



Monza, 14 febbraio 2012

Prof. Mons. Patrizio Rota Scalabrini

GENESI: LA FINITUDINE CREATURALE NELL'OTTICA DELLA REDENZIONE

Il tema propriamente riguarda un materiale scritturistico molto vasto, perché, oltre all'eziologia metastorica di *Genesi* 1-11, si dovrebbe estendere il discorso alle tradizioni patriarcali e al romanzo di Giuseppe. Per ragioni di tempo ci soffermeremo in realtà soltanto su alcuni passaggi di *Gen* 1-3.

1. Genere letterario di *Gen* 1-11.

Va chiarito in primo luogo la natura letteraria e teologica di *Gen* 1-11. Potremmo definire, con il biblista G. Borgonovo, *Gen* 1-11 quale eziologia metastorica, cioè una risalita verso l'origine, verso il cuore dell'essere, per spiegare la nostra situazione presente. Questo percorso a ritroso è illuminato però dall'esperienza della liberazione esodica, cioè dalla rivelazione dall'amore di Dio. Possiamo allora dire che è un'eziologia metastorica yahwista. È un percorso a ritroso, guidato da una convinzione di fede per la quale la creazione è già il primo atto della liberazione.

2. Una finitudine umana benedetta: il racconto di *Gen* 1.

2.1. Il primo accenno al tema della finitudine umana si ha già in *Gen* 1,26-28, quando si dice che Dio intende creare, ed effettivamente crea, l'uomo 'a sua

immagine e somiglianza'. Con il tema dell'*immagine* l'uomo viene relativizzato e, nel contempo, viene espressa tutta la sua dignità, perché, in quanto immagine di Dio, ne è il rappresentante legittimo in questo mondo, quasi il suo *vizir*, attraverso le relazioni costitutive dell'esistenza umana: la relazione uomo-donna, la relazione di governo e responsabilità del mondo, la relazione con Dio, in qualità di ascoltatore e di beneficiario della benedizione. La finitudine umana è qui quasi dissolta dall'alto grado di dignità comportato dall'immagine (*s□elem*), come del resto risulta anche dalla ripresa della medesima tematica nel *Salmo* 8: «*Davvero l'hai fatto poco meno di un dio, di gloria e di onore lo hai coronato. Gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi*» (vv. 6-7).

2.2. Non sembrerebbero esserci ombre che evidenzino la finitudine dell'umano. Sembra negata la deriva verso cui può portare l'esperienza della finitudine, e cioè la deriva della violenza, con la quale l'uomo oltrepassa il proprio limite, affermando il proprio diritto di vita a scapito dell'altro. In *Gen* 1 l'assenza della violenza, come risultato drammatico dell'esperienza del limite, è illustrata dal fatto che Dio, il Creatore, assegna ad ognuno un regime vegetariano.

2.3. Sul tema del lavoro *Gen* 1,28 («... *riempite la terra e soggiogatela, dominate*

sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra») ha la medesima prospettiva positiva che sarà poi ribadita in Gen 2,15 («Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse»).

Vi è quindi uno sguardo sul lavoro – che propriamente segnala l'essere umano quale essere di bisogno, costretto a provvedere alle proprie necessità – che è già vangelo, lieta notizia. L'uomo è essere di necessità, e perciò non è possibile per lui collocarsi nel mondo in un modo ozioso, ma soltanto nella modalità della cura di esso.

Proprio il tema del lavoro era invece collegato, dalle culture dell'Antico Vicino Oriente, ad una percezione drammatica, fosca, della condizione umana. Rispetto a questa visione l'ottica biblica sul lavoro è davvero alternativa portatrice di una lieta notizia riguardante appunto il lavoro, e ciò è tanto più sorprendente se si pensa che la terra d'Israele era marginale politicamente e culturalmente, rispetto ai grandi luoghi del potere e della elaborazione del pensiero. A riprova di ciò ci piace ricordare quanto asserito dal grande mito dell'Atra-hasis, che veniva proclamato durante la grande festa dell'akitu, la celebrazione del capodanno babilonese, fulcro della religiosità mesopotamica. Il mito esordisce parlando del lavoro degli dèi, ai quali ben presto essi cercano di sottrarsi scaricandolo sugli dèi inferiori: *«Quando gli dèi lavoravano invece degli uomini e sottostavano alla fatica, i carichi erano troppo pesanti, il lavoro troppo duro, troppo il malessere, perché i grandi Anunnaki avevano aumentato agli Igigi per sette volte il carico di lavoro... Quando Anu era salito al cielo e gli dèi del Apsu erano rimasti sotto, gli Annunaki del cielo obbligarono gli Igigi a sopportare il duro lavoro. Gli dei hanno dovuto dragare canali, hanno dovuto costruire dighe a protezione della terra...»*. Poiché gli Igigi (dèi inferiori) si ribellano al lavoro dagli dèi superiori, viene decisa la creazione dell'uomo su cui scaricare il lavoro degli dèi. L'uomo dovrà essere impastato con la carne e il sangue di un dio e con la creta, perché sia intelligente e quindi capace di svolgere il lavoro, ma quando si ribellerà lo si potrà schiacciare.

Per la creazione dell'uomo interviene la dea Nintu-Mami, la dea-utero, la quale così

sentenzia, dopo la formazione dell'uomo come schiavo del lavoro imposto dagli dèi: *«Ho svolto perfettamente il lavoro che mi avete ordinato di fare. Avete sacrificato un dio insieme con la sua intelligenza. Io vi ho sollevato dal vostro duro lavoro, ho imposto il vostro duro lavoro sull'uomo. Così avete dato sofferenza all'uomo. Ho rotto la catena e a voi dèi ho concesso la libertà»*. Gli dèi sono liberi, ma gli uomini sono condannati al lavoro! E quando gli uomini, oppressi dal lavoro, cominciano a protestare e ad attuare il primo 'sciopero', gli dèi – e in primo luogo il dio supremo – mandano come castigo il diluvio, perché annienti gli scioperanti. Davvero il pensiero biblico si pone su ben altro versante, sul tema del lavoro, perché esso ha una convinzione precisa: il lavoro è vocazione che Dio rivolge all'uomo come creatura oggetto della sua speciale attenzione e cura, e non è invece l'ineluttabile tributo che la finitudine dell'uomo deve pagare in quanto essere che necessita di tante cose per poter vivere.

2.4. Al tema del morire umano non vi è accenno esplicito in Gen 1, ma è implicita l'allusione ad esso attraverso il tema della fecondità, per cui l'uomo e la donna sono benedetti e comandati a crescere e a moltiplicarsi. Il dramma della morte non viene fatto emergere, ma piuttosto viene esaltata la promessa della vita, collegata alla generazione.

3. Dal fango ma senza vergogna: Gen 2.

Anche in Gen 2 il tema della finitudine umana traspare in modo evidente dalla narrazione, ma resta un limite creaturale benedetto, riconosciuto nella sua positività.

3.1. Adam, il 'terroso' (cioè la persona umana, senza distinguere tra uomo e donna) è plasmato dalle mani di Dio; è un gesto che nelle culture vicine non era detto dell'uomo in quanto tale, ma del re, del faraone plasmato sulla ruota del dio-vasaio. Invece qui è la creatura umana stessa ad essere investita di questa dignità regale; d'altra parte il fatto che il materiale usato sia la *polvere* allude alla fragilità, alla caducità dell'uomo, in opposizione a quell'alito di vita che gli proviene dal Signore. Questo 'alito di vita', che Dio soffia nelle narici della persona umana, non verrà

segnalato successivamente nel caso della creazione degli altri viventi. Forse così l'autore biblico vuole suggerire una peculiarità circa questo 'respiro' dell'uomo (*n^ešemāh*); esso in *Pr* 20,27 potrebbe essere definito come l'*autocoscienza* dell'uomo: «*Lampada del Signore è lo spirito dell'uomo: essa scruta dentro, fin nell'intimo*». La persona umana è dunque creata come termine di attenzione privilegiata da parte di Dio, ma unisce in sé grandezza e fragilità. Comunque l'*adam* sia creato dal fango non è ancora percepito come tale come motivo di imbarazzo, di umiliazione, come avverrà dopo il peccato.

3.2. Nel racconto di *Gen* 2, accanto al dono del frutteto e dell'albero della vita, appare però un motivo che dichiara la finitudine umana, la condizione di essere chiamato all'obbedienza, alla sottomissione ad un precetto. Vi è infatti il divieto di mangiare del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male (*Gen* 2,17). Questo divieto, che successivamente diventerà motivo della ribellione, in quanto dichiarante il limite dell'uomo, è qui invece una positiva 'istruzione per l'uso': se l'uomo farà esperienza del bene e del male, se si lascerà sedurre da un delirio di potere che non conosce appunto limite, farà contemporaneamente esperienza amarissima del suo dover morire, del suo 'essere per la morte'. Il divieto, nell'intenzione divina, non vuole far risuonare il limite dell'uomo, ma anzi custodirlo dal vivere questo limite in modo disperante. Il divieto è per la vita, non per la morte!

3.3. Un altro aspetto della finitudine umana, che balza all'attenzione del lettore di *Gen* 2 è la solitudine in cui l'uomo si può trovare. L'esperienza della solitudine può diventare una sorta di abisso da cui si può essere sollevati soltanto da un soccorso speciale, quello che Dio vuole donare creando la donna come compagna dell'uomo: «*E il Signore Dio disse: "Non è bene che l'uomo sia solo: voglio fargli un aiuto che gli corrisponda"*» (*Gen* 2,18). Non c'è nessun rimpianto per l'ideale dell'androgino, di un uomo che quindi non conosce il limite iscritto nella sessualità. Al contrario, questo limite diventa il motore della forza che spinge alla comunione, alla relazione. Non a caso, l'aiuto che viene donato all'*adam* gli è corrispondente,

reciproco, chiamato perciò a stabilire una relazione di dia logicità.

3.4. E *adam*, divenuto finalmente *ʾīš* perché posto di fronte ad *īššāh*, accetta la finitudine iscritta nel suo essere sessuato (che comporta il fatto che l'individuo sia propriamente un 'essere per la morte'), in modo gioioso e pienamente conciliato. Infatti egli canta nell'inno di giubilo la donna come osso delle proprie ossa e carne della propria carne. Esattamente il termine 'carne' (*bāśār*) dichiara il limite dell'uomo, perché il *bāśār* è qualcosa di bello, di importante, ma di estremamente fragile, caduco, segnato dal passare del tempo. Può essere utile qui ricordare quanto si legge in *Is* 40,6-8: «*Ogni carne (così nel testo ebraico e non nel testo CEI!) è come l'erba e tutta la sua grazia è come un fiore del campo. Secca l'erba, il fiore appassisce quando soffia su di essi il vento del Signore... Secca l'erba, appassisce il fiore, ma la parola del nostro Dio dura per sempre*».

3.5. Il v. 25 è di estrema importanza per il nostro tema. La versione CEI rende così: «*Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, e non provavano vergogna*». La traduzione è debole non rende pienamente il senso della forma verbale (*hitpolel*) del verbo 'provare vergogna'. Più avvertita è la traduzione della Novissima Versione della Bibbia proposta dalle Edizioni S. Paolo: «*Or ambedue erano nudi, l'uomo e la sua donna, ma non sentivano mutua vergogna*». La nudità, in questo genesiaco, non ha nessun aspetto di attrattiva erotica, ma è appunto la visibilità del limite umano. L'uomo è creatura 'nuda', indifesa, fragile. Questo limite è noto ai due, ma non provoca il loro disagio reciproco per cui uno si vergogna dell'altro, della sua inadeguatezza, quasi fosse contagiosa e sminuisse lo stesso soggetto che vede il limite altrui. Questa nudità è colta nello sguardo di Dio, che ama la sua creatura, che così l'ha voluta.

4. La rottura dell'armonia: il limite creaturale diventa insopportabile (*Gen* 3).

4.1. Il mirabile racconto di *Gen* 3 vede l'uomo cogliere il proprio limite non più nella luce buona del Dio creatore che fece ogni cosa bella, anzi bellissima, ma nella

fosca penombra del sospetto, della ribellione. Il racconto della tentazione vede infatti intervenire il serpente quale figura di una sapienza umana che non accetta più di fondare la propria avventura nel timor di Dio. È una sapienza che si auto-fonda e che nell'albero della conoscenza/esperienza del bene e del male vede il manifesto della propria libertà: nessun limite, nessun ostacolo è consentito, tutto può essere aggirato e superato. E allora il limite dell'uomo grava su di lui come qualcosa di intollerabile: intollerabile è la presenza di Dio, sentita come sospettosa, gelosa, concorrenziale alla riuscita dell'uomo; insopportabile è ogni divieto, perché non sarebbe un'istruzione per la vita, ma la proposta di un'esistenza asfittica. Il limite della morte viene percepito, ma banalizzato, perché la presa di coscienza di esso obbliga a riconoscersi umilmente delle creature e non dei padroni. Si pensi a quanto risponde Eva alla sfida del serpente: *«Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: "Non dovete mangiarne e non lo dovete toccare, altrimenti morirete"»* (Gen 3,2-3).

Sembrerebbe che lei dica la verità, ma la sua difesa di Dio comporta ben tre menzogne. Innanzitutto ha cambiato l'oggetto che è al centro del giardino, e centrale è diventato per lei ciò che è stato proibito. In secondo luogo ha accentuato l'intenzione negativa del comandamento (Dio non ha detto di non toccare, ma solo di non mangiare). Infine ha sminuito la serietà della conseguenza; infatti Dio non ha detto semplicemente che sarebbero morti, mangiando dell'albero, ma che sarebbero 'morti di morte', cioè avrebbero sperimentato tutta la tragicità del morire. Nella risposta di Eva emerge tutta la sua insofferenza per il limite creaturale, che prende poi corpo nella suggestione del serpente: diventare come Dio, non morire più ed avere finalmente gli occhi spalancati.

4.2. Dopo il laconico racconto della caduta, ecco irrompere invece la drammatica constatazione dell'essere nudi, ma di una nudità insopportabile, non sostenibile; ed ecco allora il tentativo goffo di coprirsi, di sottrarsi l'uno allo sguardo dell'altro, che è diventato indagatore, severo, giudicante. I loro si sono effettivamente aperti, facendo

esperienza dell'astuzia del serpente. Con un abile gioco permesso dalla lingua ebraica, il narratore fa capire come l'astuzia del serpente si sia svelata e tramutata nella loro misera nudità. Concretamente abbiamo il gioco fonetico degli aggettivi usati ('arummîm di Gen 2,25, l'aggettivo 'arûm di Gen 3,1 e l'aggettivo 'êrom del v. 9, («Chi ti ha fatto sapere che sei nudo?»)).

4.3. Comincia allora il gioco al nascondimento, all'alterazione della verità su di sé. All'appuntamento con Dio i due non si presentano, ma si occultano nel profondo del bosco. Eppure è proprio qui che il limite umano è colto dal narratore nella luce della fede nel Dio della redenzione, e questa luce traspare proprio dalle parole del Signore, venuto a cercare l'uomo nel giardino.

La prima domanda all'uomo è: *«Dove sei?»*, e la seconda: *«Chi ti ha detto che eri nudo?»*. C'è un'incredibile tenerezza in questa domanda. Essi, l'uomo e la donna, hanno fatto l'esperienza del desiderio mortificato, cioè della loro illusione frustrata, del sogno infranto. Avevano desiderato di smascherare Dio e la sua invidia, la sua intenzione di tenere l'uomo fragile, limitato, privo di ciò che serve alla sua vita. Ma ecco quanto deriva dalla singolarità dell'esperienza di fede d'Israele, dall'incontro con il Dio ricco di misericordia: si è invitati a passare dal Dio colto attraverso le lenti del sospetto umano, per giungere ad un incontro con la tenerezza divina. Dio ha guardato l'uomo, lo ha da sempre saputo nudo, povero, sprovveduto di mezzi, ma non gli ha mai rinfacciato, mai fatto pesare la sua nudità. Egli non è mai stato ostile alla sua creatura e il suo occhio amoroso si è posato sull'uomo nudo come si posa l'occhio di una madre, ad esempio, sul corpicino nudo del suo bimbo.

5. Fragilità e fallimento della libertà.

È il peccato, è l'esperienza della colpa che fa sentire la nudità dell'uomo come fallimento, come lacerazione insanabile e che rinfaccia all'uomo il suo limite. Dio non guarda all'uomo rinfacciandogli il peccato, ma coprendolo di uno sguardo di misericordia. "E chi ti ha detto mai che eri nudo?". Dio afferma così di non aver mai voluto caricare l'uomo dell'esperienza del suo limite, ma di avere coperto di amorosa

misericordia tutti i suoi limiti. È l'esperienza della colpa che non viene da Dio, è l'esperienza del fallimento, è la voce del tentatore, del seduttore che parla nell'uomo allorché fa contemplare l'uomo a se stesso come un essere privo di valore.

E qui va detto con forza che l'autore biblico non identifica la finitudine alla colpa, ma le distingue nettamente. La finitudine non di per sé colpevole. La colpa però fa vivere la finitudine come se fosse causa della colpa stessa o correlata ad essa.

Occorrerà che intervenga l'esperienza della redenzione per dissociare di nuovo i due elementi. Si pensi qui a quanto Gesù dirà di fronte alla cecità del cieco nato, sbarrando la strada alle ipotesi di identificazione tra peccato e colpa, anzi facendo del limite della malattia un luogo dove si può paradossalmente manifestare la gloria di Dio.

5. Istruzioni per una vita fragile e minacciata

5.1. Le sentenze che vengono comminate da Dio in correlazione all'interrogatorio e istruttoria del processo (Gen 3,14-19) sembrerebbero sanzionare una dichiarazione irreversibile della drammaticità del limite creaturale umano, eppure non è così. Infatti già nelle parole rivolte al serpente da parte di Dio vi è una luce di speranza per l'umanità che ha sperimentato il proprio limite più grave. Il serpente si sente dire che la sua vittoria non riguarda una guerra, ma solo una battaglia, perché ci sarà guerra eterna tra lui e il suo seme, e la donna con il suo seme, cioè l'umanità intera. La sapienza che ha fatto del delirio di onnipotenza il proprio manifesto, non può presumere di aver sottomesso per sempre l'umanità, perché in essa vi sarà sempre anche un'opposizione a questa sapienza. Questo è il lieto annuncio della redenzione!

5.2. Nelle parole rivolte alla donna e poi all'uomo che sono caduti nel peccato possiamo cogliere l'incredibile tenerezza divina, una "sovrimpressione" dei motivi legati alla conoscenza del Dio della promessa.

Riferendoci alla proposta ermeneutica di P. Sequeri, è importante notare come questi testi debbano essere intesi anche nella loro dimensione di istruzioni vitali; non sono

soltanto l'annunciazione della pena che la trasgressione comporta, sono il viatico che accompagna la difficile avventura di una vita che è destinata, a dispetto di tutto, a continuare. L'uomo e la donna sono impreparati a questi sviluppi, devono imparare a fare i conti con essi, perché ora, nel momento stesso in cui lo spirito di incredulità è penetrato nella loro coscienza, essi li accompagneranno quotidianamente. La parola di Dio, ancora prima che sentenza, è dunque spiegazione ed ancor più istruzione; il Signore Dio spiega a questi sprovvoluti esseri umani la realtà che si troveranno di fronte, per offrire loro una risorsa nell'affrontarla.

Spiega come mai faranno esperienza dell'ostilità della natura, perché la donna sperimenterà, ad esempio, la prepotenza e la violenza dell'uomo verso di lei, e l'uomo avvertirà il suo rapporto ambiguo verso la donna. Si noti poi che la maledizione è soltanto per il serpente; l'unica veramente espressa come tale. Essa risponde teologicamente alla ragione per cui il serpente striscia sulla terra e vuole anche rendere falso il sogno incarnato dal serpente, il sogno di una vita senza fine. Così se il serpente (visto nella sua valenza simbolica) era la creatura che si riteneva non dovesse morire se non di morte violenta, il serpente morirà, la sua avventura per avere l'immortalità non riuscirà, perché la vita si ottiene solo nel rapporto d'alleanza (cfr. Dt 30,15-20).

6. Un aiuto per il mestiere di vivere.

Passando alle altre cosiddette 'punizioni' (prima sulla donna e poi sull'uomo), dal punto di vista letterario sono eziologie del vissuto concreto di questa umanità.

6.1. Così l'esperienza femminile dei dolori del parto, del desiderio dell'uomo e nel contempo di uno stravolgimento nella relazione amorosa tra l'uomo e la donna. E d'altra parte non cessa il dono della vita e la tensione verso una relazione amorosa fatta di rispetto e di reciprocità.

Certo resta un duplice problema nel tradurre Gn 3,16. Anzitutto il termine *t^ešûqāh* per il quale non sembra raccomandabile il concetto di desiderio, e tanto meno di concupiscenza. Si indica perciò il cammino che la donna compie verso l'uomo, e tale cammino non sarebbe

sentito come squalificante, negativo. Sempre lo stesso versetto di *Gn 3,16* presenta la ricorrenza del termine *māšal* (=dominare?), che fa problema. Molti commentatori vi scorgono l'allusione al dominio maschile sulla donna, caratteristico di una società patriarcale, ma il testo biblico non necessariamente indica un dominio dispotico dell'uno sull'altra. Potrebbe infatti essere semplicemente la normale autorità di un marito sulla moglie, almeno conformemente ai canoni culturali dell'epoca del narratore. In questo caso, il v. 16b non rappresenterebbe un castigo all'interno della sentenza divina, ma un rimettere le cose a posto, un ricordare che l'uomo, nelle sue scelte, deve sì confrontarsi con 'l'aiuto alla sua altezza', la sua donna, ma questo ascolto è comunque subordinato a quello fondante, e cioè all'ascolto della voce di Dio. Infatti nel prosieguo la motivazione della condanna sull'uomo è la seguente: «*Poiché hai ascoltato tua moglie*». Si potrebbe dire allora che il testo di Genesi suggerisce che la relazione uomo-donna è certamente un bene che impreziosisce la vita, anzi le è essenziale, ma ancor più decisivo è il rapporto di obbedienza alla parola del Signore, perché Egli vuole incondizionatamente la libertà, la dignità e la felicità delle sue creature.

6.2. Eppure attraverso queste 'punizioni' (o meglio 'istruzioni'), è comunicata all'umanità una cosa molto importante: Dio non cancella l'uomo, ma lo mette in guardia, lo ammonisce. D'ora in avanti l'uomo dovrà scoprire che nel proprio desiderio ci metterà anche dell'altro. Così sarà necessario che l'uomo vegli su di sé.

Questo varrà anzitutto nel rapporto che egli ha con la terra per procurarsi il cibo, approfittando delle infinite risorse che essa gli darà. Ma la terra gli darà anche spine, e quindi l'uomo non potrà ugualmente mangiare tutto quello che vuole. La terra chiede lavoro, chiede fatica; l'uomo sarà a volte sull'orlo del demoralizzarsi. Qualche volta l'insuccesso gli farà pensare che essa è maledetta, ma egli dovrà continuare a lavorare e la terra, accanto a spine, gli darà ancora cose buone, sarà pur sempre terra benedetta da Dio.

Dunque già in questi accenti fondanti della *Tôrāh* il lavoro, pur non perdendo la sua dimensione di vocazione divina sull'uomo,

appare nondimeno segnato dal peccato, dal fallimento. Ecco allora l'affacciarsi del sudore, dei triboli, delle spine, in mezzo ai quali però l'uomo continua comunque a procurarsi il necessario per vivere. La Scrittura offre quindi uno sguardo realistico sul lavoro, senza scivolare in facili idealizzazioni.

La Bibbia, comunque, ha un messaggio positivo: nonostante le catastrofi, questo mondo rimane abitabile e può ancora essere il 'teatro buono' dell'azione umana. Il lavoro chiede comunque capacità d'impresa e disponibilità al rischio! In questo senso la fatica del lavoro. I duri limiti che in esso si incontrano non giustificano mai la pigrizia che, per i sapienti biblici, coincide con la stoltezza e la malvagità.

6.3. Oltre al faticoso rapporto con la terra, oggetto del duro lavoro, appare il problema dei problemi, ossia l'angoscia di fronte alla morte: «... *finché non ritornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere ritornerai!*» (*Gen 3,19*).

La sentenza del v. 19 presenta la morte come conseguenza del peccato; questa sentenza non va però letta chiedendosi come sarebbe l'uomo se non avesse peccato, ma quale eziologia del limite invalicabile dell'uomo, che viene sperimentato dopo il peccato come morte tragica, come paura di fronte al proprio finire.

L'esecuzione della sentenza non è l'attuarsi del frutto del peccato, perché anche in essa Dio mostra sempre la sua fedeltà e quindi il progetto di redenzione sul peccato dell'uomo.

L'uomo e la donna hanno peccato ma non sono morti; si sono scoperti nudi, ma Dio viene in loro aiuto e li ricopre con tuniche di pelli da Lui stesso cucite: «*Il Signore Dio fece all'uomo e a sua moglie tuniche di pelli e li vestì*» (*Gen 3,21*).