

Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

TERZA DOMENICA DOPO PENTECOSTE

In Gn 1,1 – 2,4a per sei volte è ripetuto il ritornello *wajjar' ʾēlōhîm kî tōb* «Dio vide che era bello/buono», per sfociare – con la settima ripetizione – nel gran finale: *wajjar' ʾēlōhîm ʾet-kol-ʾāšer ʿāsâ wʿhinnēh-tōb meʿod* «Dio vide tutto quanto aveva fatto, ed ecco era davvero molto bello/buono».

Se dunque la creazione di Dio è tutta bontà e bellezza, donde viene questa caducità e finitudine che porta in sé non solo il limite, ma anche l'assurdo del male? La tradizione biblica ha molto riflettuto su questo punto e il periodo del Medio Giudaismo, in particolare, ha visto due correnti di pensiero fronteggiarsi con prospettive alquanto diverse circa il problema dell'origine del male.

Il pensiero confluito nei racconti di Genesi sottolinea il ruolo fondamentale dell'umanità nel permettere al male di distruggere il disegno positivo del Creatore: sono l'uomo e la donna soggiogati dall'astuto serpente (ovvero storicamente, al di là dei personaggi narrativi, è Israele in cerca di divinità alternative ad JHWH) a decidere di trasgredire il comandamento di Dio e a mostrare l'aspetto oscuro della realtà. Non vi è nessuna "caduta", semplicemente perché non vi fu prima uno stato (*preternaturale*) di gloria. È la soluzione che è stata fermamente sostenuta dalla corrente sadducea e che, nella tradizione cristiana, si avvicina alla posizione pelagiana.

Di contro, si ha invece la tradizione enochica¹ (1Enoc, Giubilei e una settantina di altri libri *apocrifi* che dal II secolo a.C. al I sec. d.C. sviluppano un sistema teologico in sé organico e coerente), particolarmente sostenuta dagli Esseni e dalla comunità di Qumrān. Essi ritengono che il male sia entrato nel mondo per influsso dei demoni, ovvero degli angeli decaduti, che si ribellarono al Dio creatore. Per questa tradizione di pensiero, l'umanità è vittima più che responsabile del male, in quanto è l'invidia del diavolo a indurla a peccare e quindi a farle perdere lo stato di gloria originario.

Le due posizioni tra loro in opposizione non devono, in ogni modo, far dimenticare l'ordine corretto dei fattori in gioco. Ciò che sta prima – prima della disobbedienza degli angeli o prima della trasgressione dell'umanità – è la volontà del Creatore di porre "di fronte a sé" un interlocutore, capace di una libera risposta. Da sempre Dio ha pensato a questo dialogo che potesse esprimere *ad extra* il dialogo eterno *ad intra* tra il Padre e il Figlio nello Spirito. Da sempre dunque sta il progetto divino di rivelare il suo amore all'umanità mandando il Figlio a vivere in questa storia di uomini. Ma ciò che da sempre era stato pensato da Dio come progetto di *rivelazione*, di fatto è dovuto essere anche un progetto di *redenzione*. La redenzione però non è un venir meno del progetto originario di Dio, in quanto svela «la profondità di

¹ Spiego l'uso del vocabolario. Dal momento che «apocalittico» è un vocabolo usato in riferimento al *genere letterario* presente anche in libri biblici come Daniele, Ez 38-39, Is 24-27 e Zc 12-14, preferisco parlare di *letteratura* (o *tradizione*) *enochica* quando mi riferisco alla "teologia" della tradizione che parte da 1Enoc e arriva sino al IV Libro di Esdra (fine I secolo d.C.).

quell'amore che non indietreggia davanti allo straordinario sacrificio del Figlio, per appagare la fedeltà del Creatore e Padre nei riguardi degli uomini creati a sua immagine e "fin dal principio" scelti, in questo Figlio, per la grazia e per la gloria».² L'*originario* di Dio, il suo progetto *ab aeterno*, non viene intaccato dall'*originale* di questa storia, da ciò che *di fatto* è avvenuto sin da quando l'uomo è uomo.

In altre parole, come già fa capire il terzo canone del *Decreto sul peccato originale* della V sessione del Concilio di Trento (17 giugno 1546; DS 1513), è la solidarietà di tutta l'umanità nella salvezza in Cristo il *primum* entro cui comprendere anche la solidarietà di questa umanità nel peccato di Adamo.³

LETTURA: Gn 3,1-20

Gn 2,4b – 3,24 è una sequenza narrativa unitaria: si vedano l'uso caratteristico del duplice nome divino JHWH-*ʿēlōhîm* «JHWH-Dio»; il giardino di *ʿēden*, con il duplice albero della vita e della conoscenza del bene e del male; la ripetizione del comandamento e della pena comminata per la sua trasgressione (2,17 e 3,4); la conoscenza di bene e male (2,17; 3,5; 3,22); la nudità e la vergogna (2,25 e 3,7); gli "attori" in scena: Dio, l'uomo e la donna, gli animali e, in specie, il serpente.

Tuttavia, vi è anche una *dialettica* di movimenti, sottolineata da diversi elementi: Gn 3,1 è il tipico inizio di un nuovo racconto; il serpente (*nāḥāš*) non compare nel primo movimento, se non genericamente nell'insieme di tutti gli altri animali; in Gn 2 è Dio solo ad agire e a parlare, mentre in Gn 3 prendono la parola tutti gli attori in scena; la maledizione è presente solo nella seconda parte del racconto, dando ad esso una tonalità cupa, che crea forte chiaroscuro con il quadro positivo di Gn 2.

Questi due capitoli sono un racconto a pieno titolo, a differenza di Gn 1, che aveva un'andatura innica. Qui vi è una «storia narrata», con un ricco linguaggio mitico, finalizzato a esprimere il senso dell'uomo e della storia, senso che affonda le sue radici nell'oggi – forse meglio dire *negli* "oggi" – di coloro che scrivono. A partire dalla storia di Israele si narra, nei contorni di un episodio delle *origini*, la vicenda di sempre, la costante della storia di ogni generazione umana. In altri termini, il centro del messaggio veicolato dal racconto biblico non sta nelle notizie riguardanti le origini dell'umanità: la prospettiva è invece propriamente *teologica*, anche se si tratta di una *teologia narrativa*.

Ciò è tipico analogicamente per tutto il Pentateuco. I racconti patriarcali di Gn 12-50 infatti non sono più "miti" come Gn 1-11, ma non sono semplicemente storia documentaria. Essi assumono come trama narrativa le *memorie di un gruppo*: plasmate e trasformate dagli interessi delle diverse generazioni che le hanno raccontate, trasmettono una *teologia* della storia. Così pure, l'intera vicenda dell'esodo (uscita dall'Egitto, cammino nel deserto e promessa di entrare nella terra), con la concentrazione di tutti i corpi legislativi di almeno sette secoli, diventa il paradigma archetipico di una normatività sperimentata lungo la vicenda dell'Israele storico. Anche questa è una lettura *teologica* dell'identità d'Israele.

² GIOVANNI PAOLO II, *Dives in misericordia*, (30 novembre 1980), n.7.

³ «Chi afferma che il peccato di Adamo [...] possa esser tolto con le forze della natura umana, o con altro mezzo, al di fuori dei meriti dell'unico mediatore, il Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha riconciliati a Dio nel suo sangue, fatto per noi giustizia, santificazione e redenzione (1 Cor 1,30) [...] sia anatema. Poiché non vi è altro nome sotto il cielo dato agli uomini, nel quale è stabilito che noi siamo salvati (At 4,12). Da qui quel passo: *Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che toglie i peccati del mondo* (cf Gv 1,29). E quest'altro: *Quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo* (Gal 3,27)».

Si potrebbe definire con più precisione il *genere letterario* di questi capitoli e comprendere quale concetto di storia essi presentino, parlando di *eziologia metastorica*, vale a dire

«l'ammissione di una conoscenza storica valida ed efficace, raggiunta partendo dalla condizione presente, meglio compresa proprio a partire dalla sua origine storica» (K. Rahner).

Si potrebbe anche parlare di visione teologica della storia, narrata con un linguaggio simbolico drammatizzato o mitico, allo scopo di esprimere la realtà dell'esperienza umana nelle sue relazioni con l'universo e con Dio, partendo dalla storia concreta di Israele.

Nella definizione data non devono sfuggire le due idee portanti, quella di eziologia e quella di metastoria. La risalita eziologica verso l'origine del tempo «rappresenta simbolicamente la risalita fino al cuore dell'essere» (P. Grelot). Quanto nelle categorie filosofiche si esprime come “naturale”, la mentalità mitica lo esprime con la categoria temporale dell'“origine” (*ab initio*): un inizio che diviene la “causa” (*aition*) di tutto ciò che segue. Nella letteratura biblica si potrebbero ricordare, accanto a Gn 1-11, altri esempi di *eziologia*, con diversi orizzonti: il Sal 51,7 per esprimere la radicalità del peccato nella vita dell'orante; Os 12,4-5 per caratterizzare il Regno del Nord ed Es 32-34 per mostrare la costante della storia di Israele nella lettura teologica della storia deuteronomistica.

Dico eziologia *metastorica* e non semplicemente *storica*, intendendo sottolineare nel racconto eziologico il carattere di fondamento. Voglio istituire un linguaggio parallelo a quello di *metafisica* della tradizione filosofica greca. Quel discorso fondativo delle *physiká* che la filosofia postplatonica definisce *metafisica*, nella forma di pensiero del mito diventa *metastoria*. Con questo non voglio dire che gli eventi di Gn 1-11 stiano al di fuori della storia, ma voglio evidenziare il fatto che questi racconti archetipici riguardano ogni momento della storia, in quanto essi si traducono e vengono sperimentati in ogni evento storico.

Gn 1-11 diventano pagine universali e chiave di lettura di tutta la storia umana, in quanto il simbolo – e quindi anche il mito, in quanto simbolo in azione – è universale e valido per l'uomo di ogni luogo e di ogni tempo. Ma questa universalità è originata a partire dalla prospettiva di una storia particolare, quella di JHWH, il Dio dell'esodo, in relazione con Israele.

Ecco, di seguito, la struttura letteraria di Gn 2,4b – 3,24:

A. *il progetto di Dio sull'umanità* (2,4b-25)

a. vv. 4b-9. 15-17: la relazione dell'umanità con Dio e la terra-giardino
+ vv.10-14: nota geografica sulle acque del giardino

b. vv. 18-25: la relazione dell'uomo con la donna voluta da Dio

B. *La risposta dell'umanità: il « delitto » e le conseguenze* (3,1-8)

B'. *La reazione di Dio: il processo e il « castigo »* (3,9-19)

A'. *Esecuzione / conclusione: nuove relazioni dell'umanità* (3,20-24).

Il passo che viene proposto come impegnativa lettura per la liturgia di questa domenica comprende quindi l'ampia sezione di risposta della coppia umana alla opzione di libertà proposta da JHWH-Dio (vv. 1-8) e la conseguente reazione di JHWH-Dio alla trasgressione del comandamento (vv. 9-19), sino all'inizio della parte finale di esecuzione/conclusione (v. 20).

¹ Ora, il serpente era la più astuta di tutte le bestie selvatiche fatte da JHWH-Dio. Egli dunque disse alla donna:

– È vero che la divinità ha detto: “Non dovete mangiare di alcun albero del giardino?”

² Rispose la donna al serpente:

– Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ³ ma del frutto dell’albero che sta in mezzo al giardino la divinità ha detto: “Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete”.

⁴ Ma il serpente disse alla donna:

– Non morirete affatto! ⁵ Anzi, la divinità sa che quando ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come dèi,^a esperti di bene e male.

⁶ Allora la donna vide che l’albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare sapienza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al suo uomo, che era con lei, e anch’egli ne mangiò. ⁷ Allora si aprirono gli occhi di tutt’e due e si accorsero di essere nudi. Intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture. ⁸ Poi udirono JHWH-Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno e l’uomo e la sua donna si nascosero da JHWH-Dio, in mezzo agli alberi del giardino.

⁹ Ma JHWH-Dio chiamò l’uomo e gli disse:

– Dove sei?

¹⁰ Rispose:

– Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura perché sono nudo e mi sono nascosto.

¹¹ Riprese:

– Chi ti ha raccontato di essere nudo? Hai forse mangiato dell’albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?

¹² Rispose l’uomo:

– La donna che tu mi hai posto accanto mi ha dato dell’albero e io ne ho mangiato.

¹³ JHWH-Dio disse alla donna:

– Che hai fatto?

Rispose la donna:

– Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato.

¹⁴ Allora JHWH-Dio disse al serpente:

– Poiché tu hai fatto questo, sii tu maledetto più di tutto il bestiame e più di tutte le bestie selvatiche; sul tuo ventre camminerai e polvere mangerai per tutti i giorni della tua vita. ¹⁵ Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno.

¹⁶ E alla donna disse:

– Moltiplicherò i tuoi dolori e i tuoi travagli: con dolore partorirai figli. Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti potrà dominare.

¹⁷ E all’uomo disse:

– Poiché hai ascoltato la voce della tua donna e hai mangiato dell’albero di cui ti avevo comandato: “Non ne devi mangiare!”, maledetta sia la terra per causa tua!^b Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. ¹⁸ Spine e cardi produrrà per te e mangerai l’erba campestre. ¹⁹ Con fatica e affanno mangerai il pane, finché

^a Con i LXX e Vulgata, preferisco tradurre *kē’lōhīm* al plurale «come dèi».

^b *ba’ābūrekā* è letto *b^cabdekā* dai LXX (*ἐν τοῖς ἔργοις σου* «nel tuo lavoro») e dalla Vulgata (*in opere tuo*), mentre Teodozione presuppone *b^cabrekā* (*ἐν τῇ παραβάσει σου* «nella tua colpa»).

tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto. Sì, tu sei polvere e in polvere tornerai!^c

²⁰ L'uomo chiamò la moglie "Eva", perché ella fu la madre di tutti i viventi.

Il racconto è sproporzionato per una lettura adeguata in ogni suo particolare.

Mi soffermo soltanto su tre aspetti, che ritengo importanti per la scelta di questa pagina nel contesto della liturgia odierna: a) il problema del v. 15 come "protovangelo"; b) la trasgressione dell'uomo e della donna e il problema dell'origine del male; c) la donna «madre di tutti i viventi».

a) Il problema del v. 15 come "protovangelo"

Contro il serpente, Dio pronuncia una maledizione diretta. È una delle poche volte in cui Dio "maledice" con il verbo tecnico, *ʿārar* (si veda Gn 4,11 contro Caino; in Gn 3,17b vi è una maledizione indiretta alla terra). Nicola Negretti trova nella dialettica maledizione e benedizione la possibilità di organizzare un dittico contrapposto: da una parte Gn 1-11 (il tema della maledizione compare in 3,14.17; 4,11; 5,29; 8,21; 9,25) e dall'altra parte l'insieme dei cicli patriarcali (Gn 12-50), soprattutto con la grande *ouverture* di 12,2-3. Il principio di organizzazione è accettabile, purché non assolutizzato. Il tema è comunque secondario nel piano di Gn 1-11, rispetto all'interesse antropologico che analizza le possibili relazioni umane, nella loro positiva idealità e nella loro negatività storicamente sperimentata, a causa della libertà umana.

La maledizione rivolta al serpente risponde anzitutto ad una curiosità zoologica: il serpente, infatti, a differenza degli altri animali, deve affaticarsi strisciando per terra e mangiando la polvere del suolo (cf Is 65,25; Mic 7,17). La risposta eziologica è la maledizione di Dio, che lo contraddistingue da tutti gli altri animali. Non ha dunque senso domandarsi come vivesse «prima». L'eziologia vuole spiegare la situazione attuale e non s'interessa di quanto vi era prima.

Un discorso analogo vale anche per il v. 15. Nel contesto delle tre sentenze, esso introduce una pena per il serpente, che chiarisce un secondo motivo eziologico, circa il morso mortale del serpente: perché il morso del serpente uccide l'uomo, se all'uomo tutto è stato sottomesso dal Creatore?

L'eziologia risponde attribuendo anche tale inimicizia a una "maledizione" divina. La *ʿēbā* è una «inimicizia profonda», ancestrale e implacabile (cf Nm 35,21. 22; Ez 25,15 per indicare l'odio contro i Filistei; Ez 35,5 contro Edom). Questo odio continuerà di generazione in generazione (*zeraʿ*): l'uomo cercherà di uccidere il serpente e il serpente morderà mortalmente l'uomo. In ebraico, la lotta implacabile è espressa da una paronomasia:⁴

hūʿ *ješūpʿkā* *rōʿš*
wʿattā *tešūpenmū* *ʿāqēb*

^c È interessante l'ampliamento dei Targum: «Rispose Adamo e disse: "Chiedo davanti al tuo volto, Adonaj, di non essere considerati come bestie, dovendo mangiare erba campestre. Ci alzeremo e lavoreremo con le nostre mani, così che possiamo mangiare cibo dalla terra e si faccia distinzione davanti a Te tra i figli degli uomini e i figli delle bestie"».

⁴ Nella seconda riga è utilizzato il verbo *šūp* I = «cercare d'afferrare» (cf Sal 139,11, un testo molto discusso, e Gb 9,17) e deve essere considerato una radice parallela a *šāʿap*. Nella prima riga si usa invece il verbo *šūp* II = «calpestare», non attestato altrove nell'AT, ma documentato in accadico (*šāpu*).

I padri della chiesa hanno letto Gn 3,15 come un primo annuncio della vittoria del Messia o della Donna (Maria) sul male; per questo, Gn 3,15 è stato chiamato “protovangelo”. Al riguardo, Gerhard von Rad afferma:

L’interpretazione della chiesa antica (a partire da Ireneo) che vedeva una profezia messianica, un’indicazione di una vittoria finale del seme della donna (protovangelo) non è conforme al senso del passo.

Il suo giudizio è corretto ma parziale, in quanto il metodo patristico è di leggere in ogni frammento l’intero mosaico biblico. Bisogna anzitutto capire il punto di partenza dell’interpretazione patristica; poi criticarla con saggezza e recuperarne il valore con la nostra sensibilità. Non è possibile infatti riproporre l’esegesi patristica in modo acritico come tenta di fare la nostra liturgia quest’oggi contrapponendo semplicemente Gn 3,15 con l’annuncio a Giuseppe. Il sentiero è un po’ più lungo, ma non meno fecondo.

I LXX hanno letto il v. 15b con un soggetto personale: il pronome ebraico *hūʾ*, che si riferisce alla stirpe umana in senso collettivo, diventa un *αὐτός* «egli», che può facilmente assumere connotazioni messianiche nell’esegesi dei padri orientali.⁵ La Vulgata invece ha tradotto il medesimo pronome con il femminile *ipsa*, riferendolo alla donna; e così ha offerto il punto di appoggio all’interpretazione mariologica in molti padri occidentali.⁶ Ma una interpretazione messianica o mariologica diretta del versetto non è sostenibile per almeno tre motivi:

a) *zeraʿ* «stirpe» ha qui un significato collettivo, dal momento che indica la posterità della donna e quella del serpente;

b) il serpente è una creatura di Dio e un’obiettivazione narrativa del male, non una sua personificazione (almeno nel racconto di Gn 3);

c) l’eziologia spiega una tensione presente nella creazione tra l’uomo e il serpente, senza intravedere ancora la mèta di una vittoria finale definitiva.

D’altra parte, è possibile recuperare la lettura patristica, ricollocando il nostro testo entro la trama simbolica di tutto il testo biblico. Del resto il metodo esegetico patristico era proprio quello di leggere ciascun passo della Sacra *secundum Scripturam*. Vedo quindi almeno tre vie percorribili: 1) la dialettica benedizione-maledizione; 2) il simbolo introdotto da Is 11; 3) il quadro simbolico di Ap 12.

1)

Anzitutto, una relazione strutturale creata dal tema della maledizione. Gn 1-11 si presenta come una catena impressionante di maledizioni, anche se mitigate dalla misericordia. Di contro, la storia dei patriarchi si apre con il tema della benedizione: in Abramo «si diranno benedette tutte le genti della terra» (Gn 12,28). Abramo e la storia di salvezza che inizia con lui sono portatori di una benedizione che riscatta e trasforma la condizione dell’umanità. Quella storia ha il suo compimento in Cristo, che si presenta a noi come la *vera* discendenza di Abramo (Gal 3,16) e il capostipite di un’umanità nuova, capace di vincere il peccato e la morte.

2)

Una seconda relazione simbolica ci viene offerta da Is 11, un inno alla pace che si crea attorno al nuovo rampollo davidico. In quella nuova creazione, anche il serpente fa pace con

⁵ Gn 3,15 (LXX): *καὶ ἔχθραν θήσω ἀνὰ μέσον σου καὶ ἀνὰ μέσον τῆς γυναικὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματός σου καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν* «E porrò inimicizia fra te e la donna, e fra la tua stirpe e la sua stirpe; egli ti osserverà la testa e tu gli osserverai il calcagno».

⁶ Gn 3,15 (Vulgata): *inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius*. Filologicamente la lettura al femminile è possibile, in quanto nel Pentateuco vi sono molti *hiv* da leggersi *hīʾ* (forma di *qʾrē* perpetuo: cf P. JOÜON, §§ 16f. 39c).

la nuova umanità, simbolicamente presente nel bambino: «*Il lattante si trastullerà sulla buca dell'aspide, il bambino metterà la mano nel covo di serpenti velenosi*» (Is 11,8). La pace tra la stirpe nuova dell'uomo e il serpente segna l'avvio di una nuova creazione, in cui è cancellata la maledizione originaria. È una pacificazione promessa da Isaia per la salita al trono di un nuovo re di Giuda (Ezechia?). La parola profetica, fondata sulla fedeltà di JHWH alla sua promessa, non si ferma negli angusti spazi del presente del profeta, ma trova la sua piena realizzazione nel presente messianico di Gesù Cristo e nella stirpe segnata dallo Spirito che da Lui discende.

3)

In Ap 12, il simbolo della lotta tra il serpente e la stirpe della donna viene ripreso e arricchito delle armoniche introdotte dalla riflessione della tradizione enochica (apocalittica) del Medio Giudaismo. Il cap. 12 è infatti una meditazione simbolica sul senso della storia umana dalla creazione alla redenzione: una storia della progressiva caduta umana, a cui fa riscontro un intervento salvifico di Dio. Il simbolismo della donna in quel testo è polivalente. Essa è anzitutto l'umanità nel suo complesso e travagliato rapporto con Dio: creata nella perfezione, caduta, ma chiamata ad una perfezione ancora maggiore, rappresentata dal figlio che la donna porta in grembo e che partorirà dopo doloroso travaglio. Più in particolare, la donna di Ap 12 diventa il popolo d'Israele. L'AT aveva usato molte volte il simbolo femminile per parlare del rapporto privilegiato d'Israele con JHWH. La sovrapposizione dei due simboli ha un valore teologico per l'Apocalisse: la storia d'Israele va letta e compresa all'interno della storia dell'umanità. Ciò viene posto in atto collegando i simboli genesiaci con quelli profetici. Ancora più in particolare, la donna di Ap 12 è la Madre del Messia: «*ella partorì un figlio, un maschio, destinato a governare tutte le genti con uno scettro di ferro*» (Ap 12,5). La citazione del Sal 2,9 è sufficientemente perspicua, anche perché ripresa altre volte in Ap 2,27 e 19,15. Infine, in collegamento con la donna «sposa, moglie dell'Agnello» di Ap 21,9, simbolo dell'umanità rigenerata in Cristo, il v. 17 illustra un'ultima valenza simbolica della donna: essa è la madre del popolo vittorioso con Cristo nella lotta contro il mistero del male.

Tutta questa ricchezza simbolica è implicitamente presente in Gn 3,15, tanto che si è giustamente pensato ad Ap 12 come a un *midraš* di Gn 3,15.

In conclusione, la lettura patristica si può riprendere, ma inserendo il testo di Gn 3,15 nel contesto complessivo della Bibbia, che offre gli elementi per l'espansione simbolica di Gn 3,15, nella riformulazione del simbolo e nel suo progressivo arricchimento.

b) il problema dell'origine del male

Il problema dell'origine del male è fondamentale in 1Enoc e, più in generale, nella letteratura apocalittica (o letteratura enochica). In essa si ha una risposta non presente nel testo di Genesi: il male si è insinuato nella creazione ed è provocato dall'attività degli angeli decaduti e delle anime dei giganti nati dal loro matrimonio con le figlie degli uomini. L'uomo, più che causa del male che commette, è vittima del male commesso dagli angeli. In 1Enoc, infatti, non è presente la trasgressione dell'uomo e della donna; anzi, nei testi più antichi non è nemmeno ricordato Adamo. Tutto il male va ascritto ad Azazel: «*Tutta la terra si è corrotta per aver appreso le opere di Azazel ed ascrivi a lui tutto il peccato*» (1Enoc 10,8). E se il male è provocato da una causa superiore, solo da Dio può venire la salvezza: è Dio che dà ordini perché gli angeli caduti siano legati negli abissi per settanta generazioni e i giganti, nati dall'unione degli angeli con le donne, si uccidano a vicenda.

L'uomo è vittima di quei giganti, le cui anime sono sopravvissute alla loro distruzione: sono quegli «spiriti maligni» rimasti sulla terra per assalire gli uomini e produrre ogni sorta di malanni (1Enoc 15,11). La contaminazione irrimediabilmente inferta alla dimensione

corporea dell'uomo è stata provocata dalla caduta degli angeli, perché essi, pur essendo puri spiriti, hanno preferito rinunciare al loro stato e si sono uniti con donne per procreare, cosa che invece è caratteristica della corporeità caduca dell'uomo. Nel racconto biblico questo particolare è relegato al passo di Gn 6,1-4: collocato in quel momento, prima del diluvio, e con le correzioni introdotte non è più comprensibile.

Lo spostamento del baricentro teologico sulla caduta degli angeli sembra annullare la rilevanza della libertà umana e introdurre un tempo in cui l'umanità è vissuta senza peccato. Questo vale soprattutto per la prima sezione di 1Enoc 6-11 (= *Libro dei Vigilanti*). Ma entrambe le difficoltà sono almeno in parte risolte nella sezione più matura di 1Enoc 12-36. Bisogna infatti ricordare che il "prima" e il "dopo" nello schema di pensiero del *Libro dei Vigilanti* non ha valore cronologico, ma assiologico: le vicende rivelate a Enoc esprimono quanto *deve* accadere e quanto la storia conferma nel suo accadimento progressivo. L'uomo che vive nel tempo, con il suo spirito partecipa già alla dimensione del «mondo di mezzo», in cui la sua anima continuerà a vivere.

Il problema è come interpretare la relazione tra il *Libro dei Vigilanti* e il racconto di Genesi. Molte volte si è sostenuto che il primo fosse un ampliamento midrašico del racconto genesiaco. In realtà è il testo di Gn 6,1-4 ad essere un *abrégé*, tra l'altro non perfettamente riuscito, della tradizione recensita da 1Enoc.

Non vedo problemi oggi a sostenere che il racconto di Gn 6,1-4 sia posteriore al *Libro dei Vigilanti* essendo ormai tramontata quella parte di ipotesi documentaria che parlava di una storiografia Jahwista del IX-X secolo a.C. I racconti di Gn 1-11 appartengono all'ultimo momento redazionale di Genesi e della *Tôrâ* (IV secolo a.C.). Racconti sparsi e parziali, comprendenti senza dubbio il diluvio (cf Ez 14,14. 20; Is 54,9s), sarebbero potuti esistere evidentemente già molto prima. Ma il disegno teologico di Gn 1-11 e il quadro narrativo finale devono essere considerati più recenti.

Ciò contribuirebbe a spiegare come mai le primissime pagine di Genesi, e in specie Gn 1 e Gn 2-3, tanto ricche sotto il profilo teologico, non siano mai citate dai testi canonici: solo Sir 17,1-6, Tobia e, indirettamente, Sap 2,24 mostrano di conoscere tali racconti. Si spiegherebbero anche quelle anomalie di Gn 5,21-24, a riguardo del "rapimento" di Enoc, dei numeri legati al calendario attribuiti alla sua vita (65, 365 e 300) e di Gn 6,1-4. In tale soluzione i due passi potrebbero essere giudicati come il risultato di una "censura" ideologica sulla tradizione enochica, la quale d'altronde non poteva essere completamente trascurata, vista la sua veneranda precedenza.

Il racconto canonico di Genesi sarebbe quindi sin dall'inizio una risposta ai problemi suscitati dal *Libro di Noè* (la parte più antica, ormai perduta della tradizione enochica) o anche già dal *Libro dei Vigilanti*. Gn 2-3 cancella quasi del tutto ogni mediazione mitica tra JHWH-Dio e l'umanità, e imputa la responsabilità del male all'uomo, che nella sua libertà trasgredisce il comandamento *originario* di JHWH-Dio (Gn 2,4b-25). L'uomo è peccatore sin dall'inizio – *originalmente*, però, non originariamente –, e da sempre si è lasciato sedurre da una falsa e illusoria idea di divinità (l'*ʾēlōhîm* senza altro titolo proposto dal serpente in Gn 3,1-5). Ma a costo di apparire una risposta irrisolta e incompleta, Gn 3 non dice nulla circa l'origine del male: il serpente infatti non viene interrogato da JHWH-Dio. Ponendo però il serpente, una creatura, a svolgere il ruolo di colui che fa la proposta alternativa al Dio vivo e vero, Gn 3 esprime in modo narrativo il problema del male nella sua complessità: il male è parte della creazione di Dio, pur essendo opposto al suo progetto; il male è *originale*, perché esiste da quando l'uomo è pienamente uomo, ma non è *originario*, perché Dio aveva voluto instaurare con l'uomo un rapporto di libertà (Gn 2,16s).

L'ambiente teologico che ha prodotto *Genesi* è quindi ben diverso da quello della tradizione enochica, anzi gli è contrapposto in partenza. Eppure le due scuole di pensiero non si sono annullate e hanno continuato a convivere, se è vero che *l'Enoc* è una raccolta redatta nel I secolo a.C.: questo fatto prova che vi era una qualche corrente giudaica (*Esseni*, *Qumrān*...) che si riconosceva nella tradizione enochica e che ritrovava in quella raccolta la radice della propria identità. Solo dopo il 70 d.C. il giudaismo rabbinico, probabilmente anche influenzato dal fatto che la tradizione enochica era favorevolmente recepita dalla prima comunità cristiana, ha ostracizzato in modo perentorio tutto quanto non era presente nelle Sacre Scritture come erano lette a Gerusalemme. Sarebbe però un compito importante per la teologia e la catechesi distinguere la trasgressione del comandamento di *Genesi* dalla “caduta” di *l'Enoc*. Non bisogna confondere il pensiero di *Genesi* con quello della tradizione enochica, mettendo tutto sullo stesso piano:⁷ chi non distingue, confonde.

c) la donna «madre di tutti i viventi»

Si ricordi anzitutto che in *Gn 2* JHWH-Dio crea la donna dalla «costola» dell'uomo. È un indizio prezioso per decifrare il collegamento culturale del nostro autore. Il perché si sia scelta la costola va cercato nella filologia e soprattutto nella mitologia.

Diamo anzitutto una risposta filologica. In sumerico il segno ideografico 𒀵𒌆 TI, che originariamente era disegnato come una freccia, ha il valore semantico di «freccia», «vivere, vita, vivente» e «costola». La scrittura della «madre dei viventi», la dea “mamma”, era appunto scritta con i due ideogrammi 𒀵𒌆 𒀵𒌆 NIN.TI.

Ma la risposta filologica è sostenuta anche dalla mitologia. La filologia esprime la possibilità della relazione vita / costola, ma il motivo obiettivo della relazione è sedimentato nel racconto mitico. Il mito cui siamo rimandati è *Enki e Ninhursag*, un mito del paradiso come lo aveva titolato S.N. Kramer. Quando *Ninhursag* fa guarire *Enki*, costui decide il destino delle divinità che nascono dalle sue membra doloranti: il compito di *Ninti* è quello di essere la regina dei mesi, cioè del tempo della vita. Il nome della dea NIN.TI significa dunque «signora della costola», «signora della vita» o anche «madre dei viventi» ed è facile cogliere l'allusione al nome che la donna riceve in *Gn 3,20*. Anche se l'autore ebraico non avesse più conosciuto direttamente questa tradizione culturale, ma ormai utilizzasse solo un simbolo lessicalizzato, per spiegare il simbolo della costola noi dobbiamo risalire a quelle sorgenti.

In *Gn 3,20*, la donna riceve quindi un nuovo nome. Una prima relazione potremmo trovarla tra il nome della donna e un vocabolo semitico che indica il serpente, *ḥawwâ*. Il che significa: non dalla forza magica o idolatrica dei culti della fertilità, ma dalla benedizione di JHWH-Dio deriva la forza della generazione. Grazie alla benedizione divina, la donna è «colei che dà la vita»: è *ḥawwâ*, un nome che deriva dalla radice del verbo *ḥājâ* «vivere».

Una seconda relazione si spiega con il v. 21, in cui Dio si prende cura dell'uomo, confezionandogli vesti di pelle. È vero che l'uomo è polvere e deve tornare alla polvere (v. 19); ma Dio mitiga la durezza di questa legge concedendogli di consegnare la vita di generazione in generazione. La vita, sebbene giaccia sotto la minaccia della morte, tramite la generazione dalla «madre» è segno – l'unico, per il nostro autore – che la benedizione di Dio continua. Con questo nome della donna, dunque, in modo compiuto sono espressi il dolore, l'amore e la consolazione che la maternità può dare in una concezione di vita che ancora non conosce l'al di là.

⁷ È il rischio della presentazione del tema del peccato originale nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* ai nn. 385-409.

È difficile concludere a questo punto la riflessione. L'invito è di continuare ad approfondire queste stupende pagine di Gn 1-11. Il punto di partenza è l'alleanza con JHWH, vissuta nel periodo storico: la creazione è la proiezione verso l'*originario di Dio* (in certo modo *a priori*), che mette in evidenza l'*originale della storia umana*, tanto lontana dal progetto divino «da quando l'uomo è uomo».

In altre parole, Gn 2-3 è un modo di fare escatologia. L'escatologia apocalittica riprende i simboli di questi capitoli (cf « figlio dell'uomo », « paradiso », il rapporto « animali-uomo »...). Anche la *protologia* è, in verità, una riflessione escatologica, che si muove in direzione opposta all'escatologia (cf Is 11; 25,6-10; Ap 12); ne possiede la medesima struttura, ma si muove in direzione opposta. Come nell'escatologia si parte dalla situazione reale per guardare al futuro della liberazione archetipica (Cristo) in cui si instaurerà il progetto del Regno, così nella protologia si parte dalla situazione negativa del presente, per risalire all'eziologia archetipica (Adamo) e al progetto divino originario.

Il passo di Rm 5 che la liturgia odierna ci offre come “epistola” permette di approfondire questa valenza “escatologica” di Gn 2-3.

SALMO: Sal 129(130),1-6

℟ Il Signore è bontà e misericordia.

Dal profondo a te grido, JHWH;
Adonaj, ascolta la mia voce.
Siano i tuoi orecchi attenti
alla voce della mia supplica. ℟

Se consideri le colpe, Jah,
Adonaj, chi ti può resistere?
Ma con te è il perdono
e così tu sei venerato. ℟

Io spero, JHWH! Spera l'anima mia,
attendo la sua parola:
l'anima mia [attende] Adonaj
più di quanto le sentinelle [attendono] l'aurora. ℟

EPISTOLA: Rm 5,18-21

Uno dei problemi aperti nella seconda parte della Lettera ai Romani (Rm 5,1ss) è la possibilità della singolarità di Cristo come unica mediazione che porta agli uomini la *δικαιοσύνη* «il perdono» di Dio. In Rm 5,12-21 è dunque affrontato questo problema: ne è segno anche la connessione logica di questa pericope con la precedente: *διὰ τοῦτο* «in effetti». Com'è risaputo, Rm 5,12-21 è uno dei passi più irti di difficoltà, soprattutto per la sua *Wirkungsgeschichte* «storia degli effetti» teologici, e non solo nella disputa con la Riforma (cf anche il Concilio di Cartagine del 418 [DS 102] e il Concilio Arausicano II del 529 [DS 175]), e può essergli attribuito senz'altro il primato di difficoltà nel Nuovo Testamento. Tuttavia, si ricordi che – per fortuna! – a Trento fu respinta la proposta di alcuni padri conciliari di definire il senso autentico del passo paolino (*Acta Tridentina*, V, 217).

La struttura d'insieme del passo, pone in luce il tentativo di Paolo di mettere in parallelo la singolare mediazione di Cristo in relazione alla singolare mediazione di Adamo, non pensata direttamente sul testo di Gn 2-3, bensì mediata dal pensiero della tradizione enochica nei suoi sviluppi centrati su Adamo del I secolo d.C., in particolare i testi paralleli dell'*Apocalisse di Mosè* e della *Vita di Adamo ed Eva*. Ma prima di riuscire ad impostare correttamente l'*a fortiori* di tale parallelo (il *qal wahōmer* dell'argomentazione rabbinica), Paolo si accorge che deve porre alcune necessarie specificazioni. È solo con il v. 18, dopo la centrale affermazione del v. 17, che può iniziare veramente il confronto. Ecco quindi il senso della struttura:

- A. vv. 12-14: superamento della difficoltà di un peccato senza la *Tôrâ*: la Morte (*θάνατος*) ha regnato da Adamo a Mosè. Adamo è *figura* di quanto viene dopo di lui (*τύπος τοῦ μέλλοντος*)
- B. v. 15: sproporzione tra la caduta (*παράπτωμα*) del solo Adamo e il dono (*χάρισμα*) del solo Cristo
- C. v. 16: diversità tra peccato e perdono: il giudizio da un solo peccato in condanna (*εἰς κατάκριμα*), il perdono da molte cadute in giustizia (*δικαίωμα*)
- X. v. 17: la Morte e la Vita
- C'. v. 18: la caduta (*παράπτωμα*) di uno solo per la condanna (*εἰς κατάκριμα*) e l'atto di giustizia (*δικαίωμα*) di uno solo per il perdono (*εἰς δικαίωσιν*)
- B'. v. 19: la disobbedienza (*παρακοή*) di uno solo e l'obbedienza (*ὑπακοή*) di uno solo
- A'. vv. 20-21: si può finalmente concludere il pensiero della relazione tra la *Tôrâ* e il peccato: dove si moltiplicò il peccato, sovrabbondò il perdono, affinché, come regnò il peccato nella morte (*ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ*), così la grazia regni mediante la giustizia per la vita eterna mediante Gesù Cristo nostro Signore (*οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*).

¹⁸ Dunque allora come mediante la caduta di uno solo in tutti gli uomini in condanna, così anche mediante l'azione giusta di uno solo in tutti gli uomini in un perdono che è vita.

¹⁹ Come infatti per la disobbedienza di una sola persona tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti.

²⁰ La Legge poi subentrò perché abbondasse la caduta. Ma dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia, ²¹ affinché, come regnò il peccato nella Morte, così anche la grazia regni mediante il perdono in vista della vita eterna mediante Gesù Cristo nostro Signore.

Con il v. 17, Paolo ha finalmente chiarito l'asimmetria del parallelo tra Adamo e Cristo. Da questo momento in poi, l'apostolo può dunque tirare le fila del suo discorso e continuare il sillogismo che si era interrotto bruscamente in Rm 5,12: ha dimostrato la *περισσεία* «il di più» dell'azione di Cristo e quindi ora si può tracciare il confronto rimasto aperto (*ὥσπερ / οὕτως*).

v. 18: Il v. 18 ha un indizio logico importante per capire l'argomentazione di Paolo: Ἄρα οὖν; se ἄρα denota che quanto segue è in qualche modo la conclusione del ragionamento precedente, l'altro avverbio οὖν indica piuttosto il ritorno al tema principale, dopo le necessarie soste o spiegazioni intermedie. La struttura sottolinea la simmetria con il v. 16, che ha aperto il ragionamento. E difatti il parallelismo Adamo/Cristo ora è ineccepibile: si comprende bene e non c'è più pericolo di fraintendere l'analogia, in quanto l'asimmetria del

rapporto è già stata sviluppata. Rimane, a dire il vero, un'altra ambiguità a riguardo di δι' ἐνὸς παραπτώματος e di δι' ἐνὸς δικαιώματος: ἐνὸς «uno solo» è un attributo o un sostantivo? In altre parole, si deve tradurre: «per la caduta di uno solo» oppure «per una sola caduta»? A favore della prima traduzione sta la relazione con il simmetrico v. 16 e il ragionamento di tutto il contesto, che è centrato sulla mediazione di *uno solo*.

In questo contesto, δικαίωμα non indica la giustificazione o il perdono (cf Rm 1,32; 2,26; 8,4) o la sentenza giudiziale con cui si è assolti (Rm 5,16), bensì l'atto di giustizia stesso con cui si è dichiarati giusti (cf 3 Reg 3,28; Bar 2,19 nei LXX), un atto di giustizia che non viene ulteriormente spiegato, ma che subito di seguito sarà ripreso nella contrapposizione tra disobbedienza e obbedienza di uno solo (παρακοή / ὑπακοή).

Ciò vale per *tutti gli uomini*, benché l'esperienza della δικαίωσις ζωῆς «perdono di vita» sia riservata solo per coloro che l'accolgono. Il senso dell'espressione potrebbe essere un genitivo esplicativo «una giustificazione/perdono che è vita» oppure un genitivo di direzione: «una giustificazione che si schiude alla vita». In entrambi i casi il senso non è molto diverso, indicando l'orizzonte escatologico per colui che è raggiunto dal perdono di Dio.

v. 19: Questo versetto introduce un secondo parallelismo, che continua nella medesima linea del v. 18. Ancora una volta l'analogia è impostata in termini chiari, senza timori di incomprensioni. La contrapposizione è triplice:

- παρακοή / ὑπακοή: l'atto di giustizia di Cristo consiste in una obbedienza (cf Fil 2,5-8), in contrasto invece con la disobbedienza d'Adamo – in realtà la donna e l'uomo – di Gn 3;

- κατεστάθησαν / κατασταθήσονται: la prima è un'azione del passato (aoristo), la seconda è un'azione del futuro. Il problema sta nel senso da attribuire al verbo καθιστάναι τινα τι. Tra i diversi significati possibili, quello che meglio si addice al contesto è di «divenire»: «per effetto della disobbedienza di un solo uomo tutti sono divenuti peccatori». Questo divenire però è espresso con verbi al passivo, perché l'obbedienza di Cristo, la sua giustizia li fa essere giusti, con uno stato che è già presente e inaugura il futuro, ma che avrà il suo compimento solo nel futuro escatologico (cf Gal 5,5 e Rm 5,1-11; Rm 8...).

- ἁμαρτωλοὶ / δίκαιοι: sono due termini che indicano nientemeno coloro che appartengono alla Vita e coloro che appartengono alla Morte. Non ha senso vedere qui il fondamento per la teologia della giustizia *solo imputata* (cf protestantesimo classico). Come infatti i discendenti di Adamo non solo furono dichiarati, ma divennero di fatto peccatori, così anche οἱ πολλοί⁸ in virtù dell'obbedienza di Cristo possono diventare giusti. È forse il modo migliore per rendere il futuro κατασταθήσονται, in relazione anche a quanto è già detto nel v. 17b.

vv. 20-21: Da ultimo, nei vv. 20-21 Paolo conclude il discorso sulla Legge (*Tôrâ*) che era stato aperto nei vv. 13-14 e, più in genere, chiude il discorso aperto in Rm 5,12. C'è una concatenazione stretta di pensieri in queste poche righe.

La *Tôrâ* non riesce a guarire lo *jēser raç*, il *cor malignum* dell'uomo (cf 4 Esdra 3,17-22), come invece sosteneva la posizione farisaica e anche il Libro dei Giubilei (5,17-18; 23,26-31). La *Tôrâ* ha solo un compito interlocutorio, quello di *evidenziare* il peccato (cf v. 16b). Tuttavia, vi è anche un'altra conseguenza, di maggior portata. Dove ha abbondato la potenza del peccato, ha sovrabbondato la grazia del perdono:

- ancora una volta si parla del *περισσεύειν* della grazia e non del *πλεονάζειν* o – rafforzato – del *ὑπερπλεονάζειν* (1 Tim 1,14) della grazia;

⁸ Anche in questo passo οἱ πολλοί significa evidentemente «la moltitudine» ovvero «tutti».

- e non basta il semplice *περισσεύειν* (come in 2 Cor 7,4), qui si ha il composto rinforzato *ὑπερπερισσεύειν*, debordando da ogni misura di abbondanza.

La *Tôrâ* ha nel progetto di Dio un piano transitorio (v. 21). La potenza del peccato, che si categorializza in singoli atti peccaminosi, ha esercitato il suo potere *ἐν τῷ θανάτῳ*. Ma ora questa storia è passata, ci troviamo in un altro eone: la grazia sovrabbondante ha sopraffatto il peccato e la morte.

Questa grazia ora è presente

- *διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον* «mediante il perdono in vista della vita eterna»: il già e il non ancora secondo il linguaggio maturo di Paolo, il perdono che anticipa la gloria futura;
- *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* «mediante Gesù Cristo nostro Signore»: è la conclusione solenne di tutto il passo, ricordando ancora una volta la mediazione centrale e singolare dell'unico Gesù Cristo.

Concludendo, l'affermazione centrale del passo è veramente la singolare mediazione di Cristo. Per dimostrare questo, Paolo utilizza la figura di Adamo come era sentita e presentata nella tradizione enochica del suo tempo (in essa, come si può notare, è scomparsa del tutto la figura di Eva, la quale invece assumerà un ruolo importantissimo nell'ultimo periodo del pensiero enochico, rappresentato ad esempio nel Quarto Libro di Esdra).

Tuttavia, l'analogia tra la singolare mediazione di Adamo e quella di Cristo è letta in termini di asimmetria: il vero parametro rimane Cristo, la sua obbedienza al Padre e la sua opera di giustizia. La condizione di peccato nella quale si trova ogni persona umana deriva dall'appartenere alla stessa stirpe adamitica. In Cristo ci è data la possibilità di vincere la schiavitù al peccato, accogliendo l'amore di Dio, la sua grazia e il suo perdono, che ci vengono attraverso l'«atto di giustizia» compiuto una volta per tutte da Gesù.

La condizione di peccato di questa storia, osservata *a posteriori* nel piano di Dio, appare come *felix culpa*, in quanto essa ha provocato una sovrabbondanza di grazia e perdono che giungono all'umanità attraverso la mediazione unica e singolare di Cristo Gesù.

VANGELO: Mt 1,20b-24b

Come è noto, il «vangelo dell'infanzia» di Matteo (capp. 1-2) ha la caratteristica di riassumere nelle vicende dei primi momenti della vita di Gesù l'intera storia delle origini di Israele, a partire da Abramo e da Davide, come è espressamente indicato nel titolo della genealogia di Mt 1,1-17: «Documento della Genesi di Gesù Cristo, figlio di Davide, figlio di Abramo». Non è certo casuale che si parli di «Genesi» di Gesù (Mt 1,1. 18), di «chiamata dall'Egitto» (Mt 2,15), di «Rachele che piange i suoi figli» (Mt 2,18) e di «Nazoreo» (Mt 2,23).

In Mt 1-2 si possono scorgere cinque quadri, preceduti dal prologo della genealogia (1,1-17), e precisamente: l'annuncio a Giuseppe (1,18-25), da cui è «tagliato» in modo un po' troppo spavaldo il passo odierno; l'adorazione dei magi (2,1-12); la fuga in Egitto (2,13-15); la strage degli innocenti (2,16-18) e il ritorno dall'Egitto (2,19-23). Questa suddivisione «in cinque parti» – un richiamo esplicito della *Tôrâ* – sarebbe confermata anche dalle cinque citazioni scritturistiche che si trovano nel racconto, un anticipo «numerologico» dei cinque «discorsi» portanti in Matteo: la reminiscenza del Pentateuco adombra la struttura del primo vangelo!

A proposito del modo di citare le Scritture di Israele, Matteo rivela una precisa logica: alcune volte si tratta di citazione precisa e allora si esplicita il nome del profeta, come nel caso di Geremia (Mt 2,18); altre volte si tratta di una citazione profetica più o meno letterale, ma con una nuova valenza interpretativa, e allora si parla di profeta senza specificazione del nome,

come avviene per il passo di Is 7,14 citato nel passo odierno (v. 23), oppure per Os 11,1, citato in Mt 2,15. Altre volte ancora si tratta di un'allusione generica, che non ha un passo biblico specifico a diretto supporto (cf la citazione di Mt 2,23).

I problemi posti dall'aver scelto questo passo per l'odierna domenica sono almeno due. Anzitutto, il senso di questa pericope matteaiana è troppo preciso e verte sul ruolo che Giuseppe deve avere in rapporto al concepimento verginale di Maria. Non si tratta in genere della nascita di Gesù, ma *precisamente* di quale sia il ruolo di Giuseppe in tale nascita, quello di dare a Gesù il patronimico davidico, «figlio di Davide».

In secondo luogo, il passo matteaiano – senza il principio né la conclusione della pericope propria di Matteo – non può essere compreso correttamente, perché il tutto si tiene nella ricostruzione dell'episodio secondo le consuetudini *giudaiche*: Maria aveva già compiuto la scrittura della *k^etubbâ* «contratto» matrimoniale, il primo atto della celebrazione matrimoniale (detto *ʿērûsîn*), che al tempo di Gesù era celebrato a un anno di distanza circa dal secondo momento (detto *n^esûʿîn*), quando la sposa era «portata» o «accolta» in casa (*παραλαμβάνειν* dei vv. 20 e 24).

¹⁸ La “genesì” ^{9a} di Gesù Cristo ^{10b} avvenne così.

Maria, sua madre, era legata da contratto matrimoniale con Giuseppe; ma prima che andassero a vivere insieme si trovò incinta per opera di Spirito santo.

¹⁹ Giuseppe, suo sposo, essendo un giusto e non volendo denunciarla pubblicamente, decise di ripudiarla in segreto. ²⁰ Mentre però rimuginava queste cose, ecco un angelo del Signore gli apparve in sogno e gli disse:

– Giuseppe, figlio di Davide, non aver paura di accogliere [in casa] Maria, tua sposa. È vero: quanto è generato in lei è per opera di Spirito santo. ²¹ Ella partorirà un figlio, ma tu lo chiamerai Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati.

²² Tutto questo avvenne perché si compisse quanto era stato detto dal Signore per mezzo del profeta:

²³ Ecco, la vergine concepirà e partorirà un figlio e gli imporranno il nome di Emmanuel,
che significa «con noi [è] Dio».

²⁴ E Giuseppe, destatosi dal sonno, fece come gli aveva ordinato l'angelo del Signore e accolse [in casa] la sua sposa ²⁵ e non ebbe rapporti con lei finché non partorì il figlio;^{11a} ed [egli] gli impose il nome Gesù.

^a Abbastanza incerta è la lezione *γένεσις* (P¹ & B C P W Z, lezionari vari, versione armena, Eusebio e Pseudo-Atanasio). Hanno invece la *lectio facillior* *γέννησις* L la maggior parte dei minuscoli, lezionari vari, ma Vetus Latina e altre versioni antiche, con un buon numero di padri.

^b Hanno *Ἰησοῦ Χριστοῦ* P¹ & C L Z, vari lezionari, minuscoli con la maggior parte dei bizantini, versioni antiche e un buon numero di padri. Hanno *Χριστοῦ Ἰησοῦ* B, Origene e Girolamo. Hanno solo *Ἰησοῦ* W e lo Pseudo-Atanasio. Hanno solo *Χριστοῦ* Vetus Latina, Vulgata, Siriaca, Ireneo, Cromazio, Girolamo e Agostino.

^a Hanno la *forma brevior* *υἶόν* & B Z, vari lezionari e versioni antiche con Ambrogio e Cromazio. La *forma longior* *τὸν υἶόν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον* (conflazione di Lc 2,7) è attestata da C D (D L *omette αὐτῆς*) W, lezionari, la maggior parte dei minuscoli bizantini, versioni antiche e molti padri.

La scena di Mt 1,18-25 comprende un triplice movimento, dopo la presentazione della situazione (vv. 18-19):

- vv. 20-21: l'annuncio a Giuseppe
- vv. 22-23: la citazione di Isaia
- vv. 24-25: la decisione di Giuseppe

Purtroppo viene omessa la presentazione della situazione e, in parte, la decisione di Giuseppe. Ma questo non è ancora l'aspetto peggiore.

Purtroppo, l'accostamento del brano matteo alla pagina di Genesi vorrebbe spingere l'interprete (liturgico) a una interpretazione allegorica di Gn 3,15, secondo lo schema del "protovangelo" e, di conseguenza, leggere la pagina di Matteo come l'adempimento di quella prima pagina "profetica". La nostra sensibilità oggi non è più quella patristica e sarebbe vuoto volontarismo voler recuperare una tale sensibilità.

Leggo piuttosto il brano di Matteo come il punto di partenza dell'intera storia salvifica. In Giuseppe si sta compiendo il progetto *ab aeterno* voluto da Dio, quello di voler *prendere dimora* nella casa di Davide. Giuseppe ne è il mediatore umano e attraverso di lui tale progetto potrà avere luogo.

vv. 18-19: Il matrimonio giudaico avviene in due momenti (al tempo di Gesù erano celebrati a un anno circa di distanza l'uno dall'altro): *a*) il momento detto *ἔρυσίν*, che comporta uno scambio formale del consenso davanti a testimoni con la scrittura del contratto matrimoniale (*k^etubbâ*; nel I secolo avveniva poco dopo la pubertà della ragazza e dopo tale celebrazione la ragazza continuava a vivere in casa paterna); *b*) il momento del trasferimento in casa dello sposo (*n^esû'in*): la ragazza coabita con lo sposo, che diventa responsabile del suo sostentamento.

Tra il primo e il secondo momento, Maria si trova incinta *ἐκ πνεύματος ἁγίου* «dallo Spirito santo». Il rapporto dello Spirito con la filiazione divina di Gesù è stato articolato prima in riferimento alla risurrezione (Rm 1,4), poi in riferimento al ministero iniziato con il battesimo (Mt 3,16-17). Il riferimento al concepimento verginale è venuto più tardi, dopo una lunga riflessione cristologica. Si noti comunque come il linguaggio cristologico sia rimasto costante in questo sviluppo. In ognuna di queste fasi è sempre presente:

- la rivelazione divina
- la designazione di Gesù in riferimento a Dio
- l'azione dello Spirito santo.

Nel passo matteo, Giuseppe deve riconoscere Gesù dandogli il patronimico «figlio di Davide». Lo Spirito santo agisce e Dio tramite una rivelazione (angelica) lo riconosce come «Figlio di Dio».

La dichiarazione di «Figlio di Dio» al momento della risurrezione o del battesimo poteva essere intesa con un valore di simbolo teologico. Nel momento del suo concepimento (e della sua nascita), il corredo figurativo della filiazione ha un aggancio più immediato con la fisicità di quanto accade. Il rischio è di perdere i confini del simbolo e di passare a intendere la filiazione come una generazione divina con connotati sessuali. Tuttavia, né Matteo né Luca lasciano varchi per tale interpretazione: per entrambi l'affermazione ha valore teologico e cristologico. La teologia mattea si potrebbe esplicitare in questo modo: vi è una connessione molto stretta tra la filiazione davidica (Giuseppe dà il patronimico a Gesù) e la filiazione divina (l'azione creatrice dello Spirito). Si tratterebbe del compimento della promessa fatta a Davide per bocca di Natan (2 Sam 7). La citazione di Is 7,14 confermerà questa connessione.

v. 20-21: La grande discussione riguarda il motivo per cui Giuseppe è definito «giusto»: è giusto perché vuole *licenziare* Maria? perché la vuole licenziare *in segreto*?

Già Giustino nel II secolo diceva che Giuseppe è giusto secondo la Legge, in quanto sta decidendo di ripudiare la sposa adultera e lo fa però segretamente per la sua bontà... Ma il vangelo è solo questo?

Altri, a partire da Gerolamo, vedono in questo gesto di Giuseppe un atto di riverenza per il mistero che si sta compiendo in Maria. La bontà di Giuseppe non è una mitigazione della durezza della Legge, ma dimostra la sua convinzione circa l'innocenza di Maria.

Léon Dufour ci rende attenti a un problema di interpretazione del messaggio angelico, che è costruito con una contrapposizione segnalata da *γάρ... δέ*. Sarebbe un espediente sintattico, chiamato da Léon Dufour *ad effetto differito*, nel senso che concede una prima motivazione già nota (*γάρ*), ma soprattutto ne introduce una inedita (*δέ*).¹² Per meglio esplicitare, potremmo tradurre così: «... non avere paura di prendere con te Maria, tua sposa, perché *veramente* quel ch'è stato generato in lei è dallo Spirito santo; *ma* ella darà alla luce un figlio, al quale *tu* porrai nome Gesù».

Quindi non avremmo due messaggi, ma un solo messaggio che comprende l'annuncio della concezione verginale di Maria e la rivelazione del senso del ruolo di Giuseppe. La giustizia di Giuseppe non si mostra nell'osservanza della Legge che autorizzava il ripudio in caso di adulterio, né nel fatto che si mostra buono nel licenziare Maria in segreto, né nel rendere giustizia a una innocente, ma nella scelta consapevole di non voler assumersi il ruolo di padre del Figlio di Dio, riconoscendo che quanto è avvenuto in Maria è «dallo Spirito santo». L'annuncio dell'angelo invece gli mostra che anch'egli avrà un ruolo molto importante in questa vicenda: quello di dare al figlio di Maria il patronimico di «figlio di Davide».

vv. 22-23: Matteo cita – con tre piccole varianti – la versione dei LXX, che aveva già tradotto il generico ebraico *‘almâ* «giovane donna» con *παρθένης* «vergine». La pagina di Isaia si inquadra bene nel racconto matteoano. In Is 7,13 il profeta si indirizza ad Aħaz con «casa di Davide» e in Matteo si sta parlando della nascita di un figlio come segno, il cui nome sarebbe stato «Emmanuele, che significa “con noi è Dio”». In altri termini, in Isaia si ritrova esattamente la tesi teologica fondamentale di Matteo: Gesù è figlio di Davide (Messia) secondo un piano stabilito unilateralmente da Dio, il quale rimane fedele alle sue promesse.

Ecco le tre varianti matteeane al testo di Isaia:

- a) *ἔξει* invece di *λήψεται* (forse influenzato dai racconti di nascita di patriarchi e giudici);
- b) «lo chiameranno» invece di «lo chiamerai», alludendo sin dall'inizio ai Gentili che chiameranno Gesù Emmanuele (cf la conclusione del vangelo);
- c) il nome Emmanuele. Matteo dimostra un particolare interesse per la spiegazione di Emmanuele, perché serve a sostenere la filiazione divina accanto a quella davidica e inoltre crea un'inclusione con la finale del vangelo: «*Ecco io sono con voi tutti i giorni...*».

Le tre varianti matteeane stanno a dire che Matteo non si è limitato a citare il testo di Isaia, ma l'ha adattato alla teologia della sua narrazione e al contesto dell'annuncio fatto a Giuseppe.

vv. 24-25: Un'interpretazione benevola del taglio della pericope nel mezzo del v. 24 è che in questo modo si sono tagliati via tanti ulteriori problemi interpretativi, soprattutto a riguardo del testo del v. 25 e alle sue implicanze circa le affermazioni teologiche sulla verginità di Maria *post-partum*. Questa pericope matteeana è letta in questa domenica non certo per le sue implicanze mariologiche, bensì come attuazione del progetto divino che non è un ripiego

¹² Altri esempi in At 13,36-3; Mt 18,7; 22,14; 24,6; Gv 20,17...

davanti al peccato dell'uomo, ma un disegno stabilito da sempre come "rivelazione", che nel contesto concreto di questa storia viene ad essere anche un disegno di "redenzione".

PER LA NOSTRA VITA

1. La parabola di trasformazione dell'umanità che lascia "entrare" Dio nella propria esistenza apre a una fecondità che ci è sconosciuta, ad un'autorevolezza che non avremmo modo di riconoscere, ad un silenzio che è "casa della novità inaudita" di fedeltà e di superamento per la forza stessa dell'azione di Dio. L'apertura all'azione divina fa sconfinare la vita a processi creativi che ci giungono come umanamente impossibili. Il mistero della vita toccata da Dio, da lui disorientata e di nuovo orientata, prepara terreni e nomi nuovi, capacità generative inesplorabili.

2. Il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento è stato colto ora secondo un orientamento "tipologico", per cui l'Antico prefigurerebbe il Nuovo (*Novum in Vetere latet*), ora secondo la cosiddetta pienezza del senso, per cui il Nuovo manifesterebbe pienamente quanto nell'Antico è solo implicitamente significato (*Vetus in Novo patet*), ora secondo una relazione di corrispondenza-adempimento, insita nella struttura della promessa. [...]

La preparazione veterotestamentaria al Nuovo Testamento va cercata [...] non nel senso dell'allegoria, ma in quello della storia, di un divenire cioè della rivelazione, di una storia della Parola, che non prescinde dalla concreta e contraddittoria progressività del cammino di Israele, ma si compie in e attraverso di essa, non secondo armoniche anticipazioni del futuro, ma secondo le dure leggi dell'esodo quotidiano verso l'avvenire. [...]

Nella prospettiva storica, il "secondo le Scritture" neotestamentario viene a indicare una duplice relazione: da una parte dal passato al presente, nel senso che le categorie e le attese dell'Antico Testamento sono l'orizzonte nel quale Gesù Cristo deve essere anzitutto compreso; dall'altra, dal presente al passato, nel senso che l'evento di Gesù Cristo ha un carattere di assoluta, ineducibile novità. [...] Dove altri percepirono solo un infinito silenzio, Israele udì una voce. Israele poté scoprire che il Dio unico è udibile e interpellabile, che va tra gli uomini dicendo Io e facendosi Tu per loro: un Tu che parla e a cui si può parlare.¹³

3. La giustizia di Giuseppe si compie quando permette a Dio di sormontare le difficoltà che crea una nascita senza padre, infamante per gli uomini. In compenso Giuseppe ha un ruolo capitale nella nascita legale. L'indugio che lo abbandona alle sue sole risposte non è riferito per interessarci alle sue angosce o alla sua virtù morale, ma per rivelare come si realizza il piano divino. [...]

Dio solo conduce lo svolgersi degli avvenimenti, ma non per questo disdegna il concorso degli uomini. È in nome della stirpe davidica, in nome d'Israele, come rappresentante del popolo eletto che, per ordine divino, il giusto Giuseppe accetta il mistero della nuova Alleanza. [...] È il giusto per eccellenza. Come tutti giusti aspetta il Messia, ma solo lui riceve l'ordine di gettare un ponte tra i due Testamenti. Giuseppe reagisce come i giusti della Bibbia davanti a Dio che interviene nella loro storia: come Mosè che si toglie i sandali.¹⁴

¹³ B. FORTE, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia* (Simbolica Ecclesiale 3), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo MI 1981, ⁷1994, pp. 68-70.

¹⁴ X. LÉON DUFOUR, *Studi sul vangelo*, Terza edizione riveduta dall'autore, Versione italiana a cura di P. ROSSANO (La Parola di Dio 2), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo MI 1967, ³1974, pp. 105-108.

4. Dio segue strane vie con gli uomini e non si cura delle loro opinioni. Dio non segue la via che gli uomini gli ascrivono, ma la sua via va oltre ogni comprensione e ogni prova, è libera e spontanea. Dove l'intelletto s'indigna, dove la nostra natura si ribella, dove la nostra religiosità si tiene impaurita a distanza, è proprio lì che Dio ama essere. Lì confonde l'intelletto dei sapienti, lì scandalizza la nostra natura, la nostra religiosità, è lì che sarà e nessuno può proteggerci da lui. Soltanto gli umili credono in lui e sono lieti che Dio sia così libero e potente, che egli faccia miracoli là dove l'uomo si scoraggia, che egli glorifichi ciò che è piccolo e umile. [...] Dio non si vergogna dell'umiltà degli uomini, vi entra dentro e fa di un uomo un suo strumento. [...] Dio è vicino a ciò che è basso, ama ciò che è debole, fragile; quando gli uomini dicono "perduto", lì egli dice "trovato"; dove gli uomini dicono "giudicato", egli dice "salvato"; dove gli uomini dicono "no", egli dice "sì".¹⁵

5. "La carne è il cardine della salvezza"

Lo spirituale disagio di fronte al significato salvifico della realtà corporea, tradisce solo in che misura noi siamo ancora affascinati dal fantasma di un concetto di salvezza troppo spiritualistico. Dio invece ha talvolta un modo di pensare "più terreno" di quanto noi, sublimi, vorremmo permettergli. È come se gli piacesse convincerci, proprio mediante la sua economia di salvezza, che noi in fondo apprezziamo poco noi stessi e la nostra terra. Non è forse vero che noi oggi ci sentiamo come talmente terreni, "carnali", gettati in un'esistenza mondana, chiusa in se stessa, che proprio per questo ci sentiamo più che mai dolorosamente separati da tutto ciò che è grande e definitivo, dall'esperienza salvifica? [...]

Dio, quando ama, arricchisce; egli apre a profondissime, insospettate potenzialità solo ciò che assume nella sua libertà creatrice.¹⁶

6. Per superare le resistenze e le paure, la fede del credente è sempre in lotta: ma anche l'amore del suo Dio è inesauribilmente nuovo, cosicché, irrompendo nel tempo, necessariamente lo sovverte, "abbatte, incanta e consola", perché la storia è incapace di sopportare la sua novità. È per questo che il Dio cristiano resta, nonostante il suo rivelarsi, il Dio nascosto, che seduce chi lo accoglie nella libertà, attirandolo a sé nelle profondità del suo mistero, contagiandolo del suo dinamismo, dell'inesauribile novità del suo essere.¹⁷

7. L'obbedienza senza libertà è schiavitù, la libertà senza obbedienza è arbitrio. L'obbedienza vincola la libertà, la libertà nobilita l'obbedienza. L'obbedienza vincola la creatura al creatore, la libertà la pone di fronte al creatore come sua immagine. L'obbedienza mostra all'uomo ch'egli deve lasciarsi dire quanto è buono e quanto Dio esige da lui (Mic 6,8); la libertà permette all'uomo di creare lui stesso il bene. L'obbedienza sa che cosa è bene e lo fa. La libertà osa agire e rimette il giudizio sul bene e sul male a Dio. L'obbedienza agisce senza domandare, la libertà si interroga sul senso. L'obbedienza ha le mani legate, la libertà è creativa. Obbedendo l'uomo segue il decalogo di Dio, con la sua libertà crea nuovi decaloghi. Obbedienza e libertà si realizzano ambedue nella responsabilità, che porta in sé questa tensione.¹⁸

¹⁵ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, a cura di M. WEBER, Traduzione dal tedesco di A. AGUTI - G. FERRARI (Books), Editrice Queriniana, Brescia 2007, p. 383.

¹⁶ J.B. METZ, *Caro cardo salutis. La concezione cristiana del corpo* (Meditazioni Teologiche), Editrice Queriniana, Brescia 1968, pp. 5-6.

¹⁷ B. FORTE, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, p. 38.

¹⁸ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, p. 152.

8. La libertà è la liberazione dalla tirannia dell'io incentrato su se stesso. Essa si realizza nei momenti in cui la persona trascende se stessa con un atto di estasi spirituale, oltrepassa la cornice delimitante delle preoccupazioni che nascono dalla routine riflessiva. La libertà presuppone *la capacità del sacrificio*. [...]

Il significato della libertà presuppone un'apertura alla trascendenza, e l'uomo deve saper *rispondere*, prima di poter essere *responsabile*.

La libertà non è un concetto vuoto. L'uomo è libero di essere libero. Non è libero quando sceglie di essere schiavo. È libero facendo il bene. Non è libero quando fa il male. Scegliere il male vuol dire rinunciare a essere libero. Scegliendo il male l'uomo non è libero ma determinato da forze che sono estranee allo spirito. È libero chi decide di operare in sintonia con lo spirito, che va oltre tutte le necessità.

La libertà è una sfida e un peso al quale l'uomo spesso si ribella. L'uomo è pronto ad abbandonarla, essendo piena di contraddizioni e continuamente esposta ad attacchi. La libertà può perdurare soltanto come visione, e la fedeltà a essa è un atto di fede.

Non c'è libertà senza timore reverenziale. Dobbiamo coltivare molti momenti di silenzio per far sì che nasca un momento di espressione. Dobbiamo portare molti pesi per trovare la forza di produrre atto di libertà. [...]

La libertà è un atto d'impegno dell'io per lo spirito, un accadimento spirituale.¹⁹

¹⁹ A.J. HESCHEL, *Il canto della libertà. La vita interiore e la liberazione dell'uomo*, Traduzione di E. GATTI (Spiritualità Ebraica), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 1999, p. 49.