

## Il libro dell'Adamo che non abbiamo mai letto

Romano Màdera

This essay constituted the foreword to Carlo Enzo's *Adamo dove sei?*, published in 2002. I propose it again both to commemorate him and to foster a renewed interest for his *La generazione di Gesù Cristo nel Vangelo secondo Matteo*. This major work consists of six volumes and an Introduction, whose function is to contextualize the Gospel according to Matthew in the language of the Scripture. Entitled *Il progetto di mondo e di uomo delle generazioni di Israele*, the Introduction is the republication of *Adamo dove sei?* and puts forth a word by word exegesis of *Genesis 1-4*. The aim of this essay is to present Carlo Enzo's approach to the Biblical text – an approach that entails a rediscovery of the Scripture, read *iuxta propria principia* – so as to intrigue young scholars to undertake this very path.

Scrissi questa introduzione al libro di Carlo Enzo, *Adamo dove sei?* pubblicato nel 2002 da Il Saggiatore, ora la riprendo qui per ricordarlo e per cercare di motivare alla lettura del suo *opus*, uscito per Mimesis dal 2010 in avanti, *La generazione di Gesù Cristo nel Vangelo secondo Matteo*, che comprende sei volumi (un volume, intitolato “Il compimento del secolo della generazione” non è stato ultimato da Carlo) e che è preceduto da una premessa che ci permette di intendere il linguaggio sacro delle Scritture entro il quale il *Vangelo secondo Matteo* deve essere ricollocato e ricompreso. La premessa è il volume che precede gli altri e si intitola *Il progetto di mondo e di uomo delle generazioni di Israele*. Si tratta della ripubblicazione di *Adamo dove sei?* e contiene il commento, parola per parola di *Genesi 1-4*. Ecco quindi la mia *Introduzione*, ormai introvabile, che spero possa incuriosire qualche lettore e magari qualche giovane studioso a intraprendere il cammino di avvicinamento a questa riscoperta del testo biblico riletto *iuxta sua propria principia*. Per continuare “la generazione di Gesù Cristo”, come ripeto con Carlo per risvegliare la nostra comune speranza.

Perché aggiungere alle infinite interpretazioni dei primi capitoli del *Genesi* un'altra lettura? Non si sono esercitate a sufficienza, su quel testo, le intelligenze migliori dell'ebraismo, dell'islam, del cattolicesimo, dell'ortodossia, del protestantesimo e, infine, le menti più acute nella critica della religione?

Si potrebbe rispondere: proprio per questo! Solo continuando a tornare sulle stesse pagine, avvicinandole con nuove parole, le rivelazioni, o i miti originari, possono continuare a vivere per noi e interessare, con noi, la storia presente. Eppure non è questo, per quanto buono e necessario sia, il proposito del testo di Carlo Enzo. In una ricerca di esegesi e di antropologia biblica che non concede nulla a suggestioni esterne al corpo a corpo con il Libro – libertà che, al contrario, questa introduzione si concede per intero – si scopre, parola per parola, un significato letteralmente mai prima ascoltato. Giusta la diffidenza: questa è una enormità! Dopo più di un secolo di indagini storico-critiche, almeno in parte svincolate da preoccupazioni di appartenenza ecclesiale, sembra altamente improbabile che possa emergere da uno scavo di un ricercatore isolato – compiuto peraltro secondo il metodo che legge la Scrittura per mezzo della Scrittura – un profilo e un percorso del tutto nuovi che pretendono, per di più, di mostrarci il volto originario di Adamo, oscurato e trascurato dalle tradizioni che pure lo hanno posto al principio della loro fede in un Dio creatore (o al centro del loro rifiuto di un Dio creatore).

Ecco, partiamo proprio di qui, dalla fede, o dalla sua negazione, nella “creazione del mondo”. Sia chiaro, non è qui in questione il rapporto fede-scienza, non si vuole neppure accennare alla polemica fra creazionisti ed evuzionisti. Assumiamo anzi, come riferimento, le posizioni più aperte, quelle che lasciano tutto lo spazio possibile a qualsiasi indagine e concezione scientifica, che sanno da gran tempo che né la teoria del big bang né la sua confutazione, né le possibili nuove scoperte sulla massa del neutrino e sulle sue implicazioni cosmologiche, possono toccare il senso della affermazione di fede che ci fa riconoscere come creature di Dio in un mondo di creature di Dio. Questa fede, propria dell’ebraismo e di tutte le diverse confessioni cristiane, si basa sull’interpretazione del primo capitolo, dei primi versetti del *Genesi*. Che importanza ha sapersi e volersi – o non riconoscersi e non volersi – creature di Dio? Immensa, e perciò inanalizzabile qui. Basterà un cenno: se il primo capitolo del *Genesi* non esponesse, in nessun modo, una teologia della creaturalità del mondo fisico, allora anche ogni problema di rapporto fra volontà e potenza di Dio, da un lato, e accadimenti naturali, o storico naturali (dai terremoti alle guerre, per intenderci) dall’altro, è mal posto (o almeno, è posto in maniera troppo imprecisa). Né sarebbe consentito far discendere dalla Bibbia una qualche bioetica, proprio perché la Bibbia non parla della vita nella sua dimensione biologica e universalmente umana, dunque non ne propone nessuna etica.

L’interpretazione del verbo *BaRa’* (creò), al versetto 1 del capitolo 1 di *Genesi*, che ci offre Carlo Enzo, ci schiude un diverso senso: l’invenzione di un “mondo” nuovo, il “progettare cosa nuova”. E da parte di chi? Di Dio? No, *del* Dio che, similmente ad altri Dei (Elohîm) della mezzaluna fertile, vuole dar vita a un mondo che sia condizione di crescita di un suo uomo, di un Adamo, dell’uomo che deve diventare l’immagine dell’elohîm YHWH.

Dunque qui si parla, e qui parla, un Dio particolare, un Dio di un tipo d’uomo particolare, l’uomo come Adamo, l’uomo che deve abitare, coltivare e custodire la *’aDaMaH*, la terra fertile.

## Il libro dell'Adamo che non abbiamo mai letto

Insomma la “creazione del mondo” è in realtà un “codice di vita” scritto in linguaggio simbolico, rivolto a un tipo d'uomo che si deve distinguere da tutti gli altri perché destinato alla Tôrah, (la Legge di Mosè, le parole del Dio). E la Tôrah troneggia già nel mezzo del paradiso delle delizie (Eden). Tutto questo non è affatto estraneo neppure alla tradizione ebraica più popolare: il “giusto” è sempre in “un mondo”, anzi si racconta che per il giusto sono pronti 310 mondi!<sup>1</sup> E l'Adamo che deve diventare, percorrendo una via di assimilazione al suo Dio, immagine del Dio, non può essere un uomo qualsiasi, ma solo l'ebreo che osserva la Legge e, con ciò, viene elevato a un tipo umano che, con una terminologia moderna, potremmo chiamare davvero un “superuomo” o un “al di là dell'uomo”<sup>2</sup>.

Ricordo le prime volte che ascoltai Carlo Enzo insegnare la sua esegesi, martellare senza impazienza termine dopo termine, ripetere i passaggi come ad assicurare la corda per un movimento difficile in una scalata. Mi si apriva la testa e dalla testa scendeva al cuore una consolazione difficile da sperare ancora: quel testo tante volte sentito, quell'impasto di cosmologie mitiche faticosamente, legnosamente ricondotto a una teologia disperante, che infligge al suo Dio l'infamia originaria d'essere responsabile di un cosmo atroce, con l'aggravante di quel linguaggio inadeguato, spesso abbandonato a contrastanti versioni delle sue stesse opere presunte... senza più neppure, per l'educazione cristiana, l'arguzia sapida del raccontare sul racconto proprio del *midrash* ebraico... ecco che quelle parole letteralmente risorgevano, potevano ancora dire qualcosa, erano state acutamente soppesate, e invitavano, con una tenacia testardissima, a ricominciare sempre di nuovo la creazione di un mondo per un uomo che sia capace di elevarsi sopra l'indegno mattatoio della storia e della cosmobiologia universali.

La visione dischiusa da questa esegesi riporta la figura dell'Adamo “alle origini dell'utopia messianica” come recitava il titolo di un precedente libro di Carlo Enzo (libro al quale ha risposto solo un silenzio più astuto che rispettoso). Non dunque in Adamo e nei cieli si parla teologicamente dell'umanità e dell'astrofisica, ma si figura, invece, dopo una lunga esperienza storica, il progetto del Dio d'Israele per un uomo che, assomigliandogli, ne diventi l'immagine e si innalzi nel “cielo” come “stella”, faccia cioè brillare nell'alto il suo essere un giusto di YHWH. Qui la parola rivolta ad Adamo risuona piena, il messaggio etico-spirituale si libera di ogni impaccio che non gli conviene e torna capace di interpellarci: “Adamo, dove sei?”. Ecco la consolazione: il tornar viva e piena di senso per me, per noi oggi, della parola – e di una parola che per me, e per molti, conserva ancora un'eco di radici quasi isterilite, già date per morte, ma alle quali i ricordi di formazione ineluttabilmente riconducono. Ma ogni resurrezione si paga, e duramente. Cosa che già si lascia indovinare dal maestro che la insegna: messo ai margini dei margini di una Chiesa sempre ancora sospettosa di chi osa

<sup>1</sup> Cfr. L. Ginzberg, *Le leggende ebraiche* (1925), vol. I, Adelphi, Milano 1995, pag. 191.

<sup>2</sup> Questo termine è usato da Ginzberg, *op. cit.*, pagg. 62, 243-44, come da C. Enzo, *Alle origini dell'utopia messianica*, Antenore, Padova 1983, pag. 26.

dall'interno, o dal campo dei credenti, leggere in modo diverso la Scrittura; trascurato dal laicismo non-credente che volentieri dialoga con le interpretazioni fornite di *imprimatur* ecclesiastico, ma che non si attende quasi mai (non si sa se per ignoranza o per comoda divisione dei ruoli) a discutere l'interpretazione del testo sacro. Tuttavia ogni resurrezione si paga in un senso più aspro, ben oltre la sfortuna del novatore. La resurrezione a parola viva, la più antica e la più futura del progetto adamico-messianico, costa la lotta più dura contro la tradizione interpretativa legata all'ellenizzazione e alla metafisicizzazione della comprensione del *Genesis*. Sparisce naturalmente per prima la dottrina ontologica su Dio e sulla creazione. Nel messaggio biblico non c'è nessuna speculazione sull'essere e sugli enti, e questo è pacifico, ma – e questo non è affatto pacifico – poiché non si affronta il nesso fra cosmo e Dio, ne viene esclusa ogni possibile derivazione ontologica che voglia trovare appoggio, conferma o parallelismo nel racconto della generazione del mondo adamico e dell'Adamo. L'esistenza del mondo e dell'uomo è una realtà già data, una precondizione. Ed è una realtà multiforme, già organizzata in culture, in civiltà, in popoli governati da istituzioni. Comincia da qui il percorso del Dio d'Israele: separare, facendola nascere e coltivandola, una dimensione d'esistenza particolare, la sua "terra fertile", insieme all'uomo che in essa e per essa deve vivere.

Se proprio volessimo rischiare una affinità filosofica potremmo forse dire che "filosofia prima" qui è l'etica, ma un'etica intesa in senso pieno, come pratica centrata in istituzioni e in costumi – ethos quindi di un popolo, di una comunità. Direi allora, se un genere filosofico si dovesse indicare come il più adatto a tradurre l'intento scritturale, che quello antropologico, nel senso dell'antropologia filosofica, potrebbe forse avvicinarsi alle formulazioni narrative di questo "codice di vita". Non è possibile, invece, costruire su quel racconto quella circolarità virtuosa per la quale la sintesi scolastica poteva costruire l'equazione di reciproca convertibilità fra essere, unità e bene. Il bene, come già aveva teorizzato la tradizione precedente, in modo sommo in Agostino, si radicava nell'essere. Il bene sommo doveva coincidere con l'essere sommo, e l'essere sommo provava la sua trascendenza rispetto al mondo del generare e del perire – del divenire della vita del mondo – creandolo dal nulla (anche se ci vollero secoli per sovrapporre la "creazione dal nulla" a un racconto che, secondo consolidati stilemi dei miti delle origini, fa iniziare la creazione del mondo da un "mondo" già esistente..).

Con la creazione dal nulla e il Dio come ente sommo si operava una giunzione, di straordinaria efficacia culturale, fra il racconto biblico e la filosofia greca ereditata da Roma. Veniva cioè inserito, in una cultura profondamente segnata dal dualismo fra mondo della generazione destinata a morte, e mondo dell'essere attuale e ideale (come il dualismo di principio fra Dio e materia prima attesa, tanto nella scuola platonica quanto in quella aristotelica), il segno peculiare dell'ebraismo, e delle prime chiese cristiane nel loro derivare dall'ebraismo, cioè il vincolo inscindibile fra la dimensione del divino e la dimensione delle "generazioni", fra quel Dio e una comunità di uomini che custodiscono e lavorano il Suo e loro mondo.

## Il libro dell'Adamo che non abbiamo mai letto

Non nascondo che, per un paradosso della storia e della cultura occidentale che andrebbe ben altrimenti esaminato, si è diffusa la convinzione, prima fra i dotti, e poi fra le masse, che le cose stiano a rovescio. E cioè che la cultura cristiana stia in opposizione netta alla “vita nel mondo e del mondo”, e che la radice greca (magari di una favoleggiata gremità arcaica presocratica) sia invece dionisiacamente impegnata alla celebrazione della vita. Ma questo è, più probabilmente, il sintomo di un dilagare della polemica nietzschiana, a sua volta esito della critica che, da Strauss in poi, aveva investito il cristianesimo e la tradizione filosofica che a esso si era appoggiata. Così le parti si rovesciano: l'eredità dell'antico giudaismo, così pervicacemente legato alla vita nel mondo da non pensare inizialmente a nessun oltremondo per il giusto<sup>3</sup>, finisce per essere additato come la radice del disprezzo per il “senso della terra”; la radice greca, quasi sempre rivolta a distanziarsi il più possibile dal mondo del divenire, diventa invece l'antenato che legittima la “rivalutazione del mondo”. Ma questo paradosso si scioglie semplicemente: inevitabilmente la rivalutazione del mondo del generare e del perire deve sbarazzarsi dell'avversario cristiano, ellenizzato fino al midollo, identificato per più di un millennio con l'impianto metafisico<sup>4</sup>.

Ben più penetrante e drammatica, nello sciogliere questo paradosso che attribuisce al messaggio biblico l'avversione metafisica per la concreta vita nel mondo, è però l'esegesi di Carlo Enzo. Intanto, e plasticamente, gli autori di *Genesis* hanno già individuato il nemico che li minaccia e che li divorerà: proprio nella figura del serpente è possibile intravedere la contaminazione ellenistica! Anche se non si volesse concordare su questa identificazione, innegabile è lo strutturarsi del racconto, la sua *logica interna*, in base al termine Toledot, *generazioni*. La parola del Dio d'Adamo è quel *genesis* che contraddistingue il mondo del divenire dal quale allontanarsi in ogni senso, secondo la prescrizione ontologica e politica di Platone (che echeggia tuttavia, attenuata, anche nell'eredità filosofica aristotelica). La scansione del pensiero del Dio prende quindi dal nesso più intimo, più carnale, la sua metafora di senso. Nelle generazioni e attraverso le generazioni si rivela e si attua il progetto del Dio di Israele. Non si tratta di una trascurabile differenza. Questa è la pietra angolare, e in questa pietra deve inciampare ogni volontà metafisica e oltremondana di impadronirsi della parola di questo Dio.

Eppure, non avevo detto, poco più sopra, che la creazione – la generazione dell'elohîm YHWH – non ha niente a che fare con il mondo della natura fisica? Che proprio per questo non lo si può chiamare in giudizio quando si riflette sulle avversità di natura cosmobiologica, riferite alla storia umana in senso generico,

<sup>3</sup> Cfr. M. Weber, *Sociologia delle religioni* (1915-17), 2 voll., Utet, Torino 1976.

<sup>4</sup> Sarebbe poi da coordinare la rivolta filosofica anticristiana, da alcuni fermenti illuministici in poi, con la lotta degli Stati nazionali europei contro i poteri delle Chiese. Si potrebbe forse pensare che i filosofi traducano un'ansia di legittimazione in “idealizzazioni storico-speculative”, debbano quindi liberare il pensiero moderno dai vincoli della tradizione – critica alla metafisica – delegittimare le pretese delle Chiese – critica della religione – e inventare una nuova ascendenza, più antica e insieme più moderna, ispirandosi alla Grecia arcaica e/o alla scienza.

che la vita impone agli uomini? Che Dio della vita è questo, se non è il creatore della natura e dell'umanità? Non è forse una nuova versione gnostica della divinità, almeno dello gnosticismo dualistico?

Il progetto adamico è insieme legato alla vita su questa terra e immensamente distante – come le stelle dei cieli – dalla vita su questa terra. La sua scelta metaforica, quel suo abbarbicarsi alla terra, quel distinguere esperto fra i vari tipi di terra, non è sorpassabile in una sublimazione che guardi alla scelta lessicale come a qualcosa di arbitrario. La metafora della terra fertile dice tutto: non si vuole additare uno stile di vita comune da raggiungere che cancelli la vita terrena. Le stelle dei cieli sono la compagine dei giusti – l'esercito del Dio, ecco il senso di quell'assurdo “Dio degli eserciti” in lode del Misericordioso! – la dimensione alla quale salire, in una scala che dal profondo dei pesci del mare, privi di terra ferma sulla quale crescere, raggiunge la vita secondo giustizia, la prassi di giustizia e di misericordia che, rendendo simili al Dio, ne forma l'immagine. Adamo è formato perché segua l'immagine del Dio fino a incarnarla sopra la terra. Sì, è l'uomo di un altro mondo, ma nel senso di un mondo che deve avvenire in questo mondo come altro modo di vivere nel mondo. Un modo particolare – scelto, eletto, separato, santo – che non si confonda con le altre culture, le altre religioni. Sì, un'elezione che, nella finalità del progetto proferita dal Dio davanti al suo popolo per ricordargli la via, profetizza che anche le altre genti riconoscano l'esempio luminoso della vita adamica e per questo rendano il Dio di Israele Dio dell'umanità. Adamo è e rimane un uomo, ma deve diventare, seguendo la sua vocazione, un altro uomo. Il libro dell'Adamo è quindi il libro di un'ecotopia antropologica nel senso che addita una dimensione umana di mondo “non ancora” e “già da sempre” presente<sup>5</sup>.

La tensione ecotopica – si tratta infatti della vera casa di Adamo da raggiungere, non di un non luogo da fantasticare – tiene insieme, collega in una via la trascendenza di queste parole del Dio, rispetto alle culture che hanno popolato il mondo, e l'immanenza del disegno divino, alle dimensioni umane della vita sulla terra. Si potrebbe forse anche dire che la trascendenza è qui nel superamento della inclinazione al male presente nella natura umana, superamento da perseguire nell'esercizio di una libertà che è distintiva originariamente dell'uomo<sup>6</sup>.

È il momento del dramma originario – dramma che è originario perché inevitabilmente destinato a riproporsi per ogni chiamato a essere Adamo: scegliere di seguire la voce del serpente o la voce del Dio, decidere da sé solo e da subito, o crescere alla scuola della Tòrah, dell'albero della vita, prima di poter discernere a fondo le vie del bene e le vie del male (l'albero della conoscenza del bene e del male). Dramma originario, e non peccato originale ereditario del quale non c'è

<sup>5</sup> Cfr. E. Bloch, *Il principio speranza* (1938-1959), 3 voll., Garzanti, Milano 1994. È peraltro frequentissimo trovare nell'ebraismo l'idea della preesistenza della Tòrah alla creazione e il ricorso all'evento futuro per spiegare qualcosa che è accaduto in passato.

<sup>6</sup> Cfr. Ginzberg, *op. cit.*, pagg. 24-25.



## Il libro dell'Adamo che non abbiamo mai letto

traccia nella Scrittura<sup>7</sup>! Messa in scena drammatica dei conflitti, delle lacerazioni che Israele – al tempo della redazione di *Genesi* – ha già vissuto: bilancio di tutte le vie sbagliate e distruttive, e di quelle giuste e costruttive, che Israele ricorda, sintetizza e simbolizza nel tipo d'uomo adamico che si sforza di essere e di diventare. Israele già sa cosa significa stare sulla 'aDaMaH e coltivarla o averla perduta, cibarsi della parola del Dio o averla dimenticata ed essersene allontanati. Il *Genesi* è, in questo senso, un libro di etica storico-religiosa, non un racconto mitico. Il suo linguaggio è simbolico, ma di un simbolismo già vissuto e conosciuto. Come se nel raccontare a modo dei miti comuni nella area culturale nella quale è inserito<sup>8</sup>, Israele infondesse consapevolmente la sua meditazione sul senso della sua storia e la sua decisione per il codice di vita del suo Dio. Per questo Carlo Enzo rifiuta a giusta ragione la definizione della sua interpretazione come “simbolica”, espressione con la quale la si vorrebbe assimilare all'antica posizione esegetica della scuola di Alessandria. “Simbolico è il testo, non la mia interpretazione”, così usa ripetere. Paradossalmente si potrebbe dire che la sua è un'interpretazione che tende all'assoluta literalità. A stare alla lettera del testo definendo il senso inteso dalla scelta linguistico-simbolica dell'autore. Così non si è affatto cancellata la “realtà” cui la Scrittura si riferisce, anzi, troppo ingenuamente si presume che la Scrittura debba parlare di una realtà (cosmica o antropica) in modo inadeguato, date le conoscenze, la mentalità e il linguaggio del suo tempo. Non si immagina che la Scrittura metta in moto un dispositivo complesso, che miri apertamente a una “realtà simbolica”, che questa realtà simbolica concentri un'esperienza storico-religiosa e che questa esperienza possa essere potentemente espressa nella sua essenza, cioè nella sua concentrazione estrema, usando il genere dei miti di creazione in uso in tutte le altre culture coeve e affini. Si tratta di una precisa e acuta operazione teologico-letteraria, non di una variazione monotone dei racconti sull'origine del mondo<sup>9</sup>. Si è spesso parlato di letteratura rabbinica per le autentiche leggende popolari ebraiche che, ovviamente, erano intrise di riferimenti scritturali, e si è sbagliato<sup>10</sup>.

Il *Genesi* è operazione inversa: l'uso di figure vicine anche alla cultura del popolo è in funzione di una riformulazione di senso, alla luce della meditazione storico-teologica sulla esperienza di Israele. Ancora, e ancora più vicino ai problemi di comprensione etico-religiosa del testo di *Genesi*: se la creazione si riferisce non alla natura, ma a una dimensione di esistenza fertile per la crescita del tipo d'uomo inteso a diventare immagine del Dio, anche la creazione dell'Adamo non intende affatto riferirsi alla comparsa del genere umano sulla terra.

<sup>7</sup> “Nulla è scritto, nulla è sigillato: la stessa volontà di Dio può cambiare. Anche se la punizione è stata stabilita, può essere annullata. *Nessun peccato originale!* A ogni essere umano è concessa un'altra possibilità di cambiare la sua vita”. R. Della Rocca (a cura di), *Libro di Jonab*, Tipografia Gaeta 1994, pag. 16.

<sup>8</sup> Cfr. J.A. Soggin (a cura di), *Genesi 1-11*, Marietti, Genova 1991, pagg. 72-73, ma anche *La saga di Gilgamesh*, Rusconi, Milano 1993.

<sup>9</sup> Cfr. Soggin, *op. cit.*, per avere un'idea dello *status quaestionis*.

<sup>10</sup> Cfr. Ginzberg, *op. cit.*

Quindi la vita e la morte di un Adamo non dicono la vita e la morte biologica. Esprimono invece nella metafora più pregnante, quella della vita e della morte, l'importanza vitale della fedeltà o dell'infedeltà a YHWH. Vita e morte sono vita e morte adamica, potenza crescente o impotenza cadaverica nella dimensione etico-religiosa dello yahvismo. Non a caso si è poi detto – a commento del fatto che Adamo non sia morto dopo aver mangiato dell'albero del conoscere bene e male, come invece aveva affermato il Dio – che i giusti vivono anche se morti e muoiono anche se vivi<sup>11</sup>.

Adamo è morto poiché ha “peccato”, perché, traducendo il senso dei due termini ebraici per “peccato”, ha “smarrito la via” e ha “mancato l'obiettivo”<sup>12</sup>.

Esattamente quel che è accaduto a Israele e che Israele ha compreso nell'esperienza dell'esilio (ma si può “essere in esilio” e continuare a dimorare sulla “terra fertile” della sequela della via del Signore, e viceversa).

L'Adamo che vive la sua esperienza di Adamo morto può ritornare al suo Dio, compiere – sentendo la voce del Dio che lo chiama e lo sollecita – l'opera più alta possibile dello spirito: convertirsi, ritrovare la via abbandonata e perduta. Se ascolta il richiamo, che la dura esperienza della morte consente di percepire con drammatica intensità, allora il suo Dio “lo risorge”, lo fa tornare vivo nella “terra” d'elezione, a gustare cioè la condizione di vita buona e giusta di chi custodisce fedelmente la Tòrah, l'albero della vita credente.

Non può sfuggire l'eco gigantesca che questa esegesi della vita e della morte adamica scatena su ogni parola delle Scritture, anche, e forse soprattutto, su quelle degli Evangelii cristiani. Un'eco paurosa perché travolge quasi due millenni di catechesi popolare, contesta le interpretazioni delle confessioni di fede delle Chiese cristiane, scuote e interroga i non-detti e le incerte allusioni anche delle comprensioni teologiche e spirituali più raffinate.

La morte del giusto non diventa una improbabile e fiabesca vita dell'anima di un cadavere biologico che attende la resurrezione in un suo nuovo corpo. La vita del giusto non è la morte alla vita di questo mondo perché cittadino della “città celeste” di un oltremondo. Sì, forse si dovrebbe ancora dire che il giusto vive la vita di un altro mondo, ma questo altro mondo non sta oltre il mondo, se non nel senso che la testimonianza del giusto fa avvenire in questo mondo la trasformazione in altro, in “nuovi cieli e nuova terra” – il luogo dove il Dio l'attende per rivelarsi compiutamente in un vivere comune.

Un'ispirazione questa, risorta dalle Scritture, che non lascerebbe pietra su pietra neppure della critica alla religione sviluppatasi negli ultimi due secoli<sup>13</sup>. La

<sup>11</sup> Ivi, pag. 277.

<sup>12</sup> “Questo si evince anche dal vero e autentico significato dei due termini più ricorrenti per indicare la parola *peccato*: *batà* la cui radice nell'ebraico biblico significa perdere la strada, mancare la meta, e *avon* che vuol dire allontanarsi, perdere l'obiettivo. Per l'ebraismo quindi peccare significa perdere la strada o mancare la meta [...]” in Della Rocca, *op. cit.*, pag. 12.

<sup>13</sup> È ovviamente impossibile indicare, neppure sinteticamente, i riferimenti alla critica della religione negli ultimi due secoli. Ricorderò allora due testi capaci di guidare in tanta selva: A. Rizzi, *Il Sacro e il Senso*, Ldc, Torino 1995 e H.G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Reli-*



## Il libro dell'Adamo che non abbiamo mai letto

critica infatti si è mossa prendendo per buona l'interpretazione cosmobiologica della creazione del mondo e dell'Adamo. Essa riposa sulle stesse assunzioni di ciò che intende demolire: anzi, vuole demolire proprio quelle assunzioni relegandole alla mitologia che le scienze della natura e della cultura devono interpretare e possono, modernamente, abbandonare. Questo attacco è stato grandiosamente favorito dalle risposte teologiche che hanno rivendicato molto spesso il carattere "storico", e non "mitico", del racconto biblico. Con ciò non facevano che confermare la miticità dell'universo mentale dei credenti, così profonda da diventare irricognoscibile, come l'acqua è presumibilmente irricognoscibile, quanto necessaria, ai pesci che ci nuotano dentro. L'esegesi più avvertita ha reagito riconoscendo, seppure in ritardo, l'evidenza: sì, il *Genesi* usa forme letterarie proprie dei miti di creazione, prende materiale dalle culture coeve dell'Antico Medio Oriente, ma usa questi racconti per altre finalità, introducendo modificazioni essenziali (il monoteismo, la giustificazione in Abramo della scelta di Israele e così via). Ma anche nei casi migliori non si mette in questione che a tema sia la creazione dell'universo e del genere umano. Con ciò si depotenzia lo scarto che il testo biblico realizza rispetto alle mitologie (o alla comprensione che storicamente noi moderni ne abbiamo avuto) delle culture che pure ne costituiscono l'inevitabile antecedente storico di confronto. *Scarto*, ho detto, e non "demitizzazione", che mi sembrerebbe lettura anacronistica e sovraccarica di preoccupazioni proprie della nostra epoca culturale. Il mito, lungi dall'essere decantato, è utilizzato e ricreato, miticamente appunto, ma per raccontare un mito diverso, e diversamente consapevole di veicolare un "codice di vita" molto preciso (sarebbe di grande interesse vedere se anche i miti di riferimento non siano poi intessuti con gli stessi intenti, volti cioè all'ethos di gruppi umani determinati, e quindi molto meno fantasticanti e "inconsci" di quanto possano apparire a uno sguardo così lontano come il nostro).

Ne segue che se il testo è il libro che sintetizza e introduce gli insegnamenti che educano alla vita del fedele di YHWH usando le figure cosmobiologiche come metafore etico-religiose, allora la critica, da Diderot a Holbach, a Hume, a Strauss, è fuori tiro quanto la letteratura apologetica delle diverse confessioni cristiane. Feuerbach e la famosa critica antropologica alla teologia cristiana, risulterebbe un paradossale, ma inconsapevole, avvicinamento della concezione dell'uomo al modello adamico. L'alienazione religiosa muove infatti da uno spostamento estraniante delle possibilità essenziali dell'uomo fuori dalla sua esistenza, all'esistenza di un Dio con il quale ci si può ricongiungere quando il mondo storico-culturale dell'uomo sia oltrepassato. Ma con ciò la critica dell'alienazione religiosa feuerbachiana – che rimane il terreno d'origine delle successive elaborazioni critiche del cristianesimo nella filosofia post-hegeliana, da Marx a Nietzsche<sup>14</sup> – mostrerebbe di non aver compreso il senso del versetto di *Gene-*

*gionswissenschaft und Moderne*, Beck, München 1997. Per l'aspetto psicoanalitico si può utilizzare come introduzione H.F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio* (1970), Boringhieri, Torino 1976.

<sup>14</sup> Voglio sottolineare la decisa sintesi di Buber che traccia una linea unitaria, inconsapevole, che

si 1,26: “Facciamo un adamo in nostra immagine, quando somiglianza nostra”. Dice infatti il testo, nell’esegesi di Carlo Enzo, che l’Adamo, diventando simile al Dio, ne sarà l’immagine. Ecco l’immagine del Dio, l’immagine del Dio senza immagine, l’unica immagine del Dio: ecco l’Adamo! Un uomo in carne e ossa che abbia una altra “carne” e altre “ossa”, che in questo mondo sappia dominare e volgere al bene la innata disposizione al male, ecco l’unica possibile rappresentazione efficace (essere l’immagine significa agire rappresentando, con la forza e l’animo del Dio di cui si è vicari). Dunque il Dio è il fine della crescita di questa specie particolare di esistenza e di dimensione umana – che apre tuttavia a tutti gli altri uomini, le altre creature viventi del testo, questa possibilità. Il Dio è il modello. La Bibbia è utopia che informa inconsciamente la critica di Feuerbach e ogni altra critica all’alienazione religiosa, un’utopia incomparabilmente più realistica perché il Dio è una possibilità essenziale dell’umano in Adamo convertito, possibilità interna a una dimensione nella quale si combatte contro una opposta tendenza e che esige un’infinita e paziente educazione, tratta dall’esperienza storica collettiva e individuale, diventata memoria vivente per il futuro. Lungo questa tormentata iniziazione Israele ha infatti sedimentato le due pietre-tavole sulle quali inscrivere le parole del suo Dio: la memoria dell’esperienza liberatrice e il rifiuto del peccato matrice di tutti i peccati, l’idolatria. Rifiuto dell’idolatria è la vocazione cui Adamo è chiamato: non farsi immagini del Dio è solo la faccia negativa del comandamento positivo: sii tu, Adamo, l’unica immagine, l’immagine vivente del Dio vivente! Non altri, non potenze, non culti, non cose, non tue vanità siano per te l’immagine del tuo Dio, diventa tu stesso il suo efficace sostituto! Ora le parti si rovesciano in un riconoscimento che rivela un equivoco colossale: è il rifiuto dell’idolatria a costituire il protomodello culturale di ogni teoria dell’alienazione! È questo vino nuovo di autentico ebraismo che, giunto a consumarsi il tempo di resistenza del vecchio contenitore ellenizzante e metafisicizzante, lo rompe, e ne trabocca fuori. Certo non può che riversarsi, innanzitutto, contro l’immagine idolatrica che del suo stesso Dio è stata fabbricata. Attenzione: non sto giocando con la figura retorica del paradosso, inventando virtuosismi estranei ai contenuti dei testi. Non casualmente anche il marxista Bloch, e il marxista Benjamin – forse, ancora non casualmente, ebrei seguaci dell’altro ebreo Karl Marx – hanno sentito pulsare, nella loro antica eredità, qualcosa di fortemente affine all’idea di speranza emancipatrice che molti proiettarono sull’avvento del proletariato nella scena storica.

Non casualmente: perché il Dio che deve essere ricordato è il Dio che libera schiavi dalla servitù egizia. E che in questo viaggio di libertà infuria contro tutte le idolatrie alle quali il popolo vuole cedere la sua fragile, neonata libertà. Non avrai nessun Dio fuori di me, e di me non ti devi formare immagine alcuna perché tu devi diventare l’immagine mia. Un Dio per l’uomo non può che essere rappresentato da un’altra figura e realtà di umanità potenziata – anche in senso

unisce la critica alla religione di Feuerbach e Marx a quella di Nietzsche. Cfr. M. Buber, *L’eclisse di Dio* (1953), Mondadori, Milano 1990, pag. 112.

## Il libro dell'Adamo che non abbiamo mai letto

universalistico questa è la “promessa”: diventerà il Dio di tutti quando gli adami sapranno camminare le loro e la sua via. Nessuna alienazione, nessuna idolatria potrà resistere a questa evidenza dispiegata di una diversa qualità umana capace di resistere al male, di conoscerlo e di piegarlo al bene. E il bene è una comunità di vita improntata dalla pace, dalla misericordia reciproca, dal sostegno per la vedova, l'orfano, lo straniero, dalla libertà per lo schiavo e per il povero. Per questo un popolo adamico è stato eletto, a questo deve educarsi assimilando, mangiando, dell'albero delle parole di vita adamiche della Tôrah.

Come si vede questo non è oppio alienante, anzi è il rimedio che risveglia dal sonno pesante e senza sogni dell'alienazione. D'altra parte, come non sentire il timbro dell'antidolatra nella teoria del feticismo – lo sviluppo maturo della teoria dell'alienazione – di Karl Marx<sup>15</sup>? Denaro che figlia denaro – questo è il rapporto di capitale – come regolatore di rapporti sociali tra individui inconsapevoli e incapaci di controllare reciprocamente i processi della loro produzione e riproduzione. Ecco la figura del feticismo, la base della teoria del valore e della critica dell'economia politica marxiana: i rapporti fra uomini diventano rapporti fra cose, i rapporti fra cose diventano rapporti fra persone, la cosa che così si produce è la corsa all'accumulazione di capitale, fuori controllo per qualsiasi volontà, singola o collettiva, degli uomini che sono trasformati in suoi agenti. È la religione della vita quotidiana ai tempi del capitalismo. Mai la raffigurazione dell'idolatria che ci signoreggia è stata più spietata e indignata. Solo la reincarnazione di un profeta di Israele può bruciare di una passione e di un odio antiservile così divorante. E che di nuovo la profezia antidolatratica si sia trasmutata in cupa idolatria, in asservimento in massa, è una tremenda conferma di quanto sia insidiato ogni passo che si attenti a sfidare la prigione costellata di false immagini di dei.

Altro, e meno lineare nel rovesciamento, è il posto di Nietzsche nella critica alle radici della religiosità ebraico-cristiana. Meno lineare perché la sua proposta di superuomo, benché si debba usare lo stesso termine per il rapporto fra l'Adamo e l'uomo, è forse anch'essa violentemente scossa da una tensione antidolatratica, ma rimane invischiata in una cattiva metafora della vita. Perché cattiva metafora? Perché dopo tanto voler “salire alla natura”, e non discendervi, il superuomo non sembra molto altro che un cantore di contenuti che, potenziati e estetizzati fin che si voglia, non riescono a superare un sì alla cosmobiologia che promette soltanto di rendere impossibile ogni vita per qualsiasi erede, per quanto superomistico, del genere umano. L'ipermoralista Nietzsche cade vittima del suo doppio immoralista, la scissione diventa il segno di questa incapacità di conciliazione e della corrispondente compensazione “orgiastica”.

Così rimane escluso che l'Adamo biblico, creato per un ethos capace di irraggiare vita giusta, possa essere avvicinato alle tavole della trasvalutazione

<sup>15</sup> Sulla teoria del feticismo, con successive messe a punto e svolte sul rapporto con la religione, cfr. i miei *Identità e feticismo*, Moizzi, Milano 1977 e *L'alchimia ribelle*, Palomar, Bari 1997.

nietzscheana<sup>16</sup>. Tuttavia la distruzione nietzscheana della metafisica e della morale negatrici della “terra”, riapre la porta proprio al messaggio biblico, violentato dalle forzature impostegli per diventare trasmissibile nelle categorie della metafisica greca e della sua appendice teologica cristiana. La critica di Nietzsche al cristianesimo come platonismo per le masse e la morte del Dio che, in quanto sommo ente, è il bene assoluto non toccato dal divenire del mondo, involontariamente e inconsciamente si alleano all’odio per il serpente ellenistico. Tuttavia la contestazione nietzscheana muove da una interpretazione ricevuta del testo di *Genesi* appiattita alla esegesi che lo legge come un racconto di creazione del cosmo, dell’uomo, della donna e degli animali. Naturalmente, in questo modo, anche l’ironia sul peccato dei progenitori diventa facile: se non si tratta dell’Adamo che deve mettersi alla paziente scuola della Tōrah prima di imparare a discernere bene e male, la trasgressione appare come l’unica azione sensata di una umanità che non rinunci a se stessa.

Anche Freud, investigando in *Totem e tabù* le dinamiche psicoantropologiche che consentono il passaggio alla cultura da una sorta di precedente “stato di natura”, vede nella leggenda di Adamo ed Eva, nel contesto della religione cristiana, il mascheramento di una originaria “uccisione” di un padre-padrone dominatore dell’orda originaria. Freud non costruisce affatto i passaggi esegetici per suffragare la sua deduzione, ma è chiaro che assegna al *Genesi* la funzione di mito della nascita del mondo culturale umano<sup>17</sup>. Dall’interiorizzazione e dalla elaborazione di questa colpa nascerebbe poi l’ordine morale e civile della cultura. In definitiva ci troveremmo anche qui nel mascheramento dello scenario edipico, alle prese con la nascita leggendaria del Super-Io.

Una conseguenza secondaria di questa visione è il giudizio sull’ebraismo come, in fondo, religione che non eufemizza e non alleggerisce gli effetti della colpa originaria. Conseguenza secondaria che rivela in quale equivoco disconoscimento cada Freud: proprio l’ebraismo, che nega ogni teologia morale del peccato originale, ne diventa il rappresentante al posto della teologia cristiana, che ne è l’inventrice! Viene così attaccato, involontariamente e inconsciamente, il punto d’onore della condizione umana secondo l’ebraismo, l’eccellenza del libero arbitrio che non deve essere inficiata in nessuno da una scelta compiuta da altri. D’altra parte anche la tesi fondamentale di Freud appare problematica. Proprio l’uccisione di una divinità e la sua partizione è parte del mito babilonese sul quale il *Genesi* molto attentamente, e niente affatto inconsapevolmente, evidentemente lavora. Anche l’El ebraico lavora separando. Ma non lo fa sul corpo cosmicamente divino di un’altra divinità. Potremmo osare – sfruttando Carlo Enzo, ma non solo lui – l’affermazione contraria: l’elohîm

<sup>16</sup> Fra i tanti luoghi nietzscheani basterà citare il paragrafo 48 de *L’Anticristo*, per misurare la distanza fra la sua interpretazione delle pagine iniziali del *Genesi* e quella proposta da Carlo Enzo. Nietzsche pensava che i cristiani fossero nemici di ogni “vera” filologia, ma, poi, seguiva in modo abbastanza tradizionale, proprio la loro filologia!

<sup>17</sup> Cfr. S. Freud, *Totem e tabù* (1912-13), in *Opere di S. Freud* vol. VII, Boringhieri, Torino 1975.

## Il libro dell'Adamo che non abbiamo mai letto

YHWH non “uccide” altri dei, di cui anzi riconosce una certa legittimità proprio nel conservare il plurale Elohim come suo nome di famiglia. Sceglie, come scelse nel suo mito veramente originario, l'uscita dall'Egitto, la separazione. Vuole un suo popolo, vuole un popolo distinto per sé, vuole essere l'unico per il suo popolo, non si vuole imporre all'Egitto o a Babilonia (e come potrebbe sfidare in guerra di conquista questi grandi regni?), ma non tollera di rimanere confuso con altri. Dunque direi: l'elohim YHWH non uccide altri dei, non li sfida a battaglia campale, sceglie la strategia della fuga, della separazione. Quando combatte, lo fa per esistere. È lento all'ira, spietato solo per non venir cancellato: non è questa la saggezza della ispirazione liberatrice di tribù asservite e ribelli che hanno saputo diventare popolo e regno – che hanno perduto il regno e hanno rischiato di perdersi come popolo e che, dopo l'esilio, quando *Genesi* è stato scritto, narrano metaforicamente la verità profonda della loro esperienza storica?

Se questo è il contesto, anche l'interpretazione di Jung, che vede il mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male come lo strappare contenuti all'inconscio, e il sentimento di colpevolezza come un portato del diventar consapevole, mi sembra molto lontana dal contesto specifico del *Genesi*<sup>18</sup>.

Si dovrebbe dire, viceversa, l'opposto. Costretto nella scomoda posizione dell'esegeta, che non è la mia, direi invece, a questo proposito, che bisognerebbe lavorare proprio sul significato di “separare”, che rimanda anche ad uno dei significati possibili del verbo “creare”, di *BaRa*<sup>19</sup>. Ne deriverebbe che il progetto annunciato e riassunto in quel *BaRa*' iniziale, di creazione del mondo (cieli e terra) dell'Adamo, avviene per separazioni, e quindi per nuove connessioni<sup>20</sup> che, in questo modo, producono “cosa nuova”. Le articolazioni di quel creare-separando iniziale si susseguono incalzanti, dopo la scena che tutte le contiene e che raffigura il fremere dello Spirito di Elohim sopra le acque. Si separano la luce dalla tenebra, il giorno dalla notte, le acque di sopra e le acque di sotto, l'asciutto dal mare, i luminari dei cieli che distinguono giorno e notte come segni per i tempi opportuni, e ancora per tenere distinte luce e tenebre (*Gen* 1, 17).

<sup>18</sup> Cfr. C.G. Jung, *Simboli della trasformazione* (1912-1952), in *Opere di C. G. Jung*, vol. V, Boringhieri, Torino 1970, pagg. 247, 421, dove Jung interpreta il peccato originale all'interno della simbolica dell'incesto.

<sup>19</sup> Cfr. Soggin, *op. cit.*, pag. 29.

<sup>20</sup> Sarebbe questa una matrice culturale inconscia di una filosofia del lavoro moderna che unisce Pietro Verri, Hegel e Marx. Quest'ultimo cita infatti questo passo delle *Meditazioni sulla economia politica*: “Tutti i fenomeni dell'universo, siano essi prodotti della mano dell'uomo, ovvero delle leggi universali della fisica, non ci danno idea di *attuale* creazione, ma unicamente di una *modificazione* della materia. *Accostare e separare* sono gli unici elementi che l'ingegno umano ritrova analizzando l'idea della riproduzione: e tanto è riproduzione di valore e di ricchezze se la terra, l'aria e l'acqua dei campi si trasmutino in grano, come se colla mano dell'uomo il glutine di un insetto si trasmuti in velluto ovvero alcuni pezzetti di metallo si organizzino a formare una ripetizione” (da K. Marx, *Il Capitale*, vol. I (1867), Editori Riuniti, Roma 1964, pag. 75, che a sua volta cita Pietro Verri seguendo il testo delle *Meditazioni* pubblicate nel 1773 nell'edizione degli economisti italiani del Custodi, parte moderna, vol. XV, pagg. 21-22).

Ma infine tutta questa opera si completa nella separazione del giorno-simbolo di tutto il progetto adamico e del senso del suo percorso come Israele: la separazione del Sabato dagli altri giorni come giorno benedetto e santificato da Elohîm. La “creazione” si raccoglie tutta nell’istituzione del Sabato, del giorno santo, separato dagli altri come Israele deve essere “santo”, separato dagli altri popoli. Inizia nella luce del Sabato il tempo della completezza. Il Sabato è la grande creazione di Israele, la sua eccezionalità e originalità attesta il nascere di una nuova concezione del mondo e della vita: nella luce del Sabato il più umile ciabattino si sente re, come ricorda un detto caro a diversi scrittori ebrei. È il giorno-segno della santificazione (e quindi, di nuovo, della scelta, elezione, distinzione) di Israele da parte dell’elohîm YHWH; giorno-segno di libertà, nella memoria della liberazione dalla schiavitù egiziana; giorno-segno di delizia. Bisogna ricordare che il “giardino delle delizie” è quello perduto: ma di Sabato non ci si deve occupare del proprio cammino, dei propri affari – anche lo schiavo e gli animali devono riposare – si deve piuttosto godere del senso del proprio cammino riconosciuto in una comunità che si nutre dell’albero della vita, della Tôrah: che gusta la volontà di una nuova vita di pace e di giustizia.

Ecco uno sguardo frettoloso sul prezioso intarsio che lega creare e separare, santità, elezione e letizia. Separare – distinguere consapevolmente – non può affatto stare vicino al significato di diventare colpevolmente consci per essersi distaccati dall’inconscio in stato di fusione caotica (e simbiotica).

È il contrario. Peccato è se mai credere di poter distinguere bene e male – la distinzione suprema – senza avere masticato a sufficienza dell’albero della vita. Senza essere cresciuti fino all’altezza di questa distinzione. Se lo volessi tradurre psicologicamente – per dialogare con Jung – direi: il peccato di chi è sollecitato a diventare Adamo, a uscire dalla irriflessa acquiescenza a modelli di vita dati per scontati, è quello di credere di poter fare una scelta etica prima di aver a sufficienza percorso la via esperienziale della conoscenza. In realtà – come diceva benissimo Jung – solo alcuni, dopo tormentati percorsi, giungono all’altezza di una vera scelta morale. Durante il trattamento psicoanalitico è fin troppo frequente ascoltare persone che si rifugiano dietro comportamenti o credenze di una morale ricevuta, usata per negare le dimensioni inquietanti della loro vita interiore; o, viceversa, persone che protestano contro gli stereotipi del moralismo per cercare di lenire il morso dei loro involontari autorimproveri. Essere all’altezza di una vera scelta morale significa aver saputo scrutare le ombre, i sottintesi, gli interessi, le ambivalenze delle possibilità in gioco. In un certo senso, ma per questo “certo senso” bisogna essere maturi, non conta cosa si sceglie, ma solo “come”. Una vera scelta morale si dà soltanto quando essa viene dopo drammatiche interrogazioni e mantiene in sé il timore (il timore di Dio!) di un errore e di un errore troppo concessivo al proprio egoismo.

Ed ecco l’altra, e più profonda, interlocuzione con Jung: il racconto del *Genesi* è uno straordinario *midrash* teso a spiegare (come in molte altre vie spirituali, peraltro) la necessità del superamento, del sacrificio dell’io, per poter vivere nel discepolato del Sé. L’immagine stessa, con l’albero della vita “nel mezzo” del



## Il libro dell'Adamo che non abbiamo mai letto

giardino paradisiaco, la fonte e i “quattro” corsi dell'acqua che lo irriga, riporta facilmente alla figura di una totalità a forma di quaternio, dalla cui geometria di senso venir educati. Totalità anche nel dire “conoscenza del bene e del male”, conoscenza che contenendo gli opposti è certo difficile da conseguire e fortemente ambivalente: costituisce una somiglianza con il Dio e con la sua potenza di vita ma, se non è preceduta e accompagnata dal sacrificio dell'io (obbedienza al Dio), conduce a morte e a sterilità. In termini junghiani: è inflattiva; l'io che si crede padrone dell'inconscio ne viene travolto.

Se le critiche alla religione mostrano così il loro punto debole proprio nell'essere tributarie dell'interpretazione tradizionale, neppure i tentativi interni alla teologia cristiana di superare le numerose incongruenze derivate da quella lettura sembrano saper uscire dal labirinto paralizzante che costringe gli esegeti legati all'idea del Dio creatore cosmico-antropico. Intanto perché ogni programma demitizzante è legato in fondo alla convinzione che di mito si tratti (penso qui a Bultmann) e non di una rielaborazione narrativa di mitologemi piegati a definire un “codice di vita”. Anche i tentativi di distinzione di un grande teologo come Karl Barth non portano lontano: se di “leggenda primordiale” si tratta, vuol dire che non si riconosce il suo carattere di sintesi e di programma religioso (parola questa ritenuta da Barth strumentale rispetto all'autenticità della fede). Il dibattito vibrante e commovente, che ha visto alzarsi, da parte ebraica e cristiana, le voci altissime<sup>21</sup> di teologi e laici, chiama comunque in causa una concezione dell'onnipotenza di Dio e della sua signoria della storia che, di nuovo, riporta all'immagine del creatore e a una lettura cosmobiologica di vita e morte, di salvezza e peccato.

Il punto è che soltanto un Adamo e “una donna-comunità” che lo realizzi nella sua completezza, che osassero rispondere “Eccomi!” alla domanda del Dio dell'utopia messianica, potrebbero, di contro, pronunciare giudizio su onnipotenza o impotenza. Quando una voce autenticamente adamica, al di là della sua esegesi del *Genesis*, si è levata, parlo di Etty Hillesum<sup>22</sup>, il Dio dell'ebraismo ha ricevuto testimonianza adeguata – capace di reggere insieme misericordia e sdegno, gioia e afflizione, eticità e individualità – fin dentro l'orrore dei campi di sterminio.

Dopo duemilacinquecento anni di fallimenti non è dunque ancora tutto perduto, di quella trascendente utopia. Certo, come già l'insegnamento di vita della Hillesum addita, recuperare a salvezza il nucleo prezioso della via adamica, vuol dire abbandonare, ormai alle strette di un esperimento pesante di smentite, anche l'ultima idolatria: l'idolatria della Legge. L'Adamo dovrà ricordare che il suo Dio lo libera da ogni Egitto, da ogni idolatria. L'ultima risorsa è sempre lo spirito quando la lettera muore, uno spirito che, diversamente da quello di gran parte

<sup>21</sup> Cfr. P. De Benedetti, *Quale Dio?*, Morcelliana, Brescia 1996.

<sup>22</sup> Per una lettura di Etty Hillesum e relativa bibliografia segnalo il n. 60 di *Alfazeta* dedicato a “La resistenza esistenziale di Etty Hillesum”. E. N. Neri, *Etty Hillesum. Un'estrema compassione*, Bruno Mondadori, Milano 1999.

della storia cristiana, soffi di nuovo verso la radice ebraica. In questa direzione si sono mossi Buber e Bernhard<sup>23</sup>, maestri ebrei di antropologia filosofica l'uno e di psicologia del profondo l'altro, ma entrambi maestri di rinnovamento della religiosità nell'epoca della crisi della modernità. Un rinnovamento aperto a contributi di diverse spiritualità ma centrato sull'articolazione, insieme individuale e comunitario, di libertà, pace e concordia universale.

Se nominiamo libertà e individualità come condizione e risultato di un mondo volto a un patto di pace e concordia universale (e perciò di equilibrio fra popoli, classi, sessi, età, tecnica e natura), siamo costretti a chiarire quale ne sia il senso, dato che prendiamo le mosse da un testo che sembra chiedere un certo sacrificio, almeno iniziale, all'autodeterminazione. Come si potrebbe reinterpretare "il peccato" di Adamo, cioè il suo desiderio di ergersi da sé solo a giudice del bene e del male? Non è questa una libertà essenziale, la libertà che distingue l'uomo fra gli altri esseri viventi? Dal mio punto di vista ciò che caratterizza l'uomo è la libertà originaria della cultura da schemi d'azione e programmi di apprendimento ereditari, cioè la capacità di modificarli, di amplificarli o di ridurli, di sostituirli parzialmente. Ciò comporta evidentemente la possibilità di un relativismo assoluto, cioè di una contraddizione in termini, come concezione corrispondente della vita culturale umana. Ma questa possibilità – certamente presente – non può più preferire la preservazione alla distruzione della vita della specie: questa possibilità, quindi, si ritorce contro la funzione biologico-evolutiva della libertà originaria della cultura. Ma la libertà originaria della cultura è *naturalmente* funzionale al rendere possibile la vita di una specie tecnica, inventiva, coltivata (corrispondente al processo di ominizzazione che lega statura eretta, liberazione della mano e corticalizzazione cerebrale). La libertà costitutiva dell'essere vivente culturale è dunque funzione della vita, deve servire la vita della specie, non spegnerla. Per questo la libertà, per esercitarsi secondo il suo destino etologico, deve strutturarsi in etica e in istituzioni, e non è la libertà di autodistruggersi. La libertà dell'autodistruzione segnala la forza e l'estensione delle possibilità di vita culturale, ne rappresenta il limite e il doppio paradossale e perverso. Il distacco dagli automatismi istintuali ed ereditari esige che la libertà, prodotta come caratteristica di una specie fra le altre, debba scegliere se stessa, che le sue possibilità di trasformazione siano tanto ampie da poter sopprimere la vita che la genera. Questo è il dramma di culturazione che accompagna la nascita, lo sviluppo e la morte di ogni raggruppamento umano e, in esso, di ogni singolo appartenente al genere umano. La libertà può, e perciò deve, scegliersi, deve scegliere la vita della quale è funzione e dalla quale origina, rinunciando all'arbitrio assoluto che la conduce a una libertà che non riconosce più la radice di vita dalla quale è nata e alla quale deve sacrificare l'assolutezza del suo arbitrio.

L'albero della conoscenza del bene e del male è l'albero della libertà della cultura come caratteristica distintiva dell'umano. Ma per cibarsene per la vita, e non

<sup>23</sup> Cfr. *Rivista di psicologia analitica*, "Maestri scomodi", 54/96, n.s. n. 2.

## Il libro dell'Adamo che non abbiamo mai letto

contro di essa, bisogna ordinare la libertà al mantenimento e alla coltivazione dell'albero della vita. Con ciò è detto anche che l'uomo può diventare antiuomo, rinnegare la sua stessa possibilità di vita. Che l'uomo, quindi, per essere tale, deve scegliersi come progetto di uomo: come un Adamo. L'uomo è libero anche in questo, che può non essere un uomo ma una contraddizione capace di togliersi di mezzo, di eliminare la vita che sola può nutrire e permettere l'esercizio della sua libertà. Questo significa – per ogni mondo e per ogni circostanza – che la libertà deve saper liberamente riconoscere l'ethos e le istituzioni che la fanno vivere, per custodirle, coltivarle o inventarle: Israele ha riconosciuto in una storia, che non aveva progettato consapevolmente fin dall'inizio, questo senso: la ricerca della liberazione da ogni Egitto e da ogni servitù idolatrica. E ha detto: non noi, un Dio è fra noi, in noi, oltre noi, che spinge e chiama ad adempiere nella libertà il compito di una vita buona e giusta.

La natura e gli dei della natura possono generare uomini, ma perché gli uomini siano esseri umani che non distruggano il particolare disegno naturale che sono, essi devono scegliere un'immagine cui somigliare, che sia vita comune e singola capace di conservazione e di crescita, retta da un ethos e da istituzioni corrispondenti che contengano e rendano fruttuoso l'esercizio sempre più ampio e adeguato della libertà creativa, del "fare cosa nuova". "Adamo, dove sei?". Dopo venti secoli di civiltà che in Occidente si è richiamata a un rabbino ebreo, visto come un nuovo Adamo, sembra quasi di cattivo gusto, se non perseverazione di un colossale inganno, voler ancora far echeggiare una speranza da quel richiamo. Vorrei allora invitare a riflettere su un punto positivo, altissimamente positivo, anche se ideale, e sanguinosamente quanto grottescamente smentito dalla realtà universale quotidiana: c'è una legge che non è rispettata, ma raccoglie almeno le buone intenzioni e il consenso dichiarato della stragrande maggioranza dell'umanità, a questa legge tutti, consapevolmente e inconsapevolmente, collettivamente e singolarmente, si appellano quando sentono che il torto subito ha superato la misura del sopportabile, a questa legge sono costretti ad appellarsi anche gli sterminatori e i grassatori della umanità e della natura per dichiararsi innocenti, tanta è la potenza spirituale che questa legge si è conquistata. Questa legge parla in realtà di un genere umano che non è mai esistito, se non nello spirito, inafferrabile come il vento, e sulla carta, astratta come l'anima: è la Dichiarazione dei diritti dell'uomo proclamata da soli cinquantuno anni e da un'assemblea di uomini che avevano aperto gli occhi sulla nuda miseria umana, dopo la seconda carneficina mondiale in un secolo. Non è vero che non sappiamo cosa fare, che l'umanità non ha un progetto, che le utopie sono morte o sono nefaste: c'è un programma, c'è una legge universale, alla quale quasi tutti ci inchiniamo per custodirla e coltivarla. Questa Legge è nata dal cuore di uomini che a buon diritto possiamo dire, perché sappiamo che cosa diciamo, malvagi fin dalla nascita e dediti alla sopraffazione e allo sterminio reciproco nella loro età adulta.

Allora cosa, chi ce l'ha ispirata? Come chiameremo questa realtà che si è imposta almeno nelle nostre menti e nella parte buona del nostro cuore?

Romano Màdera

A buon diritto alcuni la chiameranno Ragione, altri spirito di sopravvivenza, altri super-io, altri inconscio, altri Dio. In fondo ciò che intimamente ci concerne in ultima istanza non è, per ciascuno, il suo “Dio”, nel senso di una spiritualità laica universale, estesa a ogni tradizione e cultura?

E perché non confessare che questa Legge realizza, almeno idealmente, la profezia universalizzante dei profeti di Israele che chiamavano a essere Adamo ogni vivente desideroso di esercitare la sua autodeterminazione nell’abbraccio fiducioso di una Parola che la tenesse congiunta allo spirito ordinatore che freme, covando le acque d’abisso che ancora coprono la terra?