

LA SFIDA DELLA LIBERTÀ

Luca Mazzinghi

«Sarete come Dio, conoscendo il bene e il male» (Gn 3,5)

La frase che il serpente rivolge alla donna esprime molto bene la perenne tentazione di volersi sostituire a Dio, che presto conduce la donna stessa a «mangiare dell'albero» che il Signore Dio aveva vietato all'umanità (Gn 2,16-17). Il testo di Gn 3, tuttavia, è stato letto fin troppo a lungo soltanto come la storia di quel «peccato delle origini» dal quale tutti i guai dell'umanità sarebbero poi nati. Occupandoci di Gn 2 abbiamo potuto osservare tre aspetti importanti che qui è indispensabile richiamare seppure in estrema sintesi¹.

– Il primo aspetto: Gn 2-3 forma un testo unitario, che dev'essere letto tutto insieme; Gn 2 non può essere separato da Gn 3. Se è dunque vero che Gn 3 introduce il tema del peccato, è altrettanto vero che Gn 2 descrive l'azione creatrice di Dio che precede il peccato dell'uomo. In termini teologici, prima del peccato c'è pertanto la grazia e questa grazia il peccato non è in grado di annullare.

– Inoltre, abbiamo osservato come Gn 2-3 sia stato scritto in una prospettiva sapienziale, alla luce della quale il problema dell'*albero proibito* diviene una questione non tanto di semplice disubbidienza, quanto piuttosto di responsabilità e di libertà.

– Tale prospettiva è accresciuta dall'aver scoperto in questi due capitoli l'esistenza dello schema teologico tipico della teologia dell'alleanza. Anche in quest'ottica il peccato di Gn 3 non può essere scisso dal tema della libertà che proprio la tematica dell'alleanza presuppone.

È utile aggiungere ancora qualche altra premessa relativa al contesto storico e letterario di Gn 2-3. Questo racconto appartiene probabilmente a un'epoca abbastanza recente della storia di Israele; la questione è tuttora aperta, ma si può pensare che testi del genere risentano comunque dell'esperienza dell'esilio babilonese e che siano stati scritti soltanto dopo e alla luce di un tale tragico evento. Se questo è vero, questi due capitoli costituiscono la sintesi della risposta che l'antico Israele tentava di offrire al grande problema del male. Da questo punto di vista, come vedremo, il tema emergente non è tanto quello della colpa, quanto piuttosto quello della fedeltà di Dio (cf. quanto abbiamo appena accennato circa la teologia dell'alleanza), ovvero il primato del sì divino sul no dell'uomo peccatore.

¹ Cf. nel precedente fascicolo di *Parole di vita* 2 (2007) gli articoli di C. DOGLIO, «Il secondo racconto della creazione (Gn 2,4b-25)», 4-15; D. SCAIOLA, «Creazione e alleanza», 16-21; L. MAZZINGHI, «La creazione dell'uomo, il peccato, la sapienza», 22-27

Dobbiamo, infine, ricordare il valore di Gn 2-3 come testo «eziologico»; con il termine «eziologia» si intende il tentativo di spiegare la storia presente risalendo al passato. Da questo punto di vista, Gn 2-3 non è né storia in senso moderno né semplice simbolo di qualcosa che non è mai avvenuto. È piuttosto il tentativo di risalire a quei fondamenti della storia che sfuggono all'indagine dello storico e di scoprire così il senso profondo e autentico della vita umana². Dunque non dobbiamo fermarci su fatti e personaggi («Adamo ed Eva»!) per discuterne l'eventuale storicità, ma piuttosto dobbiamo chiederci in che modo questo racconto illumina la nostra realtà attuale di «esseri umani».

Alla luce del commento³ al testo di Gn 3 riprendiamo qui, più in profondità, alcune tematiche necessarie e – lo speriamo – anche utili per comprenderne meglio lo sviluppo.

L'albero della conoscenza del bene e del male

Nel racconto biblico appaiono fin da Gn 2,9 due alberi particolari creati dal Signore Dio nel giardino dell'Eden, uno dei quali, quello della conoscenza del bene e del male non è a disposizione dell'uomo (Gn 2,16-17). Dell'albero della vita non si dice invece che sia proibito all'uomo; il che significa che, al contrario dei miti mesopotamici⁴, l'uomo è stato creato per la vita e non per la morte; solo in Gn 3,21-24, infatti, Dio vieterà all'umanità l'accesso all'albero della vita, soltanto dopo che l'uomo ha peccato.

Molti secoli più tardi il libro della Sapienza rileggerà e svilupperà questa tematica genesiaca affermando ancor più esplicitamente che «Dio ha creato l'uomo per l'incorruttibilità; lo ha fatto a immagine della sua propria natura» (Sap 2,23). Secondo la Sapienza è ben chiaro che esiste un progetto originario di Dio sull'uomo che prevede addirittura la vita eterna o meglio, pensando al termine usato nel v. 23, l'«incorruttibilità», probabilmente cioè la risurrezione dei corpi. Si tratta di uno sviluppo successivo, che tuttavia non tradisce il senso profondo del racconto genesiaco.

Ritornando ai due alberi, dobbiamo notare che, mentre l'albero della vita è noto anche ai miti del tempo, non troviamo in essi alcuna traccia dell'albero della conoscenza del bene e del male, quell'albero che rappresenta in qualche modo l'autonomia morale, il diritto di decidere da soli che cosa è bene e che cosa è male; questa è appunto la prerogativa riservata al Creatore. L'esistenza di un tale albero ha senso soltanto se si presuppone che l'uomo abbia già in se stesso la capacità di sapere che cos'è bene e che cos'è male. Un tale albero presuppone, in altri termini, l'esistenza della capacità di agire e scegliere con libertà, fino al punto di poter scegliere di porsi contro Dio.

Questo è il senso profondo del testo di Gn 2,16-17, dove il permesso dato da Dio

² Il celebre teologo cattolico Karl Rahner ha creato a questo riguardo la categoria di «eziologia metastorica»; i racconti genesiaci non sono «storia» in senso stretto, ma appunto «metastoria», ovvero un'interpretazione della storia umana che partendo da ciò che l'uomo è adesso vuole cercarne l'origine e il fondamento. Sono dunque testi legati alla storia più di quanto non si pensi.

³ Cf., in questo stesso numero, C. DOGLIO, «L'origine della disarmonia (Gn 3,1-24)», 4-16.

⁴ Cf., in questo stesso numero, L. MAZZINGHI, «L'epopea di Gilgamesh», 48-50.

all'uomo di potersi cibare di ogni albero del giardino precede il divieto relativo al mangiare del solo albero della conoscenza del bene e del male. È come se Dio dicesse all'uomo che egli può fare tutto ciò che vuole; l'unica cosa che non gli è permessa di fare è il mettersi al posto di Dio. L'uomo è dunque libero e l'unico limite della sua libertà è Dio stesso! Per vivere, quindi, bisogna mangiare di tutto, ma non il tutto⁵; occorre acconsentire cioè che al cuore del dono ricevuto vi sia un limite, che non è altro se non lo spazio da lasciare al donatore, a Dio in questo caso. Da questo punto di vista, l'albero della conoscenza del bene e del male rappresenta simbolicamente la relazione tra Dio e l'uomo, che resta salda nella misura in cui l'alterità (di Dio) viene rispettata (dall'uomo).

Libertà e responsabilità

Occorre dunque leggere – lo ripetiamo ancora – il peccato descritto in Gn 3,1-7 proprio in una chiave di libertà e di responsabilità, piuttosto che di ubbidienza o disubbidienza. L'albero della conoscenza del bene e del male non è – mi si passi il paragone banale – come una sorta di palo della luce sotto il quale un minaccioso cartello nero con teschio e tibie avverte i passanti che «chi tocca muore». Avrebbe allora ragione il serpente: Dio è un ostacolo alla nostra libertà.

Proprio l'analisi del dialogo tra la donna e il serpente ci ha aiutati a comprendere come realmente ci troviamo di fronte a una questione di libertà. Già la prima frase rivolta dal serpente alla donna ha l'intenzione di far apparire Dio come un ostacolo alla libertà dell'uomo: «È vero che Dio ha detto: Non dovete mangiare di nessun albero del giardino?». La finezza del serpente è notevole: egli insinua nella donna il sospetto che, in realtà, Dio non abbia veramente creato libera l'umanità. Il serpente afferma di essere a conoscenza del fatto che Dio ha proibito all'uomo di mangiare di qualunque altro albero: ma sappiamo bene che Dio ha detto esattamente il contrario (cf. Gn 2,16)! In questo modo, attraverso il dubbio insinuato dal serpente, l'essere umano inizia subito a porsi un tale problema: «Sarà realmente vero che Dio mi vuole libero? O forse non sta accadendo che, dietro al divieto di mangiare dell'albero del bene e del male, si nascondono chissà quanti altri divieti?». Così l'agire di Dio può essere visto come una trappola astutamente tesa contro l'uomo, per renderlo schiavo del proprio volere.

La donna cade subito in questa trappola e comincia a credere davvero che «il frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino» debba avere in sé qualcosa di molto speciale. In questo modo, quasi senza accorgersene, la donna confonde l'albero della conoscenza del bene e del male con quello della vita, che secondo Gn 2,9 è quello che sta «in mezzo al giardino». Ormai il serpente ha già vinto: la donna è convinta che Dio abbia addirittura proibito di toccare proprio quell'albero (cf. invece 2,17!) e quindi ciò che il serpente suggerisce («Sarete come Dio») dev'essere vero. Dio è divenuto il vero ostacolo alla libertà umana.

Il serpente rappresenta in questo racconto la possibilità del male, il desiderio del «tutto» che viene messo in pericolo dall'angoscia di perdere proprio quel

⁵ L'idea è di P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2000. In questo paragrafo mi sono ispirato anche ad A. WÉNIN, *Non di solo pane... Violenza e alleanza nella Bibbia*, EDB, Bologna 2004, 37-66.

tutto e che focalizza così l'attenzione dell'uomo sul limite e sulla mancanza, ingigantendo il limite e nascondendo il dono già ricevuto («Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino...»), risvegliando così in lui la cupidigia (cf. il v. 6: l'albero è buono, bello, desiderabile...). La cupidigia, poi, nasce esattamente dal fatto che all'uomo non è stato donato tutto; questo, secondo il serpente, sarebbe il senso vero della proibizione divina fatta in 2,17. Ogni essere umano che agogna o che brama qualcosa vede immediatamente l'altro come una potenziale minaccia al suo personale possesso.

Non dimentichiamo poi che in questo racconto il peccato è descritto sotto la metafora del «mangiare»: il cibo diviene in questo modo una sorta di test, un'espressione simbolica molto plastica del prendere e del far proprio qualcosa, del porre dentro di sé ciò che si desidera. Ma il v. 7 ci fa vedere con molta chiarezza che la mancanza non può essere colmata, anzi, la cupidigia la rende senz'altro peggiore e mette in luce tutta la «nudità» dell'uomo; l'altro non può essere più un amico, ma un nemico dal quale proteggersi, anche se soltanto con una foglia di fico⁶.

Libertà spezzata, relazioni infrante

Quel che è paradossale è il fatto che il serpente ha comunque in buona parte ragione: l'uomo può davvero «essere come Dio», «diventare come lui conoscendo il bene e il male». Il serpente mantiene in verità ciò che ha promesso; ma non ha detto all'uomo e alla donna che le conseguenze di questa scelta saranno tragiche. L'uomo inizia infatti ad aver paura di Dio (3,10) e rompe la relazione con lui e, allo stesso tempo, quella con l'altro: in questo caso la donna. Le già ricordate «foglie di fico» costruite per nascondere la nudità (3,7) divengono il segno che la pretesa libertà conquistata dall'uomo esclude ormai l'altro dal proprio orizzonte e anzi lo considera come un nemico.

Anche il rapporto con la morte cambia: «Polvere sei e polvere ritornerai» (3,19). La morte, di per sé fatto naturale e segno della creaturalità umana (v. più sotto), diviene improvvisamente qualcosa di tragico, una volta che l'uomo ha abbandonato il suo Creatore. Tutto questo è il risultato della cupidigia: la rottura di ogni relazione positiva con Dio, con il mondo, con l'altro, con la propria stessa vita. Si tratta di un tema molto importante, che emerge in particolare confrontando la situazione descritta in Gn 2 (comunione con Dio, il mondo e l'altro) con quella che appare invece nel c. 3.

La tematica della libertà si sviluppa ancora nel dialogo tra Dio, l'uomo e la donna (3,8-13). «Dove sei?»: forse che Dio non sa dov'è finito adesso l'uomo? Forse non lo vede, nascosto dietro un cespuglio? Il racconto genesiaco è davvero così ingenuo da presentarci Dio come uno che se ne sta nel giardino a cercare l'uomo senza trovarlo? La domanda: «Dove sei?», è un modo molto incisivo per richiamare l'uomo alle proprie responsabilità; significa cioè: «Che cosa hai fatto? A che punto sei arrivato? Non ti rendi conto?». Invece di accusarlo direttamente, Dio fa appello alla libertà dell'uomo. Questa è tuttavia la dimostrazione che l'uomo non è affatto diventato libero com'egli aveva creduto; la sua libertà è

⁶ Il Nuovo Testamento rifletterà sulla cupidigia in un paio di testi interessanti: Gc 1,13-15 e, soprattutto, Rm 7,7-13, dove proprio la cupidigia diviene il segno dell'impotenza della legge.

adesso una libertà spezzata, ferita, ed egli non è più capace di prendersi neppure la responsabilità di se stesso e delle proprie azioni. La risposta dell'uomo scarica sulla donna e su Dio la propria responsabilità («La donna che tu mi hai posto accanto») e la risposta della donna la scarica a sua volta – ma inutilmente – sul serpente; tali risposte mettono bene in luce come al tema della libertà sia strettamente legato quello della responsabilità. L'uomo rifiuta di essere libero e responsabile davanti a Dio nel momento stesso in cui pretende di esserlo diventato. In seguito, Caino rifiuterà di ritenersi responsabile del fratello: «Sono forse io il guardiano di mio fratello?» (Gn 4,9) dimostrandosi anch'egli incapace di essere veramente libero e quindi responsabile di sé e dell'altro, incapace di vere relazioni.

Una storia di peccato oppure di misericordia? Il problema della morte

Di fronte all'umanità incapace di essere responsabile della propria libertà, Dio risponde rinnovando la sua misericordia. Già nel fatto di parlare all'uomo e alla donna il Signore rivela non tanto la sua volontà di punire, quanto quella di entrare in dialogo con le sue creature. In Gn 3,15, poi, Dio fa apparire un primo barlume di speranza: egli, sottolineando la lotta continua tra il serpente e l'umanità, si schiera dalla parte dell'umanità stessa, anticipando la sconfitta del serpente.

Ma non basta; sembra che la condanna prima della donna (3,16), poi dell'uomo (3,17-18) comporti quella che in 3,19 sembra a prima vista proprio una condanna a morte per l'umanità: «Polvere sei e polvere tornerai!». Ma è davvero così?

Al narratore interessa mostrare fin da Gn 2,7 che l'uomo è creatura («polvere») e che, pur destinato alla vita nella libertà, egli sperimenta il proprio limite creaturale sotto forma di un comando divino (Gn 2,16-17). Il violare questo limite conduce l'uomo alla morte. Il peccato porta l'uomo a sperimentare il ritorno alla polvere e con esso anche la morte fisica, come un limite tragico e negativo. Il peccato è pertanto un'aggravante della caducità creaturale dell'uomo che viene sperimentata ormai come carenza: una vita irrimediabilmente limitata; un desiderio che non può mai essere pienamente colmato; un sapere e una libertà che, senza Dio, non potranno mai essere raggiunti se non a prezzo della vita stessa.

In questo modo, il racconto della Genesi pone una relazione sottile, ma molto reale e profonda allo stesso tempo, tra il peccato e la morte fisica; quest'ultima diviene, proprio a causa del peccato, una realtà ambigua, che rivela all'uomo l'aspetto veramente tragico della propria esistenza. Ciò che è cambiato – tra Gn 2,7 e Gn 3,19 – non è tanto l'ingresso nel mondo di una morte fisica vista come una sorta di condanna a morte che prima non sarebbe esistita; il peccato ha cambiato piuttosto il rapporto dell'uomo con la morte e con il limite temporale della vita. La morte fisica diviene, in conseguenza del peccato, la principale esperienza negativa che un essere umano può fare del proprio limite di creatura; è in questo senso che è possibile veramente affermare che la morte è frutto del peccato⁷. Per il narratore di Gn 2-3 il punto davvero cruciale è proprio il comprendere che senza Dio non c'è vita e che l'essere creatura si trasforma dal vivere nell'Eden

⁷ Per tutto questo, cf. L. MAZZINGHI, «Insegnaci a contare i nostri giorni e arriveremo alla sapienza del cuore», in *Parola Spirito e Vita* 49 (1/2004) 47-64.

una piena comunione di relazioni feconde, nello sperimentare la morte come una rottura definitiva e senza ritorno.

E infatti l'uomo non muore, anzi, può dare alla sua donna il nome di «Eva», in ebraico *hawwah*, un termine evidentemente connesso con la parola «vita» e che nel contesto di Gn 3 assume una nota di speranza. Anche le tuniche di pelli con le quali il Signore Dio riveste l'uomo divengono per l'intera umanità un segno di speranza; se l'uomo infatti ha perduto la propria dignità scoprendosi improvvisamente nudo, Dio lo riveste. La tradizione giudaica antica ha ben compreso la portata salvifica di questo atto divino. Nel midrash sulla Genesi (cf. *Gen. Rabbah* XX,7) le tuniche di pelli divengono «tuniche di luce», giocando sul fatto che «pelle» si dice in ebraico 'ôr e «luce» invece 'ôr, con una sola consonante di differenza. Nella traduzione aramaica, il Targum, questa luce si trasforma addirittura nella «gloria» di Dio: il Signore rivestì l'umanità di «tuniche di gloria»⁸. Notiamo poi che il verbo «rivestire» utilizzato in Gn 3,21 è in ebraico lo stesso verbo usato altrove a proposito dei paramenti sacerdotali (cf. Es 29,5.8, ecc.) e che la «tunica» è chiamata con lo stesso nome della tunica sacerdotale nominata in Es 28,39. Così l'uomo, proprio nel momento in cui ha peccato, sembra ricevere nel culto la possibilità di ritrovare la pace con Dio.

L'espulsione dal giardino dell'Eden narrata in Gn 3,22-24, infine, non va semplicemente vista come una punizione; lo è certamente, ma nella punizione è contenuto anche un atto di misericordia. All'uomo viene sottratta infatti la possibilità di mangiare dell'albero della vita perché non «viva per sempre» e divenga così definitivamente schiavo del peccato che ha commesso. Nel momento del peccato, dunque, e di un'apparente condanna senza appello, resta ben aperta la prospettiva della salvezza e della misericordia.

La domanda sul male in alcuni testi della Scrittura

Perché il male? È questa una delle domande fondamentali alle quali il racconto di Gn 2-3 intende rispondere. Arrivati a questo punto della nostra riflessione, ci pare utile cercare di mettere in luce come Gn 2-3 non costituisca affatto un testo isolato nel panorama dell'Antico Testamento e dell'intera Scrittura. Ci limitiamo qui ad alcune osservazioni essenziali che ci permettono di inserire meglio il racconto della Genesi in un contesto più vasto.

Gn 2-3 nel contesto di Gn 1-11

Nel racconto delle origini il problema del male è presente fin dall'inizio; in Gn 1,2 le tenebre coesistono accanto alla luce né si dice che Dio le abbia create. La storia delle origini è segnata poi da una vera e propria invasione del peccato; dall'uomo e la donna nel giardino dell'Eden si passa a Caino e Abele (Gn 4,1-16) e al canto di vendetta di Lamec (Gn 4,23-24). Il diluvio è causato dal peccato dell'umanità (cf. Gn 6,5-7.11-12) e anche dopo il diluvio non manca il peccato di Cam (Gn 9,22) né soprattutto un nuovo peccato dell'intera umanità, la costruzione di una città e di una torre, un'aperta sfida lanciata a Dio (Gn 11,1-9). Gn 3

⁸ Cf. L. MAZZINGHI, «“E fece loro tuniche di pelli...”. La misericordia di Dio in Gen 3», in *Parola Spirito e Vita* 29 (1994) 11-23.

appare così l'inizio di questo movimento di caduta all'indietro dell'umanità; da questo punto di vista, tutto il testo di Gn 1-11 è certamente da leggersi come una storia di peccato e Gn 3 ne è indubbiamente l'inizio.

Eppure la storia delle origini si apre con una pagina, di nuovo quella di Gn 1, il cui scopo è cantare la bellezza e la bontà della creazione; ora Gn 1 rinvia direttamente al testo di Gn 9,1-17, nel quale si racconta l'alleanza che Dio stabilisce con Noè e con tutto il creato dopo il diluvio. Nonostante che l'uomo resti peccatore, Dio promette di non distruggere mai più né il mondo né l'umanità. Così, grazie a un atto unilaterale e gratuito di Dio, il mondo viene conservato all'esistenza, proprio nonostante il peccato dell'uomo. E anche dopo la ribellione di Babele la storia dell'umanità riparte, con un nuovo atto di grazia di Dio: la chiamata di Abramo (Gn 12,1-3), che costituisce la vera antitesi all'umanità babelica. In questo modo, Gn 1-11 diviene la storia non tanto di una primitiva umanità decaduta, ma della volontà divina di salvarla.

Gn 2-3 e il «peccato dei padri»

Leggendo Gn 1-11 scopriamo come il peccato non sia semplicemente una realtà personale; se già possiamo interpretare l'uomo e la donna di Gn 2-3 come figure rappresentative dell'intera umanità e non tanto come singoli individui realmente esistiti, ancor più ci si accorge di come il loro peccato passi nei discendenti (Caino e Abele, Lamec, Cam) e nell'umanità in generale (il diluvio, la torre di Babele). Sembra cioè che Genesi voglia mettere in luce l'esistenza di una vera e propria solidarietà nel male, una relazione negativa che il peccato crea tra gli esseri umani.

In altre parti della Scrittura questa idea si approfondisce attraverso la riflessione sul peccato dei padri, ovvero la scoperta dell'esistenza di una sorta di solidarietà nel bene e soprattutto nel male (cf. Sal 78,8). Molti testi biblici confessano il peccato dei padri (cf. Lam 5,7; Sal 106; Is 63,7-64,11; Esd 9,7; Bar 1,15-3,8; ecc.). In questi testi l'orante confessa sì i propri peccati personali, ma li vede allo stesso tempo come inclusi in una lunga storia di peccati precedenti (cf. l'intero Sal 79). C'è dunque una vera e propria solidarietà nel male, che porta a concepire il peccato come una forza oscura che si espande nell'umanità: «Abbiamo peccato con i nostri padri», dice il Sal 106,6. Esiste una solidarietà nella colpa a causa della quale i peccati dei padri continuano in quelli dei figli e formano quasi una cosa sola con essi.

Alla luce di queste concezioni, Gn 2-3 acquista un valore senz'altro più profondo: il peccato dell'uomo e della donna nel giardino dell'Eden si prolunga misteriosamente nel peccato dell'intera umanità.

Gn 2-3 e il mistero del male in Giobbe e Qohelet

Eppure bisogna guardarci dal considerare Gn 2-3 come una spiegazione del problema del male che elimini ogni tipo di difficoltà e che si presenti come una sorta di soluzione definitiva. La riflessione dei saggi d'Israele, infatti, ci mette sull'avviso. Nel libro di Giobbe non è tanto il problema del male a costituire il centro del poema, quanto piuttosto la figura di Dio, che proprio l'esistenza del male rende problematica e che la teoria della retribuzione non è in grado di spiegare in modo soddisfacente. Come può Dio far soffrire l'innocente? Il dilemma di Giobbe sta qui e qui si concentra il dibattito tra Giobbe e i suoi tre amici.

La risposta di Dio spiazza le attese dei protagonisti: il Signore che si rivela a Giobbe nei cc. 38-41 del libro mostra di avere sul mondo un progetto meraviglioso e coerente, che tuttavia l'uomo non può comprendere appieno. Ai discorsi di questo Dio straordinario Giobbe risponde infatti: «È così, ho parlato senza capire, cose meravigliose che superano la mia comprensione» (Gb 42,3). Il male non può essere razionalizzato all'interno di un ferreo sistema teologico che lo fa dipendere da una colpa antecedente; i tre amici di Giobbe, alla fine, per Dio sono soltanto «stolti» e non «retti» come il servo Giobbe (Gb 42,7ss). La risposta al problema del male, per Giobbe, sta dunque non in una soluzione dottrinale astratta, ma nell'incontro personale con Dio stesso, come ammette alla fine il protagonista: «Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono» (Gb 42,5).

Ancora più radicale appare il libro del Qohelet, che più volte nega l'esistenza di una connessione diretta tra il male e il peccato (cf., ad esempio, Qo 8,11-14; 9,2-3). Il problema del male è ricondotto dal Qohelet a quello dell'agire misterioso di Dio «che fa tutto» (11,5); un senso delle cose esiste, anche se sfugge all'uomo. Dio, infatti, «ha fatto bella ogni cosa al tempo opportuno; ha posto anche nel loro cuore il mistero del tempo, senza però che essi riescano a comprendere l'opera che Dio ha compiuto, da cima a fondo» (3,11). Solo nelle piccole gioie della vita, mantenendo intatto il mistero di Dio nel timore di lui (cf. 3,14; 7,14), l'uomo può scoprire un segno tangibile di questa presenza misteriosa.

Giobbe e Qohelet non sfociano in sterili conclusioni pessimistiche né possono essere ricondotti a soluzioni di carattere fideistico. Piuttosto, ci impediscono di rileggere troppo semplicemente Gn 2-3 in chiave di colpa e pena. Il problema del male deve tenere sempre in considerazione quel mistero di Dio che nessuna soluzione umana può pretendere di scalfire. Così Gn 2-3 è senz'altro *una* risposta al problema del male, ma non *la* risposta.

Gn 2-3 e la grazia di Cristo

Echi di Gn 2-3 si ritrovano un po' dovunque nel Nuovo Testamento; qui ci interessano i due poli del racconto che sinora abbiamo cercato di mettere in luce: grazia e peccato. Questi due aspetti si ritrovano in particolar modo nella teologia paolina, ma all'interno di un percorso di ben diverso tenore.

Nel celebre passo di Rm 5,12-21 è evidente come per Paolo soltanto il mistero della salvezza universale nella croce di Cristo permette di scoprire l'universalità del peccato «in Adamo». Il punto di partenza dell'argomentazione paolina è Cristo, e Adamo serve soltanto per far risaltare ancora meglio l'opera della salvezza in Cristo. D'altra parte, l'affermazione di Rm 5,12 («A causa di un solo uomo il peccato entrò nel mondo») rivela come per Paolo il rapporto tra Adamo e l'umanità non consiste in una semplice imitazione, ma nella certezza dell'esistenza di un rapporto tra il peccato dei singoli e una situazione di peccato originaria.

Letto alla luce di Rm 5, il testo di Gn 3 acquista il suo significato più pieno; la solidarietà di tutti gli uomini nel male, fin dalle origini della nostra storia, va vista nella prospettiva della grazia redentrica del «nuovo Adamo» che è Cristo.

Ma non è questa la sede per approfondire la posizione paolina⁹, che tuttavia ci spinge a passare dal commento a Gn 2-3 a prendere in considerazione la grande tematica del «peccato originale».

Gn 3 e il «peccato originale»

Resta da considerare ancora un problema relativo al testo di Gn 3: per molto tempo questo capitolo è stato letto in relazione alla teologia cattolica del «peccato originale», questione spinosa e discussa che qui non è possibile affrontare se non in modo estremamente sintetico. Eppure qualcosa è necessario scrivere, così da collocare il testo di Gn 3 su uno sfondo teologico più noto¹⁰.

Iniziamo con l'affermare che «peccato originale» è «un'espressione sicuramente fraintendibile e imprecisa»¹¹. Secondo una prospettiva tradizionale, che nasce in realtà solo a partire dalla riflessione teologica di Agostino, l'uomo erediterebbe, per via di generazione, il peccato commesso da Adamo. Il *Catechismo della Chiesa cattolica* (§ 404) ci ricorda però che si può parlare di «peccato originale» solo in senso analogico; Dio non può imputare all'uomo una colpa che l'uomo non ha commesso; il peccato, infatti, è sempre personale.

Inoltre, un più sicuro punto di partenza per poter parlare di «peccato originale» non va cercato in realtà nella Genesi, ma – come già accade nel concilio di Trento – nel Nuovo Testamento e, in particolare, nella teologia di Paolo e quindi nella teologia della grazia. Secondo l'Apostolo, Gesù Cristo è salvatore di tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato (cf. Rm 5,12-21). L'annuncio del Nuovo Testamento non riguarda tanto l'universalità del peccato, quanto l'universalità della grazia e della salvezza in Cristo; di fronte a tale scoperta della grazia riconosciamo la realtà del nostro peccato. Occorre così rovesciare il nostro modo di vedere: non dobbiamo affermare che «siamo peccatori, ma Cristo ci salva», quanto piuttosto che «Cristo ci salva, perciò siamo peccatori»¹².

In questa prospettiva, il racconto di Gn 2-3 ci ricorda come di fronte al progetto di salvezza di Dio (Gn 2), l'uomo ha scelto piuttosto di affermare se stesso, rifiutando Dio e non usando responsabilmente della propria libertà. Il peccato dell'uomo non è tanto un gesto di disubbidienza, ma appare, come già si è detto, come la ricerca di una felicità al di fuori di Dio, come il voler essere autonomi, non accettando se stessi come creatura, come il volersi impossessare («mangiare») del creato. E questo non è il peccato di un «Adamo» da intendersi come storicamente esistito, ma piuttosto quello di ogni essere umano. «Adamo», in questo senso, è più un rappresentante dell'umanità che un singolo individuo; l'uomo e la donna nel giardino dell'Eden posseggono quella che il *Catechismo della*

⁹ Cf. A. PITTA, «Cristo e Adamo (Rm 5,12-12)», in *Parole di vita* 2 (2006) 30-35; R. PENNA, «I protagonisti nella storia della salvezza: Adamo, Abramo, Gesù, il credente», in *Parole di vita* 2 (2006) 38-39.

¹⁰ Per saperne di più: cf. M. FLICK, «Peccato originale», in *Nuovo dizionario di teologia*, Paoline, Milano 1982, 1131-1150; L. MAZZINGHI, «Il peccato originale nell'Antico Testamento: un bilancio ermeneutico», in I. SANNA (ed.), *Questioni sul peccato originale*, EMP, Padova 1996, 61-140, con ricchissima bibliografia.

¹¹ J. RATZINGER, *Creazione e peccato*, Paoline, Cinisello B. 1987, 55.

¹² Cf. *Catechismo della Chiesa cattolica*, 388-389.

Chiesa cattolica definisce una «personalità corporativa» (§ 404). «Adamo» non è perciò l'origine della nostra storia, del nostro essere peccatori, ma rappresenta ciò che ognuno di noi è divenuto adesso. Potremmo addirittura dire che l'intera narrazione di Gn 1-11 è una riflessione profonda sulla fragilità e l'insicurezza della vita umana, perennemente insidiata dalla sofferenza e dalla morte; e tutto questo nasce dall'aver rifiutato il dono di Dio, cioè dal peccato.

In altre parole, Gn 3 ci presenta la rottura di quello stato di comunione e di alleanza con Dio quale ci era stato descritto da Gn 2; è l'ingresso in un mondo dalle relazioni turbate (J. Ratzinger). Il risalire simbolicamente alle «origini» significa che il narratore di Gn 2-3 considera l'intera storia dell'umanità segnata da questo rifiuto di Dio. D'altra parte, Gn 2-3 ci svela anche il progetto originario di Dio sull'uomo e sul mondo, che è un progetto di salvezza, e non di condanna.

Tutto ciò si può definire, utilizzando i termini del concilio di Trento, come la privazione dello stato di grazia, come cioè la perdita del rapporto di comunione con Dio. Alla luce di quanto abbiamo detto, il «peccato originale» è da vedersi piuttosto come l'incapacità dell'uomo di entrare, senza la grazia di Cristo, in dialogo con il Padre. In altre parole, è la prova che l'uomo non può salvarsi da solo; il sacramento del battesimo è il segno di questa offerta di salvezza da parte di Dio. Possiamo così affermare che

non esiste una duplice economia della creazione: una paradisiaca, senza peccato, e l'altra di peccato, in cui interviene Cristo come redentore (...). Ogni discorso sul peccato originale, perciò, è funzionale al discorso fondamentale dell'azione salvifica di Cristo e non può essere fatto per se stesso. La rivelazione del peccato, nel Nuovo Testamento, è una conseguenza della rivelazione della grazia di Cristo e l'universalità del peccato è messa in rilievo dall'universalità della grazia¹³.

La realtà negativa del peccato non può, pertanto, essere né la prima né l'ultima parola di un'autentica teologia cristiana; all'universalità del peccato risponde infatti, prima e dopo il peccato stesso, l'universalità della grazia in Cristo.

¹³ I. SANNA, «Una possibile esposizione sistematica del dogma del peccato originale», in SANNA (ed.), *Questioni sul peccato originale*, 252.