

Il serpente, il frutto e una sventura

Gn 3,1-24

L'umano alla prova

Cominciamo con una ripresa dei due capitoli precedenti. Le più recenti esegesi narrative trovano infatti diverse ragioni per leggere in continuità i tre capitoli. Il nostro non sarebbe quindi un episodio a sé – il racconto di un “peccato originale” che infrange la condizione paradisiaca precedente – ma la continuazione di una storia, dove diviene esplicita una prova che l'umano deve affrontare.

Adonai Elohim ha dato inizio alla creazione. Lo ha fatto (cap 1) dispiegando la sua forza mite, separando e creando uno spazio e un tempo nel quale potesse esistere un partner, un alleato, l'umano. In questa operazione ha contrastato – pur senza distruggere nulla – le tenebre, il caos, gli abissi e ha liberato la vita perché germogliasse. Creando l'uomo a sua immagine e somiglianza lo ha posto nel giardino perché completasse l'opera. Quella immagine, infatti, è solo l'inizio perché si compia la piena somiglianza: anche l'umano dovrà fare la sua parte, imparare a vivere un dominio mite sulla creazione (le indicazioni sull'alimentazione sembrano già indicare questa strada possibile). Ma come reagirà l'umano? Nel secondo capitolo vediamo Adamo posto al centro del giardino; Adonai Elohim gli ha dato un compito e un limite: coltivare e custodire il giardino, mangiare e godere di ogni frutto tranne dell'albero per conoscere bene e male. Qual è il senso di questo comando e di questo divieto di Dio? Chi legge può intuire l'intenzione benevola del creatore: il dono precede e fonda il limite, che non intende punire o defraudare l'alleato, ma strutturare il desiderio, la possibilità di godere della vita e di aprirsi alla relazione. Non solo. Adonai Elohim dona all'umano un aiuto, che colmi la sua solitudine. Lo fa con un'operazione chirurgica che dal lato, dalla ferita, crea una donna e la presenta all'uomo. Infrange con quell'operazione quella presunta completezza che ha come prezzo una solitudine incolmabile: l'uomo non basta a se stesso. La donna che gli viene presentata rimanda a questa incompiutezza, a una mancanza che non è solo un dato negativo, ma la condizione per una relazione. Ma la questione è: l'uomo sarà capace di entrare in relazione con la donna nella sua alterità? L'inizio di questo incontro non sembra del tutto promettente; se da un lato l'uomo riconosce la donna come simile a sé, dall'altro sembra voler in qualche modo ricondurre a sé (non gli parla, le dà un nome che è il suo, la definisce senza che lei interagisca) quella “costola perduta” che si trova di fronte. La donna sembra lasciarsi fare, quasi assecondare questa presa di possesso dell'uomo. I due non provano vergogna, non percepiscono la loro nudità: forse non hanno ancora imparato veramente a fare i conti con quella vulnerabilità, che se da un lato li rende più esposti, dall'altro è anche la condizione che permette una relazione non di dominio. È come se il cammino dell'umano, il suo posto nella creazione, fosse solo all'inizio, ancora tutto da decidere, ma avesse mosso i primi passi esponendosi a un rischio: quello di vivere la mancanza come un difetto da colmare e quindi vivere le relazioni nella forma di un possesso. Il capitolo che segue rende ancor più esplicita la prova che l'umano sta vivendo.

Punto di congiunzione tra il capitolo 2 e il 3 è l'entrata in scena del serpente con cui quest'ultimo si apre. Sembra un'apparizione improvvisa ma nell'ebraico un gioco di parole richiama proprio il finale della scena precedente. Lì si parlava degli uomini che sono "nudi" (in ebraico "rummim") e qui si parla di un animale che è "astuto" ("arumi"). «Di per sé, l'aggettivo usato per il serpente parla di finezza, di arguzia, di scaltrezza. Ma il gioco di parole invita a comprenderlo anche in un altro senso. Chi potrà negare, del resto, che il serpente, il quale non ha né piume né peli, sia anche il più "nudo" (arom) tra gli animali creati da Adonai Elohim? Ora, l'essere nudi ha come effetto l'esibizione della differenza e quindi del limite e della mancanza da esso evidenziati. È proprio ciò che il serpente farà appena aprirà bocca» (Wenin). L'apparizione di questo personaggio quindi sembra portare in evidenza un certo modo di vivere la mancanza e la differenza che i due protagonisti del capitolo 2 stanno vivendo: la paura della differenza e della mancanza con il conseguente desiderio di appropriarsi di quello che sembra loro negato. Sarà esattamente questa la questione del capitolo 3.

¹Il serpente era il più astuto di tutti gli animali selvatici che Dio aveva fatto e disse alla donna: "È vero che Dio ha detto: "Non dovete mangiare di alcun albero del giardino"?". ²Rispose la donna al serpente: "Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ³ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: "Non dovete mangiarne e non lo dovete toccare, altrimenti morirete"". ⁴Ma il serpente disse alla donna: "Non morirete affatto! ⁵Anzi, Dio sa che il giorno in cui voi ne mangiaste si aprirebbero i vostri occhi e sareste come Dio, conoscendo il bene e il male". ⁶Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradevole agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò. ⁷Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e conobbero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture.

⁸Poi udirono il rumore dei passi del Signore Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno, e l'uomo, con sua moglie, si nascose dalla presenza del Signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino. ⁹Ma il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: "Dove sei?". ¹⁰Rispose: "Ho udito la tua voce nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto". ¹¹Riprese: "Chi ti ha fatto sapere che sei nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?". ¹²Rispose l'uomo: "La donna che tu mi hai posto accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato". ¹³Il Signore Dio disse alla donna: "Che hai fatto?". Rispose la donna: "Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato".

¹⁴Allora il Signore Dio disse al serpente:

"Poiché hai fatto questo,
maledetto tu fra tutto il bestiame
e fra tutti gli animali selvatici!
Sul tuo ventre camminerai
e polvere mangerai
per tutti i giorni della tua vita.

¹⁵Io porrò inimicizia fra te e la donna,
fra la tua stirpe e la sua stirpe:
questa ti schiaccerà la testa
e tu le insidierai il calcagno".

¹⁶Alla donna disse:

"Moltiplicherò i tuoi dolori
e le tue gravidanze,
con dolore partorirai figli.
Verso tuo marito sarà il tuo istinto,
ed egli ti dominerà".

¹⁷All'uomo disse: "Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato: "Non devi mangiarne",

maledetto il suolo per causa tua!
Con dolore ne trarrai il cibo
per tutti i giorni della tua vita.

¹⁸Spine e cardi produrrà per te
e mangerai l'erba dei campi.

¹⁹Con il sudore del tuo volto mangerai il pane,
finché non ritornerai alla terra,
perché da essa sei stato tratto:
polvere tu sei e in polvere ritornerai!".

²⁰L'uomo chiamò sua moglie Eva, perché ella fu la madre di tutti i viventi.

²¹Il Signore Dio fece all'uomo e a sua moglie tuniche di pelli e li vestì.

²²Poi il Signore Dio disse: "Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi quanto alla conoscenza del bene e del male. Che ora egli non stenda la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva per sempre!". ²³Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da cui era stato tratto. ²⁴Scacciò l'uomo e pose a oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada guizzante, per custodire la via all'albero della vita.

Il racconto si divide agevolmente in tre parti più un conclusione: la trasgressione dell'ordine ricevuto su istigazione del serpente (3,1-7); il dialogo durante il quale Adonai Elohim torna con gli umani su quanto è successo (3,8-13); le sentenze che sanzionano la situazione che si venuta a creare (3,9-19) cui segue una conclusione (3,20-24).

Il serpente e la bramosia

Quello tra la donna e il serpente è un dialogo pieno di sottintesi e di fraintendimenti. Occorre leggerlo con attenzione:

[Il serpente] disse alla donna: "È vero che Dio ha detto: "Non dovete mangiare di alcun albero del giardino"?". ²Rispose la donna al serpente: "Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ³ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: "Non dovete mangiarne e non lo dovete toccare, altrimenti morirete"". ⁴Ma il serpente disse alla donna: "Non morirete affatto! ⁵Anzi, Dio sa che il giorno in cui voi ne mangiaste si aprirebbero i vostri occhi e sareste come Dio, conoscendo il bene e il male".

Il serpente inizia ponendo una domanda che suggerisce una certa interpretazione del divieto dato da Adonai Elohim. Anzi il nome proprio di Dio, Adonai, scompare da subito e rimane il termine generico di Elohim, la divinità. Ripete le parole di Dio insinuando un dubbio. «Bisogna sottolinearlo subito: quel che dice il serpente è corretto. Secondo la parola divina, gli umani non mangiano “di ogni albero del giardino” nella misura in cui uno di questi non è dato loro (2,16-17). Il serpente

quindi dice il vero. Formula, però, la sua frase in tal maniera da farla sentire in un altro modo. Infatti, non è difficile vedere che il serpente accorcia l'ordine di Dio e ne inverte i termini (...) fa pesare il divieto "non mangerai" sull'espressione "ogni albero del giardino"» (Wenin), di cui invece Dio aveva ordinato di mangiarne. In questo modo enfatizza in maniera accecante il divieto e nasconde il dono. Fa sparire l'invito (anzi il comando) a mangiare di ogni albero (ad eccezione di uno, ovvero ponendo un limite), e in questo modo sovverte il senso del divieto e insinua un sospetto su colui che lo ha consegnato e sulle sue intenzioni. Il divieto era l'invito a cogliere nella mancanza e nel limite ("ogni cosa ma non tutto") non una condizione negativa ma ciò che struttura il desiderio e lo apre alla relazione, al riconoscimento del dono e dell'altro. Ora invece appare come un limite esterno imposto da un Dio geloso che sembra voler tenere per sé il "conoscere bene e male", e non invece un Dio preoccupato che l'uomo conosca – mangi dei frutti del giardino – bene e non male ovvero con conseguenze mortali. La morte stessa è presentata come una punizione ad una trasgressione e non come la conseguenza di un modo scorretto di vivere il desiderio.

Inoltre nel dialogo accade uno spostamento indicativo: mentre nel racconto del capitolo 2 Dio ha posto al centro del giardino l'albero della vita, ora lo sguardo della donna si concentra sull'albero del divieto. «Per lei è proprio l'albero del conoscere bene e male a trovarsi "in mezzo al giardino", cioè l'oggetto del divieto divino. Ora in 2,9 l'albero che Adonai Elohim pianta in quel posto è l'albero della vita. Cosa rivela questa inversione di posti? Probabilmente agli occhi della donna, al centro del giardino non c'è la vita, ma il divieto. Proprio quel che fa il serpente rivolgendole la parola: mettere al centro l'albero di cui non mangiamo, focalizzare l'attenzione su di esso».

Un ulteriore indizio mette in luce la distorsione operata dal serpente. Mentre Adonai Elohim si rivolge all'umano dandogli del "tu" il serpente si rivolge alla donna dandole del "voi". Da un lato questo perché dopo l'operazione – il taglio operato sull'umano – non è più un'unità ma una dualità; ma forse c'è qualcosa d'altro in questo spostamento. Dio dando del "tu" «impone all'umano una mancanza, in modo da strutturarlo come un essere di desiderio aperto alla relazione. In questo contesto, pone un limite che deve separare il "tu" da un altro, con il quale potrà instaurare una relazione, uno scambio. (...) [Il serpente] sposta il limite per farlo passare fra "Elohim" e "voi", opponendo Dio agli umani. Pertanto la mancanza non permette più l'apertura all'altro, diventa invece una frustrazione arbitraria imposta da Elohim avversario del "voi"».

Riassumendo ecco la logica del serpente: occulta il dono ed enfatizza il divieto. Dice una cosa corretta pur facendo il contrario (come Adam che aveva riconosciuto l'alterità della donna ma con l'intento di assimilarla a sé, così ora il serpente cita l'ordine di Dio per fargli dire il contrario). E infine il serpente occulta la differenza tra uomo e donna e fa di loro un unico "voi" frustrato da Dio, esattamente come aveva cercato di fare Adam.

Qualcosa occorre dire anche delle parole della donna nella sua risposta al serpente. Sembra correggerlo ma in fondo ne assimila la logica, ne subisce il fascino insinuante, è caduta nella sua trappola.

Per lei mangiare di tutti gli altri frutti è un dato di fatto, non lo riferisce più come un comando e un dono e in questo corrisponde all'occultamento del donatore fatto dal serpente. Ormai anche per lei al centro del giardino non c'è la vita ma il divieto. Questo divieto è enfatizzato perché non devono non solo mangiare ma nemmeno toccare (indicativo dell'attrazione che come sempre il divieto suscita: le cose che non si possono avere sembrano quelle più desiderabili). La morte per

lei non è il pericolo da cui sono protetti nel divieto, ma una minaccia per una trasgressione opera di un Dio geloso. A questo punto il serpente ha gioco facile nell'inserirsi in questa crepa dell'immagine di Dio che la donna ha assimilato. Dapprima rassicura: "non morirete affatto!" Ovvero Dio ha mentito. Di più: (letteralmente) "Sì, Elohim è cosciente che *nel giorno in cui ne mangerete*, si apriranno i vostri occhi e sarete come (degli) Elohim coscienti bene e male". Dio appare colui che è cosciente bene e male – che conosce tutto senza limiti – e quindi è geloso che altri lo possano diventare. Diventare simili a lui era di per sé il destino per il quale Adonai Elohim aveva creato l'umano! Ma ora questo diventa un progetto fatto contro di lui, in opposizione all'immagine di Dio che il serpente ha insinuato nella donna.

Il serpente si presenta lui come amico degli umani. «Per di più, il serpente fa la parte di quello che sa quel che Dio sa ma nasconde dietro un ordine non esplicito. Ora, se la conoscenza è appannaggio e principale caratteristica di Elohim, il serpente è di certo suo pari poiché sa quel che Dio vuole celare. Facendo finta di niente, si presenta quindi come Elohim, pur lasciando intendere che, contrariamente all'altro, è un Dio che desidera aprire gli occhi umani alla conoscenza che farà anche di loro dei pari di Dio» (Wenin).

«Insomma, il serpente si fa passare per buono e fa intravedere la possibilità di una felicità senza limiti né freni per meglio dissimulare che sta tramando la perdizione dell'umano. Ma, in realtà, mentre parla di Elohim, non sta forse descrivendo se stesso, progettando su Dio il proprio ritratto? Con lui, il male prende le apparenze del bene e viceversa. Pertanto, nel momento in cui la donna e il suo uomo credono di poter conoscere bene e male, si allontanano radicalmente da questa conoscenza, aderendo alla menzogna che procura l'illusione di conoscere. Credono di sapere ciò che è buono, ciò che è per il loro bene; pensano di sapere chi, tra il serpente ed Elohim, è bene e vuole il loro bene. Nel frattempo, però, volta le spalle alla felicità per scegliere la sventura» (Wenin).

A questo punto possiamo porci la domanda cruciale: ma chi è questa presenza, questo animale che spinge la donna alla sventura? E poi, chi è questo animale che parla? Parlare non è forse una caratteristica che ha in comune con l'umano? Allo stesso tempo è proprio un animale, una creatura, un vivente. «Non potrebbe perciò raffigurare l'**animalità presente nell'umano**, di cui si è parlato alla fine del capitolo 1, quella stessa animalità che Elohim invitava l'umano a dominare?» Proprio il suo modo di comportarsi spinge verso questa lettura: ingrandisce il limite e nasconde il dono; getta il sospetto su Elohim descrivendolo come malevolo e avversario; si fa passar per amico benevolo dell'umano. «È possibile portare alla luce la logica operante nelle parole del serpente? La chiamerei **bramosia**, cioè quel che diventa il desiderio quando prende una brutta piega, perché incapace di acconsentire ad un limite che lo struttura. Come il serpente, la bramosia focalizza lo sguardo del soggetto su quel che il limite impedisce di avere, sulla mancanza da esso imposta; pertanto, tutto ciò che possiede perde valore ai suoi occhi. Come il serpente, la bramosia gioca sulle apparenze del bene e del male: fa credere al soggetto che cedendole, cioè prendendo a proprio esclusivo profitto, potrà sfuggire alle frustrazioni imposte dal limite e potrà finalmente trovare la felicità e il ben-essere. Come il serpente, la bramosia fa vedere come un avversario chiunque metta un limite o imponga una mancanza; spinge a sospettare delle sue intenzioni, che non possono essere altro che cattive (se mi priva, è perché vuol tenersi tutto per sé). Infatti, colui che mette il limite pretende che questo sia buono per la vita, mentre la bramosia vi riconosce solo contrarietà, frustrazione; assicura che prendere non è buono mentre la bramosia sussurra il contrario» (Wenin).

Come reagirà l'umano di fronte alla tentazione della bramosia? Saprà dominare l'animalità che porta in sé per somigliare a Dio? «Collocato in tal modo tra Adonai Elohim e l'animale, quale sarà la scelta dell'essere umano? Questa è la domanda rimasta in sospeso alla fine del capitolo 1, ce ne ricorderemo. Posta in termini nuovi, ma nel contempo simili e complementari questa domanda trovo una risposta in 3,1-6. Invece di dominare l'animale e fidarsi delle parole di Adonai Elohim, gli umani si lasciano trascinare nel rifiuto del limite e seguono l'animale rimorchiati dal suo **istinto**. Sperano certo di diventare come è lui – probabilmente anche lo credono –, ma si tratta di un Elohim a immagine di quello di cui parla il serpente: un Dio che ha tutto, che sa tutto, un Dio senza mancanza di limiti e, inoltre, geloso del proprio potere». (Wenin)

E allora che cosa succede? Forse che moriranno? In realtà vengono a conoscere che sono nudi. Nudi come il serpente – come il dio nel quale hanno creduto. Ma questa conoscenza al posto di renderli come Elohim ha come conseguenza quella di porre una frattura tra loro e Dio e di adombrare la somiglianza a cui erano chiamati, tanto che ora si nascondono da lui perché ne hanno paura. Hanno paura di quel Dio che il serpente ha insinuato in loro oscurando l'immagine vera iscritta nel dono e nella promessa che l'atto creativo aveva posto in essere.

Adamo dove sei?

Il serpente aveva ragione: si aprono i loro occhi. Ma che cosa vedono? Scoprono la propria nudità, i propri punti deboli, la propria vulnerabilità. Solo che ormai il limite, la vulnerabilità, non è più quella mancanza che apre alla relazione nel riconoscimento di un'irriducibile alterità, ma qualcosa da nascondere, da proteggere, con l'esito di creare una distanza o addirittura una rottura delle relazioni stesse. Da qui in avanti assisteremo proprio a questa progressiva rottura della fiducia: tra l'umano e Dio, tra uomo e donna, tra fratelli (Caino e Abele), tra uomo e creato (diluvio), nella vita comune (Babele). Anzitutto la rottura è con Dio dal quale l'umano si nasconde. Poi diventa una rottura tra uomo e donna: dapprima la donna interrogata fa ricadere la colpa al serpente, poi l'uomo sulla donna. Non sono più un aiuto uno per l'altra, ma due estranei.

E Dio? Agli occhi degli umani sembra un giudice che viene a stanarli e infatti si nascondono subito. «Eppure, Adonai Elohim non viene presentato come un giudice: approfittando dell'asprezza del giorno, va e viene familiarmente nel giardino la cui custodia ha affidato all'umano. Sembra dunque venire da amico, conformemente all'immagine disegnata nel racconto del capitolo 2 finché lascia la scena al versetto 3,22. Sono quindi gli umani che percepiscono la sua presenza come una minaccia, a tal punto che cercano di evitarlo. In realtà – l'umano lo dirà – Dio fa loro paura. La presa di coscienza del loro essere nudi fa vedere loro che non sono diventati come l'Elohim superiore di cui parlava il serpente. Avendo creduto a quest'ultimo però, vedono ormai in Dio un avversario, anzi, un avversario terribile, la cui minaccia di morte aleggia su di loro poiché hanno trasgredito il suo ordine, senza che, peraltro, si realizzi la promessa del serpente. In queste condizioni, è comprensibile che si nascondano» (Wenin).

Invece l'arrivo di Dio ha ben altro scopo. Come amico sembra rivolgersi agli umani come se nulla fosse successo, li cerca mentre loro sfuggono. Da qui inizia una storia infinita d'inseguimento e di fuga. Gli umani per paura sembrano sottrarsi a quel Dio che vuole semplicemente ritrovarli e aiutarli a scoprire dove sono in verità. Questo è, infatti, il senso della scena che troviamo in questa parte del racconto. Dio rende possibile una prima confessione: prima la donna e poi l'uomo raccontano – o provano a raccontare – quello che è accaduto.

«Non trovando l'umano, Elohim lo chiama (3,9). In risposta, l'umano si giustifica immediatamente, come un colpevole preso in fallo. Interrogato poi su quel che ha fatto, risponde confessando la propria colpa, pur prendendosi innanzitutto la briga di far valere delle circostanze attenuanti, facendo ricadere la colpa sulla sua compagna. Adonai Elohim allora si rivolge a lei e, a sua volta, ella punta il dito verso il serpente» (Wenin).

Istruzioni per l'uso della libertà e del desiderio

Dopo la confessione e in ordine inverso (serpente, donna e uomo), avviene ora la sentenza. Davvero si tratta di una sentenza? Ad una prima lettura Dio appare come un giudice che sentenzia senza fare sconti a nessuno. Maledice il serpente (davvero?), colpisce la donna nella sua maternità e l'uomo nel suo lavoro (generare e coltivare erano proprio i doni della benedizione all'inizio della creazione). E alla fine espelle gli umani dal giardino e li allontana dall'albero della vita. L'immagine di Dio appare degradata da quella dell'amico a quella del giudice impietoso.

Non è proprio così ad una lettura più attenta. Questa è l'impressione che riporta il modo con cui l'umano percepisce Dio una volta che ha dato ascolto alla bramosia. Di per sé Dio non entra in scena cercando un colpevole ma un alleato: "Adamo dove sei?". La risposta di Adamo lascia trapelare invece il senso di colpa. Dio non ha chiesto "perché ti nascondi?". Adamo invece di dire dove si trova o di andare incontro a colui che lo cerca, dichiara la sua paura di lui. Il dialogo sembra svelare soprattutto il punto di vista dell'uomo che si sente colpevole. Dio invece sembra piuttosto preoccupato di capire che cosa sia capitato al suo amico: "chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato...?". Sembra l'interessamento di chi è preoccupato di capire che cosa sia avvenuto. La risposta di Adamo non racconta tutta la verità ma piuttosto sembra voler cercare delle scusanti e quasi rinfaccia a Dio il dono della donna che viene rappresentata come la causa del suo errore! Un regalo avvelenato!

A questo punto Elohim effettivamente lo rimprovera: "che hai fatto?". Segue quella che può apparire come una sentenza, ma che in profondità non fa che palesare le conseguenze della bramosia che non hanno saputo tenere a freno. La sentenza non è anzitutto un castigo quanto una rivelazione: i loro occhi ora vedono che cosa accade quando la bramosia e il sospetto prendono il posto della fiducia. Le conseguenze non sono altro che la descrizione di ciò che gli uomini vivono, di quello che accade nella vita segnata dalla bramosia. Il giudizio di Dio non è segno della sua sete di vendetta quanto della necessità di "fare verità". «Se ci si riflette un istante, si capisce senza difficoltà: un giudice è temibile solo per colui che ha un peso sulla coscienza. Per la vittima come per la società, invece, il suo ruolo è positivo. Consiste, innanzitutto, nello stabilire la verità: che cosa è successo esattamente? Chi è colpevole, innocente? In che misura lo è? Ha forse circostanze attenuanti? Su questa base, in un secondo tempo, il giudice rende giustizia all'innocente e al colpevole. Per il primo, rimedia al torto subito – per quanto è possibile – tramite compensazioni che, comunque sia, servono a indicare che è lui la vittima. Per il secondo, pronuncia una pena adeguata, destinato a fargli prendere coscienza della gravità del delitto e delle sue conseguenze. Non è forse questo il ruolo assunto nel racconto da Adonai Elohim fin dal momento in cui agisce come un giudice e pronuncia delle pene per i diversi colpevoli?» (Wenin).

Letta in questo modo la sentenza non esprime tanto un sentimento di vendetta quando il compito di dire qualcosa sulla verità della colpa, sulle conseguenze della bramosia, di un desiderio non domato, di un desiderio esposto all'istinto animale di godimento senza limiti, ovvero mortale.

Vediamo più dettagliatamente le tre sentenze rivolte al serpente, alla donna e all'uomo. Con questa osservazione: in ciascuna sentenza la pena colpisce le funzioni vitali del corpo (camminare/strisciare; partorire con dolore; lavorare con fatica) e poi le relazioni (inimicizia con la stirpe della donna; inimicizia tra uomo e donna; rapporto conflittuale con la terra)

Al serpente Adonai dice:

"Poiché hai fatto questo, maledetto tu fra tutto il bestiame e fra tutti gli animali selvatici!
Sul tuo ventre camminerai e polvere mangerai per tutti i giorni della tua vita.

¹⁵Io porrò inimicizia fra te e la donna, fra la tua stirpe e la sua stirpe:
questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno".

Se il serpente rappresenta la bramosia che senso ha maledire un animale immaginario, una disposizione interiore? Di per sé la maledizione qui è semplicemente una constatazione: riconosce che non c'è nulla di più sterile (contrario alla benedizione pure riservata agli animali) nel mondo animale (e negli istinti animaleschi che appartengono anche all'umano) che la bramosia. Questa porta solo morte, polvere e vanità. Dio dichiara guerra al serpente e come alleato sceglie la "stirpe" della donna, ovvero l'umano che riconosce – come ha fatto la donna – il serpente come ingannatore. Quello che sta dichiarando qui Adonai è né più né meno la condizione umana quando cede alla tentazione della bramosia: la distruzione delle relazioni. Infatti, questo troverà conferma nelle sentenze seguenti dove la relazione uomo donna viene descritta come relazione di dominio e così pure la relazione dell'uomo con la terra.

¹⁶Alla donna disse:

"Moltiplicherò i tuoi dolori
e le tue gravidanze,
con dolore partorirai figli.
Verso tuo marito sarà il tuo istinto,
ed egli ti dominerà".

La prima parte della sentenza è anche questa una constatazione che fa parte dell'esperienza umana generale: la **generazione** avviene non senza un dolore, un travaglio. Ma in che senso i dolori vengono moltiplicati? Forse intende alludere al fatto che quel distacco doloroso che è la generazione non si limiterà al parto, ma proseguirà in una sempre difficile e dolorosa separazione che la donna dovrà vivere per far vivere i figli; e anche questa è una osservazione che trova molte corrispondenze nella universale esperienza della relazione madre-figli. La seconda parte indica l'effetto dell'istinto quando la bramosia ci mette lo zampino: il rapporto desiderato da Dio tra uomo e donna si perverte. Uno domina l'altra, e lei subisce dal quale è attratta. L'istinto, di per sé, l'attrazione, sono buoni solo se è dominata la bramosia, la volontà di possedere. «In fondo, da entrambe le parti, la bramosia genera il desiderio di "avere" i partner in un modo o nell'altro. Nel racconto l'uomo lo ha già fatto (2,23) e lo ripeterà dandogli un nome senza il suo consenso e riducendo la donna alla funzione di madre; ma nel seguito anche la donna non tarderà a prendersi la rivincita generando come se l'uomo non ci fosse.

¹⁷All'uomo disse: "Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato: "Non devi mangiarne", maledetto il suolo per causa tua!

Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita.

¹⁸Spine e cardi produrrà per te e mangerai l'erba dei campi.

¹⁹Con il sudore del tuo volto mangerai il pane, finché non ritornerai alla terra,

perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere ritornerai!".

La sentenza per l'uomo mette in gioco la sua relazione con la **terra**, il suo lavoro. La terra non produce più spontaneamente il frutto che possa cibare l'uomo ma solo con sudore e fatica. Questa è il segno di una alienazione nel lavoro e nel rapporto con la terra: ovvero non c'è una proporzione evidente tra lo sforzo e i risultati, che sembrano sempre inferiori alle energie spese. Anche in questo caso la sentenza non fa che constatare una condizione dell'universale esperienza dell'uomo. «Nel rapporto con la natura, la bramosia porta gli umani a comportarsi da padroni assoluti, un atteggiamento che non ha più niente a che vedere con il servizio al giardino di cui parla il narratore in 2,15, o con il potere contenuto suggerito da Elohim i 1,28-29. Tale mentalità si concretizzerà, per esempio, in uno sfruttamento sfrenato della terra, la cui attualità dimostra quanto esso sia rovinoso per tutti: "maledetta", resa portatrice di morte dall'azione degli umani, la natura non finisce forse col rivoltarsi contro di loro? Il rifiuto di condividere i frutti del suolo, dal canto suo, procede anch'esso dall'avidità degli umani. Ma non genera forse dei conflitti che finiscono per colpire la terra in quanto ha di buono per gli umani?» (Wenin).

«Le sentenze non impongono un castigo che sanzionerà i trasgressori come dall'esterno. Al contrario. Dopo aver fatto verità sulla bramosia, mostrando quanto sia legata alla morte e quanto desideri vedere che la si combatta, Adonai Elohim prosegue il suo lavoro di verità e la lotta iniziata. Evoca quello a cui si espongono coloro che lasciano all'avidità di imporre loro la sua logica: in realtà, si deteriorano la vita sciupando le relazioni fondatrici in cui la loro vita dovrebbe trovare di che svilupparsi pienamente. Pertanto, Dio sembra agire, in apparenza, da magistrato spietato nei confronti dei personaggi del racconto. In realtà, si tratta, piuttosto, di un giudice giusto che impone ai colpevoli, e con loro al lettore, le conseguenze inerenti alla scelta che hanno compiuto. Facendo ciò, infatti, denuncia la bramosia svelando i suoi effetti portatori di morte – tant'è vero che si riconosce l'albero dai suoi frutti. In tal modo, lotta già contro di essa portando alla luce e divulgando i danni da essa progettati mentre si presenta subdolamente allo spirito come unica via di felicità. Pertanto, se le sentenze possono far male, nondimeno hanno di mira il bene. Non c'è niente di strano, del resto: se il serpente della bramosia fa il male impadronendosi del bene e mentendo a questo proposito, è logico che Dio afferri il male generato da questo serpente per lottare contro di esso mediante la verità» (Wenin).

Resta da vedere ora solo la conclusione, ovvero il dono di una protezione per la loro nudità, l'espulsione dal giardino e una nuova protezione per l'albero della vita. Ad una prima lettura sembra confermare l'immagine di un Dio arrabbiato e geloso che esclude gli umani dalla possibilità di godere della vita. Ma è possibile leggerle in un altro modo, e il tono evidentemente ironico del testo sembra confermarlo quando afferma: "Ecco, l'umano è diventato come uno di noi conoscendo bene e male". L'uomo non è certo diventato come Dio anche se a questa somiglianza era di per sé chiamato da Dio stesso. Tra l'altro è possibile in ebraico anche una diversa traduzione: "Ecco, l'umano *era* come uno di noi *per conoscere* bene e male" – ovvero per questo era stato creato ed era stato voluto. Creato per conoscere ma non nel modo di possedere, non violando l'alterità e il suo mistero, bensì nella fiducia benevola. È bene che non continui su questa via "e non stenda la mano e prenda dell'albero della vita e mangi...". Per questo Adonai pone una barriera, ancora una volta un limite che di nuovo struttura il desiderio di vita dell'uomo.

«Facendo questo, Adonai Elohim vuol forse privare per sempre l'umano della possibilità di godere di questo albero? Di nuovo, la fine della frase è ambivalente. Di solito, si traduce: "per timore [...] che prenda anche dell'albero della vita e mangi *e viva per sempre*". Letta in questo modo la frase riflette la gelosia che spinge Dio ad allontanare l'umano la vita in pienezza. Ma le stesse parole

possono essere intese diversamente, se vi leggiamo un inciso finale indipendente dalla congiunzione “per timore che”. Si tradurrà allora: “e adesso, nel timore che mandi la sua mano e prenda dall’albero della vita e mangi – *e potrà vivere per sempre...*”. In questo caso la fine della frase esprimerebbe non il risultato del fatto di mangiare dell’albero della vita, ma lo scopo perseguito da Dio quando impedisce l’accesso al ladro della vita all’umano: garantirgli – paradossalmente – l’accesso alla vita. Di quest’albero la Scrittura riparerà al termine del lungo viaggio tra i due testamenti, quando in Apocalisse 22,2 come l’esito del cammino di salvezza e di alleanza. Dio non vuole “impedire” l’accesso alla vita ma lo vuole custodire (per questo vi pone i cherubini e la spada di fuoco); vuole impedire un accesso nella forma della avidità perché sarebbe distruttivo e con la sua alleanza disporrà un cammino che renderà possibile all’uomo di godere dell’albero della vita.

Peccato originale? In che senso?

Non abbiamo mai parlato di peccato originale, anche se il capitolo in esame è famoso proprio per questo! Molte cose di per sé non ci sono dell’immaginario anche cristiano, tra cui la famosa mela. Ma questa trasgressione che effettivamente il racconto narra, in che senso ha a che vedere con un peccato “originale”?

Noi abbiamo una tradizione che ci induce a pensare il peccato originale come una colpa, commessa da nostri progenitori, che si propaga sulle generazioni successive a prescindere da una loro effettiva partecipazione. Porteremmo, in qualche modo, le conseguenze di un atto che ci precede e del quale paghiamo le conseguenze. È un’immagine semplicistica di quello che Genesi racconta, che invece è ben più profondo e affinato. Più che una colpa imputata dall’esterno e trasmessa per generazione, quel peccato “originale” descrive la condizione dell’umano una volta che entra in scena nella vita reale. Entrare nella storia significa affrontare il dramma della libertà, ovvero dell’opzione tra fiducia e paura, tra affidamento e sospetto, tra concentrazione su di sé o apertura alla relazione. Questa concezione dell’uomo come libertà nella relazione e nella fiducia non si dà senza un dramma. Il dramma deriva proprio dal fatto che esiste nella condizione reale dell’uomo un’inclinazione a pensare la libertà senza legami. Genesi la esprime come animalità, bramosia, istinto che l’umano porta dentro di sé e che lo induce a vivere la propria finitezza, la propria mancanza, non come un desiderio strutturato dal limite e che lo apre alla relazione, ma come un vuoto da colmare con bramosia, come un difetto da saturare con avidità. Il peccato originale si presenta allora come una “inclinazione” a leggere la mancanza come un difetto di fabbricazione, come un vuoto da colmare, come un limite negativo. A questo l’umano è indotto, in qualche modo spinto, da una storia che lo precede e di cui porta i segni di un istinto non dominato. Da questa inclinazione la libertà può essere salvata solo da una grazia, un dono; è quello che Dio fin dall’inizio intende dare all’uomo sia ponendolo nel giardino, sia presentandogli qualcuno che gli corrisponda. Ma questa storia di offerta di salvezza sembra ancora incompiuta. In realtà questa grazia, questo dono, trova la sua pienezza in Cristo: è Cristo che, entrando in relazione con ogni uomo, lo può liberare dal peccato, da quella tendenza a vivere ripiegato su di sé. Questa figura dell’umano ripiegato su di sé nella tradizione antica era chiamato *amor sui*, o dell’*homo incurvatus in se*, e nella versione moderna corrisponde alla figura del narcisismo. Di fatto proprio il narcisismo sembra la versione contemporanea del peccato originale, dal quale ancora oggi ogni uomo può essere salvato solo se diventa capace di relazioni di fiducia; se, in Cristo, impara a vivere da figlio, in relazione filiale con un Padre che non smette di cercarlo: “Adamo dove sei?”.