

INCONTRI PER ACCOMPAGNATORI DELLE COPPIE CHE SI PREPARANO AL MATRIMONIO CRISTIANO

IL CUORE DELL'ANNUNCIO

LA BUONA NOTIZIA DEL MATRIMONIO
CRISTIANO

MASSIMO BONELLI

24/02/2018

L'ANNUNCIO BIBLICO: INIZIARE DALLA PRIMA PAGINA

L'argomento da trattare è affascinante nonché intrigante, non c'è alcun dubbio. Tuttavia partendo immediatamente dal tema centrale si rischia, a mio modesto parere, di tralasciare alcuni aspetti fondamentali che il primo libro della Bibbia affronta in modo chiaro e, oserei dire, performativo: oltre a essere un testo comprensibile, è anche un testo che aiuta a diventare uomini, adulti, maturi, pronti a vivere come richiesto per una realizzazione piena. E non si tratta di un'esagerazione.

L'incontro cercherà di presentare innanzitutto il contesto generale dei primi tre capitoli della Genesi, proprio perché è necessario che colui che ascolta e legge sia ben integrato nel racconto (non soltanto in questo, ma nel racconto storico che coinvolge tutta l'umanità biblica) e diventi partecipe di quanto sia il narratore sia Dio stanno dicendo al lettore dell'epoca e al lettore di ogni tempo.

Terminata tale presentazione, verrà trattata la tematica, tanto complessa quanto ammaliante, della coppia uomo/donna che emerge dai primi capitoli della Genesi, senza dimenticare che molti aspetti saranno stati già toccati in precedenza. Seguirà un breve commento a *Ef* 5,21-33, testo che spesso viene compreso in modo non del tutto adeguato.

Sarà dunque mia premura iniziare con il mostrare quale volto di Dio emerge in queste prime pagine bibliche e quale ruolo Egli vuole offrire e proporre al suo *partner* umano. Soltanto in un secondo momento, compresa l'importanza e la dignità immediatamente donata a quest'ultimo, sarà davvero possibile vestire i panni di coloro che fin dal principio sono chiamati a dialogare e a comunicare con il loro Creatore.

Una premessa indispensabile incoraggiante e stimolante

L'uomo e la donna, «in nostra immagine, come nostra somiglianza (בְּצַלְמֵנוּ כִדְמוּתֵנוּ), *b^ešalmēnū kidmūtēnū*¹» (*Gen* 1,26), cioè di Dio creatore, costituiscono, secondo colui che legge Bibbia, la relazione fondamentale, la quale, a sua volta, costituisce il punto di partenza di un'antropologia biblica e cristiana. A questo proposito, è necessario, nel senso di

¹ Le traduzioni sono sempre effettuate dal sottoscritto, per cui il più possibile vicine al senso originario.

necessità esistenziale e vitale, leggere o rileggere i testi fondatori, quelli cioè in grado di alimentare la riflessione e illustrare il cammino verso relazioni «liberatrici».

Colui che legge accetta di incamminarsi all'interno di un'ascesi costosa, e tuttavia è lo Spirito di Dio, per il cristiano lo Spirito di Cristo, che aiuta a leggere i testi e nello stesso tempo che si scopre nella lettera dei testi. Questo permette, se davvero compreso e fatto diventare partecipe, di evitare il grande errore di far dire ai testi ciò che in realtà non dicono.

Nella sacra Scrittura Dio creatore è inseparabile dalla relazione fra l'uomo e la donna, costitutiva di ogni società umana. È anche vero il contrario: l'uomo e la donna si possono comprendere solo alla luce di Dio che crea mediante la Parola. La sua parola esprime il dono di sé e in questo modo l'uomo e la donna si trovano definiti «in nostra immagine, come nostra somiglianza» (*Gen 1,26*). Dio creatore di questa relazione può essere in se stesso solo relazione: Padre, Figlio e Spirito, cioè relazione sussistente².

La prima pagina della Genesi disegna letterariamente un mondo. A mano a mano che Dio parla, le cose e gli esseri si sistemano e vengono all'esistenza, mentre un universo prende forma nell'immaginazione del lettore. Questo è un universo ordinato, equilibrato, che l'ordinamento armonioso del testo sembra voglia imitare. Come non c'è nessuna negazione nel testo, tutto è positivo anche nel mondo che si sta disegnando in esso, in modo tale che il lettore si senta invitato a condividere il meravigliarsi sereno del Creatore. Dio infatti abita anche questo testo dall'inizio alla fine: presente dappertutto, rimane tuttavia invisibile, come nascosto dietro alle parole che pronuncia e all'azione che realizza. Sovrano, rimane in disparte rispetto alla scena che prepara e domina allo stesso tempo.

Leggendo interamente il testo di *Gen 1,1-2,4a*, il lettore riconosce grosso modo la descrizione, vede infatti apparire pian piano il suo mondo. L'immagine che viene data tuttavia è molto candida: si tratta semplicemente della rappresentazione che circolava nel contesto culturale babilonese, nel quale il testo è stato scritto, probabilmente nel VI secolo a.C. Non penso sia il caso di ribadire ancora una volta che non ha alcuna pretesa scientifica, nel senso in cui i moderni intendono l'aggettivo. Si potrebbe al massimo dire che il lavoro dell'autore presuppone uno sforzo di descrizione ordinata e precisa del mondo visibile, fatto non del tutto estraneo a un pensiero scientifico.

² Cfr. anche Y. SIMOENS, *L'uomo e la donna. Dalla Genesi all'Apocalisse* (Epifania della Parola), EDB, Bologna 2016, 7-11.

Una delle azioni principali di Dio è quella di separare: separa la luce dalle tenebre, separa le acque in due tramite la volta, isola la terra dai mari, distingue i tempi per mezzo degli astri. Il fatto di separare e di distinguere è quindi una caratteristica permanente dell'azione creatrice di Dio di *Gen 1*. E queste separazioni, che instaurano le cose e gli esseri nella loro alterità, sono la condizione in cui ogni cosa distinta è collocata al proprio posto in un giusto rapporto con l'insieme, affinché il mondo creato sia טוב (*tōb*).

Con il suo dire e il suo fare all'interno del racconto, Dio sistema e mette in ordine il mondo che il lettore può osservare nella realtà. Che lo voglia o meno, il lettore si trova di fronte a un testo che mette in gioco la sua realtà, che viene quindi interpretata. Ciò significa che egli non si trova semplicemente «di fronte» al testo, come quando legge una storia, ma è anche «dentro», a tal punto che potrà riconoscere in esso la propria realtà. Anzi, il testo sarà in grado di interrogarlo, se egli accetta di prestarsi al suo gioco: la lettura allora non sarà soltanto un'interpretazione del testo, ma anche un'interpretazione della propria realtà³.

Dio allora disegna a poco a poco la realtà del mondo come la può percepire lo sguardo umano. Queste separazioni vengono realizzate da Dio essenzialmente tramite la parola. Così questo personaggio, da nessuna parte descritto, appare sotto la modalità di una parola che opera e garantisce delle distinzioni, delle separazioni, le quali fondano la differenza di ogni realtà e di ogni essere, ponendogli quindi dei limiti. Ma tutto questo è fatto per iscriverlo in una rete di relazioni, in cui trova il proprio posto, la propria utilità, la propria fecondità. Dio appare perciò come un'istanza fuori campo, e tuttavia per nulla fuori dal mondo, nella quale trova origine qualsiasi alterità, una «voce fuori campo» che dice che l'uno non è l'altro, che fa e che pensa che questo è bene/bello, e addirittura molto bene/bello (טוב מְאֹד, *tōb m'od*).

³ In questo senso vanno le argomentazioni di J.-P. SONNET, *L'alleanza della lettura. Questioni di poetica narrativa nella Bibbia ebraica* (Lectio 1), San Paolo – Gregorian & Biblical Press, Roma – Cinisello Balsamo (MI) 2011, 67-68: «la Bibbia si presenta come un discorso di rivelazione e comunica senza riserve “un dato essenziale”, finalizzato a una messa in pratica. Uno degli elementi decisivi di tale iniziativa di comunicazione è il concorso del narratore, la voce anonima di cui ci si fida (o di cui ci si rifiuta di fidarsi) fin da *Gen 1,1*: “Quando all’inizio Dio creò il cielo e la terra”. A questa voce fuori campo, gli autori biblici, annullandosi nel loro anonimato, hanno delegato il compito e il privilegio della narrazione. La convenzione del “narratore onnisciente” è conosciuta da tutta la tradizione letteraria, ma assume nella Bibbia una forma singolare. Il “sapere” del narratore vi si trova infatti abbinato al “sapere” di un personaggio della storia narrata, nel caso specifico al “sapere” del personaggio di Dio. Il narratore biblico è colui che, per convenzione letteraria e teologica, può narrare: “Dio vide che ciò era buono” (*Gen 1,4*). L’attendibilità del narratore si avvale quindi del Dio messo in scena; non diversamente dal Dio di cui narra le relazioni con i figli di Adamo, il narratore non intende ingannare il suo lettore. Questa è la pretesa che sottende il racconto biblico e il contratto iniziale che propone al suo lettore. Certo, al lettore viene data la libertà di rifiutare tale contratto; sottoscriverlo significa però entrare nella narrazione biblica come in una comunicazione attendibile, a immagine del personaggio divino che si rivela».

Inoltre questa istanza è onnipotente, non tanto perché la sua parola è di una sovrana efficacia, quanto soprattutto perché ciò che vuole e fa si impone su tutto quello che esiste, anche nella realtà. In questo modo, ogni entità creata non può essere diversa da quel che è, pur ricevendosi da un altrove: volente o nolente, non è auto-fondata⁴.

Sull'aspetto della separazione è opportuno riportare quanto scrive P. Beauchamp in un articolo del 1986:

La parola e i suoi agenti, i corpi celesti, hanno l'effetto di separare - separare per aprire. Quando l'uomo compare, le aperture si concatenano: 1) l'essenza divina passa da uno a due, perché si scambia la parola fra Dio e Dio mediante la formula «facciamo» che, dal semplice punto di vista della sensibilità, introduce un'animazione, un fremito nel racconto. 2) Anche l'uomo diventa due («maschio e femmina»), sull'esempio dei binomi già creati (giorno/notte, cielo/terra, alto/basso, secco/umido, grande/piccolo luminare). Tuttavia la divisione dei sessi non è stata menzionata all'interno del regno animale⁵. Ora, per la prima volta, Dio parla a un essere: non più «egli disse», ma «egli disse loro» (1,28). Dice loro di dominare. Quindi di parlare, perché gli animali hanno questo di particolare: si parla a loro, benché essi non parlino. Ne risulta che l'uomo che parla e sempre già chiamato, interpellato da Dio. Si vede sorgere poco a poco la parola nel luogo di una differenza fra Dio e Dio, fra l'uomo «maschio» e l'uomo «femmina» (è il linguaggio del testo), fra l'uomo e l'animale. Si intuisce che queste righe di differenza non sono varie linee; i commentatori antichi, testimoni della tradizione, hanno obbedito a questo presentimento: il firmamento che separa l'alto e il basso è già l'uomo fra Dio e l'animale. Tra i due piani dello zodiaco, l'uomo è sotto gli astri e sopra gli animali. Ma questa linea di cresta attraversa lui stesso, distinguendo l'uomo e la donna. In questo modo l'uomo occupa una sorta di intersezione centrale che attraversa lui stesso e di lì nasce la parola. È la legge [...] che ci scoprirà la natura di questa parola, la sua tonalità⁶.

Il tipo di onnipotenza divina

Il dominio che Dio dispiega nel racconto pare assumere due forme differenti.

Innanzitutto dal primo al quarto giorno, attraverso più separazioni, ordina il tempo e lo spazio in modo autoritario e coerente. Va notato che si tratta di un dispiegamento di potenza che non distrugge nulla, neppure gli elementi del *caos* iniziale che potrebbero essere giudicati come negativi: non scaccia via le tenebre, ma le iscrive in un'alternanza con la luce per ritmare i tempi della sua azione e del mondo stesso; non scompaiono nemmeno le acque dell'oceano primordiale, perché, contenute nei mari, sono integrate interamente nello

⁴ Cfr. anche A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008, 13-27.

⁵ Il corpo umano sessuato non è un riflesso dell'animalità. È a immagine di Dio-comunione, non a immagine dell'animale. È l'animale che partecipa imperfettamente alla coppia umana e alla comunione intra-divina, in particolare perché non parla.

⁶ P. BEAUCHAMP, «Au commencement, Dieu parle ou le sept jours de la création», in *Études* 365 (1986) 1-2, 105-116 (111-114).

spazio che Dio dichiara «buono-bello/טוֹב (*tōb*)», mentre il cielo da solo non aveva provocato tale meraviglia (cfr. *Gen* 1,6-8). Lungi dall'essere abolite dunque, le componenti del *caos*, di per sé ostili alla vita, ricevono un limite e trovano il proprio posto nel quadro armonico del mondo creato. La potenza divina appare perciò come un dominio che si esercita senza distruzione e senza violenza.

La seconda forma della δύναμις (*dúnamis*) o potenza divina si dispiega nella creazione dei vegetali e dei viventi: si esprime in un dono di vita, il quale è brulicante e formicolante. Dio fa nascere una molteplicità di specie differenti e soprattutto le rende feconde: le piante che la terra fa germogliare hanno in loro il seme che assicura la loro riproduzione; gli animali del cielo e del mare, come ovviamente l'umanità, sono gratificati da Dio con una benedizione che li invita a fruttificare e a moltiplicarsi per riempire gli spazi che sono loro propri. In questo modo, Dio dona la vita con prodigalità, da creatore generoso che non cerca di tenere la fecondità sotto controllo: la vita può svilupparsi senza alcuna restrizione. Sempre su questa linea di senso, va notato che il Creatore non esita a delegare il potere a certe creature: il dominio del tempo è affidato agli astri, che hanno l'incarico di perpetuare l'atto inaugurale di Dio (cfr. *Gen* 1,16-18); lo spazio terrestre invece viene posto sotto la responsabilità dell'umanità che dovrà rendersene custode, mentre gli animali le saranno sottomessi (cfr. *Gen* 1,26.28).

Altro aspetto fondamentale è che per ben sette volte Dio si ferma, prende le distanze per guardare quello che ha fatto, per metterlo a fuoco. Considera così il risultato della sua parola e della sua azione: pone l'attenzione sulle cose o sugli esseri oramai altri rispetto a lui, e per lui tutto questo è una meraviglia, perché dice כִּי־טוֹב (*kī-tōb*), «che è bene/buono/bello»! Si tratta di una presa di distanza meravigliata che indica con precisione come, nel suo atto creatore, Dio non si accontenti di dispiegare la propria potenza per mettere ordine, trasformare, produrre e dar vita, ma sa anche sospenderla per guardare, per far essere ciò che ha creato, considerandolo con uno sguardo che gli apra uno spazio in cui potrà esistere.

La presa di distanza e la meraviglia, sulle quali il narratore insiste al termine del sesto giorno (cfr. *Gen* 1,30), sembrano svilupparsi pienamente nel settimo giorno. Rispetto agli altri, questo giorno è diverso, messo a parte, «santificato», secondo quanto dice il narratore (cfr. *Gen* 2,3: קָדַשׁ, *qādaš*). Nonostante Dio non vi dia più ordini, non trasformi e non produca nulla, questo שַׁבָּת (*šābbat*), cioè «sabato», compie la creazione: *Gen* 2,2 lo

sottolinea esplicitamente con uno stretto parallelismo, nel quale si corrispondono i verbi כָּלָה (*kālāh*), cioè «compiere», e שָׁבַת (*šābat*), cioè «riposarsi».

E compì Dio nel giorno settimo	la sua opera che aveva fatto,
e si riposò nel giorno settimo	da ogni sua opera che aveva fatto.

Secondo le regole del parallelismo ebraico⁷, in questo caso compiere e riposarsi funzionano come sinonimi. Purtroppo però i traduttori greci della LXX non sembrano averlo compreso nel modo opportuno. Essi infatti hanno tradotto «E compì Dio nel giorno sesto (ἕκτος, *hékto*) [...] e si riposò nel giorno settimo (ἑβδομος, *hébdomos*)», rendendo in questa maniera l'espressione meno strana e quindi meno problematica, tuttavia sacrificando alla logica la ricchezza paradossale dell'originale. Per l'autore ebraico infatti è proprio il ritirarsi di Dio, la cessazione del lavoro, che compie l'opera di creazione, mettendovi un termine definitivo: senza questo ritirarsi del Creatore, la creazione non sarebbe compiuta.

Questo ritirarsi mostra due componenti indissociabili. Da una parte, smettendo di operare, Dio si ferma, mette fine al dispiegamento della propria potenza creatrice, impone un limite alla propria capacità di dominio, dimostrando quindi che domina anch'essa. In tal modo si mostra più forte della propria forza, padrone del proprio dominio. Dall'altra parte, Dio manifesta che non vuole riempire tutto, ragion per cui delega il proprio potere agli astri e agli umani. La creazione si compie nell'autonomia del mondo, in particolare dell'umanità custode del dominio sulla terra. Le cose non sono terminate, come recita *Gen 2,3b*: «perché in esso si riposò da ogni sua opera che creò Dio per fare». Quando ha compiuto «ogni sua opera» ritirandosi, non tutto è ancora fatto: paradosso di un Dio che, per compiere la sua creazione, non la rinchiude in una perfezione sterile, ma si arrischia a lasciare punti di sospensione, manifestando, di nuovo, il suo desiderio di non monopolizzare il controllo della propria opera. Agendo in questo modo, Dio prepara, fin dall'inizio, il terreno propizio all'alleanza che necessita di *partner* autonomi, i quali scelgono di assumere i propri limiti per aprire uno spazio alla vita e alla libertà dell'altro.

Il ritirarsi «sabbatico» conferma la capacità di Dio di contenere la propria forza, di trattenere il proprio dominio e il suo modo di prendere le distanze, per aprire alle creature uno spazio completamente loro, spazio di vita per i viventi. Il sabato perciò sottolinea la

⁷ Cfr. in merito L.A. SCHÖKEL, *Manuale di poetica ebraica* (Biblioteca biblica 1), Queriniana, Brescia 1989, 65-83.

dolcezza al cuore dell'immagine di Dio, dolcezza che corregge le proiezioni di un Dio super-potente, confuso con il nostro sogno di superpotenza, cioè un Dio a nostra immagine. In questo senso l'«onnipotenza» di Dio non è altro che la mitezza di colui che rimane padrone anche della propria potenza: non la mitezza di un debole che non ha altra scelta, ma la mitezza che è «forza più forte della forza»⁸. Ecco il vero Dio nella sua essenza più profonda, nella sua più profonda libertà.

La Creazione come primo atto di Alleanza

Nell'aprire la Bibbia si incontra immediatamente il racconto della creazione del mondo e dell'uomo. Se è vero che soltanto più avanti compare il tema dell'alleanza, è altrettanto vero che quest'ultimo costituisce il filo rosso della storia biblica, storia che per mezzo di questa metafora descrive «sin dalle origini» la relazione, appunto originaria, tra Dio e l'Uomo, quello con la vocale iniziale maiuscola in quanto sta a indicare non il singolo individuo, bensì l'intera Umanità.

Nonostante tragga origine dall'ambito umano, la metafora dell'alleanza è un vero e proprio strumento ermeneutico, fondamentale per dimostrare la relazione teologica tra Creatore e creatura. Ciò che essa vuole veicolare è il tema di fondo che emerge in tutte le pagine della Bibbia: Dio ha l'intenzione di entrare in comunione con gli uomini, Egli vuole comunicare se stesso. La decisione di entrare in dialogo con l'uomo è del tutto gratuita, non è mai legata a determinate doti o virtù dei soggetti umani, è dettata dall'amore e dalla bontà divini. Il libro del Deuteronomio esplicherà in modo assai chiaro questa profonda dinamica:

[...] te ha scelto il Signore tuo Dio per essere per Lui un popolo come proprietà particolare tra tutti i popoli che sono sulla faccia del suolo, non per il vostro essere numerosi tra tutti i popoli ha desiderato/si è innamorato (*אִשָּׁה*, *hāšaq*) il Signore di voi, ma ha scelto voi perché voi siete più piccoli di tutti i popoli, perché in ragione dell'amore del Signore per voi e a causa del suo custodire il giuramento, che ha giurato ai vostri padri, ha fatto uscire il Signore voi con mano potente e ti ha liberato dalla casa di schiavi, dalla mano del faraone, re d'Egitto. Tu sai che il Signore tuo Dio è il Dio fedele che osserva l'alleanza e la benevolenza/grazia (*חֶסֶד*, *hesed*) [...] (Dt 7,6-9).

La concatenazione di due racconti della Creazione, vale a dire *Gen 1* e *Gen 2*, è stata interpretata come un agglomerato di due tradizioni: la prima più recente, d'ispirazione

⁸ Questo è il pensiero assolutamente condivisibile di P. BEAUCHAMP, *Testamento biblico* (Spiritualità biblica), Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 2007, 21.

sacerdotale, al ritorno dall'esilio babilonese; la seconda più antica, risalente in modo più sostanziale alla monarchia davidica e forse rimaneggiata poi dalla scuola deuteronomista.

Questa duplicazione del racconto dell'origine non è estranea alla coppia umana. Il fatto di tornarvi due volte per esprimere come Dio crea il mondo e l'umanità, riflette il paradosso di una semplicità complessa: se quanto al genere l'umanità è «maschile e femminile (*Gen* 1,27: זָכָר וּנְקֵבָה, *zākār ūnqēbāh*)», quanto alla specie e alla sua verità più profonda è «uomo e donna (*Gen* 2,24: אִישׁ וְאִשָּׁה, *'iš w^e 'iššāh*)».

Il primo racconto della Creazione (*Gen* 1,1-2,4a) offre una descrizione che ha una tonalità decisamente positiva, è infatti sufficiente ricordare il ritornello al termine di ogni giorno per rendersene conto: וַיֵּרָא אֱלֹהִים [...] כִּי-טוֹב («e vide Dio [...] che era buono/bello»). Addirittura nella creazione dell'uomo e della donna si esprime l'apice della compiacenza: וַיֵּרָא אֱלֹהִים [...] וְהִנֵּה-טוֹב מְאֹד («e vide Dio [...] ed ecco era molto buono/bello» *Gen* 1,31). La positività del primo capitolo sembra voglia dire che quando Dio è all'opera tutto scorre in maniera lineare ed eccellente.

Nel secondo racconto (*Gen* 2,4b-3,24 [2,25]) Dio non agisce più da solo, ma mette in gioco anche l'uomo e la donna. Essi sono posti di fronte a un comandamento, a una legge e in questo modo entra in scena l'aspetto della libertà e della responsabilità umana. Nei capitoli 2 e 3 di Genesi è possibile affermare che si pongono a confronto la libertà di Dio con quella dell'uomo: da una parte la creazione è un atto libero divino, Dio dona la vita non perché costretto, ma per un'azione estremamente gratuita; dall'altra l'uomo e la donna sono invitati a rispondere liberamente e responsabilmente al dono offerto. Ciò significa che la libertà di Dio nel dare la vita chiama in causa quella che è la libertà dell'uomo, proprio nel rispondere al dono ricevuto.

Alla luce di quanto finora detto, è chiaro allora che la creazione diventa il quadro all'interno del quale si consuma la relazione tra Creatore e creatura: la creazione diventa quindi il contesto che fa da sfondo e da premessa all'alleanza. *Gen* 2-3 va perciò letto all'interno di questo grande tema teologico, infatti non soltanto gli inizi di Israele ma anche quelli dell'intera umanità sono letti all'insegna della relazione con Dio⁹: in *Gen* 1-11 si parla

⁹ La trattazione dell'argomento in questione è debitrice nei confronti degli studi di L.A. SCHÖKEL, «Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3», in *Biblica* 43 (1962), 295-315; e di A. WÉNIN, *Non di solo pane ... Violenza e alleanza nella Bibbia* (Epifania della Parola), EDB, Bologna 2004, 35-66.

dell'Uomo in senso universale¹⁰. Ciò che assume valore significativo è che la categoria teologica per esprimere la relazione fondamentale che lega Israele al suo Dio viene qui applicata al genere umano nel suo senso più ampio possibile.

L'uomo viene posto nel Giardino affinché lo coltivi (עָבַד, 'ābad) e lo custodisca (שָׁמַר, šāmar): è proprio attraverso queste due azioni fondamentali che l'uomo stesso può dimostrare ciò di cui è capace. Non deve temere nulla, può farlo, perché il lavoro non deve essere una pena, ma soprattutto dignità e capacità di essere pronto a far parte del faticoso, impegnativo, ma grande e realizzante progetto di Dio.

Il comandamento di *Gen 2,16-17* ha la funzione di mettere in guardia l'uomo contro scelte che potrebbero condurlo alla morte. In prima battuta Dio pone l'uomo di fronte alla possibilità di godere di tutti i beni del giardino: «da tutti gli alberi del giardino certamente potrai mangiare» (*Gen 2,16*). In questo modo il Signore lo invita ad apprezzare la vita, ma allo stesso tempo gli indica anche una strada che gli permetta di vivere in maniera piena e quindi di resistere a possibili tentazioni mortali. Si tratta di una parte positiva, e tuttavia anche la seconda parte non è del tutto negativa, però pone un limite: «e dall'albero della conoscenza del bene e del male non mangerai da esso, perché nel giorno del tuo mangiare da esso certamente morirai» (*Gen 2,17*). Si tratta di un'affermazione che va intesa come un'istruzione sapienziale di Dio: vivere pienamente significa guardarsi dall'avidità, dalla bramosia che spinge a voler mangiare il tutto¹¹. Certo l'uomo può mangiare di tutto e tuttavia non può mangiare «il tutto», perché se dovesse farlo, allora vorrebbe dire non assumere il limite, vuol dire farsi padrone e quindi essere come Dio, la grande tentazione, e questo condurrebbe inevitabilmente alla morte, non una morte fisica (se infatti l'uomo è plasmato con la polvere del suolo significa che è già destinato alla mortalità), ma una morte relazionale¹², percepita chiaramente nel capitolo 3: nei confronti di Dio, in quanto si

¹⁰ Cfr. in merito J. BLENKINSOPP, *Creazione, de-creazione, nuova creazione. Introduzione e commento a Genesi 1-11* (Epifania della Parola), EDB, Bologna 2013. Una presentazione molto più sintetica e tuttavia con un punto di vista interessante è quella presentata da A. WÉNIN, *L'uomo biblico. Letture nel Primo Testamento* (Epifania della Parola), EDB, Bologna 2005, 13-50.

¹¹ Alcuni studiosi sostengono che il testo in questione, riletto in chiave sapienziale, potrebbe essere considerato una polemica diretta contro una pretesa forma superiore di sapienza umana (regale), che tuttavia resta inaccettabile all'uomo, nella sua pretesa di porsi al di sopra di Dio stesso, come appunto intende fare Adamo. Cfr. a proposito L. MAZZINGHI, *Il Pentateuco sapienziale. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza. Caratteristiche letterarie e temi teologici*, EDB, Bologna 2012, 27.

¹² A proposito di questo tema cfr. P. BEAUCHAMP, «La Bible commente le décalogue», in *Croire aujourd'hui* 185 (1987), 325-336; P. BEAUCHAMP, «La loi du décalogue et l'image de Dieu», in *Croire aujourd'hui* 186 (1987), 397-406.

nascondono da Lui; nei confronti della realtà creata, in quanto soffriranno, l'uomo nel lavorare e la donna nell'atto del partorire; nei confronti di loro stessi, in quanto si sentono nudi e provano vergogna a vicenda, coprendosi con le famose foglie di fico¹³. Il desiderio di assimilare tutto porta alla condanna peggiore, porta cioè alla solitudine: questa è in completa antitesi rispetto a *Gen 2,18*, nel quale si dice che «non è buono/bello/bene (לֹא־טוֹב, *lo'-tōb*) l'essere dell'uomo di (essere) per sé/solo»¹⁴.

Il senso del comandamento è quindi una grande istruzione sapienziale, la cui linea si dispiega anche nella storia d'Israele: dopo la donazione della terra al popolo, Giosuè invita lo stesso a ricordare le parole di Mosè, il quale aveva chiesto ad esso di scegliere la Legge di Dio. *Gs 23,6* infatti recita: «e siate forti molto per osservare e per fare tutto ciò che è scritto nel libro della Legge di Mosè, evitando di deviare da esso a destra e a sinistra». In questo caso pare proprio che Giosuè faccia riferimento alla Legge intesa come il cuore dell'alleanza sinaitica: «vedi io ho messo davanti a te oggi la vita e il bene, la morte e il male» (*Dt 30,15*).

Purtroppo però sia l'uomo nel giardino, sia il popolo d'Israele nella terra del riposo, non hanno saputo osservare la Legge donata, incorrendo perciò in quelle che vengono chiamate «maledizioni», delle quali parla il libro del Deuteronomio insieme alle «benedizioni» a partire dal capitolo 27. Infatti l'uomo e la donna vengono cacciati dal giardino, mentre il popolo ebraico è costretto ad andare in esilio perdendo così la terra donatagli da Dio. E tuttavia non è l'ultima parola, poiché il Signore si prende cura dell'uomo e della donna rivestendoli: «e fece il Signore Dio all'uomo e alla sua donna tuniche di pelle e li vestì» (*Gen 3,21*). Ma non è tutto in quanto la cura divina per l'umanità continua attraverso la certezza della generazione: Eva infatti darà alla luce figli (cfr. *Gen 4,1*). La stessa dinamica si trova nella storia d'Israele, poiché la deportazione in Babilonia non è l'ultima parola: quest'ultima sarà invece il ritorno dall'esilio stesso.

¹³ Qui è interessante il riferimento alla lingua originale: il serpente è l'essere più astuto, cioè עָרֹם (*'ārūm*), che il Signore avesse fatto (cfr. *Gen 3,1*), e i due si scoprono nudi, cioè עֵרֻמִּים (*'ērummim*), dopo aver mangiato dell'albero (cfr. *Gen 3,7*). L'impressione è che l'autore voglia proprio giocare con i due termini: l'uomo e la donna volevano essere astuti e invece si ritrovano nudi, nella loro umiliazione più totale.

¹⁴ In questo senso vanno anche le riflessioni di P. BOVATI, *Genesi 1-11*, Tipografia poliglotta della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1984, 42: «Voler conoscere tutto è negare a Dio la sua volontà di comunicazione della vita. Quindi non è solo negare la propria struttura di uomo, ma negare Dio. Quindi ciò che viene comandato all'uomo è di essere fedele alla sua vera natura».

L'uomo nell'Eden è quindi la figura emblematica del destino d'Israele: l'autore biblico parte dalla storia concreta del suo popolo e la proietta poi sulle origini dell'umanità conferendo così valore universale all'esperienza particolare del suo popolo. Il punto di partenza dell'autore è l'alleanza storica, ma il suo approdo è l'orizzonte dell'umanità. Ed è in questo modo che egli trasferisce narrativamente in un tempo primordiale (alle origini) la vicenda dell'uomo di sempre, quella vicenda che ciascuno vive nel suo momento storico¹⁵.

La caduta e i suoi effetti

Gen 3 offre il racconto di quanto viene oramai conosciuto sotto il nome di «peccato originale». Cosa è accaduto in quel luogo privilegiato, che era il Giardino?

È possibile affermare che l'uomo è come se non fosse riuscito o non abbia voluto intendere nella sua interezza, dunque nella sua verità, il regime di senso proprio della creazione, cioè la separazione (alterità e limite), finendo così per interpretare e vivere quest'ultima in modo unilaterale, cioè solo come distanza, opposizione e conflitto. È probabile che sia stata questa l'estrema astuzia di Satana; pur dicendo la verità, egli deve aver insistito proprio sulla singolarità-parzialità dell'uomo per poi sviluppare, tuttavia, la menzogna di un ragionamento, che verosimilmente suonava così: «tu non sei un tutto, tu non sei Dio, *quindi* non sei niente; per essere qualcosa di essere tutto, *quindi* devi diventare Dio». La forza e soprattutto la menzogna di questo ragionamento diabolico si concentrano in quei «quindi» che hanno la parvenza di una logica ferrea: o sei tutto o sei niente, se sei solo qualcosa allora sei niente. Simile logica si oppone totalmente al modo di agire e di ragionare del Creatore.

¹⁵ A questo proposito è interessante quanto sostiene Y. Simoens, perché secondo lo studioso *Gen 3* introduce la problematica del male nel cuore della relazione fra l'uomo e la donna, e in qualche modo cerca di «smontare» i meccanismi della tentazione e della colpa. Questo può accadere perché Dio interviene per salvare ciò che era perduto, attestando la sua bontà. Non solo, in questo modo si attesta altresì che la perdizione non è assoluta: il peccato non rende la creatura intrinsecamente perversa. La salvezza di Dio testimonia l'esistenza di un fondo di bontà nel peccatore, quindi mai intaccato totalmente. Se la bontà non permanesse nella creatura, come potrebbe quest'ultima convertirsi? In effetti gli unici a essere oggetto di una maledizione non sono né l'uomo né la donna, ma il serpente (cfr. *Gen 3,14*) e il suolo (cfr. *Gen 3,17*). Questo aspetto va compreso bene perché la conseguenza della sentenza emessa contro il serpente e il suolo è la riduzione anzitutto della sofferenza della donna, poi di quella dell'uomo, trasformando questa apparente punizione in occasione di salvezza: è in questo modo che si manifesta la sapienza di Dio in contrasto con l'astuzia del serpente, perché in quella che sembra a prima vista una minaccia si nasconde, come in un enigma, una promessa di vita eterna. Cfr. SIMOENS, *L'uomo e la donna*, 75-76.

Immediatamente dopo che Dio pone l'uomo nel Giardino perché egli possa «coltivare e custodire» esso, segue la proibizione di mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male, pena la morte certa. In questo caso è come se il Creatore avesse detto all'uomo: «nel tuo coltivare-e-custodire, *quindi del tuo libero contribuire alla creazione*, accordati che non sei un tutto, ricordati di nominare a partire dal tuo essere un non-tutto, ricordati, in altri termini, non sono di coltivare ma anche di custodire, e ciò che si custodisce è sempre e soltanto l'altro, ciò che tu non sei; se non coltiverai e custodirai a partire dal tuo stesso essere un non-tutto, cioè dal tuo stesso essere creatura, allora la tua azione sarà niente, sarà la distruzione». Il Creatore perciò sollecita la creatura-uomo a nominare proprio a partire dal suo essere creatura; Satana invece insinua nell'uomo il sospetto che questo suo nominare sia niente proprio perché è soltanto quello di una creatura. Cadendo nella trappola del tentatore, l'uomo finisce così per smarrire il dono più prezioso, vale a dire il senso creaturale del suo stesso nominare.

Dopo la caduta si assiste a un capovolgimento essenziale: la molteplicità delle differenze viene percepita e soprattutto vissuta come una confusione e questo comporta l'insinuarsi della paura. In altri termini, la paura è ciò che fa percepire la molteplicità delle differenze come quella confusione che, a sua volta, non può che accrescere la paura. All'interno di questa nuova prospettiva, aperta dalla caduta, all'interno del nuovo modo di percepire e pensare nato con il peccato, il limite, che in quanto tale appartiene all'idea stessa di creazione/separazione (e di conseguenza è presente fin dall'origine all'interno dell'Eden), ha finito per assumere il volto di un peso insopportabile e scandaloso, così come la responsabilità, anch'essa relativa all'idea stessa di separazione in riferimento all'essere umano (l'uomo è fin dall'origine creato come responsabile: capace di rispondere), ha finito per declinarsi soltanto secondo le modalità e le forme della ribellione. Questo è l'impercettibile scarto che la sacra Scrittura non si stanca di registrare: dopo la caduta nulla è cambiato, anche se tutto, sotto la spinta della paura, ha preso una piega che ha finito per alterare l'intera scena.

Gli effetti della paura possono essere individuati a tre livelli fondamentali. Innanzitutto la dipendenza che libera, quella della creazione, viene percepita vissuta come la dipendenza che limita: il dono si trasforma in debito. In secondo luogo, l'evidenza dell'essere un non-tutto viene percepita e vissuta come il segno più sicuro di un'originaria

mutolazione/imperfezione: l'essere un non-tutto si trasforma nell'essere un niente. Infine, il Giardino viene percepito e vissuto come «un'orrida regione» (*Is* 45,18): la terra si trasforma in una landa ostile¹⁶.

L'uomo è certamente libero, ma al tempo stesso è anche colui che attende sempre di essere liberato, poiché la sua stessa libertà è con insistenza abitata da una paura che in ogni istante ne compromette l'esercizio. La libertà è dunque posta all'origine, ma al tempo stesso è anche ciò che deve essere ogni volta nuovamente liberata: è all'origine, ma è anche ciò che da sempre ci attende. La libertà, sempre affermata e comunque difesa (l'uomo è creato libero), si intreccia essenzialmente con un dramma (libertà e peccato), che investe il soggetto non dall'esterno, ma dal suo stesso interno:

Chiamata di nuovo la folla, diceva loro: «Ascoltatemi tutti e comprendete bene! Non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa renderlo impuro. Ma sono le cose che escono dall'uomo a renderlo impuro». [...] Quando entrò in una casa, lontano dalla folla, i suoi discepoli lo interrogavano sulla parabola. E disse loro: «Così neanche voi siete capaci di comprendere? Non capite che tutto ciò che entra nell'uomo dal di fuori non può renderlo impuro, perché non gli entra nel cuore ma nel ventre e va nella fogna?». Così rendeva puri tutti gli alimenti. E diceva: «Ciò che esce dall'uomo è quello che rende impuro l'uomo. Dal di dentro infatti, cioè dal cuore degli uomini, escono i propositi di male: impurità, furti, omicidi, adulteri, avidità, malvagità, inganno, dissolutezza, invidia, calunnia, superbia, stoltezza. Tutte queste cose cattive vengono fuori dall'interno e rendono impuro l'uomo» (*Mc* 7,14-23).

¹⁶ Cfr. anche S. PETROSINO, *La prova della libertà* (Quaderni del Festival biblico), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013, 35-45.

LA CREAZIONE DELL'UOMO E LE SUE «IMPLICAZIONI»

In *Gen* 1,26 l'autore biblico descrive, meglio ancora, manifesta al lettore l'intenzione profonda di Dio, che è quella di creare l'uomo. E tuttavia non si tratta di una semplice notizia, seppur interiore, ma di una volontà ancor più intima, perché l'essere vivente che verrà animato è, come più volte affermato, «in nostra immagine, come nostra somiglianza (בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ, *b^ešalmēnū kidmūtēnū*)». Innanzitutto è necessario riflettere sul significato di una espressione così pregnante.

La prima osservazione che un attento lettore pone è indubbiamente quella relativa al verbo utilizzato da Dio stesso: «Facciamo (נַעֲשֶׂה, *na^aśeh*)». Quale senso dare a questo plurale, che ai più appare ingiustificato nonché sorprendente? Per alcuni si tratta di una collaborazione tra più divinità: la corte celeste insieme al Dio d'Israele, considerato indubbiamente il più grande, decidono di dare vita a questo progetto. Per i Padri della Chiesa invece qui si anticipa, secondo loro abbastanza chiaramente, la presenza della Trinità, perché se è vero che Gesù è stato generato prima di tutti i secoli, cioè esiste dall'eternità, nulla osta nel pensare come il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo fossero già in comunione al momento della creazione dell'uomo. Nonostante quest'ultima sia un'ipotesi suggestiva e probabilmente più vicina alla sensibilità cristiana, va ammesso che il testo non lascia mai presupporre o trasparire elementi che possano portare a conclusioni del genere. Sembra invece che l'ipotesi più accreditata sia quella del *pluralis deliberationis*, vale a dire del «plurale di decisione». Si tratta di un modo molto comune di esprimersi anche ai giorni nostri: «Su, facciamo la doccia»; «Portiamo giù l'immondizia»; «Usciamo un po' dai». Non è quindi necessario cercare la soluzione percorrendo altre strade, spesso complesse.

Successivamente ci si imbatte sulla questione posta proprio all'inizio di questo capitolo: che significato dare a «in nostra immagine, come nostra somiglianza»? Penso sia facilmente intuibile che anche in questo caso molte sono le risposte, e tutte diverse tra loro: l'uomo potrebbe essere immagine di Dio a livello naturale e simile a Lui a livello soprannaturale (così per Ireneo di Lione); l'immagine indica l'essere spirituale dell'uomo e le sue rispettive capacità spirituali (come sosteneva Filone d'Alessandria); l'uomo è stato pensato come interlocutore libero di Dio, vale a dire che come lui è libero e come lui si pone in relazione con l'altro da sé. A mio parere questa è una risposta che non ha nulla da invidiare alle altre,

anzi appare come, per ora, la più adeguata dal punto di vista teologico. Sembra però più probabile un'altra teoria: è possibile che ci si trovi in presenza di una sorta di polemica nei confronti delle tradizioni mesopotamiche dell'epoca e se così fosse, allora il vocabolo שֵׁלֶם (*šelem*), il cui significato è «statua o oggetto culturale», forse sinonimo di דְמוּת (*dēmut*), usato subito dopo e tradotto con «somiglianza», sembra voler esprimere l'immagine scultorea che tutti i re del tempo facevano costruire, al fine di posizionarla nei vari luoghi del loro territorio, con il compito di essere la rappresentazione del sovrano, concretamente aveva lo scopo di rendere presente quest'ultimo. La polemica consisteva proprio nel sottolineare che anche Dio, re dell'universo, avesse una copia o rappresentante, ma che non fosse un idolo, un'immagine o una statua (basti pensare alle continue lotte contro l'idolatria che permeano l'intero AT), perché l'unica copia e l'unico rappresentante di Dio nel mondo è proprio l'uomo, il quale appartiene totalmente e interamente al Signore. Quanto appena sostenuto è già sufficiente per comprendere di quale dignità è portatore l'essere umano.

Quanto detto potrebbe addirittura essere confermato dal versetto che si trova poco più avanti: «E benedì loro Dio e disse loro Dio: “Fruttificate e moltiplicate e riempite la terra e calpestate (כָּבַשׁ, *kābaš*) essa e governate (רָדָה, *rādāh*) sul pesce del mare e sull'uccello dei cieli e su ogni essere vivente strisciante sulla terra”» (*Gen* 1,28). Dico che questo versetto potrebbe essere una prova di quanto sostenuto sopra perché il vero senso di quei due verbi, sempre soggetti a critiche furiose, non è quello che generalmente si vuole intendere, ma è appunto, come emerge dalla stessa traduzione, quello di «calpestare» e «governare». Ora, mentre il primo verbo non significa «mettere i piedi in testa» e quindi «sopraffare», ma «prendere possesso di un territorio», per cui trattarlo nella maniera più opportuna perché sarà il luogo nel quale l'uomo trascorrerà la sua vita, il secondo invece non significa «dominare» o «sottomettere», bensì «guidare» o «reggere» allo stesso modo con cui agisce il pastore sulle sue pecore o il re onesto sul suo popolo. È dunque comprensibile come un senso simile stravolga una lettura che spesso pone l'uomo nella parte del tiranno, giustificando perciò il suo maldestro operato che oggi è sotto gli occhi di tutti. La realtà invece è un'altra: la sacra Scrittura dice l'opposto, dice che l'uomo deve prendersi cura dell'intera creazione, perché è proprio lui che ha la responsabilità di continuare quanto di «buono e bello (טוֹב, *tōb*)» Dio ha creato in precedenza. Penso sia di nuovo chiaro di quale dignità umana si stia parlando: immensa.

Il passaggio successivo è quello di analizzare, seppur brevemente, *Gen 2*, capitolo nel quale viene raccontata la creazione dell'uomo in maniera plastica e concreta, perché qui l'autore biblico utilizza il verbo יָצַר (*jāšar*), vale a dire «plasmare», l'azione svolta dal vasaio quando crea la sua opera con le sue stesse mani. Altro richiamo chiaro alla dignità di ogni uomo: sono le mani stesse di Dio che hanno creato, ogni uomo ha potuto sentire il suo calore sulla propria pelle.

Tuttavia lo stesso Creatore afferma che «non è buono/bello/bene (לֹא-טוֹב, *lo'-tōb*) l'essere dell'uomo di (essere) per sé/solo», per cui decide, vuole fare «a lui un aiuto come corrispondente a lui (עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ, '*ēzer k'negdō*)». Non semplicemente «simile», molto di più: chi dovrà essere l'aiuto dell'uomo, sarà di fronte a lui, faccia a faccia, perché dovrà dialogare con lui, instaurare una continua comunicazione. In altri termini, i due si corrisponderanno interamente e in tutte le loro parti. Non a caso il termine ebraico utilizzato deriva dal verbo נָגַד (*nāgad*), che significa «raccontare». Ancora una volta emerge la mentalità ebraica, che è quella di rendere concreto il più possibile l'immagine: l'uomo e il suo corrispondente saranno due individui che parleranno, comunicheranno, dialogheranno, progetteranno insieme il loro futuro.

Nel suo proseguo, il racconto dirà che (grazie a Dio!) nessun essere vivente fino ad allora creato fosse un aiuto che corrispondesse all'uomo. Ecco dunque la creazione della donna: si tratta di una vera e propria operazione chirurgica: Dio manda un torpore (תַּרְדֵּמָה, *tardēmāh*) sull'uomo, a mo' di anestesia, gli toglie una costola (עֶלְצָ, *šēlā')* e infine rinchiude la carne al suo posto. Probabilmente attraverso il termine «costola (עֶלְצָ, *šēlā')*» si vuole insistere sulla vicinanza e sulla «corrispondenza» dell'alleato, del quale l'uomo necessitava. Essa richiama proprio il «fianco», per cui la contiguità, la prossimità, la compagnia, l'«essere fianco a fianco» nelle difficoltà della vita: l'uomo vivendo la relazione comprenderà di che cosa è intessuta, di ciò che comporta, per cui capirà che soltanto attraverso l'altro da sé imparerà anche a conoscere ciò che è bene e ciò che è male¹⁷.

A questo proposito, l'uomo intuisce il valore fondamentale della donna, e lo mostra chiaramente con il suo grido di giubilo, quello che dentro di sé sente e vive colui che pensa di vedere, finalmente, la persona che in prima battuta avverte giusta: «Questa volta è ossa

¹⁷ Cfr. anche F. GIUNTOLI, *Genesi. Introduzione, traduzione e commento. Volume I: Genesi 1,1-11,26*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013, 97-98.

dalle mie ossa e carne dalla mia carne». L'uomo ora percepisce in modo assai profondo che si trova di fronte a quell'essere umano che da lì in poi sarà parte di lui, addirittura non sente alcuna differenza ontologica: entrambi condividono lo stesso corpo.

E proprio a conferma di quest'ultima affermazione, indubbiamente gravida di significato, l'esclamazione continua in questo modo: «Per questo verrà chiamata donna (יִשְׁשָׁא, 'iššāh), perché dall'uomo (יִשׁ, 'iš) è stata tolta questa». La radice ebraica dei termini per indicare rispettivamente uomo e donna sembra la stessa, per cui già pare una prova. Ma non è tutto, perché è proprio quanto affermerà immediatamente dopo il narratore biblico che condurrà alla conclusione appena sopra richiamata.

Gen 2,24 recita: «Per questa ragione abbandonerà (אָזַב, 'āzab) l'uomo suo padre e sua madre e si attaccherà/stringerà (דָּבַק, *dābaq*) con la sua donna e saranno come carne una/unica». Questo significa che l'uomo, una volta abbandonata la casa paterna e materna, *ritornerà* a essere una sola carne con la donna, come da principio era pensato dalla mente stessa del Creatore: è lì che si voleva arrivare perché la donna è creata appunto da una parte dell'uomo, un ritorno vero e proprio alle origini.

Il versetto in questione ha poi un ulteriore senso teologico. Per significare infatti il cambiamento della sua relazione filiale, l'uomo dovrà «abbandonare (אָזַב, 'āzab)» suo padre e sua madre. Il matrimonio israelitico prevedeva però che fosse la donna a lasciare la casa paterna per andare in sposa al suo uomo. A questo punto sembrerebbe che il verbo in questione, più che a una distanza fisica e spaziale, rimandi a un altro ordine di comprensione: come nella sacra Scrittura si dice che l'israelita non dovrà abbandonare, nel senso di «trascurare» o di «disinteressarsi», il levita (cfr. *Dt 12,19; 14,27*) o la stessa alleanza con Dio (cfr. *Dt 29,24; 1Re 19,10*), allo stesso modo l'interesse, il dovere e il coinvolgimento dell'uomo dovranno necessariamente avere un mutamento a vantaggio del proprio «alleato». L'«abbandono» dei genitori avrà come conseguenza quella di «attaccarsi/stringersi (דָּבַק, *dābaq*)» alla propria donna. Bisogna dire che più volte nella Bibbia si utilizza lo stesso verbo per significare la stretta unione che dovrebbe legare l'essere umano al suo Dio (cfr. *Dt 10,20; 11,22; 13,5; 30,20; Gs 22,5; 23,8; 2Re 18,6; Sal 63,9; Ger 13,11*). Si potrebbe allora pensare che i verbi in questione di «abbandonare» e «attaccarsi/stringersi», impiegati, come accennato, in riferimento a Dio e alla sua alleanza, accostano molto la realtà matrimoniale a quella di una sorta di sacra alleanza che viene a

sussistere fra l'uomo e la donna¹⁸. Se tutto questo è vero, la creazione di quest'ultima è prova di immenso amore da parte di Dio nei confronti dell'uomo e ciò è ancora più chiaro se si prendesse in considerazione un ulteriore termine di non poca importanza, vale a dire il vocabolo «aiuto (עֲזָרָה, 'ēzer)». Esso è usato nel *Sal* 33,20: «L'anima nostra attende il Signore; nostro aiuto e nostro scudo egli è!». Anche nel *Sal* 121,2 si afferma: «Il mio aiuto dal Signore è». Se dunque il termine è applicato al Signore, ora è applicato alla donna creata da Dio per l'uomo: la donna rappresenta il soccorso di Dio a favore dell'uomo¹⁹.

Vorrei infine fare un'ultima osservazione in merito a *Gen* 2,25: «Ed erano entrambi nudi, l'uomo e la sua donna, e non provavano vergogna». Per ciò che poi accadrà nel capitolo successivo, si comprende che questo versetto sia collegato al limite posto dal Signore all'uomo, quello cioè di non mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male. Ciò significa che Dio insieme al meraviglioso dono della vita abbina sempre un limite: possedere tutto significherebbe chiudersi alla relazione, per cui il limite diventa possibilità di vita vera e propria. Affermando che «non provavano vergogna», l'autore biblico vuole proprio dire che le due creature avvertono il limite, percepiscono che non sono e non hanno «tutto» e questo porta a un mutuo riconoscimento. Allora l'amore «autentico» si manifesta proprio quando i due individui non hanno paura di mostrare i propri limiti, non hanno paura di farsi vulnerabili uno di fronte all'altro, perché il rifiuto del limite rischia di mettere a repentaglio la relazione: ognuno deve essere colui che davvero è.

¹⁸ Cfr. anche GIUNTOLI, *Genesi*, 98.

¹⁹ Cfr. anche SIMOENS, *L'uomo e la donna*, 66.

NUOVE RELAZIONI: UNA PRIMA TEOLOGIA CRISTIANA DEL MATRIMONIO

Nel testo di *Ef* 5,21-33, ci si trova di fronte ad una descrizione del legame coniugale. Quest'ultimo viene presentato analogo alla relazione che unisce il Cristo «capo» e la sua Chiesa «corpo». In questi pochi versetti si possono individuare due sezioni fondamentali: da una parte, la richiesta di sottomissione reciproca dei membri della famiglia (cfr. *Ef* 5,21); dall'altra, la relazione tra le donne (mogli) e gli uomini (mariti) (cfr. *Ef* 5,22-33).

Nel timore di Cristo, siate sottomessi gli uni agli altri: le mogli lo siano ai loro mariti, come al Signore; il marito infatti è capo della moglie, così come Cristo è capo della Chiesa, lui che è salvatore del corpo. E come la Chiesa è sottomessa a Cristo, così anche le mogli lo siano ai loro mariti in tutto. E voi, mariti, amate le vostre mogli, come anche Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola con il lavacro dell'acqua mediante la parola, e per presentare a se stesso la Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo: chi ama la propria moglie, ama se stesso. Nessuno infatti ha mai odiato la propria carne, anzi la nutre e la cura, come anche Cristo fa con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una sola carne. Questo mistero è grande: io lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! Così anche voi: ciascuno da parte sua ami la propria moglie come se stesso, e la moglie sia rispettosa verso il marito (*Ef* 5,21-33).

La richiesta iniziale di sottomissione (ὑποτάσσω, *hypotássō*) reciproca fa eco all'etica del servizio e della stima reciproca ben conosciuta nelle prime comunità cristiane (cfr. *Gal* 5,13; *Fil* 2,3: «con tutta umiltà, consideri gli altri superiori a se stesso»; *1Pt* 5,5).

La donna è invitata a «sottomettersi (ὑποτάσσω, *hypotássō*)» al marito (cfr. *Ef* 5,22-24), mentre questi deve «amare (ἀγαπάω, *agapáō*)» la sua donna (cfr. *Ef* 5,25-32). Nel contesto dell'epoca, la sottomissione della donna sposata al suo sposo fa parte delle convenzioni normali e accettate, anche se è vero che la condizione della donna nell'antichità varia a seconda delle regioni geografiche e delle classi sociali. L'invito rivolto al marito ad «amare» la propria moglie è decisamente più sorprendente. Attraverso le affermazioni cristologiche che si trovano nel testo («come Cristo è capo della Chiesa» *Ef* 5,23; «come la Chiesa è sottomessa a Cristo» *Ef* 5,24; «come anche Cristo ha amato la Chiesa» *Ef* 5,25; «nessuno infatti ha mai odiato la propria carne, anzi la nutre e la cura, come anche Cristo fa con la Chiesa» *Ef* 5,29), l'autore si pone lo scopo di motivare le indicazioni per i coniugi. A questo proposito, utilizza due metafore: da una parte, quella del «capo», vale a dire il Cristo, e del suo «corpo», cioè la Chiesa; dall'altra, l'immagine di Cristo come sposo della Chiesa.

L'amore di Cristo verso la Chiesa, qualificato dal dono di sé (cfr. *Ef* 5,25), non è solamente paragonabile a quello del marito verso la propria moglie; esso ne costituisce il fondamento vero e proprio. Il matrimonio diventa così lo spazio di vita, in cui l'amore di Cristo diviene umanamente manifesto.

Interessante risulta *Ef* 5,32, poiché in questo modo l'autore propone una lettura allegorica, meglio simbolica, del testo di *Gen* 2,24, citato al versetto precedente. Il «mistero» di cui si tratta, che la tradizione latina ha tradotto con *sacramentum*, dando così avvio a un'interpretazione sacramentale del matrimonio cristiano, si riferisce sia alla relazione quasi mistica tra il Cristo la sua Chiesa, sia alla relazione coniugale umana, la cui lettura nel testo originale veterotestamentario non può mai essere eliminata.

Bisogna ammettere che la fonte primaria di queste immagini è indubbiamente l'AT con la sua analogia fra il rapporto di alleanza tra YHWH e Israele, e la relazione sponsale, rintracciabile essa stessa, in contesti escatologici nonché profetici (cfr. *Is* 54,4-6; *Os* 2).

La comunione coniugale tra l'uomo e la donna cristiani non solamente diventa il riflesso dell'amore di Cristo verso la Chiesa; essa vi trova addirittura il suo fondamento e la sua ispirazione. Una tale concezione del matrimonio vuole probabilmente opporsi alla svalutazione ascetica del matrimonio e, più generalmente, della sessualità, un atteggiamento probabilmente diffuso in determinati ambienti cristiani dell'Asia Minore ma anche altrove (cfr. *1Tm* 4,1-3). Non si può negare: il Cristo esaltato conferisce al matrimonio una condizione elevata. L'attenzione di Paolo alla dimensione celeste non squalifica, quasi fossero irrilevanti, le relazioni terrene. Egli si serve della prospettiva celeste per combattere ogni tentativo di svilire il rapporto matrimoniale da parte di coloro che avevano tendenze ascetiche (l'astinenza dai rapporti sessuali rientrava nella preparazione dell'esperienza estatica: cfr. a questo proposito *Col* 2,21) o erano inclini al libertinaggio, retaggio del loro passato pagano (cfr. *Ef* 2,3; 4,19; 5,3)²⁰.

Se davvero si presta l'attenzione adeguata e si dona il giusto peso a queste espressioni, la sottomissione al marito della donna è semplicemente quanto di più bello ogni gentil sesso possa sperare: come Cristo ha amato fino alla morte, e alla morte di Croce, la sua Chiesa, così l'uomo deve amare fino alla più completa *kenosi* (cfr. *Fil* 2,6-7) la sua donna.

²⁰ Cfr. anche A.T. LINCOLN, *Paradiso ora e non ancora* (Biblioteca di cultura religiosa 48), Paideia, Brescia 1985, 271-273; A. DETTWILER, *Lettera agli Efesini*, in C. FOCANT – D. MARGUERAT (a cura di), *Commentario del Nuovo Testamento. Testo integrale* (Testi e commenti), EDB, Bologna 2014, 918-941.

BIBLIOGRAFIA

- BEAUCHAMP P., «Au commencement, Dieu parle ou le sept jours de la création», in *Études* 365 (1986) 1-2, 105-116.
- , «La Bible commente le décalogue», in *Croire aujourd'hui* 185 (1987), 325-336.
- , «La loi du décalogue et l'image de Dieu», in *Croire aujourd'hui* 186 (1987), 397-406.
- , *Testamento biblico* (Spiritualità biblica), Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 2007.
- BLENKINSOPP J., *Creazione, de-creazione, nuova creazione. Introduzione e commento a Genesi 1-11* (Epifania della Parola), EDB, Bologna 2013.
- BOVATI P., *Genesi 1-11*, Tipografia poliglotta della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1984.
- DETTWILER A., *Lettera agli Efesini*, in C. FOCANT – D. MARGUERAT (a cura di), *Commentario del Nuovo Testamento. Testo integrale* (Testi e commenti), EDB, Bologna 2014, 918-941.
- GIUNTOLI F., *Genesi. Introduzione, traduzione e commento. Volume I: Genesi 1,1-11,26*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013.
- LINCOLN A.T., *Paradiso ora e non ancora* (Biblioteca di cultura religiosa 48), Paideia, Brescia 1985.
- MAZZINGHI L., *Il Pentateuco sapienziale. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza. Caratteristiche letterarie e temi teologici*, EDB, Bologna 2012.
- PETROSINO S., *La prova della libertà* (Quaderni del Festival biblico), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013.
- SIMOENS Y., *L'uomo e la donna. Dalla Genesi all'Apocalisse* (Epifania della Parola), EDB, Bologna 2016.
- SCHÖKEL L.A., *Manuale di poetica ebraica* (Biblioteca biblica 1), Queriniana, Brescia 1989.
- , «Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3», in *Biblica* 43 (1962), 295-315.
- SONNET J.-P., *L'alleanza della lettura. Questioni di poetica narrativa nella Bibbia ebraica* (Lectio 1), San Paolo – Gregorian & Biblical Press, Roma – Cinisello Balsamo (MI) 2011.
- WÉNIN A., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008.
- , *L'uomo biblico. Letture nel Primo Testamento* (Epifania della Parola), EDB, Bologna 2005.
- , *Non di solo pane ... Violenza e alleanza nella Bibbia* (Epifania della Parola), EDB, Bologna 2004.

INDICE

L’annuncio biblico: iniziare dalla Prima Pagina.....	1
Una premessa indispensabile incoraggiante e stimolante.....	1
Il tipo di onnipotenza divina	4
La Creazione come primo atto di Alleanza	7
La caduta e i suoi effetti.....	11
La creazione dell’uomo e le sue «implicazioni»	14
Nuove relazioni: una prima teologia cristiana del matrimonio	19
Bibliografia	21
Indice.....	22