

L'UOMO COME ESSERE CREATO

L'umanità è in cammino. La metafora è frequente nella tradizione cristiana perché ha profonde radici nella Bibbia. La tradizione ebraica ha nel nomadismo, nell'esodo, nel pellegrinaggio, nel ritorno dall'esilio e nella diaspora, simboli pregnanti e figure significative dell'avventura umana nella storia. Oggi tuttavia siamo in grado di cogliere il valore di queste immagini in modo più singolare e profondo, dato il cambiamento dell'orizzonte culturale avvenuto. Infatti tutta la realtà cosmica e vitale ci appare come un grandioso processo di evoluzione da forme originarie imperfette e inadeguate fino a forme compiute.

«L'attuale concezione della realtà ha condotto ad una visione globale delle cose. Appare sempre più evidente che il mondo non è costituito da un insieme di 'cose', ma da un sistema di fenomeni interagenti. Esso appare dunque come un processo in cui materia ed energia si trasformano continuamente, in cui la vita pulsa in tutte le sue manifestazioni e in cui l'uomo, con la sua intelligenza creatrice, realizza nuovi orizzonti o possibilità per la sua esistenza» (Borasi C., *Scienza e teologia. Ragioni di un dialogo*, EDB, Bologna 1993 p. 166).

Anche l'uomo è inserito in questa dinamica, perché come persona e come espressione specifica della vita in evoluzione, diventa sé stesso nella successione del tempo. La forza creatrice che alimenta il processo della vita contiene ricchezze molto maggiori di quelle che fino ad ora è riuscita ad esprimere. L'umanità è ancora ai primi passi nel suo cammino e gli sviluppi che la attendono sono certo inimmaginabili.

Tutto ha inizio con la coscienza di esistere e di possedere uno "spirito vitale" che risiede nel nostro corpo e che da esso trae alimento e forza. Ed è proprio dalla coscienza di questa nostra corporeità che prende le mosse la nostra riflessione, con una sorprendente constatazione di una diversità. Il significato della parola **corpo**, nel mondo ebraico era ed è molto diverso da quello di altre culture di popoli circostanti e come possiamo bene immaginare dalle culture contemporanee, e in particolare da quella occidentale.

Nella cultura pre-cristiana del popolo ebraico non esisteva lo spirito senza il corpo; non esisteva l'anima da sola, ma l'anima vivente; e se si doveva parlare di anima la si qualifica con un'immagine che era corporea, quasi materiale: il **respiro**.

Nei brani della Scrittura l'esperienza umana è sempre espressa in modo molto realistico, e concreto. Gesù di Nazaret, anch'egli ebreo, ha per l'essere vivente, considerato integralmente nella sua totalità relazionale, un'attenzione vigile, amorosa; si premura di entrare in relazione con l'uomo nella manifestazione di tutte le sue capacità, così egli ha una visione globale dell'essere creato: anima e corpo. Gesù ci dice che: non si può salvare l'uomo, se non nella sua interezza (spirito e corpo). La salvezza, che in Cristo fatto carne è venuta in mezzo a noi, è a favore dell'uomo incarnato, non per l'uomo disincarnato.

Nessun discorso sull'uomo e di riflesso sull'amore, nessun discorso sull'opera di trasformazione del creato sarà perciò possibile senza una profonda conoscenza della dialettica che fonda la coscienza di esistere come essere creato formato di materia e spirito. L'attuale pontefice Giovanni Paolo II, così attento a questa tematica, nelle sue tre catechesi sul Cantico dei Cantici, dal maggio al giugno '84, parla di questo poema dell'amore come «celebrazione del linguaggio del corpo»: senza di

esso «le più profonde parole dello spirito, parole di amore, di donazione, di fedeltà, non possono essere pienamente espresse».

L'inizio della nostra riflessione allora diventa un invito a scoprire la nostra corporeità come una forza grande, una ricchezza da mettere in gioco perché circoli liberamente in tutti i nostri rapporti e contribuisca a renderli più creativi. Una fonte di gioia, di bellezza, di armonia, di cui imparare a godere con spontaneità, abbandono e gratitudine. Un dono prezioso, consegnato per essere a sua volta donato con gioia. Una realtà misteriosa sulla quale non possiamo smettere mai di interrogarci; infine una realtà molto complessa che non ci permette facili semplificazioni.

1. L'uomo «adam» come «prima creatura» di Dio secondo i racconti della Genesi

A partire dal 500 a.C. circa, il popolo di JHWH, Israele, avvertì subito, nella lettura della Bibbia, nei primi capitoli, un'ampia risposta alla domanda sull'uomo. Questa risposta non è formulata in una definizione, né è espressa in forma semplicemente catechistica, ma - secondo una predilezione ebraica - in un racconto del divenire dell'uomo e dell'umanità (il nome «adamo» si riferisce a ambedue i sessi). Più esattamente: il testo iniziale della Bibbia consta di due racconti del divenire, che risalgono a tempi differenti e ad ambienti diversi. Quello più antico, proveniente dalla tradizione cosiddetta «jahvista» («j»), e da essa elaborato, è contenuto in *Gn 2, 4b-24*; la narrazione più recente (abbreviato «S»), trasmessa e ultimata in ambienti sacerdotali, è presentata in *Gn 1, 1-2, 4a*.

Il testo «jahvista» di *Gn 2* - che ha ad un tempo la funzione di preparare lo 'scenario' per l'evento drammatico di *Gn 3* - può essere definito racconto mitico che, purificato in senso jahvista, si configura nel dialogo con i miti della creazione dell'uomo espressi dal mondo circostante. *Gn 1* costituisce una «narrazione didascalica» di colorazione sapienziale e di teologia sacerdotale con una rigorosa struttura numerica.

A livello naturalistico, le due descrizioni contengono molte contraddizioni. In *Gn 2*, l'uomo è (cronologicamente) il primo degli esseri terrestri creati; in *Gn 1*, appare per ultimo, quindi come coronamento dell'evento della creazione. Se in *Gn 2* predomina l'immagine del mondo nomade, cioè l'idea del deserto come stato primordiale del mondo della creazione; *Gn 1*, con il caos originario delle acque, rimanda chiaramente all'immagine del mondo di coloro che risiedono presso i fiumi e il mare.

Intanto, poiché i teologi sacerdotali hanno composto due testi inconciliabili a livello naturalistico, essi, così, sono venuti a testimoniare espressamente che il fine della rivelazione biblica non è mai quello delle scienze naturali o della storia naturale e che le relative immagini del mondo non sono da considerarsi il suo oggetto dottrinale.

Le descrizioni del divenire intendono, ciascuna a proprio modo, mettere in luce l'essenza dell'uomo creato da Dio. Ambedue testimoniano, che nell'ambito della creazione terrena, l'uomo è, in senso qualitativo, la «prima creatura» e quindi, in certo qual modo, la creatura particolare di Dio.

Secondo *Gn 2, 4ss.*, l'uomo è un «essere vivente» con riferimento specifico a Dio

per il soffio divino dell'alito vitale, al quale tuttavia viene affidato il compito addirittura 'secolare' di "lavorare il suolo" (Gn 2, 5), "di coltivare e custodire" il giardino di Dio (Gn 2, 15).

Alla terra, dunque, al servizio sulla terra Dio chiama «adam», il *terraiolo*. Nei miti, invece, gli uomini sono creati per servire gli dei per offrire a loro, quali forze immanenti al mondo e quindi contingenti, accrescimento di vita e gioia mediante oblaioni, libagioni e profumi. Secondo Gn 2, invece, il mondo più prossimo dell'uomo è il suo simile; altrimenti si sentirebbe solo anche su una terra piena di vita.

La relazionalità interumana naturale, ossia innata nell'uomo, in Gn 2 si fa testimonianza toccante nel più profondo rapporto immaginabile in terra: nella comunione d'amore e di vita di uomo e donna. Essi si sperimentano reciprocamente come interlocutori di pari rango; essi sono alternamente «Io» e «Tu», sono un «Noi» uniti nella carne e nel cuore.

Non può esservi alcun dubbio che l'antico messaggio jahvista della creazione ponga il matrimonio anzitutto nella prospettiva di un legame di pienezza Io-Tu. Sul piano ideale di Gn 2, la donna è per principio essere umano al pari dell'uomo. Qui non è, come nell'Israele reale, la donna ad essere portata nella casa dell'uomo, bensì è l'uomo ad abbandonare padre e madre e a legarsi d'ora innanzi alla donna (Gn 2, 24).

In Gn 1, l'uomo («adam» è usato con significato collettivo) è evidenziato come creatura particolare di Dio per mezzo delle seguenti profilature: a) il termine tecnico «bàrà» (= creazione misteriosa, riservata a Dio), che ricorre sette volte nell'intero testo, è usato per tre volte nella creazione dell'uomo. b) Quest'opera creatrice è preceduta da una solenne parola di Dio che si consiglia («Facciamo l'uomo a nostra immagine ...» 1, 26). c) Gli uomini sono creati come «immagine di Dio, simile a lui» (1, 26-27).

In che cosa consiste questo carattere di immagine, che è assegnato tanto alla donna che all'uomo? Una copiosissima letteratura recente ha tentato una risposta al riguardo. Dal contesto, risulta chiaro che il carattere di immagine si manifesta in maniera particolare nel dominio dell'uomo sul mondo animale. Il Salmo 8, 6-10 conferma questa interpretazione con parole inequivocabili. Tuttavia, per eludere i fraintendimenti moderni, in senso biblico, il concetto del dominio è sempre comprensivo di quello della "cura". A suo modo, Gn 1 conferma Gn 2: l'uomo è destinato da Dio al governo del mondo. Il servizio nel mondo - con il Creatore all'orizzonte - è pertanto, biblicamente, anche sempre servizio a JHWH.

Intanto, il carattere di immagine dell'uomo si riferisce solo ad una funzione paragonabile a quella di Dio quale Signore sopra ogni cosa? No di certo. Dio può costituire l'uomo suo «visir in terra» anzitutto perché tra Dio e l'uomo sussiste una sorta di correlazione esistente, che fa dire a Dio «TU» all'uomo, e all'uomo «TU» a Dio.

Il dominio come funzione affonda quindi profondamente nella condizione di persona in cui l'uomo è stato creato. Pertanto, egli è un essere dialogico non solo del suo simile, bensì anche di Dio. Dio è, secondo la formulazione di M. Buber, l'«eterno TU» dell'uomo.

In questo spazio di strutturazione dialogica, e quindi ad un tempo liberale, si attua il governo umano sul mondo. Questo spazio vitale della libertà umana si

frantumerebbe, se un tale governo snaturasse nell'arbitrio dell'io senza relazionalità dialogica con il Creatore o in un dominio che non fosse comprensivo di cura. La parola di Dio di *Gn* 1, 28 - alla quale si usa tanto ricorrere - «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate... » non è assolutamente una parola ingiuntiva, bensì in conformità all'introduzione «Dio li benedisse e disse loro...» una parola di benedizione di Dio, da realizzare nell'arco della benedizione divina.

La tradizione cristiana, per lo più ha letto le due narrazioni della creazione come un'unità ed ha focalizzato il punto di riferimento della dottrina della salvezza soprattutto in *Gn* 3. A questo punto, tuttavia, si richiede una correzione per evitare un eccessivo livellamento della ricchezza della «teologia» contenuta in *Gn* 1 e 2.

I punti che seguono meritano una riflessione approfondita:

1. Già l'uomo creato è concepito dal Dio creatore come creatura particolare affine e aperta a Dio. Pertanto, tutte le religioni dei popoli si sono rivolte col «TU» al Divino. L'uomo degrada se stesso, quando cancella Dio dal suo orizzonte. È come se la terra si sganciasse dal sole (secondo un paragone di F. Nietzsche): essa volerebbe nel caos dell'autodistruzione (basterebbe citare l'«arcipelago Gulag» e l'«olocausto»).

2. L'uomo è per sua natura chiamato al servizio del mondo, ossia all'amministrazione sovrana del mondo, della quale tuttavia deve rispondere a Dio. Ora, questo significa proprio l'opposto della «violazione» della creazione come usano fare i moderni «fattori» con l'aiuto di scienza e tecnica.

3. Il carattere della somiglianza è attribuito all'«adam», quindi a tutti coloro che hanno un volto umano - senza riguardo alcuno a sesso, razza, età e ceto sociale. In particolare, è attribuito della donna non meno che dell'uomo. E questa attribuzione è di enorme significato non soltanto per tutte le civiltà e nazioni, bensì anche per il popolo di Dio, la Chiesa.

4. Nella sua individualità, l'uomo è e rimane un «essere dignitoso» di altissimo rango, ma poiché il suo «Io» ha come interlocutore un «Tu» nei suoi simili, è inserito nel «Noi» della comunità umana. Pertanto, un individualismo illimitato è semplicemente disumano.

5. Il simile più prossimo è sempre il coniuge. Già il messaggio della creazione mira ad un rapporto indissolubile dei partner (cf. *Mt* 19, 4ss.). L'amore coniugale è di per sé una proprietà umana sublime, che è anche tesa alla fecondità.

IN BREVE

Il racconto biblico della creazione

I primi due capitoli della Genesi, insieme al capitolo 3, formano una grandiosa riflessione sull'uomo di tutti i tempi, sulle sue relazioni fondamentali con Dio, con gli altri uomini, con il cosmo. In essi troviamo da una parte il disegno di Dio per l'umanità, che è un disegno di amore, luce, armonia (cap. 1 e 2); dall'altra il progetto alternativo che l'uomo vuole realizzare prescindendo dalla proposta di Dio, i cui risultati di inimicizia, di alienazione, di rovina, il popolo d'Israele ha potuto sperimentare lungo i secoli della sua storia (cap. 3).

Della creazione dell'uomo sono riportati due racconti che si integrano e completano: quello di Gn 2,18-25, che è il più antico e che risale all'epoca gloriosa del re Salomone (X sec. a.C.), redatto dalla cosiddetta scuola Jahvista; e quello di Gn 1,26-31, che è stato concepito e redatto molto tempo dopo, verso la fine del VI secolo, cioè verso la fine dell'esilio babilonese (586-530 a.C.), dalla scuola cosiddetta Sacerdotale, che, a seguito della tragica esperienza della distruzione di Gerusalemme e della deportazione dell'intero popolo, ha ripensato e disegnato il ritratto di tutta la storia drammatica del popolo, illuminata dalla luce della misericordia e fedeltà di Dio e oscurata dall'ombra degli allontanamenti e infedeltà di Israele.

La tradizione Jahvista, la più antica, è così chiamata perché utilizza il nome di Jahwe (Signore) per chiamare Dio. Essa ha uno stile ricco, vivo, colorito e si nutre di immagini ed espressioni umane per parlare di Dio.

La tradizione Sacerdotale, cioè quella dei sacerdoti del tempio di Gerusalemme, dallo stile astratto e ridondante, si è formata durante l'esilio e si è imposta dopo il ritorno. Ad essa si attribuisce, oltre che la redazione dei testi riguardanti leggi, liturgia, tempio, anche alcune parti narrative, e soprattutto la forma definitiva del Pentateuco.

2. I costituenti della natura umana

Il racconto più antico della creazione sembra concepire l'uomo «dicotomicamente», ossia come composto di corpo e spirito-anima, già secondo l'interpretazione che Filone d'Alessandria dà di Gn 2, 7. Vi si legge: «Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente (*nephes hajjah*)». Ma proprio l'espressione *nephes*

hajjah, cui in 2, 19 ricorre anche a proposito degli animali, vuole evidentemente porre l'accento sull'unità dell'essere umano. In questo modo, il testo ci pone di fronte all'ampio interrogativo sui costituenti della natura umana secondo l'affermazione complessiva dell'Antico Testamento.

A questo proposito, occorre ben evidenziare che il pensiero giudaico e occidentale, ad onta di tutte le comunanze, differiscono in punti essenziali. E a questo proposito va fatto subito accenno a ciò che si definisce la «stereometria» della concettualità giudaica. Nella descrizione di una cosa o di una fattispecie, il giudeo ama accostare parole affini, non del tutto identiche nel loro significato. A tale criterio è ad un tempo legata la predilezione dell'uomo biblico per il cosiddetto «pensiero sintetico» (differente dal pensiero analitico preferito dai greci e dagli occidentali in genere). E in queste prospettive che vanno a priori inserite le descrizioni dei costituenti della natura umana.

a) *L'uomo come «carne» (básár)*

Con questo termine, viene posta in evidenza anzitutto, ma non esclusivamente, la «materialità» o corporeità dell'uomo. Tuttavia, solo molto di rado è possibile tradurre «carne» con «corpo». Rendere il noto testo di *Gv* 1,14: «E il Verbo si fece carne» con il vocabolo «corpo» sarebbe addirittura un'eresia. Biblicamente, «carne» vuol indicare per lo più l'uomo nella sua interezza, sebbene l'aspetto della corporeità vi predomini. Pertanto, ad esempio *Gn* 2, 14: «Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne», non va inteso unicamente come unione sessuale. Il testo indica piuttosto la totalità fisico-psichica del legame di maschio e femmina verso un unico «essere umano». Il termine «básár», dunque, comprende la persona umana nella sua pienezza, sebbene «si muova» dalla sua corporeità.

Pertanto, appare evidente che la corporeità, e quindi la materialità e il radicamento cosmico dell'uomo, è elemento costitutivo della sua natura, e a tal segno che nella Bibbia l'uomo è concepito e compreso in eterno come essere corporeo.

Infatti, quando nell'Antico Testamento si viene delineando la convinzione di fede, secondo cui Dio, con la morte, non pone all'uomo un limite assolutamente invalicabile, questa convinzione non è intesa come «immortalità dell'anima», bensì come «risurrezione dai morti». Nell'Apocalisse di Isaia (*Is* 26, 19), riguardo all'Israele degli ultimi tempi, si legge: «Ma di nuovo vivranno i tuoi morti, risorgeranno i loro cadaveri. Si sveglieranno ed esulteranno quelli che giacciono nella polvere, perché la tua rugiada è rugiada luminosa; la terra darà alla luce le ombre».

Dn 12, 2 inserisce questo avvenimento già in un orizzonte universale: «Molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna». Nulla dunque è più lontano dalla Bibbia che parlare del corpo come di una «prigione dell'anima» e ritenere la liberazione dal corpo come una «liberazione» dell'uomo in un «regno dello Spirito e degli spiriti puri». Per un medesimo motivo, la morte è sentita come qualcosa che colpisce e minaccia radicalmente l'uomo nella sua essenza, in particolare la morte precoce. Tuttavia, alla morte creaturale, dopo una vita piena «nella terra dei viventi» - è questa la denominazione della terra (*Ger* 11, 19; *Ez* 26, 20 e altrove) - paradossalmente ci si rassegnava. Così è scritto di Abramo: «Poi Abramo spirò e morì in felice canizie, vecchio e sazio di giorni, e si riunì ai suoi antenati» (*Gn* 25, 8;

simile 35, 29 Isacco).

Cosa accade con la morte, secondo la visione antico-testamentaria? La vita dell'uomo, in quanto tale, termina con la morte. Pertanto, si legge sovente che Israele non conosce ancora una vita individuale al di là della morte. Tuttavia, ciò è esatto solo se si intende la vita nel senso giudaico di «vita prospera e riuscita». Di un annientamento totale, di una perdita esistenziale assoluta Israele non sa invece nulla.

In linea generale, il popolo di Dio dell'Antica Alleanza considera la morte come perdita completa della vitalità e quindi come una vita di ombra nello *Sheol* (= regno degli inferi), i cui abitanti sono pertanto spesso definiti *rephá'ím* = i deboli, i fiacchi. In questo regno dei morti, si è anche senza un reale rapporto esistenziale con JHWH: si è a tal segno separati da lui, in una lontananza tale da lui da non essere più possibile alcuna lode per lui (cf. Sal 6, 6; 99, 11ss.; 115, 17; Is 38, 18s.).

Talvolta, lo *Sheol* viene anche ipostatizzato (cf. Is 5, 14; Ab 2, 5; Sal 141, 7 e altrove); tuttavia, non ha alcuna forza propria nei confronti di JHWH. La potenza di JHWH si estende anche sul regno dei morti (cf. Sal 139, 8; Gb 26, 6; Am 9, 2 e altrove).

Per questa via, taluni salmisti giungono alla persuasione secondo la quale l'onnipotenza e la fedeltà all'alleanza di JHWH non determinano una linea di separazione ultima e assoluta con la morte dell'uomo da lui decretata, bensì una sorta di rapimento (cf. Gn 5, 24 (Enoch) 2 Re 2, 3.5 [Elia]). Infatti, il salmista del Salmo 49, 16 afferma pieno di fiducia: «Ma Dio potrà riscattarmi, anzi dalla potenza dello *Sheol* mi strapperà». E il Salmo 73, 23s. testimonia: «Ma io sono con te sempre: tu mi hai preso per la mano destra. Mi guiderai con il tuo consiglio e infine mi rapirai nella tua gloria». In questa prospettiva, perfino la «morte della carne» non recide il legame dell'unione esistenziale con JHWH.

Qualunque uso del termine «carne» riferito all'uomo, nell'Antico Testamento, implica, sì, il richiamo alla caducità, all'«essere verso la morte»; ma ad un tempo viene ad esprimere la convinzione secondo la quale l'uomo non solo ha un corpo, ma che è «corporeità». In questa luce, appare dunque coerente - cosa che tuttavia taluni cristiani sentono come scandalo - che, nell'Antico Testamento, beni e piaceri terreni «corporali» siano considerati positivamente, purché non se ne faccia un idolo, ma siano accettati con fede e gioia come doni del Dio Creatore e dell'alleanza.

Si constata sempre con un sentimento di stupore, anzi di scandalo, che tra gli ebrei dell'Antico Testamento, contrariamente che tra gli egizi e greci, non sia sufficientemente sviluppata una «dottrina dell'aldilà». Come presso tutti i popoli, anche presso Israele prevalse a lungo la coscienza collettiva su quella individuale: il futuro di salvezza del popolo aveva di gran lunga più valore di una definitiva salvezza individuale.

Solo in epoca successiva all'esilio si fece pian piano strada la domanda se l'alleanza divina non valesse in eterno anche per il singolo. La risposta fu data per gradi: all'orizzonte della fede apparve dapprima la «risurrezione della carne» - elemento indicativo della corporeità quale dimensione essenziale dell'uomo -; solo successivamente si impose anche la fede dell'essere subito dopo la morte presso il Dio che offre riparo (Cf. Sal 73, 23s.).

Tuttavia, l'Antico Testamento non contiene concezioni a riguardo e tanto meno tentativi di descrizione. Soltanto il giudaismo ha parlato del «seno di Abramo» (come luogo e condizione dei giusti dopo la morte), Cf. Lc 16, 22ss. Dall'Antico Testamento possiamo imparare ad esser cauti nei tentativi di immaginare l'«aldilà». Solo Dio stesso è il nostro futuro e questo ci deve bastare.

b) *L'uomo e la sua forza vitale (nephes)*

L'«elemento» dispensatore di vita dell'uomo (come dell'animale) è per lo più detto *nephes*. Solo in rarissimi casi questo termine corrisponde al concetto di «anima». Originariamente, *nephes* è la «gola» (Cf. Sal 107, 5.9); da qui appaiono comprensibili gli ulteriori significati di «alito» e «avidità»; da essi deriva come ovvia l'estensione del significato a «elemento vitale», anzi semplicemente a «vita». Intanto, poiché si individuava anzitutto nel sangue la forza vitale degli esseri viventi, fu possibile non solo affermare che «la *nephes* è nel sangue», bensì addirittura che «il sangue è la *nephes*» (Dt 12, 23; Lv 17, 14).

Nel sangue che si prosciuga, la vita passa. Con *nephes*, dunque, si intende il principio vitale individuale, che si spegne nella morte corporea. Pertanto, appare possibile che il termine *nephes* assuma anche il ruolo di pronome personale (ad es. Sal 3, 3: «Molti della mia *nephes* [= di me] vanno dicendo: "Neppure Dio lo salva"»).

D'altronde, con *nephes* si intende anche la movimentata pulsione vitale che comprende desiderio, percezione, stato d'animo e sentimento; e, dal momento che l'elemento affettivo e emozionale dell'uomo affonda nella *nephes*, questa può esprimere anche afflizione e gioia, amore e odio, piacere e tedio. Quanto tale «vita» sia intrinseca al corpo lo attestano le affermazioni emozionali che, primariamente appartenenti alla *nephes*, possono essere trasposte sulla «carne», ossia sull'aspetto corporeo della totalità uomo, come si desume ad esempio dal Salmo 63, 2: «Dio,... di te ha sete la *nephes* (anima) mia, a te anela la mia carne, come terra deserta, arida, senza acqua». (Affermazioni affettive sulla «carne» sono contenute anche in Sal 16, 9; 84, 3; 119, 20; Gb 14, 22). Pertanto, viene definito anche «cuore di carne» il cuore aperto a Dio e all'uomo, che viene contrapposto (in Ez 11, 19; 36, 26) al «cuore di pietra».

c) *L'uomo e il suo «spirito di vita» (ruah)*

In Ez 11,19 e 36,26 il «cuore di carne» ha un parallelo nella «nuova *ruah*», che possiamo tradurre approssimativamente con «spirito nuovo». È solo da Ezechiele (VI sec.) in poi che la *ruah* assurge chiaramente a centro d'azione interiore dell'uomo (Cf. Sal 32, 2; 142, 4; 143, 4) e viene ripetutamente proposta in parallelo con «cuore». Per questa via, dunque, può addirittura essere espressione dell'«Io» dell'uomo (Cf. Sal 3 1, 6; 7 7, 4.7; Gb 6, 4; 7, 11; 17, 1 e altrove).

Quanto a significato, il termine è accostato spesso a quello di *nephes*, in particolare nella tradizione sacerdotale «S» (Cf. *ruah hajjim* come «soffio di vita» in Gn 6, 17; 7, 15). Tuttavia, la *ruah* non è assimilata alle funzioni associate alla vitalità esteriore e interiore della *nephes*, bensì le trascende nella sfera degli atti interiori tipicamente umani; quegli atti che è possibile definire attività superiore dell'anima, come ad esempio il conoscere e il volere e in particolare la conoscenza e il riconoscimento, guidati volitivamente, del bene etico. Per qualche esempio vogliamo rimandare al Salmo 51, 12: «Crea in me, o Dio, un cuore puro, rinnova in me una *ruah* (spirito) salda», e Prv 11, 13: «Chi va in giro parlando svela il segreto, il "fidato nella *ruah* " (lo spirito fidato) nasconde ogni cosa».

Pertanto, l'agire imperscrutabile di Dio sull'interiorità umana inizia per lo più dalla *ruah*, come testimonia, ad esempio, Ag 1,14: «E JHWH destò la *ruah* di Zorobabele... governatore della Giudea e di Giosué..., sommo sacerdote, e di tutto il resto del popolo ed essi si mossero e intrapresero i lavori per la casa del Signore».

La *ruah* è aperta in genere ad impulsi esterni, e anche in senso negativo. Così lo «spirito di prostituzione» (culto orgiastico a Baal) in Os 4, 12 («poiché una *ruah* di prostituzione li svia e si prostituiscono, allontanandosi dal loro Dio») designa una forza maligna che prende possesso dell'uomo interiore.

Da questi accenni, risulta che il giudaismo non considerò l'uomo come un essere composito, né dicotomico o tricotomico. Le distinzioni carne, forza vitale, spirito di vita non permettono «separazioni» nette; esse stanno l'una all'altra come tre cerchi intersecantisi all'interno di un unico cerchio che le comprende. L'unità dell'«uno nell'altro» domina a tal segno che l'elemento corporeo può essere messo nel *più* stretto rapporto con l'elemento psichico-spirituale.

Se perfino nel nostro modo di pensare «cuore» e «mente» possono esprimere nel medesimo tempo un'attività interiore di psiche e spirito, ciò vale a maggior ragione nella concezione giudaica. In particolare, i reni (cf. Sal 16, 7; Ger 11, 20 e altrove), ma anche il fegato (Prv 7, 23; Lam 2, 11), le «interiora» in genere (cf. Ger 4, 19) e perfino le «ossa» (Sal 6, 3; 31, 11 e altrove) sono soggetto di processi intrapsichici. Tuttavia, la visione giudaica dell'uomo fortemente orientata sulla corporeità non ha nulla da vedere con il materialismo, dal momento che la dimensione psichico-spirituale non viene in alcun modo ridotta alla materia corporea, né viene da essa derivata. Se con la nostra concettualità si osasse cogliere ed esprimere ciò che la Bibbia intende con la parola «uomo», la definizione che maggiormente si avvicinerebbe alla condizione vetero-testamentaria sarebbe questa: **l'uomo è un'esistenza fisica personalizzata**. È vero, la Bibbia non ha un concetto di persona nei termini della riflessione filosofica; ma ciò che noi intendiamo con persona, nell'Antico Testamento è variamente colto in maniera precisa e valida.

d) L'uomo come «persona»

Di essere persona si parla quando un ente si svela a se stesso (conoscenza di se stesso); quando nell'agire e nel subire si sperimenta come «Io» e può disporre di se stesso (libertà!); in breve, quando (nel linguaggio della filosofia) è un «Sé». Il giudeo non è uso alle riflessioni filosofiche e alle descrizioni astratte dell'essere. Ma la «cosa» della personalità, questa sì che la conosce.

Innanzitutto, vogliamo accennare all'uso della parola «cuore». Nella Bibbia, essa non è (come per lo più da noi!) limitata alla sfera emozionale individuale, bensì comprende l'«interiorità» dell'uomo (Cf. Prv 3, 1; Is 10, 7) e quindi la sua coscienza di sé (colta nell'«Io»), il suo conoscere, aspirare, sentire, volere, la capacità del giudizio etico di ogni comportamento e quindi la sua capacità alla «responsabilità». Per noi sono particolarmente istruttive le espressioni ebraiche riferite al «pensare»: che per il giudeo corrisponde a «parlare nel proprio cuore» e talvolta addirittura a «parlare al proprio cuore». Qui, si viene ad esprimere una grande saggezza: è maturo un uomo, quando la sua conoscenza - sia quella della ragione, sia la conoscenza per fede - intesse un dialogo con la sua interiorità!

L'uomo come persona è poi indicato anche dal termine «volto» (*páním*,

letteralmente: ciò che è rivolto verso!). Qua e là, questo termine viene anche riferito ad animali e addirittura a cose, ma è adoperato con prevalenza assoluta in asserzioni concernenti l'uomo e Dio. In numerosi testi, *páním* può essere anche tradotto senz'altro con «persona» (ad es. *Gn 32, 11*; *2 Sam 17, 11*; *Prv 27, 17*; *28, 21*); e la cosa non sorprende, dal momento che la «natura» dell'uomo è maggiormente espressa dal suo volto (Cf. *Sir 13,25*: «Il cuore dell'uomo cambia il suo volto o in bene o in male»).

A mettere in mostra nel modo più significativa la personalità dell'uomo è il fenomeno della parola. Se il giudeo fosse stato interessato ad una definizione dell'uomo, lo avrebbe definito non già «essere vivente razionale» (*animal rationale*), bensì «essere vivente parlante». Sebbene gli animali, alla luce della creazione, siano vicini all'uomo (Cf. *Gn 1, 25*: al pari degli uomini sono creati il sesto giorno; e *Gn 2, 19*: sono creati in vista dell'uomo), in *Gn 4, 14* e altrove il mondo animale è chiamato «*b1émah*» che, etimologicamente, significa «ciò che è muto». Ovviamente, il giudeo conosce la produzione dei suoni della comunicazione animale; ma la parola propriamente detta è unicamente dell'uomo, perché per lui il parlare costituisce un legame naturale della comunità umana (M. Buber: l'uomo come essere dialogico) e ad un tempo un'attuazione interiore essenziale della condizione umana (Cf. «parlare al proprio cuore»).

Per la sua natura, per l'uomo biblico aveva senso non soltanto la persuasione: l'uomo fa il linguaggio, ma anche la sua reversibilità: il linguaggio fa l'uomo! Il patrimonio giudaico cognitivo precorre di molto le conoscenze moderne relative al linguaggio e all'ascolto quali «elementi che risvegliano l'uomo» (Cf. il rapporto madre-bambino).

Della personalità dell'uomo, è parte essenziale anche la sua libertà decisionale. Malgrado la forte accentuazione dell'onnipotenza dell'unico Dio (*Es 7, 3*: «Ma io JJHWHI indurirò il cuore del faraone»), la rivelazione biblica è ferma sul libero arbitrio dell'uomo (*Es 8, 15*: «Ma il cuore del faraone si ostinò») e lo rende quindi responsabile del suo agire (cf. *Gn 3, 16ss.*; *4, 7*; *Dt 30, 15-20*).

La Bibbia, nei due Testamenti, vive e muore con la libertà decisionale concessa all'uomo da Dio e con la conseguente responsabilità e consapevolezza. Le Sacre Scritture sono consapevoli, delle molteplici limitazioni del libero arbitrio dovute a circostanze di fatto; ma contraddicono, con veemenza, la sua negazione in assoluto. In questa luce, è possibile comprendere l'amarezza degli ebrei moderni, per la tendenza avvertita in Germania a rendere responsabile dell'«olocausto» anzitutto Dio.

Nella personalità dell'uomo, così abbozzata, traspare ancora una volta che con «immagine di Dio» è intesa, nel più profondo e in ultimo, questa condizione personale dell'uomo, che nel nostro linguaggio filosofico definiamo «essere in possesso di sé»; e che tuttavia il giudeo conosce e riconosce molto più profondamente di noi: l'Io è ad un tempo. apertura esistenziale verso «Tu» e «Noi».

Egli, non rischia di cadere nella tentazione moderna di identificare pienamente il comportamento individuale con la personalità. Per lui, il personalismo differisce dall'individualismo.

P. Giuseppe Daminelli
Cappellano LUISS Guido Carli