

«ERANT AUTEM UTERQUE NUDI, ADAM SCILICET  
ET UXOR EIUS, ET NON ERUBESCEBANT»  
Nudità e vergogna a partire da Gen 2,25\*

Gaetano Di Palma

(Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione San Tommaso d'Aquino)

## Indice

- 1.- Introduzione;
- 2.- Il posto e il significato di *Gen 2,25* nel racconto del giardino;
- 3.- «Entrambi erano nudi»;
- 4.- Vergogna, nudità e vestito;
- 5.- Le emozioni: differenze tra il vicino Oriente antico e noi.

### 1.- Introduzione

Il racconto ambientato nel giardino in Gen 2-3 riserva spunti di riflessione interessanti. In questo contributo mi soffermerò su un tema rilevante, la 'nudità', che non è stato trascurato nella storia dell'esegesi a causa dei suoi significati simbolici e teologici. Un'interessante lettura di questo dato è stata offerta da un brillante filosofo, che ne traccia in un suo saggio di qualche anno fa un profilo nella storia del pensiero, richiamando in che modo il 'peso' della riflessione esegetico-teologica abbia influenzato molti autori, consciamente o inconsciamente<sup>1</sup>. Nel racconto jahvista, infatti, dopo Gen 2,24, in cui si afferma che l'uomo lascerà suo padre e sua madre per unirsi a sua moglie ed essere una sola carne, viene introdotta una notizia che avrà un notevole impatto su quanto verrà narrato nel capitolo successivo: «Ora tutti e due erano nudi (<sup>a</sup>*rūmmîm*; γυμνοί; *nudi*), l'uomo e sua moglie, e non provavano vergogna (*w<sup>e</sup>lō' jîtbōšāšû*; οὐκ ἠσχύνοντο; *non erubescabant*)» (Gen 2,25).

Il capovolgimento di tale situazione 'idilliaca', cioè il passaggio dalla nudità senza vergogna, anteriore alla disobbedienza e al peccato, ossia la condizione prelapsaria, al vergognarsi di essa, la situazione postlapsaria, posteriore alla disobbedienza, è descritto nel capitolo terzo:

«<sup>6</sup> Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradevole agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò. <sup>7</sup> Allora si aprirono gli occhi (*wattippāqahñāh 'ênê*; διανοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοί; *et aperti sunt oculi*) di tutti e due e conobbero di essere nudi (<sup>a</sup>*rūmmîm*; γυμνοί; *nudos*); intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture. <sup>8</sup> Poi udirono il rumore dei passi del Signore Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno, e l'uomo, con sua moglie, si nascose dalla presenza del Signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino. <sup>9</sup> Ma il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: "Dove sei?". <sup>10</sup> Rispose: "Ho udito la tua voce nel giardino: ho avuto paura (*wā'irā'*; ἐφοβήθην; *timui*), perché sono nudo (*'êrôm*; γυμνός; *nudus*), e mi sono nascosto". <sup>11</sup> Riprese: "Chi ti ha fatto sapere che sei nudo (*'êrôm*; γυμνός; *nudus*)? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?"» (Gen 3,6-11).

### 2.- Il posto e il significato di *Gen 2,25* nel racconto del Giardino

L'argomento che mi appresto ad affrontare obbliga a compiere un passo indietro. Infatti, ho parlato di racconto jahvista attenendomi all'opinione di buona parte degli esegeti, che distinguono nei capitoli da 1

\* Questo articolo riprende, in forma riveduta e corretta, parte del capitolo terzo di G. Di Palma, *Sesso e gender nella Bibbia giudaico-cristiana*, I, Napoli 2024.

<sup>1</sup> G. Agamben, *Nudità*, V ed., Roma 2015, 83-128.

a 11 della *Genesi* la fonte sacerdotale, indicata con la sigla P, dalle fonti non-P, in particolare quella jahvista, siglata con J. Non entro nel merito della questione, se non per dire che, sulla base di varie osservazioni dei critici, la datazione di quest'ultima fonte va posposta a un periodo nel quale alcuni elementi delle tradizioni deuteronomiche, profetiche e sapienziali, in essa echeggiati, erano ormai diventati ben noti<sup>2</sup>. È insostenibile, dunque, datarla per esempio al X-IX secolo a.C., benché sia difficile collocarla in un contesto storico più preciso: potrebbe coincidere con l'ultimo periodo precedente l'esilio nella terra di Babilonia, oppure con gli anni trascorsi lì o, perfino, nel periodo successivo all'esilio, mettendola in relazione diretta con la coeva fonte sacerdotale.

Tornando a Gen 2,4b-3,24, fin dalla meta del XIX secolo gli esegeti che hanno adoperato la critica letteraria si sono impegnati ad individuare le diverse fonti del racconto, perché vi avevano riscontrato alcune ripetizioni. Infatti, si legge che l'uomo viene collocato due volte nel giardino (2,8.15); due volte viene dato alla donna il nome (2,23; 3,20); entrambi vengono rivestiti due volte (3,7.21), poi condannati due volte, sia con l'espulsione (3,22-24) sia con le sofferenze e le tribolazioni della vita ordinaria (3,16-19); infine, c'è l'esistenza di due alberi in mezzo al giardino, uno dei quali è necessariamente superfluo (2,9.17; 3,3). In un articolo del 1993 David Carr ha inoltre sintetizzato altri indicatori che con il metodo della storia della tradizione sono stati individuati<sup>3</sup>, cominciando da Gen 2,4a-15:

- i vv. 10-14, ossia la digressione sui fiumi, interrompe lo stile narrativo dell'intera storia e non si amalgama con essa se non debolmente; infatti, tali versetti sembrano da collegarsi al v. 6 («ma una polla d'acqua sgorgava dalla terra e irrigava tutto il suolo»)<sup>4</sup>, il quale a sua volta si contrappone al v. 5abc («nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessuna erba campestre era spuntata, perché il Signore Dio non aveva fatto piovere sulla terra»), come il v. 7 («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») si oppone al v. 5d («e non c'era uomo che lavorasse il suolo»);

- il v. 15 ripete la notizia della collocazione dell'uomo nel giardino, già nota dal v. 8; perciò, il v. 15, facendo da raccordo tra i vv. 10-14 e i vv. 16-17, nei quali Dio fornisce istruzioni all'uomo circa gli alberi del giardino, è un'aggiunta redazionale;

- nel v. 15, però, vi sono i due infiniti costrutti<sup>5</sup> di *‘ābad* ('lavorare') e *šāmar* ('custodire'), con suffisso pronominale femminile singolare, che sono un'aggiunta rispetto al v. 8 e, inoltre, anche fuori contesto; tra l'altro, il suffisso pronominale femminile non si accorda grammaticalmente con il vocabolo *gān* ('giardino': sostantivo maschile) citato nei vv. 10-14, ma potrebbe riferirsi al termine femminile *‘ādāmāh*, che si trova nei vv. 5 e 7; pertanto, si può ipotizzare che i due infiniti costrutti fossero collocati originariamente dopo il v. 8 e siano stati spostati al v. 15;

- anche il v. 9 duplica il v. 8, benché vi sia una differenza di enfasi, perché il v. 8 focalizza l'attenzione sul fatto che il giardino è piantato per essere l'*habitat* dell'uomo, mentre il v. 9 si concentra sulla coltivazione degli alberi, per preparare le istruzioni dei vv. 16-17 e la narrazione del capitolo 3.

Secondo quest'analisi, originariamente vi erano Gen 2,4-5.7-8 e gli infiniti costrutti del v. 15, concentrati sulla creazione dell'uomo quale lavoratore della terra. I versetti rimanenti enfatizzano la realtà del giardino in quanto ben irrigato e con frutti buoni da mangiare, preparando i vv. 16-17 e il capitolo terzo. La provvista di un 'aiuto' all'uomo, narrata in Gen 2,18-24, si collega direttamente ai versetti sulla creazione dell'uomo, fornendo quindi al lettore un'immagine positiva del rapporto tra i generi, che purtroppo sarà rovesciata nel capitolo terzo. Il culmine è rappresentato dal v. 24, dove trionfalmente si afferma: «Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno un'unica

<sup>2</sup> Per una sintetica presentazione del problema, cfr. G. Castello, *Genesi 1-11. Introduzione e commento alla storia biblica delle origini*, Trapani 2013, 25-45. In particolare, si veda la posizione di Joseph Blenkinsopp, per il quale J è espansione narrativa di P: cfr. J. Blenkinsopp, *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, Brescia 1996, 41-45.

<sup>3</sup> Cfr. D. Carr, *The Politics of Textual Subversion: A Diachronic Perspective on the Garden of Eden Story*, in *Journal of Biblical Literature* 112.4 (1993) 577-595.

<sup>4</sup> Si noti che in Gen 2,6 ricorre l'*hiphil* (forma verbale causativa) al perfetto della terza persona singolare maschile *hišqāh* e in 2,10 *l'hašqōt* all'*hiphil* dell'infinito costruito. Queste forme verbali derivano dalla radice *šqh*, che all'*hiphil* significa anche 'irrigare'.

<sup>5</sup> In ebraico esiste l'infinito costruito, detto così perché può ricevere l'aggiunta di prefissi, come le preposizioni, e di suffissi pronominali.

carne». Pertanto, il v. 25 costituisce un ponte tra la storia della creazione e quella del peccato. Infatti, il capitolo terzo non sarebbe potuto sussistere indipendentemente, ma solo come ‘estensione’ del racconto della creazione, rapportandosi soprattutto a Gen 2,16-17, in cui Dio appare ‘geloso’ delle sue prerogative. D’altronde, i contrasti tra il secondo e il terzo capitolo sono evidenti: tutti gli aspetti positivi riguardanti l’umanità vengono capovolti dopo la ‘caduta’<sup>6</sup>. Circa Gen 2,25, dove si focalizza la nudità, passando per 3,7-10 ha il suo contraltare in 3,21: «Il Signore Dio fece all’uomo e a sua moglie tuniche di pelli e li vestì».

La funzione di transizione di Gen 2,25 tra i due capitoli viene rilevata da moltissimi commentatori e non potrebbe essere più chiara anche per la presenza di due termini omofoni, un gioco di parole, in 2,25 e 3,1a:

Gen 2,25: Ed ecco, entrambi erano nudi (‘*ārūmmîm*; γυμνοί; *nudi*), l’uomo e sua moglie, e non si vergognavano.

Gen 3,1a: Il serpente era la più astuta (‘*ārūm*; φρονιμώτατος; *callidior*) di tutte le bestie che il Signore Dio aveva fatto.

### 3.- «Entrambi erano nudi»

Il primo dato di Gen 2,25 è, pertanto, la condizione di ‘nudità’ della coppia umana. Nella Bibbia ebraica, oltre al verbo *gālāh*, che al *nifal* (forma passiva) e all’*hitpael* (forma intensivo-riflessiva) indica il ‘denudarsi’ e al *piel* (forma intensiva attiva) il ‘denudare’, troviamo solo in Is 20,4 la parola *ḥššūpaj*, ‘nudità’, e la radice ‘*rh*, da cui provengono *mā’ôr* (Ab 2,15), *ma’ar* (Na 3,5) ed ‘*erjāh* (Ez 16,7.22-39), ‘nudità’, oltre a ‘*erwāh* (Gen 9,22-23), le *puḏenda*, le parti intime. Il verbo ‘*rh*, quando è coniugato al *piel* e all’*hifil* (forma causativa attiva) significa ‘denudare’, mentre all’*hitpael* ‘denudarsi’, perciò è sinonimo di *gālāh*, il quale ricorre nel celebre episodio dell’ubriachezza di Noè insieme con il sostantivo ‘*erwāh*: «Avendo bevuto il vino, si ubriacò e si denudò (*wayyitgal*) all’interno della sua tenda.<sup>22</sup> Cam, padre di Canan, vide la nudità (‘*erwat*) di suo padre e raccontò la cosa ai suoi fratelli che stavano fuori» (Gen 9,21).

In Dt 24,1 l’espressione ‘*erwat dābār* (nella Settanta ἄσχημον πράγμα; nella Vulgata *aliquam foeditatem*) designa qualcosa di ‘sgradevole’, di ‘disonorevole’ che il marito trova nella moglie, fatta esclusione per l’adulterio, tale da giustificare il divorzio; inoltre, ‘*erwāh* è anche adoperato in senso traslato. La Settanta rende di solito questo termine nei testi sacerdotali e nel Libro di Ezechiele con ἄσχημοσύνη (Es 20,26; 22,26; 28,42; Lv 18,6-7), cioè ‘vergogna’, altrove con γύμνωσις (Gen 9,22-23[bis]), ‘nudità’, con τὰ ἰχνη, ‘punti deboli’ (Gen 42,9-12) e ἀποκάλυψις, ‘scoprimento’ (1Sam 20,30); ‘*erjāh* viene tradotto con ἄσχημων, mentre il verbo con ἀποκαλύπτω, ‘scoprire’<sup>7</sup>.

In Gen 2,25, però, come abbiamo visto alla fine del paragrafo precedente, si trova ‘*ārôm*, γυμνός nella Settanta. Prima di procedere, è opportuno soffermarsi brevemente su questo termine. L’autore della voce nel *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, Niehr<sup>8</sup>, premette qualche osservazione sulla nudità nell’ambiente del Vicino Oriente Antico. In quell’ampio contesto culturale essa segnala la mancanza di status, come quella dei bambini e dei nemici morti; tuttavia, le divinità bambine sono raffigurate nude probabilmente per esprimere la giovinezza e la rinascita. Schiavi intenti a lavori fisici pesanti e schiave sono ritratti nudi<sup>9</sup>; anche le divinità non egiziane ricevono questo trattamento, mentre i rari esempi di nudità del sovrano alludono al dio creatore. Per gli abitanti della Mesopotamia la nudità equivale alla perdita di potenza e identità del singolo; infatti, ai colpevoli di reato poteva essere strappata la veste e a Nuzi la moglie infedele poteva essere cacciata nuda dalla casa. Tuttavia, i sacerdoti sumerici celebravano

<sup>6</sup> Cfr. pure Z. Stefanovic, *The Great Reversal: Thematic Links between Genesis 2 and 3*, in *Andrews University Seminary Studies* 32.1-2 (1994) 47-56.

<sup>7</sup> Cfr. H. Niehr, ‘*rh*, in G.J. Botterweck - H. Ringgren (curr.), *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, VI, Brescia 2006, coll. 1027-1034. Nell’ultima colonna si accenna anche all’uso di tali termini negli scritti rinvenuti nelle grotte di Qumran.

<sup>8</sup> Cfr. H. Niehr, ‘*ārôm*, ‘*ērôm*, in Botterweck - Ringgren (curr.), *Grande Lessico* cit., coll. 1034-1040.

<sup>9</sup> Cf. D. Serova, *Stripped Bare. Communicating Rank and Status in Old Kingdom Egypt*, in C. Berner - M. Schäfer - M. Schott - S. Schulz - M. Weingärtner (edd.), *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*, London 2019, 163-184.

nudi il culto per evidenziarne la purezza<sup>10</sup>. In realtà, studi più recenti hanno dimostrato che le rappresentazioni iconografiche della nudità in Egitto, in Mesopotamia e nell'area cananea e siriana non devono essere lette complessivamente alla luce delle categorie antropologico-culturali occidentali attuali, bensì vanno considerate caso per caso, perché vi è stata un'evoluzione in quelle civiltà e, inoltre, devono essere collegate ai vari contesti: culturale, culturale e di genere in particolare. In altre parole, la nudità non esprime sempre il medesimo significato, ma può avere una connotazione positiva o negativa a seconda delle situazioni<sup>11</sup>.

Quanto all'etimologia di *'ārôm/ 'êrôm* permane l'incertezza; la forma dell'aggettivo *'ārôm* ricorre quindici volte e quella di *'êrôm* cinque. Secondo Niehr in Gen 2,25 *'ārôm* precede *'ārûm* ('astuto') in 3,1 perché la nudità non è stata ancora connotata negativamente, mentre in Gen 3,7.10.11 con *'êrôm* essa assume la valenza negativa, richiamando Dt 28,48, Ez 16,7.8.22.39, 18,7.16, 23,29. La nudità, comunque, può avere varie cause o descrivere diverse situazioni esistenziali: il pignoramento dei beni, la povertà, la prigionia, il lutto, il ripudio della donna, l'estasi (ad esempio Saul tra i profeti in 1Sam 19,18-24)<sup>12</sup>.

In un breve articolo Zvi Ron spiega il gioco di parole tra Gen 2,25, con *'ârûmmîm* ('nudi', plurale di *'ārôm*) e 3,1, con *'ārûm* ('astuto'), come un espediente letterario per segnalare il passaggio dalla narrazione della creazione a quella del peccato, senza alcun significato particolare<sup>13</sup>. La questione non è liquidabile così facilmente, perché nella storia dell'esegesi fin dall'antichità non è sfuggito il cambiamento tra Gen 2,25 e quanto viene narrato nel capitolo terzo. Intanto, è doveroso precisare la composizione del versetto dal punto di vista sintattico-grammaticale, seguendo l'attenta analisi di Jack M. Sasson<sup>14</sup>. Egli fa notare che esso è diviso in tre parti dalla punteggiatura dei masoreti: la prima è *wayyih<sup>e</sup>yû š<sup>e</sup>nêhem 'ârûmmîm*, conclusa con un *zaqef parvum*, ossia due punti (:) posti sulla penultima consonante; la seconda è *hā'ādām w<sup>e</sup> 'ištô*, con un *'aṭnaḥ* (אֶתְנַח) sotto la lettera *tau* e corrispondente a un accento disgiuntivo; infine, *w<sup>e</sup>lō' yitbōšāšû*. La presenza del disgiuntivo *'aṭnaḥ* induce a tradurre *w<sup>e</sup>* con un 'ma', oppure un 'tuttavia', invece che con la semplice congiunzione copulativa 'e'. Inoltre, la forma verbale *yitbōšāšû* è un imperfetto, quindi indicante un'azione continuativa nel passato, della radice *bwš*, qui coniugata all'*hitpolel*, un causativo-riflessivo come l'*hitpael*, e traducibile con 'non provavano imbarazzo reciprocamente'. Perciò Sasson spiega che «this translation implies the pairs did not have the potential to find blemishes with each other because they did not perceive anatomical, sexual, or role distinctions within the species»<sup>15</sup>. Questo stato di cose terminò quando in Gen 3,7 si dice che «si aprirono gli occhi di tutti e due e si resero conto di essere nudi (*wayyēd 'û kî 'êrūmmîm hēm*)». Si compie, perciò, quanto aveva detto il serpente: sia 'l'apertura degli occhi', sia il processo mentale che li 'avvicina' a Dio

<sup>10</sup> Nudi maschili e femminili, con vari significati, sono raffigurati spesso nell'arte mesopotamica: cfr. ad esempio E. Roßberger, *The Nude at the Entrance. Contextualizing Male and Female Nudity in Early Mesopotamian Art*, in S. Lynn Budin - M. Cifarelli - A. Garcia-Ventura - A. Millet Albà (edd.), *Gender and methodology in the ancient Near East. Approaches from Assyriology and beyond*, Barcelona 2018, 223-240. Secondo J. Asher-Greve - D. Sweeney, *On Nakedness, Nudity, and Gender in Egyptian and Mesopotamian Art*, in S. Schroer (ed.), *Images and Gender: Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art*, Fribourg-Göttingen 2006, 125-176, tra la civiltà del Nilo e quella della terra dei due fiumi vi sono varie similarità: il vestito era normativo e la nudità era limitata a specifici contesti.

<sup>11</sup> Cfr. ad esempio A. Thomason, *Clothing and Nudity in the Ancient Near East. Archaeological and Iconographic Aspect*, in Berner - Schäfer - Schott - Schulz - Weingärtner (edd.), *Clothing*, cit., 87-126; K. Pyschny, *Concepts and Contexts of Female and Male Nudity in the Iconography of the Southern Levant*, in Berner - Schäfer - Schott - Schulz - Weingärtner (edd.), *Clothing* cit., 127-161; J. Mouratidis, *The Origin of Nudity in Greek Athletics*, in *Journal of Sport History* 12.3 (1985) 213-232; L. Bonfante, *Nudity as a Costume in Classical Art*, in *American Journal of Archaeology* 93.4 (1989) 543-570.

<sup>12</sup> Ricorre anche il sostantivo *ma'ârūmmîm*: cfr. 2Cr 28,15.

<sup>13</sup> Cfr. Z. Ron, *Wordplay in Genesis 2:25-3:1*, in *Jewish Bible Quarterly* 42.1 (2014) 3-7. Egli conclude così sulla scorta del commentario alla Genesi di Abraham ben Meir Ibn Ezra (1089-c.1167).

<sup>14</sup> Cfr. J.M. Sasson, *w<sup>e</sup>lō' yitbōšāšû (Gen 2,25) and Its Implications*, in *Biblica* 66 (1985) 418-421.

<sup>15</sup> Ivi, 420: «Questa traduzione implica che la coppia non aveva il potenziale per provare vergogna l'uno verso l'altra perché non percepivano le distinzioni anatomiche, sessuali o di ruolo tra la specie». Così commenta Castello, *Genesi 1-11* cit., 117: «Pur includendo l'aspetto sessuale, il senso del non-provare-vergogna di cui si parla al v. 25 dipende dalla mancanza di ogni senso di inferiorità, di umiliazione per la propria condizione. Nessun rapporto di forza esisteva tra i due; non avevano motivi per temersi reciprocamente e la condizione dell'essere nudi davanti all'altro non veniva associata alla minaccia che l'altro avrebbe potuto rappresentare».

nel rendersi conto del bene e del male.

L'esplorazione sintattico-grammaticale aiuta senza dubbio ad agevolare la comprensione di un determinato testo; tuttavia, bisogna riconoscere che tanta parte dell'esegesi è in genere influenzata anche dalla storia dell'interpretazione. Nel nostro caso, però, bisogna riconoscere che i testi genesiaci sono stati impiegati soprattutto nelle discussioni riguardanti la sessualità. Inoltre, in un interessantissimo articolo, Michael L. Satlow tratta le 'costruzioni' della nudità nel giudaismo tra il 70 e il 500 d.C., ponendo alcune fondamentali premesse: *a)* scrivendo in inglese, egli dice di preferire i vocaboli "naked"/"nakedness" benché consapevole della differenza tra questi e "nude"/"nudity", corrispondenti i primi alla nudità come fatto naturale e i secondi come fatto culturale in rapporto al contrasto nudo/vestito<sup>16</sup>; *b)* la comprensione della nudità va commisurata alle varie situazioni in cui è inquadrata, evitando generalizzazioni per le quali essa non sarebbe stata mai ammissibile nel contesto giudaico<sup>17</sup>.

Satlow, pertanto, inizia a ripercorrere il significato della nudità maschile, documentando con testi della tradizione rabbinica che quando essa equivale all'esposizione del pene in luoghi, momenti e situazioni 'sacre' è ritenuta un'offesa grave a Dio. Mentre si prega, si studia la parola di Dio, si assiste a un sacrificio non è mai permesso un atteggiamento del genere; nelle terme, dove si stava nudi, non si poteva nemmeno tenere un discorso circa argomenti sacri. Da qui deriva anche il disgusto verso il fatto che i Greci e i Romani ritraevano nude le loro divinità. Tuttavia, nell'iconografia di qualche sinagoga di quel periodo appaiono taluni esempi di nudità maschile e perfino femminile, come in quella di Dura Europos: qui ci sono raffigurazioni frontali di nudità femminile e ragazzi nudi di cui non sono ritratti i genitali. Nella sinagoga di Hammat Tiberias (IV secolo d.C.), sulla riva occidentale del lago di Tiberiade, c'è uno zodiaco in cui si trovano figure maschili nude, ossia Gemelli (*Te'omim*), Bilancia (*Moznayim*) e Acquario (*Deli*)<sup>18</sup>. Questa era molto probabilmente una comunità giudaica non influenzata dalla tradizione rabbinica.

Anche al di fuori di un contesto sacro i rabbini scoraggiavano la nudità maschile, poiché ritenevano che si fosse sempre e dovunque al cospetto di Dio, sebbene in maniera meno intensa: perciò era tollerato lavorare nudi in un campo. Tale disapprovazione è testimoniata dal caso della nudità di Noè (Gen 9,21-22). Tra l'altro, i rabbini ritenevano che una persona di ceto superiore (ad esempio un re o un sommo sacerdote) non dovesse apparire nudo davanti a una persona di ceto inferiore, al fine di conservare autorevolezza e distanza sociale e non perdere il loro rispetto. Era prevista soltanto un'eccezione: il dovere di prestare un eventuale servizio. Parimenti, mostrarsi davanti a un superiore nudi costituisce un atto di mancanza di rispetto. Al contrario, la nudità femminile non è vista come offensiva davanti a Dio e al cospetto di un'altra donna; piuttosto, viene compresa in un contesto di modestia nei confronti del maschio e, a maggior ragione, di fronte a Dio. Satlow fa notare che la letteratura rabbinica è androcentrica, per cui vi si trovano continue esortazioni a non guardare la donna, nuda o vestita con colori sgargianti, per timore di cadere in una condotta sessuale disdicevole<sup>19</sup>. Il problema, dunque, è 'non cadere in tentazione', perciò concernente la condotta morale; da qui deriva anche la severità sugli obblighi che la donna era tenuta a rispettare vestendo in modo appropriato, perché passibile di disonorare sé stessa e, qualora sposata, il proprio coniuge.

Satlow si preoccupa pure di offrire uno sguardo sul giudaismo non rabbinico, a partire da un rapido excursus sulla Bibbia ebraica, in cui la nudità implica essenzialmente povertà e vulnerabilità; il termine

<sup>16</sup> Cfr. pure L. Allolio-Näcke, *Nudity and Clothing from the Perspective of Anthropological Studies*, in Berner - Schäfer - Schott - Schulz - Weingärtner (edd.), *Clothing cit.*, 33-49, in particolare 35.

<sup>17</sup> M.L. Satlow, *Jewish Constructions of Nakedness in Late Antiquity*, in *Journal of Biblical Literature* 116 (1997) 429-454. In E. Toler, *A Recuperative Theology of the Body: Nakedness in Genesis 3 and 9.20-27*, in *The Denison Journal of Religion* 8 (2008) article 6, si rilegge quest'articolo asserendo che la nudità originaria va compresa alla luce della creazione dell'umanità come immagine di Dio e, pertanto, non disprezzata. Quest'autore, però, giustifica un dato del racconto jahvista con quello sacerdotale, confondendo le diverse strategie narrative e teologiche delle due tradizioni.

<sup>18</sup> R. Hachlili, *The Zodiac in Ancient Jewish Synagogal Art: A Review*, in *Jewish Studies Quarterly* 9 (2002) 219-258, qui 223-225.

<sup>19</sup> L'autore riporta diversi riferimenti a testi di quell'epoca in cui si sconsigliava fortemente di guardare una donna svestita. Addirittura fermare lo sguardo sul mignolo di una mano era equiparato a guardare i genitali femminili: cfr. il trattato del Talmud babilonese *Berakhot* 24a: G. Di Segni (cur.), *Talmud babilonese. Trattato Berakhòt*, I, Firenze 2017, 308s.

'*erwāh*, adoperato per indicare di solito la nudità, si riferisce alla sfera genitale<sup>20</sup>. Inoltre, in un testo medio-giudaico, come lo pseudepigráfico *Libro dei Giubilei*, ad esempio, è scritto:

«E solo ad Adamo, a differenza di tutte le fiere ed animali, concesse di coprire le proprie pudenda. Perciò, nelle tavole del cielo, a tutti quelli che conoscono le norme della legge fu ordinato che coprissero le proprie pudenda e che non si scoprissero come si scoprono i pagani»<sup>21</sup>.

A Qumran, dove si considerava la comunità 'santa', la nudità non era permessa<sup>22</sup>. In 2Mac 4,11-12,14, ancora, si manifesta l'avversione per la frequentazione da parte di giudei verso i ginnasi, nei quali si facevano attività sportive nudi: ciò era riprovevole anche perché a Gerusalemme il ginnasio si trovava nei pressi del tempio e perfino i sacerdoti preferivano frequentare il primo piuttosto che il secondo<sup>23</sup>. Si evince che tra la nudità e il sacro non può esservi contiguità anche nel giudaismo non rabbinico. Per quanto riguarda il contesto sociale, non sacro, si trova solo un episodio in cui è contemplata la nudità, in tal caso femminile, esercitante un influsso negativo: 2Sam 11,2, nella vicenda di Betsabea e Davide<sup>24</sup>. Anche Filone e Flavio Giuseppe insistono sulla modestia femminile. D'altronde, perfino nel contesto sociale romano contemporaneo l'immodestia femminile era giudicata indecorosa e la nudità maschile disapprovata, benché non sembri che si collegasse questo a motivi di gerarchia sociale (re, sacerdote, divinità), come per i giudei.

Con questi presupposti generali, sembra di poter in qualche modo ammettere un'ambivalenza (da un lato positiva e dall'altro negativa) dei messaggi provenienti dalla storia del giardino<sup>25</sup>. Sarah G. Turner Smith, in un articolo pubblicato nel 2018, compie dapprima uno *status quaestionis* sull'interpretazione del versetto negli esegeti più rilevanti degli ultimi decenni; riesaminandone poi i vocaboli, giunge a queste conclusioni:

- il vocabolo '*ārūmmîm* in Gen 2,25 ha un valore 'neutro', soprattutto se considerato nell'ambito di una *suspence* narrativa creata in questa parte del racconto;

- il 'vergognarsi', con la radice *bwš*, qui coniugata per l'unica volta all'*hitpolel*, appare anche in altri luoghi dell'Antico Testamento accostata alla nudità (Mic 1,8.11; Is 20,4; Am 2,16); in Is 47,3, Na 3,5 ed Ez 16,36-39 e 23,29 vergogna e nudità sono impiegate come eufemismi sinonimi per indicare lo scoprimento dell'area genitale femminile in particolare riguardo alla punizione circa l'adulterio; è difficile nelle lingue moderne tradurre la forma verbale e, a differenza di Sasson, preferisce rendere con «experienced no shame» ('non provavano vergogna');

- la congiunzione *w<sup>e</sup>* è da tradursi con 'ma' per rendere esattamente il contrasto tra ciò che si verifica (la vergogna) e il risultato atteso (l'assenza di vergogna).

- l'uomo e la donna, inoltre, avevano un'incoscienza come quella degli animali e non dei bambini; essi sono '*ārūmmîm* e anche il serpente è '*ārūm* nel senso che la loro nudità corrisponde all'essere di pelle liscia, ma in Gen 3,7 la coppia umana è ormai diventata più intelligente degli altri animali, perfino del serpente, il quale cambia periodicamente la propria pelle; ciò lo rende per quintessenza l'animale più nudo e senza dignità piuttosto che più intelligente; di per sé, l'aver pensato a fabbricare un vestito e a indossarlo è positivo, poiché anche Dio farà

<sup>20</sup> Cfr. per ulteriori approfondimenti E. Bloch, *When the Naked Encounters the Sacred: The Two Paradigms of the Prohibition to Recite Holy Words in the Presence of 'Ervah*, in *Diné Israel* 34 (2020) (secondo il conto ebraico degli anni 5781) 141-172.

<sup>21</sup> *Libro dei Giubilei* 3,30-31: P. Sacchi (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, Novara 2013, 232-233.

<sup>22</sup> Cfr. per esempio IQS 7,12-4, IQM 7,7 e 10,1: F. García Martínez (cur.), *Testi di Qumran*, Brescia 1996, 85, 204 e 206.

<sup>23</sup> In 1Mac 1,14-15 si riprova che alcuni giudei rimuovessero i segni della circoncisione.

<sup>24</sup> Altri racconti di seduzione femminile avvengono con la donna che è completamente vestita: Gen 38,14 e 39,12; 2Sam 13,18.

<sup>25</sup> Così sostiene D.M. Slivniak, *The Garden of Double Messages: Deconstructing Hierarchical Oppositions in the Garden Story*, in *Journal for the Study of the Old Testament* 27.4 (2003) 439-460, per il quale, ad esempio, la situazione prelapsaria è positiva, ma allo stesso tempo la nudità è negativa. Per una lettura con la chiave della teoria di René Girard, cfr. P. Duff - J. Hallman, *Murder in the Garden? The Envy of the Gods in Genesis 2 and 3*, in *Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture* 3.1 (1996) 183-200, secondo cui il testo, nascondendo il suo originale profilo politeistico, lascerebbe trapelare che Adamo è vittima di un 'assassinio' per invidia delle divinità, rappresentate dal serpente che induce la donna alla disobbedienza. Per una rivalutazione in positivo della figura divina e della vita edenica della coppia umana, cfr. A. Acker Gruseke, *Convivial Gardens: Genesis 2-3 in Agrarian and Space-Critical Perspective*, in *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 77.1 (2023) 18-32.

ugualmente in Gen 3,21.

- inizialmente nel racconto genesiaco il confine era tra il creatore e la creatura; quando Dio incarica l'uomo di assegnare nomi agli animali e gli dona l' 'aiuto', accolto da quest'ultimo con meraviglia, si delinea una demarcazione che diventerà più evidente in Gen 3,7, con l'invenzione del vestito; ciò significa che gli esseri umani, con la conoscenza del bene e del male, sono più simili a Dio che agli animali; pertanto, ribadendo la demarcazione tra creatore e queste creature, la coppia umana viene espulsa dal giardino (Gen 3,23).

- da ciò deriva che in questo racconto il rapporto tra nudità e vergogna non comporta connotazione sessuale; aver mangiato il frutto dell'albero costituisce la trasgressione che ha consentito agli esseri umani di guadagnare in termini di dignità capacità di pensiero e di discernimento etico; anche la vergogna si rivela un guadagno come dato culturale; quindi, una tale lettura suggerisce una revisione della tradizionale antropologia teologica che parla della 'caduta'<sup>26</sup>.

Tale interpretazione in senso positivo della 'caduta' può sorprendere se consideriamo per quanti secoli essa sia stata vista nella teologia cristiana come un *vulnus* talmente grave da aver richiesto l'intervento salvifico divino manifestato in Gesù Cristo. Per esempio, in Rm 5,15 leggiamo: «Ma il dono di grazia non è come la caduta (τὸ παράπτωμα): se infatti per la caduta di uno solo tutti morirono, molto di più la grazia di Dio e il dono concesso in grazia del solo uomo Gesù Cristo si sono riversati in abbondanza su tutti». Tuttavia, proprio la questione dell'essere nudo o vestito ha offerto l'opportunità di aprire nuovi scenari ermeneutici. Nella tradizione ebraica anche Gen 3,21 ha attirato l'attenzione: «Il Signore Dio fece all'uomo e a sua moglie tuniche di pelli e li vestì». In ebraico con 'tuniche di pelle' si traduce *kotnôt 'ôr*, che sono in questa circostanza il segno della bontà incommensurabile di Dio, il quale conferisce in tale maniera una dignità agli esseri umani ormai 'liberi' dotandoli di una sorta di 'seconda pelle'. La chiave si trova nel termine 'ôr, quindi scritta con le lettere ebraiche 'ayin-waw-reš, ma che per un gioco di parole, se 'ayin viene sostituita da 'alef, significa 'luce', rimandando a Sal 104,2: «avvolto di luce come di un manto». Qui si parla del Signore in quanto 'ōteh 'ôr, ma il versetto fu applicato pure alla coppia umana nello stato edenico. Facendo una rassegna delle varie interpretazioni, Stanley Schneider e Morton Seelenfreund<sup>27</sup> hanno segnalato come commentò l'esegeta giudeo Rabbi Shlomo Yitzhaqi (Troyes, 22 febbraio 1040 - Troyes, 13 luglio 1105), vissuto nella Francia nord-orientale e più noto con l'acronimo Rashi, il quale scrisse:

«*Tuniche di pelle* – Secondo quanto afferma un'aggadah, le tuniche erano, come l'unghia, lisce e aderenti alla pelle dell'uomo e della donna. Secondo invece un'altra aggadah, le tuniche erano fatte di un materiale proveniente dalla pelle, come ad esempio, il pelo delle lepri, che è soffice e caldo; Dio, con esso, fece delle tuniche all'uomo e alla donna»<sup>28</sup>.

Ben prima di Rashi, tuttavia, in una parafrasi aramaica della Bibbia ebraica, il *Targum dello Pseudo-Jonathan* (VII secolo), Gen 3,21 è stato reso così: «E il Signore Dio fece ad Adam e a sua moglie vesti d'onore dalla pelle del serpente, che aveva gettato da lui, sulla pelle del loro corpo, invece di quella di ornamento che era stata gettata via; ed Egli li vestì»<sup>29</sup>; nel più antico *Targum di Onkelos* (tra il I secolo a.C. e il II d.C.) allo stesso luogo, invece, si dice soltanto: «E il Signore Dio fece all'uomo e per sua moglie dei paramenti d'onore sulla pelle della loro carne, e li vestì»<sup>30</sup>. Il *Targum di Neofiti I* (almeno IV secolo d.C.) si esprime quasi alla stessa maniera di quello di *Onkelos*. Questa ne è la traduzione in inglese dei curatori dell'edizione: «And the Lord God made [and the Memra of the Lord God created] for Adam

<sup>26</sup> S.G. Turner-Smith, *Naked but not Ashamed: A Reading of Genesis 2:25 in Textual and Cultural Context*, in *The Journal of Theological Studies* 69.2 (2018) 425-446.

<sup>27</sup> S. Schneider - M. Seelenfreund, *Kotnot Or (Genesis 3:21): Skin, Leather, Light, or Blind?*, in *Jewish Bible Quarterly* 40.2 (2012) 116-124.

<sup>28</sup> Rashi di Troyes, *Commento alla Genesi*, a cura di L. Cattani, Genova 1999, 29. Le due aggadah citate corrispondono in entrambi a casi a *Genesi Rabbah* XX,12: A. Ravenna - T. Federici, *Commento alla Genesi (Berešit Rabbâ)*, Torino 1978, 165s.

<sup>29</sup> R. Siliquini (cur.), *I Targumim del Pentateuco: Targum di Jonathan Ben Uzziel (Detto dello Pseudo-Jonathan) e Targum di Onkelos*, Torrazza Piemonte 2021, 69.

<sup>30</sup> Ivi, 488.

and for his wife garments of glory, for the skin of their flesh, and he clothed them»<sup>31</sup>.

Abraham ben Meir Ibn Ezra (Tudela, 1089 - Calahorra, 1167), vissuto in Spagna, riporta varie opinioni, tra cui quella secondo la quale Dio avrebbe creato soltanto le ossa e la carne della coppia umana, completando poi l'opera con la pelle in Gen 3,21, o che un animale simile agli umani sarebbe stato scorticato per rivestirli, ma egli è convinto che Dio abbia confezionato una tunica di pelle e su quanto egli compie non c'è nulla da obiettare<sup>32</sup>. I due studiosi, dal canto loro, fanno notare che le consonanti 'ayin-waw-reš, oltre a 'ôr, formano anche la radice indicante il concetto di 'accecare' ('āwar), come effetto della membrana della cataratta, e può significare 'cieco', oppure 'svestito' se vocalizzato 'ûr. Essi si chiedono perché Dio abbia regalato loro tuniche di pelle se in Gen 3,7 si dice che l'uomo e la donna si fecero cinture per coprirsi. Inoltre, nel testo pseudepigrafo *Apocalisse di Mosè* (I secolo a.C.-I d.C.) sono poste sulle labbra della stessa progenitrice Eva tali parole:

«E in quello stesso istante mi si aprirono gli occhi e mi accorsi che ero nuda della giustizia di cui (prima) ero rivestita. E dissi piangendo: “Che cosa mi hai fatto! Mi hai privato della mia gloria, (quella) di cui ero rivestita”. Però piangevo anche a motivo del mio giuramento. Quegli (nel frattempo) era sceso dall'albero e si era dileguato. Quanto a me, cercavo nella mia parte (di paradiso) delle foglie con cui coprimi le *pudenda*, ma non ne trovai sugli alberi del paradiso, giacché, non appena ne avevo mangiato, tutti gli alberi (che si trovavano) nella mia parte avevano perso le foglie, ad eccezione di uno solo, il fico. Presene delle foglie, me ne feci delle coperture, e si trattava degli stessi alberi dei quali avevo mangiato!»<sup>33</sup>.

Da ciò deriva quanto si dice nella successiva tradizione giudaica, per la quale Adamo non fu creato nudo, ma fu rivestito di pelle squamosa e della Nube di Gloria, sparite quando mangiò il frutto dell'albero<sup>34</sup>. Per esempio, nei *Pirkê de Rabbi Eliezer* ('Capitoli di Rabbi Eliezer'), risalenti all'VIII secolo, al capitolo 14 si legge:

«What was the dress of the first man? A skin of nail, and a cloud of glory covered him. When he ate of the fruits of the tree, the nail-skin was stripped off him, and the cloud of glory departed from him, and he saw himself naked, as it is said, “And he said, Who told thee that thou wast naked? Hast thou eaten of the tree, whereof I commanded thee?”»<sup>35</sup>.

La tradizione mistica ebraica spiega che dopo il peccato anche l'abito dovette essere mutato: prima avevano una veste di luce ('alef-waw-reš), dopo una veste di pelle ('ayin-waw-reš) per ricoprire il corpo e non l'anima. Questo cambio di lettera in una parola della Scrittura per trovare nuovi significati (di solito esoterici) si chiama *temurah*. Qui si verifica il cambio tra 'alef e 'ayin, che nel *Sefer ha-Zohar* (letteralmente 'Libro dello splendore', scritto nel XIII secolo) hanno un rapporto con Dio come tutte le altre lettere che da lui sono state create. Infatti, quando Dio voleva creare il mondo, tutte le lettere si fecero avanti per dimostrare il motivo per il quale dovessero essere la prima in quest'opera. L'unica a non presentarsi fu 'alef (א). Avendola scorta, Dio le chiese perché non si era presentata e lei rispose di essersi scoraggiata perché tutte le altre se ne andavano senza aver raggiunto il risultato. Allora Dio le disse che, benché avesse deciso di creare il mondo con *bet* (ב), ella sarebbe stata la prima delle lettere usata per

<sup>31</sup> M. McNamara (cur.), *Targum Neofiti I: Genesis*, Collegeville 1992, 62s. (Nostra traduzione: «E il Signore Dio fece [e la Parola del Signore Dio creò] per Adamo e sua moglie vesti di gloria per la pelle della loro carne, e li vestì»).

<sup>32</sup> D.U. Rottzoll (cur.), *Abraham Ibn Ezra. Kommentar zur Urgeschichte*, Berlin 1996, 116.

<sup>33</sup> *Apocalisse di Mosè* 20, in Sacchi (cur.), *Apocrifi cit.*, II, 429. Cfr. inoltre M. Díaz Araujo, *I peccati della prima donna. Tradizioni di Eva nella letteratura del Secondo Tempio con particolare attenzione alla Vita di Adamo ed Eva*, in E. Schuller – M.-T. Wacker – M.T. Milano (edd.), *Scritti apocrifi giudaici. Frammenti di vita nelle voci delle donne*, Trapani 2023, 103-122.

<sup>34</sup> Cfr. per la nube di gloria nel Talmud babilonese almeno *Rosh ha-Shanah* 3a: R.S. Di Segni (cur.), *Talmud babilonese. Trattato Rosh ha-Shanà (Capodanno)*, Firenze 2016, 8s.

<sup>35</sup> G. Friedlander (cur.), *Pirkê de Rabbi Eliezer*, London-New York 1916, 98 («Qual era il vestito del primo uomo? Una pelle di unghia e una nube di gloria lo coprì. Quando egli mangiò del frutto dell'albero, la pelle d'unghia fu rimossa da lui, la nube di gloria lo abbandonò ed egli si vide nudo, come è detto [nella Scrittura]: “Ed egli disse: Chi ti ha detto che eri nudo? Hai tu mangiato dell'albero di cui ti avevo ordinato [di non mangiare]?”»).

affermare l'unicità di Dio, ma anche tutte le azioni e le ragioni di questo mondo incominceranno sempre con 'alef' e l'unicità sarà solo in essa<sup>36</sup>.

Per quanto riguarda 'ayin, il Creatore la rifiutò perché aveva la proprietà del vocabolo 'āwōn, ossia 'crimine', anche se essa obiettava di avere le anche proprietà insite nella parola 'ānāwāh ('umiltà')<sup>37</sup>. D'altronde, secondo lo *Zohar*, questa lettera, essendo scritta con due punti sulla parte superiore (v), sembra avere 'due occhi' come gli uomini, e ricorda Gen 3,7, dove si dice che gli occhi di entrambi (la coppia umana) si aprirono diventando agenti dei cattivi impulsi.

Schneider e Seelenfreund, però, vogliono perseguire la inusuale lettura della radice 'ayin-waw-reš presente in Gen 3,21 con il significato di 'cecità'. Se Adamo avesse avuto una pelle squamosa che andò via dopo il peccato, essa avrebbe dovuto coprire anche gli occhi come una *membrana nittitante*, che si aprì con la trasgressione. Tale membrana trasparente, presente in alcuni animali (tra cui rettili e uccelli), è posta sotto le palpebre e sovrasta la congiuntiva; nell'uomo viene chiamata *plica semilunare*. Ciò vuol dire che gli occhi di entrambi si aprirono 'in senso fisico'<sup>38</sup>. Essi trovano conforto nell'interpretazione data da un cabalista del XV secolo, Avraham Sebbā, secondo il quale i progenitori, appena peccarono, morirono; quando si aprirono i loro occhi essi erano come morti con occhi aperti, ma senza poter vedere. Fino al peccato i loro occhi erano chiusi o perché incapaci di vedere o perché inconsapevoli di quanto vedevano, essendo coperti da squame. Dopo il peccato, invece, vedevano la realtà di un mondo diverso, imperfetto, segnato dal dolore e dalla morte. Pertanto, *kotnôt 'ôr* designa il loro nuovo status ormai cieco di fronte alla luce soprannaturale e alla magnificenza donata da Dio.

Questa interessante lettura ammette che il peccato abbia prodotto qualcosa di negativo. Sulla dialettica nudo-vestito e il suo linguaggio simbolico nel contesto biblico e del Vicino Oriente Antico torna un recente contributo di Friedhelm Hartenstein<sup>39</sup>. Dopo alcune premesse metodologiche generali, l'autore sostiene che il testo di Gen 2-3 vada compreso reperendo la chiave di lettura nella fine. A tale proposito, si chiede che cosa suggerisce la parola-chiave 'nudità' quando la figura del serpente viene introdotta in Gen 3,1 e definita la 'più saggia' (o 'nuda') tra tutti gli animali; inoltre, si domanda in che modo la nudità degli esseri umani sia in rapporto con la sapienza/nudità del serpente, il quale non solo compare sulla scena in maniera diretta, come se lo si attendesse, ma parla assumendo una posizione intermedia tra animali e umani e tra umani e Dio. Si tratta di un essere mitico, che non è unico nel racconto, poiché anche i cherubini di Gen 3,24 lo sono; questi ultimi, inoltre, rimandano ai testi in cui si descrivono l'arca dell'alleanza e il tempio di Gerusalemme<sup>40</sup>.

Su oggetti, in genere sigilli, risalenti al IX-VIII secolo a.C. e trovati in Israele, è raffigurato l'albero sacro protetto da sfingi alate, cioè cherubini, riproducenti decorazioni del tempio gerosolimitano descritte nella Bibbia, in cui risulta chiaro l'influsso fenicio. Ad esempio, nel sigillo riportato a p. 363 dell'articolo (proveniente dall'area di Meghiddo) c'è al centro un albero di palma sormontato a un sole alato (forse un simbolismo sacro richiamante il cielo) con ai due lati due cherubini più grandi e sopra di loro due più piccoli; sotto l'albero è posto un falcone, simbolo del re, fiancheggiato da due urei (cioè cobra egiziani) senza ali, che stanno a protezione dell'albero insieme con i cherubini. L'albero rappresenta una connotazione cosmico-reale e divino-sovrumana anche in altri simili sigilli di quell'epoca. In un sigillo trovato a Tell Dan (p. 366), anch'esso del IX-VIII secolo a.C., un ureo egizio fiancheggiato da due grifoni prende addirittura il posto dell'albero: ciò farebbe pensare che l'albero rappresentava Yhwh stesso oppure la sfera vitale di cui era circondato. Secondo Hartenstein un indizio in tal senso può trovarsi in Gen 3,2-3, la cui formulazione si mostra differente rispetto al comandamento di Gen 2,16-17:

Gen 2,16-17: Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del

<sup>36</sup> Il lettore italiano può trovare questo testo e il suo commento in M. Laitman (cur.), *Zohar. La Luce della Kabbalah*, Milano 2011, 151-154.

<sup>37</sup> Ivi, 129 e 132.

<sup>38</sup> Bisogna segnalare che Seelenfreund è di professione oculista.

<sup>39</sup> Cfr. F. Hartenstein, *Clothing and Nudity in the Paradise Story (Gen. 2-3)*, in Berner - Schäfer - Schott - Schulz - Weingärtner (edd.), *Clothing* cit., 357-378.

<sup>40</sup> Cfr. ad esempio le ricorrenze del vocabolo *kērubīm* in Es 25; 26; 36; 37; Nm 7; 1Re 6; 7; 8; 2Cr 3; Ez 10.

giardino,<sup>17</sup> ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire».

Gen 3,2-3: Rispose la donna al serpente: «Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare,<sup>3</sup> ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: “Non dovete mangiarne e non lo dovete toccare, altrimenti morirete”».

L'«albero della conoscenza del bene e del male», così designato in Gen 2,9.16, in Gen 3,3 è invece detto semplicemente «l'albero che sta in mezzo al giardino» e potrebbe perfino indicare l'«albero della vita». Inoltre, la proibizione di toccarlo è distinta da quella di mangiarne; la proibizione di toccare si trova soltanto in Es 19,12 e si riferisce alla montagna di Dio nel deserto. Tenendo presente questo, allora anche Gen 3 si riferisce alla linea di divisione tra la sfera divina e quella umana, cioè all'accesso negato agli uomini all'albero della vita simbolo della presenza di Dio (nel giardino dell'Eden e, quindi, anche nel tempio) e custodito dal serpente? In rapporto a tale scenario, si potrebbe spiegare il gioco di parole tra il serpente saggio/nudo e la nudità degli umani: da una parte la donna avrebbe accettato di interloquire con il serpente considerandolo un'autorità perché questi era connesso all'albero come custode, quindi saggio perché legato tanto all'albero come alle intenzioni di Dio; dall'altra il serpente, in quanto unico animale nudo che ringiovanisce cambiando la pelle, è per questo motivo testimone autorevole della vita promanante dall'albero. Infatti, con la trasgressione gli esseri umani sono rigenerati, ma non a una vita eterna che li avrebbe resi uguali a Dio, bensì a un'esperienza negativa di debolezza e mortalità, cioè di nudità, come si dice in Gen 3,7.

Esaminando, poi Gen 2,25 dal punto di vista dei criteri dell'onore e della vergogna, Hartenstein sostiene che tali categorie sono menzionate non poche volte nell'Antico Testamento venendo associate al simbolismo del vestire rapportato allo status sociale di un dato individuo (cfr. Sal 35,26; 109,29; Gb 8,22...)<sup>41</sup>. Perciò in questo versetto la coppia umana poteva essere «nuda» perché tra loro due non esisteva lo status sociale comportante una gerarchia, ossia non si comportavano in maniera disdicevole reciprocamente. Dopo la trasgressione, il fatto che ciascuno di loro abbia confezionato una cintura per coprire le proprie *pudenda* dimostra che tra di loro in Gen 3,7, fino quel momento uniti come indica la parola *šēnēhem* («entrambi») in Gen 2,25, comincia a crearsi una crepa, perché *šēnēhem*, di comune accordo, decidono di non esporre l'uno all'altro alcunché delle parti intime del corpo, segnando la divisione in due sfere dell'umanità. Il nascondimento dalla vista dell'uno dall'altra e poi anche da Dio ha come fine evitare di vergognarsi di sé, nella logica del vestito come emblema di status sociale, mentre la nudità esprime la perdita di tale status. Facendo due tuniche di pelle per l'uomo e la donna in Gen 3,21, Dio «veste gli ignudi» compiendo un atto di cura autorevole; infatti, proteggendoli l'uno dall'altro li mette nella condizione di comunicare tra di loro e con lui senza imbarazzi<sup>42</sup>.

#### 4.- Vergogna, nudità e vestito

La contrapposizione tra essere nudo ed essere vestito si riscontra in un suggestivo e impegnativo libro sapienziale come quello di Giobbe<sup>43</sup>. Questo personaggio pronuncia la celebre frase dopo aver saputo dei disastri che hanno colpito lui e i suoi familiari: «Nudo («*ārōm*») uscii dal grembo di mia madre e nudo («*ārōm*») vi ritornerò» (Gb 1,21). È riprodotta l'essenza della vita umana all'inizio e al termine della sua parabola, quindi della sua vera struttura fondamentale di cui il vestire rappresenta una sorta di sovrastruttura. Il saggio Qohelet esprime un pensiero simile nell'ambito di una riflessione sugli affanni

<sup>41</sup> Per un'interessante rilettura in senso teologico della categoria di vergogna che fa emergere i limiti dell'impostazione peccato-colpa nel testo in discussione da una prospettiva teologica protestante, cf. M.A. Snoeberger, *Nakedness & Coverings in Genesis 3: What They Are and Why It Matters*, in *Detroit Baptist Seminary Journal* 22 (2017) 21-33; S. Cozens - C. Ochs, «Have You No Shame?» *An Overlooked Theological Category as Interpretive Key in Genesis 3*, in *Journal of Theological Interpretation* 13.2 (2019) 186-199.

<sup>42</sup> Cfr. Hartenstein, *Clothing* cit., 373; per altri riferimenti, S.N. Lambden, *From Fig Leaves to Fingernails: Some Notes on the Garments of Adam and Eve in the Hebrew Bible and Select Early Postbiblical Jewish Writings*, in P. Morris - D. Sawyer (edd.), *A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, Sheffield 1992, 74-90.

<sup>43</sup> G. De Carlo, *La simbolica del vestito nell'Antico Testamento*, in *Vestito - Nudità, Parola Spirito e Vita* 60 (2009) 9-25.

procurati dalla ricchezza, che sembra non bastare mai all'uomo che la rincorre:

«<sup>12</sup> Un altro brutto guaio ho visto sotto il sole: ricchezze custodite dal padrone a suo danno. <sup>13</sup> Se ne vanno in fumo queste ricchezze per un cattivo affare e il figlio che gli è nato non ha nulla nelle mani. <sup>14</sup> Come è uscito dal grembo di sua madre, nudo (*ārōm*) ancora se ne andrà come era venuto, e dalle sue fatiche non ricaverà nulla da portare con sé. <sup>15</sup> Anche questo è un brutto guaio: che se ne vada proprio come è venuto. Quale profitto ricava dall'aver gettato le sue fatiche al vento?» (Qo 5,12-15).

Da un punto di vista simbolico, il vestito esprime, limitandoci alla Bibbia, le distanze sociali e, talvolta, le differenze tra pari, come accadde con la tunica indossata da Giuseppe, figlio di Giacobbe, detestato dai fratelli per lo status privilegiato di cui godeva. In altri casi, è posta in relazione a sentimenti umani quali la tristezza e la gioia come in Sal 30,12: «mi hai tolto l'abito di sacco, mi hai rivestito di gioia»<sup>44</sup>. Sentimenti di dolore, lutto, pentimento, ira, frustrazione o disapprovazione può esprimere lo stracciarsi le vesti (cfr. Gen 37,29; 44,13; Lv 10,6; Gs 7,6; Gb 1,20; 2,12; Mc 14,63)<sup>45</sup>; eventi lieti richiedevano vesti belle e solenni, come nel caso delle nozze (cfr. Sal 45,14-15). Il vestirsi è anche simbolo dell'identità, di un ruolo, e cambiare di abito implica di frequente la volontà di cambiare il proprio comportamento morale: «Giunta la notizia al re di Ninive, egli si alzò dal trono, si tolse il manto, si coprì di sacco e si mise a sedere sulla cenere» (Gn 3,6; cfr. pure Zac 3,3-4). Nondimeno, l'abito è simbolo del ruolo sociale (per esempio, il sovrano) e religioso (il sacerdote); anche il profeta Elia, per esempio, aveva un abito, il mantello, tipico di un profeta che invita alla penitenza e alla conversione<sup>46</sup>. Dio non è esentato dall'aver un vestito che ne riveli lo status elevato: «Sei rivestito di maestà e di splendore, avvolto di luce come di un manto» (Sal 104,1-2). Nel racconto della vocazione di Isaia, in Is 6,1, si dice che i lembi del suo manto riempivano il tempio; in Is 59,17 la descrizione richiama quella di un guerriero e in Is 63,1-6 è abbigliato di una veste rossa<sup>47</sup>; inoltre, come abbiamo visto in Gen 3,21, dona un abito adatto per stare davanti a lui. Il Nuovo Testamento, con una breve integrazione che proponiamo, non si discosta in buona parte dall'Antico. Infatti, anche qui il vestito di Giovanni il Battista (Mc 1,6; Mt 3,4) richiama la penitenza; di per sé un abito si raccorda con il rango sociale, politico e religioso: gli abiti lussuosi in Mt 11,18; Lc 7,25; la differenza di abbigliamento tra ricchi e poveri in Gc 2,2-3; in Mc 12,38; Lc 20,46 le vesti degli scribi; il manto regale di Erode in At 12,21 e l'abito prezioso con cui Gesù è rimandato a Pilato in Lc 23,11. C'è l'abito per le grandi occasioni, come per le nozze in Mt 22,11-12, quello per la dignità recuperata in Lc 15,22 (il vestito più bello per il figlio prodigo) e per il posto sociale riguadagnato dall'indemoniato geraseno in Mc 5,15 e Lc 8,35. Vestire gli ignudi è inoltre un'opera di carità importante (Mt 25,36.38.43), mentre Paolo non desiderava possedere il vestito di alcuno (At 20,33). C'è la veste bianca della trasfigurazione (Mc 9,3; Mt 17,2; Lc 9,29), quella degli angeli della risurrezione (Mc 16,1; Mt 28,3; Lc 24,4; Gv 20,12), del vincitore (Ap 3,5) e della sposa dell'Agnello (Ap 19,8). Infine, c'è chi si traveste da agnello, ma è un lupo rapace (Mt 7,15); stracciare le vesti è infine segno di sdegno in Mt 26,65 e At 14,14. In Col 3,12-14 e 1Pt 5,5 i credenti sono invitati a rivestirsi di nobili sentimenti e in Rm 13,14 addirittura del Signore Gesù Cristo<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Giuseppe De Carlo ricorda «le vesti dei carcerati (cf. 2Re 25,29; Ger 52,33), delle vedove (cfr. Gen 38,14-19), dei prigionieri (cf. Dt 21,13), dei lebbrosi (cfr. Lv 13,45), le vesti di lutto (cfr. 2Sam 14,2)» a p. 16.

<sup>45</sup> È da segnalare il caso di Tamar, figlia di Davide, la quale, violentata dal fratello Amnon, stracciò la tunica dalle lunghe maniche simbolo della verginità, perché ormai l'aveva perduta (cfr. 2Sam 13,18-19).

<sup>46</sup> M. Schott, *Elijah's Hair Robe and the Clothes of the Prophets*, in Berner - Schäfer - Schott - Schulz - Weingärtner (edd.), *Clothing cit.*, 477-489.

<sup>47</sup> J.M. LeMon - R. Purcell, *The Garments of God. Iconographic Case Studies from Isaiah 6:1; 59:17; and 63:1-6*, in Berner - Schäfer - Schott - Schulz - Weingärtner (edd.), *Clothing cit.*, 270-287. Ecco la descrizione di Is 59,17: «Egli si è rivestito di giustizia come di una corazza, e sul suo capo ha posto l'elmo della salvezza. Ha indossato le vesti della vendetta, si è avvolto di zelo come di un manto». L'espressione 'elmo della salvezza' ricorre in Ef 6,17 e il rapporto tra corazza e giustizia in Ef 6,14, ma non come abiti divini, bensì raccomandati ai credenti.

<sup>48</sup> Cfr. l'interessante articolo di E. Chiaia, *God save the Dress: sulla sacralità del corpo e del suo rivestimento nelle culture bibliche*, in J. Ponzio - E. Chiaia (curr.), *Il sacro e il corpo*, Milano - Udine 2022, 153-166.

## 5.- Le emozioni: differenze tra il Vicino Oriente antico e noi

Il testo genesiaco parla della vergogna, che è considerabile come un'emozione. In un interessante e recente articolo uno studioso si è chiesto se essa, chiamata in causa in queste pagine, possa però essere ritenuta una vera emozione nella Bibbia ebraica<sup>49</sup>. Di per sé, la vergogna, come l'onore, per un uomo si basa sul riconoscimento sociale e pubblico del suo valore, mentre per la donna sulla sua capacità di custodire sé stessa con discrezione nella sfera privata. Il profilo accentua la dimensione sociale più di quella personale-psicologica. Tuttavia, quando si parla di onore e di vergogna nella Bibbia emerge talvolta anche la loro manifestazione 'fisica', senza comportare, però, l'attuale percezione che abbiamo noi dell'interiorità. Anthony I. Lipscomb, infatti, suggerisce metodologicamente di essere prudenti, limitandosi a parlare di emozioni e sentimenti solo quando effettivamente emergono dal testo; pertanto, quando si tratta di tali argomenti, è opportuno considerarli se sono espressi nella loro 'fisicità', nel loro concreto manifestarsi, invece di dedicarsi a letture psicologizzanti.

Lipscomb utilizza gli studi dell'antropologa tedesca Monique Scheer circa la teoria pratica delle emozioni<sup>50</sup> insieme con la branca della 'cognizione impersonata', nota come 'cognizione delle 4 E', aventi in comune l'opposizione al cognitivismo<sup>51</sup>. La 'cognizione delle 4 E' include quattro modi principali: in quanto 'impersonata'; in quanto distribuita in modalità da essere 'integrata'; 'estesa' in un contesto ambientale; infine, 'esecutiva'<sup>52</sup>. La teoria di Scheer, pur non usando la nomenclatura della 'cognizione delle 4 E', ne è tuttavia molto vicina dal punto di vista teorico.

Ella sostiene che la mente e il corpo sono intrecciati nella produzione cognitiva, poiché entrambi sono attivi nella cognizione. Ciò significa che quest'ultima è profondamente 'impersonata', per dirla con la 'cognizione delle 4 E', e si estende oltre il cranio e la pelle fin nel contesto extracorporeo, dove informazioni, conoscenze, memoria e percezioni si scaricano su persone e oggetti. Questa corrisponde alla modalità 'estesa', in cui le capacità cognitive dell'organismo sono trasformate da come si combinano con le strutture disponibili nell'ambiente. Allineare l'ambiente con l'unità mente-corpo quale fonte di cognizione conduce all'esternalizzazione dell'esperienza, sfidando la presunzione di interiorità della soggettività umana. Il corpo, punto focale della cognizione, impara delle pratiche, ossia delle azioni deliberate, intenzionali, eseguite come comportamenti abituali senza prestare particolare attenzione, come ad esempio un pianista che suona un brano musicale con la tipica postura esibita anche dai suoi colleghi senza pensarci. In realtà, egli si è adeguato a uno schema (di fare e di parlare) culturalmente e socialmente condizionato: questa è una 'azione strategica sociale'.

È quanto il sociologo francese Pierre Bourdieu ha definito *habitus*, ovvero il principio generatore e unificante (schemi mentali, abitudini di pensiero, strategie di apprendimento, sensibilizzazioni a determinati aspetti di una questione) che riproduce le peculiarità intrinseche e relazionali di un insieme unitario di persone (per ceti, religione, etnia, professione...), che sono differenziate e differenzianti e vengono acquisite nelle esperienze sociali spesso implicitamente<sup>53</sup>. Non bisogna escludere, però, una sorta di 'coscienza storica' negli apparenti automatismi dei comportamenti tipici di una categoria di persone. In tal senso, rileva Scheer, siamo di fronte a una 'emozione' che si esterna con determinati gesti, movimenti, espressioni facciali, timbro vocale, con cui si reagisce. Un *habitus* può confliggere con un contesto sociale in cambiamento, spiegando le lotte storicamente verificatesi nei vari campi.

Il fatto che il corpo 'pensi' e 'conosca' non è del tutto ignoto alla Bibbia: secondo qualche autore ricordato

<sup>49</sup> A.I. Lipscomb, "They Shall Be Clothed in Shame": Is Shame an Emotion in the Hebrew Bible?, in *Journal of Ancient Judaism* 12 (2021) 313-359.

<sup>50</sup> Cfr. ad esempio M. Scheer, *Are Emotions a Kind of Practice (And Is That What Makes Them Have an History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion*, in *History and Theory* 51.2 (2012) 193-220.

<sup>51</sup> Questo è un indirizzo psicologico incentrato sullo studio del pensiero e dei processi mentali.

<sup>52</sup> Lipscomb, "They Shall Be Clothed in Shame" cit., 323. In inglese 4 E si giustifica per i termini che sono nell'ordine *embodied, embedded, extended* ed *enacted*. Seguo l'articolo che espone tali teorie.

<sup>53</sup> Nel caso in cui una persona, poniamo di rango ecclesiastico, assumesse un marcato 'stile personale' nel comportamento e nella conduzione del suo ruolo, si tratterebbe solo di una deviazione rispetto allo stile dei suoi pari. Cfr. per esempio P. Bourdieu, *Il senso pratico*, Roma 2003; Id., *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva*, Napoli-Salerno 2013.

da Lipscomb l'uomo che chiede 'un aiuto simile a lui' e lo riconosce nella donna, come recita Gen 2, nella prospettiva 4 E rappresenta una cognizione 'esecutiva'<sup>54</sup>. Pertanto, le emozioni vanno considerate come veri e propri 'pensieri' del corpo, elementi della sua conoscenza e memoria che emergono nella valutazione di una situazione, in qualità di atti eseguiti da un 'corpo pensante', perciò come 'pratiche culturali'<sup>55</sup>. In altre parole, senza una deliberata consapevolezza mentale l'emozione, poiché è un comportamento automatico, potrebbe essere ridotta a qualcosa che accade al sé, mentre è qualcosa compiuto dal sé. Questo ragionamento non contraddice la tesi per la quale non si trova l'interiorità nella Bibbia, in quanto la distinzione tra un sé interiore e uno esteriore s'impone nel contesto attuale dell'Occidente. Con tali premesse, Lipscomb prosegue la sua analisi, rileggendo alcuni testi biblici di solito interpretati come paradigmi delle emozioni soggettive in rapporto a letture psicologizzanti.

## SOMMARIO

Il racconto di Gen 2-3 presenta la situazione anteriore al peccato nella quale la nudità non procurava vergogna, mentre nella situazione posteriore essa rappresenta fonte di imbarazzo. L'autore, dopo aver precisato alcuni aspetti riguardanti la storia della redazione del testo, affronta i problemi sintattici e grammaticali; poi discute le varie interpretazioni proposte sul significato della nudità nella Bibbia e nel più ampio contesto delle civiltà mediterranee. Uno spazio importante è riservato alle letture sviluppatesi nell'ermeneutica giudaica del testo genesiaco. Infine, nella conclusione si occupa, seguendo studi recenti, di aiutare a comprendere quali sono i segnali per individuare le emozioni nel testo biblico.

## ABSTRACT

The narrative in Genesis 2-3 presents the situation before the sin in which nakedness did not cause shame, while in the situation afterward it became a source of embarrassment. The author, after clarifying some aspects of the text's historical drafting, addresses syntactical and grammatical issues; then, he discusses the various interpretations proposed for the meaning of nakedness in the Bible and in the broader context of the Mediterranean civilizations. Significant space is devoted to the interpretations developed in the Jewish hermeneutics of the Genesis text. Finally, in the conclusion, he draws on recent studies to help us understand the cues for identifying emotions in the biblical text.

## PAROLE CHIAVE

Nudità  
Libro della Genesi  
Giardino di Eden  
Vergogna  
Emozioni

## KEYWORDS

Nudity/nakedness  
Book of Genesis  
Garden of Eden  
Shame  
Emotions

## Contributo sottoposto a procedura di valutazione "double blind".

<sup>54</sup> Lipscomb, *"They Shall Be Clothed in Shame"* cit., 326.

<sup>55</sup> Scheer, *Are Emotions* cit., 205.