

André Wénin*

Il serpente genesiaco (Gen 3, 1-7) Interesse dell'analisi narrativa per una lettura teologica dell'Antico Testamento¹

Una pagina celebre – talmente celebre da esser costantemente vittima di interpretazioni “selvagge”, spesso gravate da pregiudizi tanto falsi quanto superati. Perfino la pubblicità se ne impossessa regolarmente, giocando abilmente sulla figura di Eva, o, ancora più frequentemente, su quella del serpente. Erroneamente intitolata “il peccato originale” (Gen 3) – secondo un anacronismo che, sottilmente, orienta molte letture che ne vengono date – questa pagina è chiaramente di genere mitico. Ed è per questo che il pensiero cristiano – così avido di miti, di cui abbondantemente si nutre – crede di poterne ricavare un discorso teologico senza neppur passare da un attento studio del testo. Un serpente che parla, un albero proibito in un giardino lussureggiante, un frutto che accende lo sguardo, tutti questi ed altri tratti tradiscono proprio un siffatto genere letterario. Per scoprirne meglio la portata sono possibili diverse strade. Una di queste – la più praticata dagli esegeti – consiste in uno sforzo storico mirante a ricavare il senso originale di questo testo a partire dal suo contesto di produzione. Un altro, più recente, consiste nell'investire le risorse della narratologia per entrare nelle sottigliezze del racconto e vedere come questo produce un senso, abilitando così il lettore ad un lavoro più propriamente ermeneutico.

* Il saggio riprende il tenore di una conferenza tenutasi il 4 maggio 2012 alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano durante l'XI Seminario sulla Teologia della Bibbia. La traduzione dal francese del presente saggio – rivista dall'A. –, è stata curata dai proff. Proff. Mollio Monfrini e Roberto Vignolo, a cui va' il più sentito ringraziamento della Rivista.

¹ L'essenziale di quest'articolo riprende la buona sostanza e spesso gli

stessi termini d'un contributo apparso su «Estudios Bíblicos» 65 (2007) 305-319, sotto il titolo: *Péché des origines ou origine du péché? Le récit de Genèse 3: approche narrative et interprétation*. Tuttavia è stato rivisto su più di un punto, e la conclusione è originale. Vedasi pure A. WÉNIN, *Un curioso animale parlante*, in P. CIARDELLA - M. GRONCHI (ed.), *I vizi* (Scritture. Percorsi critici attorno al testo biblico 7), Edizioni Paoline, Milano 2009, 14-19.

Anche se il testo ebraico non ha nulla di oscuro, e la narrazione della storia non è lambiccata, in realtà il racconto è difficile. Questa difficoltà nasce da altro. Al testo, infatti, è legata un'interpretazione religiosa o anche semplicemente culturale che impedisce di leggerlo così come si presenta. Il suo titolo tradizionale – come appena detto – costituisce già un errore che porta il lettore su una falsa pista: il testo non parla di “peccato” e neppure di “colpa”, e l'aggettivo qualificativo “originale” trascina con sé l'ambiguità del concetto di origine, spesso compreso in chiave storica. In più l'espressione stessa designa una dottrina il cui legame con *Gen 3* è tutt'al più indiretto, essendo stata elaborata da Sant'Agostino sulla base della lettura in chiave cristologica che Paolo fa di questo testo nella lettera ai Romani (*Rm 5*).

Allo stato attuale dell'esegesi socio-storica, è del resto estremamente delicato collocare diacronicamente la stesura di questo testo, qualificato anticamente come “yahwista”, ma oggi più modestamente come “non sacerdotale”. Nulla infatti è accertato: né le possibili fonti orali o scritte, nemmeno il processo di redazione, né la corrente teologica che vi si esprime, e neppure l'antiorità di questo racconto rispetto a quello di *Gen 12*. Ciò che può effettivamente esser preso in considerazione, è che i redattori di questa pagina quale noi la leggiamo, si sono probabilmente ispirati al modo in cui interpretavano l'esperienza storica dell'esilio a Babilonia. Già nel lontano 1962, in un articolo illuminante, Luis Alonso Schökel³ ha infatti dimostrato come la trama del racconto di *Gen 2-3* segua lo schema classico della storia della salvezza con una trama paragonabile a quella della cosiddetta storia deuteronomistica (*Dt-2 R*), e con la teologia dell'alleanza che ne fornisce la spina dorsale⁴. Redigendo su questa base una storia di inizio, gli autori hanno sot-

² In merito vedi M. VERVENNE, *Genesis 1,1-2,4. The Compositional Texture of the Priestly Overture to the Pentateuch*, dans A. WÉNIN (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETL 151), Peeters, Leuven 2001, 35-79.

³ L. ALONSO SCHÖKEL, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*, «Biblica» 43 (1962) 295-316, soprattutto 305-309.

⁴ L'essere umano è creato in un luogo desertico (*Gen 2,5-7*), proprio come Israele, in seguito all'uscita dall'Egitto plasmato da Dio nel deserto (*Dt 32,10-12*). L'adam viene quindi introdotto da Dio nel giardino, di cui gli vengono donati i frutti e del quale diventa custode (*Gen 2,8-9.15-16*); allo stesso modo Dio fa entrare il proprio popolo in terra di

Canaan perché ne prenda possesso, vi dimori e goda dei suoi frutti (*Gs 1,10; 5,10; 24,13*). Insieme al giardino, Adonai dona all'adam una legge di vita, prevenendolo da un cammino che lo condurrebbe alla morte (*Gen 2,16-17*); parallelamente, dopo il dono della terra, Giosuè invita il popolo a scegliere la legge di Dio perché la propria vita si possa sviluppare pienamente e lo avverte che un rifiuto di questa legge comporterebbe la perdita del dono e la distruzione del popolo (*Gs 23,5-16*; cfr. *Dt 28; 30,15-20*). Fidandosi della parola del serpente, Adam ed Eva cadono nell'idolatria, e si alienano il Dio della vita (*Gen 3,6-13*), che li scaccia dal giardino, votandoli alla disgrazia che essi stessi si son scelti (*3,14-24*). Lo stesso avviene nella storia

tratto l'esperienza d'Israele alla sua singolarità storica per proporla come un paradigma valido per ogni essere umano – per ogni *'adam*. Così, se il racconto di *Gen 3* ha una qualche dimensione storica, questa non concerne un ipotetico peccato che bisognerebbe ricollocare all'origine dell'umanità, ma piuttosto un errore paradigmatico – al tempo stesso teologico e antropologico –, che sarebbe quello dell'Israele biblico secondo la teologia deuteronomistica, ma anche – data la prospettiva mitica del racconto – quello di ogni essere umano.

Su questa base vorrei proporre un approccio narrativo⁵ dell'inizio di *Gen 3* – il dialogo fra il serpente ed Eva – per tentare di capire il racconto stesso secondo la sua logica e nella forma propria nel testo massoretico: *come* racconta la storia degli umani del giardino dell'Eden, e quale senso questa maniera di raccontare dà al fatto di mangiare il frutto a seguito delle parole del serpente? Si tratterà dunque, in una specie di incessante va e vieni fra testo e lettore, di osservare più da vicino i dati del racconto stesso, e di proporre un'interpretazione che rispetti al meglio questi dati. Concludendo, allargherò la prospettiva per tentare di chiarire brevemente l'apporto dell'analisi narrativa alla teologia biblica dell'Antico Testamento⁶.

1. *L'ordine divino in 2,16-17*

Per capire il dialogo fra il serpente e la donna in 3,1-5, è importante cogliere nella maniera più precisa possibile il senso e la portata della parola che Adonai Elohim rivolge all'umano in 2,16-17. È infatti

deuteronomistica: l'oblio della legge divina trascina il popolo ad una fine rovinosa, oblio che comincia sempre a partire dall'idolatria (cfr. *Dt 4*). Quest'idea orienta tutta la rilettura teologica del periodo dei Giudici, che va da Giosuè fino a Samuele, come pure della lunga storia dei re fino all'espulsione d'Israele lontano dalla terra (*2Re 17,7-23; 24,2-4*). Su questo parallelismo tra il racconto dell'Eden e la storia deuteronomistica vedi N. LOHFINK, *L'Ancien Testament, bible du chrétien aujourd'hui*, Centurion, Paris 1969, 78-81. Vedi su questo punto il dossier di A. WÉNIN, *Mitico e storico nel primo Testamento*, in M. HERMANS - P. SAUVAGE (ed.), *Bibbia e storia. Scrittura, interpretazione e azione nel tempo* (Studi biblici 45), Edizioni Dehoniane, Bologna 2004, 29-53.

⁵ Per una rapida presentazione dell'analisi narrativa, vedi J.-P. SONNET, *L'analisi narrativa dei racconti biblici*, in M. BAUKS - C. NIHAN (ed.), *Manuale di esegesi dell'Antico Testamento* (Testi e Commenti), Edizioni Dehoniane, Bologna 2010, 45-85, oppure la postfazione del mio libro A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi I. Gen 1,1-12,4* (Testi e commenti), Edizioni Dehoniane, Bologna 2008, 183-199, dove espongo anche l'interesse dell'analisi narrativa per la teologia biblica.

⁶ Nel presente articolo sintetizzo l'essenziale dell'esegesi proposta nel mio volume *Da Adamo ad Abramo*, in particolare alle pp. 44-49 e 67-78, dove si potrà trovare un'argomentazione più completa.

ti ciò che ha detto o non ha detto che sarà al centro della conversazione fra i due interlocutori. Ecco il testo in una traduzione letterale.

¹⁶ E Adonai Elohim ordinò all'umano dicendo:
 "Da tutti gli alberi del giardino, mangiare mangerai.
¹⁷ Ma dall'albero del conoscere bene e male
 non ne mangerai poiché
 nel giorno in cui ne mangerai, morire morirai".

L'ordine divino è duplice, positivo e negativo. Dio comanda dapprima di mangiare da tutti gli alberi "graditi alla vista e buoni da mangiare" (2,9): invita così l'umano a godere ampiamente di tutto ciò che gli è donato nel giardino in cui Dio l'ha posto. Dio pone poi un limite al godimento del tutto: non si deve mangiare da un particolare albero dal nome misterioso, letteralmente l'albero del conoscere bene e male. Quest'albero è assolutamente sconosciuto altrove nella Bibbia e nella letteratura del Vicino-Oriente antico; il lettore prudente si guarderà bene, dunque, dal darne un'interpretazione a priori, che non si attenga ai dati del solo racconto in cui appare – ciò che avviene quasi sempre, bisogna riconoscerlo⁷. Il giorno in cui l'umano mangerà di quest'albero, morirà – dice Adonai Elohim, usando un'espressione che non permette di sapere se stia formulando una minaccia di morte per colui che dovesse trasgredire alla proibizione, oppure un consiglio destinato piuttosto a proteggere l'umano da una scelta che porterebbe alla morte⁸.

Difficile l'interpretazione per lo 'adam – il personaggio che nella finzione del racconto recepisce quest'ordine. Adonai Elohim non dice infatti nulla che riguardi se stesso. Si limita a parlare dell'umano, del suo nutrimento, e dunque della sua vita, ma anche di un comportamento suscettibile di portare con sé la morte. Soprattutto, quando dà

⁷ Non è esatta la solita traduzione "albero della conoscenza del bene e del male", dal momento che aggiunge degli articoli definiti assenti nel testo ebraico, e nemmeno consente di intendere "bene e male" in senso avverbiale, come invece è possibile in ebraico. Induce così l'idea inverificabile per cui Dio vieterebbe la conoscenza. La traduzione francese della TOB (2003) – "*arbre de la connaissance de ce qui est bon ou mauvais*", spiegata nella nota come "*conoscenza della prosperità e della disgrazia*, poiché questo sapere *metteva in grado* di essere felici o disgraziati" (tr. it., Elledici, Leu-

mann 2010, 46) – risulta disastrosa, in quanto propone un'interpretazione perfettamente incontrollabile. Lascia poi perplessi l'espressione "*metteva in grado*", in quanto induce a pensare che quest'albero sia mai esistito al di fuori del racconto mitico.

⁸ L'espressione utilizzata *môt tamût* (letteralmente: "morire morirai") può avere in ebraico entrambi i sensi. Argomenti in merito nel mio studio *Le précepte d'Adonai Dieu en Genèse 2,16-17. Narration et anthropologie*, «Revue des Sciences Religieuses» 82/3 (2008) 303-318.

quest'ordine, non precisa assolutamente quale sia la sua intenzione o il suo obiettivo. In queste condizioni, se l'umano si attiene alla prima parte del comando, vedrà in Dio un essere buono, benevolo, che gli permette di soddisfare il desiderio risvegliato da tutti gli alberi "graditi alla vista e buoni da mangiare" – ivi compreso dunque l'albero della vita, secondo 2,9. Se invece considera la proibizione, allora tutto dipende dalla maniera con cui interpreterà le ultime parole di Dio. Se le intende come il consiglio di un amico che si premura di avvertirlo di un pericolo di morte, sarà confortato dall'idea che Adonai Elohim è indubbiamente un Dio buono che per lui vuole vita e felicità. Ma se vi percepisce una minaccia di morte, allora si chiederà se Dio non sia piuttosto un essere severo e duro che, in modo arbitrario, gli impedisce di gioire di tutto quel che dona, senza nemmeno svelarne le ragioni o l'intenzione.

Ecco allora il dilemma: il limite che Adonai Elohim pone al desiderio e al godimento dell'umano è per lui buono oppure no? E il colui che lo pone, fa questo per benevolenza o per malevolenza? L'essere umano messo in scena nel racconto non può saperlo: in tal senso quest'albero davvero gli impedisce di conoscere ciò che è bene e ciò che è male. E, poiché non lo sa, eccolo nella condizione di doversi fidare, o altrimenti di diffidare – insomma di dover fare una scelta che non saprà mai se è la buona o la cattiva! Poiché Adonai Elohim si nasconde dietro a ciò che dice e non ne esplicita l'intendimento, il suo comando risulta opaco per l'umano che lo riceve. Questi conosce allora un duplice limite: uno riguarda il mangiare, l'altro il conoscere, essendo la vita e la morte la posta messa in gioco da Dio.

2. Il serpente e la donna (3,1-5)

Ora il serpente era astuto/nudo più di ogni vivente del campo che aveva fatto Adonai Elohim.

E disse alla donna: *"Ma veramente Elohim ha detto: 'Non mangerete di ogni albero del giardino'..."* (3,1).

Se tale è la natura del comando dato da Adonai Elohim, il serpente – quando parla alla donna di ciò che Questi ha veramente detto – pone immediatamente il dito su un punto debole: cosa ha detto Dio di preciso, e come bisogna capirlo? Si noterà che dopo una rapida introduzione al versetto 1, fino al versetto 5 il narratore ricorre ad una ben precisa modalità del narrare, cosiddetta scenica (o *showing*), lascian-

do dialogare i due personaggi, senza intervenire a commentare le loro parole, a precisare le ragioni di ciò che dicono o le loro intenzioni. In questo modo impone al lettore di farsi se stesso un'idea su ciò di cui viene costituito testimone. Introducendo però il serpente come «astuto» (*arum*), e perfino il più astuto di tutti gli animali, il narratore fornisce un'indicazione importante, suscettibile di guidare la lettura. Se l'animale che parla è estremamente astuto, addirittura scaltro, uno dei compiti del lettore sarà di individuarne l'astuzia, sventarne la scaltrezza, o mostrarsi perfino più sottile del serpente, disinnescando il suo stratagemma e le sue intenzioni nascoste. Dovrà dunque essere molto attento a ciò che dice e al modo di conversare con la donna.

Di primo acchito, già le due prime parole (*'ap ki*) manifestano l'astuzia sottile del serpente. Sono parole difficilmente traducibili. Introducono un'affermazione, pur lasciando intendere che quanto sta per essere affermato non risulta ben certo per colui che parla. In tal modo, senza dirlo e con tono ingenuo, il serpente invita la donna ad entrare in dialogo con lui riguardo a ciò che "Elohim ha detto". Eppure – come si vedrà – queste sue poche parole, come pure la maniera di far eco alla parola divina, son tutto tranne che ingenuie.

2.1. *L'esordio del serpente (3,1b)*

Cominciamo dalla cosa più evidente. Per ricordare la parola di Adonai Elohim, il serpente riprende proprio delle parole sopra citate. Tuttavia, si noti che sposta la negazione della seconda parte dell'ordine ("non ne mangerai": 2,17) sulla prima parte (2,16), dove era detto "di tutti gli alberi del giardino potrai mangiare" (letteralmente: "mangiare tu mangerai"). Dio invitava a mangiare di tutti questi alberi – ma, spostando la negazione, il serpente dice che Dio proibisce di mangiarne. Così facendo, comincia col negare il dono iniziale, per considerare solo il limite – che, qui, non riguarda soltanto un albero, ma tutti.

Eppure si noterà che, malgrado questa innegabile deformazione, quanto il serpente dice è corretto: se Dio ha proibito un albero, l'uomo non può mangiare "di tutti gli alberi". Questa formulazione è però equivoca. In ebraico, infatti, la frase può intendersi in due modi: "non mangerete di ogni albero del giardino" (TOB edizione francese), oppure "non mangerete da nessun albero" (*Bible d'Osty e Bible de la Pléiade*)⁹.

⁹ Dopo la traduzione "non mangerete di ogni albero del giardino", una nota della versione francese della TOB (2003) osserva: "grammaticalmente, la frase

del serpente resta in sospeso, volontariamente ambigua. In effetti può anche ugualmente significare: *Non mangerete di alcun albero del giardino*".

Pur dicendo la verità, questa frase ambigua veicola l'idea che Dio abbia proibito tutti gli alberi. Del resto è proprio così che la donna capisce, poiché comincerà col correggere il serpente su questo punto rettificando: "Del frutto degli alberi del giardino noi mangiamo" (3,2). Si coglie subito quanto il serpente sia astuto: manipolando la parola divina, dice il vero, suggerendo tuttavia qualcosa di falso.

Ciò detto, nel mettere in evidenza soltanto il limite o la proibizione, il serpente occulta completamente il dono di tutti gli alberi. L'albero proibito è, in senso letterale, l'albero che nasconde l'intera gran selva di tutti gli alberi donati. Ora, nel comando che Dio dà all'umano, il godimento di tutti gli alberi è giustamente l'elemento che induce a comprendere questa parola in senso positivo, e che può farla pensare proveniente da un Dio amichevole, dotato di buone intenzioni. Privato di questa prima parte positiva, l'ordine diventa una proibizione arbitraria che giunge ad impedire all'umano di vivere: "non mangere-te!". In queste condizioni, si capisce meglio perché il serpente non parli di Adonai Elohim – come invece fa il narratore lungo tutto *Gen* 2, e anche in 3,1 – ma lo designi semplicemente col solo nome generico e impersonale "Elohim" – "la divinità".

Si può rilevare ancora un'altra deformazione del comandamento di Adonai Elohim. Questo è formulato alla seconda persona singolare ("Tu mangerai,... tu non ne mangerai,... morire tu morirai"), ma il serpente lo riprende passando alla seconda persona plurale¹⁰. Il singolare dell'ordine divino si può interpretare in due modi. Sia che Dio metta il limite ad un umano perché, nel momento in cui ce ne fosse un altro, possano entrare in uno scambio reciproco; l'ordine significa allora "tu non mangerai tutto" perché un altro possa godere come te (e con te) degli alberi del giardino; in questo senso l'ordine sarebbe buono per l'umano. Sia che il limite venga posto affinché l'umano si astenga dal prendere ciò che Dio si riserva per sé solo; e allora è possibile che non sia buono – è proprio quello che il serpente lascerà intendere dopo aver imposto alla donna questo significato. Anche su questo punto, l'ordine è dunque ambiguo. Ma quando il serpente dice «Elohim ha detto: "voi – uomo e donna – non mangerete"», è possibile soltanto il secondo significato. Così riformulata la proibizione instaura una distanza fra Dio da una parte, e gli umani dall'altra, esclu-

¹⁰ M. BALMARY, *La Divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Grasset, Paris 1993, 92-94 (tr. it., *La divina origine. Dio*

non ha creato l'uomo, EDB, Bologna 2006), attira l'attenzione su questo punto.

dendo che possa essere posto il limite a un umano nell'intento di consentire una giusta relazione con un altro.

2.2. *La risposta della donna (3,2-3)*

La frase del serpente non è conclusa e richiede un seguito. In più, si è visto, le sue prime parole invitano implicitamente la donna ad entrare in dialogo.

² E la donna disse al serpente:

«Dal frutto degli alberi del giardino, mangiamo,

³ ma dal frutto dell'albero che è in mezzo al giardino,

Elohim ha detto:

“Non ne mangerete e non lo toccherete nel timore che moriate”».

Si noterà immediatamente che la donna parla come il serpente, chiamando Dio «Elohim» e formulando il comando alla seconda persona del plurale. Potrebbe essere un segno che è già stata presa nella trappola del serpente? Il seguito lo confermerà in più maniere.

Innanzitutto, in ciò che dice al serpente, il dono di tutti gli alberi non è riferito a Dio; appare, al contrario, come un diritto acquisito, una cosa normale: «mangiamo». Sembra dunque che il serpente le abbia fatto dimenticare che mangiare di tutti gli alberi risulta da un dono divino. D'altronde, in bocca alla donna, soltanto la proibizione è presentata come qualcosa che viene da Dio: «ma del frutto dell'albero del giardino, Elohim ha detto: “non ne mangerete”» (*'amar 'elohim lo' to'ke'lu min...*). Queste parole della donna riprendono esattamente le parole del serpente citate al versetto 1. Pensando di rettificare quello che dice, in realtà lo cita! Poiché il dono è scomparso come dono per diventare un fatto normale, e poiché soltanto la proibizione è attribuita a Dio, questi per la donna è solo un legislatore che si limita a proibire, che impone una frustrazione ai desideri degli umani, limitandone il godimento. C'è un segno ulteriore del fatto che la donna è preoccupata solo dal limite, dalla proibizione: inverte gli alberi. Secondo 2,9, infatti, nel mezzo del giardino c'è l'albero della vita. Ma per la donna, ciò che è nel mezzo è l'albero di cui Dio ha detto “non ne mangerete” (cioè l'albero del conoscere bene e male). Ai suoi occhi, il centro non è il dono della vita, ma la proibizione.

Questa proibizione è talmente pregnante per la donna, che la rinforza ulteriormente: “non lo mangerete e non lo toccherete”. Così formulato, l'ordine divino appare ancora più arbitrario, mentre colui che

l'ha dato assume dei tratti sempre più duri. Ma perché la donna agisce così? Ciò che segue lo lascia capire: perché ha paura della morte di cui Dio ha parlato. Ecco perché erge questa barriera supplementare fra lei ed un'eventuale trasgressione. Ma in queste condizioni, se rispetta ancora la proibizione, non è perché sente nelle ultime parole di Adonai Elohim ("nel giorno in cui ne mangerai, morire morirai", 2,17) il consiglio di un amico preoccupato di proteggerla dalla morte. Al contrario! Essa le intende come una minaccia di castigo brandita da una divinità distante e severa.

2.3. Il colpo di grazia del serpente (3,4-5)

Collegandosi direttamente alle ultime parole della donna, il serpente si adopera senza indugio a calmare l'angoscia che provoca in lei la minaccia della pena di morte. "Morire, non morirete", dice (3,4), non c'è dunque motivo di aver paura. Parlando così, il serpente va giù duro veramente. Infatti nega in modo deciso ciò che Adonai Elohim ha affermato ("morire morirai", 2,17). In questo modo, il serpente insinua dunque che Dio ha mentito. E per quale ragione l'ha fatto? Perché impone un limite e minaccia di morte coloro che dovessero trasgredire. Lo suggerisce abilmente con le sue ultime parole, al versetto 5. Tradotto letteralmente, il testo dice:

Sì, Elohim è conoscente
che nel giorno in cui ne mangerete,
si apriranno i vostri occhi
e sarete come (degli) Elohim conoscenti bene e male.

Cosa fa il serpente pronunciando queste ultime parole? Ricordiamo che Adonai Elohim non precisava l'intenzione soggiacente all'ordine dato, la sua esatta finalità. Quell'ordine era dunque suscettibile di due interpretazioni opposte. Ebbene, qui, il serpente s'insinua nell'opacità del comandamento divino pretendendo di svelare ciò che nascondeva, l'intenzione non espressa. Quello che fa, infatti, è di suggerire una delle due interpretazioni possibili di cui ho parlato prima, in modo da condurre la donna a diffidare di Dio. Poiché, lungi dal parlare di Adonai Elohim come di un amico che vuole il bene degli umani e che merita quindi la loro fiducia, traccia il ritratto di un avversario dalla benevolenza sospetta, che si oppone alla loro vera vita e di cui hanno dunque interesse a diffidare.

Perché Dio mente quando minaccia gli uomini di morte? Se si sta

a quello che dice il serpente, è perché sa che se mangeranno, saranno come lui, conoscenti bene e male. E questo (ma qui, io esplicito ciò che è sottinteso), Dio non lo vuole; per questo cerca di spaventarli con una minaccia di morte. È così che la donna è condotta a comprendere che Dio vuole tenere gelosamente per sé un privilegio che crea la sua superiorità: conoscere bene e male (per due volte, infatti, il serpente definisce Elohim come “conoscente”). Elohim considera gli umani come rivali di cui diffida e che intende mantenere con la paura nella loro condizione inferiore. Ma se le cose stanno così, vuol dire che ha paura lui degli umani – e proprio per questo cerca di tenerli a distanza con quell’ordine arbitrario.

Andiamo ancora un poco oltre. Poiché se il serpente suggerisce una caratterizzazione negativa di Dio, con ciò che dice rivela se stesso, e contribuisce indirettamente alla sua caratterizzazione¹¹. Parlando così di Dio, infatti, il serpente si presenta lui stesso *de facto* come l’alleato degli umani contro una divinità nemica della vita e del suo pieno sviluppo. Come giustamente dirà Paolo, “si maschera da angelo di luce” (2Cor 11,14). In più, bisogna sottolinearlo, il serpente parla come se sapesse ciò che Elohim sa, benché cerchi di tenerlo per sé; si presenta così come l’uguale di Dio proprio su un punto che caratterizza quest’ultimo: la conoscenza. In questo senso, il serpente dà di se stesso l’immagine di un dio che – al contrario dell’altro – vuole che gli umani abbiano la conoscenza che anche di loro farà degli uguali di Dio.

A questo punto per la donna è la parola di Dio (“morire morirai”) contro quella del serpente (“morire non morirete”); è una divinità contro un’altra, ed essa dovrà pur credere all’una o all’altra... Il seguito ci mostra che sceglierà di fidarsi del serpente, seguita dal suo uomo, senza che questi le offra la minima resistenza (3,6).

Sta qui probabilmente la buona sostanza dell’errore messo in scena nel racconto: dar credito al serpente, piuttosto che ad Adonai Elohim. Se ci si riflette un istante, aderendo strettamente alla logica del testo, la proposta del serpente risulta infatti di una perversità consumata¹². Nel momento stesso in cui annuncia alla donna che – se mangia dell’albero – i suoi occhi si apriranno, proprio in quel momento la

¹¹ In analisi narrativa le parole dei personaggi sono un potente mezzo per caratterizzarli in modo indiretto. Con questo procedimento vien lasciato al lettore il compito di dedurre – da quanto può intendere – quel che le loro parole possono rivelare dei personaggi.

¹² In tal senso, la donna avrà ragione a riconoscere che il serpente è bugiardo, penetrando così nella verità dopo avere dato credito alla menzogna. Si veda più sotto.

sta accecando. Ciò che il serpente le propone, infatti, è di diventare come questo Dio geloso della sua superiorità e che rifiuta di condividere con altri l'essenziale; come un essere che vede l'altro non come un amico, ma come un rivale da tenere a distanza, instillandogli la paura; qualcuno che mente spudoratamente, e lancia gravi minacce per proteggersi. Ma diventare come un simile personaggio, non è forse scegliere la propria rovina e fare la propria disgrazia? Insomma, mentre il serpente si presenta come un alleato benevolo che lascia intravedere la possibilità di una felicità perfetta, in quel momento stesso fa precipitare gli umani verso una rovina sicura. Senza minimamente uscire dalla finzione del racconto, si potrà dire che questo serpente ha decisamente qualcosa di "diabolico"!

3. Proposta d'interpretazione

Fin qui ho proposto per questa scena una lettura narrativa, attenta alle indicazioni del narratore, osservando con cura la sua maniera di caratterizzare i personaggi – in particolare il serpente – riferendo il loro dialogo. Nel seguito di *Gen 3*, ci verrà raccontato come gli esseri umani conoscono l'infelicità quando credono a ciò che dice il serpente, piuttosto che fidarsi delle parole di Adonai Elohim.

Se questo testo racconta un errore, questi è dunque *dal racconto stesso* radicato nell'idolatria, dal momento che il narratore fa parlare il serpente in modo tale che il lettore avveduto – astuto tanto quanto lui? – si renda conto che questo animale parlante si presenta lui stesso implicitamente alla donna sotto le spoglie di un dio che, preoccupato della felicità degli umani, desidera che non manchi nulla al loro godimento¹³. E che – si potrebbe aggiungere – non contento di farsi passare per un (falso) dio, propone anche un'immagine falsata di Adonai Elohim – altra forma dell'idolatria¹⁴.

¹³ Su questa base, si può comprendere perché mai gli autori (storici) di questo testo abbiano scelto un serpente come personaggio, una rappresentazione di dio abbastanza comune nella religione della fecondità dei popoli cananei. In merito, vedi p. es. A. BOUDART, *Serpent du paradis*, in *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brepols, Turnhout 2002³,

1203-1204, che ne propone una lettura in chiave sapienziale.

¹⁴ Sul nesso teologico tra l'idolatria e la figura letteraria del serpente di *Gen 3*, vedi A. WÉNIN, *Le serpent, le taurillon et le baal. Variations sur l'idolâtrie dans le premier Testament*, «Revue Théologique de Louvain» 34 (2003) 27-42, soprattutto 28-30.

3.1. *Il serpente e la bramosia*

Ma, quando si è detto idolatria, non si è detto ancora gran che. Bisogna ancora vedere a cosa corrisponde presso l'umano. In altri termini: di cosa sarà figura questo curioso serpente parlante? Il seguito del racconto mi sembra abbozzare una pista interessante in stretto legame con le parole del serpente.

Gen 3,6 racconta l'effetto che le ultime parole del serpente (3,5) producono sulla donna, il cui punto di vista è chiaramente adottato dal narratore¹⁵ – qui evidenziato in termini pedissequamente letterali:

v. 5 – ... Elohim è conoscente che,	v. 6 – E la donna vide che
nel giorno in cui ne <i>mangerete</i> ,	buono è L'ALBERO <i>per mangiare</i> ,
si apriranno i vostri occhi,	e che desiderio è QUELLO
	<i>per gli occhi</i> ,
e sarete... <i>conoscenti bene e male</i> .	e bramato L'ALBERO
	<i>per divenire intelligenti</i> .

Al versetto 6, il fraseggio del narratore che restituisce la prospettiva della donna, colloca l'albero di cui il serpente ha parlato al centro delle tre frasi dove è descritto ciò che essa vede – in maiuscoletto nel quadro qui sopra: "L'ALBERO", "QUELLO", "L'ALBERO" – segno che l'albero del conoscere bene e male occupa ormai l'intera sua attenzione. Ogni volta la parola è preceduta da un vocabolo la cui serie indica come la donna lo veda sempre più allettante – "buono", "desiderio", "bramato". Sempre tutte e tre le volte è seguito da una sola parola – così in ebraico – preceduta dalla preposizione "per" (*le*), indicante ciò che in quell'albero effettivamente interessa la donna (in corsivo nel quadro). E – come appunto il narratore suggerisce, costruendo la sua frase in parallelo con le promesse del serpente (v. 5) – ciò che propriamente avviene è che la donna immagina che la parola dell'animale si stia appunto realizzando: "mangiare... aprire gli occhi... avere l'intelligenza e conoscere la riuscita". Ma il senso di questo parallelismo è soprattutto che sono le parole del serpente a indurre la donna a vedere l'albero in quel modo, per cui essa vede dunque ora le cose proprio come lui gliele fa vedere.

¹⁵ La formulazione sintattica della frase ("e la donna vide...", seguita da una costruzione con il *ki* – "vide che...") indica che il narratore sta assumendo il punto di vista del personaggio, e cioè si

serve di questi come focalizzatore – una scelta narrativa che contribuisce alla caratterizzazione del personaggio stesso.

Ritorniamo sul modo in cui la donna percepisce l'oggetto della tentazione. Che l'albero sia "buono da mangiare" non fa meraviglia – è così infatti che il narratore ha descritto tutti gli alberi del giardino (2,9). Il seguito è meno prevedibile, pur facendo eco alla prima descrizione degli alberi¹⁶. L'albero del conoscere vien qui specificato con due parole: "desiderio" (*ta'wâ*) e "bramato" (*nehmad*), che qualificano esattamente quanto il serpente ha risvegliato nella donna – per l'appunto un desiderio intenso, una bramosia. Ecco ciò che – come evoca il v. 6 – riesce a calamitare il suo sguardo, al punto che pare completamente obnubilata da quell'unico albero e – soprattutto – dall'incomparabile profitto che pretenderebbe di farle ottenere. Per di più, i gesti che prolungano questo sguardo sono precisamente quelli della bramosia allorché questa prende forma concreta: prendere e mangiare, cioè accaparrare per sé, e distruggere a proprio esclusivo profitto – ciò che è appunto proprio del mangiare: "ed essa prese del suo frutto, e mangiò" (3,6b)¹⁷.

Il racconto successivo alle ultime parole del serpente designa dunque chiaramente la bramosia come il risultato delle sue parole rivolte alla donna. È questa a spingerla a prendere dell'albero di cui Adonai Elohim aveva ordinato di non mangiare. Ma che cosa nella donna ha generato questa bramosia, questo desiderio che cerca di saziarsi senza limite? Non saranno forse le parole del serpente stesso? Riprendiamo l'essenziale di quello che dice alla donna, per vedere se hanno qualche legame con la sua bramosia.

Al v. 1, come si è detto, la parola del serpente fa sparire tutti gli alberi donati dietro l'unico albero proibito. E allo stesso modo, la bramosia focalizza lo sguardo su ciò di cui si è privati, al punto che tutto il resto perde importanza. Così della donna.

Al v. 5, il serpente presenta come un essere malevolo Elohim che impone un limite all'umano, gettando in questo modo il sospetto sulle sue intenzioni, insinuando che egli vuol tener per sé l'essenziale (la conoscenza). Ma non è forse un altro effetto della bramosia il far ve-

¹⁶ Il seguito di 2,6 richiama 2,9 (alla lettera: "desiderabili a vedersi"). Ma in rapporto a 2,9, si noterà un'inversione significativa. Là, in una sequenza naturale, gli alberi son detti "belli a vedersi", cosa che risveglia il desiderio di "mangiarli" e di trovarli "buoni". Invece in 3,6, l'albero è detto anzitutto "buono da mangiare", e poi "desiderabile per gli occhi" – sicché non si tratta più solo di apprezzarlo con lo sguardo prima di

mangiarne, ma di credere che il fatto di mangiarne – avrà come effetto di schiudere gli occhi, e di far acquisire conoscenza e successo.

¹⁷ Sul legame tra bramosia e idolatria, vedi p. es. *Col* 3,5: «la cattiva bramosia (*epithumia*) e la cupidigia (*pleonexia*), che è un'idolatria» (analogamente in *Ef* 5,5). Per uno sviluppo di questa prospettiva, vedi A. WÉNIN, *Le serpent, le taurillon et le baal*, 28-31.

dere chi fissa un limite o impone una mancanza come un avversario dalle intenzioni sospette, e il seminare la diffidenza nei suoi confronti (“se mi priva, è per tenere per lui”)?

Al v. 5 ancora, il serpente si presenta come un buon consigliere, che vuole per gli umani una felicità senza limite – proprio mentre sta facendo la loro infelicità. Allo stesso modo, la bramosia non fa forse credere che, finendo per cederle – stendendo cioè la mano per saziare il proprio desiderio – si troverà infine il benessere, mentre la sapienza insegna precisamente il contrario?

3.2. *L'essere umano di fronte alla sua animalità*

Così, nel racconto mitico di *Gen 3*, il serpente parlante è una figura della bramosia che trova il suo esito quando la donna prende del frutto e ne mangia, incitando l'uomo da parte sua a fare altrettanto. Ma perché poi conferire alla bramosia i tratti di un animale, di cui il narratore subito sottolinea che è creato da Dio (3,1)? Tre riflessioni – anzi quattro –, mi sembrano poter chiarificare quanto il racconto ci propone nel modo dell'enigma.

In primo luogo si dice che il serpente fa parte della creazione di Dio, ed è effettivamente legato a ciò che è raccontato della creazione. Fin dalle sue prime parole, infatti, appare strettamente legato al limite posto al godimento umano, un limite sul quale si focalizza, proprio come fa la bramosia (3,1). Ora, nel racconto, è proprio il creatore a porre questo limite mediante l'ordine impartito per strutturare il desiderio, articolandolo con una mancanza (2,16-17).

In secondo luogo, il serpente è una figura esteriore alla donna, che interviene a tentarla come dal di fuori. Ma non è forse il riflesso di quanto in realtà succede con la bramosia? Chi se ne fa trascinare, infatti, ha il sentimento che sia l'oggetto del suo desiderio ad attrarlo – che la tentazione, cioè, venga dal di fuori.

In terzo luogo, il serpente è un animale parlante, proprio come gli umani del racconto. Non è forse questo un modo di suggerire che egli ha al tempo stesso qualcosa dell'animale e dell'umano – proprio come la bramosia che, nell'umano, agisce come una forza istintiva? Ma nella bramosia l'umano desiderio finisce per degradarsi in un bisogno per così dire “animale”, che cerca di saziarsi interamente e senza indugio.

Ma un ulteriore significato emerge, quando si legge *Gen 3* sullo sfondo di *Gen 1,28*. Appena l'essere umano è creato ad immagine di Dio, questi gli assegna il compito di esercitare il dominio sul mondo

terrestre, in particolare sugli animali. In ciò egli sarà ad immagine del creatore che, in questa stessa pagina, esercita la propria signoria sul cosmo e sui suoi elementi, prima di ritirarsi il settimo giorno e di mettere così un termine allo spiegamento della sua potenza, ponendosi lui stesso, per così dire, un limite (2,1-3). Orbene, in *Gen 3*, un animale propone agli umani di “essere come Dio”, rifiutando però ogni limite. E, invece di comandare all’animale, gli umani si sottomettono a lui. Pertanto, lungi dal diventare come Dio – “voi sarete come degli dei”, prometteva il serpente –, diventano invece ad immagine dell’animale¹⁸. È quanto viene abilmente suggerito mentre le parole del serpente sembrano realizzarsi: “il giorno in cui ne mangerete... – essa mangiò [...], e il suo uomo mangiò”, “i vostri occhi si apriranno... – e gli occhi di loro due si aprirono”, “voi sarete come degli dei che conoscono... – ed essi conobbero...”, i loro occhi si aprono in realtà sulla loro nudità: “...essi conobbero che erano nudi” (3,7). Si accorgono così di essere come il serpente, “il più nudo di tutti i viventi dei campi” (3,1), come suggerito dal narratore con la bella ambiguità lasciata alla parola ebraica, che può leggersi *’arum* – che significa “astuto” – oppure *’arom* – che significa “nudo”¹⁹.

In tal caso, l’errore degli umani secondo questa pagina biblica spicca nella sua essenziale componente antropologica, che per l’essere umano consiste nell’ascoltare la bramosia interiore, piuttosto che la legge di Dio²⁰. Spicca anche una componente teologica correlativa: l’idolatria, che consiste appunto nell’adorare un Dio a propria immagine – in questo caso ad immagine della propria bramosia. Ed il racconto ci narra che lasciar degenerare il desiderio in bramosia segna il fallimento della vocazione umana di essere ad immagine di Dio.

¹⁸ Sul tema, vedi p. es. P. BEAUCHAMP, *Parler d’Écritures saintes*, Seuil, Paris 1987, 77-84, oppure Id., *Le récit, la lettre et le corps* (Cogitatio Fidei 114), Cerf, Paris 1992, 263-268.

¹⁹ Un gioco di parole conferma questa ambivalenza, quando l’uomo e la donna sono presentati entrambi *’arûm-mîm* («nudi»: 2,25), mentre subito dopo il serpente è definito *’arûm mi-* («più astuto di»: 3,1). Il seguito del racconto conferma che gli umani si sono in qualche modo assimilati all’animale, come se – prestando ascolto alla bramosia –, avessero in loro stessi dato libero corso alla loro animalità interiore. Così in

3,17-18, Dio annuncia all’umano che pure lui mangerà della terra, proprio come fa il serpente (3,14b), e che si nutrirà dell’erba dei campi – menu in precedenza riservato agli animali (1,29-30); in 3,20 il narratore evoca gli umani chiamandoli “viventi” – un termine che altrove designa gli animali –, mentre in 3,21 si racconta che Dio li riveste di pelli di animali.

²⁰ Vedi in merito P. BEAUCHAMP, *D’une montagne à l’autre. La Loi de Dieu*, Seuil, Paris 1999, 54-67 e 92-109 (tr. it., *La legge di Dio*, Piemme, Casale Monferrato 2000).

3.3. *La legge di Adonai Elohim – maschera del suo amore*

Le conseguenze tragiche dell'errore nel quale il serpente trascina gli umani protagonisti del racconto (cfr. *Gen* 3,8–4,16) rivelano chi questi veramente sia: proprio lui è il mentitore, e non Adonai Elohim, che lui voleva far passare come tale. La donna, del resto, lo riconosce chiaramente: “il serpente mi ha ingannato, ed io ho mangiato” (3,13). Ma se ha mentito a proposito di Dio, se l'ordine dato da quest'ultimo non è destinato a proteggere la propria pretesa superiorità nei confronti degli umani, bensì ad evitar loro un pericolo mortale, l'analisi narrativa proposta ci permette pure di approfondire la teologia del racconto, ciò che il racconto appunto ci fa udire di Dio nel linguaggio a lui proprio. Torniamo dunque all'ordine di Dio, all'unica parola in questo racconto da lui rivolta all'umano – prima del suo ulteriore ritorno sulla scena (3,18) –, e cerchiamo d'interpretarla per capire che cosa dice del personaggio divino²¹.

Che un limite venga imposto al godimento del tutto, non è qualcosa di contrario alla vita, come si può capire facilmente dopo l'esito del dialogo fra il serpente e la donna. Tant'è vero che, imponendolo, Adonai Elohim mette in guardia l'umano contro la bramosia consistente nel cedere alla tendenza totalizzante del desiderio rifiutando che un limite lo strutturi, producendo così un atteggiamento capace di sciupare ogni capacità relazionale dell'essere. La bramosia, infatti, fa dell'altro un oggetto da accaparrare per goderne in modo esclusivo; oppure un rivale del quale bisogna diffidare e dal quale difendersi; o ancora uno strumento da usare al fine di ottenere l'oggetto desiderato. La bramosia non riconosce mai l'altro come un vero soggetto, e quindi come un partner di scambio all'interno di un rapporto adeguato. Proprio in questo ha qualcosa di mortifero, nel fatto cioè di impedire i rapporti giusti, senza i quali la vita dell'essere umano non può fare altro che deperire, e in qualche modo morire. Del resto, quando ci si lascia dominare dalla bramosia, il parlare risulta inquinato dalla menzogna. Diventa il luogo della dissimulazione, senza la quale le manovre per impossessarsi della persona o della cosa desiderata rischierebbero di fallire.

²¹ Nei cinque paragrafi seguenti, riprendo quasi alla lettera il mio studio *Da Adamo ad Abramo*, 46-47. La riflessione s'ispira a qualche pagina di P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures* (Parole de Dieu), Seuil, Paris 1990, 147-152 (tr. it., *L'uno e*

l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture, Glossa, Milano 2001). Sempre dello stesso autore, vedasi *Saint Paul et l'Ancien Testament: loi et foi*, in C. FOUCANT (ed.), *La Loi dans l'un et l'autre Testament* (Lectio divina 168), Cerf, Paris 1997, 110-139, soprattutto 113-120.

Letto in questo modo, l'ordine divino mette in guardia l'umano contro un pericolo "mortale". All'umano Dio dona tutti gli alberi la cui vista risveglia il desiderio (cfr. 2,9), ma anche un limite, che educa questo desiderio in modo che non diventi invadente di sé e dell'altro. Secondo questa logica, vivere significa acconsentire a qualcosa "in-meno", significa far lutto della totalità, significa accettare una mancanza. Senza di questo l'umano va incontro alla morte. Non la morte fisica – questo ritorno ineluttabile alla polvere è un processo naturale secondo 3,19 –, ma la morte dell'umano in quanto essere contemporaneamente di desiderio e di relazione, cioè proprio in quanto umano.

Su questa linea l'ordine dato enuncia una legge che struttura l'umano in quanto essere di desiderio, pur impegnandolo lungo un cammino in cui la sua umanità può svilupparsi in modo autentico. Se è così, l'ordine di Adonai Elohim è allora un segno discreto del suo amore nei confronti dell'essere umano. Certo, la distante freddezza di una parola dalla quale si assenta, sembra dare di lui l'immagine di un essere poco generoso, tanto più che una sua buona intenzione non è affatto apparente – come già sottolineato. Ma oltre al fatto che il dono di una legge costituisce l'umano nella sua libertà, Adonai Elohim si dimostra tanto rispettoso dell'umano da evitare di fornire le prove imperative di un amore che – se producesse tali prove – soffocherebbe questa libertà. Si potrebbe perfino dire che, nel suo ordine, Adonai Elohim sceglie di ritirarsi in grande discrezione, per lasciar libero tutto il campo all'umano, come fa il settimo giorno (2,1-4a).

In tal senso, tramite l'imposizione della legge, Adonai Elohim si accontenta di fare semplicemente un cenno all'umano, appellandosi alla sua libertà e alla sua fiducia. Certo, lo scopo segreto della legge è la felicità. Ma di per sé il precetto non fornisce nessun sapere sull'amore che tuttavia – silenziosamente – vi si esprime. In tal modo Dio si propone all'umano nella semplicità di una parola che risveglia il suo desiderio di vita – "di tutti gli alberi, mangerai" –, senza però dire l'amore nascosto che chiama questo desiderio ad un autentico sviluppo in pienezza. Per poter percepire questo amore, l'umano dovrà abbandonare la volontà di afferrare, di sapere; dovrà rischiare l'obbedienza alla parola, e perciò anche la fiducia in colui che parla, dovrà assumere il rischio di lasciar la presa, di rinunciare alla volontà di dominio, lontano da qualsiasi certezza.

Infine, se è così, si capisce che Adonai Elohim non impedisce all'umano la conoscenza del bene e del male. Anzi: gliene procura una certa conoscenza, istruendolo di una via che conduce alla morte e dunque all'infelicità, suggerendogli di conseguenza come agire per

andare verso la vita e la felicità. È questa la lettura di Ben Sira il quale, facendo riferimento al nostro racconto, scriverà: “Il Signore ha riempito gli uomini di intelligenza, ha fatto loro conoscere il bene e il male” (*Sir* 17,7)²².

3.4. *Un'interpretazione già presente nella Scrittura*

Tutt'altro che nuova per *Gen* 3,1ss è l'interpretazione qui proposta. Nelle Scritture la si incontra già nella *Lettera ai Romani*, dove Paolo – nella sua lettura rabbinizzante del racconto di *Gen* 2–3 –, denuncia la bramosia come il cuore effettivo del peccato. Come in *Gen* 3, il precetto divino è al punto di partenza. Mi limito a citare qui solo l'essenziale di *Rm* 7,7ss²³:

Non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto la bramosia, se la legge non avesse detto: “non bramare”. Prendendo occasione da questo comandamento, il peccato (il serpente) scatenò in me ogni sorta di bramosia. [...] Prendendo occasione dal comandamento, il peccato (il serpente) mi ha ingannato, e per mezzo di esso mi ha dato la morte. Così la legge è santa, e santo, giusto, e buono è il comandamento. Ciò che è bene è allora diventato morte per me...? No davvero! Ma il peccato (il serpente), per rivelarsi come peccato mi ha dato la morte, servendosi di ciò che è bene... (*Rm* 7,7-13 *passim*).

Invece di mettere in scena un serpente, Paolo qui demitizza il racconto parlando del peccato – ma non sarebbe forse meglio parlare di “errore”, nel senso proprio di *hamartia*? Secondo l'apostolo, è il peccato a prendersi gioco dell'uomo per trascinarlo nella bramosia che uccide. Se la legge di Dio che mette in guardia contro la bramosia, è buona, e destinata alla vita, essa viene tuttavia sfruttata dal serpente che, per mezzo suo, suscita e attizza la bramosia che conduce alla morte. Così, il peccato appare con tutta la sua virulenza mortifera, perché utilizza la parola di vita di Dio allo scopo di diffondere la morte.

²² Mangiar dell'albero del conoscere bene e male, voler conoscere come si mangia, cioè assimilando l'altro, facendolo *simile* a me senza lasciare che si sveli nella sua alterità, questo è “conoscere *male*” (in senso avverbale). In tal modo, infatti, si finisce per conoscere solo se stesso, illudendosi di conoscere l'altro. Accettare invece l'estraneità del-

l'altro, fidarsi di lui, e in tal modo consentirgli di farsi conoscere pian piano, questo è “conoscere *bene*” (di nuovo in senso avverbale).

²³ Abbrevio leggermente la citazione paolina, aggiungendo qua e là tra parentesi la parola “serpente” per meglio evidenziare lo stretto legame tra i due testi.

In senso analogo, anche la *Lettera di Giacomo* implicitamente commenta *Gen 3*, nel momento in cui attribuisce il ruolo del serpente alla bramosia:

Che nessuno dica, quando è tentato: 'La mia tentazione viene da Dio!' – perché Dio non è tentato dal male e non tenta nessuno. Ciascuno è tentato dalla propria bramosia (*epithumia*), trascinato e sedotto. Poi, avendo concepito, la bramosia genera l'errore (*hamartia*); e, arrivato a maturazione, l'errore genera la morte (*Gc 1,13-15*).

Tutto si gioca qui nella bramosia interiore, che dispiega la sua logica di morte presso chi se ne lascia sedurre. Ma questo processo mortifero non è una fatalità. Prima di descriverlo, l'apostolo Giacomo evoca il frutto della resistenza: "Beato l'uomo che resiste alla tentazione, perché una volta superata la prova, riceverà la corona della vita che Dio ha promesso a coloro che lo amano!" (*Gc 1,12*). La prova della bramosia è dunque il luogo di una scelta radicale fra vita e morte. Colui che – là dove la bramosia gli suggerisce il contrario – sa invece discernere nella legge di Dio una parola di vita, questi trova la vita.

Conclusione

La prima parte di questo articolo illustra le potenzialità dell'analisi narrativa nello studio dei racconti biblici. Offrendo degli strumenti che permettono un approccio molto attento ai testi – fin nel dettaglio – questo metodo contribuisce in modo significativo a mettere in evidenza la qualità letteraria dei testi. Seguendo in particolare i vari racconti, ci permette di osservare accuratamente l'interazione fra i personaggi – ivi compreso lo stesso attore divino – pur individuando come la narrazione si sforzi di orientare il lettore verso una valutazione dei fatti narrati, giocando non solo sulla sua intelligenza – come nel caso di *Gen 3* – ma pure, e talvolta soprattutto, sui suoi sentimenti o sulle sue emozioni. In quanto metodo di lettura, la narratologia non si spinge più in là, e chi ne fa uso dovrà saperlo. Ciò detto, uno dei grandi vantaggi mi sembra stia nel fatto che essa propone un altro modo di approccio alla teologia dei testi narrativi della Bibbia, in particolare a quelli del primo Testamento.

Colpisce constatare che la teologia biblica della Bibbia ebraica – sia nel suo orientamento tematico che storico – prenda in scarsa considerazione *i racconti in quanto racconti*. Certamente li sfrutta per in-

dividuare le concezioni di Dio – elezione, promessa, alleanza, giustizia, ecc. – o le visioni dell'essere umano che vi sono rappresentate (relazioni intrafamiliari, rapporti di potere, peccato, culto e riti, ecc.). In tale prospettiva, non sono i racconti nella loro forma narrativa ad esser presi in considerazione, ma essi lo sono solo in quanto testimoniano il pensiero di una o di un'altra corrente dell'Israele biblico, o veicolano questa o quell'idea teologica. Interessa qui non ciò che il racconto narra, ma la cultura umana o credente che in un modo o nell'altro esso riflette. Del resto, questa maniera di procedere si capisce facilmente dal momento che ciò che si cerca nei testi, è una testimonianza documentaria sul pensiero dell'Israele antico.

In compenso l'approccio narrativo indirizza il teologo su di una pista diversa: non quella della storia delle idee di coloro che produssero la Bibbia ebraica, ma quella della teologia che, dall'interno, dà forma ai racconti biblici e li anima, e avanza la pretesa di formare pure il lettore. L'intuizione fondamentale di Robert Alter nella sua opera *The Art of Biblical Narrative*²⁴ è che lo sfruttamento delle potenzialità della prosa di finzione ha permesso agli scrittori biblici di uscire dall'espressione mitica o epica, legata ad uno stile poetico molto codificato, per poter render conto della verità della storia vissuta.

Ricorrendo alle risorse del racconto, gli antichi autori ebrei cercano di rendere manifesto l'attuarsi dei disegni di Dio negli eventi della storia. Questo attuarsi, però, è continuamente complicato dalla percezione di due tensioni dialettiche più o meno parallele. Da una parte c'è la tensione fra il disegno divino e il carattere disordinato degli eventi della storia; o, per tradurre questa opposizione in termini specificamente biblici, tra la promessa divina e una sua percepibile mancata realizzazione. D'altra parte, c'è una tensione tra la volontà di Dio, la sua guida provvidente e la libertà umana, la natura ribelle dell'uomo²⁵.

Se è così, più che cercar di trarne un contenuto concettualizzabile, il teologo che legge il racconto biblico cercherà di capire – con la chiarezza e le sfumature della narrazione – ciò che ne è dell'essere umano davanti a Dio, e dei meandri spesso inattesi delle loro relazioni. Come ogni racconto, infatti, il racconto biblico non ha “un messaggio” da trasmettere. Propone piuttosto un mondo al quale aprirsi

²⁴ R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, Basic Books, New York 2011 (2ª ed. rivista e aggiornata). La prima edizione è stata tradotta in italiano: *L'arte*

della narrativa biblica, Queriniana, Brescia 1990.

²⁵ R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, 49 (p. 37 della 2ª ed. inglese).

e in cui confrontarsi con quelli possibili che esplora, in vista di capire se stessi di fronte al testo, di capire il mondo che è il nostro. È questa auto-comprensione che il lavoro teologico del lettore cercherà di mettere in evidenza. Che su questo punto ci sia continuità tra l'esegesi narrativa e questa ermeneutica teologica, sta nel fatto che entrambe richiedono la cooperazione attiva del lettore, il suo impegno interpretativo. Infatti, più che gli enunciati teologici del Deuteronomio, più che molti oracoli profetici o le riflessioni della Sapienza di Salomone, per produrre senso i racconti richiedono che si metta in atto tale cooperazione – il che presuppone il massimo rispetto per ciò che narra il racconto, per il suo contenuto, ma anche per *il modo* in cui cerca di dire quel che dice – e qui, l'analisi narrativa dimostra tutto il suo interesse²⁶.

Per tornare brevemente al testo qui sopra studiato, a titolo di esempio, un lavoro ermeneutico potrà svilupparsi a partire dal comandamento di *Gen 2,16-17*. Se quest'ordine è dato per la vita, produce effettivamente il suo frutto soltanto nella misura in cui è interpretato; infatti la formulazione della parola divina non è chiara, e la sua equivocità richiede una delucidazione che può essere influenzata, scompigliata – l'inizio di *Gen 3* lo dimostra – dal gioco sempre rischioso del desiderio umano. Questo non è senza implicazioni sul modo d'interpretare la legge biblica, ma anche sul concetto di "parola di Dio" o sulla questione della verità, o ancora sulla complessità antropologica di ciò che chiamiamo l'atto di fede. Dal canto suo, la scena della tentazione (*Gen 3,1ss*) permetterà di esplorare i legami sottili tra il desiderio umano e l'idolatria, pur dando da pensare sulla pertinenza di questa nozione che oggi spesso viene considerata trita e ritrita. Dal punto di vista dell'etica, potrà nutrire una riflessione sulla realtà esistenziale cui fa eco il proverbio: "Morte e vita sono in potere della lingua, chi ne fa buon uso ne mangerà il frutto" (*Pr 18,21*), oppure sulla questione del desiderio, delle sue possibili devianze, delle sue disastrose ripercussioni sulla qualità della vita e sul vivere-insieme degli umani. In breve, con l'attenzione prestata al racconto, lo studio narratologico dei racconti del primo Testamento offre un materiale di scelta suscettibile di nutrire una riflessione teologica – sempre che il lettore accetti di prendersene il rischio.

²⁶ Queste brevi riflessioni potranno essere prolungate con la lettura di A. WÉNIN, *Approccio narrativo e teologia biblica. Riflessioni a partire dal primo Te-*

stamento, in V. DI PILATO - M. VERGOTTINI (ed.), *Teologia dalla Scrittura. Attestazioni e interpretazioni*, Milano, Glossa 2011, 161-188.

SUMMARY

In the last thirty years narratology has been employed in the exegesis of narrative texts of the Bible. Starting from a narrative study of the 'temptation' scene (Gn 3,1-7), reading it in the light of the divine order in 2,16-17, the article attempts to show how this exegetical approach allows hermeneutical and theological elaboration of the narrative elements that such a method allows to observe. Thus another kind of biblical theology is brought to light: not a history of theological ideas of ancient Israel, but a theology processing the biblical narratives from the inside, in the hope of exercising the reader too.

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.