

LA CREAZIONE DELL'UOMO, IL PECCATO, LA SAPIENZA

Luca Mazzinghi

Il grande testo che da Gn 2,4a giunge sino a Gn 3,24 è stato a lungo diviso in due parti molto nette: la creazione dell'uomo (e della donna, naturalmente!), ovvero Gn 2,4b-25 (d'ora in poi, per semplicità, Gn 2), e il racconto della disobbedienza dell'uomo (Gn 3). In realtà, i due testi formano una sola, grande unità letteraria al cuore della quale troviamo un problema ben preciso: chi è l'uomo? Chi siamo noi? E perché nel mondo è presente il male?

Gn 2-3 e la logica della alleanza

Il testo di Gn 2-3 intende rispondere a queste domande. E lo fa ricordandoci prima di tutto che l'essere umano è una creatura di Dio, chiamata a vivere nella comunione con lui e con il creato, una comunione rappresentata nel racconto dal dono del giardino dell'Eden (2,4b-17), dove l'essere umano sperimenta anche la comunione con l'altro sesso (2,18-25). L'essere umano è una creatura *libera e responsabile*, che tuttavia, come ci mostra il c. 3, non sa usare di questa libertà e responsabilità.

Alle domande dalle quali questo celebre racconto prende il via, il narratore risponde attingendo prima di tutto all'esperienza che Israele ha fatto dell'esodo dall'Egitto, la cui storia appare qui tra le righe.

Noi sappiamo come nell'esodo il Signore intervenga a favore di Israele per liberarlo dall'oppressione del faraone (Es 1-15). Giunto al Sinai (Es 19-24), il popolo d'Israele viene fatto entrare in un rapporto di alleanza con Dio (cf. Es 24,1-11), impegnandosi a essere fedele alle «dieci parole» e alla legge che Dio gli ha donato (cf. Es 20,1-17). Ma ben presto, come già era avvenuto nel cammino nel deserto (Es 16-18), Israele abbandona il Signore per costruirsi un vitello d'oro (Es 32) ed è per questo che sperimenta, allo stesso tempo, il castigo e il perdono di Dio (Es 33-34), ritrovandone poi la presenza all'interno del santuario (Es 35-40).

Israele ha scoperto nella propria storia questa logica, che comprende il dono di Dio, il conseguente peccato dell'uomo che rifiuta tale dono, la punizione e il perdono; quindi il testo di Gn 2-3 nasce per spiegare come la stessa logica sia sempre stata presente nella storia dell'umanità. Fin dalle origini del mondo, infatti, Dio ha offerto all'uomo la salvezza, lo ha creato e lo ha posto in una situazione ideale (il giardino dell'Eden); ma l'uomo si è chiuso di fronte ai doni di Dio, ha

valicato il limite della propria creaturalità e ha sperimentato così la punizione – la perdita della vita –, ma, insieme, ha sperimentato anche il perdono del Signore. In questo modo, il testo di Gn 2 rappresenta la parte positiva della storia, l'azione creatrice di Dio e il suo progetto a favore dell'umanità; Gn 3, invece, la parte negativa, ovvero la mancata risposta dell'uomo e, di conseguenza, l'azione di Dio che punisce e insieme offre la sua misericordia. Nel momento stesso in cui la storia umana sembra avviata al fallimento, non appena l'uomo sperimenta la realtà del suo essere peccatore, Dio dimostra la sua grazia.

Leggere insieme questi due capitoli (Gn 2-3) non significa perciò cercare giustificazioni «storiche» del male presente nel mondo, qualcosa che un determinato uomo, pensato come realmente esistito («Adamo») avrebbe commesso alle origini dell'umanità¹. Capire Gn 2-3 come un testo unitario significa invece imparare a comprendere chi è veramente l'uomo e quindi chi siamo noi, a leggere la nostra storia alla luce del progetto di Dio, a scoprire la vera radice del nostro peccato, ad accogliere la speranza che ci viene dalla misericordia di Dio, a capire soprattutto che il Signore ci ha creato come esseri liberi e responsabili e ci chiede di realizzare il suo progetto sul mondo.

Gn 2-3 riletto nella prospettiva della sapienza d'Israele²

Libertà e responsabilità, dunque. Questi sono i cardini della visione dell'uomo in Gn 2-3 letto alla luce della teologia dell'alleanza, ovvero del patto tra Dio e Israele che compare dietro la storia del giardino dell'Eden. Notiamo a questo punto come la libertà dell'uomo sia tuttavia legata, in questi due capitoli, a una realtà presente nel giardino, all'albero della conoscenza del bene e del male al quale si aggiunge l'albero della vita, nel mezzo del giardino (Gn 2,9). Conoscere il bene e il male, l'albero della vita, il tema dell'«astuzia» (Gn 3,1): sono tutte immagini e tematiche ben note alla letteratura sapienziale di Israele. Ad esempio, in Sir 17,6 Dio fornisce l'uomo della «scienza del bene e del male» e in Pr 3,18 la sapienza è accostata proprio a un «albero di vita».

I problemi posti dal serpente, la vita e la sapienza e, di riflesso, il problema del male, sono gli stessi posti dalla sapienza di Israele. Ricordiamo di passaggio che la caratteristica preminente della sapienza israelita è quella di essere «arte del vivere», esperienza critica della realtà. Allo stesso tempo, i saggi sono ben consapevoli che ogni sapienza umana trova in Dio il proprio limite (cf. Pr 16,1; 21,30) e che la vera sapienza consiste in fondo nel negare se stessa (cf. Pr 26,12). In questo modo, esplorando la sapienza, l'uomo trova in essa insieme la propria ricchezza e il proprio limite; l'uomo comprende la realtà e la propria stessa vita e, nello stesso momento, ne coglie quel limite che è poi Dio stesso.

¹ Cf. nel prossimo fascicolo di *Parole di vita* (3 [2007]) il mio articolo sul «peccato originale», ove approfondiremo proprio queste tematiche.

² Questa riflessione è debitrice allo studio pionieristico del celebre p. L. ALONSO SCHÖKEL, «Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3», in *Biblica* 43 (1962) 295-315, testo che non possiamo far a meno di ricordare. Cf. anche F. FESTORAZZI, «Gn 1-3 e la sapienza di Israele», in *Rivista biblica italiana* 27 (1979) 41-51 e A. FANULI, «Gn 2,17: il precetto nel contesto sapienziale di Gn 2-3», in *Sapienza e Torah. Atti della XXIX Settimana Biblica*, EDB, Bologna 1987, 213-222.

Ci sono pertanto due tipi di sapienza: quella di chi pretende di essere saggio (cf. ancora Pr 26,12) e quella di chi con umiltà si pone di fronte a Dio (cf. Pr 16,19; 18,12). La sapienza è dunque una qualità positiva, fonte di vita, ma può trasformarsi nel suo contrario, in sorgente di morte. Il racconto di Gn 2-3 va dunque letto all'interno di questa prospettiva tipica della sapienza d'Israele, come una profonda riflessione sapienziale sulla vita umana.

Una prima conseguenza di tale dimensione «sapienziale» di Gn 2-3 è una conferma del metodo seguito dal narratore. Il punto di partenza dei saggi non è un'idea, un dogma, un fatto «originario», ma è piuttosto l'esperienza concreta della realtà umana letta alla luce della fede. È ciò che fa il narratore di Gn 2-3, il quale non intende raccontarci la «preistoria» dell'umanità, ma ci propone una narrazione che, nel momento in cui risale alle «origini», ha in mente il *presente* dell'uomo e da questo prende le mosse; si tratta perciò di un processo induttivo, tipicamente sapienziale. Per questo motivo il narratore si serve dello schema dell'alleanza che abbiamo messo in luce; il suo punto di partenza è infatti una riflessione sulla situazione d'Israele nel presente della storia; da qui, il narratore risale sino al passato dell'intera umanità.

Una seconda conseguenza dell'impostazione sapienziale di Gn 2-3 è evidente nel modo in cui il testo affronta la questione del valore delle realtà create: l'uomo è posto nel giardino dell'Eden per «coltivarlo e custodirlo» (Gn 2,15), ma in Gn 3,17-19 il lavoro si trasforma ben presto in una fatica dolorosa. L'uomo e la donna sono chiamati a divenire «una sola carne», ma subito l'unione della coppia scricchiola e la donna diviene un oggetto schiacciato dal potere del maschio; la maternità stessa diviene fonte di dolore (Gn 3,16). Infine, la vita alla quale l'uomo è destinato (si ricordi che in Gn 2 non c'è alcuna proibizione relativa al mangiare l'albero della vita!) diviene morte. Eppure il testo di Gn 3,19 non è di per sé una condanna a morte, ma un riconoscimento della creaturalità dell'uomo. La morte stessa è *ambigua*, come ogni altra realtà creata. Ora, questa percezione dell'*ambiguità della creazione* è appunto un atteggiamento tipico dei saggi d'Israele; è proprio della sapienza, infatti, saper riconoscere il valore *relativo* delle realtà creaturali; fondamentalmente buone, ma facilmente sperimentabili come negative.

È necessario dunque approfondire questa dimensione sapienziale di Gn 2-3. Prima di farlo è utile, tuttavia, un confronto con un testo della letteratura extrabiblica, in particolare con il meno noto *mito di Adapa*, uno dei miti mesopotamici relativi alle origini dell'uomo³ nel quale troviamo un problema analogo a quello di Gn 2-3, ma risolto in modo molto diverso.

Il mito di Adapa: accogliere la sapienza, perdere la vita

Il mito di Adapa⁴ è un poema in lingua accadica nato in ambiente mesopotamico. La storia è questa: Adapa è il protetto del dio Ea, un uomo al quale la divinità ha concesso virtù straordinarie, ma *non* ha concesso la vita eterna. Adapa è

³ Cf. in questo stesso numero la rubrica sul confronto con la letteratura del Vicino Oriente Antico; nel prossimo numero, ci occuperemo di un altro mito molto interessante al riguardo, la celebre *epopea di Ghilgamesh*.

⁴ Cf. M. CIMOSA, *L'ambiente storico-culturale delle Scritture ebraiche*, EDB, Bologna 2000, 32.

presentato come il saggio per eccellenza, e non sbaglia di fronte alla prova che lo attende. Portato davanti agli dei, si trova di fronte il pane e l'acqua di vita offertigli dal dio Anu. Adapa, seguendo il consiglio di Ea, il dio suo protettore, che gli descrive questo cibo come un cibo di morte, non ne mangia e non ne beve, ma in cambio di questo rifiuto, mentre ottiene la saggezza, perde del tutto l'immortalità.

Il messaggio che proviene dal mito di Adapa è dunque chiaro: l'uomo deve scegliere; o la saggezza o l'immortalità; l'uomo-Adapa appare consapevole dei propri limiti e, alla fine, accetta la propria mortalità; la morte è infatti elemento essenziale della vita e Adapa lo riconosce.

Inteso in questo senso, il mito di Adapa rappresenta non tanto l'immortalità perduta, quanto piuttosto l'umanità ritrovata; al contrario dell'uomo di Gn 3, Adapa non cede alla tentazione di «essere come Dio». Il saggio mesopotamico sa dunque molto bene che il raggiungimento di qualità divine, da parte dell'uomo, è impossibile: un tale fatto è deciso dagli dei e comunque deve essere accettato dall'uomo. Ciò che è per noi di grande interesse è il fatto che Adapa perde il dono dell'immortalità proprio acquistando una sapienza superiore e questo nel momento in cui ubbidisce al comando di Ea. Nel racconto di Gn 3, al contrario, l'uomo perde la vita a causa del suo desiderio di una sapienza superiore e della sua disubbidienza nei confronti di Dio. La condizione mortale, per Adapa, fa parte della vita dell'uomo; gli dèi sono in contrasto fra loro (Ea contro Anu) e la vera saggezza sta nell'accogliere con rassegnazione e con coraggio la propria condizione mortale.

Il mito di Adapa, con la sua stretta connessione tra sapienza e vita, conferma indirettamente il carattere sapienziale di Gn 2-3 e, allo stesso tempo, ne mette in luce la diversa impostazione. L'esito del mito di Adapa è in fondo tragico: l'uomo non può che accettare la propria situazione di sofferenza e tutto ciò nonostante che egli abbia obbedito alla divinità. In Gn 2-3, al contrario, l'infelicità dell'uomo è soltanto legata alle sue decisioni; l'obbedienza a Dio è invece garanzia di vita; l'uomo non è in grado, senza Dio, di raggiungere la vera sapienza⁵.

La polemica contro una sapienza regale

Approfondiamo ancora questa dimensione sapienziale che caratterizza Gn 2-3: una possibile chiave di lettura relativa al senso dell'albero della conoscenza del bene e del male è la presenza, in Gn 2-3, di una polemica contro la sapienza regale. Nel racconto contenuto in 2Sam 14,17-20 la donna di Tekoa, che il generale Ioab ha mandato da David perché egli conceda il ritorno a casa del figlio Assalonne che era stato bandito dopo aver assassinato il fratello Amnon, per due volte parla del re David come di un «angelo di Dio» che possiede la sapienza per «conoscere il bene e il male». Il re, dunque, ha una sapienza che consiste appun-

⁵ Su questo argomento, cf. L. MAZZINGHI, «Quale fondamento biblico per il "peccato originale"? Un bilancio ermeneutico: l'Antico Testamento», in I. SANNA (ed.), *Questioni sul peccato originale. Atti del V Corso di aggiornamento dell'Associazione teologica italiana, Roma 2-5 gennaio 1995*, EMP, Padova 1996, 61-140.

to nel saper discernere il bene e il male; anche di Salomone in 1Re 3,28 si dice che, proprio grazie alla sua sapienza, è capace di rendere giustizia.

Ma questa sapienza, prerogativa positiva dei re, può fin troppo facilmente trasformarsi nella pretesa dello stesso re di porsi al posto di Dio. Così troviamo forte polemica contro un certo tipo di sapienza di corte nelle pagine del profeta Isaia dirette contro i capi di Israele: «Perirà la sapienza dei suoi sapienti e si eclisserà l'intelligenza dei suoi intelligenti» (Is 29,19). Gli fa eco Geremia: «Non si vanti il saggio della sua saggezza, non si vanti il forte della sua forza, non si vanti il ricco della sua ricchezza» (Ger 9,22; cf. anche Ger 8,8-9).

La critica al re, che si arroga gli stessi diritti di Dio, continua nel poema rivolto dal profeta Ezechiele al re di Tiro, il quale con tutta la sua pretesa sapienza ha creduto di essere un dio (Ez 28,2-4.6.13). Il v. 13, in particolare, descrive il re di Tiro come se fosse il primo uomo creato nell'Eden, che si è appropriato di una sapienza non sua; ma il risultato è del tutto negativo: «La tua saggezza si era corrotta» (Ez 28,17); una polemica analoga contro la sapienza dei re e dei potenti si trova in Bar 3,16-21.

Ora, in Gn 3, il serpente suggerisce all'essere umano la possibilità di acquistare una sapienza che lo faccia diventare «come Dio» (Gn 3,5, ma cf. anche il v. 22); nel momento in cui l'uomo crede di aver raggiunto tale sapienza, scopre improvvisamente di essere stato escluso dall'albero della vita. Alla luce della polemica profetica, è dunque possibile vedere in Gn 3 un'accusa a quel tipo di sapienza diffuso nell'ambito delle corti che pretendeva di coniugare saggezza e potere e si arrogava il diritto di rappresentare Dio in terra. Una tale sapienza non può esistere se non come dono di Dio – ed ecco il senso del limite che Dio pone alla pretesa della sapienza umana, l'albero della conoscenza del bene e del male. Neppure il più grande dei re, privo della sapienza che viene da Dio, può evitare di ritrovarsi «nudo», con tutta la sua pretesa sapienza, come avviene all'uomo e alla donna nel giardino dell'Eden.

Ma non basta: Gn 2-3 hanno una portata che travalica i problemi concreti posti dalla sapienza di corte del tempo e si propongono come una riflessione che riguarda l'intera umanità. Alla luce della sapienza d'Israele, dobbiamo perciò approfondire ulteriormente il significato dell'albero della conoscenza del bene e del male e del divieto ad esso relativo (Gn 2,17).

Conoscere il bene e il male, conoscere la sapienza

Conoscere il bene e il male non è soltanto una questione di decisione morale; è piuttosto una questione di sapienza. In che senso? Alla luce della sapienza d'Israele, Gn 2-3 può essere letto come la condanna della pretesa umana di appropriarsi di una sapienza del tutto autonoma da Dio. Ora, l'uomo di Gn 3 trova sì un qualche tipo di sapienza, ma il serpente, definito nel testo di Gn 3,1 come «astuto» (in ebraico *'arûm*), svela all'uomo e alla donna come essi siano in realtà «nudi» (*'arûmîm*; cf. Gn 3,7).

Il limite imposto all'uomo in 2,17 è dunque una vera e propria proposta di sapienza; si è perciò sapienti solo se si è capaci di accettare la propria condizione di creature, ovvero se si riconosce che solo a Dio compete la «conoscenza del bene

e del male». Ascoltare il serpente è certamente, in qualche modo, una forma di sapienza (cf. il gioco di parole sopra riportato); si tratta però di una sapienza che nel momento in cui «apre gli occhi» dell'uomo (Gn 3,5) lo esclude dall'albero della vita. Ora l'obiettivo di fondo della sapienza biblica è proprio il trovare la vita (cf. Pr 8,35: «Chi trova me, trova la vita...»); rifiutare la sapienza significa perciò incontrare la morte.

L'albero della vita tuttavia esiste, pur se alla fine il suo accesso viene precluso all'umanità perché l'uomo non divenga davvero come Dio vivendo per sempre (cf. Gn 3,22-24); eppure questa perdita non è definitiva. La sapienza d'Israele, «albero di vita» (cf. di nuovo il testo di Pr 3,18) si propone, infatti, come via per tornare a poter mangiare di quest'albero. Da questo punto di vista, Gn 2-3 è come un paradigma e un modello per ogni uomo che cerca la sapienza e, con essa, può ritrovare la vita.

La dimensione sapienziale di Gn 2-3 appare, dunque, particolarmente importante; i saggi si preoccupano della storia quotidiana dell'umanità, dell'esistenza concreta dell'individuo. Gn 2-3 vuol presentare invece l'inizio della storia della salvezza dell'intera umanità (v. di nuovo l'uso dello schema dell'alleanza all'interno di Gn 2-3), ma lo fa in una prospettiva sapienziale. Ciò vuol dire che l'attenzione alla storia si sposa con l'attenzione alla quotidianità dell'uomo e, allo stesso tempo, al suo desiderio di ottenere una sapienza che gli consenta davvero di poter vivere. Nel momento in cui l'uomo accoglie il proprio limite di creatura, contrariamente all'Adapa mesopotamico, egli scopre la vera saggezza e, con essa, l'albero della vita.