

Uomo, dove sei?

(Alcune note di antropologia biblica

Giorgio Paximadi

Facoltà di Teologia (Lugano)

Spesso, quasi con uno *slogan*, l'antropologia dell'Antico Testamento viene opposta all'antropologia "greca", "dualista", che trionfarebbe nella teologia cristiana, svalutando la dimensione corporea dell'essere umano ed interpretandolo, in modo platonizzante, come un'anima immortale prigioniera di un involucro fisico, che la assoggetta a esigenze materiali e le impedisce di raggiungere l'agognata unione con Dio. È certo che non sempre le interpretazioni dei testi biblici date da alcuni Padri della Chiesa vanno esenti da una simile critica, e che residui di platonismo, almeno a livello di linguaggio, sono percepibili fino ad epoche assai recenti della storia della teologia e della spiritualità; tuttavia si è spesso ripetuto che l'origine di questa mutazione nella concezione antropologica sia già percepibile ben prima dell'epoca cristiana, nel momento in cui il giudaismo di lingua greca, sentendo la necessità di tradurre in questa lingua i propri testi sacri, rese quasi sistematicamente la parola ebraica *nepeš*, il cui primo significato è fisico (*soffio*, o anche *gola*) con il sostantivo greco *psychē*, introducendo così nella traduzione biblica della LXX un concetto che nulla ha a che spartire con l'antropologia veterotestamentaria. Così, ad esempio, in Gio 2,6 il protagonista si lamenta del fatto che l'acqua del mare gli è giunta alla gola (*nepeš*); la LXX traduce *héōs psychēs* e la Volgata, nonostante Gerolamo si proclamasse seguace dell'*hebraica veritas*, presenta *usque ad animam*¹.

Il sostantivo ebraico *nepeš* non ha però soltanto il significato fisico di *soffio* o *gola*, *bocca*², ma, a partire da questo, prende altri sensi³. Un secondo significato, strettamente connesso con questo primo, è quello in cui *nepeš* indica la vita dell'in-

¹ Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *Manuale di poetica ebraica*, Brescia 1989, 129-130.

² Tale uso in senso proprio è forse più raro. Cfr. Sal 6,4; 19,8; 31,10; 107,9; Is 5,14.

dividuo e, più astrattamente, il principio della vita cosciente, che effettivamente nella nostra lingua può essere tradotto con *anima*. Una seconda sfera semantica presente nei significati di *nepeš* è quella del “desiderio”; non è molto frequente: si possono prendere ad esempio Sal 10,3; 17,9; 27,12; 35,25; 41,3. *Nepeš* può poi essere anche utilizzato quasi come un pronome enfatico per indicare una persona. È un uso frequente e ben testimoniato.

Certamente, nell'interpretazione patristica, il fatto che la LXX traduca *nepeš* con *psychē* ha provocato riflessioni e commenti che tradiscono una mentalità di tipo dualistico e platonizzante, ormai lontana dall'antropologia biblica. Alcuni esempi tratti da commentari antichi al Salterio possono essere illuminanti.

Il Sal 16,10 dice: «Perché non lascerai la mia *nepeš* nel soggiorno dei morti⁴, e non darai al tuo fedele di vedere la tomba». La LXX traduce: «Perché non abbandonerai la mia anima (*psychē*) nell'ade, né darai al tuo santo di vedere la corruzione». Gerolamo, tanto nel salterio *iuxta LXX*, che in quello *iuxta hebraicum*, traduce *nepeš* / *psychē* con il lat. *anima*.

Teodoreto di Ciro mette in bocca a Cristo queste parole: «infatti la mia anima (*psychē*) non sarà abbandonata nell'ade, né la mia carne sopporterà la naturale corruzione»⁵. Ed Agostino gli fa eco: «*Perché non abbandonerai l'anima mia nell'inferno*: perché non darai la mia anima in possesso dell'inferno. *Né permetterai che il tuo santo veda la corruzione*: non permetterai che si corrompa quel corpo santificato per cui mezzo anche altri dovranno essere santificati»⁶. Come si può vedere, per Agostino e per Teodoreto le due metà del versetto si riferiscono a due componenti diverse della persona di Cristo, considerato da entrambi il locutore del salmo: l'anima ed il corpo; è il caso di sottolineare come ci sembrerebbe essere un contatto diretto tra i due testi. Così inteso il versetto è utilizzato per difendere la presenza, nel Verbo Incarnato, di un'anima e di un corpo umani. Epifanio commenta il versetto in questo senso polemizzando contro Luciano ed i suoi seguaci, che non vogliono riconoscere in Gesù la presenza di un corpo e di un'anima umani. Cassiodoro poi, commentando il medesimo versetto, attacca esplicitamente gli apollinaristi: «Dove

³ Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *Nepeš*, in *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, Fascículos 6-7, Valencia 1991, 478-481; H. W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, 25-48.

⁴ In ebr. š'ôl, «inferi», non inteso come luogo di pena ma come soggiorno in cui i defunti conducono una sorta di non-esistenza, immersa nell'ombra, paragonabile per certi aspetti all'ade greco; in effetti la LXX impiega questa parola per tradurre l'ebraico.

⁵ THEODORETUS CYRENSIS, *Commentarii in Psalmos*, ed. J.-L. SCHULZE, PG 80, Lutetiae Parisiorum 1864, 964 B.

⁶ SANT'AGOSTINO, *Esposizioni sui salmi*, I, trad. di R. MINUTI, Roma 1967, 207.

sono gli apollinaristi con le loro false opinioni, i quali dicono che il Signore Cristo non aveva un'anima razionale? Ecco egli stesso che grida, che rende grazie al Padre perché la sua anima non è stata abbandonata secondo l'uso comune nell'inferno, ma glorificata con una rapida risurrezione, sia arrivata al regno dei cieli»⁷. La dicotomia tra corpo ed anima, inserita senza vera giustificazione nel testo biblico, porta Cassiodoro ad esiti strani: curiosamente egli sembrerebbe parlare di una liberazione dagli inferi e di un'ascensione al cielo dell'*anima* di Cristo in seguito alla Risurrezione⁸. Mi sembra interessante ascoltare, per quanto riguarda questo testo, una delle interpretazioni che offre Ugo di San Caro († 1263). Naturalmente anche per il Cardinal Ugo *allegorice* il versetto del Salmo si riferisce alla Risurrezione di Cristo, però *moraliter* dev'essere inteso come un'esortazione alla continenza, riferita ad una sorta di doppio destino escatologico che riguarda da un lato la *stola animae*, dall'altro la *stola corporis*, viste quasi come realtà separate⁹. In questo caso si può forse dire che l'antropologia dicotomica abbia dato origine quasi ad una doppia escatologia: il fatto che la *stola animae* e la *stola corporis* appartengano allo stesso soggetto rimane soltanto sullo sfondo; quello che percepiamo è la sorte di queste due realtà delle quali l'una è responsabile dell'altra.

Questo tipo di interpretazione spiritualizzante, basata sulla traduzione *psychē* che la LXX offre per l'ebraico *nepeš*, può essere ritrovata in molti commentari patristici e scolastici. Ciò però non significa che questo tipo di antropologia a sfondo dualistico sia accolto come proprio dalla LXX stessa. In effetti la parola greca *psychē* non ha l'unico significato di "anima", alla base di interpretazioni spiritualizzanti del testo biblico, come quella vista sopra, ma, esattamente come l'ebraico *nepeš*, significa "soffio", "respiro", tanto degli esseri umani che degli animali, ed anche "collo" o "gola"¹⁰. Nei casi invero non molto frequenti, in cui questo è il significato del testo ebraico, la traduzione della LXX è dunque appropriata, indipendentemente dalle

⁷ CASSIODORUS, *Expositio...*, CCSL 97, 141.

⁸ Si potrebbe forse intendere nel senso che con il termine *anima* egli indichi qualcosa che comprende tanto la dimensione spirituale che quella corporea dell'uomo? La cosa è esclusa dal fatto che nelle righe immediatamente precedenti egli parla direttamente dell'*anima razionale* di Cristo, che poi afferma ascendere al cielo in seguito alla Risurrezione. Senza dubbio Cassiodoro non intendeva dire che la Risurrezione riguarda solo l'anima di Cristo, tanto più che la Risurrezione del corpo è esplicitamente affermata nelle righe successive, ma questa maniera di trattare separatamente la "Risurrezione" dell'anima di Cristo dalla Risurrezione del suo corpo è sintomatica di un'antropologia caratteristica.

⁹ HUGONIS DE SANCTO CHARO *Opera tomus secundus; In Psalterium universum Davidis Regis et Prophetarum*, Venetiis 1754, 30.

¹⁰ Cfr. N. P. BRATSIOTIS, *Nepeš – psychē. Ein Beitrag zur erforschung der Sprache und der Theologie der Septuaginta*, in *Volume du Congrès – Genève 1965*, VTS 15, Leiden 1966, 63-64.

conseguenze che possono essere state tratte nelle interpretazioni posteriori. La parola *nepeš* non ha però soltanto il significato letterale di “soffio”, ma indica anche la vita, e, di conseguenza, la persona e la sua individualità, ed anche in questo senso copre campi semantici che sono propri del greco *psychē*. Così, ad esempio Gn 34,3, a proposito dell’amore di Camor per Dina, la figlia di Giacobbe, dice che «la sua *nepeš* si legò a Dina figlia di Giacobbe». È chiaro il passaggio dal significato originario di “vita” all’allusione alla sfera affettiva di Camor¹¹; la traduzione con *psychē* offerta dalla LXX non può essere considerata impropria.

Anche la sfera intellettuale e morale può essere espressa da *nepeš*. Il grande inno alla legge divina, il Sal 119 (118), 167 dice: «la mia *nepeš* (LXX *psychē*) osserva le tue testimonianze». Ancora una volta la traduzione greca non introduce nel testo biblico concetti ad esso estranei. Ancora, Dt 10,12, in un’espressione che costituisce una sorta di manifesto della pietà deuteronomistica, proclama che la volontà di Dio è che Israele lo serva con tutto il cuore e con tutta la *nepeš*, puntualmente tradotta con *psychē*. La parola dunque indica anche la sede del senso religioso e morale dell’uomo¹².

Di fronte a questa sostanziale fedeltà della LXX nella traduzione di *nepeš* con *psychē*, occorre anche osservare che vi sono alcuni casi in cui la LXX traduce un’occorrenza singolare nel testo ebraico con un plurale¹³. Così 1Cr 22,19 nel testo ebraico dice: «date il vostro cuore e la vostra *nepeš* (LXX *psychas*) per cercare YHWH», ed in Zc 11,8, a proposito di Israele, Dio dice: «la loro *nepeš* (LXX *psychai*) si era stancata di me». Altri casi, analoghi a questi, fanno comprendere come la LXX abbia la tendenza a considerare il concetto di “anima” in un modo più attento alla dimensione dell’individualità della persona, ma naturalmente questo non implica l’affermazione dell’esistenza di un’anima intesa nel senso di un’antropologia dualistica di tipo platonizzante.

Vi è in ogni caso un uso di *nepeš*, che, anche nel testo massoretico della Bibbia ebraica, denota chiaramente come il termine si fosse evoluto fino ad indicare l’individuo nella sua personalità; ed è il cosiddetto uso pronominale, nel quale *nepeš*,

¹¹ Interessante è 1Sam 18,1, in cui, a proposito del rapporto tra Davide e Gionata, si dice che «la *nepeš* di Gionata si legò alla *nepeš* di Davide, e Gionata lo amò come la sua *nepeš*». Senza dubbio è possibile tradurre la frase con «la *vita* di Gionata ecc.», tuttavia è evidente che l’espressione non indica semplicemente la vita fisica, ma tutta l’interiorità della persona. Il versetto tuttavia non è presente nel testo originale della LXX, ma le recensioni di Origene e di Luciano lo traducono impiegando la parola *psychē*.

¹² Cfr. BRATSIOTIS, *Nepeš – psychē*, 74.

¹³ Cfr. D. LYS, *The Israelite Soul According to the LXX*, in VT 16 (1966) 188.

spesso con un pronome suffisso, viene ad essere sinonimo del pronome personale. La cosa è particolarmente evidente nei casi di parallelismo poetico. Gb 30,25 nel testo ebraico dice: «non ho forse pianto con l'oppresso, *la mia anima* ha avuto compassione del povero?»; è chiaro che l'espressione *napšî* è sinonima del pronome personale implicitamente contenuto nella voce verbale del primo emistichio. La LXX individua bene questo valore del testo e traduce entrambe le espressioni con un verbo di prima persona singolare: *eklausā ed estenaxa*¹⁴.

Spesso tale valore pronominale lo si incontra nelle espressioni riflessive: così quando YHWH giura per la sua *nepeš* (Am 6,8), la LXX puntualmente traduce «per se stesso» (*kath'heautou*)¹⁵. In quest'espressione il valore pronominale del sostantivo risulta particolarmente evidente: certo non si può intendere che il profeta pensasse ad una *nepeš* di YHWH, nel senso di una "vita" come quella che accomuna uomini ed animali.

La traduzione di *nepeš* con *psychē* nella LXX non può essere dunque considerata un tradimento del significato dei testi biblici; interpretazioni spiritualizzanti e dualistiche non sono proprie di questa traduzione, ma derivano da concezioni posteriori. È pur vero però che l'aver tradotto una parola così teologicamente connotata come *nepeš* con una parola altrettanto carica di suggestioni filosofiche e teologiche, ha svolto un ruolo importante ed ha preparato comunque la strada ad un incontro tra la cultura greca e quella biblica.

Per comprendere però il concetto di base dell'antropologia biblica non è sufficiente un'analisi semantica della parola *nepeš* nelle sue varie accezioni, ma occorre notare che tale semantica è legata ad una concezione dell'uomo non tanto preoccupata di analizzare e di definire i diversi componenti della persona, ma tesa piuttosto ad individuare il valore di base dell'essere umano nel suo rapporto con Dio, a partire cioè da una considerazione della storia della salvezza.

Il Dio d'Israele, a differenza di altre divinità dei popoli vicini, è caratterizzato dal fatto di dialogare con l'uomo entrando direttamente nel campo di azione che gli è proprio, ossia nella storia. Quando YHWH entra in contatto con Abramo e lo spinge ad abbandonare la sua patria, senz'altra speranza che la promessa che egli stesso gli dà (Gn 12,1-4; cfr. Eb 11,8), non si diffonde in dettagli che descrivano le sue caratteristiche divine, ma si presenta piuttosto come colui che, sulla base della fiducia che Abramo ripone in questa rivelazione, farà sorgere un popolo che costituirà

¹⁴ *Ibid.*, 201.

¹⁵ *Ibid.*

una benedizione per tutti popoli della terra (cfr. Sir 44,21). Questa caratteristica delle rivelazioni divine veterotestamentarie, in cui YHWH parla di se stesso in termini che sottolineano la sua attività nella storia, la ritroviamo, ad esempio nella cosiddetta “rivelazione del nome di Dio” di Es 3,13-15. La richiesta di Mosè a Dio di rivelargli il suo nome non è evidentemente una curiosità di tipo cronachistico, ma risponde all’esigenza, tipica della religiosità del Vicino Oriente antico, di conoscere con precisione il nome, e quindi le caratteristiche, della divinità, onde poterla invocare in modo (culturalmente) corretto. A questa richiesta Dio, dopo aver rifiutato una risposta per mezzo della frase «io-sono colui che io-sono»¹⁶, risponde con un nome (YHWH), dal testo ebraico evidentemente interpretato come una voce del verbo *essere*, che in ebraico, a differenza di quanto accade nelle nostre lingue, assume il significato di “esserci”, “essere presente”. YHWH è dunque colui che è stato presente nella storia dei patriarchi (v. 15: «dirai agli Israeliti: YHWH, il Dio dei vostri padri... mi ha mandato a voi») e che continua ad essere presente¹⁷ nella realtà del popolo di Israele, al di là di ogni definizione di tipo mitologico, che viene dal testo esplicitamente respinta. All’inizio della storia di Israele vi è dunque l’incontro con un Dio misterioso, del quale si sa che entra in rapporto con l’uomo per mezzo dell’elezione del popolo, cosicché, quando sarà necessario affermare la propria fede, l’Israelita sarà spinto non a dare una definizione del suo Dio ma a raccontare la storia di questa relazione divino-umana: «mio padre era un arameo errante; scese in Egitto... gli Egiziani ci maltrattarono... allora gridammo a YHWH... e YHWH ascoltò la nostra voce... ci fece uscire dall’Egitto... ci condusse in questo luogo» (Dt 26,5-9). Quest’incontro originario potrà dunque essere vissuto da Israele nel ricordo culturale, dove il culto avrà lo scopo non di invocare il nome di Dio in modo corretto, ma di riaffermare di continuo che Israele è il popolo dell’alleanza storica con il suo Dio¹⁸.

A partire da quest’esperienza primordiale Israele sarà poi condotto a riflettere sulla propria esistenza in quanto popolo composto da individui umani, e scoprirà che ciò che è vero per la sua storia di nazione, che esiste solo in rapporto con

¹⁶ È questo infatti, con ogni probabilità, il significato letterale della frase: insieme un’affermazione dell’incomprensibilità della realtà divina, su cui il parlante non vuole dare dettagli, ed il rifiuto di dare una risposta, quasi che Dio dicesse “sono chi sono”. Cfr. B. CHILDS, *Exodus*, OTL, London 1974, 76.

¹⁷ La forma imperfettiva del verbo, cui il testo dell’Esodo riconduce il Tetragramma Sacro, ha proprio questo valore: affermare la continuità della presenza di Dio, il fatto che egli si caratterizza come colui che è stato in rapporto con il popolo e continua ad esserlo.

¹⁸ Cfr. CHILDS, *Exodus*, 77.

YHWH, è vero anche per ogni singolo essere umano: «soltanto Israele ebbe la storia come una forma intrinseca di esistenza e così divenne il portatore di una nuova verità nella storia», anche nei termini di una nuova autocomprensione dell'essere umano¹⁹. Specifica dell'antropologia biblica è l'affermazione del fatto che l'uomo si caratterizza per una posizione di rapporto con YHWH. La riflessione di Israele sull'esperienza del rapporto uomo-Dio come chiave di volta antropologica è il racconto della creazione che si trova nei primi tre capitoli della Genesi. Indipendentemente dal problema delle varie fonti, a partire dalle quali, secondo la tradizione dell'esegesi storico critica, sarebbe stata costruita questa sequenza narrativa²⁰, è importante sottolineare il fatto che dal testo così come è offerto dall'attuale situazione canonica, emerge una riflessione articolata sulla realtà umana. Dopo aver descritto la creazione del mondo come contesto per la presenza dell'uomo, il testo della Genesi presenta Dio che crea l'uomo «a sua immagine (*selem*) e secondo la sua somiglianza (*demût*)» (Gn 1,26). L'atto che Dio compie immediatamente dopo quest'affermazione è pronunziare la sua benedizione originaria sulla prima coppia da lui creata. A differenza delle altre creature, della quali è detto semplicemente che egli le benedice, Gn 1,28 dice «Dio li benedisse e disse loro». L'uomo e la donna appena creati hanno dunque una differenza fondamentale rispetto a tutti gli altri esseri: sono realtà cui il creatore può rivolgere la parola e con le quali può dialogare²¹. Essi stessi sono creati fin dall'origine come coppia, dunque in una dimensione di rapporto reciproco. Tutta la storia successiva dei capp. 2-3 non fa che esprimere in modo narrativo quest'intuizione fondamentale: l'umanità nella sua totalità è creata come una controparte di Dio, cosicché è reso possibile un avvenimento tra il Creatore e la sua creatura²².

Profondamente diverso è invece il rapporto che lega l'uomo alle altre creature animali. La solitudine dell'uomo è constatata dal creatore come un'incompletezza

¹⁹ M. P. HOGAN, *The biblical vision of the human person. Implications for a philosophical anthropology*, (European University Studies 23. Theology 504) Frankfurt am Main 1994, 82.

²⁰ La tradizione esegetica distingue i due testi di Gn 1,2-4a e 2,4b-4,26 e li attribuisce a due tradizioni diverse, classificando il primo come "sacerdotale" ed il secondo come "yahvista". Senza dubbio le motivazioni per quest'analisi sono fondate, tuttavia occorre notare che il redattore finale, responsabile del testo canonico (l'unico ad essere normativo per la riflessione teologica), non si è limitato a fare un lavoro di giustapposizione tra fonti diverse, ma le ha anche profondamente rielaborate conferendo loro una vera unità testuale. Quest'opera di armonizzazione è avvenuta anche attraverso l'inserimento di richiami come quelli che saranno evidenziati in seguito. Cfr. B. S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1987³, 148-149.

²¹ Cfr. F. J. STENDEBACH, *Selem*, TWAT VI, 1054.

²² HOGAN, *The biblical vision*, 96.

del suo disegno creativo, ed egli, significativamente, rovescia la formula che aveva impiegato nel caso delle altre realtà create: «vide che era buono», ed esprime una valutazione negativa: «non è buono», relativa allo stato di solitudine dell'uomo, che prelude alla decisione di creare per lui un aiuto a lui «corrispondente» (Gn 2,18)²³; negli altri animali, creati alla sua presenza (v. 19), l'uomo non trova ciò che cercava, ed esprime la sua superiorità per mezzo dell'imposizione del nome (v. 20), assumendo così nell'ambito della creazione una funzione ordinatrice analoga – pur se subordinata – a quella del creatore stesso, che aveva iniziato la sua opera nominando le realtà create. Il grido di gioia dell'uomo di fronte alla donna – alla cui creazione significativamente egli non assiste, avendolo Dio fatto cadere in un profondo torpore (*tardēmāh*)²⁴ – esprime il riconoscimento della presenza di questo personaggio assieme “altro” e connaturale (osso dalle mie ossa e carne dalle mie carni). L'imposizione del nome, cui l'uomo procede nei confronti della donna, attraverso il gioco di parole, intraducibile in altre lingue²⁵, prende un valore completamente diverso da quello operato nei confronti degli altri animali: quello che l'uomo ha davanti è un altro da sé cui può però rivolgersi come ad un altro se stesso.

Il fatto che la dimensione dialogica sia percepita come costitutiva della realtà umana è ben evidente nella narrazione della caduta: tutto incomincia con una discussione tra la donna ed il serpente, il quale riesce a porre nella donna il sospetto sulla effettiva bontà delle intenzioni di Dio, suggerendo così un pregiudizio fatale alla prosecuzione del rapporto tra il creatore e la sua creatura. L'atto conseguente della donna e dell'uomo ha però il risultato di minare alla radice il rapporto tra i due: hanno voluto adottare un criterio di autosufficienza basato sullo sguardo su loro stessi; si sono scoperti conniventi nel male e la loro nudità reciproca è divenuta insopportabile: si sentono smascherati e scoperti alla presenza l'uno dell'altra²⁶, dato che ora hanno qualcosa da nascondere; hanno scoperto che il rap-

²³ L'ebraico *kenagdô* (lett. come ciò che è di fronte a lui), espressione che si trova solo qui ed in Gn 2,20, nel medesimo contesto, esprime bene questo senso relazionale indicato dalla parola “corrispondente”. La trad. CEI “simile”, forse troppo dipendente dall'*adiutorium similem sui* della Volgata, è meno adatta ad indicare il significato della parola, apparentata con il verbo *ngd* (*higgîd*), il cui significato è “narrare”, “raccontare”.

²⁴ Parola rara nella Bibbia ebraica, che indica per lo più il torpore misterioso che si impadronisce dell'uomo di fronte all'intervento diretto di Dio o del suo messaggero. Cfr. Gn 15,12, 1Sam 26,12; Gb 4,13; 33,15; Is 29,10.

²⁵ Il nome della donna è *ḥšāh*, femminile di *ḥš* (uomo). Un calco italiano, evidentemente troppo paradossale per essere qualcosa di più che un esempio, potrebbe essere *uomo/uoma*.

²⁶ HOGAN, *The biblical vision*, 105-106.

porto tra di loro può essere anche sopraffazione e violenza (v. 3,7). Analogamente si celano dallo sguardo di Dio, che cerca di entrare in dialogo con loro, domandando «dove sei?» (v. 9). A questa provocazione non possono però restare nascosti, ma uscendo allo scoperto davanti allo sguardo di Dio, scoprono che la loro relazione si è trasformata in una recriminosa sequenza di accuse e controaccuse: aver interrotto il rapporto di dialogo con il creatore ha reso impossibile anche il rapporto tra di loro²⁷.

È su questo sfondo antropologico che si può a questo punto cercare di comprendere quale sia stato il contributo dell'inculturazione della Bibbia in greco. Si è visto come l'antica traduzione greca, dal punto di vista antropologico, approfondisca la dimensione ontologica e psicologica della persona umana, colta più precisamente nella propria individualità e nella fondamentale unità della sua soggettività. Le sfumature introdotte nella traduzione del sostantivo *nepeš* con il greco *psychē*, costituiscono senza dubbio una tappa importante di quest'evoluzione, ma una precisazione ulteriore di essa la possiamo ritrovare nel Libro della Sapienza: un libro biblico senza dubbio posteriore alla redazione della LXX, nel quale questa puntualizzazione della concezione antropologica può essere vista con grande chiarezza.

Il Libro della Sapienza è un'opera verosimilmente redatta in greco ed influenzata largamente sia dallo stile letterario della LXX che dalle sue prospettive teologiche; è un testo profondamente ellenistico, in cui il giudaismo alessandrino tenta delle strade per entrare in dialogo con la tradizione culturale greca, pur senza rinunciare alla propria individualità ed anzi difendendola in modo talora combattivo.

C. Larcher, il principale commentatore moderno di quest'opera, sottolinea che, nel Libro della Sapienza, la *psychē* è l'origine di tutte le energie vitali e di tutte le attività dell'uomo, comprese quelle proprie dell'intelletto e della volontà, ma, a differenza di quella, sostituisce tutte le attività che nel pensiero ebraico erano espresse con i concetti di *rûah* (spirito) e di *leb* (cuore, sede dell'intelligenza), apparendo insieme molto più separata dalla materia e meno immersa nel corpo di quanto non fosse la *nepeš* ebraica²⁸. La *psychē* è l'elemento della personalità umana rivolto alle realtà superiori, che però può essere traviato dal cattivo esempio dell'ambiente cir-

²⁷ Ad una concezione di questo genere può essere riportata l'argomentazione, per certi versi sconcertante, che si trova nel primo capitolo della Lettera ai Romani (Rm 1,18-32): l'idolatria, ossia la corruzione del rapporto tra il creatore e la creatura, che si spinge fino al punto di adorare degli animali, ossia coloro che per eccellenza non "cor-rispondono" all'uomo (v. 23), ha come conseguenza la rottura del rapporto tra l'uomo e la donna fin nella sua sfera più intima; gli atti omosessuali sono segno di questa incapacità ultima di relazione.

²⁸ C. LARCHER, *Études sur le Livre de la Sagesse*, Paris 1969, 278.

costante (cfr. Sap 4,11-12). Tuttavia la *psychē* è considerata strettamente unita al corpo, con cui forma un solo soggetto: nel momento in cui deve narrare il modo della sua venuta al mondo, l'autore mette in bocca a Salomone una descrizione che identifica la nascita dell'io con la formazione del corpo²⁹, facendo chiara allusione al testo di Gn 2,7, e non si può certo dire che l'ideale proposto dalla Sapienza sia la liberazione progressiva dell'anima dalla schiavitù corporale. Se in un caso l'autore sembra indulgere ad un linguaggio effettivamente dualistico, che fa pensare alla credenza nella preesistenza delle anime (cfr. 8, 19-20: «ero un fanciullo di nobile indole, avevo avuto in sorte un'anima buona o piuttosto, essendo buono, ero entrato in un corpo senza macchia»), dato l'insieme dell'antropologia del libro, questo testo dev'essere inteso piuttosto come un'affermazione della superiorità dell'anima rispetto al corpo, dato che nessun passo del Libro della Sapienza permette di dire che l'anima sia immortale in virtù di una sua natura indipendente dal suo rapporto originario con Dio³⁰, come invece lo sarebbe una divinità secondo il pensiero classico.

In effetti la nozione che meglio permette di chiarire il concetto di *psychē* nel libro della sapienza è proprio quello di immortalità. Per l'autore del Libro della Sapienza, il concetto di un'immortalità "naturale" dell'anima resta sullo sfondo, e ciò che è portato in primo piano è piuttosto il rapporto tra l'immortalità del giusto ed il giudizio divino³¹ e, soprattutto, quello tra l'immortalità e la conoscenza del Dio rivelato: «Ma tu, nostro Dio, sei buono e fedele, sei paziente e tutto governi secondo misericordia. Anche se pecciamo, siamo tuoi, conoscendo la tua potenza; ma non pecceremo più, sapendo che ti apparteniamo. Conoscerti, infatti, è giustizia perfetta, conoscere la tua potenza è radice di immortalità» (15,1-3). In questo testo, nota sempre Larcher³², l'immortalità non è più considerata una conseguenza della giustizia divina, ricompensa della fedeltà del giusto, ma piuttosto come l'esito del riconoscimento del Dio unico e dell'accettazione della sua regalità. In altre parole, per l'autore del Libro della Sapienza, l'immortalità è conseguenza del potere e della misericordia del Dio di Israele, che si esprimono in quella storia della salvezza di

²⁹ «Anch'io sono un uomo mortale come tutti, discendente del primo essere plasmato di creta. Fui formato di carne nel seno di una madre». Cfr. LARCHER, *Études*, 274 n. 4.

³⁰ LARCHER, *Études*, 277.

³¹ «Le anime dei giusti, invece, sono nelle mani di Dio, nessun tormento le toccherà. Agli occhi degli stolti parve che morissero; la loro fine fu ritenuta una sciagura, la loro partenza da noi una rovina, ma essi sono nella pace. Anche se agli occhi degli uomini subiscono castighi, la loro speranza è piena di immortalità».

³² LARCHER, *Études*, 282.

cui il libro, soprattutto a partire dal cap. 10 offre una sintesi³³. È certo che la terminologia qui utilizzata, particolarmente nei due termini *athanasia* e *aphtharsia* (incorruttibilità) deriva dalla tradizione filosofica greca e particolarmente dal platonismo, ma il contenuto è profondamente diverso, soprattutto in quanto l'immortalità così descritta viene presentata come un puro dono di Dio: per l'anima l'unione con il corpo non è una prigionia dalla quale anela a liberarsi; la morte non è un fatto naturale e Dio non la vuole (1,13-16), essa è legata al peccato³⁴. Caratteristico è poi il legame che proprio in questo testo viene stabilito con la teologia della creazione: «Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi. Egli infatti ha creato tutto per l'esistenza; le creature del mondo sono sane, in esse non c'è veleno di morte, né gli inferi regnano sulla terra, perché la giustizia è immortale» (1,13-15). «Dio ha creato l'uomo per l'incorruttibilità (*aphtharsia*); lo fece a immagine della propria natura» (2,23). In questi testi il riferimento ai primi tre capitoli della Genesi è esplicito, ma è chiaro anche l'approfondimento che deriva dall'incontro con la riflessione filosofica ellenica: l'incorruttibilità dell'uomo, fattore caratterizzante della sua realtà e particolarmente legato alla sua *psychē*, di cui è premio (2,22), è vista come la possibilità di stare «vicino a Dio» (4,19); ad una percezione della realtà umana più attenta alla sua individualità ontologica, viene unita la teologia della Genesi, che caratterizza la diversità dell'uomo essenzialmente per il fatto di essere qualcuno in grado di costituirsi come interlocutore per Dio. Così la naturale tendenza dell'uomo non è ad una sua assimilazione al mondo divino, ma all'ottenimento di un posto d'onore accanto a lui, identificato con il «regno» (v. 20), espressione che riconduce il ragionamento alla tematica tradizionale del «regno di Dio», di impronta squisitamente giudaica³⁵.

La polarizzazione tra anima e corpo e l'identificazione in termini più precisi dell'unità dell'io e della soggettività umana, sono dunque i contributi che il concetto di *psychē*, dapprima introdotto nella traduzione della LXX ed in seguito elaborato dalla riflessione del Libro della Sapienza, ha permesso di individuare nella rivelazione biblica. In ogni caso il quadro di base all'interno del quale questi concetti devono essere interpretati, e sono di fatto interpretati dai testi presi in esame, non è diverso da quanto troviamo nella riflessione veterotestamentaria più antica: il destino dell'uomo non è il suo autosuperamento in un cammino di perfezione che lo condu-

³³ Cfr. J. VILCHEZ-LÍNDEZ, *Sapienza*, Roma 1990, 111.

³⁴ Cfr. G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*, I, Brescia 1989, 204.

³⁵ LARCHER, *Études*, 284.

ca lontano dalla sua originaria materialità, ma è l'approfondimento del rapporto con il suo creatore, che si rende presente nella storia della salvezza. Il Libro della Sapienza non arriva tuttavia a formulare esplicitamente la soluzione concreta che permette il realizzarsi di questo rapporto con Dio, ossia la dottrina della risurrezione della carne, pur non negando mai questa possibilità anzi ammettendola implicitamente, là dove viene negato alla morte un posto nel disegno di Dio per l'uomo. Il secondo Libro dei Maccabei, adottando un'altra linea di riflessione, centrata piuttosto sul valore del sacrificio dei martiri, era arrivato ad una formulazione più esplicita: «da Dio ho queste membra – dice uno dei sette fratelli martiri – e per le sue leggi le disprezzo, ma da lui spero di riaverle di nuovo». «È bello morire a causa degli uomini – continua un altro – per attendere da Dio l'adempimento delle speranze di essere da lui di nuovo risuscitati» (2Mac 7,11.14). Tuttavia occorrerà attendere la rivelazione neotestamentaria per avere l'affermazione della risurrezione non come una speranza od un desiderio, ma come una certezza basata su un avvenimento: «Cristo è risuscitato dai morti (...) e come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo» (1Cor 15,20.22). Così, con l'annuncio della risurrezione, anche l'antropologia biblica viene posta su uno sfondo nuovo: il rapporto con Dio, fonte dell'individualità dell'uomo, è l'inserzione al corpo di Cristo (cfr. Ef 1,22-23).