

“Ma io non sono solo” (Gv 16, 32): il vangelo della relazione dalla creazione a Cristo

don G. Benzi
Nocera Umbra 23 aprile 2014

Gesù compimento della Rivelazione di Dio

Il fondamento di una lettura cristiana della Bibbia è espresso lapidariamente in *Dei Verbum*, 2: Cristo è «il mediatore e la pienezza di tutta intera la rivelazione»¹. Egli è il *mediatore* in quanto è l'inviato del Padre, la cui venuta è annunciata da tutto l'Antico Testamento, ed è la *pienezza* in quanto Dio si rivela in lui². Dice L. Alonso Schökel: «Cristo è la Parola; non soltanto in quanto parla di se stesso e del Padre, ma in quanto tutta la sua realtà è parola: manifestazione e comunicazione del Padre. Parola che risuona nel divenire storico, manifestandone il senso e permettendo di coglierlo. Parola densa che ha bisogno di articolarsi e dispiegarsi in molteplicità di parole»³. Questo “compimento” delle Scritture, non è pertanto qualcosa di “esterno” alla vita di Gesù, ma è proprio la sua vita⁴ anzi la sua stessa persona: «Gesù sta alla congiunzione dei due Testamenti, poiché è lui stesso questo “passaggio”»⁵. Lo stesso agire e parlare di Gesù, al di là della presenza di citazioni dirette o indirette, dà forma ed interpretazione all'Antico Testamento.

L'opera di Gesù e l'opera del Padre: il paralitico⁶

Nel capitolo 5 del vangelo di Giovanni Gesù opera in giorno di sabato la straordinaria guarigione di un paralitico alla piscina di Bethesda. Il teatro di questa azione è un luogo problematico, caratterizzato da una umanità varia e disperata, percorsa da un senso religioso ambiguo che rasenta la superstizione. Autentica è però la sofferenza che affligge le persone che approdano a questa, come a tante “periferie” miracolistiche, con una domanda di guarigione e di salvezza. In questo luogo - con la sola sua parola - Gesù opera un vero miracolo. Questa guarigione provoca immediatamente la reazione negativa dei farisei, e sorprende che questo avvenga non tanto per la scelta del luogo, ma per la scelta del giorno: non si può compiere queste opere in giorno di sabato, giorno dedicato rigorosamente al riposo. Conosciamo le dispute di Gesù con i farisei sul valore del sabato (Mt 12,1-12; Mc 2,23-25): Gesù indica il superamento della stretta interpretazione legalistica del precetto sabbatico, se «Il sabato è stato fatto per l'uomo» (Mc 2,27), spetta a colui in favore del quale esiste il sabato determinarne il significato. La norma del sabato viene così rimessa dal Figlio di Dio nelle mani dell'uomo⁷. Ma nel vangelo di Giovanni la disputa sul sabato acquista un carattere determinante in ragione non solo dell'identità di Gesù e della sua autorità sull'interpretazione della legge giudaica, ma anche della qualità dell'operare di Dio Padre e del Figlio nel sostenere la creazione e la vita degli uomini: «Il Padre mio agisce anche ora e anch'io agisco» (Gv 5,17). L'opera continua del Padre è per Gesù un agire “fontale” un modello supremo

¹ G. BENZI, “*Verbum abbreviatum*. Cristo come chiave ermeneutica della Scrittura”, in N. VALENTINI (a cura di), *Le vie della rivelazione di Dio. Parola e Tradizione*, Studium, Roma 2006, 47-72.

² La dottrina di Cristo “pienezza/compimento” della Scrittura pone il problema del rapporto tra la lettura cristiana della Bibbia e la lettura delle Scritture ebraiche all'interno della fede di Israele. Si veda il documento della Pontificia Commissione Biblica: *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (2001), 19-21.

³ L. ALONSO SCHÖKEL, *Il dinamismo della tradizione*, Brescia 1970, 19. Per una trattazione ampia del concetto di “compimento” si veda P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura*, Brescia 1985, 241-42; P. Beauchamp, *L'uno e l'altro Testamento 2. Compiere le Scritture*, Milano 2001, 429-446.

⁴ San Tommaso nella *Summa Theologica* afferma che «mentre Gesù era vivo, insieme avevano corso il Vangelo e la Legge» (I, II, 103: a. 2.).

⁵ A. BERTULETTI, “Introduzione”, in P. BEAUCHAMP, *L'Uno e l'Altro Testamento 2. Compiere le Scritture*, Milano 2001, x.

⁶ Cf. G. BENZI, “Gesù compie le Scritture «Il Padre mio opera sempre e anch'io opero»”, in *Parole di vita* 52/1 (2007) 47-50.

⁷ Cf. J. GALOT, *Chi sei tu o Cristo?*, Libreria Editrice fiorentina, Firenze 1984, 126.

determinante solo per il fatto che è il Padre a compierlo⁸. Le opere stesse di Gesù sono pertanto espressione dell'opera del Padre. C'è un continuo lavoro, un agire instancabile che anima il rapporto del Padre con il Figlio in vista di una continua creazione. Questo rapporto di operosità tra il Padre e Gesù ci è testimoniato dal versetto 5,19: «il Figlio da se stesso non può fare nulla, se non ciò che vede fare dal Padre; quello che egli fa, anche il Figlio lo fa allo stesso modo». Gesù non solo conosce e vede il Padre, ma lo contempla⁹ nel suo “fare”, nel suo agire. Il verbo greco *poiein* (*fare*) traduce nella versione greca dell'Antico Testamento il verbo ebraico *creare* di Genesi 1. In definitiva Gesù ci rivela nel suo operare, in tutta la sua attività, nei suoi miracoli (che il vangelo di Giovanni chiama *sēmeia*, *segni*), nelle sue parole, nel suo vivere, l'opera inesausta di Dio, che continuamente agisce per la vita e la salvezza dell'uomo. Questo operare del Padre in Gesù e attraverso Gesù mostra proprio il vertice della missione del Figlio: comunicare agli uomini l'opera stessa di Dio, la sua vita e la sua salvezza, come Gesù stesso attesta alla vigilia della sua passione (Gv 17,4-5). Ciò che caratterizza Dio nella sua essenza più intima è un essere all'opera continuamente, un'opera di amore.

Un miracolo di ri-creazione: il cieco nato (Gv 9,1-41)

In un altro passo del Vangelo di Giovanni viene mostrato questo costante riferimento dell'operare di Gesù all'operare originario ed originante del Padre. L'episodio di Gv 9, del cieco nato guarito da Gesù, è certamente uno dei più significativi. Anche all'interno di questo racconto si intersecano tanti motivi religiosi, dal rispetto del sabato all'avversione dei farisei a Gesù, con l'intenzione di contestare la sua origine divina. Ci sembra molto interessante che ancor prima di narrarci il miracolo, l'evangelista riporti l'interpretazione stessa che Gesù dà a questo “segno”: «Passando, vide un uomo cieco dalla nascita e i suoi discepoli lo interrogarono: “Rabbì, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché sia nato cieco?”. Rispose Gesù: “Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è perché in lui siano manifestate le opere di Dio. Bisogna che noi compiamo le opere di colui che mi ha mandato finché è giorno; poi viene la notte, quando nessuno può agire. Finché io sono nel mondo, sono la luce del mondo”» (Gv 9,1-5). Questa opposizione tra luce e tenebre (cf. anche Gv 1,5), che già rimanda in qualche modo ai primi versetti di Genesi, delinea l'asse principale attraverso il quale si sviluppa tutta la narrazione: un cieco nato viene alla luce per opera di Gesù e può vedere; coloro che credono di vedere (i farisei) sono invece incapaci di riconoscere il Cristo che è la luce (v. 5) e vengono indicati come “ciechi” (vv. 39-41)¹⁰. Lo scambio tra il livello fisico della opposizione tra luce e tenebra ed il livello spirituale del “vedere e non vedere” determina il simbolismo di questo “segno”: le progressive interrogazioni alle quali è sottoposto il cieco guarito determinano anche in modo drammatico la differenza tra costui, che progressivamente riconosce nell'opera di Gesù l'agire di Dio - e crede - ed i farisei che rifiutano di credere fino alla completa cecità spirituale.

Illuminati dalla parola del Cristo possiamo concentrarci sull'azione stessa di Gesù, descritta ai vv. 6-7: « Detto questo, sputò per terra, fece del fango con la saliva, spalmò il fango sugli occhi del cieco e gli disse: “Va' a lavarti nella piscina di Siloe” – che significa Inviato. Quegli andò, si lavò e tornò che ci vedeva»». Va notato che, al contrario di simili narrazioni nei vangeli Sinottici, qui non c'è alcuna richiesta esplicita da parte del malato: Gesù prende direttamente l'iniziativa. Il fatto che egli utilizzasse la saliva lo ritroviamo anche in Mc 7,33 e 8,23 e sembra appartenere alla tradizione primitiva su Gesù, ma qui abbiamo anche la presenza della polvere o del fango. Già Ireneo di Lione¹¹ aveva riconosciuto in questo particolare un chiaro rimando alla creazione dell'uomo dal fango come narrata in Gn 2,7 (cf. anche Gb 4,19;10,9). E' come se Gesù avesse “ri-creato” gli occhi al cieco nato. L'immagine è davvero impressionante e svela come il gesto di Gesù

⁸ Cf. U. VANNI, “Le opere e l'operare di Gesù nel IV vangelo”, in G. DE GENNARO (ed.), *Lavoro e riposo nella Bibbia*, Ed. Dehoniane Napoli, L'Aquila 1987, 288.

⁹ Cf. U. VANNI, “Le opere e l'operare di Gesù”, 289-290.

¹⁰ Cf. su questo brano R. E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi 1979, 481-499.

¹¹ *Adv. Haer.* V, 15, 2 (PG 7,1165).

non abbia nulla di magico, ma rimandi all'agire "originario" di Dio: originario nella sua azione creatrice e originario nella sua azione salvifica. Va notato, in conclusione, che la completa guarigione del cieco avviene solo dopo la purificazione con l'acqua con un'evidente simbologia battesimale.

Il tempo del Sabato

Il miracolo del paralitico e del cieco nato avvengono sullo sfondo del riposo sabbatico. In effetti è la consapevolezza della liberazione operata da Dio che fonda nella Scrittura il dono del Sabato¹². Leggiamo in Esodo 20,8-11: «Ricordati del giorno di sabato per santificarlo: sei giorni faticherai e farai ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio: tu non farai alcun lavoro... Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il giorno settimo. Perciò il Signore ha benedetto il giorno di sabato e lo ha dichiarato sacro». Ed in Deuteronomio 5,15: «Ricordati che sei stato schiavo in Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire di là...Perciò il Signore tuo Dio ti ordina di osservare il sabato». Il Sabato è posto, in questi testi, come una duplice imitazione di Dio: in Deuteronomio l'uomo deve fermarsi per celebrare la liberazione operata da Dio, in Esodo l'uomo si ferma perché Dio stesso si è fermato a contemplare e gioire della sua opera dopo il lavoro di creazione. L'una realtà richiama l'altra: se l'uomo non si ferma, come Dio stesso ha voluto fare, non può neppure fermarsi dalla tentazione di ricadere nell'idolatria e di pensare di salvarsi con il suo stesso lavoro, accettando, anzi esaltando, le sue leggi ferree e le sue logiche egoistiche. Dio dona all'uomo un tempo liberato dalla servitù del lavoro: il dono della festa, della pacificazione e del riposo, perché l'uomo non sia più schiavo di se stesso e della propria idolatria. Queste riflessioni ci riconducono a Giovanni 5 là dove Gesù condanna come fallimentare l'ossessiva e minuziosa applicazione della prescrizione sabbatica in vista di trarne una gloria personale, od una consolazione religiosa: «Io non ricevo gloria dagli uomini. Ma vi conosco: non avete in voi l'amore di Dio. Io sono venuto nel nome del Padre mio e voi non mi accogliete; se un altro venisse nel proprio nome, lo accogliereste. E come potete credere, voi che ricevete gloria gli uni dagli altri, e non cercate la gloria che viene dall'unico Dio?» (Gv 5, 41-47). Il vero riposo, la vera liberazione gloriosa dell'uomo e del suo operare non viene dall'ossessiva osservanza della legge, che casomai rende l'uomo ancora più servo del suo stesso agire, ma da Dio solo, che rivela in Cristo la sua opera nel mondo.

Non è bene che l'uomo sia solo¹³

Tutti questi richiami tra l'agire salvifico di Gesù e l'agire creatore di Dio, ci permettono di rileggere Gn 2,4b-25 (specialmente 2,15-25) alla luce della vicenda del Cristo¹⁴. In effetti questo testo è stato letto dalla tradizione in chiave allegorica come il calco sul quale l'evangelista Giovanni ha costruito il compimento di tutte le Scritture, nell'alleanza tra il Cristo e l'umanità: Eva esce dal fianco aperto di Adamo come il sangue e l'acqua escono dal fianco squarciato del Cristo morto in croce. Così, ad esempio leggiamo nel commento a Gv 19,34 di S. Agostino: «Sempre per preannunziare questo mistero, la prima donna fu fatta con l'osso tolto dal fianco dell'uomo che dormiva e fu chiamata vita e madre dei viventi. Quella donna era l'immagine di un gran bene, prima di divenire l'immagine del gran male, della violazione della legge. Vediamo qui che il secondo Adamo, reclinato il capo, si addormentò sulla croce, in modo da permettere che la sua sposa fosse formata con il sangue e l'acqua che fluivano dal suo fianco aperto, dopo che si era addormentato. O morte,

¹² Cf. P. BEAUCHAMP, *La legge di Dio*, Piemme, Casale Monferrato 2000, 58-60.

¹³ Cf. G. BENZI, "Paternità e maternità di Dio", *Presenza pastorale*, 68 (1998) 7[295]-16[304]; G. BENZI, "Gesù compie le Scritture «Ma io non sono solo!»", in *Parole di vita* 51/2 (2007) 34-43; G. BENZI – MATTEO FERRARI, *L'esistenza, dono e limite*, Pazzini, Villa Verucchio (Rimini) 2009.

¹⁴ Si veda più ampiamente in P. BEAUCHAMP, *L'Uno e l'Altro Testamento 2. Compiere le Scritture*, Milano 2001, 112-129; P. BEAUCHAMP, *Leggere la Sacra Scrittura oggi*, Milano 1990, 67-71.

che diviene il principio della risurrezione dai morti! Che cosa c'è di più puro di questo sangue? Che cosa si può concepire di più salutare di questa ferita?»¹⁵.

Il secondo capitolo del libro della Genesi è molto noto e tuttavia riserva molte sorprese. I racconti della creazione sono due. Quello che troviamo per primo nella Bibbia (Gen 1,1-2,4a) è il più recente ed ha una prospettiva più teologica, si potrebbe dire quasi catechetica (molti autori parlano della “fonte Sacerdotale”); è il racconto della creazione in sette giorni e veicola, in una potente sintesi teologico-sapienziale, la riflessione elaborata da Israele circa il mistero delle origini. Il secondo racconto (Gen 2,4b-25) è invece più antico e potrebbe risalire anche al VII secolo a.C. Occorre notare che il testo non assume immediatamente toni religiosi. Appare invece originato dalla riflessione dotta di un pubblico colto ed interessato che, illuminato dalle tradizioni religiose, si domanda sul posto dell'uomo nel creato ed il perché della coppia umana. La dimensione antropologica si fonde con quella teologica: Dio, l'uomo, la donna ed il creato sono visti in relazione. Adamo (creato con la polvere del suolo) è al centro della creazione, ma all'apice di tutto c'è Eva, creata con materia vivente tratta da Adamo. È vero che il racconto utilizza immagini simboliche molto forti ma è importante capire che lo stile letterario non è di carattere mitologico. Lo stile è battente, realistico, e non si rifà ad un tempo fuori dal tempo ma ad un momento storico e geografico preciso – benchè “originario” - in cui la creazione ha iniziato a funzionare. Esso è una severa ed affascinata riflessione di ciò che Dio ha fatto durante la creazione, un Dio presentato in maniera antropomorfa (v. 4b) nel momento in cui compie un'azione precisa, nel momento in cui *costruisce, mette mano alle cose*, “fa” secondo il senso proprio del verbo usuale ebraico (*'sh*). Il verbo che utilizza questo passo della Scrittura riferendosi all'azione primordiale di Dio nei confronti dell'uomo è *plasmare* (*yśr* – v. 7): Dio usa le mani, come fa il vasaio, per creare l'uomo e collocarlo nel giardino di Eden che lui stesso ha piantato. Come nota Alonso Schökel, mentre in *Gen 1* Dio viene presentato come un “poeta”, *crea* cioè con la sua parola, e poi *dà un nome, separa e ordina* l'insieme della creazione. In *Gen 2* siamo al cospetto di un Dio “artigiano”, dalla perizia antica e, insieme, un Dio accanto alla realtà materiale e alla sua creatura prediletta, l'uomo. Di certo qui non siamo al cospetto di un Dio della mitologia, che mai si azzarderebbe a sporcarsi le mani con l'umano! Dio non crea l'uomo solo sotto l'esclusivo profilo bio-fisiologico. Esiste una relazione primigenia, spirituale, profonda tra Dio e la realtà. Egli mette lo spirito nella carne umana come parte di sé, come propria partecipazione intima alla vicenda umana significata in quel soffio di vita.

Colpisce come il racconto di Gn 2,15-25 designi attraverso una serie di passaggi la nascita dell'uomo, non solo nella sua identità biologica e spirituale (v. 2,7), ma anche nella sua dimensione relazionale e sociale, che è poi la vera “nascita” perché un essere quando nasce trova sempre un “mondo” che lo accoglie e lo riconosce come *un altro* fosse anche solo per opporgli, drammaticamente, un rifiuto. Il testo, dopo aver detto che Dio crea *'Adam* da *'adâmâh* la polvere del suolo, e con il soffio gli dona un “alito di vita”(Gn 2,7), dice che Dio “collocò”¹⁶ *'Adam* nel giardino di Eden (2,15) del quale ci viene data la descrizione, delineando così il “teatro” nel quale il nuovo vivente può svolgere la sua avventura umana. Qui, per gradi, Adamo sviluppa la conoscenza di sé e si apre veramente alla sua esistenza “nascondo” alla socialità. Il racconto è ritmato da tre interdetti: «tu NON mangerai di tutti gli alberi del giardino» (v. 17a); «NON è bene che l'uomo sia solo» (v. 18a); «l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola» (v. 24). I tre interdetti sono stati riassunti da Beauchamp in questo schema¹⁷:

- | | | |
|------------------------|---|-------------------------------|
| 1. Non tutto | = | <i>non tutti gli alberi</i> |
| 2. Non senza un altro | = | <i>non è bene essere solo</i> |
| 3. Non con il medesimo | = | <i>non con padre e madre</i> |

¹⁵ S. AGOSTINO, *Commento al vangelo di Giovanni*, Roma 1984, vol. II, 495 (discorso CXX, 2).

¹⁶ Con la stessa forma verbale verrà descritta l'azione di Dio che “stabilirà” il suo popolo nella terra promessa (cf. Dt 3,20; 12,10; 25,19).

¹⁷ P. BEAUCHAMP, *L'Uno e l'Altro Testamento* 2, 113.

Nel primo comando l'uomo (in ebraico *h'ādām*) è differenziato dalla totalità della creazione. Anche essa ha origine dal suolo (in ebraico *h'ādāmāh*), dalla terra, e l'uomo pur biologicamente diverso dal mondo vegetale e animale, si scopre uguale al creato in quanto scopre che c'è qualcosa di sé comune alle altre realtà viventi ovvero l'appartenenza al suolo. Il terzo comando, di carattere sessuale, afferma che l'uomo è diverso dal padre e dalla madre e diversificandosi da essi egli è chiamato a costruire una propria vicenda umana ed esistenziale; la storia avanza con generazioni di persone che lasciano i genitori e fanno progredire il cammino umano.

I due comandi estremi sottolineano il comando centrale (v. 18). Esso ci fornisce una chiave interpretativa del testo: «Non è bene che l'uomo sia solo». Perché Adamo non può essere *solo*? La risposta possiamo rintracciarla nello *Shemà*, la fondamentale preghiera che scandisce la vita di Israele, «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo» (*Dt* 6, 4). Il Signore soltanto è uno, il *solo*. Non è bene perciò che Adamo sia solo, *ehad*, unico, egli deve scoprire che l'identità si realizza nella relazione.

L'interdetto centrale fa scattare il proseguimento del racconto, è infatti tematizzato il graduale avvicinamento all'aiuto che “gli sia pari”¹⁸: l'uomo dovrà prima riconoscere la sua differenza rispetto all'animale per poter conoscere la sua similitudine e insieme la sua differenza rispetto alla donna. Si sottolinea che Adam non può essere unico e solitario, anzi ha bisogno di qualcuno che lo aiuti ad essere se stesso, che lo rafforzi nella sua identità, a scoprire costantemente il medesimo e il diverso che c'è in lui; prima ancora l'uomo dovrà riconoscere la differenza con il mondo animale. Dio gli porta avanti la creazione ed egli deve scoprire la sua diversità nel fatto che egli può dare un nome ed individualizzare il creato, consegnando un nome ad ogni cosa e scoprendo gli esseri diversi da sé: il creato non parla, Adamo - come Dio - parla.

La scena della nomina del creato da parte di Adamo ci narra un'esperienza di trascendenza ed intimità spesso trascurata; il linguaggio è trascendente a qualsiasi essere umano sia perché si può apprendere solamente da un “altro” (che a sua volta non ne è l'origine) perché le parole ci vengono da molto lontano. Adamo parla e dà il nome agli animali (staccandosi così da essi, ma allo stesso tempo ponendo su di essi un segno di riconoscimento – vv. 19-20). Quando riprenderà parola per gioire della presenza di Eva, Adamo dirà la sua essenziale uguaglianza con lei, riconoscendola non con il femminile di *'Adam* (che sarebbe un ritornare all'origine, ad *'adâmâh*) ma con il femminile *'iššah*, appunto da *'iš* cioè “uomo”, ciò che lui riconosce di essere alla fine di questo lungo processo. Se la differenziazione dagli animali è ritmata come una lunga e ripetitiva teoria di viventi che idealmente gli sfilano davanti, il riconoscimento di Eva è immediato e unico. Esso è marcato ed introdotto sia dal tono sconcolato del v. 20b «ma l'uomo non trovò un aiuto che gli fosse simile», sia dall'intervento stesso di Dio, che nell'ombra misteriosa di un “torpore” crea dall'Adamo vivente la donna. Adamo non ha possesso dunque sulla donna, infatti non conosce questa “separazione” originale, ma può solo contemplarla ed esplodere in un grido di gioia e di sorpresa costruito in modo concentrico: «ora (*zôt ha-pa'am*)..., costei (*zôt*) sarà chiamata donna (*'iššah*) perché dall'uomo (*'iš*) è stata tratta costei (*zôt*)». “Ora” e “qui” Adamo ha trovato colei che gli è reciproca, la sua “altro-da-sé”.

Abbiamo detto che Adam, avvolto nel misterioso torpore del sonno in cui Dio agisce, non può cogliere l'origine di Eva, dunque non la possiede così come non possiede la conoscenza della propria origine. Le cose saranno assai diverse per Eva, tanto che al momento della nascita di Caino dirà: «Ho *acquistato* un uomo» (*Gn* 4,1); la donna può infatti conoscere per esperienza intima l'origine e la crescita della vita nel proprio grembo¹⁹. Eva tuttavia è “uscita” da Adamo, abbiamo

¹⁸ Una traduzione letterale del testo parlerebbe di «uno come lui, davanti a lui», un sostegno che possa guardarlo negli occhi.

¹⁹ A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi*, EDB, Bologna 2008, pp. 93-101, mettendo a confronto il v. 3,16 ed il v. 4,1, mostra come questo “acquisto” contenga un elemento di possesso, di gelosa avidità.

quasi un ribaltamento della fisiologia del parto²⁰; sul fianco di Adamo rimane come una mancanza, un segno, una cicatrice (invisibile agli occhi, perché richiusa da Dio – v. 21) che marca la differenza tra l'uno e l'altra e che segna il desiderio e la promessa per la quale «i due saranno una sola carne». Il “parto” di Adamo dice come l'uomo non può pensarsi davvero come origine del tutto ma deve in qualche modo confrontarsi con il diverso da sé, la donna, per essere origine. Ciò comporta evidentemente una superiorità di Eva, vertice della creazione, sul proprio simile: Adamo è stato plasmato con la terra, Eva è plasmata con una costola vivente di Adamo, con una materia pregiata e già percorsa dall'alito divino della vita. Non si dimentichi che la stessa cultura semitica del medio bronzo, pur profondamente maschilista, registrerà l'inferiorità della donna all'uomo come frutto del peccato, non come fatto voluto da Dio. Ed è proprio per questa ragione, per il fatto che Eva è al culmine, che proprio lì ci sarà il morso del serpente, del tentatore.

L' “unità della carne”, non è dunque solo il frutto di un reciproco processo di riconoscimento e di individuazione che culmina nell'entusiasta affermazione di Adamo: essa è posta nel progetto e nell'azione stessa (misteriosa e originaria) di Dio. La creazione è tutta tesa verso l'unità delle due individualità che si sono scoperte diverse ed hanno fisiologia diversa e che da ora in poi dovranno interagire, diventando una carne sola senza insistere su se stessi, non potendo essere possessori della totalità. In sintesi Dio dona alla famiglia umana costituita come dimensione primordiale, prima del peccato originale, la possibilità di riconoscersi nell'altro da sé. L'uomo riconosce se stesso, separandosi, e ritrovando l'altra si unisce e si riconosce in unità (*una carne sola*): si instaura una totalità di relazione perché nella separatezza e nel desiderio di unità, c'è tutto lo spazio per la libertà dell'individuo.

Gesù non è “solo”

Era necessario ripercorrere questo testo di Gn 2,15-25 per poter gustare i suoi riflessi all'interno della vicenda di Gesù. Innanzitutto la seconda interdizione di Gn 2,18a «non è bene che l'uomo sia solo» riecheggia in una espressione che Gesù pronuncia nell'ultima cena in Gv 16,32: «Ecco, verrà l'ora, anzi è già venuta, in cui vi disperderete ciascuno per conto proprio e mi lascerete solo; ma io non sono solo perché il Padre è con me». I commentari²¹ e la stessa nota della Bibbia TOB (edizione italiana) sottolineano come Giovanni potrebbe qui contrapporsi alla tradizione di Mc 15,34: nel suo grido in croce Gesù citando il Salmo 22 esprime un senso di abbandono da parte di Dio. Benché la citazione di Zc 13,7 riferita all'abbandono da parte dei Discepoli, mostri un certo contatto coi Sinottici, tuttavia ci sembra che il contesto giovanneo non suggerisca l'affermazione cristologica del fatto che, nella vicenda umana del Cristo, e particolarmente nel culmine pasquale di questa vicenda - l'ora come richiama a più riprese il Vangelo di Giovanni - egli viva un particolare rapporto di totale vicinanza ed intimità con il Padre e con lo Spirito (16,14-15). Altri due versetti illuminano questa pista interpretativa Gv 8,16 e Gv 8,29, dove viene esplicitata la “missione” che il Padre ha espresso nei confronti del Figlio. In definitiva si può vedere come Gesù, nell'atto supremo della sua vicenda umana, anche se tradito dai suoi e abbandonato da tutti, vive in una totale unità con il Padre e con lo Spirito. L'antica interdizione di Genesi «non è bene che l'uomo sia solo» si svela qui non come la sottolineatura di una “mancanza” o di una debolezza della creatura che può essere esposta alla solitudine, ma come totale rivelazione di ciò che è “bene” per la creatura che cerca di specchiarsi nel suo creatore, e cioè il parteciparsi all'altro totalmente, l'essere in comunità, così come Dio stesso pur essendo “uno” non è “solo”. Dunque Gesù rivelando alla vigilia della sua Passione il mistero trinitario di Dio a coloro che egli chiama i suoi “amici”, mostra come egli – compiuta e perfetta rivelazione del Padre e dell'uomo all'uomo – non è “solo”: nel vivere, nel parlare nel confidarsi ai discepoli egli mostra il suo rapporto con il Padre, e con lo Spirito. Ma ciò che sta all'apice della vicenda umana del Cristo in realtà illumina di nuova luce tutta la sua vita come mistero di relazione-comunicazione-comunione d'amore.

²⁰ Un simile “ribaltamento” dell'atto sessuale si trova in Ger 31,22 come rinnovato annuncio di un intervento di Dio nella storia dell'uomo.

²¹ Si veda per tutti R. E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1979, 882; 894-896.

Tutta la vita di Gesù è dunque vita di relazione con il Padre e lo Spirito, e con gli uomini ai quali è stato mandato: anche nei momenti in cui egli cerca la solitudine, lo fa perché il dialogo divino con il Padre possa trovare tempi di espressività umana («In quei giorni Gesù se ne andò sulla montagna a pregare e passò la notte in orazione», Lc 6,12). In ogni pagina dei vangeli troviamo questa immagine di Gesù attorniato dalle folle, in continuo dialogo con amici ed avversari, in continua comunicazione con i suoi discepoli. Sarebbe davvero interessante commentare passo a passo questo Vangelo della comunicazione del figlio di Dio agli uomini.

Noi ci accontentiamo di fare – in conclusione - solo tre sottolineature, in linea con i testi di Genesi 2,15-25: Gesù ha una famiglia e “stima” la famiglia a tal punto da allargare i titoli “parentali” a coloro che lo ascoltano e lo seguono mettendo in pratica la sua parola²²; Gesù ha amici, discepoli, ed in particolare ha nel suo seguito delle donne²³; la comunità di Gesù non si ferma a lui, ma con lui è chiamata ad entrare in relazione con il Padre e lo Spirito.

Nel vangelo di Matteo, il Risorto invia le donne (Mt 28,9-10) ai discepoli, esse dovranno dire loro dove Gesù li vuole incontrare: «*Andate ad annunziare ai miei fratelli che vadano in Galilea e là mi vedranno*». Gli undici partono, e salgono su un monte della Galilea. In questa regione al nord della Palestina, tutto aveva avuto inizio: Gesù aveva cominciato ad insegnare e fare miracoli, e lì aveva inaugurato la sua missione ad Israele: «*E Gesù, avvicinosi, disse loro: “Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo”*» (Mt 28,18-19). Ora, da qui tutto riprende e questa volta, si tratta di una missione al di fuori dei confini di Israele. Il *monte* è anzitutto il luogo dove Gesù si era già manifestato, trasfigurato, come il *Figlio* prediletto del Padre (Mt 17,5). Ora, ancora una volta, su di un monte parla di sé come del Figlio, unito al Padre nello Spirito. Dal monte Gesù aveva ammaestrato le folle (Mt 5-7), ed ecco che da un monte invia i suoi discepoli ad insegnare le cose che ha comandato di osservare a tutti i popoli della terra.

Il vangelo della relazione è ora aperto a tutti. Ancora una volta Gesù appare come colui che “non è solo” le sue parole dicono infatti della presenza della Trinità nella storia: il nome di Dio, che fin dai tempi antichi era stato consegnato a Mosè come “Io Sono” si spacca ed entra tutta l’umanità: «*Io – con voi – sono tutti i giorni ...*». Gesù è ancora e definitivamente il vero Emmanuele, il Dio-con-noi.

²² Si veda C. CARNITI; “La sacra famiglia. «I fratelli di Gesù»”, in V. LIBERTI (a cura di), *La famiglia nella Bibbia*, Roma 1989, 189-197.

²³ Due saggi recentissimi ci aiutano a focalizzare questa sequela femminile di Gesù: M. PERRONI, “Discepoli di Gesù”, in A. VALERIO (a cura di), *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi*, Bologna 2006, 197-240; il capitolo dedicato a “Gesù e le donne”, nella cristologia di K. BERGER, *Gesù*, Brescia 2006, 221-240.