

Letture bibliche

9

RIFLESSIONI
SUL PROBLEMA
DEL PECCATO ORIGINALE

Pierre Grelot

Paideia

Premessa

Quando stendevo queste Riflessioni sul problema del peccato originale, pubblicate nella Nouvelle Revue Théologique di aprile e maggio 1967, non avevo l'intenzione di pubblicarle separatamente in un opuscolo a sé, né quella di farle seguire da ulteriori studi che esaminassero gli altri aspetti del problema. Perciò non senza qualche riserva ho accettato finalmente di vederle pubblicate sotto questa nuova forma, per la quale non erano fatte. Prego il lettore di non vedere in queste righe una scusa platonica, ma di sforzarsi di comprendere quello che esse vogliono dire. Non ci si aspetta la stessa cosa da un articolo di rivista e da un libro. L'articolo ha necessariamente un obbiettivo limitato, sul quale nessuno (in principio) si inganna; si indirizza a un circolo ben determinato di lettori, più o meno esteso, ma conosciuto con sufficiente precisione perché l'autore possa avviare con loro un dialogo leale. Non accade la stessa cosa con un libro: ogni lettore si aspetta istintivamente di più. Il teologo che vuol fare seriamente il suo mestiere e che misura la portata delle sue parole deve tener conto di una simile differenza. Altrimenti, assomiglierebbe a quegli scrittori senza cervello che hanno fretta di veder stampato tutto quello che passa loro per la testa, fosse anche nel campo di una teologia della quale non sanno gran cosa.

Nel caso presente debbo fare due osservazioni riguardo al mio articolo – aspettando forse delle retractationes alla maniera di sant'Agostino, che riprendano e precisino alcuni punti. In primo luogo, ho concentrato tutto il mio sforzo sul peccato originale originans (= in Adamo), perché la mia situazione di esegeta veterotestamentario mi permetteva di avere su questo punto alcune idee che possono risultare utili. Ho volu-

ISBN 88.394.0508.9

Titolo originale dell'opera:

Pierre Grelot

*Réflexions sur le problème
du péché originel*

Traduzione italiana delle
Benedettine di Civitella San Paolo

© Casterman, Tournai 1968

© Paideia Editrice, Brescia 1968, ¹1994

tamente ristretto il mio orizzonte a questo aspetto della dottrina che riesce difficile per molti dei nostri contemporanei. Ciò non vuol dire che io lo ritenga il più importante. Lo credo anzi subordinato al problema del peccato originale originatum (= in noi), a cui mirano molto più direttamente le definizioni del concilio di Trento e che è ben più abbondantemente documentato nei testi scritturali. L'origine del male nella storia dell'umanità è una questione scottante, è vero. Ma proprio al livello di ogni persona si pone anzitutto l'enigma, indecifrabile, non solo di un'esistenza votata alla morte, ma di una coscienza che aspira al Bene e rimane tuttavia radicalmente incapace di compierlo. Si conosce il quadro che ne fa san Paolo nel cap. 7 dell'epistola ai Romani: è questo il problema essenziale, di cui solo il Cristo ci dà la soluzione. Ecco appunto il mistero del male che il teologo di oggi dovrebbe affrontare tenendo conto di tutti gli apporti positivi che la psicologia moderna (compresa la psicanalisi) ha introdotto nella nostra conoscenza dell'uomo, senza lasciarsi impressionare dai tentativi di «riduzione» che i pensatori non credenti non possono fare a meno di proporre. Ma questo non lo farò qui, perché non ne ho né il tempo, né forse i mezzi. Non si richiederà dunque da uno studio parziale, di ampiezza assai limitata, quello che esso non pretende assolutamente di dare: una sintesi dogmatica completa che a parer mio resta ancora da compiersi.

In secondo luogo, sarà bene ricordarsi che la questione qui affrontata si situa al confine fra la teologia e le scienze dell'uomo, in una zona in cui sia l'una che le altre avanzano a tatonni, ricorrendo necessariamente a ipotesi di lavoro. Ho dunque formulato anch'io alcune ipotesi, senza farmi illusioni sulla loro possibile discutibilità ed eventuale fragilità. Dando loro corpo in un testo, sotto una forma precisa, le proponevo naturalmente alla discussione dei miei colleghi, esegeti e teologi. Senza dubbio ritenevo che esse racchiudessero dei concetti forti e solidi a sufficienza per poter essere divulgate senza restrizione. Ma intorno a questo nucleo centrale sussistono varie zone imprecise. Sarei desolato che i miei lettori non se ne rendessero conto e prendessero come vangelo quello che dopo

tutto non è che uno sforzo umano di riflessione, destinato a dar luce sul dogma nel linguaggio e nella problematica odierna. Il risultato di un simile sforzo comporta sempre qualche cosa di provvisorio e di ripensabile. Se ne potrebbe stupire chi ignorasse completamente la natura del lavoro teologico, che non è fatto di pure deduzioni logiche da principi primi dei quali la fede offrirebbe una specie di evidenza. Si troveranno altrove altre ipotesi, diverse dalle mie. Non ho ritenuto necessario correggere queste, per tener conto delle opinioni degli altri, sia che mi sembrino accettabili o no. Mi limito per il momento a questo saggio e il lettore vorrà affrontarlo con lo spirito nel quale è stato scritto.

L'attualità del problema trattato si riconosce dall'abbondanza della letteratura che esso suscita all'ora attuale. Poiché questa cresce di mese in mese, ogni bibliografia è necessariamente in ritardo di una lunghezza sulle pubblicazioni più recenti. Per questo ho rinunciato a rimaneggiare profondamente il mio testo per incorporare nelle sue note una menzione degli articoli usciti dopo l'aprile 1967. Questa omissione sarebbe grave solo nel caso che avessi la pretesa di essere esauriente. Ma ci si rassicuri: non è il caso! Questo modo di procedere non è d'altronde senza inconvenienti. Per esempio, a proposito del poligenismo, ho citato l'opinione espressa da K. Rahner in un articolo del 1950 (ripreso nelle sue *Schriften zur Theologie*, vol. 5). Ora nel n. 26 di *Concilium* (giugno 1967), Karl Rahner ha preso una posizione quasi diametralmente opposta alla prima. Nei pochi casi del genere, una aggiunta fra parentesi quadre viene a portare un complemento alle mie note. Ma in generale non ho fatto che modifiche minime al mio testo primitivo: l'avvenire dirà se è utile operarne altre.

10 agosto 1967.

Indice del volume

7	Premessa
13	Abbreviazioni
	Introduzione
15	Riflessioni sul peccato originale
18	1. Elementi che condizionano l'impostazione del problema
19	A. Un problema di ermeneutica biblica
21	B. I dati della paleontologia umana
25	C. I dati della psicanalisi
31	2. Inchiesta esegetica
33	A. Una lettura sapienziale di <i>Gen. 3</i>
33	1. Storia della salvezza e riflessione sapienziale
37	2. Riflessione sapienziale e linguaggio mitico
44	B. Il problema della libertà e il dramma del peccato
44	1. La conoscenza del bene e del male
48	2. Divenire come Dio
53	C. Peccato e coscienza di sé davanti a Dio
53	1. Il risveglio della coscienza di sé
54	2. Coscienza di sé ed esperienza sociale
58	D. Il peccato delle origini e la condizione umana
58	1. Il mistero del male nella storia
60	2. Il mistero del male e il disegno di Dio
66	3. Saggio di riflessione teologica
68	A. Il peccato originale e il problema dell'ominazione
68	1. Essenza dell'uomo e libertà
75	2. La mutazione costitutiva della razza
80	B. Il peccato originale e il problema del poligenismo
80	1. Stato attuale della questione

85	2. Unità del genere umano e protoplasti
90	3. Accesso alla coscienza di sé e poligenismo
97	C. Peccato originale e condizione umana
97	1. Il problema
101	2. Dall'integrità primitiva alla condizione di peccato
107	D. «O certe necessarium Adae peccatum!...»

Abbreviazioni

DBS	<i>Dictionnaire de la Bible</i> , Supplément
DTC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i>
EB	<i>Enchiridion Biblicum</i>
NRT	Nouvelle Revue Théologique
PG	<i>Patrologia Graeca</i>
PL	<i>Patrologia Latina</i>
RB	Revue Biblique
RSR	Revue de Science Religieuse

INTRODUZIONE

Riflessioni sul peccato originale

La dottrina del peccato originale pone attualmente spinosi problemi ai teologi. La grande stampa ha fatto eco al simposio, tenuto a Roma nel luglio 1966, che fu consacrato a questa questione. In mancanza di un comunicato che ne facesse conoscere discussioni e conclusioni, i giornali hanno almeno citato alcune frasi della allocuzione di Paolo VI, sottolineandone soprattutto quelle che sembrano quasi una messa in guardia contro le teorie rischiose.¹ Ne deriva, in molti spiriti, un'impressione persistente di disagio, che causa secondo i casi due reazioni diametralmente opposte. Agli occhi di alcuni, tutto avviene come se vi fosse attualmente nella chiesa una specie di cospirazione segreta che tenda a svuotare su questo punto la dottrina tradizionale di ogni contenuto reale; ciò sarebbe il risultato di infiltrazioni evoluzionistiche, razionaliste, marxiste, ecc., di cui il cristianesimo contemporaneo sarebbe vittima, sotto l'influenza preponderante del P. Teilhard de Chardin. Lasciamo da parte la parzialità di certi eccessi, spesso legati ad opzioni politico-religiose ben caratterizzate, per non tener conto che della legittima inquietudine che si manifesta così, a proposito di un punto di dottrina effettivamente importante. Ma esiste anche, sia negli ambienti intellettuali, sia nelle masse alle quali giungono i dati elementari di una cultura scientifica volgarizzata, una reazione esattamente inversa. L'idea del peccato originale appare legata a una rappresentazione se non puerile, almeno totalmente superata, delle origini umane: il corpo dell'uomo che esce direttamente dal fango della terra,

1. Testo in *La Documentation Catholique*, n° 1476, 1345-1352. Cfr. R. Rouquette, *Études*, ottobre 1966, 381-391; P. Tihon, *NRT* 1966, 1091-1093; A. Michel, *L'Ami du clergé* 1966, 506-510.

Eva uscita da una costola di Adamo, la vita della coppia primitiva nel Paradiso terrestre, l'Albero dal frutto proibito e il Serpente che parla, ecc. La teologia corrente, la predicazione e il catechismo possono ben sforzarsi di spiegare il senso di certe immagini bibliche; ma restano sempre più o meno prigionieri di schemi rappresentativi prescientifici: il personaggio di Adamo continua a svolgervi il suo compito al punto di partenza del genere umano *allo stesso titolo* che il Cristo nel cuore della nostra storia.

Da ciò deriva, nelle menti più riflessive, il bisogno pressante di ripensare e di riformulare il dogma in una nuova prospettiva e con un nuovo linguaggio, non per svuotarlo della sua sostanza, ma per salvarlo da una situazione pericolosa. Non sembri strano che, in questi frangenti, alcuni emettano occasionalmente delle ipotesi più o meno prudenti, più o meno equilibrate, più o meno compatibili con i punti definiti della dottrina. Ma queste espressioni maldestre di una ricerca esitante rischierebbero meno di mettere in pericolo il dogma, se i teologi ne proponessero positivamente una presentazione che prendesse sul serio le questioni poste a suo riguardo dall'uomo moderno.² Non certo per adottare indiscriminatamente una qualsiasi teoria antropologica e ricostruire la dottrina partendo da essa, ma per permettere all'antropologia contemporanea di trovare il suo sano equilibrio nella concezione totale dell'uomo che la rivelazione ci offre. Affrontando qui la questio-

2. Questa preoccupazione si manifesta oggi un po' dappertutto. Citiamo soltanto gli studi di A. Vanneste, *La préhistoire du décret du Concile de Trente sur le péché originel*: NRT 1964, 355-368. 490-510; *Le décret du Concile de Trente sur le péché originel*: NRT 1965, 688-721; quello di Z. Alszeghy e M. Flick, *Il peccato originale in prospettiva personalistica*: Gregorianum 1965, 705-732; *Il peccato originale in prospettiva evolutivista*: Gregorianum 1966, 201-225 (dove si troverà una bibliografia recente intorno alla questione); la rassegna di A. Michel, *Péché originel et monogénisme. Solutions acquises et tendances nouvelles*: L'Ami du Clergé 1966, 353-362 e 376-382. [Si aggiungeranno i recentissimi R. Lavocat, *Réflexions d'un paléontologiste sur l'état originel de l'humanité et le péché originel*: NRT 1967, 582-600; G. Blandino, *Peccato originale e poligenismo. Le recenti ipotesi teologiche e un nuovo tentativo di soluzione*, Bologna 1967. Infine il P. H. Ronder ha pubblicato, nell'autunno 1967, un importante studio su *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, al quale ci si riferirà per avere una bibliografia più completa sulla questione].

ne del peccato originale non pretendo di proporre una soluzione nuova e definitiva che non lasci sussistere alcuna difficoltà. Il mio scopo sarebbe raggiunto se potessi almeno contribuire a eliminare alcuni falsi problemi, a mettere in evidenza alcuni elementi di soluzione, a meglio circoscrivere i punti esatti su cui deve vertere la riflessione teologica per abbracciare, da un lato, tutti i dati del dogma, dall'altro, quelli delle scienze umane. Dopo aver un po' precisato gli elementi che condizionano l'impostazione del problema (cap. primo), mi sforzerò di rileggere intelligentemente i testi biblici che, in ogni caso, costituiscono qui il punto di partenza della teologia (cap. secondo); in seguito confronterò i risultati di questa lettura con alcune esigenze legittime del pensiero contemporaneo (cap. terzo).

Elementi che condizionano l'impostazione del problema

Per dissipare ogni ambiguità, ricordiamo prima di tutto che l'espressione «peccato originale» è suscettibile di due accezioni, connesse certamente, ma distinte. Essa può designare lo *stato* nel quale ogni uomo viene al mondo, in quanto membro di una razza peccatrice che gli trasmette non solo l'esistenza in generale, ma anche una certa condizione esistenziale che comporta la presenza attiva del male: il *peccatum originale originatum* dei teologi scolastici. Essa può designare anche l'atto catastrofico per il quale questa presenza attiva del male è entrata nella storia umana: il *peccatum originale originans*. L'affermazione dottrinale, che ogni teologia cristiana deve illustrare, racchiude in realtà due aspetti. 1. Essa comporta un apprezzamento qualitativo della condizione umana che, al di là dei mali di cui questa è gravata, vi discerne la presenza del peccato, in modo che noi siamo tutti, per nascita, «figli dell'ira» (Ef. 2,3). 2. Essa riferisce questa condizione a una causa che non appartiene alla natura delle cose quali Dio le ha create, ma presuppone l'esercizio della libertà umana: praticamente, il primo peccato attuale situato al livello del ceppo da cui deriva l'intero genere umano. Questo secondo punto costituirà l'oggetto principale delle mie riflessioni. Tuttavia, poiché fra esso e la condizione concreta da cui l'atto redentore del Cristo viene a liberarci vi è un rapporto di causa ad effetto, non potrei considerarlo in se stesso senza volgere continuamente di lato lo sguardo sugli aspetti della nostra esistenza che ne conservano le stigmate. Precisato questo punto, esaminiamo ciò che interferisce attualmente con la problematica teologica nella questione del peccato originale.

Tutte le asserzioni dottrinali relative al peccato originale, dai vari sviluppi proposti dai teologi alle definizioni solenni del Magistero straordinario, riposano in definitiva su alcuni testi biblici.¹ Fra questi testi, i più numerosi sono quelli che si possono invocare a favore del *peccatum originale originatum*. Quanto al *peccatum originale originans*, è menzionato solo molto raramente nella Bibbia. Le allusioni di 2 Cor. 11,3; 2 Tim. 2,14; Sir. 25,24; Sap. 2,24, rimandano tutte al racconto della Genesi (Gen. 3), al quale aggiungono ben poco (l'identificazione del Serpente con il Diavolo in Sap. 2,24, che prelude ad Apoc. 12,9). A prima vista lo sviluppo di Rom. 5,12-19 sembra apportare degli elementi nuovi. Ma se mette potentemente in rilievo il compito di Adamo alle origini, non è che per far meglio risaltare il compito del Cristo redentore. Per il resto, non fa che riprendere i dati di Gen. 3, dai quali attinge in particolare la sua rappresentazione delle origini umane. Per ottenere una interpretazione esatta di tutti questi testi, è dunque necessario prima di tutto valutare correttamente il passo sul quale si appoggiano, applicandogli le regole di una sana esegesi.

Ora vi è qui un difficilissimo problema di ermeneutica che gli autori delle epoche patristica e medievale e persino i teologi posttridentini non hanno sospettato. Siccome la scena narrata si inseriva in una storia generale della salvezza, essi l'hanno letta come se appartenesse al genere «storico» quale lo si poteva concepire al loro tempo – salvo ad essere più sensibili di noi alla dimensione simbolica della storia stessa. Ora le ricerche moderne hanno dimostrato che questo punto di vista era palesemente insufficiente. Da una parte, e lo ripeterò in seguito, tra le origini umane e gli autori ispirati ai quali dobbiamo Gen. 1-3, non si potrebbe immaginare nessuna tradizione diretta che avesse fornito a questi una documentazione realistica sul dramma vissuto dai protoplasti; manca, perciò, al loro

1. Si veda l'inchiesta di A.M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris 1958 (nuova edizione accresciuta, 1967).

racconto un elemento costitutivo del genere storico, non solo nel senso moderno della parola, ma anche nel senso medievale o greco: il ricorso alla testimonianza. D'altro lato, il confronto di questo racconto con le antiche letterature orientali ricuperate da un secolo a questa parte, mostra con evidenza che esso fa uso di procedimenti letterari e mette in opera un materiale simbolico che appartengono a un ordine di cose diverso dal genere «storico»; dovrà ritornare anche su questo punto importante. In queste condizioni, bisogna dunque interrogarsi sulla portata reale del racconto in questione. Se è vero che si inserisce nella storia sacra, in quanto evoca la genesi del disegno di salvezza nello svolgersi dell'avventura umana, qual è tuttavia il suo rapporto esatto con la «storia» quale noi l'intendiamo? Possiamo in particolare chiedergli una *rappresentazione* delle origini umane che sia qualche cosa di diverso da uno schema convenzionale?

Un problema di questa ampiezza non potrebbe essere risolto *a priori*; occorre un esame minuzioso dei testi, non solo alla luce della dogmatica posteriore, ma prima di tutto con l'aiuto dei metodi critici che soli possono raggiungere l'intenzione didattica dei primi autori. Il peccato d'origine non potrebbe forse costituire l'oggetto di un'asserzione dottrinale, senza che per questo ci sia possibile di averne una rappresentazione ben precisa? Il carattere stesso del linguaggio usato per parlarne non sottrae forse le circostanze concrete alla nostra possibilità di conoscenza? In altri termini, è divenuto impossibile trattare del peccato di Adamo *da storici*, come si può farlo per il peccato di David, per esempio (2 *Sam.* 11). Ma allora di quali risorse può avvalersi il teologo per farlo in maniera *obbiettiva*, appoggiando le sue riflessioni su basi solide, e come può anzi affermarne la realtà al livello di un'esperienza storica alla quale nessun testo gli dà direttamente accesso? Se tenta di rifugiarsi dietro alle asserzioni formali dell'epistola ai Romani (*Rom.* 5), gli si farà notare che san Paolo ha sviluppato il suo pensiero *nell'ambito delle rappresentazioni correnti*, che non aveva il mandato di cambiare. Se, in seguito, queste rappresentazioni, di carattere non scientifico, sono divenute cadu-

che, abbiamo il diritto di pretendere che il testo dell'apostolo risolva immediatamente un problema che a lui non si poneva?

B. I DATI DELLA PALEONTOLOGIA UMANA

Sta di fatto che, da poco più di un secolo, le ricerche scientifiche hanno imposto a poco a poco una nuova rappresentazione delle origini del mondo, della vita, dell'uomo.² All'immagine (a dir vero più greca che ebraica!) di un universo statico, stabilito fin dall'inizio nella diversità metafisica delle sue «specie» e la fissità delle sue «leggi», si è sostituita la visione di un universo *in genesi*, coinvolto in un movimento generalizzato di evoluzione. Lasciamo qui da parte ciò che concerne l'origine della terra, per non considerare che quella degli esseri viventi. Da un lato, si può parlare di una *ascesa della vita verso l'uomo*, non certo in maniera rettilinea, ma attraverso un pullulare di forme in cui è difficilissimo rintracciare il ramo evolutivo da cui è derivata la nostra specie. D'altro lato, è impossibile rappresentarsi questo fatto globale in altro modo che come un processo graduale, che comporta a tutte le sue tappe una reale *continuità fenomenica*, anche là dove si presentano delle svolte, delle soglie, delle deviazioni o delle retrocessioni. I meccanismi evolutivi che hanno presieduto a questa evoluzione delle specie possono ben sfuggirci nella loro maggioranza. Su questo punto, infatti, le ipotesi si moltiplicano, e a volte si contraddicono, a volte si completano reciprocamente:³ selezione

2. Entriamo qui in un campo in evoluzione, dove le nuove scoperte modificano rapidamente le vedute d'insieme accettate a titolo di ipotesi provvisoria. Si troveranno due *status quaestionis* nei colloqui internazionali organizzati dal Centre National de la Recherche Scientifique: *Paléontologie et transformisme* (Paris 1950) e *Processus de l'homínisation* (Paris 1958); una presentazione accessibile al gran pubblico, accompagnata da una succinta bibliografia, in M.H. Alimen, *Les origines de l'homme*, Paris 1962. Ma i dati forniti in questi ultimi anni dall'Africa centrale e australe obbligano a una revisione delle ipotesi antecedenti. Si vedano, nella Nouvelle Revue Théologique le cronache del P. E. Boné, *L'homme: genèse et cheminement*, 1947, 360-389; *Les nouveaux «hommes» fossiles du Tanganyika*, 1961, 400-404; *Un siècle d'anthropologie préhistorique. Compatibilité ou incompatibilité du monogénisme*, 1962, 622-631. 709-734; «*Homo habilis*», *nouveau venu de la paléanthropologie*, 1964, 619-632.

3. Rinuncio a classificare qui le spiegazioni proposte. La teoria delle mutazioni ha

naturale o adattamento dei viventi a un ambiente in mutazione? Modificazioni insensibili degli organismi o bruschi cambiamenti? L'osservazione, la sperimentazione e il ragionamento induttivo ne daranno la soluzione a poco a poco; ma non è questo l'importante. Tutto si iscrive alla fine in una veduta d'insieme che *non può essere considerata come una semplice ipotesi*, perché nessun'altra è capace di abbracciare la totalità dei fatti mostrando positivamente che la vita ha avvolto una storia, e che la storia umana è il ramo terminale di questo fenomeno gigantesco.

Ciò che è esatto, invece, è che il riconoscimento di questo fatto solleva dei problemi che superano il campo delle scienze della natura per entrare in quello della metafisica, sia che si tratti di spiegare l'intenzione direttiva soggiacente all'evoluzione dei viventi, sia che occorra render conto dell'apparizione dello spirito nell'uomo. Le interpretazioni ateistiche del fatto evolutivo risultano in realtà non dai dati *scientifici* in quanto tali, ma da opzioni *metafisiche* operate dal di fuori. Le reticenze di alcuni teologi di fronte alla visione evolutiva del mondo e dell'uomo derivano in generale dall'abusivo nesso stabilito da molte menti fra questa rappresentazione d'insieme, presa al livello delle scienze positive, e la teoria pseudo-metafisica di una Forza evolutiva elevata all'altezza di un Assoluto e sostituita al Dio creatore. Ora le due cose non sono in alcun modo solidali l'una con l'altra, come la fede nel Dio creatore non è solidale con una rappresentazione fissista legata a una metafisica «immobilistica». Sarebbe un'illusione da apologista frettoloso il pensare che con la dimostrazione della fissità delle specie si potrebbe costruire una prova in qualche modo «fisica» o «biologica» dell'esistenza di Dio. Se si comprende correttamente la nozione cristiana di *creazione*, ci si

apportato un correttivo essenziale al darwinismo e al lamarckismo classici. Ma per spiegare l'esistenza stessa di queste mutazioni nel corso della storia delle specie, i paleontologi attuali inclinano ora verso un neodarwinismo, ora verso un neolamarckismo, quando non combinano insieme i dati fondamentali delle due teorie. L'ologenesi di Rosa, applicata all'uomo da G. Montandon, *L'homme préhistorique et les pré-humains* (Paris 1943), ha il torto di restare una concezione astratta che tratta i problemi molto da lontano.

rende conto senza difficoltà che la genesi dell'universo, della vita dell'uomo, quali che ne siano stati i meccanismi e i meandri, fu la manifestazione sensibile dell'Atto creatore al quale dobbiamo, anche noi, l'esistenza. Anche il principio di un «intervento speciale di Dio» alle origini della specie umana dipende, a guardar bene, da una concezione abbastanza povera della creazione. Perché l'Atto creatore non si situa soltanto *all'inizio* di ognuno dei gradi di essere: all'apparizione del cosmo, poi della vita (sotto la sua doppia forma, vegetale e animale), poi dell'uomo – dopo di che il Creatore, rientrato nell'immobilità della sua eternità e dedito ai semplici compiti del governo del mondo, lascerebbe in qualche modo le cose evolvere secondo le leggi fissate fin dall'inizio... In realtà, *tutto* si svolge «nella mano di Dio», come il risultato della sua attività creatrice; e se la nostra mente può, a cose fatte, scoprirvi un senso, una unità, una direzione, un ordine, delle leggi, ciò avviene appunto perché la Sapienza divina ne è stato l'«architetto» (*Prov.* 8,30).

Esorcizziamo dunque, una volta per sempre, queste opposizioni fittizie fra l'idea di evoluzione considerata sul piano scientifico e la metafisica della creazione.⁴ Ma se è vero che la

4. È inutile dare una bibliografia di questo anti-evolutionismo appassionato, che si manifesta cronicamente in opere o articoli di riviste. La metafisica e la teologia sanamente comprese vi sono totalmente estranee. Se mi è permesso di fare una confidenza, confesserò che l'atteggiamento mentale da cui nasce questa letteratura combattiva mi sfugge completamente. Non avendo mai avuto, sin dalla mia adolescenza, altra rappresentazione delle origini al di fuori di quella evolutiva, avendo appreso a poco a poco a pormi in funzione di essa (o meglio: a partire da essa) i problemi metafisici di Dio e della creazione, non avendo mai provato il sentimento di una qualsiasi contraddizione fra questo modo di vedere e la mia fede cristiana (quali che fossero le difficoltà particolari che potevano sorgere nell'ordine teologico o esegetico) io non comprendo davvero come altri possa scoprirvi una incompatibilità o per lo meno affrontare la rappresentazione evolutiva del mondo e della vita con un misto di timore e aggressività. Quando verso i diciotto anni sentii che il mio professore di filosofia scolastica prendeva posizione contro l'applicazione del principio trasformista al primo uomo (e forse soprattutto alla prima donna!) barricandosi dietro il Decreto della Commissione Biblica del 30 giugno 1909 («Sul carattere storico dei tre primi capitoli della Genesi»), io non sono stato capace di prenderlo sul serio, e il modo con cui il decreto prendeva a trattare questo genere di problemi mi parve così maldestro che non mi passò neppure per la mente di considerarmi obbligato in coscienza a consentirvi. Se mi avessero obbligato in no-

razza umana si ricollega a qualche ramo delle specie animali preistoriche, che conformemente ai dati paleontologici bisogna persino prendervi in considerazione un lento sviluppo cerebrale intimamente collegato a quello dello psichismo e delle capacità pratiche, che quindi l'idea di evoluzione si applica sotto una forma nuova alla stessa storia umana, chi non vede i problemi che il teologo si trova ad un tratto a dover affrontare? Il suo *peccatum originale originans* può ancora entrare a far parte integrante di questo affresco grandioso? Non vi è una contraddizione interna tra il genere di prova che la Genesi in apparenza ci propone di osservare alle origini della storia umana, con tutte le conseguenze che ne seguirono, e gli umili inizi dello psichismo umano che la paleontologia ci suggerisce? Che ne è in queste condizioni dei «doni preternaturali» elargiti al primo uomo, sui quali i teologi medievali indugiavano volentieri? E ancora di più, non si può evitare di interrogarsi sulla natura del «ceppo» al quale si ricollega l'umanità storica: bisogna rappresentarselo sotto la forma di un solo *phylum* o di vari (monofiletismo o polifiletismo)? E se esso comportasse un solo *phylum*, quale ne sarebbe lo spessore:

me della fede teologale, questa volta la mia fede si sarebbe trovata in una situazione molto pericolosa, perché non avevo nessuna intenzione di fare un tuffo nell'irrazionale «per obbedire all'autorità». La prima condizione per risolvere un problema non è quella di impostarlo correttamente? Ora, nel decreto in causa, l'aspetto esegetico e l'aspetto scientifico dei problemi trattati mi sembravano singolarmente trascurati. Mi ci è voluto un certo tempo per fare la necessaria distinzione fra l'intenzione di questo documento prudenziale e i difetti della sua formulazione e per ritrovare così la rispettosa stima che si deve a un organismo della chiesa. In quegli anni l'enciclica *Humani generis* non segnò nel mio spirito una data fastida e mi rammarico di non aver quasi trovato da parte delle autorità ecclesiastiche un aiuto positivo nell'esplorazione dei problemi delicati che le origini umane sollevano. Farò eccezione per l'enciclica *Divino afflante* e la Lettera della Commissione Biblica al cardinal Suhard («Sulle fonti del Pentateuco e sul valore 'storico' di *Gen. 1-11*», EB 577-581). Ho compreso allora come certi giovani cristiani potessero facilmente perdere la loro fede senza che alcuna motivazione razionale giustificasse questa evoluzione del pensiero e della vita, benché la mia fede personale non sia mai stata messa in questione. Non scrivo queste cose per cedere al demone dell'autobiografia: non sarebbe interessante. Ma mi sembra che attraverso questo caso individuale io raggiunga un problema generale che merita riflessione. E forse si comprenderà perché l'esegeta che sono divenuto possa interessarsi alla teologia del peccato originale e giudicare che i suoi aspetti più complessi e più delicati debbano essere affrontati con franchezza e serenità.

una sola coppia o varie (monogenismo o poligenismo)? La risposta data a questi interrogativi tocca molto da vicino certi aspetti del dogma cristiano: unità della specie umana e solidarietà di tutti gli uomini «in Adamo»; realizzazione pratica della catastrofe iniziale, nel caso in cui il ceppo dell'umanità sia stato formato da varie coppie, o persino da vari *phyla*...

Se il *peccatum originale originans* è così messo in questione, che cosa resterà del *peccatum originale originatum*? Sarebbe il semplice fatto dell'esistenza di un *male* da cui l'atto redentore del Cristo viene a liberarci, dapprima sul piano interiore mediante il perfezionamento spirituale del nostro essere in un amore integrale, poi al di là del mondo terreno, e del limitare della morte, mediante l'ingresso in una vita con Dio in cui la totalità del nostro essere troverà finalmente il suo retaggio, per condurre a compimento il movimento evolutivo da cui è uscita la nostra razza? Allora, il *male* in questione è altra cosa che la *condizione naturale* di un essere ancora radicato attraverso il suo corpo nelle condizioni vitali dell'animalità, condizioni che la sua apertura interiore all'Assoluto gli ha fatto sempre più sentire come antinaturali? Né la fatica del lavoro, né la sofferenza della gestazione, né la malattia, né la morte, sono assenti dalla normale esperienza delle specie animali. Sotto questo rapporto, vi è una perfetta continuità fra loro e noi, — con questa sola differenza, che la comparsa dello spirito nella nostra specie ne rende *qualitativamente diversa* in noi la coscienza psicologica da quello che può essere negli animali.

C. I DATI DELLA PSICANALISI

A questo punto dell'inchiesta, noi usciamo dai dati forniti dalla paleontologia per entrare nel campo della psicologia. Anche qui, la nostra epoca arreca la sua parte di contestazioni alla dottrina classica del peccato originale. Questa volta, è il *peccatum originale originatum* a fornire a filosofi e psicanalisti materia di discussione. Eliminiamo subito i rifiuti che procedono da una filosofia generale (non si osa dire: da una metafisica, perché *meta-* sarebbe di troppo!) di struttura materiali-

stica. Non che essi non possano all'occasione fare delle osservazioni giuste o mettere il dito su difficoltà reali; ma il disaccordo che manifestano è in realtà anteriore al problema qui esaminato. Resta la riflessione condotta da coloro che si preoccupano di affrontare i problemi centrali dell'esistenza: quello della libertà e quello del male, quello dei condizionamenti vari che pesano sulla nostra attività cosciente e ne determinano le strutture, quello dei dinamismi fondamentali che ci muovono e delle forze psichiche di cui subiamo eventualmente i conflitti. Per una ricerca di questo genere, la dottrina cristiana del peccato, e dell'origine del peccato, e della causa profonda del male, non è davvero priva di interesse. Essa riguarda infatti, come d'altronde molti miti apparentati per i loro temi, dati essenziali dello psichismo umano, gli stessi che l'uomo moderno tenta di analizzare e di spiegare con rigore scientifico per riuscire un giorno a padroneggiarli e arrivare infine a dominare pienamente le sue energie interiori. Tuttavia, poiché i miti antichi e i racconti biblici sui quali si fonda la teologia cristiana appartengono a un'età prescientifica, è possibile vedervi altro che un primo tentativo per *dare una forma agli archetipi mentali* che portiamo in noi, inserirli organicamente in una certa concezione dell'esistenza, e risolvere i conflitti subcoscienti che agitano la nostra vita psichica? Lasciamo qui da parte le prospettive nelle quali è possibile collocarsi per operare questo studio sistematico del simbolismo paradisiaco e del simbolismo del male.⁵ Resta pur vero che il loro risultato mette in causa il contenuto dei primi capitoli della Genesi, sui quali riposa in ultima analisi la dottrina del peccato originale. Sembra che il filosofo e lo psicologo possano così bene analizzare questa rappresentazione dello stato primitivo dell'uomo e della caduta primitiva, non solo nei dettagli dei simboli che utilizza ma nella totalità che costituisce, da potersi domandare se l'analisi non ne operi per il fatto stesso la ri-

5. Non si può non menzionare qui, per quanto riguarda la psicanalisi, i lavori di C.G. Jung, *L'homme et ses symboles* (in collaborazione), Paris 1964; per quanto riguarda la filosofia, il libro di P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II. *La symbolique du mal*, Paris 1960.

duzione, e se la dimensione *storica* del racconto biblico non si riassorba così nella dimensione *psicologica* che vi si scopre. Non soltanto la lettura «storicizzante» di *Gen. 3* risulta superata da un'esegesi preoccupata della critica delle forme letterarie e della critica del linguaggio, ma ecco che ci viene proposta una nuova ermeneutica con la quale dovrà fare ora i conti la teologia.

Tali sono press'a poco gli elementi che condizionano attualmente l'impostazione del problema. Evidentemente conviene affrontarli con occhio critico. Perché se ognuno di essi comporta dei *dati positivi*, che una sintesi teologica deve necessariamente assumere, comporta anche una larga parte di *ipotesi*, nella quale non si possono prendere come oro colato tutte le idee emesse dagli specialisti: bisogna analizzarle, soppesarne, se possibile, la probabilità, individuare eventualmente i fattori psicologici che potrebbero avere influito sulla loro elaborazione, ecc. Infatti l'immaginazione costruttrice di ipotesi, nel percorrere la verifica scientifica, rischia a volte di cedere a suggestioni che esulano dalla scienza. Il fatto che il teologo intervenga così per mettere in questione il lavoro dei suoi colleghi – esegeti, paleontologi o psicanalisti – non è più preoccupante per l'autonomia scientifica di questi, di quel che non lo sia il fatto contrario per la solidità del lavoro teologico. Il punto affrontato si trova in una zona di frontiera in cui il contenuto dottrinale della rivelazione coincide con le ricerche congiunte di varie scienze umane. La scoperta della verità integrale non può dunque risultare che da un dialogo serrato fra tutte le discipline interessate.

Ci si può tuttavia domandare quale atteggiamento deve prendere il teologo in questo dialogo, se vuole salvaguardare tutti gli aspetti della fede, pur aprendosi alle legittime esigenze della ragione umana; quale metodo deve adottare per progredire nella sua propria ricerca, senza restare prigioniero di schemi prefabbricati né lasciar cadere cammin facendo dati dogmatici essenziali. *A priori*, gli si aprono due vie: o partire dal dogma quale è stato definito nei documenti del magistero

ecclesiastico, per confrontarlo tale e quale con le esigenze debitamente stabilite della scienza; oppure riprendere sistematicamente l'esame del problema, partendo dai testi scritturali che ci mettono in contatto diretto con la Parola di Dio. Ricorrerò qui al secondo metodo. Mi sembra infatti che il teologo, pur mantenendosi nell'intimo della Tradizione viva della chiesa di cui condivide la fede e la vita, deve ripartire costantemente dalla Scrittura, se vuole effettuare in maniera conveniente il suo compito, che è di ricollegare la Parola di Dio alla comunità umana del suo tempo.⁶ E ciò per due ragioni, che dipendono dalla natura stessa della Scrittura e della tradizione ecclesiastica. 1. La Scrittura svolge una funzione specifica nell'economia della salvezza, e più precisamente nella chiesa di cui costituisce una struttura fondamentale: essa getta un ponte fra gli uomini di tutti i tempi e la rivelazione colta alla sorgente; testimonia della Parola di Dio sotto la garanzia di Dio stesso. Per questo, gli organi della tradizione ecclesiastica, dai dottori privati al Magistero solenne, hanno sempre avuto cura di ritornare ad essa per costruire sulla sua base le loro esposizioni della dottrina, e questo tanto più quanto più gravi erano i problemi da trattare, quanto più era messa in questione la fede.⁷ Come non seguire questo esempio nel caso presente? 2. I documenti lasciatici dalla tradizione ecclesiastica, compresi quelli del Magistero solenne, per poter svolgere il loro compito nell'epoca in cui sono stati scritti, hanno dovuto necessariamente adottare la problematica e il linguaggio di quell'epoca. La loro mira fondamentale, la loro intenzionalità profonda, concernono, certamente, l'Assoluto della Parola di Dio, e in questo senso debbono essere considerati come immutabili. Ma questa mira e questa intenzionalità hanno avuto come strumento di espressione una problematica e un linguaggio necessariamente particolari e quindi limitati. Con le debite proporzioni è dunque necessario applicar loro le regole della critica

6. Mi sono già spiegato altrove a questo riguardo: *Exégèse, théologie et pastorale*: NRT 1966, 139-143.

7. Qui ancora riprendo un dato studiato altrove: *La Bible, Parole de Dieu*, Tournai-Paris 1965, 28-32, 386-388.

storica e letteraria così come si fa in esegesi per i testi biblici. Nei due casi, l'operazione non mira in alcun modo a relativizzare la Parola di Dio, ma al contrario a raggiungerne l'Assoluto: da un lato, sotto il rivestimento umano che ha assunto per portare agli uomini la rivelazione, e dall'altro, sotto le formulazioni umane in cui la fede della chiesa si è tradotta con l'assistenza dello Spirito Santo nel caso dei documenti del Magistero. Tuttavia, nel secondo caso, la relazione dei testi con la problematica e il linguaggio di quel dato tempo invita a vedere in essi un *momento* (forse decisivo, ma non definitivo) nello sviluppo della dottrina, cioè nella coscienza che prende la chiesa del contenuto reale della Parola di Dio. Nel primo caso, invece, la testimonianza d'insieme apportata dai testi (se la si intende correttamente secondo la pienezza del suo senso) introduce nel cuore di quella Parola di cui bisogna appunto esplicitare il contenuto. Diamo alcuni esempi relativi al problema che ci occupa. I Canoni dei concili di Cartagine⁸ e di Orange,⁹ poi quelli del concilio di Trento,¹⁰ hanno formulato la dottrina del peccato originale per rispondere a bisogni ben precisi, rimuovere l'errore di Pelagio sulla teologia della grazia, più o meno riesumato da Erasmo nelle sue considerazioni sul peccato di Adamo.¹¹ Non soltanto la problematica degli avversari da combattere ha determinato l'orientamento dei testi promulgati; ma il linguaggio elaborato da sant'Agostino, da un lato, e dai grandi Scolastici, dall'altro, ha segnato della sua impronta la formulazione del dogma. Più ancora, la maniera con cui l'esegesi di allora comprendeva il carattere «storico» di *Gen. 3* è passata in modo del tutto naturale nelle esposizioni dogmatiche che si appoggiavano su quel passo. Così, pur rispettando l'intenzionalità profonda di quei testi, occorre riprendere dalla base l'esame dei punti che essi hanno trattato, nella misura stessa in cui si è da quel tempo rinnovata

8. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, 222-224.

9. *Op. cit.*, 371-372.

10. *Op. cit.*, 1510-1515. Su questi ultimi testi, si vedano gli studi di A. Vanneste citati sopra, p. 16 n. 2.

11. S. Lyonnet, *Péché originel*, DBS VII, 524 s.

la problematica esegetica e scientifica. Più vicina a noi, l'enciclica *Humani generis* ha consacrato alcune righe alla questione del poligenismo.¹² Una volta di più, dobbiamo correttamente riconoscere l'intenzionalità del testo, in funzione degli errori o dei pericoli contro i quali vuole premunire i cristiani: essa intende ricordare che l'origine del genere umano, legata al problema della sua unità e perciò a quello della redenzione, legata anche al problema del peccato originale, non è una di quelle questioni libere con le quali la fede non ha nulla a che vederé. Ma d'altronde lo stesso testo manifesta, su due punti importanti, un limite evidente nella sua informazione e nel suo linguaggio: sul piano scientifico, non stabilisce nessuna distinzione fra il polifiletismo (pluralità dei ceppi umani) e il poligenismo (pluralità delle coppie in seno allo stesso ceppo), benché queste due rappresentazioni pongano in teologia problemi sensibilmente differenti; sul piano esegetico, non solleva in alcun modo la questione delle forme letterarie utilizzate in *Gen.* 1-3 e parla apparentemente di Adamo come di un personaggio storico dello stesso ordine di David o san Pietro. Queste constatazioni invitano a non domandarle la soluzione di problemi che sembra non avere neppur sospettato: bisogna spingere più in là l'inchiesta. Una volta di più si ritrova la necessità di rivedere tutto l'incartamento, prendendo come punto di partenza la Sacra Scrittura. Dobbiamo prevedere la difficoltà che concerne l'utilizzazione dei suoi dati, in una riflessione teologica che sia omogenea alla sua portata ovvia (senso letterale), ma omogenea anche alla nostra problematica attuale. L'esperienza dirà se una tale operazione è possibile.

12. EB 617.

CAPITOLO SECONDO

Inchiesta esegetica

Non pretendo fare qui un'inchiesta esauriente né fornire una esegesi particolareggiata dei testi essenziali sui quali si appoggia la dottrina del peccato originale. Oltre ai commentari della Genesi e dell'epistola ai Romani, molte buone pubblicazioni hanno già consacrato un posto considerevole a questo lavoro.¹ Le mie riflessioni si concentreranno essenzialmente su *Gen.* 3, cosa che forse stupirà qualcuno dei lettori: *Rom.* 5, 12-19 non è forse a questo riguardo un luogo teologico invocato esplicitamente dal concilio di Trento,² e questo testo non costituisce forse un'interpretazione autorizzata del primo? In realtà, dall'uno all'altro, vi è uno spostamento del centro di interesse. Dalle origini e dal loro dramma, già visti nella prospettiva della promessa (*Gen.* 3, 15), l'interesse si è spostato sul Cristo nel quale questa promessa si è compiuta. Nel parallelo fra i due Adami, il primo impallidisce dinanzi al secondo, l'atto redentore del quale ha compensato con sovrabbondanza gli effetti funesti che derivarono dalla disobbedienza originale. Adamo non entra in scena che come «figura di colui che doveva venire» (*Rom.* 5, 14), o meglio: come la sua antitesi, poiché occupa nell'ordine del peccato e della morte un posto esattamente parallelo a quello del Cristo nell'ordine della grazia e della vita. In una certa misura, questa presentazione non è priva di artificio letterario, poiché san Paolo non esita a schematizzare ulteriormente il quadro schizzato dalla Genesi per meglio adattarlo alle esigenze della sua tesi: non mette più

1. Si troverà la bibliografia necessaria in A.M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture* (citato sopra, p. 19 n. 1) e S. Lyonnet, *Péché*, DBS VII, 524 s.

2. Denzinger-Schönmetzer, 1512 e 1514.

in scena la coppia dei protoplasti, che agiscono solidalmente, ma il solo Adamo, capo dell'umanità peccatrice come il Cristo lo sarà dell'umanità salvata. In questa prospettiva teologica, meno dettagliata e più astratta di quella della Genesi, egli riprende semplicemente le *rappresentazioni* da essa fornite senza cambiarne i caratteri fondamentali. La sua intenzione generale è certamente *storica*, nel senso che intende mettere in parallelo i due *momenti decisivi* della storia della salvezza, strettamente legati alle due forze contraddittorie che si combattono nell'intimo del nostro essere: il peccato e la grazia, la carne e lo Spirito. Ma per evocare ognuna di esse, egli utilizza il materiale così come lo trova nella Scrittura. Ora, su questo punto, i primi capitoli della Genesi non potrebbero essere assegnati alle stesse categorie letterarie delle tradizioni evangeliche.

Debbo tuttavia dare qualche spiegazione riguardo alla mia esegesi di *Gen. 3*, perché essa rischia di non piacere né ai critici né ai teologi troppo preoccupati di distinguere le discipline e di relegarle nei loro campi rispettivi. Resta bene inteso che le risorse della critica forniranno il punto di partenza alle mie riflessioni: non si potrebbe costruire nulla di solido al di fuori del senso *letterale* dei testi, quale l'hanno fissato intenzionalmente gli autori ispirati. Ma non mi sembra che l'intenzione *esplicita* degli autori (per quanto la si possa ricostruire!) sia sempre co-estensiva alla portata *reale* delle loro opere. Chi non sa che in letteratura la critica non finisce mai di esplorare le virtualità di un testo importante? Non si tratta di porre agli autori biblici delle domande tolte dalla nostra problematica, ma estranee alla loro. Però vi è un'arte di interrogarli che, ritrovando i punti comuni alla loro problematica e alla nostra, può mettere in evidenza la loro modernità invece di sottolineare il loro carattere anacronistico. Questo mi sforzerò di fare. E le domande che farò all'antico testo saranno più o meno teleguidate dall'elaborazione teologica alla quale intendo infine giungere.

A. UNA LETTURA SAPIENZIALE DI GEN. 3³

I. *Storia della salvezza e riflessione sapienziale*

I teologi cristiani si sono abituati a una lettura «storica» di *Gen. 2-3*. È giustificato questo modo di procedere, dato il senso che diamo attualmente alla parola «storia»? Per rispondere dobbiamo precisare anzitutto la natura della storia stessa: qual è il suo oggetto, e quali mezzi può mettere in opera per raggiungere il suo scopo.⁴ Dire che essa mira a ristabilire gli avvenimenti del passato è adoperare un'espressione ambigua, perché il *passato* e gli *avvenimenti* non sono *cose* che si possano oggettivare come le realtà studiate dalle scienze fisiche e naturali. Diciamo con più esattezza che la storia cerca di raggiungere e di comprendere l'*esperienza vissuta* dagli uomini di altri tempi. Questa esperienza, che non si ripete mai integralmente, anche se vi si possono discernere delle costanti psicologiche e sociologiche, costituisce ad ogni istante una totalità in cui si uniscono indissolubilmente elementi spazio-temporali, relazioni interpersonali e una dimensione interiore. Lo storico può dunque esaminarla a diversi livelli: livello dei semplici fenomeni osservabili dal di fuori, livello psicologico della coscienza di sé e del rapporto con gli altri, livello religioso della relazione con Dio. Egli può anche operarvi delle sezioni molto diverse, secondo che cerca il principio unificatore degli elementi in causa in un individuo, in un gruppo sociale più o meno largo, in una nazione, e, al limite, nell'umanità intera. Co-

3. Oltre ai commentari della Genesi e all'opera di A.M. Dubarle sopracitata (n. 1): dello stesso autore, *Les Sages d'Israël*, Paris 1946, 8-24; P. Humbert, *Études sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse*, Neufchâtel 1940; J. Coppens, *La connaissance du Bien et du Mal et le péché du Paradis. Contribution à l'interprétation de Gen. 2-3*, Bruges-Paris-Louvain 1948; Ch. Hauret, *Origines: Genèse 1-3*, Paris 1950; G. Lambert, *Le drame du jardin d'Éden*: NRT 1954, 917-948. 1044-1072; J. de Fraine, *Adam et son lignage*, Bruges-Paris 1959, e *La Bible et les origines de l'homme*, Bruges-Paris 1961; L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*, Paris 1960, 161-231; L. Alonso-Schökel, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn. 2-3*: *Biblica* 1962, 295-316; H. Renckens, *La Bible et les origines du monde (Genèse 1-3)*, Tournai-Paris 1964; senza dimenticare l'articolo meno recente di M.J. Lagrange, *L'innocence et le péché*: RB 1897, 340-379.

4. Esposizione sommaria in *La Bible, Parole de Dieu*, 112-120. 126-133.

munque, occorre che alla *rappresentazione* dell'esperienza considerata sia unita una *interpretazione* che ne fa comprendere il senso, quale l'hanno percepito coloro che vi hanno preso parte, quale è apparso alla luce delle conseguenze successive, quale si rivela in una visione totale dell'uomo impegnato da Dio nell'avventura millenaria della Storia. Al livello spaziotemporale dei fenomeni osservabili, lo storico deve mirare alla massima *esattezza* possibile nella rappresentazione del passato;⁵ ma la sua opera non diviene *vera* che se fa rivivere autenticamente l'esperienza interiore degli uomini del tempo e fornisce una interpretazione giusta del suo svolgimento. Per questo lavoro, quali che siano le forme letterarie in cui ogni civiltà ne fisserà i risultati, bisogna necessariamente ricorrere alla *testimonianza* degli uomini coinvolti nel gruppo di avvenimenti che è in causa, siano essi accessibili direttamente o in modo mediato. E ancora bisognerà intenderla correttamente, confrontare fra loro i dati forniti dalle diverse fonti disponibili, ecc.

Possiamo applicare questi canoni del genere «storico» al racconto di *Gen. 3*? Per quel che concerne il ricorso alla testimonianza dobbiamo evidentemente rispondere: no. Nessuna tradizione né orale né scritta ha conservato fino alla data della sua redazione un ricordo circostanziato del dramma originale. L'autore non disponeva neppure di quelle leggende imprecise, dai contorni assai vari, che vediamo utilizzare in *Gen. 4-11* per evocare concretamente l'antichità preistorica e protostorica.⁶ Sarebbe similmente gratuito il supporre, nel suo caso, una

5. Questo grado di esattezza varia evidentemente con la natura della documentazione utilizzabile e le convenzioni letterarie ammesse nell'ambiente per il quale lo storico scrive. Questi due elementi devono essere valutati caso per caso in funzione delle circostanze; i libri ispirati non fanno eccezione a questa legge fondamentale del genere storico.

6. Per l'analisi e la valutazione dei materiali utilizzati in questi capitoli non posso che rinviare ai commentari della Genesi. Impiego qui il termine «leggenda» in un senso tecnico, puramente letterario, che non comporta alcun apprezzamento peggiorativo e che può anche includere un contenuto storico presentato in una forma *sui generis* (cfr. *La Bible, Parole de Dieu*, 127 n. 3). Sull'importanza attribuita a questi materiali nel contesto di storia sacra in cui gli autori ispirati li hanno posti si veda *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, 115-120. Si troverà lo studio partico-

rivelazione diretta che abbia supplito all'assenza di fonti controllabili, fornendo gli elementi di una rappresentazione «storica» delle origini. L'ispirazione non dispensa mai gli scrittori sacri dall'indagare sul passato riunendo i materiali che sono loro accessibili. Infatti, la luce carismatica che ricevono in quanto agiografi non verte sulla *rappresentazione* esterna del passato, ma sul suo *senso* nel disegno di Dio: questione di interpretazione religiosa, che non dispensa dall'impiegare i mezzi necessari in ogni caso particolare per evocare questa o quella porzione di tempo.⁷ Nonostante questa difficoltà, inerente al soggetto trattato, dobbiamo però riconoscere che *Gen. 3* si situa in un'opera d'insieme la cui intenzione generale è storica, in un senso diverso dalla storiografia moderna: quali che siano le tappe redazionali che si debbono prendere in considerazione per questo testo, esso appartiene a una sintesi di *storia sacra*, che mostra come il disegno di Dio si è realizzato nel divenire del mondo e dell'umanità. Il livello al quale lo scrittore coglie qui questo *divenire* appartiene, per il mondo, alla metafisica e non alla fisica (o alle scienze naturali), per l'uomo all'esperienza spirituale e non ai soli rapporti sociali o ai rapporti con il mondo. Vediamo così precisarsi l'oggetto formale di questa storia *sacra*, specificamente distinto da quello delle scienze umane. Non si può dunque domandare al nostro testo di descrivere in maniera *realistica* l'origine della razza umana e il dramma che può esservi svolto, come se egli avesse potuto osservarli dall'esterno. Basta che l'evocazione che ne fa risponda ai bisogni pratici della rivelazione del disegno di salvezza, quale egli la comprende. Donde viene questa evocazione, quali ne sono i materiali costitutivi, il carattere e la portata: ecco i punti che ci interessano.

Si sa che i critici⁸ vedono in generale in *Gen. 2-3* l'inizio di

lareggiato di una di queste «leggende» nell'articolo seguente: *La légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible. Origine et signification*: RSR 1958, 5-26. 181-210 (si veda specialmente la conclusione, pp. 195-210, di cui riprenderò più avanti alcuni elementi).

7. *La Bible, Parole de Dieu*, 115-119.

8. J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, Paris 1948, 31-55; R. de Vaux, *La Genèse*, Bi-

una storia sacra «jahvista» che si prolunga in tutto il Pentateuco e presenta affinità con altre narrazioni dei «primi profeti» specialmente con la storia della successione di David. L'insieme può appartenere a una composizione di epoca salomonica, eventualmente amplificata in seguito.⁹ Comunque sia, gli autori responsabili del Pentateuco hanno accostato questo brano a un racconto «sacerdotale» della creazione, di andamento più liturgico (*Gen.* 1,1-2,4). I testi così giustapposti apportano alla teologia dati letterariamente assai differenti ma spesso complementari. Per quel che riguarda *Gen.* 3 si sa che le opinioni sono discordi su alcune questioni particolari: il racconto (che incomincia in 2,4b) ha una sola origine, oppure bisogna già riconoscere due fonti abilmente combinate?¹⁰ La «conoscenza del Bene e del Male» designa un apprezzamento dei valori morali oppure è sinonimo di «conoscenza universale»?¹¹ Il «frutto proibito» ha uno sfondo sessuale,¹² o magico,¹³ o altro ancora? Lascerò da parte le discussioni più spinose pur segnalando all'occasione la mia preferenza per determinate soluzioni. Ma il primo punto che bisogna osservare è che il brano non è assolutamente un racconto popolare, ingenuo e privo di intenzione nascosta. *Appartiene alla letteratura sapienziale*, profondamente contrassegnata dalle preoccupazio-

ble de Jérusalem, 43 n. d. H. Cazelles, *Pentateuque*, DBS VII, 771 (tr. it. H. Cazelles - J.-P. Bouhot, *Il Pentateuco*, Brescia 1968, 195); Ch. Hauret, *Origines*, DBS VI, 817-924.

9. H. Cazelles, in DBS, 800-803 (tr. it. 237-240); in A. Robert - A. Feuillet, *Introduction à la Bible* 1, 361 (cfr. p. 352).

10. A. Lefèvre, *Genèse 2,4b à 3,24 est-il composite?*: RSR 1949, 454-480.

11. P. Humbert, *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, 82-116, opta per il senso di «Sapere» in generale, escludendo l'apprezzamento morale dei valori.

12. H. Gunkel, *Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen 1917, 15: «Il sapere o il non sapere che è preso qui in considerazione è anche in primo luogo quello che concerne la distinzione dei sessi» (cfr. p. 17). L'idea figurava già in Filone, Clemente d'Alessandria e sant'Ambrogio (cfr. L. Ligier, *op. cit.*, 176-177). J. Coppens (*La connaissance du bien et du mal et le péché du Paradis*, 10) non ne ritrova nel testo attuale della Genesi che un'eco affievolita, ma ne suppone la presenza al livello delle sue fonti.

13. J. Hanin, *Sur le péché d'Adam considéré comme «péché de magie»*: Revue Diocésaine de Namur, 1947, 203-234.

ni, dal linguaggio e dai procedimenti letterari di una Sapienza orientale che si sviluppò in Israele precisamente dall'epoca salomonica. I temi abituali di riflessione della Sapienza orientale vi si ritrovano in una prospettiva rinnovata, che è definita dalla rivelazione del Dio vivo, dalla realtà del suo disegno salvifico e delle sue promesse, dalle regole di vita che la sua alleanza e la sua Legge precisano: problema del Bene e del Male, della felicità e della sventura, della sapienza e del peccato, della condizione umana e della morte, ecc. La fine analisi psicologica del rapporto fra l'uomo e la donna, della tentazione, della coscienza in colpa, denota una sorprendente osservazione delle realtà umane, che ha dei paralleli nei Proverbi e negli altri libri sapienziali. Si possono rilevare all'occasione alcuni termini che più visibilmente si riallacciano al vocabolario abituale dei maestri di sapienza: l'«astuzia» del Serpente (*Gen.* 3,1), la «Conoscenza del Bene e del Male» (2,17; 3,5-22), il «discernimento» (3,6). La stessa costruzione di una scena che fa dialogare la donna e il Serpente richiama facilmente i procedimenti classici dei favolisti antichi. Infine l'uso giudizioso dei simboli che pongono una domanda e fanno riflettere, si ricollega egualmente ai procedimenti pedagogici utilizzati dai maestri di sapienza. Tale è l'universo letterario nel quale ci introduce questa pagina di storia sacra, qualunque sia stata la personalità del suo redattore ispirato: uno scriba della corte regale? un sacerdote vissuto nell'ambiente del tempio? Poco importa in fondo. Se si pensa che la riflessione sapienziale è stata, in certo modo, il primo abbozzo di una teologia riflessiva, in cui i dati della fede maturavano assumendo i problemi posti dalla vita pratica, si fa evidente che entriamo qui con tutta naturalezza in teologia.

2. Riflessione sapienziale e linguaggio mitico

È vero che si possono notare qua e là degli elementi che appartengono al linguaggio «mitico»: la rappresentazione antropomorfa di Dio che modella la creta per formare il corpo dell'uomo e gli infonde un alito di vita (2,7), foggia la donna

da una costola presa all'uomo (2,22), passeggia alla brezza del giorno (3,8); fa comparire davanti a sé l'uomo e la donna che lo fuggono (3,9 ss.); l'esistenza stessa del giardino paradisiaco in cui l'uomo è stato collocato (2,8), dove si trova l'albero di vita riservato a Dio e alla sua corte (2,9; 3,22), dal quale infine l'uomo è scacciato (3,23) mentre l'entrata ne è custodita dai cherubini e dalla folgore (3,24), ecc. Fondandosi su queste osservazioni, alcuni interpreti sarebbero disposti ad annoverare il racconto nella categoria dei *miti*, non certo per negargli ogni interesse, ma per ridurne il contenuto ai dati molto generici che può metterne in luce l'ermeneutica dei simboli.

L'imprecisione della nozione di «mito» intralcia qui la discussione.¹⁴ Se si intende con mito una costruzione narrativa che proietta nel «tempo primordiale» un certo archetipo delle realtà terrestri e dell'*agire* dell'uomo sotto la forma di una storia esemplare vissuta dagli dèi, bisogna riconoscere che *Gen. 2-3* (e più ancora *Gen. 1*) ha una posizione esattamente contraria a quella delle mitologie antiche. Nella Bibbia, Dio non ha storia; nulla esiste in lui che possa essere riprodotto nel tempo. O piuttosto, esiste, sì, una «storia sacra», ma è quella del mondo e dell'umanità, che realizza sul piano delle realtà create il disegno concepito dal Creatore. *Gen. 1-3* non mira che a svelare questo disegno di Dio, evocando *il punto di partenza della storia spazio-temporale in cui siamo attualmente immersi*: con il cap. 3 si inizia il dramma dei rapporti tra l'umanità storica e il Dio vivo, colui stesso di cui noi abbiamo l'esperienza. Da questo il racconto biblico delle origini acquista una dimensione che non si ritrova in nessun parallelo orientale. Passa, se si può dir così, dal piano culturale (al quale il mito è intimamente legato) al piano didattico. Suo scopo non è più quello di giustificare mediante un racconto extra-temporale di archetipi l'azione liturgica che ne rinnova l'efficacia creatrice per il bene della società umana, ma di far co-

14. *La Bible, Parole de Dieu*, 124-126. H. Fries, *Le mythe et la révélation*, in *Questions théologiques d'aujourd'hui*, tr. fr., 1, Paris 1964, 13-59.

gliere il senso di un'esperienza storica vissuta nel tempo; se ancora si riferisce al culto (come è il caso per *Gen. 1*), è per riferire il culto stesso alla storia sacra che gli dà un senso.

Tuttavia, la parola mito, può avere anche un altro significato. Può designare lo sforzo intrapreso dall'immaginazione umana per rappresentare concretamente certe realtà che sfuggono radicalmente all'esperienza sensibile, ma non per questo restano escluse dall'esperienza religiosa. Potremmo accontentarci di parlare qui di linguaggio simbolico, ricordando che il simbolo è indispensabile al linguaggio religioso.¹⁵ Ma quando le rappresentazioni simboliche di Dio, della sua azione, del rapporto dell'uomo con lui, ecc. si organizzano in sistemi coerenti, quando soprattutto esse traspongono in termini spazio-temporali ciò che di per sé appartiene al nostro mondo interiore, quando il risultato di questa operazione prende una forma di dramma nel quale Dio e l'uomo svolgono ciascuno la sua parte, si può parlare a buon diritto di «linguaggio mitico».¹⁶ Allora il problema che si pone è di comprendere correttamente questo linguaggio e di ritrovare, dietro i simboli plastici ai quali ricorre e le azioni significative che descrive, gli aspetti della nostra esperienza esistenziale che in esso vengono tradotti. Un simile linguaggio può servire benissimo come mezzo di espressione per la rivelazione, e constatiamo di fatto che *Gen. 3* vi ricorre. Il cambiamento di prospettiva messo in luce sopra non modifica su questo punto la struttura del *linguaggio*, ma la sua *intenzionalità*. Questa constatazione invita il teologo a confrontare il racconto biblico con gli antichi testi orientali che hanno gli stessi centri di interesse di *Gen. 2-3*. Gli elementi comuni o analoghi, specialmente nell'ordine delle rappresentazioni mitiche, saranno allora molto meno signifi-

15. *La Bible, Parole de Dieu*, 82 ss.

16. Si può citare come esempio topico la rappresentazione spaziale del «soggiorno dei morti», espressione concreta dell'esperienza della morte (cfr. *La théologie de la mort dans l'Écriture sainte: Supplément de la Vie Spirituelle* 1966, 148-154). Io darei tuttavia a questo linguaggio, in contesto biblico, un'estensione minore di quella che vi ravvisa P. Barthel, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique*, Leiden 1963 (di cui si leggerà con profitto specialmente la conclusione, pp. 351-362).

cativi, per far conoscere i caratteri specifici del nostro testo, di quel che non lo siano le differenze o eventualmente le contraddizioni. Mi fermerò su due esempi: il poema babilonese della Creazione e l'epopea di Gilgamesh.

Il poema babilonese della Creazione¹⁷ è un testo rituale che si recitava durante la liturgia del Capodanno, commemorazione cultuale dell'atto creatore. Il suo oggetto stesso però lo porta a dar forma a un aspetto essenziale della sapienza mesopotamica: la concezione del mondo nel suo rapporto con la divinità, la concezione dell'uomo nel mondo e dinanzi agli dèi. Come evocazione del «principio», offre uno stretto parallelismo con *Gen.* 1-3: l'attività di Marduk che crea il mondo e di Ea che delinea un piano per creare l'umanità fa riscontro a quella di Jahvé nella Bibbia. Ma il parallelo si arresta qui. Infatti, il mito babilonese radica l'origine del mondo e dell'umanità in una teogonia e in una teomachia, avvenute *illo tempore*, che forniscono la spiegazione trascendente delle realtà cosmiche e umane. Le componenti della nostra esperienza spaziotemporale – sia il quadro cosmico in cui essa si svolge, sia i suoi aspetti sociali e storici – sono il risultato e il riflesso della storia divina narrata dal mito. La lotta permanente dell'Ordine contro il caos, del Bene contro il Male, prolunga e riproduce quella di Marduk contro Tiamat, del Demiurgo organizzatore del mondo e degli dèi contro Forze anarchiche finalmente stroncate; il potere terreno del re di Babilonia, luogotenente di Marduk, è giustificato così in maniera assoluta, e il culto che gli è reso trova contemporaneamente la sua ragion d'essere. Anzi, il mito spiega la condizione attuale degli uomini attraverso il modo con cui evoca la loro venuta all'esistenza.¹⁸

17. Testo e traduzione francese in P.(E.) Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris 1907, 2-81. R. Labat, *Le poème babylonien de la création*, Paris 1935. Sola traduzione, di E.A. Speiser in J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 60-72. Traduzione, testi affini e paralleli biblici in A. Heidel, *The Babylonian Genesis. The Story of the Creation*, Chicago 1951 [in italiano si veda *Il Poema della Creazione*, a cura di G. Furlani, Bologna 1934].

18. Tavoleta 6, linee 1-40. Si troverà il testo tradotto da P. Garelli e M. Leibovici, in *La naissance du monde*, Sources orientales 1, Paris 1959, 143-145 [tr. it. par-

Non soltanto il servizio cultuale degli dèi costituisce la loro funzione specifica, ma gli aspetti miserabili della loro situazione sono insiti nella loro stessa natura: per fabbricare l'uomo, Ea pensa infatti di mescolare alla creta il sangue putrefatto di un dio decaduto, Qingu, capo dell'esercito di Tiamat. Così il Male, nelle sue manifestazioni sociali e cosmiche, come nell'esperienza dolorosa che ne facciamo, trova la sua origine nella società stessa degli dèi.¹⁹

Quello che il mito traduce drammaticamente è dunque una vera metafisica dualistica, in cui non resta alcun posto per la responsabilità umana e per la prova della libertà, quali le presenta invece *Gen.* 3 per rispondere alle stesse domande esistive. Questa differenza radicale attira la nostra attenzione sull'elemento specifico del racconto biblico.

Passiamo all'epopea di Gilgamesh, il cui prototipo sumerico ha conosciuto successivi adattamenti accadici e che ha goduto di una moda immensa nell'antico Oriente.²⁰ Qui il rapporto del testo al culto si attenua a beneficio della riflessione sapienziale, alla quale le avventure dell'eroe leggendario danno un'e-

ziale annotata in *Testi religiosi per lo studio dell'Antico Testamento*, a cura di W. Beyerlin, Brescia 1992, 124].

19. *Op. cit.*, 126-127: «Dunque l'uomo non è alla sua nascita un essere innocente e puro. Nelle sue vene cola senza dubbio il sangue di un dio, ma di un dio colpevole e condannato. È un sangue viziato che porta con sé il peccato e la morte. L'uomo, in definitiva, assume il castigo di un delitto che non ha commesso. Sono gli dèi che hanno gettato nel mondo la coppia Peccato-Morte... È a causa degli dèi che il male è entrato nel mondo e non si può opporre la purezza divina all'imperfezione umana. I due piani non sono separati, perché questo mondo forma un tutto».

20. P. Dhorme, *op. cit.*, 182-325; G. Contenau, *L'épopée de Gilgamesh. Poème babylonien*, Paris 1939. Da allora il materiale si è notevolmente accresciuto, soprattutto per la parte sumerica. Si troverà l'essenziale della questione in A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago 1949; traduzione di E.A. Speiser, in Pritchard, *op. cit.*, 72-99 (cfr. pp. 42-59, testi sumerici tradotti da S.N. Kramer). [In italiano si veda ora la traduzione, con introduzione, note di commento e ampia documentazione, a cura di G. Pettinato in coll. con S.M. Chiodi e G. Del Monte: *La saga di Gilgamesh*, Milano 1992]. Sola traduzione: A. Schott - W. von Soden, *Das Gilgamesch Epos*, Stuttgart 1958; F.M.Th. De Liagre Böhl, *Het Gilgamesj Epos. Nationaal Heldendicht van Babylonië*, Amsterdam 1958; H. Schmökel, *Das Gilgamesch-Epos, eingeführt, rhythmisch übertragen und mit Anmerkungen versehen*, Stuttgart 1966. L'epopea ha fornito il tema del VII incontro assiriologico (Parigi 1958): *Gilgamesh et sa légende*, Paris 1960.

spressione concreta. Entriamo così direttamente nel cuore della sapienza mesopotamica, ossessionata dai problemi della condizione umana e della morte. Negli ultimi canti, Gilgamesh ci si mostra terrorizzato dalla morte del suo compagno d'armi Enkidu. Per sfuggire allo stesso destino, egli intraprende il viaggio del Paradiso, per consultare il suo antenato Utnapishtim, l'eroe del Diluvio, che gli dèi hanno reso immortale. Superando le porte del sole e le acque della Morte, giunge all'Isola fortunata, interroga il suo antenato sul segreto dell'immortalità. Questi gli insegna come potrà procurarsi la «pianta di vita». L'eroe va a coglierla in fondo al mare; ma mentre si lava a una fonte, la pianta gli è rubata da un serpente. Gilgamesh avrà dunque fatto il suo viaggio invano: tutta la fama che si è acquistata non gli impedirà di morire. Così si realizza l'avvertimento che gli aveva dato la coppiera divina, Siduri, prima che egli si avventurasse sulle acque della Morte: «Quando gli dèi crearono l'umanità le assegnarono la morte e trattennero la vita fra le loro mani...». Concezione radicalmente pessimista dell'esistenza, alla quale è sempre estraneo il problema del peccato. La sentenza di morte portata contro gli uomini non è il risultato di un giudizio che segue una prova fallita; è una legge di natura o, meglio, il decreto arbitrario delle divinità gelose, che vogliono conservare per sé i loro privilegi particolari.²¹ Anche qui siamo agli antipodi della Genesi, e l'uso parallelo di certi materiali simbolici non fa che sottolineare il contrasto: il Paradiso in cui vivono Utnapishtim e sua moglie ha una qualche somiglianza con il Giardino dell'Eden dal quale sono scacciati Adamo ed Eva (*Gen.* 3,23), e la «pianta di vita» richiama molto da vicino l'Albero di vita del testo biblico (*Gen.* 2,22,24). Ma se il Paradiso e l'Albero di vita ci sono inaccessibili, non è per colpa di Dio; ne è causa il peccato che ha fatto irruzione nell'esistenza dell'uomo fin dalle origini della nostra storia. Così, la rivelazione ulteriore as-

21. F.M.Th. De Liagre Böhl, *Das Problem ewigen Lebens im Zyklus und Epos des Gilgamesch*, in *Opera minora*, Groningen 1953, 234-262 (per un confronto con le idee bibliche, cfr. RSR 1958, art. cit., 199-202).

segnerà come termine a questa storia la separazione dei giusti e la loro reintegrazione nel Paradiso ritrovato.

Il materiale «mitico» utilizzato da una parte e dall'altra, qui per raccontare l'avventura esemplare di Gilgamesh, là per evocare il punto di partenza della storia umana, è in ambedue i casi messo a servizio di una riflessione sull'esistenza. Avremmo torto se vi vedessimo soltanto un giuoco gratuito dell'immaginazione: è necessario comprendere l'intenzionalità del suo impiego, per darne un'interpretazione «esistenziale», poiché esso traduce a suo modo alcune strutture fondamentali dell'esistenza.²² Ma è caratteristico constatare che un *elemento essenziale dell'esperienza umana è completamente assente dai due testi mesopotamici: la libertà, la scelta morale di fronte al Bene e al Male, la decisione mediante la quale l'uomo si situa di fronte a Dio e determina nello stesso tempo il senso del suo destino*. Ora in *Gen.* 3 questo elemento è appunto al centro del dramma; e perciò si può prenderlo come chiave per la lettura di tutto il capitolo. Non appartiene più questa volta al materiale «mitico», ma ci introduce nel cuore dei nostri problemi esistenziali.

22. La terminologia giuntaci da Heidegger e da Bultmann è qui molto utile per distinguere ciò che ha riferimento all'esperienza dell'esistenza quale noi la viviamo (ted. *existentiell* «esistenziale») e ciò che si riferisce alla riflessione sull'esistenza (ted. *existential* «esistenziale»). Applicare all'espressione mitica del pensiero una interpretazione «esistenziale» significa individuare la comprensione dell'esistenza che ha trovato la sua espressione in questo linguaggio *sui generis*. Per quanto riguarda l'epopea mesopotamica, «Gilgamesh è il rappresentante tipico della nostra propria umanità, mentre Utnapishtim è un uomo eccezionale, favorito dagli dèi di un destino eccezionale e unico. Non vi è per noi altra via d'uscita: 'farcì un nome', e poi morire... È nell'ordine delle cose, quello che hanno voluto gli dèi quando hanno creato la nostra razza. Si ingannerebbe molto chi leggesse l'epopea di Gilgamesh come un'opera gratuita. Una vera concezione dell'esistenza vi si esprime e la figura leggendaria dell'eroe del diluvio, divenuta il supporto di una immortalità mitica, svolge un ruolo significativo in questa riflessione sul senso della vita. Essa rappresenta il sogno impossibile che anima l'umanità mortale. Infatti la divinità gelosa si è riservata l'immortalità come un privilegio esclusivo, consentendo un'arbitraria eccezione in favore di Utnapishtim solo per far sentire ancor più al suo discendente il peso del destino in cui è rinchiuso» (RSR 1958, 202). Si vede subito come l'orientamento del pensiero sia diverso nella rivelazione biblica.

B. IL PROBLEMA DELLA LIBERTÀ
E IL DRAMMA DEL PECCATO

1. *La conoscenza del bene e del male*

Il racconto biblico ci presenta una scena costruita sapientemente, in cui si contrappongono due alberi per obbedire alla logica dei simboli. Poiché l'Albero di vita è in rapporto col dilemma «vita o morte» davanti al quale si trovano Adamo ed Eva, è naturale che l'Albero della conoscenza abbia qualche connessione con la domanda che conduce a questo dilemma e che costituisca il centro della riflessione sapienziale, in Israele come dovunque: Come agire per realizzare pienamente la propria vita, evitando le insidie della morte? La concezione biblica dei rapporti fra l'uomo e Dio impone qui la risposta: poiché la vita è un dono di Dio, si può dire riuscita solo se condotta alla dipendenza di Dio, nella chiara coscienza di quel che la sua Sapienza creatrice ha determinato come costitutivo del Bene e del Male dell'uomo. L'albero della prova concernerà dunque la «conoscenza del Bene e del Male».

Osserviamo che la parola «conoscenza» non esprime qui né un sapere astratto che verta sull'essenza o la struttura delle cose, né una meditazione metafisica sul Bene, di stile platonico. I Sapianti di Israele hanno delle preoccupazioni più concrete. Riprendendo nella prospettiva della rivelazione il modo di riflessione di tutti i Sapianti orientali, essi cercano di raggiungere e di procurare agli altri un «discernimento» concreto, esistente, attento meno alle cose che ai diversi aspetti dell'attività umana. Per apprezzare il valore di quest'ultima, essi si riferiscono a due criteri: da una parte ciò che Dio vuole che l'uomo faccia; dall'altra il risultato che seguirà necessariamente secondo quel che l'uomo avrà fatto. Tuttavia, per il testo che analizziamo, i critici discutono²³ sulla portata esatta dell'espressione: «conoscenza del Bene e del Male». Un parallelo come 2 Sam. 14,17 può suggerire una prima interpretazione: «bene e male» potrebbe designare la totalità delle cose

23. Si veda in ultimo luogo la discussione di questa questione in L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*, 1, 174-194.

mediante accostamento di contrari. Il re, dice in quel passo a David la donna di Teqoa, è «come l'Angelo di Dio per comprendere il Bene e il Male», cioè, «per sapere tutto quello che c'è sulla terra» (2 Sam. 14,20). L'albero della prova, del quale Adamo ed Eva non possono mangiare sotto pena di morte, rappresenterebbe dunque una conoscenza universale, superiore, riservata a Dio solo, e Adamo ed Eva cercherebbero di appropriarsene con la frode, acquistandola con l'esperienza e oltrepassando così i limiti assegnati al loro essere dal Creatore. Sarebbe già un'idea importante, ben degna della riflessione sapienziale. Tuttavia altri paralleli invitano ad accentuare l'aspetto morale del problema.

Sulla base di un documento antico, il libro dei Re ci presenta la preghiera fatta da Salomone in Gabaon all'inizio del suo regno: il re chiede a Dio «un cuore che comprenda per giudicare, in modo da distinguere (*habîn*) fra il Bene e il Male» (1 Re 3,9; cfr. 3,11); e Dio gli accorda «un cuore saggio e perspicace (*nabôn*)» come nessuno ne ebbe né prima né dopo di lui (3,12). La vera sapienza è una questione di «discernimento fra il Bene e il Male», dal quale deriva una scelta pratica nei comportamenti e nelle attività. Bisogna implorarla e riceverla come un dono di Dio. Invece Eva tenta di appropriarsi con una manovra interdotta la «conoscenza» corrispondente, perché ai suoi occhi l'Albero appare «desiderabile per acquistare l'intelligenza (*haškil*)»: è l'usurpazione sacrilega di una falsa sapienza. Un passo del Deuteronomio supera l'ordine dei problemi pratici posti al re dall'esercizio delle sue funzioni e presenta questo dramma della scelta in una maniera ancora più chiara: «Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il Bene, la morte e il Male... Io ti ho posto davanti la vita e la morte, la benedizione e la maledizione; scegli dunque la vita onde tu viva, tu e la tua discendenza» (Deut. 30,15.19). Proprio perché Israele ha ricevuto da Dio, nella comunicazione della sua Parola, la conoscenza dei due termini dell'opzione, può essergli così proposta la scelta fra Bene e Male, benedizione e maledizione, vita e morte; non gli resta che una *decisione* da prendere. La prova del Paradiso verte su una decisione dello stesso genere; il pec-

cato questa volta deriva dal fatto che la «conoscenza» è cercata per una via che non fa riferimento al comando ricevuto, alla Parola in cui l'uomo trova la rivelazione del suo vero essere. Possiamo forse richiamare qui l'apologo greco di Ercole al bivio. Così Israele, e alla fine ogni uomo, si trova a ogni istante al bivio; la scelta che opera determina la sua situazione davanti a Dio e decide la sua sorte. La storia umana, come *storia della libertà*, non ha avuto inizio in altro modo.

Se passiamo ai testi profetici, ritroviamo proprio lo stesso dramma, espresso talvolta in termini molto simili. Ecco Amos che esorta gli Israeliti: «Ricerca il Bene e non il Male, affinché viviate e così Jahvé, Dio degli eserciti, sia con voi come dite. Odiare il Male e amare il Bene; alla porta fate trionfare il diritto...» (*Am.* 5,14-15). Bene e Male sono dunque determinati, non dagli uomini, ma dalla Parola di Dio, la cui Legge comporta delle esigenze di giustizia: sono evidenti le connessioni con la preghiera di Salomone e l'esortazione del Deuteronomio. L'esistenza della Legge costringe il popolo di Dio a una scelta ineluttabile, da cui dipende la sua situazione ulteriore: se ama e cerca il Bene, Jahvé sarà con lui, ed egli vivrà; se odia il Bene e cerca il Male, otterrà il risultato contrario. Non è esattamente la prova imposta ai protoplasti? Forse l'idea di Legge rischia di introdurre un qualche disagio nella mente del lettore moderno, quasi si trattasse di un elemento esteriore all'uomo, che si impone dal di fuori al suo essere già costituito. Ma vedremo più avanti che non si tratta affatto di questo: come espressione della Sapienza creatrice, la Legge data al popolo di Dio non fa che rivelargli ciò che egli è; il Bene e il Male non sono determinazioni arbitrarie di Dio, appartengono alle radici della nostra esistenza. Un tema simile ricompare nel libro di Isaia, durante una serie di maledizioni pronunciate contro gli uomini che «hanno rigettato la legge di Jahvé degli eserciti, hanno disprezzato la Parola del Santo di Israele» (*Is.* 5,24): «Guai a coloro che chiamano bene il Male e male il Bene, che trasformano le tenebre in luce e la luce in tenebre, che trasformano l'amaro in dolce e il dolce in amaro. Guai a coloro che si credono sapienti e si reputano intelligenti

(*bônîm*)...» (*Is.* 5,20-21). Anche qui è sensibile il contatto con la preghiera di Salomone: il profeta definisce la falsa sapienza umana che, invece di discernere correttamente il Bene e il Male determinati da Dio, ne perverte la nozione. Non sembra che gli uomini così denunciati abbiano mangiato, essi pure, dell'Albero della conoscenza del Bene e del Male, per arrogarsi il potere di dare arbitrariamente questo nome alle cose di loro scelta? Una volta di più, l'usurpazione del privilegio esclusivo di Dio, atto di «dismisura» per eccellenza, finisce col pervertire l'ordine delle cose e richiede come conseguenza la maledizione dei colpevoli. La stessa storia dei protoplasti è riprodotta concretamente lungo i secoli dai loro discendenti.

Un ultimo testo confermerà *a contrario* questa interpretazione. In contrasto con queste evocazioni dell'umanità peccatrice, *Is.* 7,14-15 traccia un quadro del Paradiso ritrovato: il suo centro è costituito da un misterioso bambino, il cui nome significa appunto la riconciliazione degli uomini con Dio: Emmanuele, cioè «Dio con noi». «Ecco: la vergine concepirà e partorirà un figlio che chiamerà Emmanuele. Egli mangerà panna e miele finché non imparerà a rigettare il Male e scegliere il Bene». Lasciamo qui da parte le discussioni critiche su questo difficile testo e rileviamo soltanto tre cose. Dapprima, il nome simbolico del bambino fa intravedere una condizione umana nella quale il vincolo tra Dio e gli uomini sarà riannodato in pienezza, stato che *Am.* 5,14 riferiva alla ricerca del Bene e non del Male; e non sembri intempestivo evocare a questo proposito la familiarità di Adamo con Dio nel Paradiso: sotto l'immagine «mitica» si trovava così tradotta la stessa realtà spirituale. In secondo luogo, il cibo del regale bambino sembra essere proprio un nutrimento paradisiaco:²⁴ miele e panna (gli stessi termini in accadico) sono l'alimento degli dèi in Mesopotamia, e non invano il Deuteronomio evoca la fe-

24. Questa interpretazione era già sostenuta sulla base di paralleli greci da H. Gressmann, *Der Messias*, Göttingen 1929, 158. E anche nel commentario di W. Hertrich, *Der Prophet Jesaiab*, Das Alte Testament Deutsch 17, 130 s. Il contesto dà tuttavia all'immagine una certa ambiguità, come rileva S. Mowinckel, *He That Cometh*, Oxford 1956, 112.

condità paradisiaca di una terra «dove scorre latte e miele»; si intravede dunque all'orizzonte della storia un ritorno degli uomini al Paradiso ritrovato. Infine il comportamento del bambino promesso è esattamente l'opposto di quello di Adamo ed Eva alle origini, poiché egli «rigetta il Male e sceglie il Bene» invece di arrogarsi una «conoscenza del Bene e del Male» che lo renderebbe padrone di determinarli. Anche nel suo caso vi è dunque una decisione della libertà, da cui deriverà per gli uomini una situazione nuova di fronte a Dio e, di conseguenza, un ritorno definitivo alla vita paradisiaca. Insomma, la rappresentazione «mitica» del Paradiso primitivo ri-compone alla fine dei tempi come il coronamento del piano di salvezza. Il senso delle immagini è lo stesso che nei primi capitoli della Genesi. Ma non si tratta di un ritorno meccanico alle origini, analogo alle ricorrenze cicliche del «Grande Anno» nel pitagorismo; si tratta di una grazia di Dio che viene a compiere le sue promesse e che esige preliminarmente la scelta decisiva di Emmanuele.²⁵

Tutti i testi che abbiamo analizzato sono dunque in rapporto con il problema fondamentale della libertà umana: non quello delle sue condizioni psicologiche di esercizio, ma quello del suo senso nell'essere stesso dell'uomo e nella determinazione del suo destino. Al di là delle leggi particolari con le quali Dio regola i diversi aspetti del comportamento umano, resta questo fatto fondamentale: che fissa lui stesso il Bene e il Male. L'uomo non potrebbe darsene una «conoscenza» tale da divenirne padrone; non può che «discernerlo» sotto la guida della Sapienza divina. Naturalmente ciò mette in evidenza il carattere della sua situazione di fronte a Dio, e *Gen. 3* non omette di considerare questo punto.

2. *Divenire come Dio*

Il racconto di *Gen. 2-3*, costruito in stile di *marshal*, con largo

25. *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, 383 s. 386-388. Questo tema del ritorno al Paradiso occupa naturalmente un posto essenziale nell'escatologia profetica, e le sue immagini riappaiono nel Nuovo Testamento (*Apoc. 2,7; 22,1-2*).

uso di linguaggio mitico, presenta in maniera concreta la situazione dell'uomo nel mondo e davanti a Dio. Non è il caso di analizzare qui nei particolari il primo punto, ma non saranno inutili alcune osservazioni. A questo riguardo il Giardino piantato da Dio nell'Eden svolge un duplice ruolo: è il luogo della vita familiare con Dio, da cui Adamo ed Eva saranno cacciati dopo la colpa; ma è anche l'immagine ridotta del mondo stesso, del quale l'uomo riceve la signoria e il libero uso. Qui le indicazioni di *Gen. 1,26-31* e *2,1-24* coincidono e si completano per fondare non solo l'antropologia biblica, ma anche la teologia del lavoro e dei compiti umani applicati alle realtà terrestri: l'uomo mangerà di tutti gli alberi del Giardino (3,2; cfr. 2,9); avrà come missione di custodire il Giardino e coltivarlo (2,15); darà un nome agli animali per affermare la sua signoria sopra di loro (2,19-20); insomma, sottometterà la terra e la dominerà (1,28). La conquista e l'umanizzazione della terra saranno un'esigenza della sua stessa vocazione. In queste condizioni, l'interdetto di cui è oggetto l'Albero della conoscenza mostra bene che questo rappresenta una realtà di un altro ordine: abbiamo visto quale. Di fatto, la «conoscenza» in questione non concerne più le cose terrestri, ma l'apprezzamento fondamentale del loro valore per l'uomo o, più profondamente ancora, la situazione stessa dell'uomo di fronte a Dio. Infatti la sua condizione di creatura esige in primo luogo che egli si riconosca tale ai suoi propri occhi, che accetti la legge costitutiva del suo essere. Proprio su questo punto si insinuerà in lui la tentazione, come è precisato dal discorso posto in bocca al Serpente: «Dio sa che nel giorno in cui voi ne mangerete si apriranno allora i vostri occhi e *diventerete come Dio*, conoscitori del Bene e del Male...» (3,5). La seduzione del frutto (3,6) – traduciamo: della falsa sapienza – viene dal fatto che l'uomo, facendosi proprio, si illude di porre se stesso nella condizione di dio.

Siamo qui proprio alla radice del peccato umano. I peccati particolari possono effettivamente essere classificati in funzione dei comandamenti che essi violano. Ma questo riferimento alla Legge rischia di mascherare ciò che costituisce la loro vera

gravità: infatti dietro a loro bisogna saper discernere il peccato per eccellenza, che consiste nell'usurpare il privilegio unico del Creatore, nella presunzione di poter conoscere da sé il Bene e il Male. L'uomo si riconoscerà creatura davanti a Dio, oppure tenterà di oltrepassare i suoi limiti facendosi creatore dei valori «chiamando il bene Male, e il male Bene» (Is. 5,20): è la domanda fondamentale, soggiacente alla nozione stessa della Legge divina. Questa non è aggiunta dall'esterno all'essere dell'uomo; ne è una parte integrante, lo definisce in qualche modo. Essere, per l'uomo, è collocarsi in un giusto rapporto con Dio, ma gli è possibile di rifiutarsi per recitare la parte del dio, e la scelta che compie su questo punto determina anche il modo secondo il quale si realizzerà il suo rapporto col mondo. Terribile grandezza della libertà! «Davvero Dio ha detto: Non dovete mangiare di nessun albero del Giardino? – Dei frutti degli alberi del Giardino noi possiamo mangiare, ma quanto al frutto dell'albero che sta in mezzo al Giardino, Dio ha detto: Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare...» (Gen. 3,1-3). Tutti i «frutti del Giardino» sono consegnati all'uomo perché ne usi; ma «conoscere il Bene e il Male» (nel senso precisato sopra) è tutta un'altra cosa! E come se *il narratore avesse proiettato sui protoplasti ciò che costituiva ai suoi occhi l'essenza stessa del peccato*, soggiacente a tutte le trasgressioni particolari, di cui costituisce la motivazione profonda. Egli ha nello stesso tempo messo a nudo il carattere spirituale e religioso del peccato, in quanto *scelta decisiva della libertà umana di fronte a Dio*. Poiché l'uomo non potrebbe agire in alcun campo senza prendere posizione nei confronti di Dio, senza accettarsi o rifiutarsi come creatura: questa è la legge assoluta dell'esistenza, più o meno coscientemente percepita, accolta o respinta. L'antico autore lo ha sentito in maniera acuta, e precisamente su questo piano ha collocato la prova di Adamo ed Eva. Questa non è dunque completamente estranea alla nostra esperienza ordinaria: al contrario la ritroviamo a tutte le svolte della vita.

Si vede a quale livello si situa il peccato di «dismisura», di *hybris*, presentato nel quadro delle origini. Un testo parallelo

conferma simili considerazioni sulla sua natura. Il capitolo 28 di Ezechiele racchiude due oracoli profetici contro il re di Tiro. Il primo (28,2-10) gli rimprovera di aver detto «Io sono un dio» (28,2.9), di essersi fatto «un cuore simile a quello di Dio» (28,6), compiacendosi della propria sapienza (28,3): è un peccato della stessa natura di quello diagnosticato in Gen. 3. Il secondo testo (Ez. 28,12-19) precisa il rimprovero e ne descrive le conseguenze: il re, «pieno di saggezza e di perfetta bellezza, era nell'Eden, Giardino di Dio» (28,12 s.); ma il suo cuore si è gonfiato di orgoglio a causa della sua bellezza, e ha corrotto la sua saggezza a causa del suo splendore (28,17ab); allora Dio l'ha gettato a terra e l'ha dato in spettacolo ai re (28,17c). L'affinità di queste immagini con quelle di Gen. 2-3 non è dubbia: vi è, nei due casi, una espulsione dal Paradiso, motivata da un peccato simile, senza che si possa dire che Ezechiele abbia applicato al re di Tiro il tema della caduta di Adamo. Il narratore jahvista e il profeta attingono piuttosto in un fondo comune di rappresentazioni mitiche e di temi sapienziali, che utilizzano ciascuno secondo la propria necessità. Lo Jahvista è fra i due il più conseguente nella sua elaborazione letteraria del materiale. Costruendo le sue scene sulla base delle raffigurazioni paradisiache (2,8), pone i protoplasti davanti all'Albero dal frutto proibito (2,16-17). Poi distingue delle fasi successive nel dramma, che si spiega così sotto i nostri occhi: ordine di Dio, creazione della coppia (2,18-25), tentazione della donna (3,1-5), consenso comune dell'uomo e della donna (3,6-7), reazione della coscienza colpevole che cerca di sfuggire allo sguardo di Dio (3,8), convocazione della coppia, sottoposta a giudizio (3,9-13), emissione della sentenza (3,14-19), esecuzione del verdetto (3,22-24), ecc. Questa figurazione convenzionale si comprende da sé, appena se ne è colto il principio.

Tuttavia il tema del dramma velato dalle immagini non ha nulla di mitico: è attinto nella stessa esperienza dell'umanità storica, ne costituisce il cuore. Non è dunque difficile sottoporre il testo a una sana critica del linguaggio, per darne una interpretazione «esistenziale» analoga a quella che abbiamo

tracciato sopra per il poema babilonese della Creazione e l'epopea di Gilgamesh. Raggiungiamo così la riflessione dell'autore sulla condizione umana e sul senso dell'esistenza. Questi sono infatti gli elementi fondamentali che egli colloca nella luce della rivelazione per delucidarne il significato. Al di là dei mali della vita terrena, al di là della stessa prospettiva della morte, egli diagnostica la causa profonda che è all'origine di tutto: la rottura fra l'uomo e Dio, il peccato nella sua essenza spirituale. Il fatto che sia questa una verità di applicazione universale non proibisce affatto di trovarne una prima realizzazione all'inizio dell'umanità. Al contrario. Ma come suggerire questo in una forma concreta, in mancanza di qualsiasi documentazione? Si sa che all'epoca in cui il testo è stato redatto era uso corrente di dar forma alla dottrina con racconti esemplari, paradigmatici, mettendo in scena eroi di carne e di sangue. Anzi la vita di un gruppo, le sue manifestazioni caratteristiche, insomma le sue esperienze di vita vissuta, venivano facilmente proiettate sull'antenato, reale o eponimo, che serviva a evocarne l'origine storica. È il caso qui del personaggio di Adamo, eponimo dell'umanità, di cui egli porta il nome (Adam = Uomo). In questo modo, *il peccato di Adamo è veramente il prototipo del peccato umano in ciò che esso ha di universale:*²⁶ non solo trasgressione cosciente di una legge divina, ma volontà equivalente di «divenire come Dio».

26. Cfr. P. Humbert, *Démésure et chute dans l'A.T.*, in *Maqqêl shâqêdh. Hom. à W. Vischer*, Montpellier 1960, 63-82: «L'aspetto titanico dell'*hybris* si smorza... in *Gen. 3*, ma l'irreligione intrinseca dell'*hybris* e la sua gravità restano al primo piano del pensiero teologico dello Jahvista... Voler essere simile a Dio non è, in *Gen. 3*, la violazione di un articolo della legge morale, è il contrario della fede, cioè il peccato (originale, poi universale), un atto irreligioso... Non è più la follia di un essere di eccezione, è l'atto del primo uomo, atto di colpevole indipendenza che erediteranno i suoi discendenti. Non è una colpa occasionale, eccezionale, è il peccato originale stesso, l'origine di tutta la miseria della condizione umana, è il Peccato. Lo Jahvista non riporta dunque una tradizione qualsiasi di dismisura umana, va più a fondo e concentra nella colpa del solo Adamo, nella sua dismisura, la nozione stessa del peccato. E non è neppure una colpa fra tante altre, è il peccato, la disobbedienza, nella sua stessa essenza» (p. 69). Si noterà che, in *Gen. 3*, si tratta d'altra parte soltanto dell'Uomo (*ha'adam*, con l'articolo) e della Donna. Solo in *Gen. 4,25* *'Adam* (senza articolo) diviene nome proprio. Si vede che l'autore biblico era pienamente cosciente del suo ricorso al procedimento degli eponimi.

C. PECCATO E COSCIENZA DI SÉ DAVANTI A DIO

1. *Il risveglio della coscienza di sé*

Non basterebbe però vedere nel peccato del Paradiso l'espressione simbolica di una verità generale: il fatto che tutta l'umanità sia peccatrice dinanzi a Dio. Una simile interpretazione, pur se corrisponde al carattere sapienziale della narrazione, non terrebbe però conto del contesto nel quale è stata collocata. Sia che la si esamini al livello del narratore jahvista, l'opera del quale si inizia con *Gen. 2-3*, sia a quello del compilatore finale, che ha accostato *Gen. 2-3* a *Gen. 1* per dare alla *Genesi* la sua forma definitiva, ci troviamo sempre di fronte a una *storia sacra* che vuole evocare lo sviluppo del disegno di Dio nel mondo. Ora, come tracciando la vocazione di Abramo gli storici sacri intenderanno segnalare l'inizio di un'esperienza storica determinata, che costituì una tappa decisiva nella storia della salvezza, così mettendoci sotto gli occhi il peccato dei protoplasti l'autore vuole affermare che *l'esperienza del male nell'umanità ha avuto del pari un principio assoluto*. Egli situa questo principio al momento stesso in cui si iniziò la storia umana: *la prova della libertà e il peccato che ne seguì sono stati il primo avvenimento, determinante per tutti gli altri*. Naturalmente, è impossibile descrivere questo avvenimento *dall'esterno*, nelle sue circostanze visibili, sulla base di una qualsiasi testimonianza. Ma resta possibile farne comprendere la natura *dall'interno*, muovendo dalla nostra stessa esperienza del peccato, quale la rivelazione ci insegna a vederla. Proprio questo fa lo Jahvista: non potendo conoscere gli *aspetti fenomenici* del dramma originale, ne palesa almeno il *nucleo esistente*, del tutto relativo al problema capitale del rapporto fra l'uomo e Dio. Così egli raggiunge realmente quel che vi è di più profondo nella *storia* umana: con l'emergenza dell'uomo alla vita, è incominciata la *storia della libertà*; con il primo esercizio della libertà, è incominciato il dramma della scelta, e il suo primo atto fu una catastrofe.

Questa maniera di comprendere il testo raggiunge l'essenziale della sua interpretazione tradizionale, anche se rinuncia a

una certa lettura «storica», che una migliore impostazione dei problemi critici invita a superare. Indubbiamente una seria teologia ha sempre collocato al centro delle sue prospettive proprio il dramma che ho evocato in poche parole. Il primo esempio ci viene da san Paolo in *Rom. 5,12-21*: «È vero, per opera di un solo uomo il peccato entrò nel mondo e attraverso il peccato la morte; così la morte passò su tutti gli uomini, perché tutti peccarono...» (5,12). Tutti i dettagli del racconto antico si concentrano dunque nei due elementi che definiscono le strutture della nostra esistenza presente: il peccato e la morte.²⁷ Sono essi, che, personificati, fanno il loro ingresso sulla scena del mondo, perché in essi si riassume la nostra esperienza del mistero del Male. L'apostolo resta tuttavia singolarmente discreto sul peccato originale considerato in se stesso; ne parla con un linguaggio astratto: è una colpa (*Rom. 5, 15,17*), una disobbedienza (5,19), ecc. Anzi, per ottenere un parallelismo più efficace fra le origini e la redenzione degli uomini in Gesù Cristo, concentra il punto di partenza dell'umanità nel solo personaggio di Adamo. Schematizzazione manifesta, che vela notevolmente la ricchezza psicologica contenuta in *Gen. 3*. Inoltre il nesso riconosciuto sopra fra il peccato del Paradiso e la coscienza di sé davanti a Dio, che costringe l'uomo ad accettarsi creatura o a volersi «come un Dio mediante la conoscenza del Bene e del Male» (*Gen. 3,5*), non appare più che in modo assai vago. Ora si tratta di un elemento capitale senza del quale la prova della libertà perde il suo contenuto concreto.

2. Coscienza di sé ed esperienza sociale

Torniamo dunque una volta di più a *Gen. 3*. Per evocare il risveglio della coscienza di sé nell'umanità creata da Dio, l'au-

27. San Paolo ci orienta dunque positivamente verso una interpretazione «esistenziale» del vecchio testo. Ma nella misura in cui personifica il Peccato e la Morte (cfr. anche *1 Cor. 15,54-56*), per introdurla sulla scena del mondo come Potenze malefiche che ci tengono prigionieri (cfr. *1 Cor. 15,24-26*), egli stesso usa un linguaggio «mitico» del quale dobbiamo rintracciare esattamente le convenzioni per vederne la portata teologica.

tore mette in scena non un individuo che, nel segreto del suo cuore, affronti Dio e si corrompa spiritualmente, ma una coppia. Il dramma delle origini acquista così una dimensione sociale che gli è essenziale. Sta di fatto che, nell'uomo, la coscienza di sé non implica soltanto una percezione di ciò che lo differenzia *dal mondo*, ma anche un rapporto *ad altri*, senza del quale l'io non potrebbe neppure arrivare ad affermarsi. In teoria, questo rapporto interpersonale potrebbe riguardare due individui dello stesso sesso. Ma evocandolo sotto la forma della coppia Adamo-Eva, l'autore raggiunge un doppio obiettivo: da un lato suggerisce concretamente il punto di origine di tutta la razza derivata da questa coppia; d'altro lato abbraccia in una veduta d'insieme la totalità della natura umana, non nella sua essenza astratta comune a tutti gli individui, ma nella bipolarità sessuale che essa in pratica necessariamente possiede. Il peccato, introduzione del dramma nel rapporto dell'uomo con Dio, prenderà dunque la sua consistenza in quanto *dramma della coppia*:²⁸ proprio nella loro relazione reciproca l'uomo e la donna prenderanno coscienza di sé di fronte a Dio e si assoceranno in un atto comune di rifiuto e di rottura.

Riletto sotto questa visuale, il racconto prende una densità esistenziale che gli psicologi moderni non dovrebbero rinnegare. È vero che la tragedia si svolge in fasi successive, quasi fosse filmata dall'esterno: ma si tratta di un montaggio convenzionale i cui dettagli non debbono far perdere di vista l'essenziale. Al punto di partenza vi è la creazione dell'uomo e della donna (2,7-9.15-24); perché l'individuo di sesso maschile non è fatto per vivere solo: gli occorre «un aiuto che sia simile a lui» (2,18). Questo non esiste nel mondo animale (2,20); ma l'uomo lo riconosce in colei che è «osso delle sue ossa e carne della sua carne» (2,23). Se l'esclamazione attribuita qui all'uomo traduce in termini figurati la coscienza della comunanza di natura, non è men vero che essa rappresenta anche

28. Riprendo qui alcuni dati esposti altrove in una diversa prospettiva: *Le couple humain dans l'Écriture*, Paris² 1964, 39-44.

per l'uomo un accesso alla piena coscienza di sé, una comprensione del suo proprio essere, ritrovato con una polarità differente nell'«osso delle sue ossa e la carne della sua carne». Come non pensare alla maniera con cui il risveglio dell'amore umano rivela l'uomo adulto a se stesso? Da questo momento la coppia, cosciente della sua unità originaria, potrà lasciare padre e madre per divenire una sola carne (2,24): l'unità dei due «in una sola carne» sigillerà e consumerà questa doppia scoperta di sé nell'altro, questo incontro nel quale la coscienza umana si è risvegliata in comune. Tuttavia questo risultato non acquista la sua piena dimensione che se ambedue hanno una comune coscienza di sé *davanti a Dio*; proprio il rapporto con Dio definisce l'uomo, poiché questi si trova quaggiù in situazione di dialogo con il suo Creatore. Per evocare questo aspetto delle cose, l'Albero simbolico della conoscenza servirà al narratore come mezzo di espressione: esso costituisce l'oggetto di un divieto (2,16-17), e l'atteggiamento preso in comune dall'uomo e dalla donna di fronte a questo imperativo costituisce la prova decisiva della loro libertà in risveglio (3,1-7). E ancora occorre che la comunanza della decisione non sia affermata in termini astratti. Qui si mostra il tatto psicologico dello scrittore e insieme la fermezza della sua antropologia sessuale. Ben cosciente della situazione diversa occupata dai due compagni nella coppia, in virtù del disegno di Dio stesso, egli mostra dapprima nell'uomo il capo a cui Dio dà il comando relativo all'Albero della conoscenza (2,16), mentre la donna è «l'aiuto simile a lui» (2,18) alla quale egli aderisce con tutte le fibre della sua affettività (2,24). Ma nella scena della tentazione la situazione dei sessi si inverte: sedotta per prima dal Serpente, la donna provoca la decisione dell'uomo (3,6); essa utilizza così l'attaccamento che egli ha per lei per assumere in qualche modo la parte del capofila, in una circostanza critica in cui deve determinarsi il loro atteggiamento comune. Subito la coscienza di sé che i colpevoli acquistano uno dall'altro si trova radicalmente pervertita, come ci mostra un particolare del racconto. Prima della tentazione, «erano nudi, ma non sentivano mutua vergogna» (2,25). Dopo il peccato,

«i loro occhi si aprirono e seppero di essere nudi» (3,7). Questo sorgere della vergogna mostra che il turbamento si è insinuato nel loro rapporto interpersonale: vergogna di concupirsi, cioè di non vedersi più l'un l'altro nella verità di un rapporto illuminato dalla presenza divina, ma in una situazione falsa dalla quale Dio è stato preliminarmente eliminato. Perciò la sentenza divina prenderà atto di questa degradazione fondamentale dell'amore umano: «verso tuo marito ti spingerà la tua passione, ma lui vorrà dominare su di te» (*Gen.* 3,16). Il posto di capo attribuito all'uomo si è dunque mutato in dominazione, introducendo nei rapporti fra uomo e donna la dialettica del Padrone e dello Schiavo; viceversa, la passione provata dalla donna, che la spingerà a farsi seduttrice, non ricorda quasi più il suo compito di aiuto simile all'uomo.

Da questa analisi risulta che, per l'autore del nostro racconto, la prova subita dall'uomo alle origini comporta necessariamente una dimensione interpersonale, inseparabile dalla presa di coscienza di sé dinanzi a Dio. Abbiamo qui un elemento del quale la teologia del peccato originale deve tener conto, per non ridurre l'idea di peccato a una rappresentazione astratta e puramente individuale. *L'ingresso del peccato nella storia umana è avvenuto mediante un atto indissolubilmente personale e sociale*, in cui il rapporto interpersonale dei due membri della coppia era impegnato nel suo aspetto più profondo. Conoscere l'altro e conoscere se stesso nell'altro davanti a Dio, o facendo astrazione da Dio; affrontare l'altro in un atto di possesso (sia per dominazione, sia per concupiscenza), oppure accettarlo come un dono assoluto ricevuto da Dio; incontrarlo trovando in Dio il legame assoluto che assicura l'unità dei due nell'amore, o tentare di sostituire l'altro a Dio per se stesso e se stesso a Dio per l'altro: era questa la posta in giuoco. Queste considerazioni filosofiche non sono assolutamente estranee all'argomento trattato in *Gen.* 2-3, anche se non vi incontriamo il loro contenuto che allo stato implicito. Invece di impegnarsi in questa via, nella quale ci ha condotto logicamente l'analisi del testo, la critica contemporanea si è piuttosto domandata se i simbolismi adoperati dall'autore non

suggerissero l'identificazione della «conoscenza» interdotta con un peccato sessuale. L'interpretazione sapienziale alla quale mi sono attenuto non raccomanda questa ipotesi, dalle basi troppo fragili. Ma, dal momento che i due individui impegnati nel fatto sono l'uno per l'altro uomo e donna, è normale individuare all'orizzonte del quadro uno sfondo sessuale. Come potrebbe essere assente la sessualità dalla scoperta di sé che l'uomo e la donna fanno l'uno per mezzo dell'altro? Per questo il racconto ha notato al passaggio, fra le conseguenze del peccato commesso, la perturbazione della loro sessualità. Ma qui si lascia il problema del peccato originale propriamente detto (peccato «originante») per affrontare quello delle sue conseguenze nella razza umana, giacché uno dei temi fondamentali della Genesi è di mettere la nostra condizione attuale in rapporto non solo con il peccato in generale, ma con il peccato dei protoplasti. Dobbiamo ora esaminare rapidamente quest'ultimo punto.

D. IL PECCATO DELLE ORIGINI E LA CONDIZIONE UMANA

1. *Il mistero del male nella storia*

Per sapere che cosa pensasse l'autore sacro sul rapporto fra il peccato delle origini e la condizione umana, dobbiamo estendere l'inchiesta all'insieme della storia sacra di cui *Gen. 2-3* fa parte, e ciò sia al livello del narratore jahvista, sia a quello del Pentateuco. Si può allora constatare che gli aspetti dolorosi dell'umana esistenza sono sempre intesi come la conseguenza del peccato sotto tutte le sue forme. I racconti di *Gen. 4-11* sono sotto questo riguardo particolarmente caratteristici. Le grandi immagini che li attraversano evocano in certo modo l'ascesa della civiltà umana e l'inizio dei grandi fatti sociali che strutturavano la vita degli antichi: vita pastorale e agricoltura (4,2), vita urbana (4,17) e classi sociali del deserto (4,20-22), navigazione (5,14-16) e coltivazione della vite (9,20), istituzione dei grandi imperi (10,8-10) e delle città mesopotamiche (11,2-3), ecc. Ma, a ogni nuova tappa, la corruzione dell'uma-

nità porta con sé un moltiplicarsi dei mali che pesano su di essa: la guerra fratricida (4,8), la poligamia (4,19) e la crudele vendetta del deserto (4,22-24), le catastrofi delle quali è tipo leggendario il Diluvio (6,5-8,14), la divisione delle nazioni e delle lingue (11,5-9), ecc. Nato nel cuore dell'uomo, il male diviene così un fattore della storia quale noi la viviamo. Naturalmente questo male è prima di tutto di ordine religioso: è un misconoscimento del Dio vivo sotto la forma pratica di un rifiuto della sua Legge. E per questo la sua conseguenza normale è di mettere l'umanità sotto il peso del Giudizio di Dio, sì che «l'ira di Dio si manifesta dal cielo contro ogni genere d'empietà e d'ingiustizia degli uomini» (*Rom. 1,18*); perché «disdegnarono di conservare la vera conoscenza di Dio; Iddio li diede allora in balia della loro mentalità perversa ed essi compirono cose indegne...» (*Rom. 1,28*).

Una simile interpretazione religiosa della storia estende a tutto il genere umano ciò che, in Israele, deriva dalla teologia dell'alleanza: come mostrava il testo del Deuteronomio citato sopra (*Deut. 30,15-20*), esiste un legame fra la violazione della Legge di Dio, il compimento del male e l'infelicità. Nello sviluppo del genere umano, tutto è avvenuto come se ogni fatto sociale fosse stato corrotto fin dall'inizio da un «peccato originale» di cui noi portiamo ancora le conseguenze. L'idea è messa particolarmente in rilievo nell'episodio della Torre di Babele, che riferisce la rottura dell'unità umana alla corruzione religiosa della civiltà.²⁹ Ogni individuo porta così nascendo

29. È importante notare il parallelismo e la parentela fra *Gen. 11,1-9* e *Gen. 3*, due racconti di provenienza «jahvista». Uguale il peccato di dismisura da una parte e dall'altra, qui nei protoplasti, là nella società che crea la civiltà urbana. Uguale la ripercussione sulla condizione umana che noi conosciamo bene, qui al livello degli individui e dell'istituzione familiare, là al livello delle istituzioni sociali: popoli, nazioni e lingue. Così il racconto di Babele ci presenta ciò che in realtà bisogna chiamare il peccato originale della società e della civiltà. I due racconti di *Gen. 3* e di *Gen. 11* debbono dunque essere considerati come complementari e si deve tener conto di tutti e due quando si studia la questione del peccato originale movendo dalla condizione di peccato in cui siamo presentemente (*peccatum originale originatum*). Tuttavia i due racconti non possono articolarsi fra loro che a condizione di porre la Torre di Babele (dispersione delle razze e delle civiltà) al termine di una serie di generazioni, perché la moltiplicazione del genere umano abbia il tempo di

il peso di una situazione dovuta all'accumularsi dei peccati ancestrali. Partendo dal mistero del male, quale si manifesta nella condizione umana, intravediamo il mistero del peccato che è alla sua origine. Ora, abbracciando con un solo sguardo la totalità delle generazioni nell'insieme dei popoli, vi ritroviamo questa stessa miserabile condizione. Siamo così portati a cercarne il punto di partenza fin dall'origine della razza, postulando a quel livello un «peccato originale» le cui conseguenze pesano sull'intero genere umano. Il dramma dei protoplasti riferito in *Gen. 2-3* si ricongiunge dunque strettamente alla meditazione degli antichi autori sulla presente condizione dell'umanità.

2. Il mistero del male e il disegno di Dio

Dobbiamo qui notare che la concezione biblica del Dio unico esclude qualsiasi dualismo metafisico, analogo a quello che si è sviluppato nella religione iranica, o anche a quello che si profila nello sfondo del poema babilonese della Creazione³⁰ (combattimento di Marduk e di Tiamat). Tutta la creazione è opera di Dio e, perciò, non può essere che fondamentalmente buona: è il ritornello di *Gen. 1* («e Dio vide che ciò era buono»). Se dunque esiste del male quaggiù, non in sé ma per l'uomo, la ragione ne va ricercata dalla parte dell'uomo, dato che dobbiamo escludere qualsiasi spiegazione «ontologica». ³¹ Il racconto jahvista delle origini afferma nettamente questo punto opponendo intenzionalmente il quadro della vita umana prima della prova e del peccato a quello di cui abbiamo noi tutti l'esperienza. Il primo, l'ho detto sopra, ricorre necessariamente al linguaggio «mitico» per evocare questa vita felici-

prodursi. Da questo punto di vista, l'episodio si situa dunque nella storia di una società sulla quale pesa già l'eredità del peccato delle origini (*peccatum originale originans*).

30. V. sopra, pp. 40 s.

31. Lascio da parte in questo studio il ruolo del «serpente antico chiamato Diavolo e Satana» (*Apoc. 12,9*). Il mio proposito è di chiarire non la presenza del male nella creazione spirituale, ma la sua entrata nel mondo della storia umana.

ce, in cui vengono capovolti i tratti della nostra condizione attuale. Come esiste un simbolismo del Male, un dettaglio almeno del quale è passato in *Gen. 3* per dare un volto alla Presenza tentatrice (il Serpente), così vi è anche un simbolismo paradisiaco che vaga in permanenza all'orizzonte dei nostri sogni.³² Noi ne riteniamo spesso soltanto quel che si riferisce alla nostra relazione con gli altri e alla nostra situazione del mondo; *Gen. 2* ricolloca questi elementi in una cornice che conferisce loro un senso profondo: quello della familiarità dell'uomo con Dio.

L'origine psicologica e le convenzioni di questo linguaggio immediatamente comprensibile da ciascuno vietano naturalmente di cercarvi una descrizione «storica» della vita dell'uomo prima della caduta. La sua portata è molto più vasta: esso permette di far comprendere in termini figurati che *il disegno di Dio sull'uomo implica radicalmente e per sempre una destinazione alla felicità totale, subordinata indubbiamente alla comunione di vita con lui, ma con l'esclusione dei mali che pesano su di noi all'ora attuale*. Non dobbiamo infatti dimenticare che *il peccato delle origini prende posto in una economia di salvezza in cammino verso il Paradiso ritrovato*. *Gen. 3* lascia intravedere di sfuggita questo orizzonte illimitato, includendo una promessa nello stesso Giudizio di Dio: «Una ostilità io porrò tra te (il Serpente) e la donna e tra il tuo seme e il seme di lei: esso ti schiaccerà la testa e tu lo assalirai al tallone» (*Gen. 3,15*). La storia costituirà dunque un duello gigantesco in cui l'umanità dovrà affrontare la Presenza malefica che ha riportato su di lei una prima vittoria alle origini. Ma in questo duello Dio non è neutrale: si è, per così dire, messo

32. Su questo simbolismo paradisiaco si veda M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1972, 394-398; *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957, 80-98; *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino-Leumann 1968, *passim*. G. van der Leeuw, *Urzeit und Endzeit*. *Eranos Jahrbuch* 17 (1949). Questo simbolismo si costruisce naturalmente per contrasto, in rapporto alla nostra esperienza del male sotto tutte le sue forme. È molto rivelatore, perché in esso si traduce il dinamismo delle nostre tendenze profonde, e la Scrittura ci insegna che questo dinamismo non è ingannatore: l'uomo è stato veramente creato per questa vita paradisiaca, della quale egli non può forgarsi che una rappresentazione simbolica.

dalla parte dell'uomo, assicurandogli che alla fine la sua stirpe schiaccierà la testa del Serpente. Espressione oscura di una Promessa che in fondo dà il suo senso alla storia sacra.³³ Poiché, se è vero che questa è scandita da ripetuti Giudizi divini, in attesa del Giudizio finale e definitivo, essa è soprattutto polarizzata verso una fine di cui i testi profetici svelano a poco a poco il carattere: sarà, sotto tutti i punti di vista, la vittoria di Dio sul Male che ora opprime gli uomini; sarà la reintegrazione dell'umanità nel Paradiso perduto. Perciò l'evocazione del Paradiso primitivo riveste un significato che possiamo chiamare *profetico*, perché mette davanti agli occhi di ogni credente ciò che costituisce l'oggetto stesso della sua speranza. Si spiega allora come mai la condizione presente dell'uomo sia da lui sentita come contraria ai suoi desideri e alla sua natura profonda: è proprio così, perché Dio l'ha creato per altro e perché il genere umano resta positivamente destinato a questa vita con Dio nella gioia paradisiaca. Il «mito» del Paradiso primitivo non è una costruzione immaginaria senza fondamento, ma l'espressione di una verità così profondamente ancorata nell'uomo, da rendere universalmente accolto il simbolismo corrispondente. Si può, se si vuole, analizzare con metodi appropriati questo archetipo elaborato nella memoria collettiva delle generazioni umane; se ne scoprirà finalmente il senso soltanto collocandosi nella prospettiva aperta dalla rivelazione.

Ma ritorniamo ai tratti della condizione umana, che ne sono quasi la negativa. Questi appunto riassume *Gen. 3,14-19* sotto la forma del Giudizio divino che chiude la sequenza filmata delle origini. Possiamo qui lasciare da parte l'umiliazione del Serpente che, come responsabile del male umano, si vede maledetto (3,14): il mistero di questa mala presenza resta tutto

33. Vi è qui naturalmente una rappresentazione convenzionale delle intenzioni divine che presiedono allo svolgersi della storia sacra, senza che si possa parlare di una «rivelazione primitiva» afferrabile attraverso una ricerca storica. Il contesto stesso mostra un uso sistematico del procedimento antropomorfo per impostare il discorso di Dio (*Gen. 3,14-19*) nel quadro di un dialogo in cui Adamo ed Eva affrontano il loro giudice. La portata esatta di *Gen. 3,15* è discussa in esegesi. Si veda B. Rigaux, *La femme et son lignage dans Genèse 3,14-15*: RB 1954, 321-348.

intero, e per parlarne non abbiamo altro linguaggio che quello della raffigurazione convenzionale utilizzata qui. In cambio la pena umana viene evocata in alcuni fatti generici³⁴ che, senza sopprimere il valore specifico delle corrispondenti realtà, mostrano come esse portino in sé una ferita profonda: l'amore coniugale si degrada (3,16b), la maternità è apportatrice di dolori (3,16a), il lavoro è una lotta contro una natura ingrata (3,17b-18), e, per finire, l'esistenza terrena avanza ineluttabilmente verso la morte (3,18). Dio non ha creato l'uomo per abbandonarlo all'esperienza del dolore: questa è in intima connessione con l'esperienza del peccato. Ci si domanderà forse perché Dio abbia allora permesso che la volontà creatrice fosse così frustrata. Ma non bisogna dimenticare due cose egualmente capitali: da un lato, Dio non poteva creare l'uomo libero senza prendere sul serio la sua libertà, come lascia intendere *Gen. 3*; d'altro lato, l'ingresso nel mondo del peccato e della morte non ha però modificato il suo disegno benevolo, poiché ha reso invece possibile la manifestazione della sua bontà in una economia di promessa, soggiacente ormai a tutta la storia. Queste ultime constatazioni non illustrano certo completamente il mistero del peccato originale. Ma, sulla base della stessa Scrittura, lo situano in un quadro d'insieme in cui acquista un senso incontestabile. Benché sia in sé un male, non si sottrae però al piano divino che si apre con la creazione e si compirà nella vita eterna. Non è neppure causa di quel che saremmo tentati di chiamare un «cambiamento di progetto», quasi che, fallito il disegno primitivo a causa del peccato, Dio gli avesse sostituito un piano nuovo, rivolto ormai verso la redenzione nel Cristo. Queste sono rappresentazioni antropomorfe alle quali il teologo non è affatto costretto dalla let-

34. Notiamo che in questo passo gli aspetti sociali del male umano non entrano in questione: appariranno progressivamente nei capitoli seguenti, specialmente nell'episodio della Torre di Babele (v. sopra, p. 59 s. n. 29). Questa rappresentazione separata degli elementi che costituiscono la nostra condizione e l'evoluzione distinta della loro origine sono rese necessarie dal metodo adottato per descrivere l'umanità preistorica. È evidente che uno studio teologico sistematico deve riunirli in un quadro d'insieme e procedere in altro modo per chiarire il problema della loro causa e del loro principio.

tura intelligente della Genesi. Tutto quello che si può dire è che, fin dall'origine, l'opzione malvagia della libertà umana ha determinato qualitativamente la condizione che è la nostra, benché la volontà di Dio sia di assicurarci la vita e la felicità alla quale spontaneamente tendiamo. Come si vede, l'idea del peccato originale «originante» è la chiave del problema della condizione umana, come giustamente aveva visto l'apologetica di Pascal.³⁵

Non è necessario prolungare oltre la nostra inchiesta esegetica. Rompendo risolutamente con l'antica lettura «storica» di *Gen.* 2-3, abbandonando quindi una certa rappresentazione dell'umanità primitiva che le ricerche moderne hanno dimostrato non più valida, analizzando più da vicino i procedimenti di composizione e gli elementi simbolici o «mitici» utilizzati dall'antico autore,³⁶ essa ha ritrovato una dottrina che è, in

35. B. Pascal, *Pensées*, ed. L. Lafuma, n° 131, 149, 278, 695. Va da sé che la rappresentazione di questa apologetica è tributaria della scienza biblica del XVII secolo. Prendendo alla lettera la cronologia della Genesi, essa stabilisce una serie continua da Adamo a Mosè, come se l'attestazione delle origini riposasse su una tradizione ininterrotta: «Sem qui a vu Lamech qui a vu Adam a vu aussi Jacob qui a vu ceux qui ont vu Moïse: donc le déluge et la création sont vrais» (*Pensées*, n° 296). Questo genere di considerazioni, familiare agli apologeti ebrei e cristiani, ha perduto oggi ogni valore. Ma esso non costituisce il nerbo della riflessione pascaliana.

36. Sento di concordare in gran parte con le analisi di P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II. *La symbolique du mal*, 217-243. Tuttavia ho sistematicamente evitato l'espressione di «mito adamitico» data la sua ambiguità. Se si vuol dire con questo che il personaggio di Adamo e la descrizione del dramma primitivo sono rappresentazioni convenzionali «simboliche» (nel senso forte della parola simbolo), utilizzate per impartire un certo insegnamento, e che perciò si possa fare la critica di questo linguaggio per mettere in evidenza l'insegnamento che esprime, in una prospettiva «esistenziale», io sono pienamente d'accordo. Ma se si vuol dire che, con questo, l'idea di *evento* soggiacente al racconto di *Gen.* 3 si riassume completamente in un «simbolo della rottura fra due regimi ontologici» e che bisogna abbandonare totalmente l'idea di «fatto passato» (p. 221 n. 1), io penso che si vuota il testo di un contenuto che gli è essenziale: l'evocazione della prima *esperienza* vissuta nella storia della libertà umana. Bisogna evitare, certo, di tentare una impossibile cernita degli elementi reali e degli elementi simbolici in questa pagina: sarebbe d'altronde disconoscere la nozione stessa di simbolo. Ma la realtà presa di mira attraverso il simbolo non è soltanto una verità *generale* sulla situazione *attuale* della libertà umana; essa concerne il suo risveglio e il suo primo uso nel genere umano. D'altronde ritornando su questo problema in una comunicazione al

fondo, molto tradizionale e che ha attinenza con la teologia della condizione umana e con la teologia della storia. Compiuto questo primo lavoro, bisognerà ora confrontarne i risultati con la rappresentazione delle origini umane, alla quale ci guidano oggi le scienze positive; non per realizzare un *neo-concordismo* che riveli nello scrittore biblico il precursore misconosciuto dei dotti contemporanei, ma per verificare la possibilità e le condizioni di una *coerenza* fra i dati del sapere umano e quelli della fede. Infatti la vita intellettuale del cristiano non sarebbe possibile senza questa coerenza interna, nella quale i due campi devono avere il loro spazio senza ostacolarsi l'un l'altro né sostituirsi l'uno all'altro.

Congresso filosofico di Roma (*Herméneutique des symboles et réflexion philosophique*, in *Il problema della demitizzazione*, Padova 1961, 51-73), P. Ricoeur ha forse posto egli stesso le basi di una riflessione teologica che permetta di superare l'interpretazione non storica di *Gen.* 3. «Il mito adamitico – egli scrive – racconta il sorgere della costituzione malvagia (dell'uomo) in un evento irrazionale sopravvenuto improvvisamente in una creazione buona. Esso racchiude l'origine del male in un *istante simbolico* che dà termine all'innocenza e principio alla maledizione» (p. 57). Adamo si trova dunque in un duplice rapporto con la nostra esperienza del male. In primo luogo, «è l'archetipo, l'esemplare di questo male presente, attuale, che noi ripetiamo e imitiamo». Ma rappresenta anche «il male come tradizione, come concatenamento storico, come regno del *presente*» (p. 65). Così il racconto biblico, introducendoci nel cuore della condizione storica dell'uomo nel tempo, concentra la nostra attenzione sul *principio assoluto* di questa condizione, di questo tempo, di questa storia compresa come storia della libertà. La teologia del peccato originale, in quanto *peccatum originale originans*, non è altro che una riflessione su questo «momento simbolico», nel senso forte del termine «simbolo», nel quale il male fece il suo ingresso nella storia spirituale del genere umano. Poiché questo momento non appartiene al «tempo primordiale» ove si svolgono i miti che mettono in scena gli dèi; appartiene al *nostro* tempo i cui caratteri si trovano in qualche modo concentrati in questo punto di origine. Per la teologia non si tratta di soddisfare la curiosità umana con l'aiuto di una rappresentazione del «principio», ma di comprendere, alla luce della redenzione compiuta, come il dramma si è introdotto nel tempo umano ove si realizza il disegno di Dio. È questo aspetto delle cose che l'espressione «mito adamitico» mi sembra se non eliminare totalmente almeno compromettere pericolosamente nello spirito di molti lettori. [Che questo timore non sia illusorio lo dimostra il libro di L. Robberechts, *Le mythe d'Adam et le péché originel*, Paris 1967: l'interpretazione mitica di Adamo vi è spinta fino alle sue ultime conseguenze, e il dogma del peccato originale subisce una totale riduzione].

Saggio di riflessione teologica

La lettura teologica della Genesi, quale ci è dato oggi di fare, è in evidente rottura con le esegesi «storicizzanti» dell'antichità cristiana e del medioevo. Non potrebbe trarsene argomento per gettar sospetti sulla fedeltà dell'esegesi moderna alla tradizione della chiesa; oppure per screditare tutti gli sviluppi che i Padri e gli scrittori medievali hanno ricollegato ai primi capitoli della Genesi.¹ È meglio rendersi conto della situazione in cui si trovavano i teologi antichi, per valutare le loro intenzioni esatte. La loro insistenza sul *realismo storico* dei racconti biblici era una reazione contro rappresentazioni delle origini umane e spiegazioni dell'origine del male che allora sollecitavano le menti, sotto forma di miti, di speculazioni filosofiche o di costruzioni poetiche. Essi volevano distanziarsi da tutto ciò, per opporvi una visione delle cose in accordo con la dottrina rivelata.² Si pensi all'insegnamento di Platone sulla preesistenza delle anime³ e al mito dell'Androgino,⁴ ai miti tra-

1. I commentari patristici dell'*Esamerone* e di *Gen. 2-3* sono in realtà delle esposizioni della cosmologia e antropologia cristiane, ove tutto il sapere del tempo è inserito nella riflessione teologica. Si nota sovente una forte intenzione apologetica (cfr. J.-P. Bouhot, *Pentateuque*, DBS VII, 702-708 [tr. it. H. Cazelles - J.-P. Bouhot, *Il Pentateuco*, 49-59]). I commentari medievali molto numerosi procedono dallo stesso spirito e inclinano all'enciclopedia scientifica realizzata con i mezzi del tempo (C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris 1944, 58 s.).

2. Si noterà che *Gen. 2-3* e *Gen. 1* non facevano altrimenti in rapporto ai miti e alla Sapienza dell'antico Oriente; cfr. sopra, pp. 33-43.

3. Si sa quali tracce questa teoria esposta nel *Timeo* ha lasciato in Origene (*De principiis* 2,8,3-4; *Contra Celsum* 1,32, ove sono ricordati espressamente Pitagora, Platone ed Empedocle).

4. Platone, *Il convito* 14-16. Si trovano tracce del mito dell'Androgino in certe esposizioni rabbiniche tarde (cfr. le referenze date da L. Ginzberg, *The Legends*

gici dell'antica Grecia⁵ (come quello di Prometeo) e al mito orfico dell'anima esiliata nella prigione del corpo,⁶ alle teologie dualistiche elaborate nella corrente gnostica o nel manicheismo.⁷ La dimensione storica dell'esistenza umana, quale dramma della libertà vissuto nel tempo, da quando la nostra razza ha preso origine quaggiù, ne era completamente assente. Ora questo è un punto che la Scrittura obbligava ad affermare con forza, per spiegare la redenzione effettuata con l'incarnazione del Figlio di Dio. Una sola corrente di pensiero antico poteva offrire una visuale delle origini del mondo, dell'umanità e della civiltà, in cui la nozione di storia mantenesse una reale consistenza: era l'epicureismo, del quale Lucrezio forniva una seducente esposizione nel suo poema *De rerum natura* (canto 5). Ma questo beneficio era acquistato a prezzo di una riduzione materialistica,⁸ nella quale scomparivano la

of the Jews v, 88 n. 42). Si veda per esempio il midrash *Bereshit rabba* 8,1 (tr. H. Friedmann - M. Simon, 1, 54).

5. Si veda l'analisi di P. Ricoeur, in *Finitude et culpabilité*, II, *La symbolique du mal*, 199-217. Il mito di Prometeo è considerato dall'autore come una forma «mutante» del dramma della creazione originaria della Mesopotamia (pp. 194-198).

6. *Op. cit.*, 261-284. Si vedano i testi riuniti da C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961, 249-369 e 519-577.

7. È, in particolare, in opposizione allo gnosticismo che la teologia di sant'Ireneo, sia nella *Demonstratio apostolicae praedicationis*, sia nell'*Adversus haereses*, insiste sulla bontà dell'opera originaria di Dio quando credè Adamo e sulla caduta di Adamo che ha portato con sé la perdita della razza umana. Ma tutto è visto in funzione dell'opera del Cristo nuovo Adamo, che ricapitola in sé tutta la razza umana per salvarla. Su questa cristologia, si veda la breve presentazione di J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église* 1, 339-341 (con bibliografia). Si sa d'altra parte che il primo commentario consacrato da sant'Agostino a *Gen. 1-3* era diretto contro i manichei (*De Genesi contra Manichaeos*, PL 34, 173-229). È tuttavia curioso constatare che proprio in quest'opera apologetica Agostino impiega con la maggior franchezza un'interpretazione allegorica che dà un significato simbolico a numerosi dettagli del testo sacro secondo il principio posto in 2,2 (PL 34, 197).

8. Di qui il successo di Lucrezio presso i marxisti contemporanei, che trovano in lui un antenato del materialismo dialettico (cfr. G. Cogniot, *Lucrece: De la nature des choses*, coll. «Les classiques du peuple», Paris 1954). Sul pensiero di Lucrezio, si vedano i saggi di P. Boyancé, *Lucrezio e l'epicureismo*, Brescia 1985; *Lucrece. Sa vie, son oeuvre*, coll. «Philosophes», Paris 1964 (con una scelta di testi tradotti). Non si dimenticherà che per i teologi del Rinascimento le sole rappresentazioni delle origini che possano concorrere con quelle della Genesi si trovavano nella

libertà dell'uomo e la sua relazione col Dio vivo da cui esso riceve la propria esistenza. Per difendere il pensiero cristiano contro queste teorie concorrenti, i teologi non potevano far altro che elaborare una cosmologia e un'antropologia basate sulla lettera dei testi biblici. Anche se ne valutavano male la portata, anche se non avevano in mano gli strumenti necessari per analizzarne criticamente il linguaggio, essi vi attingevano almeno un senso della *storicità* umana, lontano preludio di ciò che i moderni scoprono *a posteriori* sulla base delle scienze sperimentali. Non dico ciò per scusare i teologi antichi di aver avuto un sapere scientifico e storico limitato: sarebbe ridicolo! Ma è molto importante comprendere in quale maniera la nostra riflessione teologica attuale si sviluppa in continuità con la loro, e questo non è possibile senza ricollocarla nel contesto ideologico in cui prese forma.

Abbiamo constatato sopra che l'idea del peccato originale «originante» era solidamente stabilita sulle basi stesse del dogma cristiano. Abbiamo visto anche che la riflessione sulla natura di questo peccato metteva in evidenza il suo legame intrinseco con la prova che costituisce necessariamente per l'uomo l'esercizio stesso della sua libertà spirituale. Da questi punti dobbiamo ora ripartire, per confrontarli con la rappresentazione delle origini umane verso la quale ci orienta la paleontologia moderna. Tre problemi, insomma, fermeranno la mia attenzione: il peccato originale e il problema dell'ominazione, il peccato originale e il problema del poligenismo, il peccato originale e il problema della condizione umana.

A. IL PECCATO ORIGINALE E IL PROBLEMA DELL'OMINAZIONE

1. *Essenza dell'uomo e libertà*

Appena si abbandona una concezione fissista delle specie animali per collocarsi in una prospettiva evolucionistica, si vede subito sorgere una moltitudine di problemi. Dal punto di vista

Teogonia di Esiodo, nella mitologia greca, nei «miti» filosofici di Platone e nel *De rerum natura* di Lucrezio.

biologico, a che punto bisogna situare il sorgere dell'umanità nell'albero genealogico delle specie? quale fu la preistoria di questo ramo particolare, prima che si possa parlare di umanità? Dal punto di vista *psicologico*, quali segni caratteristici distinguono lo psichismo umano dallo psichismo animale, sì che la loro comparsa permetta di riconoscere il superamento di una soglia, il passaggio a un modo di esistenza originale che sia sostanzialmente come il nostro? Dal punto di vista *metafisico*,⁹ di quale causalità dobbiamo postulare l'intervento, per spiegare questo inizio assoluto di un fenomeno nuovo, radicato profondamente nel mondo animale che lo aveva preparato, ma capace di uno sviluppo autonomo in un campo interiore al quale lo psichismo animale non aveva accesso?

Sul primo punto la parola spetta ai paleontologi che devono articolare le loro ipotesi in modo tale da dar ragione di tutti i dati osservabili. Il teologo non ha idee preconcepite su questa questione concreta: quali che siano i meandri del fenomeno evolutivo che sfocia nell'uomo, egli vi riconoscerà il risultato dell'atto creatore, traducendo così in un linguaggio nuovo la testimonianza della Genesi: «Jahvé Dio plasmò l'uomo con la polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita; così l'uomo divenne un essere vivente» (*Gen.* 2,7). Attraverso quale concatenamento di cause seconde questa operazione si è realizzata? La rivelazione biblica lascia agli uomini la cura di ricercarlo, sotto la loro propria responsabilità.

Più importante è la questione psicologica dei tratti distintivi dell'uomo. Quando si tratta di mostrare la sua situazione in rapporto al mondo animale, la Scrittura non tace più. In *Gen.* 1,28, l'uomo e la donna, creati a immagine di Dio, ricevono il dominio sugli uccelli del cielo, sui pesci del mare e su tutti gli animali che si muovono sulla terra. In *Gen.* 2,19-20, l'uomo riceve il potere di imporre il nome al bestiame, agli uccelli e alle bestie selvatiche, per mostrare la sua padronanza su di es-

9. Si lascerà qui da parte l'esame del problema strettamente metafisico. Ma le considerazioni teologiche che si faranno suppongono naturalmente determinate opzioni metafisiche, che ci si riserverà soltanto di «mettere in forma» nel linguaggio tecnico di un sistema particolare.

si; ma non trova in alcuno «un aiuto che sia simile a lui». Non si potrebbe meglio significare che, fra tutti gli esseri viventi, egli costituisce un ordine a parte, irriducibile a nessuna delle specie che hanno preparato la sua venuta e che restano a lui ordinate. Peraltro, quando si tratta di definire l'essenza di questa creatura particolare, che porta in sé l'immagine e la somiglianza di Dio (*Gen. 1,26*), come ogni figlio porta in sé l'immagine e la somiglianza di suo padre (*Gen. 5,3*), non ritroviamo nella Scrittura nessuna costruzione speculativa paragonabile a quelle offerte dalla filosofia greca.¹⁰ *Animal rationale*, «essere animato dotato di ragione»: la Scrittura non lo nega certamente. Ma in un'altra direzione si orienta per mostrare concretamente che cosa distingue l'uomo dagli altri esseri animati: appena creato è messo alla prova nell'esercizio della sua libertà spirituale, è obbligato a una scelta decisiva di fronte al suo Creatore. È la prova del Paradiso, che si conclude col peccato originale. Mentre la filosofia analizza astrattamente le facoltà che, riunite, costituiscono lo psichismo umano, la Bibbia si colloca dunque in una prospettiva esistenziale; essa coglie sul vivo l'essenza dell'uomo guardandolo agire. Allora ciò che lo definisce, ciò per cui differisce radicalmente dagli animali, è la sua *attitudine alla libertà*. È vero che anche qui potrebbe intervenire l'analisi filosofica, o per decomporre il meccanismo degli atti liberi alla maniera della psicologia scolastica, o per cercare che cosa significhi per l'uomo l'esercizio di questa libertà con la quale egli proietta il suo essere verso l'avvenire in una scelta che può dirsi autocreatrice. Ma questo tipo di riflessione resta per ora estraneo alla Scrittura. Il solo aspetto del problema della libertà che le interessa è la funzione che essa svolge nel rapporto dell'uomo con Dio.

Sappiamo ormai a quale livello si situi l'esperienza esistenziale che si può qualificare come *umana*: quello degli atti con

10. Riguardo all'espressione dell'antropologia biblica, si veda G. Pidoux, *L'homme dans l'Ancien Testament*, Neufchâtel-Paris 1953. D. Lys, *Néphesh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales*, Paris 1958; Rûach. *Le souffle dans l'Ancien Testament. Enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël*, Paris 1962.

i quali noi modelliamo il nostro essere morale e spirituale esercitando il nostro potere di scelta. Finché questo tipo di attività non è esistito nel mondo dei viventi, non si può parlare di umanità. Ma dal momento in cui è esistito, siamo in presenza di esseri che sono realmente nostri antenati. Notiamolo bene: non si può immaginare una transizione continua, per gradi impercettibili, dall'esperienza infra-morale e infra-spirituale a quella in cui la coscienza, morale e spirituale, svolge il suo ruolo determinante. Si tratta di una *soglia* il cui oltrepassamento differenzia gli esseri situati sui due versanti tanto quanto, per parte sua, la soglia che separa i viventi dai non viventi.¹¹ Vi è certo la possibilità di gradi di chiarezza nell'esercizio della coscienza, e questo esercizio è condizionato da fat-

11. Bisogna intendere correttamente questa nozione di *soglia*. Nei due casi in cui la si applica qui, essa non appartiene all'*osservazione scientifica* allo stato grezzo, ma a una *riflessione* fondata sui suoi dati, che esige che si prenda una certa distanza in rapporto ad essi. Può darsi infatti che il superamento della soglia che separava i non-viventi dai viventi si sia prodotto, alle origini, in una *reale continuità* dei fenomeni fisico-chimici, così che un osservatore dall'esterno avrebbe durato fatica, in quello stesso momento, a distinguere la novità assoluta di ciò che si operava sotto i suoi occhi. Si sa che una serie di esperienze effettuate in America dopo il 1960 è riuscita a sintetizzare, in condizioni che imitavano la supposta «primitiva» atmosfera della terra, determinati elementi fondamentali che entrano nelle macromolecole di ARN e ADN in modo che si può attualmente immaginare un superamento quasi impercettibile della *soglia* che separa i non-viventi dai viventi. Immaginare non è dimostrare; ma si conosce la necessità e la fecondità delle ipotesi di lavoro nelle scienze della natura. E così: riprodurre artificialmente il processo fisico-chimico che permise la comparsa dei composti organici integrati nella costituzione dei viventi, non è fabbricare dei viventi nella loro unità sintetica; ma si avrebbe torto nel negare *a priori* la possibilità di superare questa soglia facendo passare in atto certe virtualità nascoste nella natura. Insomma, il riconoscimento di un'attività creatrice di Dio nella comparsa e sviluppo del mondo dei viventi non ha per base il carattere quasi *miracoloso* del fenomeno della vita come se Dio rendesse in certo modo quasi sperimentale il suo intervento nel mondo. Per quanto riguarda le esperienze fisico-chimiche di cui qui si tratta, si troverà una presentazione intelligente, adatta per il grande pubblico e accompagnata da una bibliografia, nell'opera di J. de Rosnay, *Les origines de la vie, de l'atome à la cellule*, Paris 1966. L'autore precisa nei seguenti termini l'oggetto della sua esposizione: «Io credo che il problema dell'origine della vita, se si vogliono rispettare le sue molteplici implicazioni ed evitare di ridurlo a un solo campo particolare... deve essere esaminato al tempo stesso sotto il suo aspetto scientifico, filosofico e religioso. Io mi sono strettamente limitato all'aspetto scientifico della questione, sperando tuttavia che tutti sapranno utilizzare e interpretare, nel campo che giudicheranno opportuno, le informazioni che ho tentato di fornire» (p. 5).

tori che possono modificarne le forme. La classificazione pratica degli atti umani nelle categorie del Bene e del Male è suscettibile di molteplici variazioni, dovute a influenze di ogni specie, proprio come il riconoscimento di un carattere assoluto a un valore o a un altro. Ma il fatto di classificare gli atti in categorie di Bene e di Male e il riferimento, esplicito o nascosto, a un Assoluto che determina tutta la scala dei valori, costituiscono in sé dei fenomeni irriducibili, e in questo quadro appunto la libertà umana trova il suo senso.

Prima di domandarci quando questo fenomeno abbia cominciato a manifestarsi quaggiù, osserviamo che non si può concepire una *storia umana* senza di esso. Ne costituisce infatti il livello più profondo, soggiacente a tutti gli altri. Sarebbe puerile immaginare una umanità che, superata vittoriosamente all'origine la prova imposta da Dio, avrebbe poi condotto quaggiù una vita paradisiaca, senza sbalzi e senza sforzi. Una simile speculazione non è forse poi tanto rara, e non solo tra i fedeli poco illuminati che sognano istintivamente un Paradiso perduto e rimpiangono di non poterne godere con poca spesa, ma persino fra i teologi che si domandano «che cosa sarebbe avvenuto se Adamo non avesse peccato». Appartiene alla natura della nostra libertà di costituire questa *prova decisiva*, mediante la quale siamo ad ogni istante rimessi in questione e in cui dobbiamo definire nuovamente il nostro atteggiamento di fronte a Dio. Di conseguenza era impossibile che, dalla comparsa dell'umanità quaggiù fino a noi, l'esercizio stesso di questa libertà non fosse una prova perpetua, identica a quella che ci presenta *Gen. 3* in termini figurati. In queste condizioni ci si può domandare se è ragionevole immaginare ipoteticamente uno stato di cose in cui non si fosse prodotta la caduta dell'umanità nel peccato: equivarrebbe a supporre che, fin dalle origini, tutti i membri della nostra razza avessero *in perpetuo* risposto alla grazia, impegnando la loro libertà nel senso giusto.¹² Si può ritenere che ci fosse, fin dall'inizio, qualche probabilità in senso opposto.

12. Notiamo che, per respingere l'ipotesi di un peccato originale collettivo, imputabile a tutto il ceppo umano, i teologi discettrano volentieri partendo dall'*inverosi-*

Se dunque la prova originale, in seguito alla quale il peccato è entrato nel mondo, è stata costituita dallo stesso destarsi della libertà umana,¹³ dobbiamo domandarci in quali condizioni la libertà umana ha potuto così destarsi in una specie nuova, nella quale la vita acquistava una dimensione fin qui sconosciuta: è tutto il problema dell'*ominazione*, ridotto al suo elemento centrale. La teologia della creazione lascia intatto questo problema, dal momento in cui si evitano le rappresentazioni antropomorfe dell'atto creatore e si ammette che questo si è manifestato in un processo in cui trovano posto le cause seconde. Non riprenderò questa dimostrazione, alla quale K. Rahner consacrava recentemente un opuscolo pertinente.¹⁴ Quanto alla questione che ci occupa per il momento, bisogna convenire che non è facile definire *a priori* le condizioni biologiche e psichiche necessarie alla possibilità di un'esperienza spirituale autentica. Vi sono nello *spirito* umano vari livelli di attività, che sono più o meno solidali gli uni con gli altri nell'esperienza che ne facciamo, ma che hanno tuttavia delle «formalità» differenti e che sono suscettibili di considerevoli variazioni. Così l'applicazione della nostra facoltà di conoscere alla soddisfazione dei bisogni pratici, allo studio della natura e delle sue leggi, all'elaborazione delle tecniche

miglianza di una simile supposizione e stimando che in un caso analogo ci sarebbero pur stati alcuni uomini che nel numero avrebbero scelto il Bene piuttosto che il Male. La legge dell'*inverosimiglianza* vige anche in senso inverso!

13. Questa comprensione della libertà come prova fondamentale dell'uomo mantiene tutto il suo valore nell'ordine di grazia di cui l'incarnazione del Cristo è il principio. Essa permette di comprendere perché il Cristo stesso ha voluto essere messo alla prova nella sua libera adesione alla volontà del Padre (cfr. il senso del misterioso episodio della tentazione di Gesù nel deserto). Ugualmente si comprende che l'immacolata concezione di Maria, pur assicurandole per grazia una santità fondamentale che la faceva propendere spontaneamente verso un atteggiamento di obbedienza e di carità, non la dispensava tuttavia dalla prova comune: anche lei doveva rispondere alla grazia che la preveniva con una decisione in cui impegnava la sua libertà. Nulla lo fa forse sentir meglio quanto il *Fiat* dell'annunciazione. Si sa come sant'Ireneo ha messo in parallelo antitetico l'attitudine di Eva e quella di Maria (*Adversus haereses* 3,22,4; 5,19,1). La nostra interpretazione della prova originale fa ancor meglio risaltare questo parallelo.

14. K. Rahner, *Die Hominisation als theologische Frage*, in K. Rahner - P. Overhage, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg im Br. 1958 (tr. ingl. *Hominisation. The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, London 1965).

con le quali l'umanità afferma il suo dominio sul mondo, è di per sé dissociabile dall'esperienza morale e spirituale,¹⁵ perché queste due funzioni dell'intelligenza appartengono a due campi distinti della nostra esperienza esistenziale: quello del nostro rapporto col mondo esteriore e quello del nostro rapporto con Dio. Nello stesso modo, l'elaborazione concettuale astratta, quale si è sviluppata in Occidente nella linea del pensiero greco o in India nelle scuole filosofiche, costituisce una sorta di tecnicità razionale che non è affatto indispensabile all'esperienza morale e spirituale, più intuitiva e più concreta. Non è dunque giusto negare per principio la possibilità di quest'ultima a uomini primitivi rimasti allo stadio «pre-logico» del «pensiero selvaggio», e persino ai suoi primi tentativi. Se l'esame delle vestigia lasciate dall'umanità preistorica impone l'idea di un vasto sviluppo, avvenuto lungo il corso dei secoli nell'*Homo faber* che è anche *Homo sapiens*,¹⁶ questa evoluzione correlativa a mutazioni psichiche importantissime non esclude che fin dal momento iniziale si sia potuto imporre all'uomo il problema della scelta morale e spirituale, in una forma condizionata dalle sue facoltà intellettuali rudimentali. In ogni modo nulla ci obbliga a pensare che l'umanità sia stata fissata fin da principio a uno dei livelli attestati dalla nostra esperienza attuale, dalla storia delle civiltà o dall'etnologia. Teologicamente parlando, il suo sviluppo fisico e mentale faceva parte del disegno di Dio. La maturazione della specie entro i suoi limiti, collegata intimamente a una conquista della terra che ne umanizzava a poco a poco l'aspetto, costituiva in qualche modo il compimento dell'atto creatore con il quale Dio l'aveva chiamata all'esistenza.

15. Dissociabile: almeno nel senso che esse non vanno necessariamente pari passo. Certi scienziati divorati dalla tecnica possono essere, sul piano morale e spirituale, dei sotto-sviluppati.

16. Ritorneremo più avanti sul rapporto fra l'attività tecnica (uso degli strumenti) e l'esperienza morale e spirituale nella preistoria. Qui si vuole semplicemente sottolineare l'interdipendenza fra i due campi dell'attività psichica.

2. La mutazione costitutiva della razza

Ammessi questi punti, si vede come sia estremamente azzardata qualsiasi considerazione sul momento in cui si è realizzata la mutazione decisiva che diede origine al genere umano. La paleontologia può ben sforzarsi di cogliere le tappe del processo evolutivo che condusse dai primati certamente pre-umani alla nostra umanità storica; le vestigia corporali sulle quali essa specula non possono introdurla nell'intimo dello psichismo degli esseri ai quali esse appartenevano. Ora proprio questo sarebbe invece importante conoscere, per sapere quando si è prodotta la scintilla della vita spirituale nel senso sopra definito. Avvenne al livello dell'*Homo sapiens* primitivo, del quale l'uomo di Neanderthal sarebbe già una diramazione? oppure a quello dell'*Homo erectus*, al quale si ricollegano il Pitecantropo e il Sinantropo? o a quello dell'*Homo habilis* restituito dai sedimenti di Olduvai o addirittura a quello dell'Australopiteco?¹⁷ Troppa oscurità circonda la vita e il comportamento di questi esseri per poter arrischiare oggi un giudizio sicuro. Senza pretendere di risalire oltre il neolitico o eventualmente il paleolitico superiore, si sa quanto sia già difficile interpretare le prime tracce di attività che possono suggerire una vita morale e religiosa: basta confrontare le esposizioni pubblicate negli ultimi vent'anni sulla questione, da P. Wernert nella *Histoire générale des religions* di M. Gorce e R. Mortier e nella *Histoire des religions* di M. Brillant e R. Aigrain, da F.M. Bergounioux in *La religion des préhistoriques et des primitifs* (collezione «Je sais — Je crois»), da R.L. Nougier in *Religions du monde*, da A. Leroi-Gourhan in *Les religions de la préhistoire* (collezione «Mythes et Religions»). L'esistenza di sepolture intenzionali presso l'uomo di Neanderthal obbliga a far risalire almeno fino a lui l'inizio del fenomeno religioso, ma che cosa dire di tutto quel che lo precede? E se in questa maniera si raggiunge l'Interglaciale Riss-Würm (120000-180000 anni), che cosa è questo di fronte al milione e mezzo di anni ai

17. Riprendo qui la terminologia di E. Boné, «*Homo habilis*», *nouveau venu de la paléanthropologie*: NRT 1964, 619-632.

quali dovrebbero situarsi gli ominidi di Olduvai? Che cosa è avvenuto durante questo tempo nell'evoluzione non solo morfologica, ma psicologica degli ominidi? A quali criteri ricorrere per decidere se un determinato resto di scheletro appartiene a un uomo e non a un simiide in via di ominazione?

Alcuni indizi morfologici possono suggerire una risposta, nella misura in cui accompagnerebbero normalmente comportamenti o attività simili a quelle degli uomini. Così la classificazione delle parti di scheletro trovate a Olduvai mostra due «generi» differenti, uno dei quali (*Homo habilis*) sembra abbia subito più fortemente dell'altro (*Zinjanthropus*) «la pressione selettiva della deriva ominizzante»: ¹⁸ capacità cerebrale e caratteri cranici più spinti in direzione dell'uomo quale lo conosciamo; evoluzione della mano nel senso della capacità industriale; adattamento netto del piede alla stazione eretta. L'associazione di questi resti fossili a ciottoli scheggiati più arcaici delle amigdale chelleane costituisce un secondo indizio che corrobora il primo: si tratta forse di una tecnica molto primitiva, che porta in germe tutto lo sviluppo degli utensili preistorici? «Poiché il ciottolo olduvaiano si trasforma in tutta la gamma degli utensili specializzati, ne è dunque la promessa, e la mano che lo scheggia e il cervello che la guida recano questa promessa. L'istinto non inventa nulla: è subito perfetto, ma è legato a un'unica struttura. Se dalla scheggiatura del *pebble* dobbiamo riconoscere l'elemento di standardizzazione e insieme, per la sua situazione, la capacità di evoluzione e di trasformazione, avremmo ragioni sufficienti per riconoscere al suo autore lo statuto umano di animale ragionevole, cosciente delle proprie coordinate in seno a un mondo esteriore sul quale sa di poter agire». ¹⁹

Si vede che, per far risalire l'ominazione propriamente detta fino a questo stadio antichissimo degli ominidi, bisogna ragionare partendo da quello che, nelle funzioni compiute dall'intelligenza umana, è tuttavia il meno umano: la sua applicazio-

18. E. Boné, *art. cit.*, 624.

19. *Art. cit.*, 627.

ne al mondo esteriore in vista di acquistarne la padronanza. La differenza fra l'istinto, che rimane chiuso nel cerchio dei suoi gesti immutabili e dei suoi riflessi condizionati, e l'intelligenza, che si dimostra capace di invenzione e di progresso, resta certamente importantissima. Anzi, vi è un rapporto sicuro fra la conoscenza riflessa che suppone l'intelligenza inventiva e l'esperienza interiore in cui la coscienza di sé sfocia sul mondo religioso e morale. Nonostante ciò, non avrei fretta di trarre la conclusione di un carattere veramente umano dell'*Homo habilis* sulla base soltanto della sua morfologia e dei suoi utensili. ²⁰ Mi sembra che fra l'uso *istintivo* di utensili rudimentali da parte di animali la cui memoria ne ha registrato l'utilità pratica, e l'uso *riflessivo* di utensili in via di perfezionamento da parte dell'uomo che ha generalizzato il risultato delle sue esperienze particolari, le frontiere siano troppo imprecise. Soprattutto se si tiene conto che il *phylum* animale qui considerato ha subito per priorità «la pressione selettiva della deriva ominizzante», o, in altri termini, che una complessificazione progressiva dell'istinto stesso ha dovuto prepararvi l'ultimo stadio dell'ominazione. Per riprendere la terminologia della psicologia scolastica, ²¹ mi sembra che l'applicazione della mente umana alle conquiste tecniche appartenga al campo della *cogitativa*, o ragione particolare, più che a quello dell'attività propriamente intellettuale. Ora, si tratta qui di una potenza sensitiva che confina con l'*estimativa* degli animali, che è fundamentalmente della sua stessa natura e che non deve la sua efficacia speciale e la sua dignità propria se non alla sua inserzione in un insieme psichico presieduto dall'intelletto. Ne segue che l'*estimativa* animale (= l'istinto), al suo grado superiore di sviluppo, si trova in posizione tangenziale in rapporto alla *cogitativa* umana (= ragione particolare) nel suo grado infimo. Dove si fermano le possibilità di una

20. È superfluo precisare che le considerazioni che seguono non sono propriamente parlando di pertinenza della teologia, ma piuttosto della filosofia, e non pretendo che tutti i filosofi mi seguano sul terreno nel quale mi inoltro un po' imprudentemente.

21. E. Gilson, *Le thomisme*, Paris ⁴1942, 284 s., cfr. 333 s.

estimativa in via di sviluppo non riflessivo, come quella che si può postulare nei pre-umani negli stadi preparatori della «deriva ominizzante», e dove incomincia l'attività di una cogitativa assunta da un insieme psichico in cui l'intelletto ha introdotto un principio di sviluppo riflessivo? È una questione che credo di non poter risolvere, allo stato attuale delle nostre conoscenze.

Per conseguenza mi sembra difficile decidere con sicurezza se l'*Homo habilis* di Olduvai, o persino il Sinantropo²² e il Pitecantropo, avessero superato la soglia dell'ominazione nel senso stretto della parola. Si ignora troppo quale fosse, a quello stadio, il rapporto vicendevole degli individui appartenenti allo stesso genere e alla stessa specie. Infatti proprio su questo terreno si potrebbero scoprire i tratti determinanti, grazie ai quali discernere il carattere umano o infraumano degli interessati: forme prese dalle relazioni sociali, mezzi di intercomunicazione (fra i quali il linguaggio ha un'importanza di primo piano), espressione dell'esperienza interiore nell'ordine artistico o religioso, — in una parola, tutto ciò che il marxismo ha classificato fra le «sovrastrutture». Disgraziatamente ci mancano completamente i mezzi per accedere a questo campo dell'esperienza psichica dei nostri lontani predecessori. Possiamo dunque soltanto congetturare l'esistenza di uno sviluppo graduale in cui la continuità dell'evoluzione morfologica, intimamente connessa a quella delle potenze sensitive (estimativa e poi cogitativa), si è sovrapposta alla discontinuità radicale dovuta al superamento di una soglia: quella dello spirito, dell'interiorità, della coscienza riflessiva nell'ordine psicologico, della coscienza morale e spirituale, della conoscenza intellettuale. Questa è la forma sotto la quale mi sembra di potermi rappresentare le cose. In tale prospettiva, la «deriva ominizzante» avrebbe dapprima esercitato una pressione incoscia, non avvertita come tale, sul *phylum* dal quale doveva un giorno uscire il genere umano. Poi l'esercizio stesso delle facoltà compar-

22. Se il fuoco di cui si sono trovate tracce nelle grotte dei sinantropi deriva da questo strato di popolazione (come sembra probabile), un passo tecnico considerevole è stato compiuto dopo l'uso dei ciottoli scheggiati.

se al momento del superamento della soglia umana avrebbe continuato ad esercitare una pressione nello stesso senso all'interno della specie nuova, completando quella trasformazione morfologica della quale attestano la realtà le vestigia di scheletri; ma questa pressione era ormai legata a una *coscienza di sé* che dava alla vita la sua dimensione storica.²³

È inutile domandare a che punto, in questa ipotesi, si situerebbe la *prova decisiva* che ha introdotto il peccato nell'esperienza umana: essa coincidentemente con il momento stesso in cui la soglia faticosa fu oltrepassata, in cui apparve la coscienza di sé, in cui nell'essere nuovo così costituito si rivelò una dimensione d'interiorità e insieme un'apertura sull'Assoluto (concretamente: su Dio). In quell'istante l'uomo non poté manifestare la coscienza che aveva di sé, se non con l'esercizio di quella libertà che costituiva la sua caratteristica propria; ma nello stesso tempo determinava la sua situazione pratica di fronte a Dio. Quanto tempo vi occorre? Questione forse oziosa! Ma in fin dei conti si può dire che bastò il tempo necessario per prendere coscienza di sé: subito l'uomo, costretto a una scelta, entra nel dramma... Si vede come una rappresentazione evolutiva delle origini umane, non solo non fa sfumare la realtà del peccato originale, ma anzi permette di situare mirabilmente la prova di cui questo fu il risultato pratico. Essa ci invita però a non proiettare al livello della prima generazione umana le forme del nostro psichismo. L'impegno di libertà richiesto all'umanità nascente per affermarsi di fronte al mondo animale da cui emerge è, sì, fondamentalmente della stessa natura di quello di cui noi abbiamo esperienza: si situa nello stesso ordine di cose, quello del rapporto con Dio; implica una scelta simile fra amare e rifiutarsi all'amore; ha lo stesso senso e la stessa portata. Ma le sue *modalità di esercizio* sono naturalmente molto diverse, perché il complesso psichico ormai

23. In queste condizioni, le osservazioni puramente morfologiche non ci permettono di risolvere il problema dell'ominazione. La reazione di questa sul corpo della razza in cui si è prodotta accentuerà il processo evolutivo che l'aveva preparata. Ma il momento del passaggio, il più importante metafisicamente, è scientificamente inosservabile.

assunto dalle facoltà spirituali comporta sotto tutti gli aspetti delle caratteristiche assai lontane dalle nostre (per esempio, una «cogitativa» ancora molto vicina all'«estimativa» perfezionata, che l'aveva preparata nello stadio precedente dell'evoluzione morfologica). Ho coscienza di introdurre qui nella mia riflessione teologica una notevole parte di speculazione filosofica, che indubbiamente alcuni lettori troveranno troppo scolastica per i loro gusti. Ma che farci? I dati della Scrittura non mi forniscono che *certezze fondamentali* grazie alle quali io posso riconoscere i miei veri antenati nella prima generazione umana e sentirmi in comunanza di natura e di destino con essa. Ma partendo da questo è necessario che io cerchi di elaborare una *rappresentazione* in cui il dogma e la paleontologia umana trovino la loro coerenza: è la sola maniera possibile per spiegare la dottrina nel linguaggio del mio tempo. Debbo solo lasciare a questa rappresentazione sufficiente elasticità, perché resti aperta alle ricerche future.

B. IL PECCATO ORIGINALE
E IL PROBLEMA DEL POLIGENISMO

I. *Stato attuale della questione*²⁴

Evocando l'origine del genere umano, ho evitato finora di proposito qualsiasi precisazione sullo spessore del suo ceppo primitivo. Ho dunque parlato della comparsa della *coscienza di sé*, condizione prima di ogni vera esperienza interiore, in una maniera assolutamente astratta, come se ciò avesse potuto prodursi in un qualsiasi individuo considerato isolatamente. Ora bisognerebbe riprendere qui la considerazione fatta sopra a proposito del racconto biblico del Peccato originale:²⁵ una coscienza di sé non si desta mai se non *in rapporto ad un altro*. Non si potrebbe dunque immaginare all'inizio del genere umano un «mutante» solitario: anche se pressioni esterne

24. Per uno *status quaestionis* recente, si vedano gli articoli ricordati sopra, nelle note 1 e 2 dell'introduzione, con la loro bibliografia. [Si aggiungerà l'articolo *Polygénisme* del DBS (VIII, 90-110), ove l'aspetto scientifico del problema è trattato da R. Lavocat, e l'aspetto scritturistico da H. Cazelles].

25. Sopra, pp. 54 ss.

avessero provocato in un qualsiasi individuo modificazioni morfologiche, cerebrali, cromosomiche, ecc., analoghe a quelle che si troveranno al livello umano, queste virtualità resterebbero necessariamente latenti, finché egli non trovasse davanti a sé un compagno (o una società) che possieda le stesse attitudini. Egli rappresenterebbe infine un semplice *tentativo* dell'evoluzione, ma un tentativo fallito. Viceversa l'esperienza del rapporto sociale rende possibile, grazie a una reciproca conoscenza, il destarsi di quello psichismo singolare dotato di nuove dimensioni: *la relazione interpersonale è essenziale per il compimento dell'ominazione*. Questo permette di scartare assolutamente l'ipotesi di un mutante, maschio o femmina, che generi una posterità con un compagno rimasto allo stadio pre-umano: anche supponendo che le leggi della genetica non vi si opponessero, sarebbe un'assurdità psicologica. Dobbiamo dunque considerare almeno una *coppia* di mutanti, a meno che non sia invece un *gruppo* più largo. Nel primo caso si parlerà di *monogenismo*, nel secondo di *monofiletismo* (che comporta naturalmente un *poligenismo*). Se dovessimo considerare l'ipotesi più complessa di gruppi indipendenti gli uni dagli altri, o persino appartenenti a generi differenti, che evollesse parallelamente per sboccare in una razza unica per incrocio e fusione, saremmo allora in presenza di un *polifiletismo* di origine, preludio di un'unità per convergenza.

Non direi che le ricerche attuali della paleontologia umana, tenendo conto dei dati della genetica, si orientino in questo senso. Il Padre E. Boné ne presentava recentemente i risultati riassumendoli in questa formula:²⁶ monofiletismo d'origine per l'insieme del ceppo ominide (ancora pre-umano!), e polifiletismo nel suo sviluppo ulteriore (un solo *phylum* giunge all'umanità). Sarebbe un'applicazione particolare del carattere

26. E. Boné, *Un siècle d'anthropologie préhistorique: compatibilité ou incompatibilité du monogénisme?*: NRT 1962, 622-631. 709-734; «*Homo habilis*», *nouveau venu de la paléanthropologie*: NRT 1964, 631 s. H. Valois scriveva già nel 1947: «Per quanto sia possibile che tentativi verso l'uomo si siano prodotti a diverse riprese, non vi è dubbio che l'insieme degli Ominidi, quali noi li conosciamo, non abbia un'origine monofiletica» (in *Paléontologie et transformisme*, 82, cfr. 80).

«cespuglioso» che si riconosce ordinariamente al fenomeno dell'evoluzione: nel pleistocene inferiore si avrebbero perciò parallelamente i generi *Australopithecus* e *Homo* (rappresentato dall'*Homo habilis* di Olduvai), nell'attesa di ritrovare più tardi un nuovo pullulare di forme e di arrivare alla diversità delle razze attuali. Naturalmente, essendo gli stadi evolutivi separati da centinaia di millenni, non si potrebbe parlare di un albero genealogico propriamente detto. Riteniamo almeno che l'antropologia moderna sembra risolutamente monofiletica, quale che sia il momento in cui il *phylum* umano si è distaccato dal tronco «ominide» o dal tronco «uomo» (se si ritardasse l'ominazione fino allo stadio arcantropiano o neanderthaliano). Non è dunque il caso di esaminare la validità di un'ipotesi polifiletista in teologia e la sua compatibilità o incompatibilità con la dottrina del peccato originale:²⁷ sarebbe probabilmente combattere contro i mulini a vento. Ma all'interno del monofiletismo, è necessario dire che esigenze dottrinali precise obblighino a mantenere la tesi del monogenismo stretto? Una simile conclusione avrebbe gravi conseguenze in materia scientifica, perché obbligherebbe in coscienza ogni scienziato cattolico a non attribuire *a priori* nessuna probabilità all'ipotesi poligenista (pluralità di coppie) e dunque a orientare più o meno le sue ricerche verso la dimostrazione del monogenismo. Se non si ammettesse l'esistenza di quest'obbligo di coscienza, per lasciare ugualmente allo scienziato la libertà della sua ricerca obbiettiva, sarebbe segno che non si considera il monogenismo come una certezza indiscutibile offerta direttamente dalla fede, ma come un'ipotesi alla quale la teologia

27. Precisiamo che per *phylum* qui s'intende un gruppo evolutivo, più o meno esteso, ma strettamente associato nella sua sottomissione all'azione degli stessi fattori. L'ipotesi così messa da parte sembra essere stata presa in considerazione da Z. Alszeghy e M. Flick nel loro notevole studio *Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica* (cfr. sopra, p. 16 n. 2). Essi scrivono: «Nell'evoluzionismo, l'unità della comune discendenza non è negata, anche se si ammette il poligenismo, ma è piuttosto allargata ed ancorata al di là dell'ominazione. Infatti tutti gli uomini, anche se avessero oltrepassato la soglia dell'esistenza umana attraverso diversi *phyla* genetici, proverrebbero da una comune «materia» primordiale, creata da Dio perché fosse il sostrato dell'ominazione» (p. 222). O invece bisogna intendere qui *phylum* in un senso più ristretto (discendenza da una coppia)?

continua ad attenersi per *tuziorismo*, per salvaguardare meglio il dogma.²⁸

Ma come si presenta la questione quando la si affronta movendo dai dati biblici nei quali la teologia trova il suo punto di partenza? Dobbiamo qui trarre le conseguenze logiche dalle osservazioni fatte sopra a proposito del carattere letterario dei primi capitoli della Genesi.²⁹ Queste pagine vogliono evocare l'inizio *reale* del dramma vissuto dall'umanità nella sua storia; ma lo fanno usando rappresentazioni *convenzionali* che non hanno nulla a che vedere con il nostro genere storico. Sarebbe fuori strada dunque chi cercasse di classificare in quadri paralleli gli elementi *storici* e gli elementi *simbolici* che vi si possono discernere, quasi che la coppia Adamo-Eva appartenesse alla storia, e la formazione di Eva dalla costola di Adamo al simbolo. L'omogeneità della lingua e la forma letteraria usata interdicono una simile dicotomia: la realtà cui si mira (le origini umane) è raggiunta soltanto per la mediazione di un linguaggio convenzionale e simbolico. Resterebbe da fare la critica positiva di questo linguaggio, per comprenderne correttamente la portata e coglierne le implicazioni dottrinali. Le citazioni del testo in questione, nel Nuovo Testamento, possono

28. Si sono potute notare le sfumature apportate dall'enciclica *Humani generis* nel suo rifiuto del poligenismo: «... cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali... («... non appare in nessun modo come queste affermazioni si possano accordare con quanto le fonti della rivelazione e gli atti del magistero della chiesa ci insegnano circa il peccato originale...», EB 617). Una posizione tuziorista di questo genere non potrebbe sorprendere nei documenti del Magistero. I decreti della Commissione Biblica sull'autenticità mosaica del Pentateuco, del 27 giugno 1906 (EB 181-184), erano di questa natura. Una migliore impostazione della questione ha permesso, in seguito, di superare l'ostacolo. Si può dire altrettanto dei decreti del 1909 sul carattere «storico» dei primi tre capitoli della Genesi: lo studio esegetico di questo problema ha fatto considerevoli progressi da cinquant'anni a questa parte, e le formulazioni prudenziali del 1909 sembrano ora relative a una problematica superata. L'enciclica *Humani generis* lo testimonia esplicitamente a proposito della tesi evoluzionistica (EB 616). Il problema del monogenismo si trova forse in una situazione differente, e le difficoltà che vi si incontrano non vengono innanzitutto dal fatto che non si giunge a impostarlo in modo pienamente soddisfacente?

29. Sopra, p. 33.

su questo punto portare elementi chiarificatori, purché la loro intenzione didattica sia tenuta ben presente. Questi sono i principi che bisogna applicare alla coppia Adamo-Eva. Non si tratta di una coppia di personaggi *storici* come quella di David e di Betsabea. Essa rappresenta convenzionalmente l'origine del genere umano, grazie al procedimento ben noto degli *eponimi*. Non si potrebbe dunque trarre direttamente da *Gen. 2-3* la conclusione teologica che tutto il genere umano discende da una sola coppia; può darsi che sia vero, ma in questo caso occorrerà dimostrarlo ricorrendo ad altri argomenti. Il testo di *Rom. 5,12.15-19* sarà forse più probante, giacché vi si ritrova a quattro riprese l'espressione «un solo uomo» per designare Adamo? Per dimostrarlo, non si deve isolare l'espressione dal suo contesto.³⁰ Ora, da una parte, Adamo vi interviene solo a titolo di antitipo del Cristo, nuovo Adamo (5,14) del quale bisogna far comprendere la funzione redentrice; d'altra parte tutta la forza del ragionamento paolino si basa sul contrasto parallelo fra l'unicità della causa e l'universalità dei risultati, nell'ordine del peccato come nell'ordine della redenzione: come Adamo aveva costituito il ceppo nell'umanità peccatrice, così il Cristo costituisce il ceppo nell'umanità redenta. Anche se supponessimo che il personaggio di Adamo rappresentasse un ceppo umano in realtà plurale, e che il peccato di Adamo designasse convenzionalmente un peccato collettivo comprendente l'insieme di questo ceppo, il ragionamento di san Paolo non perderebbe assolutamente nulla del suo rigore; si muoverebbe semplicemente nel quadro del linguaggio ammesso correntemente³¹ per designare, in termini concreti quanto è possi-

30. Su questo punto, il procedimento scolastico di dimostrazione, che ricorre ad *auctoritates* scritturali tratte dai contesti ai quali appartengono, è in realtà insufficiente, e i suoi risultati rischiano di essere illusori. Ecco perché i testi del Magistero che costituiscono il nerbo di un ragionamento di tal natura, costruito muovendo da *Rom. 5,12-19* mostrano, riguardo a questo punto, il loro limite. È in particolare il caso dell'*Humani generis* (EB 617).

31. È evidente che il fine di san Paolo non era di trattare un problema di antropologia preistorica, ma di affermare l'universalità della redenzione apportata agli uomini dal Cristo. Il suo testo forma un insieme organico, tutti gli elementi del quale non si trovano sullo stesso piano.

bile, una realtà storica che non poteva allora essere evocata in altro modo. In tali condizioni, sarebbe molto imprudente far riposare tutta la tesi del monogenismo sulla sola espressione paolina;³² bisogna per lo meno ricollocarla in un insieme teologico che la corrobora, perché la tesi possa essere considerata come sicura. In una parola, la prima cosa da fare è di illustrare la portata e le implicazioni di questa rappresentazione convenzionale che è la coppia dei protoplasti.

2. Unità del genere umano e protoplasti

La questione così impostata esige una risposta assolutamente indiscutibile: l'eponimo Adamo serve a raffigurare sotto una forma figurata l'*unità* della razza di cui porta il nome. Non soltanto la sua unità di natura, intesa in senso astratto; ma la sua unità concreta di origine, di vocazione, di destino, in seno al disegno di salvezza. Quale che sia la varietà attuale dei popoli, delle nazioni e delle lingue fra le quali si divide l'umanità, la Genesi li ricollega tutti ad «Adamo» con una genealogia continua (*Gen. 10*), attestando così che essi formano una sola famiglia, che solo il peccato ha smembrato (cfr. *Atti 17,26*). La condizione di peccato e di sofferenza di cui partecipano solidalmente deriva da questa unità «in Adamo». Ma questa stessa unità rende possibile la redenzione di tutto il genere umano in Gesù Cristo: mediante l'incarnazione il Figlio di Dio viene a «partecipare alla carne e al sangue» che tutti gli uomini hanno in comune (*Ebr. 2,14*), per farsi responsabile dei «fratelli» ai quali è divenuto simile (*Ebr. 2,16-17*); proprio in quanto «Figlio di Adamo» (cfr. *Lc. 3,38*) può divenire il nuovo Adamo (*1 Cor. 15,45-49*). Si vede che la dottrina del peccato originale non è qui la sola in causa; l'unità umana interessa anche in sommo grado la dottrina della redenzione, e appunto sotto quest'ultimo aspetto tocca assai da vicino il dogma cristiano. Ma una tale unità sarebbe inconcepibile senza

32. Cfr. J. de Fraine, *La Bible et l'origine de l'homme*, 95 s. La stessa posizione in Z. Alszeghy e di M. Flick, *art. cit.*, 208-211.

una certa base biologica,³³ che è necessario definire. Va da sé che il monogenismo stretto sarebbe il più soddisfacente per questa esigenza. L'ipotesi di una pluralità di coppie che formino società potrebbe anch'essa soddisfarla?

Si è molto tentati di dare una risposta negativa.³⁴ Da una parte, non si vede bene come la trasmissione a tutti gli uomini di una stessa condizione di peccatori, che li fa nascere «figli dell'Ira», sia concepibile se non è collegata alla trasmissione stessa della vita umana. Si potrebbe parlare di una solidarietà reale di tutti gli uomini con un ceppo dai tratti più o meno definiti, di cui essi non costituirebbero necessariamente la discendenza fisica? Non vi sarebbe forse una specie di finzione giuridica assai difficile ad ammettersi? D'altra parte la solidarietà del Cristo con gli uomini non ha per fondamento il fatto di aver assunto «la loro carne e il loro sangue»? Come affermare con tanta forza che egli ha nelle sue vene *il nostro proprio sangue*, se non fosse uscito come noi tutti dalla progenie della stessa coppia? Non è forse a questo patto che l'incarnazione può divenire l'agente nascosto della redenzione stessa? Queste considerazioni non sono prive di peso.³⁵ Bisogna però fare attenzione che esse non giungano a rendere il dogma solidale con teorie particolari sulla trasmissione del peccato originale e sulla realizzazione della redenzione. Per ciò che concerne il primo punto, l'insegnamento del concilio di Trento sulla

33. Riprendo qui il principio affermato in *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, 99 n. 3.

34. Cfr. H. Renckens, *La Bible et les origines du monde*, tr. fr. Tournai-Paris 1964, 62-169. Stessa posizione in K. Rahner, *Le monogénisme et la théologie*, in *Écrits théologiques* V, 9-85, che cerca anche un'argomentazione metafisica per appoggiare la sua tesi. [Da allora, K. Rahner ha profondamente modificato la sua posizione. Si veda: *Péché originel et évolution*: Concilium 26 (giugno 1967). La tesi sostenuta è la seguente: «Allo stato attuale della teologia e delle scienze non si può provare con certezza che il poligenismo è inconciliabile con la dottrina ortodossa sul peccato originale (p. 60)].

35. Per H. Lennerz, *De hominis creatione... et de peccato originali*, Roma 1948, «la dottrina dell'unità del genere umano, l'origine comune di tutti gli uomini in un solo Adamo, in altri termini, il monogenismo è il fondamento del dogma del peccato originale e della redenzione del Cristo». Si noti l'identificazione rigorosa del monogenismo con la dottrina dell'unità del genere umano: questo è il punto che esige qualche riflessione.

trasmissione del peccato originale «propagatione, non imitatione» non deve essere inteso in modo tale che la sua connessione con la generazione umana prenda l'apparenza del traducianismo, come se la presenza del peccato originale in noi non si spiegasse che con l'inclusione fisica di tutti gli uomini nella coppia dei protoplasti peccatori.³⁶ E parimenti, per quel che riguarda la redenzione, non bisognerebbe che il ragionamento irrigidisse la teoria «fisica» attestata in molti Padri greci,³⁷ a rischio di lasciare in ombra il compito dell'amore del Cristo come creatore di solidarietà fra sé e l'umanità peccatrice. Forse la teologia non ha ancora studiato abbastanza profondamente il problema della *solidarietà* fra gli uomini, sul piano verticale come sul piano orizzontale: quale compito svolgono da questo punto di vista i diversi livelli, fisico, psichico e spirituale del nostro essere? a quale condizione si può parlare di una reale *unità* tra gli uomini? Sembra che espressioni come «unità morale» o «solidarietà morale» abbiano avuto tendenza a perdere il loro contenuto concreto e realistico, quasi che i rapporti interpersonali non raggiungessero proprio a questo livello la loro densità più alta.

Se si tiene conto di queste osservazioni, si eviterà di scartare troppo presto l'ipotesi di un *gruppo che formi società* alle origini del genere umano. La paleontologia, lo si sa, si rappresenta più volentieri le mutazioni che determinano la comparsa di nuove specie e la selezione ordinata dei caratteri che le definiranno come interessanti intere *popolazioni*.³⁸ Essa non ignora che il peduncolo iniziale di ogni nuova specie sfugge quasi inevitabilmente alle sue osservazioni; ma le sembra che, se una trasformazione di questo genere si produce, ciò avviene perché

36. A. Michel, *Traducianisme*, DTC xv/1, 1350-1365 (spec. 1365).

37. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris 1931, 85-90.

38. «I dati della genetica inducono ad ammettere che l'unità biologica che evolve non è l'individuo ma una popolazione, un gruppo naturale di individui. Con questo si vuol dire che nuovi caratteri ereditari appaiono qua e là in una popolazione e dandosi il caso finiscono col ritrovarsi in tutti gli individui, dopo un numero più o meno elevato di generazioni» (G. Vandenbroek - L. Renwart, *L'encyclique «Humani generis» et les sciences naturelles*: NRT 1951, 341). [Si veda il ragguglio di R. Lavocat, in DBS VIII, 92-94].

tutta una popolazione animale, situata in condizioni egualmente favorevoli, è di fatto atta a mutare. L'antropologia può certo introdurre in questa concezione teorica un elemento equilibratore: il compimento dell'omizzazione non è una semplice mutazione *fisica* dello stesso ordine di tutte le altre; essa sfocia nella comparsa di un fenomeno *psichico* completamente nuovo – l'interiorità –, che può essere spiegata soltanto dall'infusione di un'anima spirituale, dunque da un atto specificamente creatore di Dio.³⁹ Da questo punto di vista, l'attitudine di tutta una popolazione preumana a mutare non può essere considerata come implicante necessariamente una mutazione generale: il Creatore non è prigioniero delle leggi evolutive che egli stesso ha stabilito per reggere la storia della vita e per preparare la comparsa dell'uomo! Rimane però vero che ordinariamente la sua Provvidenza le utilizza senza violarle. Non è dunque mancargli di rispetto immaginarne un'applicazione particolare, quando il genere umano emerge dall'animalità. Ma allora, come spiegare l'unità umana? Come spiegare la misteriosa solidarietà di ogni uomo, e del Cristo in particolare, con quell'«Adamo» collettivo che sembra doversi postulare alla radice della razza? Anzi, se questo «Adamo» è una semplice finzione, si potrà parlare di *un* peccato originale? Non bisogna immaginarne tanti quanti furono allora gli individui o le coppie mutanti?

Non si deve pensare che queste difficoltà siano trascurabili. Esse spiegano in particolare la posizione presa dall'enciclica *Humani generis*.⁴⁰ Perderebbero tuttavia una parte della loro forza se si stimasse secondo il suo giusto valore l'importanza di un fattore altrettanto essenziale all'ipotetico «ceppo» umano quanto la personalità spirituale dei suoi partecipanti: la

39. È quello che vogliono dire i documenti ecclesiastici quando parlano di un «intervento speciale» di Dio all'origine del genere umano. Questo intervento «speciale» s'iscrive infatti all'interno di un atto creatore che spiega solo l'*insieme* del processo evolutivo; esso, d'altronde, si ritrova all'origine di ogni nuova vita umana.

40. Ricordiamo che l'enciclica esclude due rappresentazioni: «vel post Adam hisce in terris veros homines exstisise, qui non ab eodem prouti omnium protoparente, naturali generatione originem duxerint, vel Adam significare multitudinem quamdam protoparentum» (EB 617).

realtà del *vincolo sociale* che li univa tra loro. Si ragiona come se ci si trovasse di fronte a un *aggregato* di individui o di coppie, giustapposti accidentalmente nel tempo e nello spazio, nell'atto di reagire ognuno per conto suo alla prova che costituisce l'accesso alla vita di uomo.⁴¹ Pura congettura, totalmente priva di realismo. Questa «popolazione» mutante costituirà una vera *comunità*, chiamata a trasmettere alle generazioni future non soltanto la vita fisica e il bagaglio psichico di una «cogitativa» derivata dall'«estimativa» animale (per riprendere il linguaggio scolastico utilizzato prima),⁴² ma anche il capitale attuale e virtuale di facoltà spirituali completamente nuove. Al livello in cui si situa ormai il rapporto fra le persone, la solidarietà sociale non è più semplicemente un fatto di generazione fisica: questa si integra a un insieme più complesso il cui elemento specifico è d'ordine morale e spirituale. Questo principio vale per la solidarietà verticale fra le generazioni, ma anche per la solidarietà orizzontale all'interno di ognuna di esse, cominciando dalla prima. Bisogna tener conto di questo fatto quando si affrontano le questioni in cui la solidarietà umana si manifesta in maniera concreta, e specialmente quelle della redenzione e del peccato originale. Il Cristo, assumendo la nostra natura, si è fatto solidale di tutta la nostra razza fin dal ceppo originario: non si vede perché quest'atto di amore redentore, che ha immesso il Verbo fatto carne nel più profondo della società umana, dovrebbe essere posto in questione nel caso in cui il ceppo umano avesse superato i limiti di una sola coppia. Noi nasciamo tutti «figli dell'Ira», perché, fin dalla nostra chiamata all'esistenza in una razza peccatrice, portiamo in noi un peso di peccato, che si origina proprio al livello in cui la razza è assurta all'esistenza: sembra che questo peccato originale «originato» non perderebbe nulla della sua realtà se

41. Si ritrovano qui in teologia le ripercussioni di un'antropologia individualistica che non ha certo la sua origine nella rivelazione biblica. In questi ultimi decenni, l'esegesi si è sforzata di meglio penetrare nel mistero della solidarietà umana, specialmente mettendo in rilievo il ruolo di Cristo in rapporto al genere umano (cfr. J. de Fraine, *Adam et son lignage*, Bruges-Paris 1959).

42. Sopra, pp. 77 ss.

la rappresentazione del peccato originale «originante» dovesse assumere una complessità maggiore di quella di cui l'ha rivestito il racconto della Genesi, mettendo convenzionalmente in scena il nostro eponimo. In ogni modo, fra l'umanità attuale e il gruppo originario da cui essa dipenderebbe, sussisterebbe una solidarietà della quale la discendenza fisica costituirebbe uno dei fondamenti, perché, dalle origini in poi, tali devono essere state nella nostra razza gli incroci da portare tutti in noi il patrimonio genetico di coloro che furono allora i nostri più lontani antenati. Naturalmente non è necessario che il teologo preceda qui le ricerche della scienza, optando per ipotesi poligeniste, che per il momento non sono dimostrate in maniera perentoria.⁴³ Ma è bene che egli misuri i limiti esatti delle sue certezze, per non confondere i dati del dogma con le rappresentazioni concettuali che hanno potuto servire per un certo tempo a esprimerli, senza per questo averne la stessa solidità.

Tuttavia le considerazioni fatte fin qui rimangono incomplete. Infatti pur considerando diversi schemi rappresentativi per il «ceppo» da cui è uscita l'umanità, esse parlano del peccato originale in termini troppo generici, senza precisare come la prova costituita dall'accesso alla coscienza di sé e alla libertà potesse avvenire concretamente nel quadro di questi schemi. Questo è il punto che dobbiamo ora chiarire.

3. Accesso alla coscienza di sé e poligenismo

Se la *prova* che diede occasione al peccato originale non è altro che il *compimento stesso dell'ominazione*, mediante il risveglio della coscienza di sé con le sue dimensioni morali e spirituali e il risveglio della libertà come potere di scelta di

43. È stato notato il modo un po' generico con cui Paolo VI, nel suo discorso del luglio 1966, aveva parlato dell'ipotesi poligenista. Il testo italiano distribuito dal servizio stampa dell'Osservatore Romano parlava di un presupposto «tutt'altro che solidamente dimostrato»; il testo pubblicato nell'Osservatore del 16 luglio porta: un presupposto «che non è stato dimostrato». Alla fine della stessa frase, la qualifica di Adamo è ugualmente modificata in un senso che tiene meglio conto della critica biblica applicata a *Gen. 2-3* (cfr. NRT 1966, 1092).

fronte a Dio, dobbiamo confrontare appunto questo dato specificamente *psicologico* con gli schemi rappresentativi sopra evocati, monogenista e poligenista. Anche qui guardiamoci dal dogmatizzare e rimaniamo coscienti della nostra ignoranza! Noi sappiamo che cosa sia il risveglio della coscienza e della libertà nel bambino che nasce in seno a una società *già costituita*; molto più difficile è immaginare come ciò abbia potuto prodursi *al punto di partenza* del genere umano. I dati della psicologia possono bastarci per postularvi, come fattore decisivo, la relazione sociale in cui delle persone scoprono il proprio essere nel loro rapporto con altri e con la mediazione di altri;⁴⁴ la Genesi non lo contraddice, giacché conferisce anzi un compito essenziale al rapporto interpersonale di Adamo e di Eva. Ma si può davvero spingere oltre l'analisi senza cadere in costruzioni artificiali?

Cominciamo col notare che una rappresentazione monogenista offrirebbe, in questo caso, vantaggi incontestabili. Il rapporto dell'uomo e della donna nella coppia, poiché include sinteticamente tutti i livelli dell'essere, dal più profondamente carnale al più specificamente spirituale, poiché comporta un aspetto di «conoscenza» concreta nel quadro di un amore che è dono di sé e accoglienza dell'altro, costituisce il quadro ideale perché due «mutanti» chiamati a divenire «persone» umane prendano, in comune, coscienza di che cosa sia essere «uomo»: l'associazione di questi due compagni, dello stesso livello ontologico, ma radicalmente differenziati, dà loro di fatto accesso alla totalità della natura umana, con la sua dignità di immagine di Dio realizzata nella bipolarità sessuale. Mi sembra che questa considerazione sia talmente valida che escluderei senz'altro l'ipotesi di una «presa di coscienza» originale avvenuta nel quadro di un dialogo fra individui dello stesso sesso: non per nulla il Creatore ha ancorato così profondamente in ogni essere questa legge di natura che rende i sessi complementari e che li spinge l'uno verso l'altro, non soltanto per procreare, ma per trovare nell'altro «l'aiuto simile a sé».

44. Sopra, pp. 80 s.

Se è essenziale all'uomo l'essere sessuato, a una prima «presa di coscienza di sé» da parte dell'umanità nascente è essenziale il realizzarsi nel quadro di una relazione sessuata. In questa situazione bisogna anche scartare l'idea di una presa di coscienza *progressiva* che si inizi dall'infanzia e si compia nell'età matura, come avviene oggi per noi tutti. Anche se dei prodromi somato-psichici l'hanno preparata sin dall'infanzia nei «mutanti» (e su questo non vi è dubbio), essa non può cristallizzarsi che nell'incontro di due individui *adulti*, capaci di essere l'uno per l'altro uomo e donna. Lasciamo ora che per un momento l'immaginazione corra a briglie sciolte, e guardiamo profilarsi l'immagine dell'incontro decisivo di questi due esseri, maschio e femmina, che nel momento voluto scoprono, l'uno attraverso l'altro, che al di là dell'accoppiamento animale al quale i loro predecessori erano portati dall'istinto per soddisfare le oscure finalità della specie, la loro esistenza possiede una dimensione di cui non avevano mai fino allora avuto coscienza: la creazione della loro anima spirituale da parte del Signore di tutte le cose coinciderebbe esattamente con il momento di questa scoperta, che segna anche il superamento di una soglia metafisica. Ma ecco che la prova fondamentale dell'esistenza è imposta *ipso facto* ai due compagni, divenuti capaci di un libero impegno di sé che devono realizzare in comune. Appena è scoccata la scintilla della coscienza, subito si è manifestata la tentazione... Fermiamo qui questo piccolo romanzo, più realistico di quel che non sembri a prima vista. La psicologia moderna, e persino la psicanalisi, non ne rinnegherebbero certo l'idea direttrice. Ora questa costituisce un valido argomento a favore del monogenismo, a un punto tale che una rappresentazione poligenista dovrebbe almeno lasciar posto all'esigenza fondamentale, di quella: il compito della sessualità nel primo risveglio della coscienza umana.

Ciò significa che, nonostante tutte le cose che ignoriamo, gli schemi che possono pretendere di avere una qualche probabilità di rappresentare le origini della nostra razza non sono troppo numerosi. Se si scarta non solo l'idea di vari *phyla* provenienti da ceppi animali diversi, ma anche l'immagine al-

quanto vaporosa di un'esperienza sociale indifferenziata condivisa da tutti i membri di una «popolazione» chiamata a mutare, non restano che due possibilità, che eventualmente si potrebbero combinare tra loro per rendere il quadro un po' più vivo: quella di un'esperienza «ominizzante» vissuta *parallelamente* da un numero più o meno grande di coppie appartenenti alla popolazione mutante, e quella di un'esperienza vissuta *inizialmente* da una sola coppia ma da essa comunicata ad altre sì da provocare una «umanizzazione» a catena. Nel primo caso l'umanità ha vari punti di cristallizzazione; nel secondo ne ha uno solo, intorno al quale si opera una specie di irradiazione. Il primo caso diverrebbe un po' più complesso se l'irradiazione considerata nel secondo si operasse anche intorno alle varie coppie iniziali. Io non so che cosa penseranno i paleontologi di professione di queste considerazioni, che non trovano appoggio in nessun dato osservabile. Senza dubbio vi vedranno una di quelle costruzioni immaginarie alle quali si dedicano candidamente i «letterati». Ma mi si permetta di collocarmi nella prospettiva della psicologia e delle scienze umane, poiché il problema posto concerne, più che la mutazione *corporale* dell'uomo, l'elemento essenziale dello *psichismo* al quale il corpo è ordinato. Domandiamoci dunque se i due schemi che abbiamo tracciato potrebbero eventualmente avere diritto di cittadinanza in teologia.

La struttura letteraria di *Gen. 2-3* e dei passi che ne rappresentano le grandi immagini e le grandi idee non potrebbe essere invocata né pro né contro nessuno degli schemi. Poiché Adamo rappresenta convenzionalmente *il ceppo peccatore* al quale il genere umano deve la sua esistenza e la sua condizione concreta, potrebbe benissimo nascondersi dietro questo simbolo un gruppo di coppie che formino società, piuttosto che una sola coppia iniziatrice intorno alla quale altre vengano ad aggregarsi. Si noti però che il problema dell'*unità iniziale* del genere umano non si presenta nei due casi nello stesso modo, anche se si accetta di dare a questa unità una base che non sia puramente fisiologica. Nel caso di varie coppie parallele, che potrebbero formare una *società umana* soltanto *dopo* il loro

accesso alla coscienza e alla libertà – e dunque praticamente dopo il peccato di origine, se questo segue immediatamente l'accesso alla coscienza – diverrebbe difficile affermare che l'unità umana sia un dato assolutamente primitivo; si tratterebbe soltanto di un'unità di convergenza, realizzata mediante la presa di contatto delle coppie o degli individui già installati nella loro situazione di umanità – e di umanità decaduta! Forse proprio per questa ragione l'enciclica *Humani generis* ha espressamente rifiutato una rappresentazione di questo genere: «I fedeli non possono abbracciare una dottrina i cui sostenitori affermano che vi sono stati sulla terra dopo Adamo dei veri uomini che non discendono da lui per generazione naturale come dal primo padre di tutti,⁴⁵ oppure che *Adamo designi l'insieme di questi molteplici padri*».⁴⁶ Ci si allontanerebbe ancora di più dalle concezioni alle quali conduce naturalmente il principio teologico dell'unità umana, se si supponesse che la mutazione umanizzante si sia prodotta parallelamente in gruppi di coppie separati geograficamente e cronologicamente, che si sia irradiata intorno a ciascuno di essi in maniera indipendente, e che l'unità si sia realizzata molto più tardi grazie a questo caso fortunato (e provvidenziale!): tutti i gruppi avevano una costituzione genetica identica ed erano interfecondi... Sembra evidente che in questo modo si esce dai limiti del dogma; ma si esce probabilmente anche da quelli della genetica, che non è favorevole al polifiletismo.

La situazione è sensibilmente diversa nell'ipotesi di una coppia «iniziatrice» intorno alla quale si cristallizzi una «mutazione a catena», già pronta biologicamente, ma in attesa del fattore psicologico determinante che ne precipiti i risultati. In questo caso il principio della «popolazione mutante» (verso il quale si orienterebbe la biologia) è applicato in maniera rigorosa. Ma la sua applicazione rispetta apparentemente meglio le esigenze della psicologia. Nel momento in cui scocca la pri-

45. Intendiamo qui: che questi uomini non sarebbero colpiti dal peccato trasmesso ai discendenti di Adamo.

46. EB 617. Per il testo latino vedi sopra, p. 88 n. 40.

ma scintilla di coscienza, si ritrova la pienezza del rapporto sociale fra individui di sessi diversi. Da questo momento l'accesso al comportamento «umano» diviene l'oggetto di una specie di iniziazione o di apprendistato; la società «umana» si costruisce a mano a mano, grazie all'azione determinante dei due primi «mutanti». Intendiamoci bene: l'attività creatrice di Dio rimane l'unica causa trascendente di questo risveglio della coscienza spirituale, che manifesta l'esistenza di un'anima propriamente umana. Ma il Creatore non si accontenta di utilizzare una «materia» prestabilita: dei corpi dotati anteriormente di uno psichismo animale i cui meccanismi saranno assunti nello psichismo umano. Egli utilizza anche degli «agenti psichici», che assicurano alla società costituita attorno a essi una strutturazione immediata, senza la quale d'altronde essa non si distinguerebbe specificamente dalle comunità animali. Ora anche questo è un elemento essenziale dell'esperienza umana, che bisogna postulare dal momento in cui appare la coscienza spirituale. Basta ricordare il compito che l'antropologia biblica riconosce alla personalità dei capi e dei re, alla sua funzione «corporativa» o «incorporante» di questa rispetto al gruppo del quale assicura l'unità,⁴⁷ e non si troverà difficoltà a concedere che una simile rappresentazione delle origini, per quanto congetturale nei suoi dettagli concreti, rispetterebbe il principio fondamentale dell'*unità umana* al punto di partenza della nostra razza. Essa collocherebbe, senza dubbio, una prova decisiva che sbocca nel peccato a ogni risveglio particolare di una nuova coscienza «umana».⁴⁸ Ma vi sarebbe tuttavia una differenza considerevole fra il caso dei due primi mutanti e quello di tutti gli altri, poiché il lampo di coscienza suscitato dal loro contatto sarebbe già oscurato dalla situazione di peccato in cui essi si sono collocati fin dal principio: trovandosi all'origine della «società mutante», *sono anche all'origine del suo impegno nel male*... Si tratta forse di una fanta-

47. Al riguardo rimandiamo al libro di J. de Fraigne, *Adam et son lignage*, Bruges-Paris 1959.

48. Diversamente bisognerebbe supporre che il male sia già presente nell'essere che giunge alla vita umana.

sticheria senza consistenza? Se i paleontologi hanno qualche cosa di meglio, di più plausibile da proporre, il teologo non avrà che da rallegrarsene, perché potrà allora confrontare i dati dottrinali di cui deve dare spiegazione con gli elementi di una rappresentazione concreta che attualmente gli manca.

Resta sempre vero che, pur preferendo una spiegazione monogenista delle origini umane, si può concepire una possibilità di *coerenza* fra la dottrina dell'unità umana e del peccato originale, da una parte, e certe applicazioni del poligenismo, dall'altra, almeno l'ultima fra quelle esposte: allora il *primo uomo* che oltrepassò la soglia della coscienza sarebbe stato veramente il *capo del genere umano peccatore*, benché una società umana si sia immediatamente formata intorno a lui.⁴⁹ In questo modo la libertà della ricerca scientifica è assicurata senza reticenze né restrizioni mentali, e questo è essenziale. Quanto al teologo, obbligato dalle circostanze a riprendere *ab ovo* le sue riflessioni, vi trova un sicuro beneficio, nella misura in cui distingue meglio nei dati tradizionali quello che era una *certezza dottrinale* e quello che era una *rappresentazione*, fatalmente legata a un contesto culturale e quindi revisionabile periodicamente. A conti fatti, ci si potrebbe persino domandare se questo poligenismo mitigato, al quale sembra possibile lasciare una probabilità, non comporterebbe un vantaggio positivo nella prospettiva di un'antropologia cristiana. Infatti, se l'associazione dei due sessi nella coppia fornisce un'immagine integrale della «natura» umana grazie al rapporto interpersonale dell'uomo e della donna, vi manca però un elemento fondamentale dell'esperienza umana, finché la coppia presa come tale non ha la possibilità di aprirsi ad altri con una comunicazione sociale effettiva. Da questo punto di vista, la sua discendenza *futura* assicura, sì, una finalizzazione «altruista» ai suoi

49. Io non oserei tuttavia dire che, allo stato attuale delle ricerche antropologiche e teologiche, la prima ipotesi che ho formulata sia contraria alla fede. Per poterne decidere, il problema dell'unità umana e dei suoi fondamenti richiederebbe uno studio supplementare. L'unità di convergenza realizzata nel gruppo dal quale discenderebbe tutta l'umanità attuale assicurerebbe a quest'ultima una base biologica e psicologica sufficiente per fondare la sua unità concreta, quale la rivelazione biblica la considera.

comportamenti propriamente sessuali; ma ciò resta insufficiente a conferire una dimensione sociale a tutti gli altri aspetti della sua esistenza *attuale*. Il monogenismo stretto, eliminando ogni gruppo sociale all'origine dell'umanità, rischierebbe di condannare la prima coppia a un *solipsismo* poco compatibile con un aspetto importante dell'antropologia rivelata. Viceversa, facendo di questa coppia il punto di cristallizzazione di una società, si scoprono all'origine dell'umanità tutti i caratteri di un'esperienza sociale completa.⁵⁰ A più forte ragione se si ammette che al punto di partenza vi fosse una pluralità di coppie. Ma, ancora una volta, si tratta di una questione di *fatto*, che il teologo non ha modo di risolvere da solo.

C. PECCATO ORIGINALE E CONDIZIONE UMANA

1. Il problema

Rimane da esaminare un ultimo punto: la condizione nella quale si trova attualmente l'umanità. Già al livello della semplice riflessione razionale, essa costituisce un problema. Non nel senso che i suoi elementi costitutivi non possano entrare nel quadro di leggi naturali ben conosciute, o almeno conoscibili: che cosa di più «naturale» per un vivente del soffrire e del morire? Ma nel senso che vi è una contraddizione radicale fra le nostre aspirazioni più profonde e ciò che costituisce per noi un'esperienza del Male. La dottrina del peccato originale stabilisce una connessione strettissima fra questa condizione e l'irruzione del peccato nel mondo, al punto iniziale della no-

50. Bisognerebbe forse considerare qui le condizioni nelle quali si ripresenterebbero le possibilità di sussistenza di una razza nuova ridotta allo spessore di una sola coppia, in mezzo a un mondo animale dal quale sarebbe radicalmente tagliata fuori e a una natura sulla quale essa sarebbe ben lontana dall'aver acquistato il dominio. Senza dubbio per valutare una simile situazione bisognerebbe tener conto del fenomeno nuovo dello spirito. Ma questo spirito avrebbe per supporto e mezzo di espressione una vita psichica molto rudimentale, e la sproporzione fra l'umanità decaduta e il suo ambiente non sarebbe meno schiacciante. Da questo punto di vista ancora, l'esistenza di una società sarebbe incontestabilmente più soddisfacente per giustificare i dati del problema.

stra storia. La dottrina della redenzione rafforza questo punto, poiché afferma la vittoria del Cristo non solo sul peccato, ma anche su tutto ciò che vi è connesso nella condizione umana, specialmente la morte, nella quale culmina la nostra esperienza del Male. Così si stabilisce una duplice affermazione: 1. «Dio non ha fatto la morte» (*Sap.* 1,13), non porta in alcun modo la responsabilità di ciò che nella nostra condizione ci sembra «contro natura»; 2. Dio vuole in ogni modo liberarcelo mediante l'azione del Cristo redentore. Ritroviamo qui alcuni dati scritturali analizzati precedentemente.⁵¹

Partendo da questi principi, la teologia patristica e medievale si è interrogata sullo stato dell'uomo prima della caduta, nel momento in cui usciva dalle «mani di Dio». Opponendo, come abbiamo visto, il realismo della testimonianza della Scrittura all'irrealtà dei miti,⁵² essa ha letto *Gen* 2-3 in una prospettiva strettamente storica, e su questa base ha costruito la sua rappresentazione dello stato originale. L'operazione non si è realizzata senza sforzo: ne testimoniano in modo eloquente i tre commentari consacrati da sant'Agostino ai primi capitoli della Genesi.⁵³ Ma infine è pervenuta a una antropologia articolata sui due «tempi» del dramma primitivo: quello in cui la razza umana era assurta all'esistenza, in una integrità e una felicità paradisiache; quello in cui l'esperienza del peccato l'ha introdotta nella sua situazione attuale, senza però distruggere la sua vocazione soprannaturale. Dal trattato di san Gregorio di Nissa *Sulla creazione dell'uomo*⁵⁴ fino alla prima parte della *Somma teologica*,⁵⁵ si ritrova questo doppio qua-

51. Sopra, p. 62.

52. Sopra, pp. 66 s.

53. *De Genesi contra Manichaeos*, nel 388-390 (PL 34, 173-220); *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, nel 393 (PL 34, 219-246); *De Genesi ad litteram*, fra il 401 e il 415 (PL 34, 245-486). Si raffronterà, per esempio, l'interpretazione allegorica del Paradiso proposta nella prima opera (2,9; 202 s.) e l'interpretazione realistica adottata nella seconda (8,1-7; 371-378). Le oscillazioni del pensiero di Agostino ne manifestano l'imbarazzo.

54. San Gregorio di Nissa, *De opificio hominis* (tr. fr. di J. Laplace, *Sur la création de l'homme*, Sources chrétiennes 6, Paris 1943).

55. *Somma teologica* 1, q. 65-102.

dro, che a sua volta si riconnette alla cristologia e alla soteriologia, poiché il disegno fondamentale del Creatore si è compiuto finalmente solo nel Cristo, Uomo nuovo, capo dell'umanità rigenerata. La chiamata dell'umanità alla vita di grazia è stata naturalmente considerata come un elemento primitivo, anteriore all'ingresso del peccato nel mondo. Ma inoltre, data la lettura «storicizzante» dei grandi simboli paradisiaci,⁵⁶ i teologi hanno associato a questa vita di grazia tutto un insieme di doni «preternaturali» che hanno tentato di distinguere con precisione: assenza di sofferenza, assenza di ignoranza e, corona di tutto, immortalità. Questa pittura realistica della vita di Adamo nel Paradiso non era d'altronde dovuta all'iniziativa dei teologi cristiani: la si trovava già nell'*haggada* giudaica.⁵⁷ I decreti conciliari di Cartagine, di Orange e di Trento, invero, non ne hanno avallato tutti gli elementi in maniera esplicita. Tuttavia la loro formulazione è stata condizionata da una teologia corrente nella quale quella concezione occupava un posto indiscusso, sia in sant'Agostino per i concili di Cartagine e di Orange, sia in san Tommaso per quello di Trento. In tal modo l'immortalità corporale⁵⁸ di Adamo prima della caduta è entrata nei testi ufficiali, sotto forma di asserzione positiva a Cartagine,⁵⁹ e come un presupposto indiscutibile a Trento.⁶⁰ Dobbiamo riconoscere che a parte ciò i testi hanno messo l'accento sui doni soprannaturali di santità e di giustizia,⁶¹ senza precisare in che cosa la prevaricazione di

56. L'esempio ci è dato da sant'Agostino, *De Genesi ad litteram* 8,1 e da san Tommaso, *Summa theologica* 1, q. 102, che fa riferimento a san Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa* 2,11 (PG 94, 909-918).

57. *Libro dei Giubilei* 3 (in R.H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha* II, 16 s.); *Apocalisse di Mosè* 15-34 (in *op. cit.*, 145-149). Questo sviluppo della leggenda (che prelude alle *Semaines* di Du Bartas e al *Paradiso perduto* di Milton) è più ampio negli apocrifi che nei commentari rabbinici della Genesi raccolti in *Bereshit rabba* 13-23.

58. Su questo punto particolare, l'inchiesta esauriente di W. Goossens, *Immortalité corporelle*, DBS IV, 298-351, si limita allo studio esegetico della questione.

59. Denzinger-Schönmetzer, 223.

60. *Op. cit.*, 1511.

61. «Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in para-

Adamo abbia deteriorato lo stato del suo corpo e della sua anima.⁶² Ma l'idea dell'uomo *vulneratus in naturalibus* presupponeva la perdita dei doni gratuiti che i teologi tutti attribuivano allora al primo uomo.

Questa rappresentazione delle cose urta attualmente contro due specie di difficoltà. Dal punto di vista scientifico, l'ipotesi di un essere corporeo che sfugga in perpetuo alla sofferenza e alla morte sembra veramente impensabile. Soprattutto se si tiene conto del fatto che la specie umana è emersa dal mondo animale, come un fenomeno completamente nuovo dal punto di vista psicologico, ma in una perfetta continuità somatica con ciò che l'aveva preceduto e preparato. Bisognerebbe allora supporre che il governo divino del mondo abbia sostituito ai suoi procedimenti abituali il ricorso costante al miracolo? A questa obiezione fondata sulla considerazione attenta delle cose, un'altra se ne aggiunge di ordine esegetico. Poiché il linguaggio utilizzato per descrivere l'origine del genere umano è convenzionale, poiché in particolare il simbolismo paradisiaco appartiene al linguaggio «mitico»,⁶³ una sana critica del linguaggio vieta di proiettare nello spazio e nel tempo, sotto forma di quadro storico, questi modi d'espressione la cui intenzionalità e la portata erano di un altro ordine. Ciò non significa che il simbolismo paradisiaco sia privo di significato. Ma, storicizzandolo, ci si allontana dal suo reale tenore e si cade in uno pseudo-realismo, tanto più ingannatore quanto più crede di saperne sull'umanità primitiva. Non si può muover rimprovero agli esegeti e ai teologi antichi di non aver praticato questa critica del linguaggio: non ne avevano i mezzi. Ma poiché per noi la cosa è divenuta possibile, poiché quindi la nostra interpretazione della Scrittura può superare la loro su questo punto, noi dobbiamo fare una cernita negli elementi che essi hanno creduto di poter ricollegare ai testi ispirati. Così l'inter-

diso fuisset transgressus, statim *sanctitatem et iustitiam*, in qua constitutus fuerat, amisisset...» (*Op. cit.*, 223).

62. «... totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse...» (*ibidem*).

63. Sopra, p. 38; cfr. *Sens chrétien de l'A.T.*, 386 s.

pretazione corretta del linguaggio mitico usato in questo luogo della Scrittura avrà come necessaria conseguenza la «demitizzazione» della teologia medievale, là dove questa aveva costruito logicamente un quadro della vita paradisiaca dai tratti mitici molto accentuati.⁶⁴ Come per la rappresentazione del peccato originale, il lavoro deve essere ripreso alla base, per raggiungere sotto un'altra forma l'intenzione didattica degli autori sacri.

2. Dall'integrità primitiva alla condizione di peccato

Se il risveglio della coscienza e della libertà umana si è prodotto in una coppia (o, a rigore, in alcune coppie)⁶⁵ di individui adulti, assumendo immediatamente tutto il complesso di potenze corporali e sensitive che esisteva anteriormente in questi individui, conviene misurare esattamente che cosa implicasse questa prima emergenza dello spirituale nella storia. In primo luogo non è affatto necessario dissociarne la chiamata dell'umanità alla vita soprannaturale, cioè la sua apertura e la sua destinazione positiva alla comunione con Dio: nessun testo scritturale appoggerebbe una simile ipotesi.⁶⁶ Inoltre, è evidente che né dal punto di vista fisiologico, né dal punto di vista psicologico, alcun antecedente familiare o sociale pesava sull'esercizio della coscienza e della libertà che costituì la *prima*

64. Si vedrà che io faccio differenza fra la critica del linguaggio «mitico» della Scrittura, là ove si può riconoscerne la presenza, che cerca di precisare il pensiero soggiacente a questo modo di espressione perfettamente ammissibile, e la «demitizzazione» delle costruzioni speculative fondate su di un apprezzamento non corretto di questo linguaggio e sulla sua indebita storicizzazione. La prima operazione è tecnicamente la più difficile; ma la seconda è psicologicamente più molesta per certi spiriti che concepiscono il progresso in teologia solo sotto la forma di nuove conclusioni tratte dalle premesse poste dai teologi del passato. Qui, bisogna risalire molto più lontano dei teologi del passato, per riprendere il loro lavoro dalle fondamenta movendo dalla stessa Scrittura.

65. Qui non si vuole pronunciare l'ultima parola su questo punto particolare. Si vuol soltanto dire che il presente problema è indipendente dalla soluzione adottata per quello del monogenismo.

66. L'ipotesi ha preso forma presso i teologi del passato perché concedevano un largo lasso di tempo alla vita di Adamo e di Eva nel Paradiso.

affermazione di sé posta da esseri pienamente «ominizzati». Di conseguenza, l'affermazione del concilio di Trento sulla *santità* e la *giustizia originaria*⁶⁷ non hanno affatto bisogno di essere rimesse in questione. Si direbbe anzi che esse vanno da sé, per chi crede al disegno di salvezza che incomincia a svolgersi per l'atto creatore di Dio. Bisognerebbe tuttavia ricordare che questa ominazione fondamentale esige un compimento ulteriore: mediante la conquista della natura che la circonda, mediante l'esperienza della vita sociale, l'umanità sta per conoscere provvidenzialmente un lento sviluppo cerebrale e psichico che farà venire alla luce le virtualità incluse nel suo essere.⁶⁸ Bisogna perciò eliminare radicalmente ogni speculazione sulla *scienza* perfetta di Adamo nel Paradiso: esclusivamente nell'ordine della coscienza di sé e del rapporto con Dio il risveglio dell'anima spirituale implicava una certa *conoscenza religiosa*, senza la quale sarebbero impensabili la coscienza morale e la scelta decisiva di fronte a Dio. E ancora è da notare che, comunque stessero le cose, questa conoscenza religiosa doveva essere adattata, nelle sue forme pratiche, allo psichismo rudimentale che gli serviva allora da base. I teologi moderni riprendono a volte, al riguardo, l'immagine cara a sant'Ireneo: quella di un'umanità *in stato d'infanzia*.⁶⁹ La metafora può essere suggestiva, purché non se ne abusi: al punto di inizio della razza bisogna ben postulare degli *adulti*, ma degli adulti condizionati in modo tutto diverso dal nostro.

67. Mi pongo qui in una prospettiva sensibilmente differente da quella di Z. Alsze-gly e M. Flick, *Il peccato originale in prospettiva evolutivista*, 217-218: lo stato di giustizia originaria e i doni preternaturali vi sono considerati come se non avessero avuto che un'«esistenza virtuale, in quanto lo stato paradisiaco avrebbe dovuto essere il termine dell'evoluzione umana». A mio avviso, l'uomo è stato veramente creato in stato di giustizia e di santità. La sua dignità di essere libero esige da parte sua una risposta positiva alla grazia che così lo preveniva. A questo livello del problema, la relazione di questa grazia col Cristo futuro è fuori questione; ma non si può escludere l'ipotesi che questa grazia sia stata data in ragione del Cristo, *Verbum incarnandum* (cfr. sotto, pp. 110 s.).

68. Sopra, p. 74.

69. Si veda il bel testo dell'*Adversus haereses* 4,38 citato da H. de Lubac, *Catholicisme*, 186 s. (con altri riferimenti a sant'Ireneo); cfr. *Dimostrazione della predicazione apostolica* 12 e 14 (Sources chrétiennes 62, 50-53).

Prima di immaginare qualche cosa della loro vita nell'*integrità primitiva*, bisogna porre una domanda pregiudiziale: quanto tempo durò questo stato? Riprendiamo la risposta già prima formulata: il tempo necessario ai componenti della coppia mutante (o delle coppie mutanti) per prendere coscienza in comune di se stessi, come esseri differenti dal mondo animale che li circondava e come esseri capaci di Dio.⁷⁰ Questo bastava perché la prova cruciale fosse presente e perché occorresse operare la scelta decisiva. Questo bastava perché la fragilità naturale della creatura si manifestasse, volgendo la scelta al rifiuto e introducendo gli uomini peccatori nell'esistenza drammatica che noi bene conosciamo. Nessuna difficoltà, nel caso di una sola coppia «mutante» al punto di inizio del processo. Nel caso di una pluralità di coppie, nulla impedirebbe di ammettere che la stessa prova cruciale si sia conclusa in tutti i casi con la rivelazione della loro fragilità di creature. Non basterebbe d'altronde che una sola coppia avesse dato l'avvio a questo processo, perché tutte le altre, per via del rapporto sociale, si fossero messe di fronte a un male *già presente*, e perché la prova permanente della libertà volgesse anche in essi alla catastrofe? Se si accetta l'ipotesi di un'ominazione «a catena», partendo dalla prima coppia mutante, al livello di questa il peccato sarebbe entrato nel mondo. In seguito il ruolo di questa coppia peccatrice di fronte alla società che si cristallizzò intorno a essa non dovette più riguardare soltanto il suo risveglio psicologico alla coscienza e alla libertà, ma dovette includere una sollecitazione al cattivo uso di questa libertà. Quale che sia l'ipotesi abbracciata, il passaggio dall'integrità primitiva alla vita e alla condizione di peccato si è operato nel brevissimo lasso di tempo necessario al risveglio della coscienza di sé in un rapporto interpersonale.⁷¹

70. Sopra, pp. 78 s.

71. Si vede dunque come il quadro dell'integrità primitiva, quale si dipinge sovente al seguito dei teologi medievali, comporti una parte d'irrealità quando si dimentica di farvi intervenire il fattore «tempo». Ora, il tempo è il tessuto della nostra esistenza, e la scelta dell'uomo dinanzi a Dio ha qualificato sin dal principio questa esistenza e il suo modo di realizzazione, «in un istante, in un batter d'occhio», per riprendere la parola di san Paolo (1 Cor. 15,52).

È certamente legittimo domandarsi quale conseguenza avrebbe portato con sé l'integrità spirituale primitiva, nel caso in cui la libera corrispondenza di tutti gli interessati avesse assicurato in perpetuo la loro permanenza nella grazia. Da questo punto di vista si può affermare che la vita umana sarebbe stata condizionata diversamente da quel che non lo sia all'ora attuale. Disgraziatamente, è impossibile dire quali avrebbero potuto essere i suoi condizionamenti concreti. Per costruire la sua raffigurazione paradisiaca, l'Antico Testamento si è accontentato di invertire i tratti che costituiscono il quadro del dolore umano, nel lavoro, nella maternità e nell'uscita dal mondo presente. Questi grandi simboli hanno una portata *negativa* evidente: Dio non ha fatto l'uomo per penare e soffrire, più di quanto non lo abbia creato peccatore o incline al male. Ma la maniera in cui le cose avrebbero potuto praticamente realizzarsi, in circostanze ipotetiche che non si sono prodotte, non può assolutamente essere precisata; essa appartiene al campo dei futuribili che dobbiamo abbandonare alla scienza divina. Non è d'altronde indispensabile fantasticare su un mondo irreali in cui la raffigurazione paradisiaca si sarebbe realizzata alla lettera.

Prendiamo un caso preciso: il caso della morte.⁷² Nella nostra esperienza esistente, la morte non appare soltanto come un fatto obbiettivo di «separazione dell'anima dal corpo», conseguente a un processo naturale di usura dell'organismo. Essa è sentita o, meglio, temuta soggettivamente come un tuffo nell'inesistenza, uno slittamento verso l'ignoto, una necessità tanto più angosciata in quanto l'oltre morte resta inaccessibile alla nostra comprensione. Questo insieme concreto, le cui dimensioni psicologiche sono importanti quanto la realtà corporea, è dalla Scrittura connesso con il peccato a titolo di castigo. In una parola, ciò che è legato al peccato è la maniera con cui la «separazione dell'anima dal corpo» è sperimentata e sentita, più che questa separazione in sé, considerata come il

72. Cfr. K. Rahner, *Pour une théologie de la mort*, in *Écrits théologiques* III, 103-167; Grelot, *La théologie de la mort dans l'Écriture sainte: Supplément de la Vie Spirituelle* 1966, 143-193.

compimento del processo naturale al quale è necessariamente sottoposto ogni essere corporeo. Lo stesso processo di dissoluzione organica si sarebbe presentato in condizioni completamente diverse, se la vita familiare d'amicizia con Dio, connessa con la giustizia originaria, ne avesse costituito il quadro e avesse illuminato le finalità ultraterrene.⁷³ Qui l'intuizione poetica di Péguy si mostra molto più realistica delle complicate costruzioni dei teologi medievali:

Ciò che dopo quel giorno è divenuto la morte
non era che una naturale e tranquilla partenza.⁷⁴

Per l'ingresso del Peccato nel mondo, questa «partenza» ha cambiato senso e ha rivestito modalità «contro natura». Se le cose si fossero svolte diversamente, senza dubbio questa «partenza» necessaria avrebbe avuto il carattere di un'ultima mutazione, in cui l'essere corporeo e «animale» dell'uomo avrebbe rivestito un nuovo modo di esistenza: non è forse proprio questo il senso della risurrezione corporale, alla quale Gesù ha già avuto accesso come «primizia di coloro che si sono addormentati» (1 Cor. 15,20)? Tutto questo permette di tagliar corto con le speculazioni sull'immortalità corporea di Adamo nel Paradiso, senza nulla perdere del dogma relativo al corpo, giacché i tratti mitici del simbolismo paradisiaco hanno ricevuto una interpretazione esistenziale che li valorizza nell'ordine loro proprio.

Si ragionerà nello stesso modo per tutto ciò che, nella nostra condizione attuale, riveste un aspetto di dolore e di sofferenza. Il rapporto con la natura circostante, lo sforzo necessario per conoscerla e padroneggiarla, la sottomissione alle leggi che governano tutti gli organismi corporei, la realizzazione della vita in società, ecc., si sarebbero presentati in un ben diverso contesto se la rottura dell'amicizia con Dio e della vita

73. K. Rahner, *art. cit.*, 128 s.

74. «Ce qui depuis ce jour est devenu la mort | n'était qu'un naturel et tranquille départ», Ch. Péguy, *Eve*, in *Oeuvres poétiques complètes*, Paris 1957, 938. Si sa che l'inizio di *Eve* è un'evocazione nostalgica del Paradiso perduto: «O mère ensevelie hors du premier Jardin, | vous n'avez plus connu ce climat de la grâce...».

di grazia non fosse intervenuta nella vita dell'umanità fin dal suo principio. Ci è impossibile sapere come le cose si sarebbero allora realizzate, poiché non possiamo ragionarvi che partendo dall'esperienza contraria. Non ne potremo mai parlare se non nel modo «irreale del passato»! La cosa più chiara e sicura è che il problema fondamentale della vita spirituale, quello del rapporto con Dio, determina fin dall'inizio il *modo* secondo il quale l'uomo sperimenta tutti gli altri aspetti della sua esistenza: il suo rapporto con gli altri e il suo rapporto con il mondo. Esso determina persino la maniera con cui si presenta a lui la costruzione della propria personalità, con la padronanza delle potenze interiori che lo costituiscono e la loro unificazione nel perseguimento di un fine scelto liberamente. Quando san Paolo analizza, in *Rom.* 7, le lotte interiori di un io diviso contro se stesso, impotente a realizzare il bene che vuole, prigioniero della legge del peccato che è nelle sue membra (*Rom.* 7,14-23), è significativo che faccia ricorso all'esempio fornito dal peccato di Adamo⁷⁵ per generalizzarlo in qualche modo (*Rom.* 7,9-11; cfr. *Gen.* 2,17; 3,1 s.13). Così dunque il problema che ci si pone è sostanzialmente lo stesso di quello al quale si agganciò la prova originaria. Solo che per noi la sua soluzione è ipotecata dall'esistenza antecedente di un Male che, fin dall'inizio della nostra vita, grava pesantemente su di noi. La conquista del nostro essere interiore è tanto più difficile a compiersi in quanto ha come punto di partenza l'esperienza di una libertà asservita, «venduta al potere del peccato» (*Rom.* 7,14). Ma questo elemento della nostra condizione non può essere stato originario, nel senso di aver preceduto il primo esercizio della libertà umana quaggiù. Il ricolligamento del *phylum* umano al ceppo animale potrebbe certo suggerire che molte tendenze sregolate, attualmente riunite sotto il generico concetto di «concupiscenza», costituiscono i reliquati di uno psichismo infraumano non ancora pienamente dominato, canalizzato, ominizzato dal nostro essere.

75. S. Lyonnet, «*Tu ne convoiteras pas*» (*Rom.* 7,7), in *Neotestamentica et patristica* (Festschrift O. Cullmann), Leiden 1962, 157-165; *Quaestiones ad Rom.* 7,7-13: *Verbum Domini* 1962, 163-183.

Ma il *dovere di rendere umano* questo retaggio istintivo preumano non poteva rivestire, quando la coscienza umana prese forma, lo stesso carattere di *pesantezza* che gli conosciamo oggi; perché non era associato allora a una esperienza di peccato antecedente, a una accettazione dell'infraumano iscritta nella memoria e nei nervi delle generazioni umane. Anche su questo punto il completamento dell'ominazione si sarebbe effettuato in un altro clima, se il Peccato non fosse entrato nel mondo. Ma a che serve sognare?

Si vede in quale direzione la riflessione teologica potrebbe impegnarsi, per inserire organicamente in un'antropologia realistica i dati delle scienze moderne, senza perdere nulla degli elementi positivi offerti dalla Scrittura e già adoperati dai teologi del passato. Non pretendo fornirne una sintesi completa, perché troppe discipline vi si sovrappongono: esegesi e teologia, certo, ma anche biologia, psicologia, sociologia, psicanalisi, metafisica, ecc. Chi potrebbe illudersi di dominare tutti questi campi di ricerca? Il lavoro del teologo moderno è divenuto molto più complesso di quanto non fosse quello dei predecessori del Medioevo e del Rinascimento. Ma perché lamentarsene? Ciò costituisce una parte del suo interesse.

D. «O CERTE NECESSARIUM ADAE PECCATUM!...»

Le mie riflessioni, che cercavano di illustrare tre punti in cui l'antropologia rivelata interferisce con l'antropologia scientifica, benché non abbiano costantemente ripreso gli elementi messi in luce nella precedente inchiesta esegetica si sono però sviluppate in dipendenza da essi. Bisognava infatti che fossero dapprima stabiliti alcuni punti fondamentali: l'essenza della prova originaria come scelta decisiva della libertà umana di fronte al Creatore; il carattere «mitico» del simbolismo paradisiaco e le implicazioni esistentive che vi sono sottintese; il carattere convenzionale dell'eponimo Adamo per rappresentare il punto di partenza del genere umano, e il rapporto di questa rappresentazione con il mistero dell'unità umana, ecc. Dopo diveniva possibile affrontare le questioni poste al teolo-

go dalle moderne concezioni dell'omizzazione, come lo spesso eventuale del ceppo primitivo da cui deriva l'umanità, i collegamenti di questo ceppo a un mondo animale da cui emerge, ecc. Per elaborare una risposta su tutti questi punti particolari è necessario ricorrere all'ipotesi. Ci si accorge allora che anche i teologi del passato vi ricorsero; e nella misura stessa in cui siamo obbligati a contraddirli, ci aspettiamo di essere contraddetti a nostra volta, oggi o più tardi. Con circospezione perciò esponiamo opinioni in cui tutto non è egualmente solido. Chi potrà far meglio lo faccia!

Mi piacerebbe, per finire, ritornare su un'idea che serviva di conclusione alla mia inchiesta esegetica: il ruolo del peccato originale nello svolgimento del disegno di salvezza.⁷⁶ Il peccato originale avrebbe potuto non accadere? Si è tentati di rispondere: Sì, per meglio salvaguardare, sembra, la libertà dell'impegno preso dall'uomo peccatore. Ma si ha allora l'inconveniente di esser costretti a far dipendere da una decisione umana la stessa forma del piano di Dio sul mondo. Accettiamo piuttosto per principio di non sapere come si ingranino l'uno sull'altro il governo divino del mondo e la realtà della libertà umana, e cerchiamo quale senso rivestano nel piano di Dio le decisioni umane apparentemente più contrarie alla sua finalità generale. È un fatto che il peccato originale si è inserito nel disegno di Dio con una specie di necessità che il *Praeconium pascuale* non teme di sottolineare: *O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!* «O peccato d'Adamo veramente necessario, che è stato distrutto dalla morte del Cristo! O felice colpa che ottenne di avere un tale redentore!». Per comprendere questa insistenza sul compito provvidenziale del Male nella manifestazione dell'amore di Dio verso gli uomini, bisogna accostarvi ciò che dice il Nuovo Testamento a proposito della passione di Gesù, compimento necessario delle Scritture e insieme punto culminante del peccato umano. «È necessario» che ciò che è scritto si compia in

76. Sopra, pp. 61 ss.

Gesù (*Lc.* 22,37; cfr. *Mt.* 26,54); «è necessario» dunque che Gesù vada a Gerusalemme, vi soffra, vi sia messo a morte (*Mt.* 16,21; *Mc.* 8,31; cfr. 9,31; 10,33 s.; *Lc.* 9,22; 17,25; 24,7.26.44; *Atti* 17,3; *Gv.* 3,14; 10,16) ... I ciechi esecutori di questo piano tratteggiato in filigrana nelle Scritture non vi impegnavano dunque in nessun modo la loro responsabilità? Da un certo punto di vista essi sono di fatto inconsapevoli del piano divino che realizzano (*Atti* 3,17 s.). Tuttavia il loro rifiuto del Cristo-Luce si radica in un peccato contro la luce (cfr. *Gv.* 9,41): «Se io non fossi venuto e non avessi parlato ad essi, non avrebbero colpa, ma adesso non hanno scusa per il loro peccato... Se non avessi fatto tra loro opere che nessun altro ha fatto, non avrebbero colpa; ma adesso hanno visto e hanno odiato e me e il Padre mio» (*Gv.* 15,22-24). Ugualmente per il tradimento di Giuda: «Il Figlio dell'uomo se ne va, come sta scritto di lui, ma guai a quell'uomo per mezzo del quale il Figlio dell'uomo è tradito. Sarebbe stato meglio per lui se non fosse nato, quell'uomo!» (*Mt.* 26,24). È dunque il peccato umano che compie a sua insaputa il piano di Dio; è per suo mezzo che Dio rivela il suo amore redentore dando per noi il suo unico Figlio (*Rom.* 8,32): «Dio dimostra il suo amore verso di noi per il fatto che Cristo è morto quando si era ancora peccatori» (*Rom.* 5,8). Questa manifestazione paradossale dell'amore costituisce il quadro nel quale il peccato originale prende il suo significato. Senza dubbio resta un *male*, di per sé inescusabile. Ma introducendo il dramma nella storia umana, *ha posto la prima pietra miliare di questa manifestazione ultima dell'amore che fu la morte del Cristo in croce*. La chiamata all'esistenza di una creatura spirituale, capace di impegnarsi liberamente e di ricambiare l'amore di Dio, non ne era forse una manifestazione sufficiente? Tanto più che, prendendo sul serio la libertà della sua creatura, Dio accettava di correre il rischio del peccato... Ma appunto, proprio per la caduta di questa creatura, sono apparse *sul piano sperimentale* la sua naturale fragilità e la sua radicale insufficienza, affinché essa si volgesse verso il solo che potesse salvarla; e nello stesso tempo, con l'inserzione del peccato nel tessuto stesso

della storia, si ponevano le condizioni perché il Figlio di Dio mostrasse fin dove poteva giungere un amore redentore: non soltanto fino agli annientamenti dell'incarnazione, ma fino all'accettazione della morte. *O mira circa nos tuae pietatis dignatio! O inestimabilis dilectio caritatis: ut servum redimeres, Filium tradidisti!* «O meravigliosa condiscendenza della tua bontà verso di noi! O inestimabile affetto manifestato dalla carità: per riscattare lo schiavo, hai dato alla morte il tuo Figlio!». È decisamente in questa prospettiva che la meditazione dell'*Exsultet* orienta la sua concezione del peccato di Adamo «necessario».

Questo modo di veder le cose esigerebbe dunque di risolvere nel senso tomista la famosa controversia medievale sul motivo dell'incarnazione? Si può discuterlo. Quando si legge senza preconcetti lo sviluppo dell'epistola ai Colossesi sul Cristo, «Primogenito avanti ogni creatura» (*Col.* 1,15) e «Primo nato di tra i morti» (1,18), si è colpiti dalla coerenza che san Paolo riconosce tra il disegno della creazione (tutto è stato creato nel Cristo, per mezzo di lui e per lui, 1,16-17) e il disegno della redenzione (Capo del Corpo, in lui si opera la riconciliazione di tutte le cose, 1,18.20). Senza dubbio fra i due «tempi» del disegno di Dio è intervenuto il peccato. Ma questo non ha cambiato, come potremmo dire riprendendo il passo parallelo dell'epistola agli Efesini, «quel piano stabilito e predisposto... per l'economia della pienezza dei tempi, di ricondurre a un unico capo, Cristo, tutte le cose: quelle che sono in cielo e quelle che sono sulla terra» (*Ef.* 1,9-10). Il peccato ha cambiato soltanto il modo secondo il quale questo piano si è realizzato in un mondo divenuto peccatore: il Figlio di Dio «ha assunto la carne e il sangue» (*Ebr.* 2,14) con tutte le condizioni di esistenza che a essi erano legate, fino alla sofferenza e alla morte. Nulla perciò impedisce di pensare che, *creando l'uomo, Dio avesse di mira la futura incarnazione di suo Figlio*, nel quale le cose che sono nel cielo e quelle che sono sulla terra sarebbero state ricondotte all'unità sotto un solo capo. Egli poneva allora un punto definitivo in vista di questo atto escatologico, riservato per la pienezza dei tempi. Prima di questo,

certo, la razza umana doveva conoscere quella naturale crescita di cui abbiamo osservato prima le forme, quasi una specie di compimento della stessa ominazione. Il Figlio non si sarebbe fatto uomo che quando l'umanità fosse stata atta a portare il peso di Dio, se si può dir così, e quando d'altronde una preparazione positiva avesse operato l'educazione del popolo di Dio. Ma che cosa rappresenta la durata di tutto l'Antico Testamento, di fronte alle centinaia di millenni che si possono oggi immaginare per gli stadi successivi dell'umanità preistorica? E che cosa sono anche i diciannove secoli di storia cristiana? Un velo sottile sulla superficie del tempo! Venendo nel mondo per ricapitolare tutta la storia che lo aveva preceduto,⁷⁷ il Cristo ha certo determinato nel tempo umano un punto focale movendo dal quale tutto si spiega. Ma in rapporto allo spessore dei secoli trascorsi da quando è sprizzata quaggiù la scintilla dello spirito, si può ben dire che egli sia venuto «negli ultimi tempi». Infine, il suo passaggio attraverso la morte e le sue manifestazioni di risuscitato hanno mostrato agli uomini verso quale meta camminano: una vita trasfigurata in «cieli nuovi e una terra nuova». Realtà indicibile, di cui l'immagine del Paradiso primitivo era tuttavia l'annuncio profetico.⁷⁸ Perché era proprio quella meta che il Creatore aveva di mira quando chiamava l'umanità all'esistenza. *La Parusia del Signore polarizza dunque fin dall'inizio la storia umana, e al di là di essa la stessa evoluzione dell'universo.* Forse infatti bisognava che ci fosse quella moltitudine di astri in un universo in genesi perché, in un modesto satellite di uno di essi, si realizzasse il felice concorso di circostanze che rese possibile la comparsa della vita, la riuscita della sua evoluzione, e infine il suo sfociare nello spirito. Il ciclo si è riprodotto in qualche al-

77. Idea cara a sant'Ireneo: «Quando si è incarnato ed è divenuto uomo, (il Cristo) ha ricapitolato in sé la lunga serie degli uomini, e ci ha procurato la salvezza in compendio (nella sua carne), in modo che ciò che noi avevamo perduto in Adamo – cioè l'immagine e la rassomiglianza con Dio –, questo stesso noi potessimo ricuperarlo in Gesù Cristo» (*Adversus haereses* 3,18,1). Luca, nella sua genealogia del Signore «mostra che proprio il Cristo ha ricapitolato in sé tutte le nazioni disperse dopo Adamo, e tutte le lingue, e la razza degli uomini, e Adamo stesso» (3,22,3).

78. Cfr. sopra, p. 62.

tra parte? o forse si riprodurrà? Non abbiamo mezzo di rispondere a questa domanda. Ma forse dobbiamo evitare di lasciarci impressionare dalla pluralità dei mondi: la ricapitolazione di tutte le cose nel Cristo è una questione di *qualità*, di fronte alla quale tutto ciò che è soltanto *quantitativo* ha poco peso. Quante prove fallite nell'evoluzione delle specie, finché finalmente un *phylum* riuscì a sbocciare nell'umanità, giustificando così l'enorme spreco di forme inventate dalla vita in movimento! Chi ci assicura che non fu lo stesso nell'evoluzione dei mondi? Le due ipotesi contraddittorie non hanno l'una più probabilità dell'altra. In ogni modo, nel Cristo, Figlio di Dio fatto uomo, noi raggiungiamo colui per mezzo del quale, nel quale, per il quale tutte le cose sono state create, e colui nel quale il nostro essere peccatore è ri-creato; noi troviamo l'Alfa e l'Omega; noi troviamo «l'Amor che muove il sole e l'altre stelle».⁷⁹

79. Dante, *Divina Commedia, Paradiso* 33,145. Dante intendeva sicuramente questa «mozione» in un senso intemporale, secondo la metafisica medievale che additava in Dio il «Primo Motore» al quale è sospeso l'universo. Ma l'immagine acquista una maggior forza quando la si applica all'universo in evoluzione, interamente teso verso la parusia del Cristo.