



La coppia di Genesi

Premessa

«Interroga pure i tempi antichi, che furono prima di te: dal giorno in cui Dio creò l'uomo sulla terra» (Dt 4,32). La nostra intenzione è proprio questa: avviare un'indagine sulle coppie che, nella storia sacra, hanno avuto un ruolo particolare e sono state scelte da Dio come destinatarie del rinnovo dell'alleanza originaria, stipulata da Dio con la prima coppia senza alcun rituale e riproposta in forma di accordo bilaterale ad Abramo e alla sua discendenza.

La prima coppia che incontriamo sul nostro percorso, in ordine di apparizione nella narrativa biblica, è certamente la coppia originaria. Di essa abbiamo parlato lo scorso anno, anche se non in una maniera sufficientemente diffusa, in relazione a delle coordinate teologiche che riguardavano il sacramento del Matrimonio. In quella occasione, abbiamo fatto delle scelte selezionando alcuni aspetti particolari di questa coppia originaria che rappresenta la sintesi delle intenzioni di Dio sull'amore umano, così come il libro di Genesi ci mostra nei primi undici capitoli¹. Accenneremo pertanto, senza soffermarci molto, a quanto precedentemente si è detto, seguendo la linea dello sviluppo narrativo. La Bibbia, infatti, non è un libro di teologia, o una trattazione teologica, ma è una teologia narrata, una narrativa, cioè, che offre chiavi teologiche di interpretazione del fenomeno umano. In questo fenomeno umano, complessivamente considerato in tutta l'estensione della sua realtà, il sacramento del Matrimonio, o comunque l'intenzione di Dio sull'amore umano, rappresenta un cerchio concettuale ben definito su cui vorremmo soffermarci.

Sotto questo profilo, dobbiamo dire che nei primi due capitoli del libro della Genesi l'intenzione di Dio sull'amore umano si delinea con sufficiente chiarezza. Due punti emergono in modo particolare, accanto ad altri che tuttavia hanno un valore complementare e integrativo circa la

¹ Il libro della Genesi non è un testo storiografico, cioè non racconta come le cose sono avvenute, ossia come Dio ha creato l'universo fisico, ma presenta piuttosto una riflessione teologica in chiave simbolica del fenomeno antropologico e dei vari aspetti che vi si connettono. Tra questi, quello principale, è senz'altro la dimensione della *communio personarum*, che è appunto la condizione della chiamata dell'uomo e della donna a rappresentare sulla terra l'immagine di Dio, come Genesi 1 ci suggerisce.



vocazione dell'uomo e della donna al loro apparire nel quadro della creazione originaria. In primo luogo, essi sono descritti come *servitori della vita*. Alla coppia è affidato *il ministero* – così dobbiamo chiamarlo – *della vita*: la vita umana, per quanto possa essere ricostruibile, mediante osservazione scientifica, a partire dall'embrione e in tutte le fasi successive, nonché nella dimensione evolutiva del bambino, la vita rappresenta comunque un mistero del quale ancora poco possiamo dire². Poco possiamo dire dell'anima, poco possiamo dire del viaggio ultraterreno che inizia con la morte, poco possiamo dire di tutta una serie di fenomeni spirituali che viviamo senza poterli spiegare fino in fondo. L'idea della nostra "anima", in sostanza, appare ancora come una specie di dogma filosofico, senza una sufficiente conoscenza delle sue possibili manifestazioni³. Ebbene, in questo quadro, l'uomo e la donna sono i *servitori del mistero della vita*; nessun'altra persona, in quanto uomo o in quanto donna, nella sua condizione individuale e singola, può dire di essere al servizio della vita con la medesima efficacia e radicalità.

La seconda vocazione della coppia biblica è quella di essere *custodi della persona umana*. Straordinaria missione. Solo l'arte medica può esservi paragonata, quando la medicina è vissuta come una vocazione personale. Il servizio alla vita implica la formazione dell'essere umano nel grembo materno, ma l'essere custodi della persona significa farsi carico di una evoluzione che inizia con l'uscita dal grembo materno e si conclude con un inserimento nella cultura, nella società, nelle consuetudini civili, insomma in tutto ciò che rappresenta la ricchezza della persona razionale. La coppia è custode della persona umana perché essa, nelle fasi più delicate della sua evoluzione, è fragile. Nessuno può evolversi nelle fasi dell'infanzia, dell'adolescenza, ed entrare nella maturità senza squilibri, se non ha avuto una coppia di provvidenti custodi. È questo un ministero straordinario, preziosissimo, affidato alla coppia nel quadro originario dell'intenzione di Dio, che si rivela in Genesi 1 e 2⁴.

² Nei miei personali studi, in connessione con la mia attività di esorcista, affermo che il grembo materno è il luogo della prima esperienza spirituale, non soltanto fisica e affettiva, ma anche spirituale. Non abbiamo in questa sede il tempo di approfondire e di giustificare quali motivazioni mi portano a fare questa affermazione, che peraltro rimane all'interno dei miei studi e costituisce la mia tesi, dal momento che su questo argomento non si è mai espressa né la teologia né il magistero della Chiesa. Sono studi che partono dall'osservazione dei fenomeni, i quali, paragonati e sovrapposti alla pagina biblica, mi hanno portato a una serie di conclusioni che non intendo presentare come verità ma come semplice ipotesi. Ripeto che qui non posso entrare in merito a questo tema a motivo della sua vastità e perché esulerebbe dal nostro tracciato.

³ La parola "anima" non è adeguata in realtà. La utilizziamo perché non ve ne sono altre. Rudolf Steiner ha utilizzato altre terminologie per individuare particolari aspetti antropologici – ad esempio, corpo eterico, corpo astrale – che rappresentano senz'altro degli ambiti di indagine di grande interesse.

⁴ Al contrario, Genesi 3, rappresenta una meditazione sulle disarmonie dell'esistenza che non sono presenti in Genesi 1 e 2. Con il capitolo 3 di Genesi si apre uno scenario diverso, che intende affrontare il senso delle disarmonie del cosmo e



In sintesi prospettica: a partire dalla prima coppia, cercheremo di seguire – nei ritiri mensili di quest'anno – un tracciato che ci porterà alla considerazione delle singole storie familiari narrate dalla Bibbia, storie che sono in relazione con il Dio vivente e che quindi occupano dei ruoli ben definiti nella storia della salvezza.

La verità originaria dell'essere umano

La prima coppia di cui parleremo adesso è quella originaria. Di essa metteremo in evidenza alcune caratteristiche che ci aiutano a comprendere l'intenzione di Dio, che la teologia sacramentaria integra in una trattazione sistematica. Altri aspetti, già trattati precedentemente, li accenneremo senza approfondirli più di tanto.

Considerando il racconto della creazione dell'uomo e della donna dobbiamo prima di tutto fare un'osservazione di carattere redazionale, in quanto la creazione della coppia è presentata da due gruppi di redattori in modi diversi: Genesi 1 descrive la *nascita della coppia con un atto simultaneo*. Ossia: Adamo ed Eva, secondo il primo capitolo della Genesi, vengono al mondo contemporaneamente, come figli dello stesso padre, e quindi in quella dimensione fraterna che è una delle caratteristiche della coppia secondo la chiave di lettura biblica già presente nell'Antico Testamento e integrata poi pienamente nelle prospettive del Nuovo Testamento⁵.

Inoltre, in Genesi 1, *Dio crea con la parola*. Egli è presentato con un carattere sostanzialmente trascendente, che non entra in relazione diretta con l'universo fisico prodotto dalla sua volontà creatrice. Il Dio creatore di Genesi 1 manifesta una parola che è simultaneamente un evento. Vale a dire: gli basta pronunciare una parola e subito, ciò che è detto, diventa realtà. Questo fatto implica – secondo la prospettiva teologica dei redattori – una grande distanza del Creatore nei confronti

ci conduce verso il perché della sofferenza, della morte, della frattura delle relazioni interpersonali, del lavoro portato avanti con una fatica e un sudore non sempre ripagato dai risultati. Genesi 1 e 2 da un lato, e Genesi 3 dall'altro, sono stati scritti, di fatto, da due narratori diversi (quando diciamo "narratore" non ci riferiamo a un individuo ma a gruppi redazionali che lavorano in tempi diversi e in luoghi diversi). In definitiva, Genesi 1, ha una sua matrice redazionale di epoca postesilica, mentre Genesi 2 e 3 hanno una matrice redazionale precedente, cronologicamente più antica, che con tutta probabilità si colloca geograficamente nella Giudea della fase preesilica, quindi nel periodo monarchico (sec. X).

⁵ A partire da oggi ci muoveremo esclusivamente nell'Antico Testamento. Sul Nuovo Testamento abbiamo precedentemente focalizzato la coppia di Nazareth e le tre linee teologiche che partono da quell'ambiente domestico e che si estendono, ciascuno secondo la sua specificità, verso il sacramento del Matrimonio (cfr. <https://www.cristomaestro.it/spiritualita-matrimoniale.html>).



dell'universo fisico che da Lui prende vita. Il suo primo atto creativo chiama all'esistenza la luce. In ebraico: *yehi 'or wayyehi 'or*. «"Sia la luce!". E la luce fu» (Gen 1,3). A Dio basta quindi pronunciare una parola e il suo contenuto diventa storia, diventa materia, e addirittura materia vivente, negli animali e nell'essere umano. A cui si aggiunge la razionalità.

Il Dio creatore del capitolo 2 – testo redatto da un altro gruppo scribale – è invece un Dio che ha un profondo contatto con la realtà nascente dalla sua opera creatrice. Egli plasma l'uomo agendo come un vasaio: «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» (Gen 2,7). Questo gesto ha necessariamente bisogno di un contatto diretto tra Creatore e creatura. Di conseguenza, questo Dio, conosciuto dai redattori della Giudea di tradizione jahvista, non è un Dio trascendente, ma un Dio che sta a contatto col mondo fisico, anzi che vuole un contatto diretto con la materia, plasmando l'uomo dalla terra. Contemporaneamente, si rende vicino all'umanità, quasi immedesimandosi, nelle modalità umane delle relazioni. Infatti, lo stesso autore jahvista descrive Dio che passeggia nel giardino, calandosi appunto nelle modalità umane del proprio porsi e del relazionarsi. Al contrario, il Dio trascendente del capitolo precedente della Genesi non lo fa, rimanendo nella sua irraggiungibile lontananza. Nel leggere entrambi i testi, emergono delle caratteristiche teologiche distinte. In questo senso, dobbiamo dire che tra le righe della narrazione vi è una teologia narrata, ossia un contenuto dogmatico che va tirato fuori.

Riassumendo: la nascita simultanea della prima coppia, secondo Genesi 1, implica dal punto di vista antropologico una fondamentale *uguaglianza di dignità dell'uomo e della donna*, creati da Dio con pari dignità. Questo concetto non può che essere ispirato, in quanto totalmente in contrasto con le consuetudini giudaiche dell'epoca monarchica ma anche con quelle sociali e familiari del vicino oriente antico e anche attuale⁶. Anche l'autore jahvista, sotto altra forma, afferma la stessa verità quando appunto descrive la creazione della donna, dalla "costola", così come oggi viene tradotto (cfr. Gen 2,21). In realtà, non siamo d'accordo con questa traduzione perché il termine ebraico dice altro. Il termine utilizzato dall'autore sacro in lingua ebraica (*šēlā'*) evoca, nella mente di chi conosce l'ebraico, un'immagine che non è facile definire nella concretezza. Infatti, il termine ebraico indica la metà di una cosa. Dio, insomma, non gli ha preso un organo per creare la donna, ma

⁶ Per i musulmani, per esempio, non esiste la concezione di una uguaglianza di dignità dell'uomo e della donna. Per essi la famiglia è modellata sul Corano e il marito decide ogni cosa senza consultare nessuno, considerando i figli come unicamente propri.



lo ha diviso in due. Andiamo però al significato antropologico: questo trarre la donna dall'uomo, e non da un'altra terra, implica appunto una sostanziale solidarietà in una dimensione di uguaglianza nella dignità personale. L'autore sacerdotale del capitolo 1 afferma la stessa cosa, descrivendo la nascita simultanea dei due dallo stesso Padre, ma non dice niente di più. L'autore jahvista, invece, al capitolo 2, afferma narrativamente che la condizione di sottomissione della donna all'uomo non è una relazione prevista da Dio all'origine, ma è il risultato di una alterazione determinata dal peccato. Esso inserisce nelle armonie del creato delle note stonate, che non corrispondono alle perfette proporzioni previste da Dio. A questo proposito l'autore jahvista, al capitolo terzo della Genesi dove si narra appunto la trasgressione originale, fa un'interessante osservazione quando dice che, dopo il peccato, Dio rivolge alla donna queste parole: «Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ed egli ti dominerà» (Gen 3,16). Il verbo ebraico qui utilizzato è *māšal*, che ordinariamente indica l'autorità del governo politico o il dominio su qualcuno. L'autore qui lo utilizza per descrivere i rapporti di forza che, a causa del peccato, si instaurano tra l'uomo e la donna, a scapito però della donna sulla quale dominerà il marito. In definitiva, la disarmonia che si inserisce nel quadro della creazione originaria è, per Genesi 3, ossia per l'autore jahvista, determinata dal peccato, che inserisce nella rete di relazioni armoniche stabilita da Dio un elemento di disturbo non previsto. Questo elemento di disturbo è collegato all'esercizio della libertà, concetto che emerge tra le righe dell'autore jahvista, secondo il quale l'essere umano si trova costantemente dinanzi al bivio tra il bene e il male. Il male non è qualcosa che l'uomo originario non può fare; diciamo piuttosto che è qualcosa che egli *può non fare*. Vale a dire: l'esercizio scorretto della libertà, implica l'inserimento di note disarmoniche all'interno di un'opera creativa che comunque è fondamentalmente buona.

Questo problema morale, cioè del valore e delle conseguenze degli atti umani, se lo pone soltanto l'autore jahvista. Al contrario, l'autore sacerdotale, non se lo pone affatto, così come non si pone neanche il problema se per caso vi sia, all'interno dell'universo creato da Dio, qualche elemento che possa turbare l'esistenza dell'umanità. In un certo senso, egli sorvola totalmente questo argomento difficile, limitandosi a dire che Dio guardò la sua opera e «vide che era cosa buona» (Gen 1,4.12.18.21.25). Per la coppia dice addirittura: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (Gen 1,31). La creazione dell'uomo è dunque perfetta, perché egli rappresenta visibilmente sulla terra l'immagine di Dio, tema su cui dobbiamo ritornare a proposito del sacramento del Matrimonio.



La coppia, rappresentazione di Dio

La nostra indagine sulla intenzione originaria di Dio riprende da Genesi 1, dove la visione trascendente del gruppo redazionale che noi chiamiamo “sacerdotale”, descrive la coppia nel suo emergere simultaneamente come vertice della creazione (cfr. Gen 1,27). Infatti, secondo la narrazione degli autori della tradizione sacerdotale, Dio crea gradualmente, con ordine, partendo dalle parti più distanti verso il vertice, rappresentato appunto dall'uomo e dalla donna. Questa coppia è il vertice del creato ma, nello stesso tempo, è lo scopo per cui Dio ha preparato un *habitat* complesso, stratificato gerarchicamente e ordinato secondo le tappe misurate dalla scansione settimanale dello *shabbat* (cfr. Gen 1,1-25). Il fatto che questa apparizione della coppia sia simultanea fa pensare anche – cosa confermata dalla disposizione retorica del versetto – che nella visione antropologica dei sacerdoti l'uomo sia soprattutto *immagine di Dio in quanto coppia* e non in quanto singolo.

L'autore sacro utilizza in realtà due termini che possiamo tradurre con la locuzione “immagine e somiglianza” (cfr. Gen 1,26). Il primo termine è *šelem*. In ebraico esso indica propriamente “l'immagine”, ossia la rappresentazione perfetta di una cosa reale, nel senso di una corrispondenza precisa con la cosa rappresentata. Mentre il secondo termine, “somiglianza”, in ebraico *d'mût*, esprime una certa distanza tra le due cose, cioè tra la cosa rappresentata e la sua rappresentazione. Per questo dobbiamo intendere che l'immagine di Dio, per quanto possa essere corrispondente nell'intenzione divina, implica tuttavia un percorso di avvicinamento dovuto alla somiglianza; sotto questo profilo, l'essere coppia diventa un compito e non semplicemente una condizione esistenziale statica. In definitiva, le due definizioni “immagine e somiglianza” affermano realtà diverse, intendendo descrivere la complessità della vita di coppia, la quale è già, nell'intenzione di Dio, fin da ora la sua immagine sul piano vocazionale, ma in realtà esiste una certa distanza nella concretezza della vita quotidiana, che sarà colmata dal cammino di conversione di entrambi.

La natura sessuata come fondamento dell'essere-per

La coppia è un'immagine corrispondente a Dio in quanto Egli le affida e trasmette la sua signoria sull'intero creato, così che essa diviene la sua presenza visibile nel mondo. Il creato trova nella coppia originaria una mediazione che aggancia gli esseri terrestri (piante e animali soprattutto)



al loro creatore. Ma, in maniera più specifica, ciò che fa della coppia umana un'autentica immagine di Dio è *la comunione delle persone*. In questo senso l'immagine di Dio è inscritta nella natura sessuata dell'uomo, intesa come la potenzialità di un essere "per". Infatti, il testo ebraico, presentando l'atto creativo della coppia, per descriverli individualmente utilizza i termini *zākār* e *nēqēbāh*, che alludono alla condizione corporea in quanto distinta sessualmente (cfr. Gen 1,27c)⁷. La CEI ha tradotto "maschio e femmina". In italiano va benissimo. Infatti, questi due termini non indicano l'uomo e donna, ossia la totalità della persona nella mascolinità e nella femminilità, ma proprio la natura sessuata, corporea, dell'essere maschio e dell'essere femmina. L'immagine di Dio implica allora il fondamento della natura sessuata. Il corpo umano, in quanto creato da Dio, dice la destinazione costitutiva, potremmo dire ontologica, dell'essere umano che non è "un essere per sé" ma è stato creato come un "essere per". L'essere umano, così come è stato pensato da Dio, è dunque destinato a realizzarsi vivendo "per", in una consegna del corpo e, di conseguenza, di tutta la propria persona. Infatti il corpo umano, nella sua costituzione fisica, esprime una disposizione dello spirito. In questo senso, il corpo umano, è realmente un *sacramento*, ossia esprime visibilmente una realtà che non si vede. Il corpo sessuato predispone costitutivamente la persona a essere un dono, realizzando sé stessa in questo dono e non nella permanenza e nella staticità dell'essere in sé. La realizzazione di sé mediante il dono personale esprime, nella visibilità del corpo, la disposizione spirituale tesa verso la *communio personarum*. In questo senso, l'essere umano si realizza e matura soltanto nella *relazione*.

Questo implica un'altra conseguenza che potrebbe sembrare estrema, non presente nei libri di teologia sacramentaria, né in quelli di antropologia teologica, ma di ragionevole deduzione: se l'essere umano è stato creato a immagine di Dio con un compito da svolgere, quello cioè della relazionalità nel dono di sé stesso, allora dobbiamo dire che, *nella pienezza dei tempi, e quindi nell'ordine del Nuovo Testamento, tutte le vocazioni si radicano nella natura sponsale del corpo*. In sostanza, ci sembra opportuno chiarire che la natura sponsale del corpo sessuato, anche se in modo diretto ed empirico si collega alla vita di coppia che trova la sua fecondità nel dono del corpo, nondimeno esprime visibilmente ciò che è costitutivo per l'essere umano: la destinazione alla *communio personarum*. In questo senso tutte le vocazioni, includendo anche quella consacrata che

⁷ L'autore sacro infatti non dice che Dio crea "l'uomo e la donna", cioè non utilizza i relativi termini *'iš* e *'išāh*.



implica per sé l'essere singoli, poggiano sullo stato ontologico costitutivo dell'essere umano ideato da Dio in vista del dono di sé.

Torneremo su questo.

L'immagine terrena di Dio è "essere amore"

La letteratura giovannea, a proposito della vita intima di Dio, ci rivela che per conoscere Dio va prima di tutto compresa la differenza tra "amare" e "essere amore". Possiamo esemplificare dicendo che "amare" si realizza in singoli atti d'amore, che si alternano (come accade a tutti) ad altri atti di segno opposto, come per esempio la vendetta, l'egoismo, il rancore e così via. Dall'altro lato, il concetto di "essere amore" appare più impegnativo, in quanto non indica "un atto" ma una condizione permanente in cui non si dà alternanza con altro che non sia amore. Ebbene, Dio si colloca in quest'ultimo versante, così che Giovanni può dire «Dio è amore» (1Gv 4,8), il che, in altri termini, significa che in Lui non ci sono tenebre (cfr. 1Gv 1,5).

Questo essere amore, non poteva raggiungere nessuna chiarezza e nessuna possibilità di comprensione prima della presentazione trinitaria del Dio di Israele. Solo la teologia trinitaria giustifica finalmente il senso vero dell'esistere *come amore*. Infatti, Dio non può amare nulla, se non sé stesso. Se fosse unipersonale, come si poteva ritenere nei testi veterotestamentari, non potendo amare nessuno se non se stesso (come è ovvio), sarebbe la quintessenza dell'egoismo; sarebbe un mostro, non sarebbe Dio. La sua esistenza tripersonale, invece, giustifica pienamente il fatto che Lui può essere descritto come amore: non potendo amare nessun altro all'infuori di sé, in realtà ama una Persona divina che sta davanti a sé, il Figlio eterno. Questo amore diventa una terza persona, che è lo Spirito Santo. In Dio, tutto ciò che esiste dentro la sua vita trinitaria, è Persona. La relazione distingue pertanto le Persone divine in se stesse identiche. Ora sì che possiamo dire che Dio è amore, perché al suo interno, cioè nel mistero della sua vita, le tre divine Persone vivono l'una nell'altra non staticamente ma consegnandosi l'una all'altra, come avviene nella vita familiare della nostra esperienza terrena, che è appunto l'immagine di Dio. Quindi la realtà divina trinitaria, rivelata dal Nuovo Testamento, si trova alla base dell'intenzione di Dio nel creare l'uomo a sua immagine, creandolo in vista della *communio personarum* senza la quale non c'è amore.



L'apostolo Giovanni, sotto questo profilo, è l'unico che è riuscito a cogliere non soltanto la realtà trinitaria come distinzione di Persone nell'unità della natura divina, ma nel prologo del suo vangelo dice che il verbo è *pròs tòn theón*. Vale a dire: il Verbo, trovandosi nella indivisibile natura divina, è costantemente proiettato verso il Padre, dinamicamente ed eternamente, nel dono di sé. Nell'Incarnazione, il logos, ossia la seconda Persona della Trinità, realizza l'amore di Dio in una direzione esterna, proiettandosi verso il mondo. Tutto questo è ovvio che costituisce il modello che l'autore sacro della Genesi, senza saperlo, e senza poterlo nemmeno immaginare, stava dicendo con la parola *šelem* (immagine). Ma in realtà nel suo pensiero, cioè nel pensiero dei sacerdoti che hanno scritto questo capitolo, Dio è unipersonale.

La natura sponsale del corpo genera le vocazioni cristiane

All'interno della novità della comunità cristiana, che nasce dalla Pentecoste, si riscontra anche una varietà inedita di vocazioni e di chiamate divine, ignote all'Antico Testamento. Infatti, la comunità di Gesù prevede anche la figura delle discepoli, di cui parla Luca: «In seguito egli se ne andava per città e villaggi, predicando e annunciando la buona notizia del regno di Dio. C'erano con lui i Dodici e alcune donne che erano state guarite da spiriti cattivi e da infermità: Maria, chiamata Maddalena, dalla quale erano usciti sette demòni; Giovanna, moglie di Cuza, amministratore di Erode; Susanna e molte altre, che li servivano con i loro beni (Lc 8,1-3). Queste discepoli, pur non essendo le loro mogli, sono tuttavia a servizio degli Apostoli impegnati nell'attività missionaria. Questo fatto ci colpisce: in un tempo in cui la donna o era figlia o era sposa o era madre (e non poteva avere nessun altro ruolo significativo), il Nuovo Testamento registra delle vocazioni specifiche che realizzano la loro sponsalità non in un senso matrimoniale. La loro maternità viene esercitata su una famiglia più allargata: la Chiesa di Dio. Inoltre, l'apostolo Paolo, nella prima lettera ai Corinzi, dice: «Tuttavia, nel Signore, né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna» (1Cor 11,11). La parola *kyrios*, "Signore", utilizzata da Paolo, non intende riferirsi al Dio dell'Antico Testamento ma al Cristo risorto. Infatti, per l'AT, relativamente alla vocazione femminile, il dono di sé poteva avvenire solo dentro la famiglia. Non vi era per lei alcun'altra



possibilità di esprimere la chiamata originaria del dono di sé, se non dentro il circuito domestico. Ma nel Cristo risorto, ogni uomo e ogni donna che vive il dinamismo sponsale del dono di sé, è immagine di Dio. Di conseguenza, la paternità e la maternità si estendono a dismisura oltre i confini dell'appartamento familiare.

La presenza delle discepoli accanto agli Apostoli ci ripropone un elemento che abbiamo sottolineato in altre occasioni: non si può servire Dio da soli. Per questo motivo gli Apostoli – prima che nascessero le comunità religiose e che la pastorale diventasse qualcosa di ben ordinato secondo precisi progetti di evangelizzazione –, ricevevano la collaborazione delle discepoli per tutti gli aspetti e le necessità della vita. In questa maniera, nella comunità di Gesù si rivelano nuove vocazioni che non si configurano esclusivamente nel matrimonio, e neppure nella vita consacrata in senso stretto, perché il dono di sé, che è amore, non ha bisogno di incanalarsi necessariamente dentro una forma giuridica di esistenza.

Anche l'apostolo Paolo, nella prima lettera ai Corinzi, parla di una donna credente che Cefa e gli altri apostoli portano con sé: «Non abbiamo il diritto di portare con noi una donna credente, come fanno anche gli altri apostoli e i fratelli del Signore e Cefa?» (1Cor 9,5). Il contesto è quello di una polemica che sorge nella comunità di Corinto, soprattutto a motivo di predicatori cristiani provenienti dalla Palestina, che mettono in dubbio l'autenticità del carisma apostolico di Paolo. A seguito di ciò, i Corinzi cominciano a vederlo con occhi diversi, a nutrire nei suoi confronti un certo atteggiamento di sospetto. Essi fanno, potremmo dire, delle “iniezioni” maligne di veleno alla comunità di Corinto, che Paolo definisce come un “corpo”. Da quel momento in poi, davanti agli occhi della comunità, Paolo appare improvvisamente trasformato e la sua autorità apostolica radicalmente sminuita. A quel punto, l'Apostolo si trova costretto a spiegare alla comunità l'origine del proprio ministero, il proprio modo di intenderlo e, tra le cose da lui dette, fa riferimento a questa prassi dei primi Apostoli di portare con sé una donna credente che rappresenta il suo sostegno concreto e umano (cfr. 1Cor 9,5).

Lo stesso sostegno è offerto a Paolo da Aquila e Priscilla. Essi, come coppia, vivono il loro ministero di custodi della persona umana, e continuano a esserlo anche fuori dalla paternità e dalla maternità fisiche. La coppia credente è custode della persona umana nel senso più ampio. Molto di più lo è nella pastorale, nelle fatiche, nelle difficoltà dell'annuncio del Vangelo. L'apostolo Paolo rimane a casa di Aquila e Priscilla, dove trova il suo punto di riferimento a Corinto, e insieme lavorano nell'annuncio del Vangelo. Uscendo dagli schemi giuridici dell'Antico Testamento, dove le



vocazioni sono sostanzialmente chiuse dentro l'area domestica (vocazione matrimoniale) o nel Tempio (sacerdozio levitico), adesso ci si rende conto che l'immagine di Dio annunciata dai redattori sacerdotali di Genesi 1, nel Nuovo Testamento acquista tutta una serie di sfaccettature inedite, straordinarie e bellissime.

Tutte le vocazioni sono quindi da intendersi in una chiave sponsale: così il sacerdozio, così la vita consacrata, e così qualunque altra vocazione che, pur non approdando al Matrimonio come sacramento e talvolta neanche alla vita consacrata in senso giuridico, tuttavia, vive la stessa fondamentale disposizione del dono di sé alla Chiesa di Dio come condizione della sua realizzazione. Così, anche la vita da single per il regno dei cieli, fuori da questa disposizione di "essere per", si inaridisce.

In definitiva, la condizione originaria, che è sponsale, sta alla base della vita di coppia e di ogni altra forma di vita consacrata o di servizio a Dio all'interno della novità del Nuovo Testamento. In ogni caso, l'io della persona ha un bisogno costitutivo di realizzarsi nel dono di sé e per questo essa, a immagine di Dio, può esistere soltanto come *amore*.

La coscienza del limite creaturale

Abbiamo notato che per l'autore sacerdotale, sullo sfondo della creazione originaria, la coppia emerge simultaneamente e questo esprime l'uguaglianza della dignità dei due, che nascono simultaneamente dallo stesso padre; e sotto questo aspetto sono fratello e sorella (cfr. Gen 1,27). Essi giungeranno gradualmente, in una seconda fase, alla sponsalità. Nel concetto biblico della sponsalità, questo tema della coppia che prima ancora di vivere la coniugalità deve calarsi nell'esperienza della fraternità credente, nell'Antico Testamento è ripetutamente presentato. Ad esempio, nel Cantico dei Cantici possiamo citare un testo molto eloquente da questo punto di vista, l'appellativo di sorella precede più volte quello di sposa: «sorella mia sposa» (Ct 4,9; 4,10; 4,12; 5,1). Ancora una volta, nella prospettiva dell'autore sacro, la sponsalità non è autentica né completa, ossia non è conforme all'intenzione di Dio che si rivela attraverso la pagina sacra, se non poggia sulla base della fraternità.

La modalità della creazione, nel secondo racconto (che inizia in Gen 2,4b), ha qualcosa di diverso: qui la coppia non è creata simultaneamente ma è Adamo a essere creato per primo,



successivamente viene creata Eva (cfr. Gen 2,21-23). Proprio su questo aspetto dobbiamo cercare di mettere a fuoco alcune verità antropologiche riguardanti l'intenzione di Dio. Infatti, la diversa modalità di creazione veicola una differente teologia dell'amore umano.

Nel secondo racconto, che noi definiamo di tradizione "jahvista", Dio plasma l'uomo per contatto, come agirebbe un vasaio: «il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole e richiuse la carne al suo posto. Il Signore Dio formò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna» (Gen 2,21-22). Questo implica una visione diversa del rapporto dell'umanità con Dio, il quale non appare più lontano, trascendente, come per il sacerdotale, che lo descrive nell'atto di creare mediante la parola. Il Dio creatore dello jahvista appare vicino all'uomo, creandolo per contatto. Lo plasma infatti dalla polvere del suolo. L'autore sacro usa un verbo ebraico molto significativo in questo contesto: *yāšar*, che descrive il gesto dell'artista che modella la creta. Ciò implica che il Dio dell'autore jahvista è vicino all'uomo, perfino può toccarlo, può condividere la sua vita passeggiando nel giardino attraverso una modalità umana di incontro e di dialogo. Molto profondo questo aspetto dello jahvista: Dio rimane Dio, ma per entrare in relazione con l'uomo assume criteri e modalità umane. Il Dio creatore si mette in relazione con l'uomo non rimanendo nella sua distanza ma, come un vasaio, tocca la materia del suo corpo e poi, soffiando, infonde lo spirito vitale (in ebraico *nēšāmāh*) che fa di quella materia plasmata un essere vivente (cfr. Gen 2,7).

Cerchiamo adesso di cogliere il significato antropologico di questa simbologia. L'autore vuole sottolineare intanto la natura terrestre dell'essere umano, cioè il suo legame fisico e psicologico con questo pianeta e con i suoi elementi. Il nostro corpo è sostanzialmente fatto delle medesime sostanze che ci circondano e la nostra relazione con il mondo è fisicamente e psicologicamente essenziale. Occorre infatti compiere un lungo itinerario per metabolizzare la prospettiva della morte come cessazione di questo rapporto psicologico e fisico con il mondo.

L'autore jahvista coincide in un punto, nella sua prospettiva antropologica, con l'autore sacerdotale quando attribuisce all'essere umano una *signoria sul creato* così che l'uomo deve custodire il giardino e imporre il nome alle cose create: «Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse [...]. Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli animali selvatici» (Gen 2,15.20).



A proposito della signoria dell'uomo sul creato, l'autore jahvista mostra di avere un'altra intuizione profonda: la libertà dell'essere umano nel mondo creato è una libertà esercitata nei termini della signoria, ma *non è una libertà assoluta*. Essa deve riconoscere un limite. Il riconoscimento del limite è la condizione originaria del culto, quel culto, cioè, che Dio ha chiesto all'uomo originario. Al primo uomo, Dio non ha chiesto il sacrificio di animali immolati oppure offerte vegetali; ha chiesto, invece, il *sacrificium* della volontà che si sarebbe realizzato nel riconoscimento di essere una semplicemente creatura. E qui entra in gioco l'albero della scienza (cfr. Gen 2,16-17). La simbologia di questo albero esprime, attraverso la divina proibizione, la consapevolezza di essere una creatura, cioè, implica l'esercizio di una libertà che riconosce un limite. In questo modo, l'uomo si riconosce una creatura. Nel momento in cui questo limite non fosse riconosciuto, significherebbe aspirare alla condizione della divinità. In Genesi 3, l'uomo non è impedito dall'esterno nel suo movimento verso l'albero ma deve comandare a sé stesso di non avvicinarsi: la signoria su sé stesso coincide quindi col riconoscimento della signoria di Dio. Ciò implica che, cancellata dalla coscienza umana la cognizione della signoria di Dio, tutti gli eccessi diventano possibili. Parlando in termini di teologia morale possiamo dire che, negata la norma morale sopra di sé, rimane solo la volontà di potenza e quindi la pretesa di occupare il posto di Dio mediante una piena autonomia. Questo statuto di assolutezza non è umano, com'è logico: solo Dio è libero di una libertà che non conosce alcun limite. È appunto questo tipo di libertà che il serpente propone all'uomo con un ragionamento ingannevole che mescola in maniera micidiale la verità e la menzogna (cfr. Gen 3,1-5).

La sponsalità presuppone la maturità umana

Torniamo però a Genesi 2. Nel racconto della creazione la donna viene all'esistenza in un secondo momento (cfr. Gen 2,21-22). È lecito chiederci perché. L'autore jahvista descrive il comportamento dei suoi personaggi con una profonda e sottile osservazione psicologica. Egli descrive prima la creazione dell'uomo e successivamente la creazione della donna. La donna giunge in un secondo momento come se l'uomo, in quanto maschio, abbia bisogno di compiere un percorso di maturazione prima di essere in grado di vivere il suo ruolo di sposo. Infatti, Adamo, dopo essere stato creato, vive un arco di tempo intermedio in cui la donna non c'è e in cui lui esplora e conosce il mondo. Ma – ed è la cosa più importante – conoscendo il mondo, *conosce sé stesso*. L'osservazione



psicologica dell'autore jahvista è profonda: Adamo non può conoscere sé stesso se non in forza di una relazione con il mondo che lo circonda. Non c'è conoscenza di sé, senza entrare in relazione col mondo esterno. È una visione antropologica molto realista: nella relazione con il mondo, e in particolare con gli esseri viventi che lo circondano, Adamo si rende conto che questi esseri viventi sono tutti inferiori a lui e che il suo spirito non è riducibile al mondo materiale. Di conseguenza, essi non possono essere destinatari di una relazione personale ma soltanto oggetti di conoscenza e di custodia. In altre parole: proprio nella relazione con gli esseri viventi, Adamo capisce di essere solo, anche se è circondato da un mondo abitatissimo, da piante, da animali e da tutto quanto Dio ha messo nell'universo. Adamo giunge alla consapevolezza di essere solo nel momento in cui, dando un nome agli animali, non riesce a stabilire con nessuno di loro un dialogo proporzionato alle esigenze del suo spirito. Questa consapevolezza della solitudine lo porta a scoprire l'insufficienza di sé stesso, cioè la consapevolezza di non bastarsi. Questa tappa è il presupposto su cui nascerà, nella fase matura di Adamo, l'esperienza della coppia. Parafrasando potremmo dire: "Adesso sì che puoi conoscere la donna! Ora che conosci le tue dinamiche interiori e hai capito che, per quanto c'è un legame psicologico e fisico profondo con la terra, tu sei diverso: non c'è nessuno tra gli esseri creati che sia in grado di guardarti negli occhi". Su questo vuoto, Dio interviene. Adamo compie un interiore processo evolutivo che lo porta a quella maturità per cui potrà essere sposo e, successivamente, padre.

Al v. 18 è Dio che rivela al lettore che il processo di autoconoscenza di Adamo è finito, dicendo: «Non è bene che l'uomo sia solo: voglio fargli un aiuto che gli corrisponda» (Gen 2,18). Finalmente il rapporto con il mondo, e l'insufficienza di tutto ciò che risulta da questo rapporto, ha creato in lui un vuoto nel quale accoglierà la donna con la gratitudine con cui si accoglie un dono definitivo (cfr. Gen 2,23).

I due sono originariamente uno

In Gen 2,21-22 si descrive la nascita della donna. Poi si descriverà la nascita della coppia, che giungerà a compimento con il primo rapporto sessuale (cfr. Gen 4,1). In questo senso, Genesi narra un percorso che conduce Adamo alla maturità dell'amore. Si tratta di un percorso di tappe graduali: egli deve prima maturare nella conoscenza di sé, poi Dio condurrà a lui la donna e infine giungerà alla condizione permanente della sponsalità.



Prendiamo in considerazione adesso questo versetto che prelude alla creazione della donna: «Il Signore Dio fece cadere un torpore su Adamo, che si addormentò» (Gen 2,21). Il torpore di cui qui si parla (in ebraico *tardēmāh*) non è il sonno della stanchezza naturale ma è l'insostenibilità dell'opera di Dio ai sensi umani, che ne rimangono sostanzialmente storditi⁸. Questo tipo di sonno è parallelo all'idea della insostenibilità della apparizione di Dio: «nessun uomo può vedermi e restare vivo» (Es 33,20). In definitiva, se Dio vuole farmi sopravvivere alla sua presenza, allora deve necessariamente difendermi da se stesso, provocando uno stordimento, o un'anestesia, che permette alla creatura umana di continuare a sopravvivere davanti alla sua gloria.

Continuando a leggere il v. 21, l'attuale traduzione dice: «gli tolse una delle costole e richiuse la carne al suo posto» (Gen 2,21). In realtà, il testo ebraico utilizza il termine *šēlā'*. Il significato comune è "lato", cioè la metà di una cosa o semplicemente la sua parte laterale. Sul piano filologico non sarebbe errato tradurre "costola", ma rimane il fatto che Adamo, al suo risveglio, non si trova davanti una "costola" riempita di carne ma un essere umano completo, cioè il suo "lato" divenuto indipendente come un "altro sé stesso" in versione femminile. Dal punto di vista eziologico è proprio questa metà separata, che cerca di ricongiungersi alla parte mancante, ciò che spiega l'attrazione dei sessi e la loro reciproca integrazione. In tal modo essi diventano "una sola carne", perché originariamente sono stati divisi a metà.

Pertanto, non ci sentiamo di essere d'accordo con la traduzione della "costola" – per quanto non erranea in senso lessicografico – in quanto è molto più probabile che nella mente dell'autore sacro l'eziologia dell'attrazione dei sessi avesse come base l'immagine di un intero separato in due metà. Dopo questa delicata operazione chirurgica, Dio deve ricucire con punti di sutura la carne rimasta aperta in un intero lato (cfr. Gen 2,21d). Dal ritrovamento dell'unità corporea originaria nasce la fecondità: le due parti (i due "lati") si sono ricongiunte e hanno dato l'esistenza a una vita nuova. Infatti, il bambino nasce in forza di un'attrazione intrinseca per la quale le due parti separate tendono a ricongiungersi nell'unità originaria. In questo modo, l'autore sacro descrive l'identità della natura e l'uguaglianza della dignità (ritroviamo qui lo stesso concetto che avevamo precedentemente sottolineato in Genesi 1). Se sono due lati, nessuno dei due è maggiore o minore dell'altro.

⁸ È la medesima condizione di Abramo nella notte della Alleanza (cfr. Gen 15,12), ma anche di Pietro, Giacomo e Giovanni durante la Trasfigurazione (cfr. Lc 9,32).



Dopo ciò, Dio li fa incontrare: «Dio formò [...] una donna e la condusse all'uomo» (Gen 2,22). Adamo ormai ha compiuto tutti i passaggi, ha raggiunto la maturità sponsale e può accogliere la donna come un dono che riceve dalle mani di Dio. Questo completamento della coppia avviene mediante un intervento di Dio: non è Adamo che se la prende. Il Matrimonio, infatti, non è la soluzione di un problema personale ma una vocazione divina. È l'unione di un uomo e di una donna scelti da Dio per elezione, consacrati mediante il Sacramento, per proiettarli, con una forza raddoppiata, al servizio del suo Regno.