



SCUOLA DI BIBLISTICA • CENTRO DI STUDI BIBLICI  
SCUOLA DI RICERCA BIBLICA  
E DI ALTI STUDI BIBLICI  
CORSI SPECIALISTICI

## *Genesi e la sua teologia in 1-11*

LEZIONE 43

### *Genesi 1-11 tra storia e mito*

Come va letto *Gn* 1-11?

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Abbiamo chiuso la lezione precedente con questa domanda: Come vanno letti i primi undici capitoli di *Genesi*? Questa domanda tocca una questione davvero molto sottile, perché esigerebbe una risposta oggettiva, che in verità rischia però di essere soggettiva. Se domandassimo come va letta la *Commedia* di Dante o *I Promessi sposi* di Manzoni o l'*Ulisse* di Joyce, si aprirebbe un dibattito che – se fatto tra persone competenti – sarebbe di notevole arricchimento e porterebbe ad una più profonda comprensione. La Bibbia non è però un romanzo. C'è tuttavia un romanzo della Bibbia? *Gn* 1-11 è un racconto storico oppure mitico, o è storia romanzata? Nella storia romanzata l'abbellimento artistico o leggendario prevale sul dato storico. Attenzione, in ogni caso, a non confondere la leggenda con il mito<sup>1</sup>.

La realtà può essere vista in due modi: in quello mitico e in quello storico. La mentalità mitica, messa di fronte al mondo, non lo considera come appare, ma se lo immagina quale frutto di scontri tra forze personificate e divinizzate che misteriosamente stanno dietro alla realtà. Anche i fatti storici - nei miti - più che risultato di forze politiche e sociali, riflettono contrasti tra esseri divini. Tali miti in modo speciale riguardano l'origine del mondo e i primordi dell'umanità. La Bibbia conosce questi miti antichi, diffusi presso i sumeri, gli accadi, i fenici, ma *ne usa in modo assai sobrio, più come tratti poetici che come realtà* accolte nella propria fede (e solo con l'intento di mostrare la superiorità del Dio d'Israele su tutto il creato). Quanta differenza tra il maestoso racconto della creazione della *Genesi* (cap. 1) e l'epopea babilonese (*Enuma Elish*) secondo la quale Marduc fabbricò il mondo con il corpo del mostro Tiamat, suo rivale, e da lui debellato con

---

<sup>1</sup> Gli abbellimenti sono dovuti all'iperbole orientale. Ai miti viene riconosciuto solitamente un fondo storico.

difficoltà enormi! Di più, la Bibbia, anche quando allude alla lotta di Dio con esseri anti-divini, ne parla solo incidentalmente e per meglio portare in enfasi la superiorità infinita del Dio israelitico. Il passo: “Spezzasti la testa al leviatano, lo desti in pasto al popolo del deserto” (*Sl* 74:14), sotto la figura del primitivo mostro acquatico raffigura la liberazione di Israele dall'Assiria e dalla Babilonia: “In quel giorno, il Signore punirà con la sua spada dura, grande e forte, il leviatano, l'agile serpente, il leviatano, il serpente tortuoso, e ucciderà il mostro che è nel mare!” (*Is* 27:1). Abbiamo qui una storicizzazione del mito! Il mostro presentato nella mitologia cananea è qui ridotto a puro giocattolo nelle mani di Dio. Scompaiono nella Bibbia tutte le divinità intermedie, forze naturali personificate, indispensabili in ogni narrazione mitologica. Anche le tenebre e l'abisso primordiali, ai quali si accenna, sono trasformati in esseri docili e ubbidienti al comando creatore divino. Inoltre le narrazioni bibliche si colorano di un contenuto morale (osservare il sabato nella creazione; punire i peccati nel Diluvio) che manca assolutamente in ogni narrazione mitica. Non vi sono reminiscenze mitiche in *Gn* 1.

Anche i cherubini posti a difesa del giardino dell'Eden si rifanno ad elementi mitologici babilonesi: i *kirubu* (si noti l'assonanza), messi a difesa delle porte dei templi. Il racconto della torre di Babele, nonostante alcuni tratti di colorito mitico (Dio che scende dal cielo per vedere la torre), è un'interpretazione spirituale della famosa *ziggurat* babilonese (*Gn* 11:1-9). Infatti, la geografia del passo ci orienta verso la terra di Sennaar, ossia la Mesopotamia, e precisamente nel distretto babilonese (l'attuale Bagdad). L'uso dei mattoni cotti al sole si spiega con il fatto che in quella ragione scarseggia la pietra. Il bitume usato come elemento è dovuto all'abbondanza di petrolio in tale luogo. Il re Nabopolassar così afferma: “Feci dei mattoni; li feci preparare, mattoni ben cotti. Come un fiume dal cielo, senza misura alcuna, come una fiumana d'acqua devastatrice, comandai al canale Arachta di portarmi asfalto e bitume”. - A. Jeru, *Altor: Kommentar zum A.T.*, Leipzig, 1923, pag. 53.

Il problema del mito nella Bibbia ha creato una discussione assai dura che ebbe inizio nel 19° secolo e fu originata dalle somiglianze tra i racconti biblici della creazione, del Diluvio e dei patriarchi con simili racconti cosmologici (sumeri, assiri, babilonesi). Si veda *Enuma Elish* per la creazione, *Ghilgamesh* per il Diluvio, *Adapa* per il primo peccato. Il Lénormant scrisse che i primi capitoli genesiaci contengono tradizioni identiche a quelle mitiche degli altri popoli: “Ciò che si raccontava presso questo popolo è uguale, in tutti i dati essenziali, a quanto dicevano i libri sacri sulle rive dell'Eufrate e del Tigri . . . L'ispirazione ha solo infuso uno spirito nuovo nel racconto: Le nozioni naturalistiche grossolane che là si esprimevano, diventarono qui il rivestimento morale di un ordine più elevato e di una spiritualità più pura”.

Presso i non cattolici ciò divenne pacifico, come appare dal commento alla *Genesi* di H. Gunkel: “Le leggende di Ge 1-11 sono tratte in gran parte” – dice lui – “da miti babilonesi, e non hanno più diritto al titolo di storia” (H. Gunkel, *Die Genesis*, 1922, pag. 16). Secondo costui le narrazioni mitiche mesopotamiche sarebbero state alquanto scolorite ma accettate dalla Bibbia, perché il monoteismo biblico era un clima “favorevole ai miti” (*Ibidem*, pag. 18). Per i cattolici la situazione fu diversa: l'ipotesi di Lénormant fu accolta (almeno in parte) da J. M. Lagrange (*La methode Historique*, 1907) e da Mons. d'Huest che in un celebre articolo apparso nel *Correspondant* del 25 gennaio 1893 su *La Question Biblique*, sosteneva che, salvo alcune esagerazioni, le idee del Lénormant potevano essere accolte: “L'ipotesi per la quale l'ispirazione biblica potrebbe riguardare anche racconti di origine umana senza garantirne la veracità assoluta per introdurvi delle verità dogmatiche e morali, è un'ipotesi accolta da un certo numero di studiosi ortodossi. In tal modo essi si traggono d'impiccio in tutte le difficoltà storiche, cosmologiche ed etnografiche . . . che oggi solleva la lettura della Genesi”.

Il Loisy, pur non riconoscendo una dipendenza diretta dei racconti biblici da quelli mesopotamici, asseriva: “Benché le leggende caldee abbiano fornito in gran parte il materiale delle leggende bibliche, un vasto lavoro di assimilazione, di trasformazione, è avvenuto durante un lungo tempo. Probabilmente vari anelli intermediari (tramite le tradizioni fenicie ed aramaiche) si sono intromesse un po' dovunque tra i Caldei e la Bibbia. Né la forma mitologica né la forma poetica si conservarono nella tradizione israelita; l'epopea divenne un racconto prosaico e il racconto assunse un valore morale per adattarsi al carattere di un Dio unico”. - A. Loisy, *Les mythes babyloniens et le premiers chapitres de la Genèse*, Paris, 1901, pagg. VII, VIII.

L'enciclica *Providentissimus Deus* (di Leone XIII, del 18 novembre 1893) proibì in modo assoluto le ipotesi precedenti: “Non deve tollerarsi la condotta di coloro che, per trarsi di impiccio, non esitano a concedere che l'ispirazione appartenga alla materia di fede e di costumi senza nulla di più, perché essi pensano a torto che le idee sono vere non tanto per quello che affermano, quanto piuttosto per il motivo con cui Dio le afferma”.

Dopo gli studi del Lagrange e specialmente degli esegeti più moderni, possiamo asserire in modo sicuro che i primi capitoli genesiaci (1-11) non provengono direttamente dai miti mesopotamici che sono tra loro staccati, spesso in contrasto e con lo sfondo politeistico. Essi sono un brano profetico che utilizza per la sua narrazione le tradizioni antiche diffuse tra i semiti, dando loro un concatenamento e un significato nuovo atto a esprimere il messaggio divino.

Si tratta, infatti, della creazione e della preistoria, che non potevano essere conosciute dallo scrittore se non mediante una rivelazione divina. Soltanto che tale profezia invece di presentare il futuro, narra il passato. L'intento è quindi spirituale, il tempo è riacorciato (come nelle profezie del

futuro) e vengono utilizzati (come nelle profezie) antichi miti orientali del passato, purificati però dal loro politeismo per mostrare la superiorità del Dio israelitico che tutto crea senza opposizione alcuna; che premia il bene, ma punisce la malvagità (Diluvio, peccato dei proto-parenti) e che conduce la storia verso il suo fine salvifico.

I capitoli 1-11 della *Genesi*, unici nella storia dell'umanità, non vanno quindi presi alla lettera, trattandosi di profezia anziché di storia e di preistoria. Questa valutazione dei primi capitoli genesiaci merita d'essere studiata e sviluppata più a lungo.

Poco sopra s'è detto che i fatti della creazione e della preistoria non potevano essere conosciuti dallo scrittore se non mediante una rivelazione divina, aggiungendo che si tratta di profezia che, invece di presentare il futuro, narra il passato. Ci sono due considerazioni da fare. Una profezia, anche quando riguarda il futuro, non narra nei minimi dettagli ciò che deve accadere; anzi, essa viene spesso compresa solo dopo che si è adempiuta. Quanto alla rivelazione divina, questa non va confusa con l'ispirazione e va intesa in senso lato. Torniamo così alla domanda iniziale: Come vanno letti i primi undici capitoli di *Genesi*? E, a maggior ragione, va ribadito che questa domanda tocca una questione davvero molto sottile, perché esigerebbe una risposta oggettiva, che in verità rischia però di essere soggettiva. In poche parole, occorre stare attenti a non affrontare la domanda con già in mente una risposta. Se poi tale risposta preconcepita si basa su un'ideologia religiosa, il disastro è fatto.

Come vanno letti i primi undici capitoli di *Genesi*? Per cominciare, proviamo a leggerli come leggeremmo un libretto di undici capitoletti. Dovendone poi fare una breve recensione, potremmo esporla così: All'inizio ci fu solamente una famiglia che ebbe un rapporto particolare con Dio; col tempo quella famiglia si moltiplicò a dismisura, diventando il popolo di Israele; essa discendeva, come tutti, dalla prima coppia umana, creata da Dio, il quale aveva creato anche l'universo; in questa grande saga, la prima della Bibbia, si narra dei sogni di un mesopotamico che si fidò completamente di Dio ed immigrò in Palestina; quell'uomo era Abraamo, patriarca d'Israele, depositario della promessa di una terra e di una numerosa discendenza fattagli da Dio; questa promessa passò a suo figlio Isacco e poi al figlio del figlio, Giacobbe, chiamato Israele.

È la storia di una famiglia e di un popolo. È una storia emozionante. È, *nel contempo*: una tipica storia familiare (con gioie e dolori, tradimenti, inganni, raggiri; benessere e prosperità, carestie e fame); storia simbolica del profondo sforzo umano compiuto anche con grande sofferenza da uomini e donne, da mariti e mogli, da figli e figlie; una storia filosofica con valore universale del rapporto tra Dio e l'umanità; storia di ubbidienza e di peccato; storia sul bene e sul male, su ciò che è giusto o sbagliato; storia sulla fede e il rifiuto di Dio; è la storia di Dio che sceglie un popolo per farlo suo, promettendogli una terra, il benessere, la prosperità e lo sviluppo.

Quella di *Gn* 1-11 è una formidabile creazione letteraria che è poliedrica: può essere letta in diversi modi: storico, psicologico, filosofico, spirituale.

Leggendo le prime pagine della Bibbia ci troviamo di fronte a delle affermazioni: “In principio Dio creò il cielo e la terra” (*Gn* 1:1, *CEI*); “Dio disse” (*passim*); “Dio creò” (*passim*); e così via. Si tratta di affermazioni oppure di risposte a domande non espresse? Se fossimo di fronte ad un trattato, potremmo forse leggere, ad esempio: ‘Qual è l’origine dell’universo? In principio Dio creò il cielo e la terra?’ Se così fosse, *Gn* sarebbe del tutto svilita, assomigliando ad un misero catechismo per bambini. Può essere, però, che il catechista<sup>2</sup> genesiaco stia rispondendo alle domande universali che da sempre tutti si sono posti e continuano a porsi, compresi noi oggi? Senza bisogno di formularle, l’agiografo risponde alla maniera orientale.

Che sia così risulta dall’analisi obiettiva dei passi iniziali in cui si parla dell’*umanità*, passi che si prestano a una doppia lettura, fino a far prevalere la seconda. Il cambiamento interpretativo avviene in *Gn* 3:17: “Ad Adamo [Dio] disse” (*NR*). Questo versetto sembra non presentare alcunché di strano. Per quanto lo si legga e rilegga, appare del tutto chiaro. Se poi consultiamo altre versioni bibliche, queste sembrano confermare la traduzione: “E ad Adamo disse” (*Diodati*), “Poi disse ad Adamo” (*ND*), “E ad Adamo disse” (*TNM*, ambedue). Se continuiamo il confronto, arriviamo però a *TILC*: “Infine disse all’uomo”. Qui Adamo è diventato semplicemente “uomo”, senza nome. Oppure è il contrario? Sono forse le altre traduzioni che hanno assegnato un nome personale a “uomo”, chiamandolo Adamo? Incuriositi, continuiamo il confronto: “All’uomo disse” (*CEI*, ambedue), “E all’uomo disse” (*Bibbia concordata*); stessa cosa, con “uomo” anziché “Adamo”, in *New Living Translation*, *International Standard Version*, *GOD’S WORD® Translation*, *Young’s Literal Translation*, *Louis Segond* (1910), *Reina Valera Gómez*, *Reina Valera* (1909), *Sagradas Escrituras* (1569), *Portugese Bible*.

Già la traduzione greca della *LXX* aveva operato il cambiamento traducendo τῷ δὲ Ἀδαμ εἶπεν (*tò dè Adam èipen*), “all’Adamo poi disse”<sup>3</sup>; Girolamo fece altrettanto traducendo “ad Adam vero dixit”. Ma il testo originale, quello biblico, cosa dice? Eccolo: וְלְאָדָם אָמַר (*uleadàm amàr*), “e a uomo disse”. La questione è risolta? Non ancora. Occorre fare un ultimo raffronto:

<i>Gn</i> 3:16	אֶל-הַיְשָׁה אָמַר ( <i>el-haishàh amàr</i> ), “a la donna disse”	I due sono “donna” e “uomo”
<i>Gn</i> 3:17	וְלְאָדָם אָמַר ( <i>uleadàm amàr</i> ), “e a uomo disse”	

<sup>2</sup> Il termine deriva dal greco tardo κατηχιστής (*katechistès*), derivato del verbo κατηχέω (*katechèo*), “istruire”, verbo che viene usato in *Lc* 1:4, *At* 18:25;21:21, *Rm* 2:18, *1Cor* 14:19, *Gal* 6:6.

<sup>3</sup> La lingua greca pone l’articolo determinativo anche ai nomi propri personali.

Uomo e donna sono detti in 3:8 *הָאָדָם וְהִשְׂרָאֵל* (*haadàm veishtò*), “l’uomo e donna di lui”. Solo più avanti “l’uomo” (*haadàm*) diede a sua moglie il nome di *khavàh* (חַוָּה)<sup>4</sup>, “vita” (tradotto “Eva”; nella *LXX* ζωή, *zoè*, “vita”), “perché è stata la madre di tutti i viventi” (3:20).

Vediamo così che l’*adàm* altro non è che un nome collettivo che indica il genere umano. Si noti questa traduzione di *Gn* 5:1,2: (*TNM* 2017):

“Questo è il libro della storia di Adamo. Nel giorno in cui Dio creò Adamo, lo fece a sua somiglianza. Creò il maschio e la femmina. Nel giorno in cui furono creati, li benedisse e diede loro il nome di «uomini»”.

In questa traduzione compare un’incongruenza: se Dio creò Adamo, che vuol dire che creò il maschio e la femmina? Forse creò Adamo, il maschio e la femmina? E il nome di “uomini” lo diede solo al maschio e alla femmina oppure anche ad Adamo? Il testo biblico dice altro. Tradotto letteralmente, ma in modo comprensibile: “Questo [è il] libro di storia de[ll’]uomo in giorno di creare Dio [l’]uomo. Lo fece a somiglianza [di] Dio; li creò maschio e femmina e li benedisse e li chiamò **uomo** *אָדָם* [*adàm*, al singolare] ne[l] giorno [di] essere loro creati”. Fuor di metafora: Quando Dio creò il genere umano, lo fece a sua somiglianza; lo creò maschio e femmina, lo benedisse e gli diede il nome di umanità.

Il grande catechista genesiaco risponde, alla maniera orientale, all’angosciosa domanda a cui l’umanità non trova risposta: perché esistono il male e la sofferenza, e perchè si muore? E la risposta è una: per il peccato. Paolo scriverà: “Per mezzo di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo, e per mezzo del peccato la morte, e così la morte è passata su tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato”. - *Rm* 5:12.

“Quando l’Altissimo diede alle nazioni la loro eredità, quando separò i figli degli uomini, egli fissò i confini dei popoli” (*Dt* 32:8). Qui “i figli degli uomini” sono nel testo ebraico figli dell’*adàm* (*אָדָם*) ovvero i discendenti del genere umano, la razza umana, che nelle due *TMM* diventa “i figli di Adamo”. Così anche in *2Sam* 7:14. In *Gb* 20:4 l’uomo-*adàm* posto sulla terra è ancora l’umanità.

In *1Cron* 1:1 il termine *adàm* cambia di valore: qui la genealogia che porta ai tre figli di Noè – Sem, Cam e Iafet – e ai loro discendenti inizia con un *adàm* (*אָדָם*), ma prosegue con “Set, Enos, Chenan, Maalaleel, Iared, Enoc, Metusela, Lamec, Noè, Sem, Cam e Iafet” (vv. 1-4). È chiaro che nel contesto l’*adàm* viene ad indicare una persona il cui nome è traducibile in Adamo. D’altra parte, l’agiografo non avrebbe potuto scrivere: genere umano, Set e via discendendo. Ciò non sarebbe stato conforme alla concretezza dello stile ebraico. Questo cambio di valore c’era già stato in *Genesi*: sebbene in 3:20,21 si possa ancora dire che “l’uomo chiamò sua moglie Eva” e che “il Signore Dio fece all’uomo e a sua moglie tuniche di pelli e li vestì” (nuova *CEI*) – contro *TNM* che

---

<sup>4</sup> Il nome ebraico *khavàh* (חַוָּה) compare in tutta la Bibbia solo due volte: in *Gn* 3:20 e 4:1.

traduce *adàm* con “Adamo” –, e così anche in 4:1,25, è evidente che non si parla di genere umano in generale ma di un uomo specifico. In *Rm* 5:12 Paolo parla di “*un* [εἷς (*èis*)] uomo”, non propriamente di “un solo uomo” (*NR*), tuttavia il parallelo con Yeshùa lo fa intendere così. Ciò diventa più che chiaro in 5:3-5, in cui è detto egli generò Set a 130 anni, visse altri 800 anni e morì a 930 anni. Pur potendo ancor tradurre “uomo”, volgere *adàm* in Adamo non pare inappropriato. Il nome collettivo è assunto come identificativo di una persona. Nelle Scritture Greche ciò è ormai attuato, tanto che Luca, nel riportare la genealogia ascendente di Yeshùa – che “era figlio<sup>5</sup>, come si credeva, di Giuseppe” (*Lc* 3:23) – risale fino a “Set, [figlio] di Adamo, [figlio] di Dio” (*Lc* 3:38). Così, Paolo può usare l’espressione “da Adamo fino a Mosè”. - *Rm* 5:14.

Questo passaggio dall’*adàm* genere umano, all’*Adàm*-Adamo è del tutto comprensibile se teniamo conto che occorre riferirsi in qualche modo al primo uomo. Quando Paolo dice che Adamo “è figura di colui che doveva venire” (*Rm* 5:14), è al primo uomo in quanto tale che pensa. Un primo uomo dovette pur esserci, e Paolo menziona “il primo uomo, Adamo” e “l’ultimo Adamo” (*ICor* 15:45). Yeshùa fu un personaggio storico. E Adamo? Lo fu in quanto primo uomo. È una *concretizzazione* in stile ebraico.

Ciò diventa più chiaro se pensiamo a *Gn* 3:14: “Dio il Signore disse al serpente”. Un serpente parlante? Prima con Eva (3:1-5) e poi con Dio? C’è perfino chi, sulla base della condanna divina che lo obbligò a strisciare sul proprio ventre (3:14), pensò che prima i

54 *La Creazione*

Lucifero era un essere spirituale e perciò invisibile, ma egli poté ricorrere ad altri mezzi per conversare con Adamo e sua moglie. Il serpente era una bestia scaltra ed ingegnosa e a quell’epoca camminava verticalmente come le altre bestie. Egli era dotato di grazia e di bellezza. Lucifero adoperò il serpente per attrarre l’attenzione di Eva e per attaccare discorso con essa. Risulta chiaramente dal racconto della Scrittura che gli animali capivano l’uomo e si facevano capire da lui.—Gen. 2: 20; 3: 1, 2.

*La Creazione, Società Torre di Guardia, 1927, pag. 54.*

serpenti camminassero. Che il serpente fosse solo un espediente narrativo per simboleggiare la tentazione e il male appare chiaro in *Ap* 20:2 in cui si fondono insieme dragone, serpente, diavolo e satana. Ma la valenza simbolica del serpente era già stata compresa molto prima, tanto che in *Is* 65:25 si preannuncia che “il lupo e l’agnello pascoleranno assieme ... e il serpente si nutrirà di polvere”, eppure il nutrirsi di povere (che qui indica la sua non nocività) in *Gn* 3:14 era parte della sua condanna: “Mangerai polvere tutti i giorni della tua vita”.

Per comprendere il profondo significato teologico del racconto genesiaco non bisogna ostinarsi a leggere letteralmente il testo. Sarebbe come continuare a guardare il dito che indica la luna ignorando la luna. Che cosa voleva trasmetterci l’agiografo? È questa la domanda.

<sup>5</sup> In Israele un figlio adottivo era ritenuto figlio legale alla pari di un figlio naturale. Nella genealogia lucana troviamo tre valenze della parola “figlio”: adottivo, naturale e “figlio di Dio”.

Questa domanda, per colpire davvero nel segno, deve però essere completata così: Che cosa voleva trasmetterci l'agiografo e in che modo ce lo trasmise?

Il redattore genesiaco era un ebreo. Da ebreo, scrisse ovviamente in ebraico, e ciò comportava anche esprimersi, necessariamente, alla maniera ebraica, ovvero orientale. Parte quindi con il piede sbagliato chi legge *Genesi* mantenendo una mentalità occidentale. Il modo di pensare (e quindi di scrivere) biblico-ebraico è molto concreto, del tutto privo di ragionamenti astratti. Oggi uno scrittore occidentale che volesse esprimere gli stessi concetti scriverebbe più o meno così: Dio creò l'universo, il nostro pianeta e l'umanità, la quale volle autoaffermarsi indipendentemente dal suo Creatore. Nel pensiero concreto ebraico l'umanità fu rappresentata da un uomo, l'indipendenza da Dio dal prendere un frutto proibito, la spinta interiore a tale indipendenza da un serpente tentatore.

---

### Il vocabolo *adàm* (אָדָם)

Che differenza c'è tra *adàm* (אָדָם) e *ish* (יִשׁ)? Le prime volte in cui questi due termini compaiono nella Bibbia sono le seguenti:

Gn 1:26	“Dio disse: «Facciamo l'uomo [אָדָם ( <i>adàm</i> )] a nostra immagine, conforme alla nostra somiglianza»”
Gn 2:23	“L'uomo [אָדָם ( <i>adàm</i> )] disse: «Questa, finalmente, è ossa delle mie ossa e carne della mia carne. Ella sarà chiamata donna perché è stata tratta dall'uomo [יִשׁ ( <i>ish</i> )]»”

In Gn 2:7 è detto che Dio “formò l'uomo [*adàm*] dalla polvere della *terra* [אֲדָמָה (*adamàh*)]”. L'*adàm* ha quindi a che fare con l'*adamàh*. Mantenendo l'assonanza dei due termini ebraici possiamo dire che Dio ‘formò il terroso dalla polvere della *terra*’ (cfr. 3:19). Questo essere vivente terroso è indifferenziato finché Dio ne opera la divisione: dopo aver fatto calare un sonno profondo su di esso, Dio trae dalla sua metà<sup>6</sup> un nuovo essere, così che ora sono due (2:21,22). Nel primo racconto della creazione ciò è espresso in 1:27: “Dio creò l'uomo [*adàm*] a sua immagine; lo creò a immagine di Dio; li creò maschio e femmina”.

Per la prima volta, incontrando un altro essere umano di uguale natura, ma di sesso diverso, la prima metà che era rimasta dell'*adàm* indifferenziato diventa consapevole non solo dell'uguaglianza della loro natura (“è ossa delle mie ossa e carne della mia carne”, 2:23), ma anche della differenza del loro sesso, e così dice: “Ella sarà chiamata donna [יִשָּׁה (*ishàh*)] perché è stata tratta dall'uomo [יִשׁ (*ish*)]” (2:23). Nella traduzione italiana la palese somiglianza dei due vocaboli ebraici (*ish* e *ishàh*) si perde del tutto; per mantenerla dovremmo tradurre, se in italiano non fosse scorretto: ‘Ella sarà chiamata *uoma* perché è stata tratta dall'*uomo*’; in latino ciò è più evidente nelle due parole corrispondenti *vir* e *virago* (cfr. 2:23 nella *Vulgata* latina). Con la chiara somiglianza dei nomi l'agiografo sottolinea che l'uomo e la donna hanno uguale natura e pari dignità. Sia la creazione dell'indifferenziato *adàm* (2:7) che la sua differenziazione sessuale (2:21,22) vengono fatte risalire a Dio, il che significa che Dio non stabilisce soltanto la posizione dell'uomo nella creazione in generale e il suo rapporto con Dio, ma anche la posizione di parità dell'uomo e della donna e il loro stretto rapporto reciproco in cui c'è un 'io' con un 'tu', alla pari, che muta solo dopo

---

<sup>6</sup> In ebraico *tselà* (צֶלַע), tradotto in genere erroneamente con “costola”.



la caduta. Ed è soltanto dopo la caduta che la donna riceve un vero nome proprio (3:20). Nel caso invece dell'uomo, è dopo aver descritto l'apparizione di un altro essere umano che l'agiografo usa il vocabolo *adàm* con valenza di nome proprio dell'uomo: "L'uomo [*adàm*] disse: «Questa, finalmente, è ossa delle mie ossa e carne della mia carne. Ella sarà chiamata donna perché è stata tratta dall'uomo»." (3:23). Qui non è infatti l'*adàm* indifferenziato che parla, ma è la metà rimasta di quell'essere.

*Ish* è l'essere umano di sesso maschile, colui che genera: "Se un uomo [*ish*] diventa padre ..." (*Ec* 6:3, *TNM* 2017), in contrapposizione a *ishàh*, "donna". Il termine *ish* è impiegato anche al plurale, come in *Gn* 32:28 (v. 29, nel *Testo Masoretico*): "Hai lottato con Dio e con gli uomini [אֲנָשִׁים (*anashìm*)]".

Il vocabolo *adàm* ricorre nella Bibbia ebraica 562 volte e mai al plurale. Diverse volte indica un singolo individuo; così nei macarismi<sup>7</sup>: "Beato l'uomo [*adàm*] a cui il Signore non imputa l'iniquità" (*Sl* 32:2). "Buona e bella cosa è per l'uomo [*adàm*] mangiare, bere, godere del benessere in mezzo a tutta la fatica che egli sostiene sotto il sole, tutti i giorni di vita che Dio gli ha dati; poiché questa è la sua parte". - *Ec* 5:18.

---

Adamo è un personaggio storico? Di certo ci furono un primo uomo e una prima donna creati da Dio. Abbiamo visto e considerato le evidenze bibliche che il nome *adàm*, che significa "terroso", è assunto come nome collettivo e che in diverse occorrenze assume il senso di genere umano. Il vocabolo "terroso" è poi assunto come nome personale tanto da diventare Terroso, e come tale viene citato anche nelle Sacre Scritture Greche. Per noi oggi dire Adamo è normale, ma si provi a dire Terroso (che è ciò che la Bibbia dice davvero) e si capirà meglio il punto.

Per certi versi, sotto alcuni aspetti è come per Giobbe<sup>8</sup>. Il libro biblico che porta il suo nome è troppo artificioso per far pensare ad un personaggio storico, ma Giobbe è ricordato nella Bibbia come tale (cfr. *Ez* 14:14,20; *Gc* 5:10,11). *Gb* fa parte dei libri sapienziali della Bibbia e, come d'uso in questi, *la persona storica di Giobbe* ha fornito lo spunto per la lunga discussione narrata nel libro<sup>9</sup>. La presentazione dei suoi mali – che non va presa alla lettera – accentua ancora di più le sue sfortune narrandole in modo così tragico per introdurre meglio il problema teologico e filosofico del male.

Che cosa voleva trasmetterci l'agiografo e in che modo ce le trasmise? Alla fine della sua creazione "Dio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco, era molto buono"<sup>10</sup> (*Gn* 1:31). Poi compare il male sotto le mentite spoglie di un serpente tentatore. Ma il male era già potenzialmente

---

<sup>7</sup> "Macarismo" – dal greco μακαρισμός (*makarismòs*), derivato da μακάριος (*makàrios*), "beato" – indica una beatitudine, come quelle evangeliche del «discorso sulla montagna» in *Mt* 5.

<sup>8</sup> Cfr. [La storicità del libro di Giobbe](#).

<sup>9</sup> Le leggende non sono pura invenzione, ma lavorano su dati storici preesistenti. Il meccanismo di trarre leggende da un personaggio storico realmente esistito è vero in generale, e ancor più lo è nel pensiero ebraico.

<sup>10</sup> *Tov meòd* (טוֹב מְעוֹד). L'aggettivo ebraico *tov* indica sia il "buono" che il "bello". La *LXX* greca predilige questo secondo aspetto e traduce *tov* con *kalòs* (καλός), "bello".

presente perché in Eden c'era "l'albero della conoscenza del bene e del *male*", ed era stato Dio a farlo spuntare dal suolo (*Gn* 2:9). Vero è che il peccato consistette nella disubbidienza all'unica *mitsvâh* (מצווה, "comandamento") che Dio aveva dato, ma rimane il fatto che il male era già potenzialmente presente, e ciò per volere di Dio, il quale dichiara in *Is* 45:7: "Formo la luce, e creo le tenebre; che fo la pace, e creo il male [עַר (ra)]" (*Diodati*). Il redattore di *Genesi* indica quindi che tutto il male scaturisce dal peccato; e, come dirà Giovanni, il peccato è la violazione della *Toràh* (*IGv* 3:4). Ma la sua è una risposta a metà: l'agiografo dà del male una spiegazione eziologica, ma non va in profondità: è il peccato che porta il male, ma perché c'è il male o, almeno, la sua possibilità? Lo scrittore di *Gn* parla di conoscenza del male alla pari della conoscenza del bene; tale doppia conoscenza appartiene a Dio è vietata all'uomo. A ciò si limita l'agiografo, ma egli sa però che gli uomini concepivano "soltanto disegni malvagi in ogni tempo" (*Gn* 6:5) e che "il cuore<sup>11</sup> dell'uomo concepisce disegni malvagi fin dall'adolescenza" (*Gn* 8:21). Il male appartiene allora all'essenza umana? Il dubbio sembra fondato. È dopo il peccato, è vero, che l'uomo mostra tendenze malvagie connaturate, ma rimane il problema della possibilità del male ancor prima che egli pecchi, e tale possibilità è Dio a volerla rendendola disponibile con un apposito albero. Pare proprio che ci sia come una necessità inseparabile dalla natura umana. Essere umani vuol dire essere necessariamente peccatori? Paolo, parlando della natura umana di tutti, da lui pure condivisa, dirà: "Trovo in me soltanto la capacità di fare il male"; egli, riferendosi ad una vera e propria costrizione, afferma: "Mi rende schiavo della legge del peccato che abita in me", e infine ammette: "Di fatto, servo la legge del peccato". - *Rm* 7:21,23, *TILC*<sup>12</sup>.

*Gn* 1-11 non si rifà al mito. È allora storia in senso moderno? Né l'uno né l'altro. Potremmo dire che è una via di mezzo tra saga eziologica e storia. Lo affronteremo nella prossima lezione.

---

<sup>11</sup> Nella Bibbia il cuore è la sede dei pensieri, per noi occidentali la mente. "Dal cuore vengono *pensieri* malvagi". - *Mt* 15:19.

<sup>12</sup> Al v. 17, con acuta introspezione, Paolo scrive, letteralmente: "Non più io opero ciò ma il peccato abitante in me", aggiungendo al v. 18: "È nella mia carne [ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου (*èstin en tè sarkì mu*)]".