

# «HAI FORSE MANGIATO DELL'ALBERO DI CUI TI AVEVO COMANDATO DI NON MANGIARE?». ANALISI RETORICA DI GEN 3,9-13

Germano Lori

---

Doutor em Teologia Bíblica pela *Pontificia Università Gregoriana* de Roma. Professor de Sagrada Escritura e Línguas bíblicas, prefeito de estudos do Seminário Redemptoris Mater da Galiléia e vice-prefeito do *Studium Theologicum Galilaeae*, instituto afiliado à *Pontificia Università Lateranense* de Roma. E-mail: pgermanolori@hotmail.com

Francesco G. Voltaggio

---

Doutor em Ciências Bíblicas e Arqueologia pelo *Studium Biblicum Franciscanum* de Jerusalém. Mestre em Sagrada Escritura pelo *Pontificio Istituto Biblico* de Roma. Com especialização em hebraico moderno pela *Hebrew University* of Jerusalem, é Reitor do Seminário Redemptoris Mater da Galiléia e professor de Sagrada Escritura no *Studium Theologicum Galilaeae*. E-mail: fravolt@gmail.com

**Resumo:** Com este artigo, tentamos oferecer uma nova contribuição para o estudo exegético de Gen 3,9-13, seguindo a metodologia da retórica bíblica. Aprofundamos, especialmente, a rubrica "contexto", com especial atenção para as interpretações mais respeitadas da antiga tradição judaica. O texto é uma "passagem" que compreende três "partes" formando uma estrutura concêntrica (3,9b-3,10; 3,13 e 3,11-12). A análise realizada mostra que o juízo de Deus aos nossos primeiros antepassados não pretende ressaltar o pecado com o objetivo de emitir uma sentença de condenação, mas é basicamente um *Rîb*, ou seja, um apelo à conversão.

**Palavras-chave:** Julgamento. *Rîb*. Pecado. Adão. Eva. Serpente. Retórica Bíblica.

**Abstract:** With this article we have tried to offer a new contribution to the study of exegesis of Gen 3,9-13 following the methodology of Biblical

Rhetoric. We have deepened, especially, the rubric «context», paying particular attention to the most authoritative interpretations of the ancient Jewish tradition. The text is a «passage» that comprises three «parts» forming a concentric structure (3,9b-3,10; 3,13 and 3,11-12). The analysis performed shows that the judgment of God to our first ancestors, does not aim to bring out the sin with the purpose of issuing a sentence of condemnation, but is basically a *rîb*, that is, a call to conversion.

**Keywords:** Judgment. *Rîb*. Sin. Adam. Eve. Snake. Biblical Rhetoric

**Resumen:** Con este artículo hemos tratado de ofrecer una nueva contribución al estudio de la exégesis de Gn 3,9-13 siguiendo la metodología de la retórica bíblica. Hemos profundizado, especialmente, la rúbrica "contexto", prestando especial atención a las interpretaciones más autorizadas de la antigua tradición judía. El

*texto es un "paso" que comprende tres "partes" que forman una estructura concéntrica (3,9b-3,10; 3,13 y 3,11-12). El análisis realizado muestra que el juicio de Dios a nuestros primeros antepasados no tiene por objeto poner de manifiesto el pecado con el fin de emitir una sentencia de condena, pero es básicamente un Rib, es decir, una llamada a la conversión.*

**Palabras clave:** Juicio. Rib. Pecado. Adán. Eva. Serpiente. Retórica Bíblica.

**Sommario:** Con questo articolo abbiamo cercato di offrire un nuovo contributo allo studio dell'esegesi di Gen 3,9-13 seguendo la metodologia della Retorica Bíblica. Abbiamo approfondito, in particolare, la rubrica "contesto", con particolare attenzione ai più autorevoli interpretazioni della tradizione ebraica. Il testo è un "passaggio" che comprende tre "parti" formando una struttura concéntrica (3,9b-3,10; 3,13 e 3,11-12). L'analisi effettuata dimostra che il giudizio di Dio ai nostri primi antenati non mira a mettere in evidenza il

peccato con il fine di emettere una sentenza di condanna, ma è fondamentalmente un Rib, vale a dire, una chiamata alla conversione.

**Parole chiave:** Giudizio. Rib. Peccato. Adamo. Eva. Serpente. Retorica Bíblica.

**Résumé:** Dans cet article, on essaye d'offrir une nouvelle contribution à l'étude exégétique de Gen 3, 9-13, selon la méthodologie de la rhétorique biblique. On approfondit, spécialement, dans le « contexte » rubrique, avec une attention particulière aux interprétations plus respecté de l'ancienne tradition judaïque. Le texte est une « passage » qui comprend trois « parties » qui forment une structure concentrique (3, 9b – 3, 10 ; 3,13 e 3, 11-12). L'analyse réalisée montre que le jugement de Dieu à nos premiers aïeux ne prétend pas ressortir le péché avec l'objectif d'émettre une sentence de condamnation, mais il est simplement un Rib, c'est-à-dire un appel à la conversion.

**Mots-clés:** Jugement. Rib. Péché. Adam. Eve. Serpent. Rhétorique Bíblica.

È impossibile negare l'influsso del racconto della caduta di Adamo ed Eva sulla teologia della Chiesa e sull'antropologia cristiana. Anche all'interno delle Scritture si può, con facilità, scoprire che Gen 3 svolge un ruolo centrale. Molti passi, tanto dell'Antico quanto del Nuovo Testamento, infatti, si ricollegano direttamente o indirettamente a esso. Detto racconto è stato, inoltre, molto studiato e analizzato nel corso dei secoli. L'esegesi moderna, altresì, ha offerto un notevole contributo attraverso il metodo storico-critico, che è essenzialmente un procedimento diacronico. Dal punto di vista dell'analisi strutturale, tuttavia, il testo non è stato sufficientemente analizzato. Lo scopo di questo articolo è esaminare la narrazione di Gen 3 attraverso l'Analisi Retorica, una metodologia sincronica, che offra l'opportunità di avere una visione unitaria del testo, in particolar modo attraverso le tappe essenziali della Retorica Bíblica Semitica, elencate in seguito per comodità del lettore: composizione del testo, traduzione,

contesto e interpretazione<sup>1</sup>. Si è cercato, tuttavia, di concedere uno spazio più ampio del solito alla rubrica «contesto», dato che «l'interpretazione della Scrittura mediante la Scrittura è il metodo più sicuro e più fecondo»<sup>2</sup>. Oltre ai paralleli biblici ed extra biblici, che di norma sono inclusi nella metodologia sopra citata, si vuole rivolgere particolare attenzione anche alle varianti più significative delle molteplici versioni, in modo particolare ai targumim e ai commenti più accreditati della tradizione ebraica antica<sup>3</sup>. È noto che gran parte di essi sono stati messi per iscritto solo a partire dal secondo/terzo secolo d.C in poi; essi, però, costituiscono spesso la cristallizzazione di tradizioni molto anteriori alla redazione o, perlomeno, in conformità o in naturale continuità con esse. Tali testi, pertanto, non possono essere trascurati. È difficile, tuttavia, proporre lo studio dell'intera sequenza di Gen 3 in un solo articolo, soprattutto se si vuole seguire tutti i passi sopra enumerati. La presente ricerca è, pertanto, limitata a una parte del capitolo, quella centrale (Gen 3,9-13). La delimitazione delle parti estreme del racconto è nota. Gen 3,1, infatti, si distacca dalla narrazione precedente introducendo un nuovo personaggio («il serpente») che irrompe nello scenario, dopo che l'autore sacro ha concluso il secondo racconto della creazione dei progenitori (Gen 2,4b-25). Il capitolo quarto, invece, si apre con la nascita di Caino. Le varie traduzioni e la maggioranza dei commenti propongono, ovviamente, una suddivisione del capitolo<sup>4</sup>. Come messo in evidenza in un nostro precedente contributo in cui sono stati analizzati i primi otto versetti del capitolo<sup>5</sup>, la sequenza può essere sintetizzata con il seguente schema:

<sup>1</sup> Si seguono qui le norme pubblicate da MEYNET, R. *Trattato di retorica biblica*. Bologna: ReBib 10, 2008.

<sup>2</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA. *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993, p. 106.

<sup>3</sup> Tali testi, così come quelli dei Padri della Chiesa, utili ai fini dell'interpretazione, sono, in questa sede, tradotti dal testo originale, salvo qualora si indichi in bibliografia la rispettiva traduzione moderna.

<sup>4</sup> Degno di nota, al riguardo, è lo studio di WALSH, J. T. "Genesis 2:4b-3:24: A Synchronic Approach", *JBL*, 96, p. 161-177, June 1977.

<sup>5</sup> LORI, G.; VOLTAGGIO, F. G. "E sarete come Dio": Analisi retorica di Gen 3,1-8, in: MEYNET, R.; ONISZCZUK, J. Studi del quarto convegno RBS. International Studies on Biblical & Semitic Rhetoric, *ReBibSem* 5, Roma, G&B Press, p. 31-55, 2015.

La tentazione del serpente	3,1-5
Il peccato di Adamo ed Eva	3,6-8
Il giudizio di Dio	3,9-13
La sentenza di Dio	3,14-19
L'espulsione dall'Eden	3,20-24

### COMPOSIZIONE DEL PASSO

= <sup>9</sup> E chiamò	il SIGNORE	DIO	l'uomo
• E DISSE	a lui:		
: «dove sei	tu?».		
• <sup>10</sup> E DISSE:			
: «la tua voce	ho ascoltato	nel giardino	
. e ho avuto paura,	perché <i>nudo</i>	io	e mi sono nascosto».
• <sup>11</sup> E DISSE:			
: «chi ha riferito a te	che <i>nudo</i>		tu?
– Forse dall'albero	che		ho comandato a te
– di non	MANGIARE di esso	hai MANGIATO?	
• <sup>12</sup> E DISSE l'uomo:			
: «la <i>donna</i>	che	hai <i>dato</i>	accanto a me
: Essa	ha <i>dato</i> a me	dall'albero	e ho MANGIATO».
• <sup>13</sup> E DISSE	il SIGNORE	DIO	alla <i>donna</i> :
: «che cosa	hai fatto?».		
• E DISSE	la <i>donna</i> :		
: «il serpente	ha sedotto me	e ho MANGIATO».	

Il passo è formato da tre parti (3,9-10-; 3,11-12 e 3,13). Esso è scandito per sei volte dall'espressione «e disse» (3,9b; 3,10a; 3,11a; 3,12a; 3,13a e 3,13c), presente due volte in ogni parte, di cui la prima sempre introduce una domanda diretta (3,9c; 3,11b e 3,13b). Le parti estreme (3,9-10 e 3,13) sono entrambe formate da due segmenti e si corrispondono globalmente perché introducono la domanda che Dio rivolge rispettivamente all'uomo e la donna; la parte centrale (3,11-12), invece, possiede tre segmenti, di cui quello centrale (3,11cd), come spesso accade, è una domanda, e risulta essere la domanda più importante di tutto il dialogo che si svolge tra Dio e

la prima coppia. Per quanto riguarda l'insieme della parte, si noti a livello lessicale:

–il pronome «lui» (3,9b) svolge il ruolo di termine estremo tra le prime due parti insieme a «uomo» in 3,12a, mentre i sostantivi «donna» in 3,12b, 3,13a e 3,13c sono rispettivamente termini medi e finali tra le ultime due parti;

–«nudo» è termine medio tra la prima e la seconda parte;

–il verbo «mangiare» compare al centro (3,11d [bis]) della composizione e in uno dei due estremi (3,13d)<sup>6</sup>, mentre la stessa parola in 3,12c e 3,13d svolge il ruolo di termine finale.

Per quanto riguarda l'insieme del passo, basti notare il parallelismo dell'espressione «il Signore Dio» (3,9a e 3,13a) e «uomo<sup>7</sup>/lui» (3,9a e 3,9b) che sono termini medi.

### **TRADUZIONE**

Nella precedente rubrica si è presentata una traduzione letterale che segue l'ordine dei termini del testo masoretico, con il fine di comprendere meglio l'architettura del passo. È opportuno, tuttavia, offrire una traduzione migliore e più comprensibile nella lingua corrente:

*<sup>9</sup> Allora il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: «Dove sei?». <sup>10</sup> Rispose: «Ho ascoltato la tua voce nel giardino e ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto». <sup>11</sup> Riprese: «Chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?». <sup>12</sup> Rispose l'uomo: «La donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato dell'albero e ho mangiato». <sup>13</sup> Il Signore Dio disse alla donna: «Che cosa hai fatto?». Rispose la donna: «Il serpente mi ha sedotta e io ho mangiato».*

<sup>6</sup> Il fatto corrisponde alla terza legge di LUND, N. W. *Chiasmus in the New Testament*, Chapel Hill: University of North Carolina, 1942, p. 41. Secondo detta legge, le stesse idee o parole hanno la tendenza ad apparire alle estremità e al centro della struttura.

<sup>7</sup> Tale termine compare anche in 3,12a.

## CONTESTO

### ADAMO DOVE SEI?

Dio rivolge la sua parola ad Adamo e non lo abbandona: «Il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: "Dove sei?"». (Gen 3,9). Tale domanda apre una serie di altre tre domande, in cui, come si vedrà, si possono rintracciare i segni di un *rib*, di una «lite giudiziaria» che Dio intraprende verso l'uomo e la donna. Il sintagma *'ykh*, con cui si apre la prima domanda, a seconda dalla sua vocalizzazione, può significare «dove sei?» (*'ayyekkāh*)<sup>8</sup> oppure «come?» (*'ēkāh*)<sup>9</sup>. Il TM vocalizza interpretando nel primo senso. In questa sede si è scelto di seguire la vocalizzazione masoretica e, di conseguenza, la traduzione tradizionale: «Dove sei?». I rabbini, invece, giocano sulla possibilità delle due traduzioni, secondo il principio ermeneutico *'al tiqra'*. Va notato che il termine *'ēkāh* è di grande rilevanza nella tradizione ebraica: si tratta della prima parola del libro delle Lamentazioni (Lam 1,1) che, in ebraico, dà il nome a tutto il libro. In seguito, il termine sarà usato per indicare una lamentazione in generale, giacché nella Scrittura varie lamentazioni si aprono per l'appunto, come in Lam 1,1, con la particella interrogativa *'ēkāh*, che introduce una domanda in forma di lamento rivolta al Signore e «sospesa in aria», che pare destinata a non trovare risposta (cfr. ad es. Dt 1,12; Is 1,21; Ger 48,17; Lam 2,1; 4,1).

Nel Targum delle Lamentazioni (1,1) si fa un accostamento fra i due testi Gen 3,9 e Lam 1,1 (*gezerah shawah*) proprio sulla base del termine comune (secondo le consonanti) *'ykh*. In base a tale accostamento, il targumista propone la sua raffinata interpretazione: Adamo ed Eva furono i primi a fare l'esperienza dell'esilio, essendo stati cacciati dall'Eden a causa del loro peccato e Dio, con dolore, pronunciò su di essi una lamentazione, come la pronunciò al tempo dell'esilio del suo popolo in Babilonia. Riportiamo di

<sup>8</sup> In tal caso si tratta della particella interrogativa *'ē* («dove?») a cui è aggiunto il suffisso di seconda persona maschile singolare.

<sup>9</sup> È da notare, tuttavia, che nell'AT *'ēkāh* (due ricorrenze in Ct 1,7)/*'ēkoh* (2Re 6,13) significa raramente «dove?», analogamente alla particella interrogativa aramaica *'ēkā'*.

seguito, per comodità del lettore, il testo biblico di Lam 1,1, seguito dal suo Targum:

*Lam 1,1: «Ah, come ('ykh) sta solitaria la città un tempo ricca di popolo! È divenuta come una vedova, la grande fra le nazioni; un tempo signora tra le province è sottoposta a tributo».*

*Targum Lam 1,1: «Disse Geremia, il profeta e sommo sacerdote: "Com'è stato decretato contro Gerusalemme e contro il suo popolo che siano giudicati con l'esilio e che si pronuncino su di essi una lamentazione? Avvenne come quando furono giudicati Adamo ed Eva, che furono cacciati dal giardino dell'Eden, e il Signore del mondo – il Santo, Benedetto Egli sia! – pronunciò su di essi una lamentazione". La misura della giustizia rispose e disse così: "A causa della moltitudine del peccato di ribellione che è nel suo interno. Perciò dimorerà solitaria come uomo piagato che dimora solitario. La città, che era piena di folla e di molti popoli, si è svuotata di essi ed è divenuta simile alla vedova, lei, che era esaltata nei secoli"»<sup>10</sup>.*

Un'altra interpretazione rabbinica molto interessante per il nostro testo, che intende il sintagma 'ykh nel senso di «come?», si trova nel Midrash Genesi Rabbah:

*«Il Signore Dio chiamò Adamo» (Gen 3,9) – 'ykh significa «come» – com'era il tuo stato di ieri, (governato) dalla mia sapienza, mentre ora dalla sapienza del serpente; ieri (andavi) da un estremo all'altro del mondo, oggi tra gli alberi del giardino! (GenR 19,9).*

Nel Midrash segue tutta una serie di «come», che mostrano l'insensatezza dell'atto sciagurato commesso da Adamo. Questa interpretazione è rivelatrice e insinua una profonda verità teologica. Si può essere governati

---

<sup>10</sup> Cfr. il commento di questo testo in VOLTAGGIO, F. G. *Siedi solitario e silenzioso fino ai giorni del Re Messia! Il Targum di Qoèlet. Il Targum delle Lamentazioni*. Napoli: Chirico, 2014, n. 2-3.

dalla volontà di Dio o da quella del serpente. Anche Gesù porrà l'accento su questo problema: si può essere governati solo da Dio o dall'idolatria. Nel Discorso della montagna di Matteo, infatti, si afferma: «Nessuno può servire due padroni, perché o odierà l'uno e amerà l'altro, oppure si affezionerà all'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire Dio e mammona» (Mt 6,24).

In ogni caso, il senso della domanda di Dio è chiara. Se è vero, da una parte, che il significato più ovvio, che emerge dal versetto precedente, è che Dio cerca l'uomo che si è nascosto dopo il peccato, dall'altro, alla luce di quanto notato ora, si evince un significato più profondo. Dio non vuol sapere dove si trovi fisicamente Adamo, giacché questo fatto gli è ben noto, come sottolinea la traduzione del Targum Neofiti (in corsivo si evidenziano le aggiunte targumiche):

*Il Signore Dio chiamò Adamo e gli disse: «Ecco, tutto il mondo che ho creato è rivelato davanti a me. Tenebra e luce sono rivelate davanti a me e tu pensi che non sia rivelato davanti a me il luogo in cui tu stai? Dov'è (piuttosto) il precetto che ti ho comandato?».*

Una versione simile si trova anche nel Targum Pseudo-Jonathan e nel Targum Frammentario. Secondo la tradizione targumica palestinese, quindi, Dio chiede ad Adamo dove sia il comandamento che gli aveva donato. Smarrendo il comandamento, Adamo si è smarrito.

Secondo il testo biblico, dunque, Dio va in cerca di Adamo (lo chiama! Cfr. 3,9a) e, mediante la domanda, gli mostra che, a causa della disobbedienza e della trascuratezza del precetto, si è perso, ha smarrito il suo «luogo», ha perduto il suo stato. Si trova, ormai, come in esilio, lontano dal Signore! Si tratta di una sorta di lamento del Signore sull'uomo peccatore, che vale anche per tutti coloro che peccheranno da Adamo in poi: «Dove sei?», «dove sei finito?», «dove ti sei perso?». In questo senso, la domanda ad Adamo, dopo il suo peccato, può essere messa in parallelo con quella a Caino dopo il suo peccato: «Dov'è Abele tuo fratello?» (anche qui si usa la particella



interrogativa (è seguita dalla persona che si cerca): in quest'ultimo caso, la tragica domanda è in relazione alla perdita del fratello, nel primo a quella della propria identità. Tagliando le radici con l'Essere, Adamo sperimenta lo smarrimento del suo stesso essere, la morte ontica, perdendo il vero luogo del suo essere, che è Dio<sup>11</sup>.

### **LA NECESSITÀ DI AUTOGIUSTIFICAZIONE**

Adamo, nella sua replica (3,10), non risponde alla domanda di Dio circa il *dove* sia nascosto, ma dice piuttosto *perché* si sia nascosto. In tal modo, egli può offrire una giustificazione. Nelle sue due repliche (3,10 e 12) la vera e propria risposta («mi sono nascosto», [3,10] «ho mangiato», [3,11]) si riscontra solo alla fine di una lunga frase, che, anche letterariamente, indica il disagio del nostro progenitore e il suo tentativo di giustificare il proprio peccato. Così, infatti, si legge: «La tua voce ho ascoltato nel giardino e ho avuto paura perché nudo sono io e mi sono nascosto» (3,10). Per di più, Adamo, non solo non risponde in modo esplicito alla domanda, ma comincia, in un certo modo, a «prendersela» con Dio stesso: «La tua voce ho ascoltato...». Ciò è ancor più chiaro nella seconda risposta di Adamo: «La donna che tu mi hai posta accanto...» (3,12). Nella prima replica l'enfasi è data alla *voce* di Dio, che ora disturba l'uomo, nella seconda alla *donna*, ma l'imputato vero, in fin dei conti, è sempre Dio!

### **LA PAURA CONSEGUENZA DEL PECCATO**

Compare qui, per la prima volta nella Scrittura, il verbo «aver paura» (Gen 3,10). La radice ebraica *yr'* significa «aver paura», «temere», «aver paura di qualcuno o qualcosa». Il significato del termine varia, e va dalla paura che si percepisce di fronte ai pericoli esterni che minacciano l'uomo fino al timore o

<sup>11</sup> Così sintetizza mirabilmente RUPERTO DI DEUTZ, *De Sancta Trinitate et operibus eius* (CCCM 21), III, 250 apud NERI, U. *Genesis. Biblia: I libri della Bibbia interpretati dalla Grande Tradizione*, Torino: Gribaudi, 1986, p. 57: «È giusto che si dica così ad Adamo, poiché in realtà si è mosso, e non è al suo posto: il posto dell'uomo è Dio. (...) E a ciò tendeva la benignità di Colui che lo cercava: che chi era cercato trovasse se stesso, e si rendesse conto di che cosa aveva perduto».

perfino la paura di Dio. Il timore di Dio è certamente un aspetto fondamentale della fede ebraica e cristiana e, come tale, è vincolato all'esperienza di fede. Si tratta, pertanto, di una mozione positiva che spinge verso il retto l'agire (cfr. 2Cr 26,5; Ne 5,16; Sal 36,2 e Pr 2,5). Il termine, tuttavia, può indicare anche la paura di Dio nel senso di una reazione di sconvolgimento interno causato dalla conseguenza del peccato e che si percepisce quando l'uomo si trova di fronte a Dio o alla persona offesa e si teme il giudizio<sup>12</sup> (cfr. Gen 55,15; Sal 119,120). Nel caso di Adamo, si tratta certamente della paura che è effetto della colpa, ne è prova il fatto che egli, insieme a sua moglie, tratta di nascondersi dalla presenza del Signore (Gen 3,10).

### **IL SENTIMENTO DI NUDITÀ**

Immediato effetto della colpa è lo scoprirsi nudo. Nel nostro precedente contributo<sup>13</sup>, si è notato il gioco di parole, rilevato già da vari studiosi, tra *êrôm* («nudo») e *ârûm* («astuto, saggio») di Gen 3,1. Così, anche nel suono (com'è noto la prosa e la poesia ebraica sono sensibili alle assonanze e alle allitterazioni), l'uomo è diventato in qualche modo «simile» al serpente. La coscienza della propria nudità, in altre parole, richiama così l'astuzia del serpente, la sua proposta di «saggezza». L'essere nudo significa anche l'essersi spogliato del comandamento di Dio, della sua sapienza e, in qualche modo della sua natura, e aver «aperto la porta» alla qualità principale del serpente, alla sua astuzia. Credendo alla parola del serpente, e avendo mangiato del frutto, ovvero, avendo consumato il «sacramento» della disobbedienza, prendono coscienza della loro nudità, perdono la loro veste di gloria, dettaglio su cui si soffermano la tradizione ebraica e patristica<sup>14</sup>. Così, ad esempio, il Targum Pseudo-Jonathan parafrasa Gen 3,7: «E furono illuminati gli occhi di entrambi e conobbero di essere nudi, perché erano stati

<sup>12</sup> Vedi FUHS, H. F. «*jârê'*», GLAT, III, p. 1019-1022.

<sup>13</sup> Vedi LORI, G.; VOLTAGGIO, F. G., op. cit., p. 51.

<sup>14</sup> Vedi Ibid., p.48-50

spogliati della veste di splendore<sup>15</sup> col quale erano stati creati e vedevano la loro vergogna».

La coscienza della propria nudità causa la vergogna e il desiderio di volersi nascondere dinanzi a Dio. Così il Targum Pseudo-Jonathan traduce il v. 10 (in corsivo si evidenziano le aggiunte rispetto al TM):

*Egli disse: «Ho ascoltato la voce della tua Parola nel giardino e ho avuto paura, perché sono nudo e ho trasgredito il comandamento che mi avevi donato, e dalla vergogna mi sono nascosto».*

Il Targum sottolineando il sentimento di vergogna mette in luce il forte contrasto tra il presente versetto e Gen 2,25, ove si diceva: «Ora, tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, e non provavano vergogna».

Il testo biblico, in un linguaggio vivo, presenta in modo mirabile la dinamica delle conseguenze del peccato: vergogna per la nudità - paura - desiderio di nascondersi e di «non venire alla luce». Va notato che tale dinamica, innescata dal peccato, è posta a nudo, per così dire, dall'ascolto della voce di Dio. L'uomo, dopo il peccato, perde la trasparenza e l'armonia con se stesso, con la realtà che lo circonda (cerca un nascondiglio nel giardino, di cui era custode!) e soprattutto con Dio. Ora si trova nella nudità, nella paura della morte e nella tenebra.

### **CHI TI HA FATTO SAPERE CHE ERI NUDO?**

Un altro aspetto importante è che Dio sempre interviene offrendo la via della conversione a coloro che si allontanano dalla sua volontà e trasgrediscono i suoi comandamenti. Così, ad esempio, interviene nei confronti del popolo che si è macchiato di un grave peccato d'idolatria facendosi un vitello d'oro e lo chiama a conversione, distruggendo l'oggetto della loro idolatria e stabilendo con loro una nuova alleanza (Es 32 34). Un

<sup>15</sup> JASTROW, M. *Dictionary of the Talmud: A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, p. 525-526, e molti altri con lui, leggono *šūprā'* («bellezza, grazia, splendore») invece di *tūprā'* («unghia»).

altro esempio è certamente quello del peccato di Davide che commette adulterio con Betsabea, moglie di Uria l'ittita. Non solo l'adulterio, a dire il vero, ma anche l'omicidio e il peccato d'ipocrisia (2Sam 11). Davide, infatti, vorrebbe mantenere occulto il suo peccato, ma la donna rimane incinta. Egli tenta in tutti i modi di coprire il fatto, cercando di far giacere Betsabea con suo legittimo marito, che si trovava lontano in guerra e, per questo lo fa chiamare. Una serie di avvenimenti, tuttavia, non permette che Davide riesca nel suo intento. Per questo egli comanda al capo del suo esercito di far uccidere Uria. L'omicidio è realizzato con doppiezza, in modo che sembri una casualità. Così risuona l'ordine dato da Davide al capo del suo esercito: «Ponete Uria sul fronte della battaglia più dura; poi ritiratevi da lui perché resti colpito e muoia» (2Sam 11,15b). Nonostante la trasgressione fosse così grave, il Signore manda il profeta Natan che, con un racconto, mette a nudo la malizia del peccato di Davide, il quale, avendo preso coscienza della sua trasgressione ne accetta fino in fondo le conseguenze. (2Sam 12). L'intervento di Dio nei confronti di Adamo prima e di Eva poi ha lo stesso obiettivo, portare alla luce la verità. A tal fine l'uomo deve prendere coscienza della portata della trasgressione. Il Midrash al riguardo insegna:

*Ed Egli disse: «Chi ti ha detto che sei nudo? Forse dell'albero, etc. (3,11)?». R. Levi disse: «Una donna in cerca di aceto, che va dalla moglie di un amico e gli chiese, come ti tratta tuo marito?». «Lui mi tratta molto bene – le rispose – salvo questa cassa che è piena di serpenti e scorpioni che non mi permette di avvicinarmi a essa». L'altra le disse: «La totalità dei suoi averi è lì; egli vuole sposare un'altra donna per darglieli». Lei cosa fece? Inserì la mano dentro, e (i serpenti) cominciarono morderla. Quando suo marito giunse, la sentì gridare. Le disse: «Hai forse toccato la cassa?». Allo stesso modo, disse il Santo, benedetto Egli sia, al primo uomo: «Hai forse dell'albero di cui ti avevo comandato, etc.» (GenR 19,10).*

Va notato che, dopo la domanda («dove sei?» [3,10]), nel versetto successivo se ne trovano altre due: «Chi ti ha fatto sapere che sei nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?» (3,11). A queste domande, ne segue una quarta, rivolta ad Eva: «Che hai fatto?» (3,13). Ritourneremo su tali domande. Interessa solamente, per ora, evidenziare che la reazione di Dio dinanzi al peccato dell'uomo e della donna non è primariamente un giudizio perentorio o una condanna, ma una domanda di cui egli, ovviamente, conosce la risposta. Dio desidera così che l'uomo e la donna vengano alla luce e «confessino» il loro peccato. In tal modo, come notano gli antichi commentatori ebrei (Rashi, Ibn Ezra), Dio comincia un dialogo con l'uomo, affinché non sia colto dal terrore e possa ascoltare e convertirsi. L'importanza della seconda domanda (3,11) è dimostrata dalla sua posizione centrale (come ricavato dall'analisi retorica) e dalla sua raffinata formulazione, per cui l'azione principale con cui Adamo ed Eva hanno consumato il peccato è posta alla fine di una lunga frase, che letteralmente suona nel modo seguente: «Forse dell'albero che ho comandato a te di non mangiare, di esso *hai mangiato?*».

È da rilevare, infine, lo stretto legame tra le due domande del v.11: dall'unione delle due si deduce che la scoperta della nudità da parte dell'uomo e la vergogna che ne segue è dovuta alla trasgressione del comandamento divino.

### **LA FUGA DALLA RESPONSABILITÀ**

Non sempre l'uomo, di fronte alla chiamata a conversione di Dio, risponde in modo onesto e con lealtà, riconoscendo le proprie trasgressioni. È più facile accusare il prossimo. Tale attitudine non è esclusiva di Adamo ed Eva, ma è piuttosto una costante che emerge chiaramente nei racconti della Scrittura. Aronne, ad esempio, macchiò Israele di un grave peccato, accogliendo la richiesta della gente di fare un vitello d'oro. Di fronte al rimprovero di Mosè, egli scarica la colpa sul popolo (Es 32,21ss). Saul si comporta allo stesso

modo. Viola l'ordine del Signore, vale a dire, di muovere guerra contro Amalek, votare allo sterminio la popolazione con i suoi beni, incluso il bestiame. Egli, invece, fa risparmiare gli animali migliori per offrirli in olocausto e in sacrificio al Signore. Nei sacrifici di comunione, la carne era in parte offerta a Dio e in parte mangiata dal popolo. L'astuzia di Saul è molto sottile, perché se avesse votato tutto all'anatema, incluso il bestiame, il popolo sarebbe rimasto senza bottino. Agendo in questo modo Saul vuole accontentare, in qualche modo, Dio e il popolo. Quando è ripreso dal profeta Samuele, infine, egli non accoglie il rimprovero e risponde con le seguenti parole:

*<sup>20</sup> Saul insisté con Samuele: «Ma io ho obbedito alla parola del Signore, ho fatto la spedizione che il Signore mi ha ordinato, ho condotto Agag, re di Amalek, e ho sterminato gli Amaleciti. <sup>21</sup> Il popolo poi ha preso dal bottino bestiame minuto e grosso, primizie di ciò che è votato allo sterminio, per sacrificare al Signore, tuo Dio, a Galgala» (1Sam 15,20-21).*

Saul dunque «ha obbedito» e la colpa è sempre del popolo! Un Midrash aiuta a comprendere meglio il problema centrale:

*Quattro sono i recipienti<sup>16</sup> che il Santo, benedetto Egli sia, colpì e li trovò vasi di acqua comune: Adamo, Caino, Balaam, ed Ezechia. Adamo, come fu detto: «E l'uomo disse: "La donna, ..."». Caino: «Allora il Signore disse a Caino: "Dov'è Abele (...)?"",...». Rispose: «Non lo so» (Gen 4,9). Balaam il malvagio, come fu detto: «Chi sono questi uomini che stanno con te?» (Nm 22,9). Rispose Balaam al Signore,... Ezechia: «Che cosa hanno detto quegli uomini? ...» (2Re 20,14).*

La replica di Adamo, analogamente, contiene un'autogiustificazione, che, nel contempo, suona come una duplice accusa. Questa è anche

<sup>16</sup> Si tratta probabilmente di recipienti o vasi cilindrici contenenti olio o vino che si trovavano nelle cantine: cfr. JASTROW, op. cit., p. 1394.

l'interpretazione del Midrash Pirqé de Rabbi Eliezer, che parafrasa così le parole di Adamo: «Signore dell'Universo, quando ero solo ho forse peccato in qualche modo contro di te? Ma è stata la donna che *tu* hai condotto a me a sedurmi lontano dal tuo comando!». Per dirla con un proverbio, Adamo è assai abile nel «cogliere due piccioni con una fava» e così, invece di riconoscere direttamente la sua colpa, fugge dalla responsabilità del peccato accusando direttamente la donna e, indirettamente, Dio stesso. L'accusa principale, infatti, è rivolta, solo in apparenza alla donna, ma in realtà, il vero «imputato» è Dio: «La donna che *tu hai dato* accanto a me...». Tale fatto contribuisce a vedere, nel dialogo tra Dio, l'uomo e la donna, il procedimento tipico della figura giuridica veterotestamentaria del *rib*: dopo che la parte offesa ha rivolto le sue domande all'accusato, questi può riconoscere la sua colpa o fare una sorta di «contro-accusa». Adamo sceglie la seconda via.

In tal modo, la conseguenza del peccato è l'accusa di Dio e della donna, al fine di autogiustificarsi: l'uomo rompe la comunione con Dio e con la donna, attribuendo ad essi l'origine del peccato. Con tutto ciò non si vuole certamente negare la responsabilità<sup>17</sup> della donna nel peccato dei nostri progenitori, ma piuttosto si vuole mettere in evidenza come Adamo non accetti la propria colpevolezza.

### **CHE COSA HAI FATTO?**

Dio rivolge la sua terza domanda o parola di accusa. Questa, stavolta,

---

<sup>17</sup> Sia l'AT che il NT sottolineano il ruolo primario della donna nella caduta originale: cfr., ad es., Sir 25,24; 2Cor 11,3; 1Tm 2,13-15 (in Rm 5,12, tuttavia, si afferma che è a causa dell'uomo che il peccato è entrato nel mondo). Tale considerazione non ha nulla di maschilista o di misogeno, come, purtroppo, oggi è alquanto di moda affermare. Nella liturgia ebraica, ad esempio, spetta alla donna accendere le luci dello Shabbat, poiché, come la donna ha tolto la luce al mondo ascoltando il serpente, così sarà la donna a riportarla (essendo ciò legato al parto del Messia). La caduta è sempre presentata in vista della redenzione, ove la donna ha il suo ruolo centrale, come testimonia già Gen 3,15, in cui Dio stesso annuncia che sarà la stirpe della donna a schiacciare la testa del serpente. D'altra parte, il serpente continuerà ad avere inimicizia verso la donna: essa è insidiata, non perché sia più incline al male dell'uomo, ma perché ha in sé la matrice della vita e ha una grande influenza sull'uomo (in Gen 3,17, il primo rimprovero che Dio rivolge ad Adamo non è di aver mangiato dell'albero, ma di aver ascoltato la voce di sua moglie!). Non ha senso, quindi, trovare nel testo biblico un argomento maschilista (il che non vuol dire che spesso il brano non sia stato strumentalizzato a questo fine). Anzi, dal racconto biblico si potrebbe dedurre che mentre a sedurre l'uomo è bastata la donna, per ingannare la donna ci voleva il serpente, «il più astuto di tutti gli animali selvatici» (Gen 3,1).

è rivolta alla donna, chiamata in causa (3,12) da Adamo: «Che cosa hai fatto?» (3,13). Ovviamente la domanda è fortemente retorica e non è volta a conoscere i fatti: si tratta di un'accusa in forma interrogativa che ha come fine di suscitare nell'accusata il riconoscimento della propria colpa. La domanda «Che cosa hai fatto?», in diverse varianti, sempre introdotte in ebraico da *mah* o *meh* («Che cosa?»), è una forma tipica di accusa nella controversia giuridica del *rîb*<sup>18</sup>. Un rapido sguardo ad alcune ricorrenze nel libro della Genesi ci aiuterà ad approfondire l'importanza dell'espressione. In Gen 4,10, Dio rivolge la stessa domanda a Caino: «Che cosa hai fatto?». La domanda è quindi più un'accusa che un'interrogativo. In Gen 12,18, il Faraone rivolge ad Abramo la domanda, imputando a lui la colpa di averlo ingannato sulla vera identità di Sara (cfr. anche Gen 26,10, nelle parole di Abimelech). In Gen 29,25, è Giacobbe a rivolgere la domanda a Labano, accusandolo di averlo ingannato a riguardo di Rachele e Lia. In tutti i casi, si tratta di un'accusa della parte lesa dopo un inganno o un torto subito. La domanda retorica (3,13), di cui Dio già conosce la risposta dalle parole di Adamo (3,12), è rivolta ora a Eva per muoverla alla confessione della colpa e quindi alla conversione e al ristabilimento della riconciliazione con la parte lesa, con Dio, e, dunque, alla definitiva risoluzione del *rîb*, cosa che non avverrà. Come notato anche dai commentatori ebrei, come ad es. Ramban, la donna, invece di riconoscere semplicemente la propria colpa, cerca anch'ella (proprio come Adamo!) di giustificarsi, gettando la colpa sul serpente. Eppure, in fin dei conti, benché in modo fine e velato, anche Eva accusa Dio: come nota il commentatore ebreo Radak, così come Adamo accusa Eva di averla sedotta, questa accusa il serpente di averla ingannata e perfino Dio che lo ha creato<sup>19</sup>. Il cerchio si chiude: Dio, la parte lesa, che intenta il *rîb*, rivolgendo le sue domande di accusa, passa al «banco degli imputati». Il Giudice diviene l'imputato!

<sup>18</sup> Cf. BOVATI, P. *Ristabilire la giustizia: Procedure, vocabolario, orientamenti*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1986 (*AnBib* 110), p. 63-64.

<sup>19</sup> I commenti di Ramban e Radak sono tratti da ZLOTOWITZ, M.; SCHERMAN, N. (ed), *Bereishis. Genesis: A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*. v. I. Bereishis. Noach. Lech Lecha. Vayeira. Chayei Sarah. Toldos. New York: Mesorah, 1986, p. 126.



### **NON C'È DIALOGO CON IL SERPENTE!**

Avendo preso coscienza di tutto quello che è avvenuto alla donna, e di com'è caduta nella tentazione per essere entrata in dialogo con il serpente, i rabbini hanno sviluppato una riflessione di grande interesse. Il Midrash giunge a una conclusione singolare:

*Con Adamo (il Signore Dio) discusse la questione, con Eva anche, ma con il serpente non discusse nulla. Il Signore – Benedetto Egli sia – disse: «Questo serpente è malvagio e ha la risposta sempre pronta e, se ora parlo con lui, mi dirà: «Tu hai comandato loro e anch'io ho comandato loro: perché, dunque, hanno ignorato il tuo comandamento e hanno seguito il mio?» Per questo, Dio l'ha ignorato ed ha emesso contro di lui la sua sentenza (GenR 20,2).*

Il racconto si riferisce al fatto che Dio chiama a giudizio i nostri progenitori e gli chiede la ragione del loro comportamento, ma non chiama a giudizio il serpente. Nei versetti successivi, invece, si può constatare che la sua giusta sentenza colpisce tutti e tre. L'interpretazione rabbinica del fatto è curiosa. Il Signore si rifiuta di discutere con il serpente per non ascoltare la sua risposta, vale a dire, per non entrare in colloquio con lui. Questo detto ha in realtà un significato molto profondo, poiché vuole far prendere coscienza al fedele di quanto sia rischioso porgere l'orecchio alle parole della forza del male.

Dall'assenza di qualunque domanda o ricerca di dialogo con il serpente, si può dedurre, inoltre, che Dio non cerca la riconciliazione, né intenta un *rīb* con lui. Non vi è spazio alcuno al suo pentimento: l'unico destino che lo attende è la sentenza definitiva di condanna e maledizione eterna.

### **INTERPRETAZIONE**

#### **LA ROTTURA DELLA RELAZIONE CON DIO**

Le conseguenze del peccato palesate dal testo possono essere così riassunte: la sensazione di nudità (Gen 3,7.10.11), il sentimento di paura e di vergogna che spinge i nostri progenitori a nascondersi (Gen 3,10). Tutte queste cose, soprattutto la sensazione di paura, stonano rispetto all'atmosfera idilliaca dei capitoli anteriori. Si è notato, nell'analisi del contesto, che il termine «aver paura» era estraneo alla Scrittura fino a questo momento. Si tratta di un sentimento che non può essere ricondotto soltanto alla conseguenza del pudore che nasce dalla consapevolezza di essere nudi. L'esperienza del veleno del male che è penetrato, producendo la sensazione del vuoto, si traduce ora nell'espressione più chiara del non sentirsi amato: la paura. Questa sensazione è unita all'angoscia, al turbamento e all'insicurezza. Si tratta di uno sconvolgimento interno che, nel caso di Adamo ed Eva, ha la sua radice più profonda nella separazione da Dio. Le risposte di Adamo ed Eva rivelano che l'uomo si è smarrito e ha perso l'armonia con se stesso (ora è conscio di essere nudo, si nasconde ed è incapace di riconoscere la propria colpa), con l'altro (l'uomo accusa la donna), con Dio (il primo imputato!). In una parola, l'uomo ha perso la sua gloria e la sua trasparenza con se stesso, con Dio e con l'altro: non ha più «un luogo», è nascosto nel giardino di cui era re, è ormai nella tenebra ed è incapace di «venire alla luce».

### **IL RĪB PROFETICO DI DIO**

P. Bovati ha studiato in modo approfondito la figura del *rīb*, di cui si è già accennato in precedenza, all'interno della Scrittura. Si tratta di una contesa che sorge tra due parti relazionate fra loro da un legame giuridico, per risolvere il problema che sorge quando si costata la lesione di un diritto ed è necessario ristabilire la giustizia. Ecco, in sintesi, i suoi elementi principali:

1. Situazione iniziale di pace e relativo accordo.
2. Il subentrare di un elemento che turba il rapporto.
3. La parte offesa intraprende il *rīb*, vale a dire, muove l'accusa mostrando che il suo diritto è stato leso.

4. Se l'accusato riconosce la sua colpa, si può ristabilire la giustizia riannodando il rapporto, rendendolo più intenso per mezzo di un nuovo patto. Se l'accusato non riconosce la propria colpa, non rimane che il tribunale.<sup>20</sup>

Il lettore avrà notato che tutti gli elementi sopra citati si possono facilmente riscontrare nel racconto di Gen 3. L'intervento di Dio si colloca, a tutti gli effetti all'interno di questa figura veterotestamentaria, tanto che il modo in cui Dio chiede conto ad Adamo ed Eva, dal punto di vista delle espressioni formali, coincide con il linguaggio caratteristico della figura del *rib*.<sup>21</sup> Quando è Dio stesso che realizza questo tipo di chiamata a conversione, in persona o attraverso i suoi profeti, il perdono precede la contestazione della trasgressione come ad esempio in Isaia: «Su, venite e discutiamo – dice il Signore – anche se i vostri peccati fossero come scarlatto, diventeranno bianchi come neve. Se fossero rossi come porpora, diventeranno come lana» (Is 1,18). Al riguardo Bovati afferma:

*L'orizzonte della riconciliazione non si dischiude al momento del perdono se non perché era già inscritto nella denuncia stessa come sua finalità precipua. Vista in questa prospettiva il perdono è un atto originario, già in qualche modo concesso unilateralmente dall'offeso, e che aspetta solo l'occasione di rendersi visibile quando il colpevole lo riceve<sup>22</sup>.*

Nel caso dei nostri progenitori, non c'è un vero e proprio riconoscimento di colpa, ed essendo Dio una delle due parti della contesa, non esiste la possibilità di appellarsi a un tribunale superiore. Segue immediatamente la sentenza, che sarà analizzata più avanti.

<sup>20</sup> Vedi BOVATI, P. op. cit., p. 22-24.

<sup>21</sup> La contestazione della trasgressione può avvenire in forma «dichiarativa» o «interrogativa». Nel caso in questione, Dio inizia a interrogare Adamo ed Eva con i termini 'è («dove», Gen 3,9) e *mah zō't* («che cos'è questo», Gen 3,13), che fanno parte del linguaggio caratteristico del *rib*. Vedi BOVATI, P. op. cit., p. 63-64.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 140-141.

### **LA ROTTURA DELLA RELAZIONE CON IL PROSSIMO**

Adamo, come visto, dà la colpa a Eva. Nasce l'egoismo! Quest'attitudine è sintomo dell'avvenuta rottura delle relazioni all'interno della prima coppia umana. È vero, in parte, che la donna ha provocato l'uomo al peccato, ma egli era libero di fronte alla sua proposta. Nella risposta di Adamo a Dio («**La donna che tu mi** hai posto accanto», Gen 3,12) si può scorgere un richiamo a Gen 2,18 che nasconde un sottile *tartê mašma'* («*doppio significato*»). **Dio**, infatti aveva creato la donna come un sostegno per l'uomo, un aiuto che stesse di fronte, davanti a lui (traduzione letterale dell'ebraico 'ēzer kenegdô). Detta espressione, tuttavia, può essere interpretata anche come «un aiuto che stesse *contro* di lui».<sup>23</sup> Nel confronto dei due versetti della Genesi si può forse scorgere una raffinata ironia, sembra quasi che Adamo voglia rimproverare Dio perché colei che doveva aiutarla per il bene lo ha spinto verso il male; in altre parole, è come se l'uomo dicesse: «Non avevi forse creato la donna perché stesse *con* (*'imādî*; cfr. Gen 3,12) me? Perché lei, invece, si è rivelata come un aiuto *contro* (*kenegdô*, Gen 2,18) di me?». Eva, similmente, incolpa il serpente, perché questo l'ha sedotta. Il testo usa qui la radice verbale *nš'* nella forma *hifl*, che significa «ingannare», «sedurre». Si tratta di una menzogna atta a creare una certezza o un'attesa falsa<sup>24</sup>. Ora però, qui è in gioco la parola di Dio contro quella del serpente, credere a Dio o a una sua creatura. La menzogna del serpente, infatti, non è sufficiente a muovere in modo definitivo la volontà dei progenitori, e non può essere, pertanto, considerata come la causa decisiva dell'atto. Il problema più grave, tuttavia, sta nel fatto che lentamente, come precedentemente notato, la responsabilità del peccato va scivolando verso il Creatore. L'evasione della responsabilità da parte di Adamo ed Eva lascia, così, Dio come colpevole, perché in ultima sede, è lui che ha creato il serpente. Il libro dei Proverbi riassume il problema con le seguenti parole: «La stoltezza dell'uomo rovina la sua via, ma poi egli si adira contro il Signore» (Pr 19,3). Per questo, chi nasconde le proprie colpe

<sup>23</sup> Cf. LIFSCHITZ, D. *L'inizio della storia. Il peccato originale: dalla Torah al Vangelo*, Roma: Edizione Dehoniane, 1993, p. 23.

<sup>24</sup> Vedi RINGGREN, H. «*nš'*», GLAT, V, p. 1100-1101.

non può prosperare, mentre ottiene il perdono chi le confessa apertamente (cfr. Pr 28,13), perché confessare il peccato è, allo stesso tempo una dichiarazione d'innocenza di Dio. Egli non è colpevole del male e della morte (Sap 2,24). Una giusta comprensione di Sal 51,6 può aiutare meglio a capire quest'aspetto. Secondo la tradizione, Davide, dopo aver peccato, riconosce la sua colpa e ciò è espresso in modo singolare nel Salmo menzionato. In esso (v. 6), si afferma letteralmente: «Contro di te, contro te solo ho peccato, quello che è male ai tuoi occhi, io l'ho fatto: perciò sei giusto nella tua sentenza, nel tuo giudizio *sarai vittorioso*». Che cosa significa che Dio sarà «vittorioso nel giudizio»? Potremmo rispondere nel modo seguente: a partire dalle conseguenze dolorose del peccato, l'uomo solleva un giudizio contro Dio: perché la sofferenza? Perché la morte, se Dio è amore? Nel giudizio, invece, brillerà la rettitudine di Dio, vale a dire, alla fine si vedrà chiaramente che Dio è innocente e saranno smascherati i falsi ragionamenti dell'uomo.

Doroteo di Gaza riassume magistralmente tutti questi aspetti, esponendoli in modo catechetico:

*Oh, fratelli miei, cosa fa l'orgoglio! Oh, cosa, invece, può l'umiltà! Chi mai avrebbe avuto bisogno di tutti questi giri (di parole)<sup>25</sup>. Se (Adamo) fin dal principio si fosse umiliato e avesse obbedito a Dio e custodito il comandamento, non sarebbe caduto. Anche dopo essersi comportato in modo indecoroso, tuttavia, gli fu data l'occasione di convertirsi e di ricevere misericordia, ma la sua testa rimase elevata nella sua superbia<sup>26</sup>. Dio andò da lui e gli disse: «Adamo dove sei?», vale a dire, «da quale gloria venivi e verso quale vergogna ti sei diretto!». Poi gli domandò: «Perché hai peccato? Perché ti sei ribellato?», spingendolo proprio a dire: «Perdonami!». Ma dove è il «Perdonami!»? In*

<sup>25</sup> Il sostantivo greco *kyklos*, significa letteralmente «ruota», «circolo», «sfera». In questo caso, Doroteo sembra voler far riferimento ai giri di parole che fece Adamo per giustificarsi davanti al suo Creatore.

<sup>26</sup> Il termine *trachelos* può significare «collo», «cervice», mentre l'aggettivo *hypsēlos* «alto», «elevato», ma anche «superbo». L'espressione «*emenei ho trachelos autou hypsēlos*», molto bella in greco, rende bene l'immagine di Adamo che, non volendo piegare il collo, rimane fermo nella sua superbia.

*nessun modo vi fu umiltà, né vi fu conversione, ma tutto il contrario! Adamo, infatti, controbatte: «La donna che mi hai dato» (3,12); non dice: «La mia donna mi ha ingannato», ma: «La donna che mi hai dato», come chi dice: «La compagna che tu hai posto sopra la mia testa». È così, fratelli, che accade: quando l'uomo non riesce rimproverare se stesso, non esita neanche ad accusare lo stesso Dio. E Dio poi andò da lei (la donna) e le disse: «Perché neanche tu hai custodito il comandamento?», come se gli dicesse precisamente: «Di anche tu: Perdonami! Affinché la tua anima si umili e riceva misericordia»; ma, di nuovo, in nessun modo vi fu un «perdonami!», ma rispose anche lei dicendo: «Il serpente mi ha ingannata» (Gen 3,13), quasi per dire: «Se egli ha peccato, io che c'entro?»<sup>27</sup>.*

### **IL PRECETTO AL CENTRO**

Come visto, anche la struttura del terzo passo è concentrata, e, proprio come la prima (Gen 3,1-5)<sup>28</sup>, al centro della composizione<sup>29</sup> compare il comandamento di Dio, insieme al «mangiare», atto concreto di ribellione e di trasgressione del comando divino. La differenza è che nelle parole di Eva il comandamento ne era stravolto, mentre ora è Dio che rivolge il precetto ad Adamo sotto la forma di una domanda: «Forse hai mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?». Queste parole, essendo al centro della struttura, secondo le regole dell'analisi retorica svolgono un ruolo centrale, sono la chiave di volta del passo. Esse richiedono un confronto dei propri atti con il precetto divino e attendono una risposta, un «sì» o un «no». Avvenuta la trasgressione e avendo egli fatto esperienza delle conseguenze del peccato, ovvero la sensazione di nudità e il sentimento di paura (Gen 3,7.10.11), Adamo deve essere ora capace di capire cosa gli stia accadendo e identificarne la vera causa. In altre parole, egli sta sperimentando ora il

<sup>27</sup> DOROTEO DI GAZA, *Expositione et Doctrinae diversae*. PG 88, I, 8, p. 1625-1627.

<sup>28</sup> LORI, G.; VOLTAGGIO, F. G., op. cit., p. 32-33.

<sup>29</sup> In realtà sono al centro della seconda parte (3,9b-13), ma la prima (3,9a) è molto breve ed è formata da un unico membro che svolge il ruolo d'introduzione. Cf. sopra la rubrica «composizione».

vuoto, il non-essere, in definitiva la morte, e questa è conseguenza della violazione del comandamento, esattamente come Dio aveva detto: «Nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire» (Gen 2,17)». È lì che Adamo si gioca tutto. Una risposta onesta e sincera apre la via del ritorno alla verità, una risposta ingannevole fa rimanere nell'ambito della menzogna, ossia di quell'inganno primordiale che ha indotto Adamo al peccato. Così, il carattere enigmatico della domanda che si trova nel centro offre la via di comprensione dell'intero passo.

### **CONCLUSIONE**

In conclusione, dall'analisi retorica e dall'interpretazione, abbondantemente corredata dal ricorso alle interpretazioni ebraiche, risulta che l'uomo diviene «ciò che ascolta e crede» e «ciò che mangia». Il mangiare il frutto diviene, per così dire, un «sacramento» della disobbedienza verso Dio. L'aver creduto alla catechesi menzognera del serpente, fa sì che Adamo ed Eva traducano tale ascolto in un segno concreto che crea degli effetti sulla propria natura e sulle proprie relazioni con sé, con il mondo, con gli altri e con Dio. L'uomo, tagliando le proprie radici con il Luogo e con l'Essere, perde il suo luogo e si ritrova smarrito nel non-essere, accerchiato dalla paura e dalla morte.

Dio non rimane insensibile e offre ad Adamo ed Eva la possibilità del pentimento e della redenzione, ma la *conditio sine qua non* è il riconoscimento delle proprie colpe. La mancata ammissione delle proprie responsabilità impedisce il ristabilimento della giustizia, la possibilità di ricevere effettivamente il perdono e di riannodare il rapporto. I nostri progenitori si sono rifiutati di ascoltare l'offerta del pentimento, non hanno voluto «mangiare» del piatto delizioso dell'amore e del perdono di Dio. Avendo, invece, creduto alle parole del serpente e avendo mangiato, essi hanno «ingoiato» la morte ontica. Il serpente si è così interposto tra l'uomo e la donna: Adamo ed Eva non possono più amarsi, ma si accusano reciprocamente, sono accerchiati dalla paura della morte.

La redenzione in Cristo seguirà uno schema simile: solo l'accoglienza del *kerygma* e dell'annuncio del Vangelo, insieme ai Sacramenti, saranno capaci di trasformare l'uomo e la donna, di ridonare loro la veste gloriosa perduta, la natura divina, ovvero la comunione con Dio, poiché, di nuovo, l'uomo viene trasformato in «ciò che ascolta» e «ciò che mangia».

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOVATI, P. *Ristabilire la giustizia: Procedure, vocabolario, orientamenti*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, AnBib 110, 1986.

DOROTEO DI GAZA, *Expositione et Doctrinae diversae*. PG 88, I, 8, p. 1625-1627.

FUHS, H. F. «jārē'». In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Vol. III: 'mr – jashar. Flero (BS): Paideia Editrice, 2003, coll. 1019-1022.

JASTROW, M. *Dictionary of the Talmud: A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. London: Trübner, 1898.

LIFSCHITZ, D. *L'inizio della storia. Il peccato originale: dalla Torah al Vangelo*, Roma: Edizione Dehoniane, 1993.

LORI, G.; VOLTAGGIO, F. G. "E sarete come Dio": Analisi retorica di Gen 3,1-8, in: MEYNET, R.; ONISZCZUK, J. Studi del quarto convegno RBS. International Studies on Biblical & Semitic Rhetoric, *ReBibSem* 5, Roma: G&B Press, p. 31-55, 2015.

LUND, N. W. *Chiasmus in the New Testament*, Chapel Hill: University of North Carolina, 1942.

MEYNET, R. *Trattato di retorica biblica*. Bologna: ReBib 10, 2008.

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA. *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993.

RINGGREN, H. «nš'». In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Vol. V: majim – nesar. Flero (BS): Paideia Editrice, 2005, coll. 1100-1101.



RUPERTO DI DEUTZ, *De Sancta Trinitate et operibus eius (CCCM 21), III, 250 apud NERI, U. Genesi. Biblia: I libri della Bibbia interpretati dalla Grande Tradizione*, Torino: Gribaudi, 1986.

WALSH, J. T. "Genesis 2:4b-3:24: A Synchronic Approach", *JBL*, 96, p. 161-177, june 1977.

VOLTAGGIO, F. G. *Siedi solitario e silenzioso fino ai giorni del Re Messia!: Il Targum di Qoèlet. Il Targum delle Lamentazioni*. Napoli: Chirico, 2014.

ZLOTOWITZ, M.; SCHERMAN, N. (ed), *Bereishis. Genesis: A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*. v. I. Bereishis. Noach. Lech Lecha. Vayeira. Chayei Sarah. Toldos. New York: Mesorah, 1986.