letteratura biblica gli dèi stranieri sono infatti i temibili avversari di Dio. È risaputo che gli Agiografi ironizzano compiaciuti su quelli che ripetutamente dichiarano «vacuità» (cf *1Sam* 12,21; *Is* 44,9-20). Tuttavia la loro consistenza teologica, perlomeno stando al tenore dei testi, sembra essere tutt'altro che trascurabile nell'orizzonte religioso del vassallo, costantemente tentato di porsi al seguito di codesti sembianti di padre, per dire al legno: «Padre mio sei tu!», e alla pietra: «Tu mi hai generato!» (*Ger* 2,27).

Non meno temuto avversario del suo signore e padre è pure lo stesso figlio-vassallo. Al pari del re di Babilonia, Adamo/Israele è continuamente tentato di inorgogliarsi nel suo cuore e dire in *Is* 14,13-14:

- 13 I cieli salirò;
al di sopra delle stelle di Dio eleverò il mio trono;
siederò sulla montagna dell'assemblea [divina],
ai confini del Settentrione!
14 Salirò sulle alture della nube;
mi farò uguale all'Altissimo!

Oppure, come il principe di Tiro, in *Ez* 28,2 Adamo/Israele dirà:

- 2a *Dio [sono] io;*
un'abitazione da Dio abito nel cuore dei mari!

Ma subito il profeta lo ammonisce, dicendo:

- 2b Eppure tu [sei] Adamo e non Dio,
e ti dà un cuore come il cuore di Dio!

II. IL GIARDINO DELLA NON-RELAZIONE: UN GIARDINO VUOTO (*Gen 3*)

- 1 E il serpente era [il più] astuto
tra tutti gli animali della steppa che aveva fatto il Signore Dio;
e disse alla donna:
«Ma è certo che Dio ha detto:
Non dovete mangiare di ogni albero del giardino?».
- 2 E disse la donna al serpente:
«Del frutto di [ogni] albero del giardino possiamo mangiare;
- 3 ma del frutto dell'Albero che è in mezzo al giardino
disse Dio: Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare,
altrimenti morirete!».
- 4 E disse il serpente alla donna:
«Non morirete affatto.
- 5 Ma Dio sa che nel giorno in cui ne mangerete,
allora si apriranno i vostri occhi
e sarete come Dio, sapienti del bene e del male».

Il cap. 3 di *Gen* è collegato al precedente dall'aggancio verbale per assonanza che si stabilisce tra l'astuzia del serpente (in ebraico: *'arùm* [astuto]) in *Gen 3,1* e la nudità dei progenitori (in ebraico: *'arummim* [nudi]) in *Gen 2,25*. La scaltrezza del serpente, il quale è ben più che un comune animale, attenta direttamente a quell'equilibrio relazionale tra il creatore e la creatura che *Gen 2,25* aveva compendiato attraverso l'immagine della nudità e della relativa assenza di concupiscenza.

Al serpente interlocutore, che ha palesemente travisato la portata del comando negativo, la donna risponde precisandone il tenore esatto. All'interdizione di mangiare del frutto dell'Albero «che è in mezzo al giardino» viene qui aggiunta, con valore equivalente, l'interdizione di toccarne il frutto: pena la morte!

Il serpente ribatte negando recisamente ogni efficacia alla pena comminata. Nel riprodurre il v. 4, così un'antica traduzione aramaica del testo biblico commenta: «In quel momento il serpente disse un'accusa contro il suo creatore e disse alla donna: Certamente non morirete! Ma ogni artigiano odia il suo concorrente»¹³. Nell'espressione del serpente ravvisiamo, se pure enunciate da lingua ostile, le esigenze e i timori della relazione. Dio, l'artigiano e il vasaio, teme che l'opera delle sue mani possa in un giorno ormai spuntato rivoltarglisi contro, così che l'uomo si erga a rivale di Dio, trasformando la relazione di vassallaggio in una relazione paritaria. Dal seguito degli avvenimenti sappiamo che il timore non è infondato. A detta del tentatore, Dio sa che,

¹³ Così il *Targùm dello Pseudo-Gionata* a *Gen 3,4* (cf LE DÉAUT R., *Targum du Pentateuque* 1, in SC 245, Paris 1978, 91).

nel giorno in cui Adamo si risolverà a stendere la mano contro l'Albero, si apriranno i suoi occhi; sarà egli pure come Dio, Albero della norma o della legge, in vista di una totale autogestione; allora sarà Albero rivale di Dio.

- 6 E vide la donna che buono [era] l'Albero per mangiare
e che desiderabile [era] esso per gli occhi
e che attraente [era] l'Albero per essere accorti,
e prese del suo frutto e mangiò;
e [ne] diede anche al suo uomo [che era] con lei e[d egli] mangiò.
- 7 E si aprirono gli occhi di entrambi
e seppero che nudi [erano] essi;
e cucirono foglie di fico
e si fecero perizomi.

Il v. 6 presenta una successione rapida di avvenimenti: «e vide... e prese... e mangiò...; e diede... e mangiò...». La concatenazione di causa a effetto annunciata dal serpente («nel giorno in cui mangerete..., allora si apriranno... e sarete sapienti...») si verifica puntualmente. Rifiutandosi di riconoscere che Dio solo è norma di chi la vita non possiede in proprio, Adamo ed Eva stendono la mano contro l'Albero della norma. Entrambi mangiano. All'istante gli occhi di coloro che volevano superare la relazione, per essere «sapienti come Dio», si aprono sulla non-relazione, che ormai essi «sanno» raffigurata nella presente nudità, ossia in un equilibrio relazionale che più non esiste, la cui assenza tentano invano di coprire con le foglie di fico.

- 8 E ascoltarono la voce del Signore Dio che cedeva nel giardino al vento del giorno;
e si nascose Adamo e la sua donna dalla faccia del Signore Dio in mezzo all'Albero del giardino.
- 9 E chiamò il Signore Dio Adamo
e gli disse: «Dove sei?».
- 10 E disse: «La tua voce ho ascoltata nel giardino,
e ho avuto timore perché nudo [sono] io, e mi sono nascosto».
- 11 E disse: «Chi ti ha annunciato che nudo [sei] tu?
Forse che dell'Albero,
di cui ti avevo comandato di non mangiarne, hai mangiato?».
- 12 E disse Adamo:
«La donna che hai dato [perché fosse] con me,
essa ha dato a me dell'Albero e ho mangiato».
- 13 E disse il Signore Dio alla donna: «Che è questo che hai fatto?».
E disse la donna:
«Il serpente mi ha ingannata e ho mangiato».

Nel suo assurdo disegno di valicare i confini della relazione, Adamo aveva forse potuto credere di essere il solo protagonista del giardi-

no, e che Dio fosse uscito di scena. Eccolo invece là, nell'atto di «incendere (*blk*)» nel suo giardino, in segno dell'effettivo possesso di una terra che al vassallo si è limitato con atto unilaterale a dare in esercizio. Adamo, con orecchio teologico, «ascolta (*šm*)»¹⁴ i passi di quell'incendere. Ma, a causa dell'ordine relazionale sconvolto, prova timore nei confronti del suo signore e padre e si nasconde, ossia cerca protezione «in mezzo all'albero — agli alberi — del giardino».

Di quale albero o di quali alberi si tratta? È verosimile pensare che l'Agiografo, più che gli alberi comuni, abbia in mente l'Albero o gli Alberi teologici¹⁵. San Gerolamo († 419), nel suo commento a *Is*, precisa che si tratta dell'*Albero della scienza*: «Ingannati da questo errore, Adamo ed Eva, ascoltando il rumore dei passi di Dio che camminava nel paradiso, si nascosero sotto l'Albero nel quale era la scienza del bene e del male»¹⁶. Altrove, in una lettera, lo stesso Gerolamo dice trattarsi dell'Albero della vita: «E Adamo ed Eva conobbero il loro peccato, e per questo si nascosero sotto l'Albero della vita»¹⁷. Le due affermazioni non sono in contraddizione, dal momento che — come già abbiamo notato¹⁸ — tra gli Alberi teologici, che sono attributi divini, vige il principio della perfetta comunicazione, e quanto è detto specificamente dell'uno, di fatto è detto anche dell'altro.

Dopo il peccato l'uomo fugge e si rifugia dunque in Dio. È questo il primo grande *spiraglio di vita*, che la fede lascia intravedere all'uomo proprio nell'istante successivo alla colpa. Quindi il racconto, che oscilla continuamente tra il significato immediato e il significato teologico, ridiscende sul piano della lettura fisica, per consentire il seguito del discorso. Dio, che sembra aver smarrito il figlio, lo cerca e, tramite una serrata inquisizione forense, lo costringe a rendere conto del suo operato. La risposta dell'uomo e della donna è a un tempo confessione e discolpa: «ho mangiato, ma fu la donna!»; «ho mangiato, ma fu il serpente!».

- 14 E disse il Signore Dio al serpente: «Poiché hai fatto questo, maledetto [siii] tu tra tutto il bestiame e tra tutti gli animali della steppa.

¹⁴ Ciò che a livello della lettura immediata del mito è un'audizione materiale («e udirono»), a un livello superiore di lettura è già ascolto teologico («e ascoltarono»).

¹⁵ Lo stile del racconto mitico oscilla volutamente tra un piano di lettura immediata (per cui si può pensare al folto degli alberi della foresta in funzione di nascondiglio) e il piano della lettura teologica (per cui si deve intendere l'Albero o gli Alberi teologici). Infatti l'espressione «in mezzo» evoca per assonanza «l'Albero che è in mezzo».

¹⁶ GEROLAMO, *In Isaiam prophetam* 9,29 (PL 24, 334b).

¹⁷ GEROLAMO, *Epistola* 121,8 (PL 22, 1025).

¹⁸ Cf *supra* 39.

- Sul tuo ventre camminerai
 e polvere mangerai tutti i giorni della tua vita.
 15 E inimicizia porrò tra te e la donna,
 tra il tuo seme e il suo seme:
 esso ti insidierà al capo
 e tu lo insidierai al tallone».
- 16 Alla donna disse:
 «Moltiplicherò i tuoi travagli e le tue gravidanze:
 con travaglio partorirai figli,
 e verso il tuo uomo [sarà] la tua passione,
 e lui dominerà su di te».
- 17 E ad Adamo disse:
 «Poiché hai ascoltato la voce della tua donna
 e hai mangiato dell'Albero
 di cui ti avevo comandato, dicendo: Non ne mangerai!,
 maledetto [sia] il suolo per causa tua:
 con travaglio ne mangerai tutti i giorni della tua vita;
 18 spine e triboli germoglierà per te,
 e mangerai l'erba della steppa.
- 19 Con sudore della tua faccia mangerai pane,
 finché sarai tornato al suolo, perché da esso fosti preso,
 perché polvere [sei] tu e alla polvere tornerai».

Il serpente, che non è stato interrogato, viene maledetto senza attenuanti. A significarne plasticamente la condanna intervengono nel linguaggio figurato del mito teologico quegli elementi che nella natura del serpe sono indice di debolezza, quali precisamente il camminare sul ventre e il lambire la polvere. Ora è proprio su questa maledizione originale, poiché alle origini, che si innesta quello che la teologia classica suole chiamare il *protovangelo*. Commentando il v. 15 alcune antiche traduzioni aramaiche aggiungono: «Ma per i figli di lei [cioè della donna] ci sarà un rimedio, mentre per te, serpente, non vi sarà alcun rimedio; infatti essi sono destinati a fare la pace alla fine, nel giorno del Re Messia»¹⁹. È questo il secondo grande, immenso, *spiraglio di vita*. Qui infatti è contenuto in germe tutto quanto il Vangelo, providenzialmente predisposto e gradualmente preparato attraverso le interpretazioni messianiche dell'intera tradizione giudaica.

Per significare la condanna della donna, l'Autore sacro si serve di ciò che nella natura della donna meglio raffigura la sua debolezza. In tal senso fa intervenire i suoi travagli, che si manifestano nelle gravidanze, nel parto e nel dominio dell'uomo su di lei.

Infine nei confronti di Adamo la condanna si esprime per mezzo di una maledizione trasposta, e di conseguenza attenuata: siccome non

¹⁹ Così il *Targùm Neofiti* e il *Targùm dello Pseudo-Gionata* a Gen 3,15 (cf LE DÉAUT, *Targum* 1, 94-95).

può maledire l'opera plasmata dalle sue mani, Dio maledice la *ʿadamà* [suolo] dalla quale Adamo fu tratto²⁰. Parallelamente ai travagli della donna, il travaglio dell'uomo consisterà nel sudore del volto. Accanto alla condanna di Adamo in quanto lavoratore dei campi, si dispone quindi la condanna di lui in quanto essere umano: «finché sarai tornato alla *ʿadamà* [suolo], poiché da essa fosti preso». Qui pure il linguaggio figurato, per significare la condanna dell'umanità a causa di questa colpa originale, poiché concernente le origini, invoca quanto nella natura umana è indice di debolezza estrema, ossia la morte fisica. Questa sta a significare, allorché sopraggiungerà nei confronti di ogni individuo, la già avvenuta morte teologica alla relazione da parte dell'umana discendenza.

- 20 E chiamò Adamo il nome della sua donna Eva,
poiché essa fu la madre di ogni vivente.
21 E fece il Signore Dio per Adamo e per la sua donna tuniche di pelle e li vestì.
22 E disse il Signore Dio: «Ecco, Adamo è come uno di noi
per sapere il bene e il male.
E ora, che non cacci la sua mano e prenda anche dell'Albero della vita,
e mangi e viva in eterno!».

Sul prolungamento dei due grandi spiragli di vita, riscontrati nella contemplazione dell'Albero teologico al *v.* 8 e nell'annuncio del proto-vangelo al *v.* 15, vediamo qui intervenire altri tre cenni positivi. Il *v.* 20 precisa che alla donna viene imposto un nome di vita. Il *v.* 21 afferma che Dio riveste amorevolmente il vassallo infedele di tuniche di pelle, ossia di materiale più durevole rispetto ai precedenti perizomi. O meglio: lo riveste di «tuniche di luce», come si legge in un'affascinante interpretazione midrašica²¹. Infine il *v.* 22 menziona l'Albero della vita, dopo aver descritto, con accenti di ironia bonaria, la sorpresa del padre costretto a constatare di quanto corta veduta sia stato il figlio che ha ardito cacciar fuori la mano, prendere, mangiare. In altri termini: Adamo non ha avuto timore di sconvolgere e rovesciare quell'ordine relazionale gerarchico che solo gli garantiva la permanenza nel giardino di Dio.

- 23 E lo cacciò il Signore Dio dal giardino di Eden,
perché servisse il suolo dal quale era stato preso.

²⁰ Il *Targum dello Pseudo-Gionata* a *Gen* 3,17 commenta: «Maledetta sia la terra per non averti indicato la tua colpa!» (cf LE DÉAUT, *Targum* 1, 95). Poiché è venuta meno alla sua funzione di fattore destinato a mediare la relazione, la terra è maledetta.

²¹ Commentando 3,21, *Genesi Rabbà* 20,12 dice: «Nella *Torà* di Rabbi Me'ir trovarono scritto: *Tuniche di luce*. Quelli erano gli abiti del primo Adamo, simili a una torcia, larghi di sotto e stretti di sopra». Tale lettura è ottenuta modificando la base consonantica di *ʿor* [pelle] in *ʿor* [luce].

- 24 Ed espulse Adamo,
e fece dimorare a Oriente del giardino di Eden i Cherubini
e la fiamma della spada roteante,
per custodire la via dell'Albero della vita.

Come conseguenza del fatto che Adamo ha cacciato fuori la mano (cf v. 22), la logica della relazione impone a Dio di cacciare Adamo fuori dal giardino. Poiché non ha voluto «servire il suolo» (*Gen 2,5*) nel giardino del suo signore, dovrà «servire il suolo» fuori del giardino (*Gen 3,23*). Al servizio relazionale del vassallo ha preferito il compito ingrato e a-relazionale per eccellenza, qual è la servitù dello schiavo. A Dio altro non resta che lasciar cadere la siepe che delimitava lo spazio a due, dal momento che l'uomo già l'ha abbattuta, e collocare a Oriente di Eden i Cherubini fantocci per vegliare su un giardino vuoto.

Ma non tutto è irrimediabilmente compromesso, poiché sul prolungamento dei precedenti spiragli di vita, nello scacciare l'uomo oltre la siepe che non esiste più, Dio lo fa uscire dalla porta d'Oriente²². Non è forse per dire che il peccato, in sé riconosciuto dal vassallo che si rifugia in Dio, già è vita? È infatti proprio con la parola «vita» che termina, non a caso, l'intero racconto della colpa originale.

§ 1. IL FARSI L'UGUALE DI DIO COME SCONVOLGIMENTO DELL'EQUILIBRIO RELAZIONALE

Quale concisa rilettura della vicenda di Adamo, il mito teologico della torre di Babele (*Gen 11,1-9*) interviene qui ad ampliare la nostra base testuale. È la storia che un anonimo predicatore orientale era solito raccontare quale parafrasi didattica di *Gen 2-3*, la storia appunto dei «figli di Adamo» e del loro assurdo disegno di eguagliare Dio.

- 1 Ed era tutta la terra un solo labbro
e una sola parola.
- 2 E avvenne che nel loro spostarsi da Oriente
trovarono una pianura nella terra di Sin'ar e vi abitarono.
- 3 E dissero l'un l'altro: «Dài! fabbrichiamo mattoni
e cuociamoli al fuoco».
E il mattone fu per essi quale pietra,
e il bitume fu per essi quale malta.

²² Se avesse inteso riferirsi alla morte fisica di Adamo, di certo l'Agiografo, da buon conoscitore dell'antropologia orientale, non avrebbe mancato di farlo uscire dalla porta che volge a Occidente. Invece il nostro raffinato teo-antropologo si riferisce alla morte spirituale. Intendendola come conseguenza del peccato e intendendo il peccato riconosciuto quale luogo teologico della grazia, egli non ha timore di contraddire vistosamente la logica comune. Per questo fa uscire Adamo a Oriente.

- 4 E dissero: «Dài! costruiamo per noi una città
e una torre la cui cima [sia] nei Cieli;
e facciamo per noi un nome,
per non disperderci sulla faccia di tutta la terra».
- 5 E discese il Signore
per vedere la città e la torre,
che stavano costruendo i figli di Adamo.
- 6 E disse il Signore:
«Ecco, un popolo solo [sono] e un solo labbro [è] per tutti,
e questo [è] il loro inizio nelle cose fattibili!
E ora non sarà inaccessibile ad essi
tutto quanto mediteranno di fare.
- 7 Dài! discendiamo
e là confondiamo il loro labbro,
perché non ascoltino più l'uno il labbro dell'altro».
- 8 E li disperse il Signore di là sulla faccia di tutta la terra,
e si astennero dal costruire la città.
- 9 Per questo il suo nome fu chiamato Babel,
perché là confuse il Signore il labbro di tutta la terra
e di là li disperse il Signore sulla faccia di tutta la terra.

Usciti dalla porta orientale nella persona del padre Adamo (cf *Gen* 3,24), stabilitisi «a Oriente di Eden» nella persona del fuggiasco Caino (cf *Gen* 4,16), ecco che i «figli di Adamo», qui menzionati al v. 5, proseguono il loro cammino a Oriente. È proprio in questa situazione teologica che prendono con un ripetuto «Dài!»²³ (vv. 3.4) la risoluzione relativa alla città/torre e al nome.

Non si tratta certo di un progetto innocente, bensì di una precisa determinazione a stendere la mano contro l'ordine gerarchico. Oltre che dalla reazione preoccupata e recisa di Dio stesso (cf vv. 6-9), ciò già traspare dalla dichiarazione che la cima della torre che intendono costruire sia «nei Cieli», cioè raggiunga la dimora divina, e che il nome che intendono farsi sia «per non disperderci» (v. 4). Ma i «figli di Adamo» dimenticano che il solo nome che può preservare dalla dispersione è il Nome divino, cioè il Signore stesso.

Leggendo il brano in prospettiva teologica, così alcune traduzioni aramaiche parafrasano il v. 4: «Venite, costruiamo per noi una città e una torre la cui cima raggiunga l'altezza dei Cieli. Facciamo per noi sulla sua cima un idolo e poniamo la spada nella sua mano. Formi esso contro di Lui [cioè contro il Signore] le formazioni di combattimento, prima che ci disperdiamo sulla faccia di tutta la terra»²⁴.

²³ L'esortativo *dài!* della lingua italiana corrisponde di tutto punto all'interiezione ebraica *hàba*, che è un imperativo del verbo «dare (*ybb*)».

²⁴ Così il *Targum Neofiti* e il *Targum dello Pseudo-Gionata* (cf LE DÉAUT, *Targum* 1, 142-143).

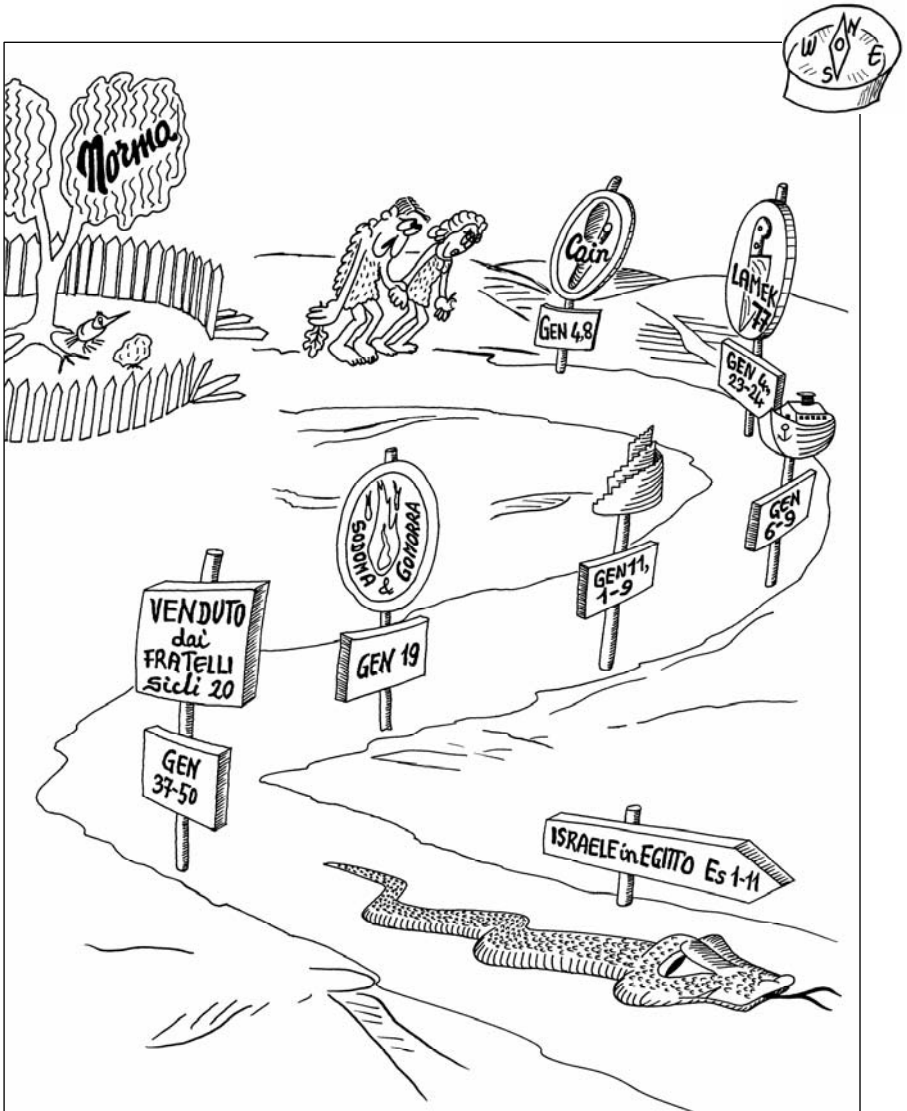
Dio si preoccupa dell'ardito progetto dei «figli di Adamo» e prende egli pure la sua risoluzione. Egli pure dice il suo «Dài!» (v. 7), e quindi confonde e disperde. A coloro che volevano farsi un nome per non disperdersi, viene dato un nome di confusione. Progettavano con le sole risorse umane di garantirsi la stabilità, e il Signore disperde. Giocando infatti sull'allitterazione tra il nome *Babèl* e il verbo ebraico *balàl* [confuse], l'Autore sacro chiama «Confusione» la città di quanti attentano all'equilibrio relazionale gerarchico.

§ 2. LA NON-RELAZIONE COME DISPERSIONE E SERVITÙ

Adamo fuori del giardino, i «figli di Adamo» confusi e dispersi, noi li ritroviamo in Egitto, luogo a-relazionale, costantemente presentato come la «casa di servitù». La cosa non deve sorprendere. Il peccato di Adamo somiglia infatti a un albero cattivo, che produce frutti cattivi, ossia tutto ciò che dice morte alla relazione.

Seguendo il filo della narrazione biblica incontriamo infatti, quale primizia di codesta stagione dei frutti cattivi, la colpa di Caino. Questi «ebbe da dire con Abele suo fratello; e come furono nella steppa, si levò Caino contro Abele suo fratello, e lo uccise» (*Gen* 4,8). Quindi «uscì Caino dalla presenza del Signore e abitò nella terra di Nod, a Oriente di Eden» (*Gen* 4,16). Al peccato di Caino, primo nella serie dei peccati personali, fa seguito la determinazione omicida di Lamek, che intona alla presenza delle due mogli il suo canto selvaggio: «Sì, un uomo ho ucciso per una mia ferita, e un fanciullo per una mia scalfittura. Sì, sette volte sarà vendicato Caino; ma Lamek settantasette!» (*Gen* 4,23-24). È questo il secondo peccato personale. Viene poi descritta la malvagità degli uomini al tempo di Noè. E sono nuovi peccati. Costoro risultano corrotti e violenti a tal punto da attirare su di sé le acque punitive del diluvio (cf *Gen* 6-9). Incontriamo quindi la descrizione del peccato dei «figli di Adamo» a Babele (cf *Gen* 11,1-9), sul quale già ci siamo soffermati. Più oltre si parla della depravazione degli abitanti di Sodoma e Gomorra, puniti con zolfo e fuoco provenienti dal Signore (cf *Gen* 19). Più oltre ancora inizia il racconto delle vicende connesse al peccato dei figli di Giacobbe, che per venti sicli d'argento vendono il loro fratello Giuseppe ai mercanti Madianiti (cf *Gen* 37-50). E con Giuseppe, tutto Israele — e di conseguenza l'Adamo teologico — scende in Egitto.

Sulla base della continua sovrapposizione di queste letture e riletture bibliche sono perciò da leggere nella prospettiva di Adamo fuori del giardino i primi undici capitoli di *Es*. Infatti, sotto il profilo teologico, tutto ciò che si dice di Adamo vale per Israele, e viceversa.



“E disse Dio a Israele: ... Non temere di scendere in Egitto!” (Gen 46,2-3)

Ecco, ad esempio, come l’Agiografo compendia l’esperienza di Israele in Egitto, che ben rappresenta la condizione di non-relazione: «Gli Egiziani fecero-servire i figli d’Israele con violenza, e resero-amara la loro vita con una servitù dura: con l’argilla e con i mattoni, e con ogni servitù nei campi, e con ogni loro servitù con la quale se li asservivano con violenza» (Es 1,13-14). Attraverso un suggestivo scorcio

panoramico vediamo poi i figli d'Israele nell'atto di disperdersi «su tutta la terra d'Egitto, per raccattare stoppia da usare come paglia» (*Es* 5,12). Contro di loro già s'è levato il grido degli esattori di Faraone: «Sia pesante la servitù su questi uomini!» (*Es* 5,9). Contro di loro viene presa la risoluzione più volte ripetuta: «Andate e servite: paglia non sarà più data a voi, ma la quantità di mattoni, datela!» (*Es* 5,18).

La lista di citazioni significative si potrebbe allungare. Ma non è il caso di indugiare oltre. Attraverso questa rapida successione di figure teologicamente sovrapponibili, ci preme evidenziare l'inconfondibile delinearci di una costante teologica, che a identiche assurde rivendicazioni oppone un inequivocabile identico risultato.

Ai progenitori che, su istigazione del serpente, vogliono aprire gli occhi e in cuor loro gridano: «Saremo come Dio, sapienti del bene e del male!», rispondono gli occhi che si aprono sulla presente nudità, risponde l'uscita silenziosa dal giardino (cf *Gen* 3). Ai «figli di Adamo» che si spronano a vicenda: «Dài! costruiamo per noi una città, una torre, un nome!», risponde il Signore che confonde e disperde, per dire che sul gradino della sua paternità l'uomo non potrà mai salire (cf *Gen* 11). Infine a Israele che infrange il giogo, spezza i legami ed esclama: «Non servirò!», risponde l'immagine della donna infedele, ormai libera dal vincolo relazionale, ma aggiogata all'arbitrio di estranei (cf *Ger* 2,20).

In ogni caso, eloquente rimane il fatto che la tematica della servitù — peraltro espressa col termine privilegiato *'abodà*, in origine destinato a dire il servizio relazionale del figlio-vassallo — ricorre ripetutamente nei primi undici capitoli di *Es*. Essa sta a significare, con il concorso di nozioni affini quali soprattutto la povertà e l'oppressione, l'esistenza amara fuori del giardino, in memoria della quale le successive generazioni ogni anno, la notte di pasqua, mangeranno l'erba amara.

§ 3. IL LAMENTO DI DIO SOPRA LA SIEPE ABBATTUTA

Contemplando Adamo privo di protezione, guardando al giardino rimasto vuoto, il Signore per bocca del profeta intona un lamento. Due testi ce ne danno il tenore.

Di questi, il primo (*Ez* 28,12-19), pur essendo formulato immediatamente nei confronti del re di Tiro, è tuttavia costruito con un linguaggio e una tipologia tali da costituire un esplicito riferimento al protagonista del dramma primordiale. Perciò nel lamento per la caduta del re di Tiro è legittimo leggere il lamento nostalgico su colui che per primo, nel giardino di Eden, aveva detto: «Dio sono io!» (*Ez* 28,2).

In questa sua lamentazione funebre così dunque il Signore interpella Adamo:

- 12b Tu sigillavi un modello-ideale,
pieno di sapienza e perfetto in bellezza.
- 13 In Eden, giardino di Dio, [tu] fosti;
ogni pietra preziosa [era] tua protezione:
rubino, topazio e berillo,
crisolito, onice e diaspro,
zaffiro, turchese e smeraldo;
e d'oro era il lavoro dei tuoi castoni e delle tue legature,
preparato nel giorno in cui fosti creato.
- 14 Tu [eri] il cherubino,
dalle ali spiegate, il protettore,
e [tale] ti avevo costituito;
sulla montagna santa di Dio eri,
in mezzo a pietre di fuoco incedevi.
- 15 Integro tu [eri] nelle tue vie,
dal giorno in cui fosti creato
fino a quando fu trovata iniquità in te.
- 16 Con la moltiplicazione del tuo commercio
riempisti il tuo intimo di violenza e peccasti;
allora ti resi-profano [scacciandoti] dalla montagna di Dio
e ti feci-errare, o cherubino protettore,
[scacciandoti] di mezzo alle pietre di fuoco.
- 17 Si inorgogli il tuo cuore per la tua bellezza;
si corruppe la tua sapienza sopra il tuo splendore.
Sopra la terra ti scacciai,
in faccia ai re ti diedi, perché ti vedano!...
- 19 Quanti tra i popoli ti conobbero
sono attoniti per te;
sei divenuto [oggetto di] terrore,
e più non sei per sempre!

Nel crearlo, Dio gli aveva impresso il sigillo ultimo, inconfondibile, delle perfezioni creaturali. L'aveva collocato nel giardino di Eden perché ne fosse il «cherubino protettore», ossia perché lo custodisse (cf *Gen* 2,15). Ora, a causa del suo cuore superbo (cf *Dt* 8,14.17), lo ha «dichiarato-profano», ossia decaduto dalla sacralità della relazione; lo ha «fatto-errare» al pari dell'Arameo errante (cf *Dt* 26,5); e, siccome a livello di esistenza relazionale «non è più», lo ha «scacciato» sopra la terra (cf *Gen* 3,23), e ha posto i Cherubini a guardia del giardino che egli non ha saputo custodire (cf *Gen* 3,24).

Il secondo testo (*Is* 5,1-7) si apre con l'entrata in scena del profeta che, dopo aver osservato attentamente i ritmi alterni della relazione, prende l'iniziativa di cantare in favore del «suo diletto» (v. 1). In questo breve poema composito, che è in bocca parte al profeta e parte al

Signore, la figura del vassallo è adombrata nell'allegoria della vigna. L'aveva colmata di premure: «l'aveva vangata» (secondo il testo ebraico), oppure «le aveva posto intorno una siepe» (secondo le versioni antiche); quindi «l'aveva sgombrata dai sassi e aveva piantato vite scelta». Ma essa si risolse a fare «acini selvatici» (v. 2). A questo punto il Signore interviene in prima persona, convoca a testimoni «l'abitante di Gerusalemme e l'uomo di Giuda» e si interroga sconcolato: «Che cosa dovevo fare ancora per la mia vigna, che già non abbia fatto per essa? Per qual motivo, mentre attendevo che facesse uva, essa fece acini selvatici?» (v. 4). Proseguendo il dialogo con i testimoni, peraltro ancora ignari della realtà che soggiace all'allegoria e che concerne personalmente quell'Adamo e quell'Israele che essi sono, così il vignaiolo solennemente sentenza:

- 5 E ora lasciate che vi faccia sapere
ciò che io sto per fare alla mia vigna:
toglierò il suo recinto, e sarà perché la si bruci,
abbatterò la sua siepe, e sarà perché la si calpesti.

III. IL PECCATO DI ADAMO COME LUOGO TEOLOGICO DELLA SALVEZZA

Parlando della condizione di Adamo ed Eva nel paradiso terrestre prima della caduta, la teologia speculativa occidentale si è compiaciuta nel descrivere i singolari privilegi di cui godevano i progenitori, privilegi che, qualora non avessero peccato, avrebbero trasmesso ai discendenti. Essa infatti ha ritenuto che nello stato di innocenza il corpo fosse preservato dal dolore e dalla morte, e l'anima fosse immune dalla concupiscenza e dall'ignoranza.

Con la teoria dei doni preternaturali la speculazione teologica occidentale ha lasciato intendere che Adamo sia rimasto a lungo nel giardino — o almeno, come si sono industriati a dire vari teologi, «per un certo tempo» —, cioè fintantoché un malaugurato e imprevisto incidente di percorso non intervenne a infrangere l'originario progetto divino. Una simile disquisizione sui futuribili forse si potrebbe anche accettare, se riuscisse ad evitare il grave scoglio di relativizzare ciò che invece è l'assoluto della nostra fede. Infatti, procedendo con i vari «Se Adamo non avesse peccato...», la speculazione non s'è potuta esimere dal domandarsi: «Ma allora, che ne sarebbe stato della redenzione in Cristo?».

La questione ha posto in grave imbarazzo tutta la teologia scolastica. Alla schiera esigua degli Scotisti che si sforzavano di difendere l'as-

soluta necessità dell'incarnazione, affermando che se Adamo non avesse peccato Cristo sarebbe ugualmente venuto, ma con un corpo non soggetto alla sofferenza, rispose il coro più nutrito dei Tomisti, i quali sentenziarono: «Se Adamo non avesse peccato, non vi sarebbe stata l'incarnazione»²⁵.

Dinanzi a questo «se» si fermavano invece i Padri della Sinagoga e i Padri della Chiesa siriana. Anzi, proprio per evitare questo incongruo «se», essi impostavano la riflessione in maniera radicalmente diversa. Siccome ai loro occhi la redenzione messianica è un assoluto, è in rapporto ad essa che leggevano tutta la vicenda di Adamo. Ci limitiamo a poche testimonianze.

Secondo una tradizione rabbinica che compendia il racconto di *Gen* 2-3 sulla base di un dettagliato orario, il peccato di Adamo e la sua uscita dal giardino avvennero nello stesso giorno, ossia in quel stesso giorno della creazione che fu il primo venerdì del mondo:

Disse Rabbi Yoḥanàn Bar-Haninà: Di dodici ore è il giorno. Nella 1^a ora fu radunata la sua polvere [cioè di Adamo]. Nella 2^a fu fatto l'impasto. Nella 3^a furono distese le sue membra. Nella 4^a gli fu infusa l'anima. Nella 5^a stette sui suoi piedi. Nella 6^a impose i nomi. Nella 7^a gli fu appaiata Eva. Nell'8^a salirono sul giaciglio in due e scesero in quattro [in seguito alla nascita di Caino e della sua sorella gemella]. Nella 9^a gli fu comandato di non mangiare dell'Albero. Nella 10^a peccò. Nell'11^a fu giudicato. Nella 12^a fu espulso e se ne partì, siccome è detto: «Adamo nello splendore non pernotta [*Sal* 49,13]»²⁶.

Senza lasciarci distrarre dal particolare curioso della nascita di Caino e della sua gemella, che risponde a un'antica tradizione giudaica attestata pure nella patrologia siriana, avvertiamo la densità teologica racchiusa in questo *orario della prima giornata di Adamo*. Ivi lo spazio che va dalla creazione al momento della caduta è intenzionalmente ridotto a poche ore. Tutto avviene nell'arco delle dodici ore del giorno: dalla 1^a alla 9^a si dà spazio alla descrizione del progetto divino conformemente al racconto di *Gen* 2; quindi tra la 10^a e la 12^a, ossia nel breve spazio delle tre ore restanti, è collocato quanto narra *Gen* 3.

²⁵ Per la trattazione della questione nella manualistica classica, cf ad es. TANQUERAY A.A., *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, t. 2, Parisiis-Tornaci-Romae 1931²³, p. 789-795 (*Controversia de motivo finali Incarnationis*). M. JUGIE annota che presso i Bizantini non vi fu mai una vera e propria controversia sul motivo dell'incarnazione, cioè per sapere se Dio l'abbia decretata dipendentemente o indipendentemente dal peccato dell'uomo. Se talvolta hanno accennato alla questione, «l'hanno fatto perlopiù solo di passaggio, né si sono affaticati — come sogliono fare i nostri scolastici — nello sforzo di ordinare logicamente i decreti divini (*plerumque obiter tantum, nec, sicut scolastici nostri solent, in decretis divinis logice ordinandis, insudarunt*)» (*Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, t. 2, Parisiis 1933, 676-686 [*De motivis Incarnationis*]; qui 676-677).

²⁶ *Talmud di Babilonia*, Trattato *Sanhedrin* 38b,3.

Di particolare interesse è la motivazione che l'interpretazione rabbinica adduce in base a un'esegesi accomodatizia di *Sal* 49,13: «Adamo nello splendore non pernotta», ossia: nella condizione di grazia Adamo non riesce a passare la notte del suo primo giorno. Solo se svestiamo la nozione di peccato originale dei risvolti propri ai nostri peccati personali e non proiettiamo sul peccato di Adamo le circostanze di tempo e di luogo, come pure le aggravanti o attenuanti proprie di questi, solo allora comprendiamo che l'avventura di Adamo non poteva svolgersi altrimenti.

Infatti il peccato originale, questo peccato-tipo dell'umana discendenza che noi illuminati dalla fede riconosciamo nella misteriosa consistenza che è la sua, va considerato in modo diverso. Il rabbino Paolo ci insegna che il peccato delle origini è il luogo teologico della salvezza, accuratamente inscritto nel programma il giorno in cui, di sua propria autorità, Egli sottomise la creatura al potere del nulla, dandole in pari tempo la speranza di essere un giorno liberata dalla servitù della corruzione, per entrare nella libertà dei figli di Dio, grazie appunto a un disegno meraviglioso di adozione a figli che passa attraverso i dolori di una nuova nascita (cf *Rm* 8,19-23).

In un anonimo documento della tradizione siriana, che ha per titolo *L'economia del Messia Nostro Signore e le rivelazioni e le divine visioni che vi furono presso gli antichi giusti e i veri profeti*, abbiamo un'eloquente conferma di quanto inconsistente sia la durata della relazione primordiale. Riproduciamo il testo nella porzione riguardante la prima profezia di Adamo:

Allora, poiché Dio [lo] voleva, plasmò il nostro padre Adamo, come dice la Scrittura sacra, in questo modo: prese cioè Dio polvere e fuoco e acqua e spirito, e plasmò Adamo con la sua destra santa, e [gli] pose la lingua [presa] dal suolo, e pestando lo calcò e drizzò e fece-stare-in-piedi. E soffiò in lui uno spirito e lo fece capace-di-parlare. E pose la sua destra Dio sul capo di Adamo e disse a lui: «Adamo, ecco ti ho posto re e sacerdote e pontefice e profeta. Che cosa vedi tu, Adamo?». E disse a lui Adamo: «Io vedo il Messia mentre viene crocifisso dai Giudei. Ecco, ti vede!». Questa fu la prima profezia che fu fatta su Nostro Signore dal nostro padre Adamo²⁷.

Dopo l'accurata plasmazione, Adamo riceve il soffio di vita e il dono della parola. Ma, prima che inizi a parlare, Dio lo costituisce nella pienezza delle funzioni regale, sacerdotale e profetica. Quindi solennemente lo interroga sull'oggetto della sua prima visione, che non a caso concerne il Messia crocifisso. È da notare che in quel momento Adamo non ha ancora peccato; eppure già vede la riparazione del suo

²⁷ PS 2, 1317-1318.

peccato. Dio Padre, che da parte sua nulla sembra vedere, si limita a interrogare, e da Adamo sa di due sguardi umani che intensi si volgono in quel primo giorno: lo sguardo di Adamo al Messia crocifisso e lo sguardo del Messia al Padre.

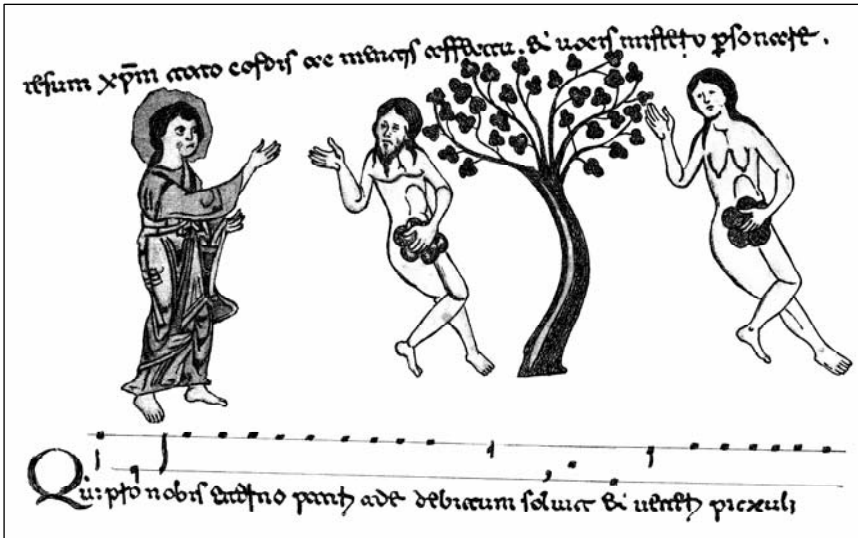
Un altro documento frammentario, che appartiene pure alla tradizione siriana e ha per titolo *Il testamento del nostro padre Adamo*, evoca la promessa della redenzione nei termini di un dialogo tra il Messia e Adamo subito dopo il peccato. Nel frammento centrale si legge:

Disse Adamo a Set, suo figlio: «Ho udito, figlio mio, che Dio verrà nel mondo dopo i tempi [stabiliti]; e dalla Vergine sarà concepito e rivestirà un corpo, e nascerà come un figlio d'uomo e crescerà come un nato... Per questo disse egli stesso a me nel paradiso, allorché ebbi colto del frutto nel quale era nascosta la morte: "Adamo, Adamo, non temere! Hai voluto diventare Dio; Dio io ti farò. Non certo ora, ma dopo molto tempo di anni. Alla morte ti consegnerò, e lo mangerà il tarlo e la tignola il tuo corpo". E risposi e dissi a lui: "Perché, mio Signore?". E disse a me: "Poiché hai ascoltato le parole del serpente, sarai [cibo da] mangiare per il serpente, [tu] e i tuoi nati. E dopo un breve tempo sarà su di te la pietà, poiché a immagine mia fosti creato, e io non permetterò che ti consumi nello Sheol. Per te nascerò da Maria Vergine; per te gusterò la morte ed entrerò nella casa dei morti; per te io farò cieli nuovi e sui tuoi nati dominerò. E dopo tre giorni nei quali sarò stato nel sepolcro, risusciterò il corpo che avrò rivestito da te, e ti farò sedere alla destra della mia divinità; e ti farò Dio come hai voluto, e prenderò del dono [di grazia] e farò ritornare te e i tuoi nati. E sarà questa la giustizia del Cielo!"»²⁸.

Allo scopo di evidenziare ulteriormente che in questa rappresentazione teologica l'interlocutore di Adamo è il Messia, una recensione parallela recita: «Per questo lo stesso Messia disse a me nel paradiso...». I termini intorno ai quali ruota la promessa sono, da una parte, l'assurdo progetto di Adamo di diventare Dio stendendo la mano e, dall'altra, l'effettiva divinizzazione di Adamo ad opera di quello stesso Dio che dal padre Adamo si degnerà di rivestire un corpo. Il tempo fissato per il compimento della promessa è annunciato da due espressioni a prima vista contrastanti: «dopo molto tempo di anni» e «dopo un breve tempo». Tuttavia tra le due scadenze non sussiste contraddizione, poiché, se agli occhi di Adamo la dormizione nel sepolcro potrà sembrare lunga, agli occhi di Dio la discesa del Messia nel regno dei morti è data come prossima. Adamo non avrà dunque che da attendere paziente e fiducioso il compimento di quello straordinario mistero di «pietà» che è la «giustizia del Cielo», ossia la giustificazione ad opera di Dio.

²⁸ PS 2, 1339-1344. Per una ripresa della contrapposizione tra «tempo lungo» e «tempo breve» da parte dell'anafora delle Costituzioni Apostoliche, cf *infra* 271.277.

È importante cogliere la stretta concomitanza tra il momento della creazione di Adamo, che implica la sua caduta, e il momento della redenzione. Invece di continuare a domandarci: «Se Adamo non avesse peccato, che ne sarebbe stato della redenzione?», sarà teologicamente più esatto dire: «Cristo è apparso nella carne; dunque Adamo peccò, giacché *non poteva non* trovarsi nella condizione di venire redento!».



Il dialogo di Adamo con il Messia nel giardino di Eden (da un rotolo di Exultet)²⁹

La redenzione in Cristo è infatti l'assoluto della storia. È unicamente a partire da quel punto fermo, che è l'evento Cristo, che noi dobbiamo leggere l'evento Adamo. Il peccato dei progenitori che la teologia chiama «originale originante», giacché è all'origine della nostra debolezza morale, non è affatto un incidente di percorso. Se l'uomo viene meno alla relazione proprio agli albori della sua storia, è perché nel mistero della sua libertà non poteva essere altrimenti. Più esat-

²⁹ In questa miniatura di un rotolo dell'*Exultet*, conservato nell'Archivio Capitolare di Troia, Adamo ed Eva sono raffigurati nell'atto di uscire dal giardino. L'Albero, che flessuoso sembra assecondare il movimento, sta di fatto a significare che pure Dio esce dallo spazio relazionale che non esiste più. Ai Progenitori che invocano soccorso risponde il Messia, mentre col braccio accenna al futuro della sua venuta nella carne e alla redenzione vicaria. Il severo volto nimbo — di aspetto volutamente giovanile allo scopo di evitare ogni possibile confusione con il Padre — è da leggere alla luce di *Is* 50,7 («ho reso la mia faccia come la pietra durissima, e so che non arrossirò») e di *Lc* 9,51 («indurì la sua faccia per incamminarsi verso Gerusalemme»).

tamente: è perché non fosse vanificata «la larghezza e la lunghezza e l'altezza e la profondità... della carità di Cristo, che supera ogni conoscenza» (Ef 3,18-19), cosicché nel Nuovo Adamo il Vecchio Adamo fosse rivestito della pienezza di Dio.

Pertanto alla domanda se Dio fosse obbligato a redimere Adamo, Israele e noi dobbiamo rispondere senza esitazione: «Ma certo che era



Lo sguardo implorante di Adamo e la ferma risposta del Messia (particolare)

obbligato! Anzi, obbligato di necessità assoluta, cioè in forza di quella necessità assoluta che è la *necessità di convenienza*». Qui non c'è spazio per conflitti di parole, dato che il termine «convenienza» significa proprio «con-venire» ossia «venire incontro». Se il Padre non fosse andato incontro ad Adamo nel momento della sua caduta, sicuramente — in sede forense — sarebbe stato accusato di omissione di soccorso. In quell'istante che trascende e fonda la storia si è verificata una di quelle situazioni in cui libertà e necessità coincidono.

È questa la ragione che ci convince a dire *utopica* la relazione primordiale. Infatti la sua durata nel tempo è inconsistente, né l'uomo l'ha mai conosciuta. La sua possibilità si situa tutt'al più a livello di idillio e di utopia, giacché il paradiso primordiale altro non è che la proiezione protologica del paradiso escatologico.

Diciamo invece *storica* la rottura della relazione, perché essa è la condizione che l'uomo da sempre ha conosciuto. Come ogni altro peccato, anzi più di ogni altro, il peccato delle origini non può essere letto nella prospettiva di una possibile permanenza di Adamo nel giardino, poiché in tal modo lo si ridurrebbe inevitabilmente a un banale inci-

dente di percorso, con l'inevitabile rischio di relativizzare tutta quanta la cristologia.

Per questo, consapevole dell'impossibilità assoluta di scindere il nesso logico e teologico che dal peccato di Adamo conduce alla redenzione in Cristo, la Chiesa romana ancor oggi canta nell'*Exultet*:

O certamente necessario peccato di Adamo,
che dalla morte di Cristo venne distrutto!
O felice colpa,
che meritò di avere un tale e così grande Redentore!³⁰

Alla *lex orandi* della Chiesa latina fa eco la meditazione di Nicola Cabàsilas († 1391 ca.), che scrive:

Di fatto è in funzione dell'Uomo Nuovo [cioè del Nuovo Adamo] che fu creata in principio la natura umana. L'intelligenza e il desiderio sono stati escogitati in vista di lui. Abbiamo ricevuto il raziocinio per conoscere Cristo; il desiderio per correre verso di lui; abbiamo la memoria per poterlo portare [in noi]. Infatti, nel momento stesso in cui venivamo plasmati, era lui il nostro archetipo. Non è dunque il Vecchio che è il paradigma del Nuovo, ma è il Nuovo Adamo che è paradigma del Vecchio³¹.

In questa vigorosa teologia si riconosce pienamente Dante Alighieri († 1321), quando, volendo riassumere il mistero della *Nuova Eva*, che forma un tutt'uno con il mistero del *Nuovo Adamo*, la definisce «termine fisso d'eterno consiglio». Così canta il sommo poeta:

Vergine madre, figlia del tuo figlio,
umile e alta più che creatura,
termine fisso d'eterno consiglio,
tu se' colei che l'umana natura
nobilitasti sì, che 'l suo fattore
non disdegnò di farsi sua fattura.
Nel ventre tuo si raccese l'amore
per lo cui caldo ne l'eterna pace
così è germinato questo fiore³².

³⁰ Nel X secolo queste espressioni di profonda fede teologica vennero qua e là incriminate di eterodossia. La loro omissione è attestata per la prima volta nel Pontificale romano-germanico del X secolo. Essa poi trova conferma in un documento di Cluny, che a proposito dell'*Exultet* così recita: «Poiché in un suo passo un tempo si trovava l'espressione *O felix culpa* e si affermava che il peccato di Adamo fosse necessario, alcuni anni or sono il nostro signor Abate fece benissimo a far raschiare via tali espressioni e comandò che non fossero mai più lette» (PL 149, 663). Ma la convinzione di quell'abate fu smentita dalla tradizione della Chiesa. Sulla teologia di questo gioiello eucologico, cf GIRAUDO C., *Questa è la notte di cui fu scritto: «E la notte sarà la mia luce!»*. *Le ascendenze biblico-giudaiche dell'Exultet*, in RdT 25 (1984) 113-131.227-243.

³¹ CABASILAS NICOLA, *De vita in Christo* 6,91 (SC 361, 120-121 [= PG 150, 679-680a]).

³² DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia* (Paradiso, Canto 33).