

Gli antichi ed attuali concetti di male e di salvezza

Oggi, quando uno parla di "salvezza" rivolgendosi ad un vasto pubblico di cristiani di varie comunità, si trova ad affrontare il problema di che cosa realmente intenda il suo uditorio con questo termine. Si può percepire la vastità del problema confrontando il senso biblico del termine "salvezza" con quello che la società contemporanea si attende dalla tecnologia. Il cristiano poggia le sue speranze di salvezza nell'intervento di Dio a liberazione dell'uomo dal male, in qualunque forma questo lo soggioghi - oppressione, povertà, fame, malattia, morte -, l'uomo contemporaneo invece ha posto le sue speranze nella tecnologia. Una semplice investigazione sui *mass media* dell'anno scorso comprova questa verità. La principale notizia riguardava i progressi della genetica e il fantastico futuro che essa riserva all'umanità, giacché ci si aspetta di debellare un gran numero di malattie mortali e di innalzare notevolmente il limite della vita. L'uomo, però, per arrivare a questa possibilità deve far precedere delle "conquiste" in altri due campi: svincolarsi dalla morale e progredire nello sviluppo tecnologico. Per cui, questi tre elementi: la liberazione dell'uomo dai vincoli morali, lo sviluppo tecnologico e il progresso della genetica, possono essere ritenuti le tre principali caratteristiche della nostra epoca con cui l'umanità di oggi spera di far fronte al problema del male. E' evidente che in questa forma di pensiero il problema di come affrontare il male è considerato prescindendo interamente dal problema dell'origine del male stesso.

Al contrario, nel pensiero teologico il problema della salvezza non può essere considerato a prescindere dal problema dell'origine del male. La risposta che si trova solitamente nei manuali di dogmatica in merito è che il sacrificio di Cristo sulla croce ha dato all'uomo la possibilità di essere liberato dalle conseguenze del peccato originale. Questa risposta certo è possibile, con il presupposto che si pensi che il racconto biblico del Paradiso si riferisca a fatti storicamente avvenuti. Una tale considerazione della storia del paradiso, però, è difficilmente accettabile nell'epoca post-illuministica, e di conseguenza, nella coscienza dell'uomo contemporaneo si incrina anche tutto l'in-

segnamento della Chiesa circa la salvezza. È chiaro, pertanto, che si esige dal pensiero teologico contemporaneo una comprensione diversa di tutta la tematica.

I risultati della ermeneutica biblica contemporanea offrono la possibilità di un approccio diverso dei racconti racchiusi nei primi undici capitoli del libro della Genesi. Infatti oggi tutti riconoscono come essi non siano episodi di una storia unitaria, ma provengano da diverse tradizioni orali di epoche diverse. Il redattore biblico ha prelevato questi racconti dal loro contesto originario con l'intento di compilare una narrazione unitaria sui primordi dell'uomo, che non andava tanto a perseguire intenti storici, nel senso attuale del termine - l'interesse cioè del compilatore non si è concentrato nella presentazione della storia dell'uomo, dal suo stato primordiale all'epoca paleolitica e poi neolitica - ma perseguiva fini teologici, e cioè cercava di esporre in modo narrativo la storia dei rapporti dell'uomo con Dio e quanto si ripercuote conseguentemente, nei rapporti interumani. In questa narrazione unitaria, ove vi sono più racconti in relazione all'origine del male, si possono oggi distinguere tre tappe nella storia dei rapporti dell'uomo con Dio. La prima, quella della degustazione del frutto della conoscenza del bene e del male, è narrata in Gen 3; la seconda, quella dei matrimoni dei "figli di Dio" con le "figlie degli uomini", all'inizio del capitolo 6; la terza, quella della costruzione della torre di Babele, al termine di tutto il blocco narrativo, all'inizio del capitolo 11.

Il primo e terzo di questi episodi sono molto conosciuti e la loro interpretazione risulta relativamente facile: il tentativo dell'uomo di oltrepassare i suoi limiti provoca l'intervento punitivo di Dio. Le cose appaiono diverse nel secondo episodio, descritto in Gen 6, 1-4. Stando al testo, quando gli uomini cominciarono a moltiplicarsi sulla terra (v. 1), i "figli di Dio", vedendo la bellezza delle "figlie degli uomini", ne scelsero alcune come loro mogli (v. 2). Il fatto provocò la reazione di Dio, che fissa quale limite massimo di vita per gli uomini 120 anni (v. 3). Si chiude la scena con l'informazione che frutto dei matrimoni di cui sopra furono i "giganti, gli eroi dell'antichità, uomini famosi" (v. 4). L'interpretazione di questa piccola ma particolarmente difficile pericope ha conosciuto fasi diverse, come con l'identificazione dei "figli di Dio" con gli Angeli decaduti (Clemente, Giustino, Atenagora, Tertulliano, ecc.) o con i nobili discendenti di Set (Giulio l'Africano, Agostino, Giovanni Crisostomo, ecc.).

Nonostante la moltitudine di proposte interpretative le difficoltà nella comprensione della pericope persistono. Pensare che i “figli di Dio” siano degli uomini non spiega il finale del racconto, laddove si riferisce che il frutto di questi matrimoni furono i giganti; pensare invece che siano degli Angeli contrasta con la concezione biblica che vuole l'assenza di relazioni sessuali (cfr. Mt. 22, 30) una caratteristica fondamentale degli Angeli.

Solo alla fine del XIX sec. si ha il primo tentativo di comprensione della pericope sulla base degli elementi linguistici della lingua biblica ebraica¹. Secondo questi, il termine ebraico “ben” (= figlio) designa, oltre al discendente naturale di una persona, anche un membro di una tribù, di un popolo, di un gruppo od ordine, come pure la persona, animale o cosa che appartiene a qualche genere o situazione. Prendendo atto di ciò e sulla base della precisazione che nel testo viene affermata chiaramente al v. 1, che le “figlie” nascono dagli uomini mentre i “figli di Dio” appaiono come esseri che intervengono improvvisamente nella storia umana, ne risulta che l'espressione “figli di Dio” non può che designare degli esseri divini, delle divinità. Conseguentemente, in questo testo si sono salvati frammenti di quel mito diffusissimo in tutta la regione che va dal bacino orientale del Mediterraneo fino alla Mesopotamia, il cui tema erano i rapporti di dei con donne mortali, dalle quali nascevano eroi, semidei. Questa idea, che trova conferma anche nei testi di Ugarit, dapprima imperò tra gli esegeti di tradizione protestante, poi venne più generalmente accolta anche dai teologi cattolici².

Le nuove tendenze che dominavano nell'area ermeneutica dell'Europa occidentale hanno aiutato, certo, per la risoluzione di molti problemi ermeneutici e per una comprensione più piena della pericope, hanno tuttavia suscitato, in parallelo, la comparsa di altri problemi teologici. Difatti, è caratteristico come i ricercatori evangelici e cattolici concordano oggi in tutto, non solo nelle soluzioni che propongono, ma anche nelle difficoltà che incontrano nell'esegesi

1 Cfr. J.H. Kurz, *Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen*, 1857 e A. KNOBE, *Die Genesis*, 1860, ed. A. Dillmann 21875.

2 HERMANN, *Die Gottessöhne*, ZRGG 12, 1960, 242-251; B.S. CHILDS, *Myth and Reality in the Old Testament*, 21962, 5 I; G. COOKE, *The Sons of (the) God(s)*, ZAW 76, 1964.2247; R. RENDTORFF, *El, Baal und Jahwe*, ZAW 78, 1966, 277-292 (287-288); W.H. SCHMIDT, *Mythos im Alten Testament*, EnTh 27, 1967, 237-254 (243); O. LORENTZ, *Schöpfung und Mythos*, 1968, 31-48 (38).21986.

della pericope. La difficoltà maggiore si riscontra nell'interpretazione del v. 3. Questo versetto è stato anche visto come la "*interpretatio israelitica* del mito"³, "una polemica contro la tradizione di quel mito"⁴ o come "una aggiunta critica al racconto del mito"⁵. Cosicché, come in epoche più remote si è cercato, principalmente con l'interpretazione antropologica, di escludere completamente il carattere mitologico del testo, in modo analogo i nuovi studiosi cercano di sottolineare il ruolo demitizzatore del versetto 3. Nel nostro caso, rimane però ancora senza risposta l'interrogativo sul motivo per cui il compilatore biblico ponga a questo punto un mito. Se il suo scopo era quello di eliminarlo, poteva molto più semplicemente tralasciarlo.

Dalle considerazioni di cui sopra emergono due importantissimi problemi teologici, che la ricerca contemporanea è chiamata a risolvere. Il primo si collega all'interrogativo del motivo per cui il compilatore biblico fa uso in questo punto di un racconto mitologico; il secondo si collega alla valutazione del ruolo di detto racconto all'interno dell'azione svolta dalla tradizione Jahwista. La risposta alla prima questione emerge dallo studio di tutta l'opera attuata dalla tradizione Jahwista in riferimento alla preistoria dell'umanità. Questa tradizione non persegue, come si è accennato, fini storici, ma teologici. Lo scrittore ispirato, per raggiungere i suoi fini, fa uso di ogni mezzo espressivo a disposizione e, naturalmente, non esclude i miti del suo ambiente più tramandati, e quindi più noti ai suoi lettori, proprio perché questi miti, con il loro stile narrativo si prestano meglio di qualsiasi altro genere letterario per una raffinata e vivida descrizione dei rapporti dell'uomo con Dio. L'uso però di questi miti è tale da non renderli centro del racconto, ma che servano semplicemente da contesto. In questo modo, una volta inseriti nel racconto biblico, i miti non solo perdono completamente il loro senso mitologico originario, ma acquistano anche un contenuto teologico nuovo. Non si tratta quindi di assunzione del pensiero mitologico, ma di presa in prestito di presentazioni mitologiche, al fine di divulgare sotto forma di racconto una verità: ogni insuccesso dell'uomo nel suo cammino verso la divinizzazione ha come conseguenza il suo annientamento.

³O LORETZ *op.cit.*, 42.

⁴B.S. CHILDS, *op. cit.*, 57.

⁵W.H. SCHMIDT, *op. cit.*, 245.

La risposta al secondo problema, relativo alla valutazione del ruolo del racconto mitologico all'interno dell'opera della tradizione Jawista presenta difficoltà maggiori. Prescindendo dal senso originario del racconto di *Gen* 6, 1-4, è chiaro che il compilatore biblico, inserendolo nella sua opera in forma di introduzione alla storia del Diluvio, gli dà un contenuto completamente diverso, che deve essere compreso. Dallo studio di tutti i racconti Jahwisti contenuti nei primi 11 capitoli del libro della Genesi risulta che lo scrittore intende dimostrare il processo di continua decadenza dell'umanità, avvenuta in conseguenza della prima ribellione dell'uomo contro Dio. Questo processo di decadenza, la cui caratteristica è la distruzione a catena di tutti i rapporti, inizia con la rottura dei rapporti dell'uomo con Dio. Subito dopo la disobbedienza alla volontà divina mangiando il frutto della conoscenza del bene e del male, che ha comportato come punizione la mortalità dell'uomo, segue la frattura dei rapporti coniugali e di fratellanza: il rapporto di uguaglianza tra i due sessi (*Gen* 2, 23-25) si muta in rapporto di sudditanza della donna all'uomo (*Gen* 3, 16. 20) e Caino ammazza suo fratello Abele (*Gen* 4, 8). Seconda tappa di questo processo di decadenza sono i matrimoni dei "figli di Dio" con le "figlie degli uomini", che ha comportato la punizione del Diluvio, e dopo il quale avviene la rottura di un'altra relazione, quella tra padre e figlio: Noè maledice il figlio Cam (*Gen* 9, 25). La decadenza dell'umanità si completa con la costruzione della torre di Babele, che sfocia nella piena sfaldatura della società umana dal momento che gli uomini non sono più capaci di comprendersi tra loro e si disseminano per tutta la terra (*Gen* 11, 9). In ogni circostanza precede sempre una ribellione dell'uomo, un tentare di oltrepassare i suoi limiti e un perseguire la sua assimilazione a Dio, non tanto in collaborazione, ma in antagonismo con Lui. Nel primo caso, il raggiungimento dell'uguaglianza divina sembra possibile con l'acquisizione di una autonomia morale da Dio (l'uomo può decidere da solo cosa sia bene o male per lui); nel secondo, con il miglioramento biologico del genere (mescolamento di esseri divini ed umani); nel terzo, con lo sfruttamento delle possibilità offerte dallo sviluppo tecnologico (la costruzione di una torre altissima). Ma, se nei casi primo e terzo il giudizio di Dio è pronunciato dopo alcune scelte sbagliate dell'uomo, nel secondo sembra ingiustificabile o esagerato, in quanto stando al racconto non risulta esserci alcuna responsabilità dell'uomo tale da provocare una sua così severa punizione qual è, appunto, la sua

eliminazione con il Diluvio. Anche qualora si considerassero le "figlie degli uomini colpevoli per non essersi opposte all'attacco dei "figli di Dio", ancora una volta la loro responsabilità sembra piccolissima in confronto con l'entità della punizione.

Per la risoluzione di questo problema è richiesto il contributo del pensiero teologico ortodosso. L'ermeneutica occidentale arriva fino a questo punto e ne è segno evidente il fatto che il prestigioso esegeta protestante C. Westermann, riassumendo i contributi della ricerca contemporanea di questa pericope, concluda col dire: "In questa direzione dovrà continuare la ricerca"⁶. La concezione occidentale, ma pure in molti casi anche quella ortodossa contemporanea, circa il peccato si è appesantita con molte influenze religiose e filosofiche, estranee allo spirito della Bibbia. Per peccato si intende solitamente la trasgressione di un comando divino, azione che va a creare un problema giuridico e legale in rapporto all'ordine divino. Ma in questo modo si trascura il legame essenziale tra comandamenti divini, la natura umana e il fine a cui è destinata. Dio, poi, appare quale un Pubblico Ministero che si infuria con le trasgressioni e che impone giuste punizioni.

All'opposto, nella Bibbia il peccato non viene inteso moralmente e legalmente, ma è un problema antropologico e soteriologico. Il peccato è risultato di una ribellione dell'uomo intento alla sua assimilazione con Dio, non tanto all'interno del rapporto tra creatura e creatore, essere creato ed increato, ma alla pari. Ciò significa che si infrangono i rapporti e si vanifica il processo dinamico che va dall'essere ad immagine verso l'essere 'a somiglianza'. Il peccato cioè aliena la natura dell'uomo e fa sì che egli si avvii verso l'annichilimento perdendo così la sua perfezione creaturale. La brama satanica di diventare uguale a Dio, ha portato la tragedia della caduta. Conformemente al racconto biblico però, l'uomo anche in questa tragica situazione in cui si è trovato dopo aver infranto i suoi rapporti con Dio, non è abbandonato dall'amore divino, che lo vuole guarire, di modo che egli possa continuare il suo cammino dall'abisso del niente alla vetta della creativa sua elevazione conseguendo il suo essere 'a somiglianza'. La medesima ribellione e la medesima tracotanza che si sono poste nella prima insurrezione dell'uomo contro il suo creatore continuano nel teatro della storia, ove Dio annuncia la salvezza. Ogni volta che,

⁶C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, Erträge der Forschung 7, 1985, 76.

come al principio, l'uomo non consegue il mutamento positivo di sé e il suo progressivo perfezionamento creaturale, scorge innanzi a sé l'abisso dell'annientamento⁷.

Nel mito dell'unione dei "figli di Dio" con le "figlie degli uomini" l'autore biblico intravede una possibilità che l'uomo raggiunga la sua assimilazione a Dio per qualche via, diversa da quella che Dio gli ha stabilito. Sotto questo punto di vista, l'episodio in questione è analogo a quello che ha guidato i progenitori alla caduta. Se il racconto della caduta si offre ad una interpretazione della punizione divina secondo criteri giuridici (violazione del comando - giusta sentenza), il racconto dei "figli di Dio" non lascia dubbi su come l'autore biblico intenda l'argomento 'peccato'. Qui non si tratta di una colpevolezza risultante dalla trasgressione di qualche legge, ma di un cambiamento cattivo della natura umana. Il male non ha una sua essenza, giacché Dio ha creato ogni cosa "veramente buona", ma esso compare ogniquale volta vien meno il bene, quando cioè il bene viene intaccato dalla mancanza di un cammino creativo verso la perfezione. Nella surriferita narrazione biblica, l'essere simile a Dio non si realizza liberamente con il cammino creativo che conduce dall' 'essere ad immagine' all' 'essere a somiglianza', ma in una modalità per così dire deterministica giacché si perpetra all'interno di un fatto biologico, nel matrimonio cioè di divinità con degli uomini, il cui frutto è la nascita di esseri superiori "transgenici". Precisamente questa mancanza di libera scelta, la mancanza di collaborazione creatrice con Dio per il conseguimento dell'uguaglianza con Lui, rende questi esseri, anche se biologicamente superiori, delle "masse di carne", giacché non si intende persona o uomo, senza la libertà.

In qualità di "masse di carne" questi esseri provocano l'"ira" di Dio, che non si manifesta tanto quale punizione ma, come felicemente osserva S. Massimo il Confessore, "tregua dell'elargizione dei doni divini"⁸. Sotto questa prospettiva va inteso anche il Diluvio. L'intervento-giudizio di Dio è sempre soteriologico. Il racconto del Diluvio ha il suo apice nella conclusione dell'alleanza tra Dio e Noè, con la quale si pongono le basi per un nuovo attivo cammino dell'umanità. Dio non punisce l'uomo per la trasgressione di qualche comando, ma permette il male, affinché gli uomini prendano coscienza della loro tragedia e ricerchino la salvezza che è perseguibile

⁷Cfr. N. MATSOÛKAS, *Il problema del male*, gr.²1986.

⁸PG 90, 1264A.

a prescindere da qualsiasi responsabilità legale. Tuttavia, la responsabilizzazione presuppone persone, cioè esseri dotati di libertà. Solo persone e non "masse di carne" possono far esperienza del dolore della cattiva alterazione degli esseri. In questa prospettiva l'arcaico mito dell'unione dei "figli di Dio" con le "figlie degli uomini", così come si interpreta all'interno del racconto biblico, è tornato nuovamente di attualità, specie oggi che con i progressi della genetica il nuovo tipo di "superman" non costituisce più tanto un eroe dei fumetti di fantascienza, ma minaccia di sbucare fuori da qualche laboratorio biologico.

Da quanto sopra, risulta che i racconti contenuti nei primi 11 capitoli della Genesi non sono dei resoconti di avvenimenti storici del passato primordiale, ma descrivono situazioni che si riferiscono ai rapporti dell'uomo con Dio, che si ripetono continuamente nella storia. Come allora, così anche oggi l'uomo cerca esattamente con gli stessi mezzi: lo svincolo da legami morali, il miglioramento biologico del proprio *genus* e la fiducia nelle possibilità della tecnologia, di centrare la liberazione dal male che lo tiene prigioniero. Questi racconti mostrano nella forma più raffinata che ogniqualevolta l'uomo pensa di aver fatto un passo avanti allontanandosi da Dio, constata subito di trovarsi in una situazione peggiore della prima. La salvezza, quindi, che Cristo annuncia non consiste nella liberazione dell'uomo da qualche supposta colpa primordiale, ma nella possibilità offerta all'uomo di ricostituire e sviluppare il suo rapporto con Dio, acquisendo in tal modo un criterio sicuro per la retta valutazione del posto e del ruolo che egli occupa nel mondo, di modo che, collaborando con Dio possa raggiungere il rinnovamento di tutta la creazione. (*Traduzione a cura di fr. Claudio Martinello ofmcap*).