

L'UMANO E IL SUO MONDO (2,4-25)

ROTTURA O CONTINUITÀ?

E Elohim vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco: molto bene! (1,31a). L'umanità e l'essere umano non sono compiuti, benché una via di compimento sia stata abbozzata. Perciò, **dipende dall'umano che tutto rimanga «molto bene», o meglio: che lo diventi con la sua cooperazione.** Questo è precisamente il cuore del racconto che prosegue a partire da 2,4: cosa avverrà del «molto bene»? In che modo l'umano occuperà lo spazio che gli viene aperto? Rispondendo alla sua vocazione di compiersi a immagine di Elohim, oppure lasciando libero corso alla sua animalità?

Rottura o continuità?

- La critica classica separa chiaramente le due pagine, che chiama, infatti, **i due racconti di creazione**, attribuendole a due autori diversi. Del resto, le opposizioni sembrano ingenti: **visioni inconciliabili degli inizi del mondo** (l'acqua da una parte, un deserto dall'altra), **cronologia differente nell'apparizione dei viventi** (nel capitolo 2 l'essere umano viene per primo), **immagini di Dio divergenti** (dall'Elohim maestoso, al Dio vasaio e giardiniere, vicino all'uma-no). Anche il lessico dominante cambia, senza parlare del passaggio allo stile familiare di un racconto folcloristico. Questa rottura è evidente. Si dovrà perlomeno porsi la domanda della funzione di tale rottura e interrogarsi sulla eventuale continuità nascosta da una pagina all'altra.

Una transizione che suggerisce la continuità

- *La transizione tra le due pagine avviene senza rottura.* Il v. 4 del capitolo 2 sembra addirittura essere stato scritto apposta per articolare i due testi.

Queste sono le generazioni dei cieli e della terra quando furono creati nel giorno in cui **Adonai Elohim** fece terra e cieli.

Questo versetto funge contemporaneamente da conclusione del poema della creazione e da introduzione del racconto che segue.

Da una parte, la frase è molto ripetitiva, come il testo precedente, dal quale prende a prestito quasi tutte le parole, mentre il nome di Adonai (YHWH) esce finalmente dall'ombra di Elohim nella quale si nascondeva, dando così alla figura divina del racconto che inizia un volto più personale, più familiare, come il mondo che si disegna in questa pagina.

D'altra parte, l'espressione «queste (sono) le generazioni»¹ è una formula introduttiva. Quanto al duplice nome divino, lo si ritrova nell'insieme dei capitoli 2 e 3 (eccezion fatta per 3,1b-5). Pertanto, la forte eco di Gen 1,1, invece di sottolineare, mediante *un'inclusione*, la fine del primo episodio, potrebbe, al contrario, indicare l'inizio di una nuova sezione, riprendendo l'inizio della precedente.

È impossibile decidere a favore dell'una o dell'altra possibilità. **La doppia frase di 2,4 ha due facce: guarda allo stesso tempo indietro e avanti. Unisce così intimamente i due testi 1,1-2,3 e 2,5-4,26**, che ci si può porre la seguente domanda: il procedimento non suggerisce forse che la prima pagina è come l'introduzione della seconda oppure che si tratta della stessa storia, ma vista diversamente? Comunque sia, questo procedimento impone al lettore quello di cercare di pensare l'articolazione tra i due testi. Infatti, durante la lettura dei capitoli 2 e 3, verranno alla luce diversi elementi di continuità.

Continuità narrativa al di là della frattura

- **Il “racconto del paradiso” non è un secondo racconto della creazione, ma uno studio più ampio dell'uomo in quanto crea-**

¹ *La formula viene utilizzata dieci volte nella Genesi, di cui cinque nei primi undici capitoli. È sempre introduttiva. La suddivisione tradizionale del testo ebraico la considera tale anche qui.*

tura, della sua origine e delle sue relazioni fondamentali con Dio e con il mondo.

Alla fine di Genesi 1 l'unico anello debole nella catena del creato è l'essere umano: non è compiuto, ma riceve da Elohim il compito di dominare e il suggerimento, legato al cibo donato, che la mitezza è una via possibile. Ora, nel capitolo 2, la tematica del compito dell'essere umano e il dono del cibo tornano rapidamente alla ribalta: *Adonai Elohim sistema l'umano nel giardino con il compito di lavorarlo e di custodirlo (2,15), poi gli dà un ordine riguardo al suo cibo (2,16-17). Quest'ordine è la prima parola, divina del nuovo episodio e fa eco all'ultimo discorso di Elohim nel capitolo 1.* Infatti, a proposito del cibo, queste due parole mettono l'umano in una posizione analoga: tutto gli viene dato in nutrimento, tranne una cosa. Là, sono tutti i vegetali, ma non gli animali; qui tutti gli alberi, eccezion fatta per l'albero del conoscere bene e male.

- Una stessa struttura è dunque presente: a proposito del mangiare, e quindi della vita e del godimento, **una parola divina pone all'umano un limite la cui accettazione viene lasciata alla sua libera scelta.** Ma la posta in gioco di questo limite viene precisata solo in 2,17: quello che vi si gioca, dice Dio, sono la vita e la morte. Ora, è proprio *questa scelta che costituirà la molla dell'intreccio, quando, a proposito del limite, si tratterà per gli umani di comandare l'animale (il serpente) o invece di obbedirgli (3,1-5). Prima di questo, il rapporto con l'animalità e il fatto che l'umano sia sessuato, temi cruciali introdotti rapidamente in 1,26-28, verranno ripresi, affinati e approfonditi nella scena detta della creazione degli animali e della donna (2,18-25).*
- Se è così, **da un punto di vista narrativo, i due racconti formano una sequenza la cui continuità è effettiva.** Al capitolo 1, il narratore fa uso di un obiettivo «grandangolare» per situare la creazione in un contesto cosmico. Poi, in un movimento di «zoom in avanti», l'occhio della telecamera si focalizza sull'essere umano nel suo mondo, l'unico luogo in cui, dopo Genesi 1, è possibile che avvenga qualcosa. In questa scala, l'azione può precisarsi e prendere una forma veramente narrativa - cosa che non permette il quadro grandioso del capitolo 1. Ma, **fondamentalmente, la molla dell'azione nel racconto dell'Eden non è diversa da quella presente fin da 1,27-29.** Se l'armonia regna nell'universo come nel giardino, essa è, *da entrambe le parti, sospesa alla scelta dell'umano di dominare o no*

l'animalità e di assumere o no il limite posto da Elohim quando gli dà il cibo. Il racconto dell'Eden precisa le cose spostandole un poco per poter drammatizzare la scelta e indicarne l'importanza. La continuità che attraversa la rottura tra 1,1-2,4 e 2,4-4,26 non salta agli occhi in modo evidente. Scoprirlo è un lavoro che spetta al lettore.

L'umano nel suo mondo

*Dopo uno sguardo sulla costruzione del quadro che costituisce la lunga esposizione del racconto (2,4-17), si può darne **una lettura in due tempi**. Il primo sarà consacrato al modo in cui le relazioni tra l'umano e gli altri elementi del mondo si strutturano nel racconto. Nel secondo, si cercherà di chiarire, in questo contesto, il significato dell'ordine dato da Adonai Elohim in 2,16-17.*

Sguardo sulla struttura letteraria

- Il primo quadro del nuovo racconto consiste essenzialmente nel **situare nuovamente un personaggio che è già stato situato: l'essere umano (*ha'adam*)**. Ma, questa volta, il narratore lo presenta in un *quadro spaziale più ristretto e tuttavia situato rispetto all'intera terra*. Il quadro si svolge in tre momenti: il primo, negativo, constata una triplice mancanza che verrà colmata in seguito. Eccone uno schema.
 1. *Preludio: non-creazione (v. 5)*
 - (a) non c'è ancora **vegetazione** nei campi POICHÉ:
 - (b) non c'è **acqua** per la terra
 - (c) non c'è **umano** per lavorare l'humus
 2. *Primo tempo di creazione: apparizione (vv. 6-9)*
 - B **acqua**: un flutto dalla terra annaffia l'humus (v. 6)
 - C **umano**: modellato dall'humus, posto nel giardino piantato in Eden (vv. 7-8)
 - A **vegetazione**: alberi buoni da mangiare e albero della vita e albero del conoscere bene e male (v. 9)
 3. *Secondo tempo di creazione: interrelazioni (vv. 10-17)*
 - B' **acqua**: un fiume esce da Eden per annaffiare il *giardino*, poi la *terra* in quattro braccia (vv. 10-14)
 - C' **umano**: nel giardino di Eden per lavorarlo e custodirlo (v. 15)
 - A' **vegetazione**: alberi *dati da mangiare* all'umano [= vita] e albero del conoscere bene e male: pericolo di *morte* (vv. 16-17)

- Il momento iniziale registra una mancanza che mette già nella prospettiva di un dopo, implicitamente annunciato: **non c'è ancora vegetazione** (a). Questa assenza sembra **legata ad altre due mancanze: non c'è né pioggia per far crescere le piante** (b), **né umano per coltivare il suolo** (c) (v. 5). Il seguito racconta come queste mancanze vengano colmate iniziando, logicamente, dagli ultimi due.

L'acqua appare per prima, sotto forma di un flutto che sale dalla terra (B v. 6). Più avanti, questo flutto sembra diventare un fiume che, provenendo dalla pianura in cui si trova il giardino, lo attraversa prima di dividersi in quattro braccia che vanno ad annaffiare diversi luoghi della terra (B' vv. 10-14). ***La presenza dell'acqua permette ad Adonai Elohim di modellare un umano che colloca subito in un giardino piantato appositamente*** (C vv. 7-8). Questo tema viene ripreso al v. 15 (C'), in cui si precisa quale sarà il ruolo dell'umano nel giardino di Eden: ne sarà il giardiniere e il custode. ***Le piante, dal canto loro, appaiono al v. 9 (A) sotto forma di alberi fatti crescere da Dio. Due di loro sono oggetto di una menzione esplicita, tra cui l'albero del conoscere bene e male, che viene sottratto al godimento dell'umano, mentre tutti gli altri gli vengono dati in cibo*** (A'- vv. 16-17).

Apriamo una breve parentesi a proposito dei fiumi. Se gli ultimi due, il Tigri e l'Eufrate, sono ben noti, non si può dire lo stesso per i primi due. Tanto più che i dati biblici riguardo alla localizzazione dei paesi di Avila e di Kush, a loro associati, sono discutibili. I loro nomi fanno rima: *pîshôn* e *gîhôn*. Sembrano derivare da verbi sinonimi, *pwsh*, «balzare» e *gyh*, «sgorgare»; significano quindi «Balzante» e «Sgorgante». Il secondo è omonimo della sorgente del ruscello che, a Gerusalemme, dà il nome alla valle della Geenna. Il Pison, in compenso, non ha altre attestazioni. Ora, in questo contesto, è esso ad avere la descrizione più ricca, se così possiamo dire. Alcuni hanno notato a questo proposito che l'oro e l'onice si trovano sulla veste liturgica del sommo sacerdote di Gerusalemme (Es 39,6.13). Non è quindi impossibile che le regioni toccate dai quattro fiumi, e quindi legate al giardino di Eden, siano Gerusalemme - in modo più o meno evidente - e la Mesopotamia (due grandi centri del giudaismo all'epoca postesilica). Narrativamente, questa descrizione fa del giardino una realtà del mondo noto al lettore, anche se la sua precisa collocazione gli sfugge. Il giardino è proprio una realtà, ma fuori di ogni luogo reperibile su qualsiasi mappa geografica.

- In questo quadro iniziale ritroviamo, certo a un livello più aneddótico, un'atmosfera simile a quella del capitolo 1. **A poco a poco, con molta coerenza e senza sforzo apparente, Adonai Elohim elabora un quadro di vita nel cuore del quale viene posto l'umano.** Questi viene *investito di una responsabilità precisa* e riceve un cibo segnato da una mancanza che, come abbiamo visto, lo mette di fronte a un limite. Questa situazione è gravida di una possibile tensione. Bisogna quindi adesso prestare attenzione all'essere umano.

L'umano e l'*humus*

E Adonai Elohim plasmò *ha'adam*, polvere fuori di *ha^adamah*, e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'umano (*ha'adam*) divenne un essere vivente (2,7).

- Preparato fin da 1,25-26, in cui i due termini vengono utilizzati a poca distanza l'uno dall'altro, il **gioco di parole tra *ha'adam* e *ha^adamah*, l'umano e l'*humus***, è sfruttato fin da 2,5. Viene poi ripreso nel racconto del modellamento dell'umano da parte di Adonai Elohim, inducendo uno **stretto legame tra le due realtà: colui di cui l'*humus* ha bisogno per essere lavorato è egli stesso plasmato a partire dall'*humus* dal quale è preso.** Detto questo, l'umano condivide con altri due tipi di creature il fatto di essere tratto dal suolo (*min-ha^adamah*): i vegetali che Dio fa crescere «fuori dell'*humus*» (2,9) e gli animali che, nella scena seguente, modellerà «fuori dell'*humus*» (2,19). *Una natura comune unisce quindi il mondo minerale al genere umano, passando attraverso il regno vegetale e quello animale.* Il racconto registra in questo modo lo **stretto legame che iscrive profondamente gli umani nell'universo fisico al quale appartengono.** Non solo sono legati a tutti i viventi, ma lo sono anche e soprattutto alla terra dalla quale sono modellati e che lavorano.
- **Il narratore ha inoltre cura di distinguere l'umano da ciò che, come lui, viene tratto dal suolo.** A differenza dei vegetali, che non fanno altro che germogliare e crescere, *l'essere umano viene «plasmato» dalle mani del Creatore. L'immagine suggerisce l'esistenza, tra Adonai Elohim e l'umano, di una vicinanza simile a quella che lega un oggetto all'artigiano che lo modella. Questa caratteristica l'umano la condivide tuttavia con il bestiame, le bestie selvatiche e i volatili, che Adonai Elohim «plasma fuori dell'*humus*»,*

come ha fatto con lui (2,19). Una parentela particolare distingue quindi i viventi dai vegetali.

- **Dov'è allora che il narratore situa la differenza tra l'umano e la bestia?** Qual è la particolarità del primo? Dobbiamo notare due elementi, dei quali uno sembra marginale. Fin dall'inizio, **a proposito dell'essere umano**, e solo a suo proposito, **si precisa che è «polvere»** (*'aphar*, 2,7). Ora, nel Primo Testamento, *la polvere è di frequente associata alla morte*. Rivolgendosi a Adonai, Abramo dirà che è «polvere e cenere» (Gen 18,27); più ampiamente, la polvere è il luogo della morte (Gb 7,21; Dn 12,2; Sal 22,16). **Notando, che l'umano è «polvere», il narratore potrebbe suggerire che è destinato a morire.** Gen 3,19 confermerà chiaramente questo significato: parlando all'umano della sua colpa e delle sue conseguenze, Adonai Elohim gli annuncia una vita penosa «fino a che ritornerai all'hu-mus poiché da esso sei stato preso, poiché - precisa - «*polvere* sei e alla *polvere* ritornerai». **La morte** di cui si parla qui non **viene presentata** come salario del peccato, ma **come termine naturale e normale della vita umana**. Così, dalla nascita alla morte, l'essere umano appartiene all'*humus*. Ma questo non è forse vero per ogni vivente? In questo caso, perché il narratore parla di polvere solo a proposito dell'umano? Forse **perché lui è l'unico vivente ad avere coscienza che deve morire?** Tant'è vero che **questa consapevolezza è uno degli elementi che lo strappa dalla condizione animale.**
- Vi è un altro tratto che distingue l'essere umano dagli altri viventi. In uno stile molto visivo, il narratore racconta che, **dopo aver modellato l'umano, Adonai Elohim soffia nelle sue narici un alito di vita** (*nishmat hayyîm* 2,7).² Ora, *le bestie non ricevono questo alito* (cf. 2,19). Non si tratta quindi della semplice respirazione, di cui gli animali sono ovviamente dotati. Su questo punto, del resto, l'immagine è precisa: **si tratta proprio di un soffio comunicato da Adonai Elohim.** Allora, non bisogna forse pensare all'uso particolare fatto da Elohim del proprio soffio fin dall'inizio del discorso (1,3), cioè parlare? Effettivamente, l'umano se ne dimosterà ben

² *C'è probabilmente uno sfondo mesopotamico per questa azione. Infatti, in Mesopotamia, nella fabbricazione di un'immagine di dio, il rito chiamato «apertura della bocca» da parte del dio è un momento essenziale affinché la statua modellata «nasca» realmente come immagine del dio vivente.*

presto capace. E, nella scena in cui riporta i primi passi dell'umano nel linguaggio, il narratore suggerisce, tramite un gioco di parole tanto abile quanto discreto, che ***c'è un legame vero e proprio tra la parola umana e l'alito ricevuto da Adonai Elohim***: con che cosa, infatti, l'umano articola i «nomi» (*shémôt*) degli animali, se non con il «respiro» (*nishmat*) ricevuto da Dio (2,20)?

- **Il posto particolare occupato nel racconto dall'essere umano dipende, dunque, dal fatto che, grazie all'alito ricevuto, assume l'attività specifica di Elohim il quale distingue, e nomina, esercitando così il suo mite dominio tramite la parola.** Su questo punto, la continuità con il poema del capitolo 1 è netta. Lo è tanto più perché *Adonai Elohim aspetta che l'umano si metta a utilizzare la sua facoltà di parola proprio nel rapporto con l'animale.* Fino a quel momento, come alla fine di Genesi 1, l'essere umano viene situato, per così dire, a metà strada tra Dio e gli animali. Plasmato dall'*humus* come loro, è vicino a loro, mentre l'alito di vita lo rende simile a Elohim. In questo contesto, quel che viene raccontato in seguito è sorprendente: **quando Adonai Elohim porta le bestie dall'umano, aspetta che egli dia loro un nome (2,19).** In altre parole, *aspetta che l'umano metta in atto il compito ricevuto in 1,28-29, subito dopo la sua creazione, cioè esercitare sugli animali quel dominio mite che consiste nel dar loro un nome.* Che cosa significa dare un nome, infatti, se non **riconoscere ciascuno nella differenza che gli è propria e lasciar spazio a ciò che lo rende singolare?**
- In questo modo, se è legato alla *'adamah* con tutte le fibre del proprio essere, ***l'adam partecipa al divino tramite la parola che gli permette di emergere dalla natura con la capacità di dominio che gli è propria, a immagine di Elohim.*** Questa caratteristica abbozzata fin dalla creazione dell'umano in 2,7 non viene solo precisata al momento dell'apparizione degli animali. Prende consistenza innanzitutto nel rapporto instaurato da Adonai Elohim tra il giardino e l'essere umano nei vv. 8 e 15.

E Adonai Elohim piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi mise l'umano che aveva plasmato. [...] E Adonai Elohim prese l'umano e lo depose nel giardino di Eden per lavorarla e custodirla.

- Fin da questo momento, **la relazione tra l'umano e la natura, nel racconto, viene raffigurata da questo giardino annaffiato,**

piantato con alberi meravigliosi (2,9-10). Il termine *gan*, «giardino», è derivato dal verbo *ganan*, «proteggere». Possiamo perciò immaginare **uno spazio chiuso il cui recinto protegge coloro che vi abitano**, una specie di recinzione lussuosa in mezzo a una pianura probabilmente deserta, un vero e proprio luogo di delizie. Un «paradiso», diranno i traduttori greci.

- **Ancor prima che l'essere umano venisse modellato, il narratore insinuava che avrebbe dovuto lavorare l'*humus*** (2,5). Infatti, tale sarà il suo compito, quello che effettuerà nel giardino. **Due verbi** lo descrivono. Il primo, '**avad**, significa «lavorare», quindi «coltivare» quando si tratta del suolo. Più spesso ancora significa «servire» e anche, in contesto religioso, «onorare», «rendere un culto». Così, dopo aver sentito Elohim affidare all'umanità un potere sulla terra (1,26.28), il lettore sente adesso il narratore parlargli di «servire» l'*humus*. Ciò suppone *che l'umano sappia limitare il proprio potere, dato che non si tratta né di proprietà né, a maggior ragione, di sfruttamento nel significato negativo della parola*. Il secondo verbo, **shamar**, va nello stesso senso: *l'umano è invitato a «custodire» il giardino, a «guardarlo», ad «avere un occhio su» di esso*. Ancora una volta, si percepisce chiaramente la continuità con il mite dominio suggerito dal menù vegetale dato da Elohim in 1,29-30.
- **Mettendo l'umano nel giardino, Adonai Elohim gli dà anche gli alberi come cibo** (2,16). **Inizia così una relazione di scambio**. Da un lato, *l'umano mette le proprie forze al «servizio» del giardino, per «lavorarlo» ('avad); di rimando, il giardino lo rallegra e lo nutre offrendogli i propri alberi «belli da vedere e buoni da mangiare»* (2,9). Dall'altro, *l'umano «custodisce» il giardino, «bada, veglia su» di esso (shamar); a sua volta, il giardino (gan) lo «protegge» (ganan) dalla natura inospitale che lo circonda*. Attraverso questa immagine, il narratore suggerisce probabilmente il **desiderio nutrito da Dio**, il quale spera **che si stabilisca una specie di alleanza tra l'umanità e la natura, una relazione armoniosa in cui il bene dell'uno raggiunge il bene dell'altro**. Ma che questo rapporto rimanga equilibrato e felice dipende dall'umano e dal suo modo di compiere la missione che gli spetta. Sua è la responsabilità del divenire di questa alleanza. Anche qui si percepisce bene la convergenza con quanto dice il capitolo precedente.

PREGHIAMO

Ascolto della Sacra Scrittura

Genesi

2,7 Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con **polvere** del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente.

18,27 Abramo riprese e disse: "Vedi come ardisco parlare al mio Signore, io che sono **polvere** e cenere.

Giobbe

7,21 Perché non cancelli il mio peccato e non dimentichi la mia colpa?
Ben presto giacerò nella **polvere**
e, se mi cercherai, io non ci sarò!".

Daniele

12,2 Molti di quelli che dormono nella regione della **polvere** si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna.

Genesi

3,19 Con 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!".

Pregando coi Salmi

90,3 Tu fai ritornare l'uomo in polvere, quando dici: "Ritornate, figli dell'uomo".

103,14 *perché egli sa bene di che siamo plasmati, ricorda che noi siamo polvere.*

22,16 Arido come un coccio è il mio vigore, la mia lingua si è incollata al palato, mi deponi su polvere di morte.

119,25 *La mia vita è incollata alla polvere:
fammi vivere secondo la tua parola.*

113,7 *Solleva dalla polvere il debole,
dall'immondizia rialza il povero,*

30,10 *Quale guadagno dalla mia morte,
dalla mia discesa nella fossa?
Potrà ringraziarti la polvere
e proclamare la tua fedeltà?*

22,30 **A lui solo si prostreranno
quanti dormono sotto terra,
davanti a lui si curveranno
quanti discendono nella polvere;
ma io vivrò per lui.**