

(da “Parole di Vita”, 2007/08
Cristina Simonelli)

Leggere la Genesi: lettura patristica

In questo nostro contesto, frammentato e confrontato con tante prospettive, distratto e insieme assettato di spiritualità, sembrano tornare di grande attualità i *Padri* e i loro scritti. Le loro parole a commento della Parola suonano però *vicine* e insieme *lontane*. La vicinanza è data dal riferimento agli stessi testi: questo può essere il caso che si presenta in queste pagine, in cui cerchiamo scritti antichi a commento delle stesse pericopi bibliche che stiamo analizzando. Questo accostamento nasconde però un'insidia: il rischio di mettere tra parentesi la lontananza di quegli autori e della loro esperienza ecclesiale. Tale distanza non è data unicamente dalla lingua utilizzata e dal contesto storico: è costituita anche da un modo diverso di accostarsi alla Scrittura. Se lingue e contesti storici sono evidentemente diversi autore per autore, la modalità di lettura antica ha dei tratti comuni che è utile ricordare prima di iniziare un percorso di lettura.

Come il pozzo e l'albero: alcune caratteristiche dell'esegesi patristica

«Prova anche tu che ascolti ad avere un tuo proprio pozzo e una tua propria fonte: così anche tu quando avrai preso in mano il libro delle Scritture, comincerai a proporre una qualche interpretazione e, secondo quanto hai appreso in chiesa, cerca anche tu di bere dalle fonti del tuo ingegno. Dentro di te c'è la fonte dell'acqua viva... Dunque anche tu purifica la tua mente, per bere finalmente anche tu dalle tue fonti e attingere acqua viva dai tuoi pozzi. Se infatti avrai accolto in te la Parola di Dio, se avrai ricevuto da Gesù l'acqua viva e l'avrai ricevuta con fede, essa diventerà in te fonte di acqua che zampilla per la vita eterna per lo stesso Signore Gesù Cristo.»¹

Questo passo evoca un contesto privilegiato rispetto al tema che qui ci interessa: proviene infatti da un'omelia che Origene alla metà circa del III secolo ha predicato a Cesarea di Palestina, nel corso di incontri ecclesiali in cui si praticava una *lectio continua* dei testi biblici. Origene era nato ad Alessandria d'Egitto, città fortemente ellenizzata, e vi aveva svolto a lungo l'attività di *dottore (didaskalos)*, che potremmo tradurre come catecheta, esegeta e teologo, forse anche pubblicita. Dissapori ecclesiali e problemi ecclesiastici l'avevano visto in seguito trasferirsi appunto a Cesarea, dove era anche stato ordinato presbitero. La sua attività di commentatore della Scrittura ed anche di divulgatore rappresenta un punto di vista obbligato per chi vuole introdursi nell'esegesi cristiana antica, anche se non in tutte le chiese la conoscenza dei testi era così ampia e non tutti i commentatori praticavano un metodo identico al suo.

Si possono infatti osservare nel passo citato almeno tre elementi ben più largamente presenti: il testo biblico è letto comunitariamente, è letto globalmente, è letto cristologicamente. La lettura è infatti comunitaria ed è tale anche in altre situazioni ecclesiali, ad esempio occidentali, in cui non si pratica la lettura continua, ma per lo più si conoscono e memorizzano raccolte tematiche (dette *testimonia*), guidate da una parola-chiave (ad esempio acqua, legno, giorno, luce...). Il rapporto lettura ad alta voce, memorizzazione, studio, meditazione è diverso dal nostro, per un differente rapporto tra oralità e scrittura. In ogni caso vi è un contatto comunitario con il testo ed un'ampia attività di memorizzazione, che ha funzioni pratiche in assenza di manoscritti e/o della capacità di leggerli, ma che diventa anche meditazione e percorso spirituale. E' in questo senso che si colloca il rapporto lettura ecclesiale e approfondimento personale: indicato come bere dal proprio pozzo, ma anche come il lavoro paziente del contadino rispetto al suo albero da frutto (Origene, I *Omelia sull'Esodo*), o anche come la nota idea che “la Scrittura cresce con chi la legge” (Gregorio Magno). E' ancora in questo stesso orizzonte che si colloca la pratica, prevalentemente ma non unicamente monastica, della *lectio divina*.

¹ Origene, *Omelia sulla Genesi*, XII,5 [trad. M. I. Danieli], (edizione latino-italiana) Città Nuova, Roma 2002.

Si tratta inoltre di una lettura “globale”: c’è sicuramente un testo di partenza, ma l’idea condivisa è che la Scrittura sia un unico *corpo* e che sia necessario commentare ogni singolo passo tenendo presente tutto l’insieme, che comprende la Scrittura ebraica ed i testi cristiani, l’*Antico* ed il *Nuovo* Testamento. Anche se la quantità di riferimenti all’uno o all’altro variano a seconda degli autori e delle opzioni esegetiche, è opinione condivisa che il rapporto ci sia e vada mostrato. Perciò il passare dai pozzi dei Patriarchi alle allusioni ai testi del Quarto Vangelo sul pozzo e sull’acqua viva, non è solo un artificio retorico del predicatore ma rappresenta una diffusa pratica esegetica: commentare la Scrittura con la Scrittura. Oggi abbiamo ancora una modalità simile a questa nella prospettiva che collega la prima lettura ed il Vangelo nel lezionario festivo. Ma al di fuori di questo caso, non usiamo passare in questo modo da un libro all’altro della Scrittura.

L’ultima ma fondamentale caratteristica si potrebbe esprimere così: “tutta la Scrittura narra Cristo” oppure “Cristo è la chiave di tutte le Scritture”. Questa convinzione rappresenta il punto di vista che dà unità al canone e questa chiave interpretativa è attiva in ogni commento ai testi dell’Antico Testamento. Anche quando nel secolo V una scuola esegetica (di Antiochia di Siria) si opporrà all’eccessiva distanza dal testo che le interpretazioni tendono ad assumere, non cesserà di utilizzare almeno il procedimento detto *tipologico*: persone e fatti dell’Antico Testamento hanno la loro verità oltre che il loro compimento in Gesù Cristo, a cui si riferiscono nella forma della prefigurazione.

In Principio: Gen 1-3

In questo quadro di fondo non è difficile comprendere l’importanza che assumono i primi 3 capitoli di Genesi: rappresentano il portale d’ingresso alla Storia della Salvezza e ne contengono in qualche modo l’annuncio e la cifra. La lettura patristica segue in questo anche la tradizione rabbinica: è ancora Origene, ad esempio, che ci fa sapere dell’uso invalso nel giudaismo a lui contemporaneo di praticare una lettura per iniziati, che individuava in alcuni testi significati profondi, utili per il cammino spirituale dei credenti e riservati ai più maturi:

«Presso di loro [Ebrei] è costume che i dottori e i sapienti trasmettano ai fanciulli tutte le Scritture e insieme anche quelle tradizioni che chiamano Mishna, ma noi sappiamo che essi osservano la precauzione di riservare per ultimi questi quattro testi: il principio della Genesi, in cui è descritta la creazione del mondo; l’inizio del profeta Ezechiele, in cui si parla dei Cherubini; la fine di Ezechiele, che contiene la costruzione del tempio; e questo libro del Cantico dei Cantici»²

Le prime pagine della Genesi partecipano perciò di questo carattere globale e profondissimo, allestendo lo scenario della relazione di Dio con gli uomini, nei suoi aspetti fondamentali. L’attenzione infatti si allarga dalla creazione del mondo, ad un discorso sulla creazione dell’uomo e della donna ed al peccato: ma la chiave di tutto ciò è individuata nel Figlio. Collegandosi infatti alla speculazione giudaica sul significato di “in principio” ben presto i commentatori cristiani si fanno convinti che l’espressione iniziale del libro e di tutta la Scrittura sia da interpretare come riferita al Figlio, Parola-Sapienza per mezzo della quale e nella quale Dio crea tutte le cose:

«In principio Dio fece il cielo e la terra. Qual è il principio di tutte le cose, se non il nostro Signore e Salvatore di tutti, Gesù Cristo, il primogenito di tutta la creazione? In principio dunque, cioè nel suo Verbo, Dio fece il cielo e la terra, come dice anche l’evangelista Giovanni all’inizio del suo Vangelo: “In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio. Egli era in principio presso Dio. Tutte le cose furono fatte per mezzo di lui e senza di lui nulla fu fatto”. Qui non si parla di un principio temporale, ma si dice che nel principio, cioè nel Salvatore, sono stati fatti cielo e terra e tutte le cose che sono state create»³

In uno scritto precedente si riportava addirittura la frase in ebraico, traslitterato secondo la pronuncia che l’autore conosceva o riusciva a ricostruire:

Ora, che esiste un Figlio a Dio e che questo [Figlio] è non solo prima della sua apparizione nel mondo, ma già prima della creazione del mondo, Mosè fu il primo a profetizzarlo, quando scrisse in

² Origene, *Commento al Cantico dei Cantici*, Prefazione [trad. M. Simonetti], Città Nuova, Roma 1976.

³ Origene, *Omellerie sulla Genesi*, I,1 [trad. M. I. Danieli]. Prezioso accompagnamento alla lettura di queste omellerie è il volume *Mosè ci viene letto nella Chiesa. Lettura delle omellerie di Origene sulla Genesi*, a cura di E. dal Covolo e L. Perrone, LAS, Roma 1999.

ebraico: “Beresith bara elovim basan⁴ benovam samenthares” che si traduce: “Un Figlio era al principio; Dio creò in seguito il cielo e la terra”⁵.

L'esamerone: i sei giorni della creazione

Nell'insieme dei capitoli iniziali della Genesi, dunque, i primi tre hanno goduto di un'attenzione privilegiata. E tuttavia anche in questa predilezione c'è spazio per una ulteriore preferenza: come nella già citata tradizione giudaica i “sei giorni” (esa-merone, in greco) della creazione prendono un rilievo tutto particolare. Si producono così insegnamenti e commenti di vario genere: dell'esistenza di alcuni di essi siamo informati unicamente dagli storici antichi⁶, di altri restano ampi stralci in opere di diverso tenore, ma alcuni sono fedelmente conservati. La I omelia di Origene sulla Genesi che abbiamo sopra citato è un “esamerone”, che accanto all'esposizione del testo propone una lettura “spirituale”: ognuno è un microcosmo, chiamato a passare dal primo al sesto giorno, progredendo verso la conoscenza delle realtà del “cielo”, diventando cioè dimora, trono e riposo di Dio. Giustamente famose sono le nove omelie sui “sei giorni” predicate nel IV secolo da Basilio di Cesarea di Cappadocia, nello spazio di un'unica settimana: in questo ciclo omiletico Basilio segue il testo senza allegorizzare, dando ampio spazio anche alle descrizioni di piante ed animali⁷, ma riesce soltanto ad accennare alla creazione dell'uomo e della donna.

Il sabato dei giorni e dei tempi

Quanto al settimo giorno, a volte viene trattato come tema a sé – come quando è connesso con le profezie messianiche, come sabato della storia e della creazione che in *fine* risponderà al progetto del *principio*⁸ - altre volte è l'esito stesso dell'esamerone e ne svela il significato spirituale, come nelle pagine che concludono le *Confessioni* di Agostino:

«O Signore Iddio, Tu che ci hai dato tutto, dà a noi la pace, la pace del riposo, la pace del sabato, la pace che non ha sera. Tutto codesto ordine di cose assai buone è bellissimo, ma, compiuto il suo ciclo, passerà. Ma il settimo giorno non ha sera, non ha tramonto... per dono tuo, troveremo il nostro riposo in te nel sabato della vita eterna» (*Confessioni*, XIII,36).

⁴ L'espressione “basam” potrebbe provenire dall'inesatta vocalizzazione della abbreviazione di “Benedetto sia il suo Nome”. Ilario di Poitiers, nel IV secolo, afferma: «breshit è una parola ebraica, che ha tre significati: in principio, nel capo, nel Figlio» (*Trattati sui Salmi*, II,2).

⁵ Ireneo di Lione, *Epideixis* 43 [trad.E. Peretto], Borla, Roma 1981.

⁶ Lo storico del IV secolo Eusebio di Cesarea ne ricorda diversi scritti fra II e III secolo, che non si sono conservati: quello di Rodone, di Apione, di Candido, di Ippolito.

⁷ Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi (Omelie sull'Esamerone)*, a cura di M. Naldini, Fond. Valla – Mondadori, Milano 1990.

⁸ Questo è ad esempio il caso delle letture “millenariste”, secondo le quali al sesto “giorno/millennio” (Sal 90,4) seguiranno mille anni di regno dei giusti sulla terra (Ap 20,4), vero sabato dei tempi.

La creazione dell'uomo e della donna

La meditazione sulla creazione dell'*uomo* assume un rilievo tutto particolare, sia all'interno della letteratura "sui sei giorni" della creazione, che come tema a sé stante. Proprio l'importanza del tema fa sì che l'esegesi antica si muova con estrema libertà fra i due testi della Genesi che lo presentano, combinandoli variamente.

La polvere e la parola

Si tratta evidentemente dei capitoli 1 e 2, spesso addirittura richiamati mediante la menzione dei singoli versetti - 1,26-27 e 2,7 - letti in continuità e con diversa priorità: gli autori che intendono privilegiare la bontà della creazione in tutti i suoi aspetti, anche quelli materiali e storici, mettono in risalto che l'essere umano nella sua integrità è plasmato con la polvere – spesso dicono anche terra, fango o argilla – e che questo "fango animato che danza in Paradiso" (Cirillo di Gerusalemme) è a immagine di Dio, meglio, del Figlio di Dio che si sarebbe incarnato. Così si esprimono, ad esempio, una serie di autori di provenienza *asiatica*⁹ o con caratteristiche simili. In questo modo Gen 2,7 diventa il versetto chiave sulla creazione dell'uomo e a questo racconto molto *plastico* viene applicata anche l'idea della "immagine di Dio", di preferenza intesa, attraverso il ricorso implicito ma efficace a Col 1,15, come immagine della vera Immagine di Dio che è Gesù Cristo. Tale è ad esempio la lettura proposta da Tertulliano in un passaggio citato anche in nota a *Gaudium et Spes*:

«Quando il fango veniva plasmato era a Cristo che (Dio) pensava: a Cristo che sarebbe diventato uomo, al Verbo che si sarebbe fatto carne»¹⁰.

Molti altri invece, a seguito della *lezione* alessandrina e specificamente origeniana¹¹, trovano "indegno di Dio" il linguaggio che lo dipinge a sporcarsi le mani nella terra ed ancora più indegna l'idea che un essere umano corporeo possa essere detto "immagine di Dio": il versetto-base per parlare della creazione è Gen 1,26a, in cui Dio crea per mezzo della parola; ed è l'*anima* ad essere indicata come creata ad immagine. In questo caso poi l'*anima* è pensata ad immagine non di Gesù Cristo ma del Verbo, cioè del Figlio di Dio "prima che si incarnasse".

Un vivace racconto copto, relativo ad *apa Aphu*¹², un monaco vissuto in Egitto alla fine del IV secolo, mostra un conflitto in atto fra le due interpretazioni: una volta l'anno il monaco lascia il deserto e si reca nella chiesa ad ascoltare la "predica della Pasqua", la lettera festale di *apa* Teofilo di Alessandria. Un anno, ascoltando la lettura, Aphu ed altri restano contrariati da alcune affermazioni, che non ritengono corrette. Spinto dallo Spirito, il monaco si reca nella grande città ed ottiene di essere ricevuto dal vescovo. Con franchezza ed accortezza afferma: «Nella tua predica c'era una cosa sbagliata, forse qualche copista ha trascritto male...». *Papa* Teofilo, che nel racconto appare molto disponibile, fa portare il testo. Arrivano alla frase in questione, che recita: «Non è l'immagine di Dio quella che noi uomini portiamo». Aphu reagisce prontamente, dicendo che questo non è secondo le Sante Scritture. Il vescovo sostiene la propria posizione, mostrando qual è il problema: «Come puoi dire che un Etiope o un paralitico o un cieco sono l'immagine di Dio? Io

⁹ Il termine, coniato negli anni '60 da M.Simonetti, ha avuto una grande diffusione ed è molto usato, anche se ogni volta è necessario precisare in che senso e con che connotazione: trae origine dalla teologia degli autori della provincia romana di Asia (Minore), come Ireneo (vescovo di Lione ma nativo di Smirne), ma poi per estensione si tende ad attribuirlo almeno parzialmente ad autori con una visione simile, connotata ad esempio da una antropologia unitaria e concreta. Tali, fra gli altri, il latino-africano Tertulliano e, nel V secolo, gli autori di area siriano-antiochena.

¹⁰ TERTULLIANO, *La resurrezione dei morti* 6, in nota a GS 22: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro».

¹¹ Alcune caratteristiche di questa scuola esegetica sono state presentate nello scorso numero della rivista.

¹² La *Vita di Aphu* di Penge - nome egiziano dell'antica Ossirinco - è tramandata da un codice copto (si indica così la lingua egiziana scritta con caratteri greci dal III al VII secolo) conservato nel museo egizio di Torino: edito in italiano da T. Orlandi, *Vite di monaci copti*, Città Nuova, Roma 1984. In questi testi il termine *apa* è analogo ad *abba* e a *papa*: significa *padre* ed è attribuito ai monaci *anziani* ed ai vescovi.

ho timore di dire che un uomo che patisce e si ammala porta l'immagine del Dio impassibile e perfetto!». In questo caso specifico il racconto ha un *lieto fine* edificante, perché Teofilo si lascia convincere del contrario dal monaco e fa correggere la predica della Pasqua...la realtà è poi ovviamente più complicata.

L'immagine e la somiglianza

Un tratto è invece diffuso trasversalmente ed è presente, per dire così, nell'uno e nell'altro schieramento: si tratta della distinzione fra l'idea di *immagine* e quella di *somiglianza*. La lettura non è poi così ingenua come potrebbe apparire oggi: risponde all'idea che due termini debbano indicare due cose diverse, ma soprattutto risponde ad un'idea di vita cristiana come percorso *spirituale*. Questa idea in parte proviene dalla pagina biblica, ma in parte ne previene la lettura, dando una forma caratteristica all'interpretazione.

Si ritiene così che gli esser umani siano creati a immagine del Figlio, che questo statuto di immagine sia un dono irrevocabile, chiamato a svilupparsi come immagine *somigliante* per il dinamismo dello Spirito, che dà compimento alla *forma conformando* a Cristo. Da questa idea variamente sviluppata proviene sia la visione bizantina della *divinizzazione* dell'uomo, che l'idea, russa in particolare, dei "santi come *somiglianti*". La libertà nella scomposizione e ricomposizione delle pagine bibliche fa sì, come si diceva, che questa prospettiva compaia sia in autori che privilegiano i vv. 1,26-27 – magari sottolineando che la seconda volta non si ripete "somiglianza", che in autori che privilegiano il v. 2,7. In questo secondo caso, il dinamismo di somiglianza innescato dallo Spirito viene interpretato sulla base dell'insufflazione per cui l'essere umano diventa "vivente".

Riportiamo di seguito un passo di Origene, in cui si può osservare a) la particolare trama del discorso, realizzata attraverso una continua citazione di passi biblici¹³ b) la centralità di Gen 1,26 e l'affermazione che l'*immagine* è posta nell'interiorità c) che alla ripresa del discorso viene lasciata cadere la somiglianza e ci si concentra sull'immagine d) che questa immagine non potrà essere cancellata per l'*eternità*¹⁴:

«Anche tu, se accenderai la lucerna, se ricorrerai all'illuminazione dello Spirito santo e nella sua luce vedrai la luce, troverai in te la dracma: giacché in te è stata posta l'immagine del re celeste. Quando Dio da principio fece l'uomo, lo fece a sua immagine e a sua somiglianza, e pose questa immagine non all'esterno, ma dentro di lui (..) Il Figlio di Dio è il pittore di questa immagine: e poiché tale e così grande è il pittore, la sua immagine può essere oscurata dall'incuria, ma non può essere cancellata per la malvagità. Infatti l'immagine di Dio rimane sempre, anche se tu vi sovrapponi l'immagine del terrestre»¹⁵.

A seguire uno dei passi di Ireneo basati invece sul racconto del capitolo 2, in cui viene in evidenza la concretezza dell'essere umano e la sua *plasmazione* ad opera delle "due mani", altrove esplicitamente spiegate come "il Figlio e lo Spirito Santo":

«Ha creato l'uomo con le sue mani prendendo dalla terra ciò che c'era di più puro e più fino e mescolandovi in giusta proporzione la sua potenza. Infatti tracciò su questo composto il suo stesso profilo di modo che ciò che sarebbe stato visibile portasse l'impronta divina, perché come immagine

¹³ Il salmo 36,10, la dracma di Lc 15,8, l'immagine sulla moneta di Mt 22,20, la creazione, l'*adamo* terrestre e celeste di 1 Cor 15,47-49 (quest'ultimo in un'ottica caratteristica che forza il testo paolino connotando negativamente l'idea del *terrestre*).

¹⁴ E' l'idea dell'*apocatastasi*: il dono di Dio è irrevocabile e, nei *tempi/modi* (eoni) che solo Dio conosce, giungerà a pienezza in tutti ed in ognuno. Questa è nuova o meglio *compiuta creazione*, consegnata come Regno al Padre, sulla scorta di 1 Cor 15,24.

¹⁵ ORIGENE, *Om Gen* 13,4.

di Dio l'uomo fu plasmato e posto sulla terra e affinché diventasse un essere vivente, gli soffiò sul volto l'alito vitale, cosicché nello spirito e nel fisico l'uomo fosse simile a lui»¹⁶.

Questo, ovviamente, non significa che sempre e in tutti i passi gli autori citati distinguano i due concetti: gli autori antichi mostrano opzioni prevalenti, ma non hanno la stessa nostra predilezione per i "sistemi", per cui nello stesso autore si trovano anche posizioni diversificate.

L'uomo e la donna

Sia l'una che l'altra versione della creazione introducono l'idea che gli *umani* siano *uomini* e *donne*. Il tema è certo molto presente nell'antichità, anche se non è sempre scontato distinguere quanto sia affermato a livello simbolico del *maschile* e del *femminile*, quanto sia detto a livello storico degli *uomini* e delle *donne* e che relazione si instauri tra il livello simbolico e quello storico.

Da un certo punto di vista, infatti, questo orizzonte, spesso unito senza soluzione di continuità alla sezione seguente sul peccato, è una galleria degli orrori, che va dalla lettura gerarchizzata già praticata anche da Filone, secondo la quale "maschile" indica razionalità e virtù, mentre "femminile" indica passionalità e vizio, a quella che, distinguendo ulteriormente i vv. 1,26-27a e 1,27b-28, espunge la differenziazione sessuale dallo statuto dell'immagine. Secondo questa lettura, che si può ricondurre all'idea di "doppia creazione" - una sorta di creazione in due tempi, prima dei "modelli" e poi della realtà materiale - i primi versetti si riferiscono al progetto di Dio sull'*umano*¹⁷ mentre i seguenti si riferirebbero alla creazione nella storia, quella poi narrata anche al capitolo 2, in cui Dio crea *adam* maschio e femmina.

Non è facile valutare l'impatto di questo tipo di letture: si ha a volte l'impressione che in alcuni autori (ad esempio Gregorio di Nissa) questa versione, in un orizzonte patriarcale che penalizza fortemente le donne a livello sia storico che simbolico, permetta, paradossalmente, di affermare fra gli uomini e le donne "storici" una comune dignità nell'immagine, che è appunto "presessuale". Certo non si può negare che nello stesso tempo questa impostazione sia estremamente penalizzante nei confronti dell'esercizio della sessualità e, di fatto, anche nei confronti della donna, sempre a rischio di essere esclusa dal progetto originario e dunque dallo statuto di immagine, che facilmente slitta dall'idea del *progetto* di umanità alla sua banale traduzione in *uomo* nel senso di "maschio".

Ma non è questo l'unico tipo di approccio antico al tema. Il capitolo 2 della Genesi, questa volta nella sua estensione esplicita al tema della creazione dell'uomo e della donna ed alla sequenza della loro unione a formare "una sola carne" viene comprensibilmente utilizzato quando si parla di matrimonio. Anche un autore come Tertulliano vi fa riferimento:

«Quale giogo quello di due fedeli in un'unica speranza, in un'unica osservanza, in un unico servizio! Sono fratelli e sono collaboratori; non vi è distinzione tra carne e spirito. Anzi sono veramente due in una sola carne, e dove la carne è unica, unico lo spirito.... Cristo nel vedere e nell'udire gode di quella festa e invia ad essi la sua pace. Dove si trovano quei due sposi, lì si trova egli pure e dove è lui, non entra il maligno»¹⁸.

Vale la pena riportare anche un commento, piuttosto raro, ma non meno significativo, soprattutto se può alludere a filoni di lettura meno testimoniati, ma forse più presenti di quanto si possa dimostrare. E' l'*epitalamio* che Paolino di Nola insieme alla moglie Terasia regala per il matrimonio di Giuliano futuro vescovo di Eclano:

«Dio consacrò con la propria bocca il compimento di questo patto

¹⁶ IRENEO, *Epideixis* 11: passi paralleli in *Contro le eresie* IV, pref. 4; IV, 20,1; V,1-3, fra i principali.

¹⁷ Che non comprende così appunto la differenziazione sessuale: Gregorio di Nissa, ad esempio, spiega questo orizzonte citando a questo proposito Gal 3,28: "non c'è più maschio e femmina".

¹⁸ TERTULLIANO, *Alla moglie* II,8,6-9. Altrove Tertulliano ha ben altri accenti nei confronti della sessualità.

con mano divina consacrò la coppia degli esseri umani
e per meglio indicare un amore indiviso
li fece due da una sola carne
Adamo nel sonno fu privato di una costola
e subito ricevette colei che gli era pari, fatta dalle sue ossa..
Vedendo nel corpo della compagna un altro sé tratto da sé
Con voce nuova profetò di se stesso e disse:
ecco questa carne è la mia carne...»¹⁹

¹⁹ PAOLINO DI NOLA, *Carme* 25,15-25.

Eva, Adamo e il serpente

Gen 3,1-24

L'importanza che l'elaborazione di Agostino riveste per la tradizione occidentale è tale che facciamo fatica a riferirci a Gen 3 nel suo complesso senza "tradurlo" in una qualche idea del "peccato originale". Uno stralcio della predicazione battesimale di Giovanni Crisostomo che enumera i doni del Battesimo, escludendo che nel caso dei bambini ci sia un peccato da perdonare, può plasticamente mostrare come le tradizioni patristiche siano molto più ampie di quanto si potrebbe ritenere:

"...Non sono soltanto liberi ma pure santi, non solo santi ma pure giusti, non solo giusti ma pure figli, non solo figli ma pure eredi, non solo eredi ma pure fratelli di Cristo, non solo fratelli di Cristo ma pure coeredi, non solo coeredi ma pure membra, non solo membra, ma pure tempio, non solo tempio ma pure strumento dello Spirito. Vedi quali sono i doni del battesimo? Anche se a molti sembra che il dono consista soltanto nella remissione dei peccati, noi abbiamo contato dieci prerogative. E' per questo motivo che battezziamo anche i bambini, sebbene non abbiano peccati, affinché sia aggiunta la santificazione, la giustizia, l'adozione filiale, l'eredità, la fratellanza, l'essere membra di Cristo, il diventare dimora dello Spirito"²⁰.

Non sembri strana questa partenza del discorso dal battesimo: come si è detto ormai a più riprese, la lettura della Scrittura tutta ed a maggior ragione delle pagine *iniziali* di Genesi, è sempre condotta alla luce di Cristo. E' in questa ottica che vengono letti il racconto del peccato, la vittoria della grazia, i passi di Dio alla ricerca dell'uomo.

Abbandonare l'infanzia

Questa premessa vale per tutte le letture patristiche di questo racconto, anche per quella a cui forse siamo più abituati, che è quella "agostiniana", in cui il peccato di Adamo, pur letto alla luce di Cristo, riveste un'importanza particolare e diventa quasi un tema a se stante.

Anche gli altri autori, comunque, sia precedenti che di altri contesti culturali ed ecclesiali, tornano spesso sul racconto, con accenti diversi. Caratteristica, ad esempio, la prospettiva di Ireneo: come si è in precedenza ricordato, per il contesto ecclesiale che rappresenta, l'incarnazione del Figlio non dipende dal peccato, perché Dio ha creato l'uomo proprio "in vista" di Cristo. Per il compimento di questo disegno era però necessario che ci fosse "una storia" tra loro, che li facesse incontrare, diventare meno estranei e li aprisse ad una relazione adulta e libera. Adamo ed Eva sono stati creati infatti capaci di scelta, ma infantili ed immaturi:

«L'uomo era piccolo, bambino e doveva crescere per arrivare allo stato adulto... il suo senso

della discrezione non era ancora sviluppato. Così venne facilmente ingannato dal seduttore.

Adamo ed Eva era nudi e senza vergogna, perché i loro pensieri erano innocenti ed infantili (...)

Per tale motivo non si vergognavano di baciarsi ed abbracciarsi con infantile innocenza"»²¹.

Come si può capire, questo testo così delicato porta con sé l'idea che quella colpa, comunque sia stata, non può essere molto grave, perché i due non avevano ancora raggiunto la maggiore età. Allude anche all'interpretazione, non ignota, che la "maturità" maldestramente conquistata possa essere rappresentata da un rapporto sessuale²². Ma è soprattutto funzionale alla visione dinamica secondo cui la storia è la concreta possibilità della relazione fra l'uomo e Dio. Così lo svolgersi

²⁰ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Le catechesi battesimali*, a cura di L. Zappella, Paoline Milano 1998. (Cat 7,5-6). Il passo in questione è stato utilizzato nel V secolo anche nella resistenza alla lettura agostiniana catalizzata da Giuliano di Eclano, a cui si deve probabilmente l'inserzione di questo passo in uno scritto sinodale (*libellus fidei*) che tentava di opporsi alla sottoscrizione forzata della scomunica del gruppo "pelagiano".

²¹ IRENEO, *Dimostrazione della predicazione apostolica*, 12-14 passim.

delle vicende umane diventa storia di salvezza, attraverso la quale gli uomini possano abituarsi a Dio e, in qualche modo, anche Dio possa abituarsi all'uomo:

«Se qualcuno chiedesse: non poteva Dio fare perfetto l'uomo fin dall'inizio? sappia che quanto a Dio, che è ingenerato e sempre uguale, tutto è possibile, ma le sue creature, proprio perché ebbero inizio in un determinato tempo, erano inferiori al loro creatore.(..) La mamma potrebbe somministrare cibo solido al bambino, ma questi non sarebbe in grado di digerirlo: così Dio avrebbe potuto dare all'uomo la perfezione fin dall'inizio, ma l'uomo non sarebbe stato capace di riceverla»²³.

Di fatto questa storia è però anche teatro del fallimento, di una serie di rifiuti che richiamano il non-ascolto di Dio messo in atto da Eva²⁴ e da Adamo. Per questo il Cristo “ricapitola” in sé tutto di loro, rappresentando la manifestazione del progetto di umanità filiale che è il segreto della loro creazione, e, proprio per lo stesso motivo, cambiando radicalmente il loro non-ascolto (*disobbedienza*) in ascolto radicale (*obbedienza*).

Lui e lei: di chi è la colpa?

Di fronte ad una tale ampiezza di prospettiva, sembra operazione oziosa quella di discutere le attribuzioni della colpa alternativamente all'uomo o alla donna. Non sempre tuttavia quello che è secondario sul piano del fondamento, lo è altrettanto sul piano immediato della predicazione e dunque nell'interazione fra l'annuncio cristiano e la più diffusa concezione culturale di genere, cioè l'idea di quanto “sia degli uomini” e quanto “sia delle donne”.

E' a questo orizzonte che vanno ascritte le varie interpretazioni di Eva “come serpente”²⁵, come “porta del diavolo” e “rovina dell'uomo”. L'interpretazione di queste osservazioni non è univoca: se da una parte alludono alla natura moralmente più debole individuata nel femminile, dall'altra mettono in scena anche una notevole preoccupazione maschile nei confronti della potenza femminile, sia essa seduttiva che materna. In ogni caso queste letture non solo hanno recepito un immaginario diffuso, ma hanno anche contribuito ad alimentarlo, passando quasi *automaticamente* da Eva alle donne concrete della comunità:

«Non sai di essere Eva? In questo modo è ancora operante la sentenza divina contro codesto tuo sesso: è necessario che duri anche la condizione di accusata. Tu sei la porta del diavolo... tu in maniera tanto facile hai annientato l'uomo, immagine di Dio...»²⁶. «Come hanno fatto molte... non allieve, ma maestre di Eva... che fai disgraziata? Di che ti allieti, forsennata?»²⁷.

Questi stessi autori, tuttavia, conoscono anche l'idea del “peccato di Adamo”: a prezzo di qualche generalizzazione, mi sembra si possa dire che le letture in cui la responsabilità è di Eva, sono prevalenti nella predicazione e negli sviluppi moraleggianti. Quando invece si parla di “cose serie”... Adamo viene reintegrato nel pieno possesso delle sue facoltà!

La scissione interiore

²² «Il primo uomo, quando nel paradiso giocava senza legami, era ancora un fanciullo di Dio. Ma quando si sottomise al piacere – il serpente indica allegoricamente il piacere che striscia sul ventre, vizio terrestre che si volge verso gli elementi materiali – e si lasciava sviare dalle sue brame, quel bambino, nel suo divenire uomo, disobbedì al Padre e si vergognava di Dio» (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrettico* 11,111,1: cfr il commento di C.Nardi, *Clemente Alessandrino*, in *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa*, a cura di E. Dal Covolo, Las, Roma 1996, 41-62, qui p. 54.

²³ IRENEO, *Contro le eresie*, IV,38,1.

²⁴ Andrebbe a questo proposito ricordato che, a partire da Giustino e poi soprattutto con Ireneo, si sviluppa anche un parallelismo tra Eva e Maria, la “nuova Eva”.

²⁵ C.NARDI, *Donna come serpente: l'uso di Sir 21,2A nell'Omelia XXI di Basilio Magno* in *Atti e memorie dell'Accademia “La Colombaria” di Firenze* 58 (1993) 87-130

²⁶ TERTULLIANO, *L'eleganza delle donne*, I,1,1-2. Cfr commento in R.UGLIONE, *La donna in Tertulliano*, in *Donna e matrimonio*, 81-110, in particolare 81-89.

²⁷ ZENO DI VERONA, *Tr.* II,7,8-9.

E l'*Adamo* certo campeggia nella lettura di Agostino, in cui è così forte l'impianto paolino per un verso, autobiografico per l'altro, da lasciar ben poco spazio ad Eva. *Adamo* è la prova del nostro comune bisogno del Cristo-vero Adamo, della nostra fragilità ed incapacità di alzarci da soli dalla polvere in cui attendiamo i passi di lui che ci cerca, cioè la sua *grazia*.

L'*Adamo* è perciò l'esperienza descritta in Rom 7,14-25 in cui Agostino si è così profondamente identificato. L'*Adamo* è Agostino stesso "a partire da sé"²⁸, a partire dalla sua esperienza di frammentazione che invoca una relazione sanante, che permetta il passaggio dall'esteriorità all'interiorità, dalla dissipazione alla relazione, dalla dispersione alla comunione:

«Ecco la mia vita è dissipazione (*distentio*) e la tua mano mi ha raccolto nel mio Signore, il Figlio dell'uomo, mediatore fra Te, Uno, e noi i molti, mediatore dei molti attraverso molte vie, affinché per lui mi stringa a Colui che in Lui mi ha stretto a sé e, liberato dai giorni vecchi, mi raccolga nella sequela dell'Unico, dimentico del passato, non più rivolto alle cose che si succedono e passano, ma proteso verso ciò che mi sta davanti, non in dissipazione, ma in tensione dello spirito²⁹ ... ecco io mi sono dissipato nei tempi, che non conosco, così che il mio pensiero, intimo recesso della mia anima, è smembrato dal tumulto delle vicende, finché purificato e liquefatto nel fuoco del tuo amore io mi immerga in Te»³⁰.

Da questo punto di vista "Agostino" è appropriato in tempi di transizione, come i nostri, in cui le percezioni drammatiche sono dilatate e di fatto preferite alle declinazioni solari, che risultano irreali. Tuttavia questo orizzonte, quando abbandona il piano esistenziale per delineare una teoria compiuta e coerente, dà vita ad una serie di aporie. Così, in parte a causa del contesto polemico in cui si sviluppa, in parte per difetto intrinseco alla teoria stessa, questa visione - così esperienziale e portatrice di una visione liberante di grazia, svincolata da estenuanti asceti meritocratiche - mostra tratti in realtà molto meno felici: da una lettura di pratica "predestinazione" ad un'idea piuttosto negativa della realtà umana; da un'attenzione esasperata al tema di un "peccato di origine" o addirittura "naturale" all'idea che questo *peccato* si trasmetta attraverso il rapporto sessuale.

La polemica che nel V secolo si dipana attorno a questi nodi consente di coglierne la recezione e di entrare in contatto anche con prospettive diverse: come quella di Giuliano di Eclano che, proponendo in occidente letture siriane (Antiochia), afferma che la fragilità e la morte fanno parte della creaturalità e sente il dovere di diventare "difensore delle nozze", di fatto con scarso successo. A questo proposito, non si può dire che in epoca patristica la divisione interiore e le pulsioni di smodato possesso, "sintomo" del peccato, vengano descritte unicamente in riferimento alla sfera sessuale: non unicamente, ma certo con una notevole insistenza, mostrando così che la sessualità è comunque un "caso serio" e in fondo collegandosi, sia pure con altro linguaggio, ai riferimenti sessuali individuati nel racconto biblico e nella figura del serpente da alcuni commentatori antichi³¹.

Tu ci hai cercato

E che dire dei passi e della voce di Dio nel giardino? Forse i contesti più pertinenti a questo proposito sono quelli che tengono insieme, in modo caratteristico, giardino-voce-ricerca collegandoli a Cristo attraverso altri passi biblici citati o allusi, fra cui in primo luogo il Cantico dei Cantici, a Cristo. Tale è l'eco che si può individuare, ad esempio, nelle catechesi prebattesimali di Cirillo di Gerusalemme, in cui Cristo cerca la pecora perduta³², restituisce il paradiso al ladro - operaio dell'undicesima ora, primo credente che riceve grazia dove Adamo ha fallito - e nel giardino chiama Maria di Magdala per nome:

²⁸ AGOSTINO, *trin* 15,12,21: «la scienza...per mezzo della quale ci rendiamo conto di vivere».

²⁹ «Non distentus, sed extensus...». Evidente in tutto il passo il rimando a Fil 3,13, testo di capitale importanza in epoca patristica.

³⁰ AGOSTINO, *Confessioni* 11,29,39

³¹ «Il serpente di Eva, simbolo del piacere sessuale, è l'istigatore dell'uomo» (FILONE, *L'agricoltura* 107), idea variamente ripresa anche in testi patristici.

³² CIRILLO DI GERUSALEMME: «Gli angeli sono le 99, tutti gli uomini sono quell'unica pecora che si era perduta» (15,24)

«Sono venuto a pascolare fra i gigli, sono venuto a pascolare nei giardini. Ho trovato la pecora che si era perduta: sulle mie spalle la riporto» (13,31).

Ma, l' "Adamo dove sei?" si può forse intravedere, con altro linguaggio, che al Cantico unisce l'esperienza di Mosè al Sinai, anche in questi passi delle *Confessioni*:

«Tardi ti ho amato, bellezza antica e sempre nuova, tardi ti ho amato! Ed ecco io ero fuori, e tu dentro di me. ... Mi chiamasti, gridasti e vincesti la mia sordità: folgorasti il tuo splendore e mettesti in fuga la mia cecità; esalasti il tuo profumo, lo aspirai ed anelo a te; ti gustai, ed ora ho fame e sete; mi toccasti ed ora brucio di desiderio per la tua pace» (10,27)

«Verrò correndo dietro a tal voce e ti raggiungerò. Non nascondermi la tua faccia. Morirò pur di vederla, per non morire" (1,5).