



Responsabilità individuale come superamento della personalità corporativa nel Primo Testamento

di Martino Signoretto



Chi ha peccato?

¹ Passando, vide un uomo cieco dalla nascita ² e i suoi discepoli lo interrogarono: Rabbi, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché sia nato cieco? (Gv 9,1-2).

Che tipo di mentalità religiosa nasconde la domanda dei discepoli? Dalle loro parole appare scontato che tra peccato e conseguenze ci sia un legame intrinseco, un dinamismo causa/effetto diretto: non solo il genitore ma anche il figlio paga il peccato dei genitori.

Nonostante il libro di Giobbe abbia messo in discussione la teoria retributiva¹, il pensiero religioso che pone una relazione diretta tra peccato e malattia era vigente ancora al tempo di Gesù (cf Lc 13,1-5). Tale teoria si complicava nel caso in cui era un nascituro a presentare malattie e malformazioni. Dove cercare la responsabilità del male? Non mancavano rabbini che pensavano che il bambino poteva addirittura peccare nel grembo della madre². Comunque sia, i discepoli ereditano la mentalità che sventure individuali e collettive si spiegano per i peccati commessi anche da altri e in tempi precedenti: in poche parole non vi è sofferenza senza colpevolezza³.

¹ Cf M. GILBERT, *La Sapienza del Cielo. Proverbi, Giobbe, Siracide, Sapienza*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 100-105.

² Cf R. E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale* (= Commenti e studi biblici), Cittadella, Assisi 1991³, 484-485.

³ Cf X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1990, 625.

La domanda dei discepoli può essere quella della comunità che si nasconde dietro le parole del IV vangelo. Allora essa è pure la «nostra domanda» quando iniziamo a pensare che la storia che ciascun individuo registra sul proprio corpo a partire dalla nascita, in fondo sia una storia che dipenda anche da chi lo ha preceduto. Infatti l'individualità di ciascuno si costruisce dentro una rete di relazioni attraverso le quali è possibile parlare di identità. I primi «responsabili» di questa individualità, nel bene e nel male, sono proprio i genitori, per cui la domanda dei discepoli è alquanto moderna, nel senso che non manca di una «certa analogia con una pratica terapeutica di tipo psicologico»⁴. Certo: così come è formulata questa domanda sembra assolutamente improponibile. Mentre non avremmo dubbi nel negare che il peccato dei genitori, come il peccato di quel cieco, siano la causa della sua cecità, non saremmo altrettanto sicuri nel dare spiegazione sul «perché» ci siano persone cieche dalla nascita; non saremmo così sicuri nel momento in cui ci trovassimo a fare una riflessione tra responsabilità personale e male, sofferenza e dolore, in particolare il dolore innocente. È facile escludere un pensiero che non regge, ma non è altrettanto facile dare almeno un orientamento di senso che sia tutto sommato plausibile su queste questioni.

Proprio la domanda dei discepoli istruisce la ricerca sul tema proposto: «persona, individualità e identità» nel Primo Testamento, considerato come luogo privilegiato per una qualsiasi indagine che contempli, tra le proprie finalità, una di tipo antropologico. L'esplorazione si apre già angolata, quindi dentro dei confini che permettono uno studio plausibile a fronte di una tematica molto ampia.

Un vecchio proverbio che si presenta sotto vesti nuove

¹ Mi fu rivolta questa parola del Signore: ² «Perché andate ripetendo questo proverbio sulla terra d'Israele: "I padri hanno mangiato uva acerba e i denti dei figli si sono allegati"?» (Ez 18,1-2).

⁴ Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione* (= Testi e Commenti), EDB, Bologna 1997, 415.

Il capitolo diciotto del profeta Ezechiele – accanto al capitolo trentatré – tratta una questione capitale per la teologia Primotestamentaria: il rapporto tra le colpe dei padri e le conseguenze sui figli⁵. La mentalità che il profeta mette in discussione è condensata nel proverbio che cita: «I padri hanno mangiato uva acerba e i denti dei figli si sono allegati». Il proverbio lo ritroviamo citato in Ger 31,29. Se leggiamo Lam 5,7, notiamo come si ripresenti la medesima mentalità retributiva, messa in discussione dai profeti⁶.

Il proverbio, senza entrare nella sua veridicità, proviene da una esperienza e alimenta l'esperienza⁷. Questo è un fenomeno diffuso, tipico della sapienza antica come di quella di oggi, una sapienza che non possiamo imbrigliare in uno schema ed appartenente a tutte le culture.

Perché si arriva a formulare un proverbio di questo tipo?

Entrando in profondità il proverbio non parla di peccato, ma è molto più aperto. Non è moraleggiante, mentre il ragionamento dei discepoli e ciò che lo stesso Ezechiele condanna nelle sue argomentazioni è proprio l'interpretazione moralistica della sentenza. Mentre il proverbio è di natura evocativa⁸, Ezechiele evidenzia come viene «usato» per dire un rapporto diretto causa/effetto proprio in senso moralistico, così che appare scontato, come frutto di una sapienza acquisita, il fatto che le conseguenze di un peccato di un genitore ricadano sui figli in modo assolutamente meccanico.

Per comprendere questa mentalità è necessario rifarsi ad altri testi come Dt 5,8-10 (cf Es 20,5-6; 34,7; Nm 14,18):

⁸ Non ti farai idolo né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo né di quanto è quaggiù sulla terra né di quanto è nelle acque sotto la terra. ⁹ Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai. Perché io, il Signore, tuo Dio, sono un Dio geloso, *che punisce la colpa dei*

⁵ Cf G. RAVASI, *I profeti*, Ancora, Milano 1987, 234-235.

⁶ Cf G. ANTONIOTTI, *Ezechiele* (= Dabar - Logos - Parola), Antico Testamento, Messaggero, Padova 2003, 99.

⁷ Cf A. PERRY, *Wisdom Literature and the Structure of Proverbs*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1993, 96-97.

⁸ Cf P. IOVINO, *Mashal, parabola e parola: il simbolo rivelatore*, in *Libro dei Proverbi. Tradizione, redazione, teologia*, a cura di G. Bellia - A. Passaro, Piemme, Casale Monferrato 1999, 213.

padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano,¹⁰ ma che dimostra la sua bontà fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandamenti.

L'affermazione dove Dio è presentato come colui «che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione», presa alla lettera, non fa che rileggere il senso del proverbio citato da Ezechiele in senso moralistico, retributivo.

A questa mentalità di rapporto diretto causa/effetto, quindi peccato/castigo, secondo la teoria retributiva, va aggiunta quella corporativistica del rapporto individuo/società, di come le azioni di un singolo abbiano conseguenze sul suo clan o sulla sua società. Il fatto che Abramo metta alla prova la giustizia di Dio proprio su questo aspetto è indice di come l'antica teoria retributiva era parte di una mentalità religiosa complessa su questo argomento, per nulla scontata:

²³ Abramo gli si avvicinò e gli disse: «Davvero sterminerai il giusto con l'empio? ²⁴ Forse vi sono cinquanta giusti nella città: davvero li vuoi sopprimere? E non perdonerai a quel luogo per riguardo ai cinquanta giusti che vi si trovano? ²⁵ Lontano da te il far morire il giusto con l'empio, così che il giusto sia trattato come l'empio; lontano da te! Forse il giudice di tutta la terra non praticherà la giustizia?» (Gen 18,23-25).

Anche in questo caso la pratica di una giustizia divina che non tenga conto della possibilità che in una città meritevole di condanna ci siano alcuni giusti, è qualcosa che viene denunciato nelle parole di Abramo.

I capp. 18-19 di Genesi affrontano la questione della retribuzione collettiva e della responsabilità dell'individuo in un senso molto più complesso di quello che può apparire ad una prima lettura. In Gen 19, infatti, la città di Sodoma verrà distrutta. Alcuni «giusti» verranno fatti evacuare: Lot e la sua famiglia⁹. La città non prevede una soluzione diversa dall'esito del meccanicismo retributivo sotteso nel testo.

⁹L'idea quindi è quella di preservare anche un singolo a fronte del giudizio negativo di Dio, nel caso abbia accolto in casa la divinità. Cf C. WESTERMANN, *Genesi. Commentario*, Piemme, Casale Monferrato 1995², 150.

Eppure il capitolo precedente prevedeva qualcosa di molto diverso dalla possibilità di separare giusti ed empi per punire gli empi ed evitare che la condanna ricada sui giusti.

Rispose il Signore: «Se a Sodoma troverò cinquanta giusti nell'ambito della città, per riguardo a loro perdonerò a tutto quel luogo» (Gen 18,26).

Sappiamo che Abramo è riuscito ad arrivare ad almeno dieci giusti: ma la posta in gioco non era separare i giusti dagli empi, nel caso vi si trovassero dei giusti. La proposta che incontriamo nella bocca di Abramo è quella che i giusti avrebbero potuto avere una funzione salvifica nei confronti di tutta la città e della valle intera (quindi anche le città di Gomorra, Adma e Seboim), esattamente come il Signore aveva detto: «per riguardo a loro *perdonerò a tutto quel luogo*»¹⁰.

La contraddizione tra la proposta di Gen 18, dove i giusti possono avere una funzione vicaria sul resto della popolazione, e la distruzione pone una questione non semplice anche sul senso della redazione dei capitoli 18-19 di Genesi, come bene ha sottolineato Brueggemann:

«Il testo consente molte possibilità interpretative, in quanto giustappone un racconto più antico, non speculativo (19,1-28), e un insegnamento teologico più recente e consapevole (18,16-32). Come vedremo 19,29 è il cardine che connette i due testi. Giacché 18,16-32 sembrerebbe essere una riflessione successiva su un racconto più antico, 19,1-28 ...»¹¹.

È in atto una riflessione teologica non facile, un dibattito sulla «giustizia divina»¹², dibattito molto acceso, quale prodotto dell'esperienza dell'esilio.

¹⁰ Cf WESTERMANN, *Genesi*, 148.

¹¹ W. BRUEGGEMANN, *Genesi* (= Commentari. Strumenti 9), Claudiana, Torino 2002, 200.

¹² Cf A. GUIDA, *La giustizia nella Bibbia*, in «Parole di vita» 54/1 (2009) 44-45.

L'esilio come «laboratorio antropologico»: la responsabilità personale

Stando ai testi citati sembra che Israele si sia confrontato con delle domande di tipo religioso molto provocanti: da una parte non si smentisce una solidarietà collettiva¹³, che lega tutti i membri di una comunità – anche in senso salvifico? – dall'altra si apre la questione della responsabilità del singolo, «padrone del proprio destino per volontà di Dio»¹⁴.

Ezechiele smentisce il proverbio (Ez 18,2) proprio nella sua versione meccanicistica, che in qualche modo imbrigliava il Signore stesso e la sua onnipotenza dentro un forma di fatalismo, tanto da costituire una spiegazione sufficiente di tutto il male ricevuto con l'esilio babilonese. Gli esiliati potevano pensarsi quelli della terza e quarta generazione di cui parlava Dt 5,9, quindi non potevano che aver ereditato le conseguenze dei peccati di re empì come Manasse (2Re 23,31-24,4).

Ezechiele si accorge di questa mentalità e della sua degenerazione religiosa. La deve smentire perché è formulata attraverso un proverbio riletto in chiave moralistica e meccanicistica: Ezechiele smaschera il tranello che si nasconde dietro il proverbio sulla bocca di uomini rassegnati, dove non c'è spazio per la libera iniziativa della volontà di Dio.

³ Com'è vero che io vivo, oracolo del Signore Dio, voi non ripeterete più questo proverbio in Israele. ⁴ Ecco, tutte le vite sono mie: la vita del padre e quella del figlio è mia; chi pecca morirà.

C'è in gioco una responsabilità personale: «chi pecca morirà». Questo scuote a non fare del proverbio una gabbia, una mentalità dalla quale non si riesce ad uscire.

Il problema di Ezechiele era che secondo questo modo di pensare retributivo si entrava in una concezione della storia meccanicistica/fatalistica¹⁵, il popolo perdeva speranza, non c'era spazio per la salvezza. Se l'esilio aveva confermato la prima parte del detto, che cioè Dio punisce fino alla terza e alla quarta generazione, ora è giunto il tempo di dar pro-

¹³ Cf ANTONIOTTI, *Ezechiele*, 91-93.

¹⁴ L. ALONSO SCHÖKEL, *I profeti*, Borla, Roma 1980, 837.

¹⁵ Cf G. A. COOKE, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel* (= International Biblical Commentary), T & T Clark, Edinburgh 1985, 194-195.

va del significato della seconda, e cioè che Dio «dimostra la sua bontà fino a mille generazioni» (Dt 5,10). È giunto il tempo di rendere ragione della sproporzione che vige tra il «tre/quattro generazioni» e «mille generazioni», tra un tempo compiuto e finito, e il tempo della promessa, che non ha limiti imposti dagli uomini¹⁶.

Si vuole spezzare il dinamismo dentro il quale l'individuo è vittima delle colpe di un altro in modo meccanicistico. La teoria retributiva si apre ad una nuova fase: ciascuno è responsabile del proprio esito di vita.

La mentalità meccanicistica, infatti, non solo non dava più speranza, ma poteva confermare l'impenitente nelle sue iniquità, ormai deluso o incapace di pensarsi nella possibilità di una conversione¹⁷. Si sentiva ormai condannato, senza possibilità di modificare il proprio destino, dentro un tempo senza possibilità di intervento inedito.

È da notare una cosa: il richiamo alla responsabilità individuale non slega l'individuo dalla collettività, ma lo riposiziona. È il tipo di relazione con essa che si modifica. Questo comporta anche una rivisitazione dell'identità di uomo, perché è messa nel dinamismo inaspettato e sempre aperto dell'inedito, della storia, delle possibilità:

²¹ Ma se il malvagio si allontana da tutti i peccati che ha commesso e osserva tutte le mie leggi e agisce con giustizia e rettitudine, egli vivrà, non morirà. ²² Nessuna delle colpe commesse sarà più ricordata, ma vivrà per la giustizia che ha praticato. ²³ Forse che io ho piacere della morte del malvagio – oracolo del Signore – o non piuttosto che desista dalla sua condotta e viva? (Ez 16,21-23).

Il richiamo alla responsabilità personale in un momento di crisi non è solo una questione morale. La crisi religiosa che l'esilio ha comportato – per la perdita della terra e della regalità, del culto e del sacerdozio¹⁸ – è divenuta un

¹⁶ Cf L. ALONSO SCHÖKEL, *I profeti*, 837.

¹⁷ Cf *Commentary on the Old Testament. 9. Ezekiel - Daniel*, a cura di F. Keil – F. Delitzsch, Hendrickson, Edinburgh 2001, 142.

¹⁸ Cf E. VILLENEUVE, *La provincia di Yebud tra Bibbia e archeologia*, in *Israele Sotto la dominazione persiana*, in «Il mondo della Bibbia» 101 (2010) 12-13.

laboratorio teologico e antropologico: la fede di Israele si trova ad essere ripensata sotto una nuova luce. Dalle macerie di una fede che sembrava ormai sconfitta non solo dalla potenza militare ma anche dall'idolatria babilonese, visto che le promesse divine erano pressoché «smentite» dai fatti, non solo ne uscì un'immagine di Dio diversa, ma anche un uomo rinnovato.

Il confronto con la cultura babilonese: una nuova immagine di uomo

Il richiamo alla responsabilità personale, allora, è anche l'apertura di un orizzonte che ridisegna l'immagine di uomo. Riportare l'uomo nella storia togliendolo dall'eventuale meccanicismo fatalista, ha comportato anche una nuova identità di uomo, una specie di «rivoluzione antropologica».

Se nelle culture circonvicine, nella grande Babilonia come pure in Egitto, è il re ad essere considerato su un piano divino, uno dei frutti dell'esilio sta proprio nel fatto che l'uomo è considerato ad «immagine e somiglianza di Dio»¹⁹. Le prerogative divine non sono esclusive del re e non sono frutto di una religiosità che giustifica una serie di stati sociali dove gli individui si trovano differenziati sociologicamente, perché così è stato stabilito dagli dèi.

Nella cultura babilonese l'uomo era pensato sotto un certo aspetto. Israele si è trovato a confrontarsi con questa antropologia. La creazione dell'uomo, descritta nella sesta tavoletta del poema babilonese *Enuma Elish*²⁰ è interessante a tal proposito:

¹⁹ Cf D. SCAIOLA, *Presentazione di Genesi 1-11*, in «Parole di Vita» 52/1 (2007) 17: «Israele non sente il bisogno di elaborare in modo autonomo un proprio discorso sulla creazione, ma accoglie positivamente quanto è prodotto dai popoli circostanti, riservandosi tuttavia il diritto di rifiutare o correggere i miti extra-biblici negli aspetti che la fede di Israele giudica inaccettabili».

²⁰ Per leggere tutto il poema cf E. VAN WOLDE, *Racconti dell'Inizio. Genesi 1-11 e altri racconti*, Queriniana, Brescia 1999, 171-180; cf L. MAZZINGHI, *La creazione e il poema babilonese "Enuma Elish"*, in «Parole di Vita» 52/1 (2007) 53-55.

*Marduk udì la dichiarazione degli dèi,
e il suo cuore lo spinse a creare nuove meraviglie. [...] «voglio condensare del sangue [...] e creare così un prototipo umano perché gli siano imposte le servitù degli dèi affinché essi abbiano tempo libero».[...] Come lo [Qingu] ebbero legato e portato davanti a Ea, gli imposero la punizione e tagliarono il suo sangue [fu dissanguato]. con il suo sangue Ea costruì l'umanità per il servizio degli dèi e liberò gli dèi.*

In primo luogo, l'uomo è frutto di una operazione violenta: a partire dalla morte di *Qingu*, un dio ribelle, possiamo intendere che l'uomo sia figlio di un «dio del male». In secondo luogo, va notato lo scopo per cui è creato: «per servire gli dèi» e permettere che abbiano tempo libero.

La dimensione della schiavitù è dunque voluta da un piano divino. L'uomo è pensato in questi termini, per cui non sembra che abbia molte possibilità di sottrarsi da un visione che lo colloca dentro questa posizione sociale, dentro la quale comprendersi. Di conseguenza il re, che secondo l'ideologia regale è pensato come un dio, trova qui la spiegazione della sua servitù e dei suoi schiavi, il re può permettersi il «tempo libero».

Rispetto alla cultura assira e poi a quella babilonese – dove in qualche modo ciascuno cercava di dimostrare la superiorità della propria razza – Gen 1,26-28 afferma che gli uomini sono tutti uguali. Sono creati ad immagine di Dio: non si parla di ebrei, di assiri, di egiziani, ma semplicemente dell'umanità in quanto tale²¹. Il nome Adamo significa, in fondo, «terrestre», al di là di una appartenenza etnica o di una posizione sociale.

²¹ Cf J-L. SKA, *La parola di Dio nei racconti degli uomini* (= Orizzonti biblici), Cittadella, Assisi 2000, 21-28. L'autore presenta tutta una serie di differenze che il testo di Genesi lascia emergere se lo si pone a confronto con il corrispettivo babilonese.

La persona: il «terrestre» ad immagine e somiglianza di Dio

Gen 1,26-28 diventa illuminante per capire la nuova posizione dell'individuo rispetto al mondo, a Dio e rispetto all'altro:

²⁶ Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine (zelem), secondo la nostra somiglianza (demut): domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutti gli animali selvatici e su tutti i rettili che strisciano sulla terra».

²⁷ E Dio creò (bara') l'uomo a sua immagine (zelem); a immagine di Dio lo creò (bara'): maschio e femmina li creò (bara').

²⁸ Dio li benedisse e Dio disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra».

Partiamo da una differenza formale tra le seguenti espressioni:

sia la luce 3^a pl. Imperf. qal della radice *hayah* «essere, diventare»

facciamo l'uomo 1^a pl. Imperf. qal coortativo da '*asah* «fare»

Non si dice «sia l'uomo» come nel caso della luce (Gen 1,3). Il confronto è significativo. Cosa sta avvenendo? Qualcosa di diverso, di speciale: Dio crea l'uomo, crea l'umanità, per cui si passa alla prima persona. Un plurale: «facciamo».

Il plurale alla prima persona merita una certa attenzione. È chiaro che non possiamo attribuire all'autore biblico un riferimento trinitario, il quale comparirà con il N.T.

Secondo molti studiosi si tratta di un plurale in cui viene coinvolta la «corte celeste»²². Rashi sembra interpretare una cosa simile riportando egli stesso antiche tradizioni talmudiche.

²² Si veda anche Gen 3,22: «Poi il Signore Dio disse: Ecco, l'uomo è diventato *come uno di noi* quanto alla conoscenza del bene e del male» e Gen 11,7: «*Scendiamo* dunque e confondiamo la loro lingua». Leggendo i primi due capitoli di Giobbe sembra connaturale al pensiero religioso giudaico pensare un unico Dio, circondato, però, da creature celesti.

che: «siccome l'uomo fu creato a somiglianza degli angeli ed essi avrebbero potuto invidiarlo, Egli [Dio] si consultò con loro»²³.

A fronte di questa spiegazione ce ne stanno altre, probabilmente non così incompatibili. Il «facciamo» potrebbe essere un plurale maiestatico, anche se non sappiamo fino a che punto è attribuibile alla lingua ebraica, almeno come viene inteso in quella latina. Questa idea è stata criticata da Joüon, il quale, invece, parla di un «plurale di deliberazione con se stessi»²⁴.

Mantenendosi su quest'ultima linea si può tentare un approfondimento, interpretando l'espressione «facciamo» come un «plurale implicativo»: una forma volitiva nella quale Dio implica totalmente se stesso nell'atto di creare l'uomo.

Si tratta di un plurale che implica una totalità: l'implicazione di tutto il proprio essere, descritto attraverso l'implicazione degli esseri, i quali – sembra scontato – sono anch'essi parte della corte celeste.

In altri termini «facciamo» significa che Dio gioca tutto se stesso. L'uomo è ad immagine di Dio, quindi su un ordine diverso dalle altre creature, e nell'immagine Dio non coinvolge una parte di sé, ma tutto se stesso. Questa linea potrebbe essere confermata nel testo anche sotto l'aspetto formale.

I termini al plurale nella lingua ebraica non indicano solo molteplicità. In molti casi sono anche segno di totalità, di universalità. Del resto traduciamo con il singolare «Dio» l'espressione plurale *'elohim*. A ciò va aggiunto che l'ebraico si esprime attraverso forme imperativi e volitive, tra cui il coortativo. E qui siamo di fronte ad un'espressione che può essere interpretata in questa linea: grammaticalmente parlando si tratta di un imperativo coortativo²⁵. Dio si impegna con tutto se stesso in ciò che sta facendo, perché ciò che sta

²³ RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi* (= «Ascolta Israele». Commenti alle Scritture delle tradizioni ebraica e cristiana 1), Marietti, Genova 1999, 12.

²⁴ P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1947, 114 e; DOGLIO, «Il poema "sacerdotale" della creazione (Gen 1,1-2,4a)», in «Parole di Vita» 52/1 (2007) 32-33.

²⁵ Cf. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 79 o.

facendo ha a che fare con il suo essere. Per dire questo si usa un plurale. Il coortativo sembra più implicare tutti coloro che partecipano all'atto creativo (nella teoria precedente, si tratterebbe della corte celeste, un modo per dire «Dio totalmente implicato») e non l'uomo che è in procinto di essere creato.

I due termini «immagine» (*zelem*) e «somialianza» (*demut*)²⁶, sono stati studiati in vario modo dando origine a svariate interpretazioni. Il termine ebraico per immagine, *zelem*, indica una immagine scolpita, qualcosa di tridimensionale, quindi una forma concreta. L'idea è quella dell'impronta, un'impronta a tre dimensioni. Senza caricare di ulteriori significati, come lungo i secoli è stato fatto, si può ricavare da Gen 5,1-3 (e 9,6) un'interpretazione abbastanza illuminante:

¹ Questo è il libro della discendenza di Adamo. Nel giorno in cui Dio creò l'uomo, lo fece a somiglianza (*demut*) di Dio; ² maschio e femmina li creò, li benedisse e diede loro il nome di uomo nel giorno in cui furono creati. ³ Adamo aveva centotrenta anni quando generò un figlio a sua immagine (*zelem*), secondo la sua somiglianza (*demut*), e lo chiamò Set (*Gen 5,1-3*).

L'esperienza della «somialianza» è vista come quella tipica dei genitori di fronte al proprio figlio: si tratta di una caratteristica ereditaria. Lo si dice di Adamo nel momento in cui diventa padre, quindi lo si proietta in Dio nel momento in cui crea l'uomo e la donna.

«Essere secondo l'immagine, secondo la somialianza», dice che siamo in qualche modo figli, nel senso che assomigliamo al «nostro creatore», a Dio, come Set è ad immagine e somialianza di Adamo: non è uguale ma gli assomiglia. Da questo punto di vista, «assomigliare» non significa che l'immagine dell'uomo è imperfetta rispetto a quella di Dio. Non sembra buona la via riduzionista, secondo cui l'autore sceglie di parlare di somialianza per evitare che vengano attribuite alla creatura delle prerogative che competono solo a Dio.

Somialianza dice che nell'immagine ci sono delle diffe-

²⁶I due termini si trovano ai piedi di una statua di un re scoperta in Siria (*Tell Fekberiyeh*), cf G. GARBINI, *Introduzione all'epigrafia semitica* (= Studi sul Vicino Oriente Antico 4), Paideia, Brescia 2006, 114.

renze: punti in comune che stabiliscono la possibilità della comunicazione, ma anche differenze che stabiliscono che l'uomo è una vera e propria personalità.

Alla luce di Gen 5,3 e 9,6 potremo dire che dietro Gen 1,26-27 si nasconde un'idea importante. Confrontando, infatti, questo passo con il contesto babilonese, si può dire che «non vi sono essere umani di prima o seconda classe, e non vi sono omicidi di prima o seconda classe»²⁷.

Sotto questo punto di vista l'uomo non è «fotocopia», un'immagine appunto riuscita un po' sbiadita rispetto ad un prototipo iniziale. Se il livello interpretativo è quello prospettato da Gen 5,1-3, secondo il piano della somiglianza tra genitori e figli, allora si potrebbe azzardare questo tipo di argomentazione: Dio è un essere originale, capace di iniziativa propria e di relazione (noi diremo è un Dio «personale»), allora l'uomo ad immagine e somiglianza di Dio è originale, capace di iniziativa propria, di libertà, di relazione, capace di assomigliare a Dio senza essere eguale a Dio.

A quanto pare nel racconto genesiaco l'uomo ha dato i primi segni di questa originalità ... tanto che abbiamo chiamato «originale» la sua prima iniziativa autoreferenziale, il suo peccato. In questo l'uomo è molto diverso da Dio... eppure rimane l'unico essere sulla terra che lo possa rappresentare!

All'uomo viene affidato un compito: «e²⁸ abbia dominio su», cioè «affinché eserciti signoria su». Qui troviamo un aspetto che esprime l'immagine: come Dio anche l'uomo può dominare, come Dio l'uomo può essere signore del creato. È la responsabilità: l'esercizio di un potere affidato, di una responsabilità²⁹.

Essere secondo l'immagine di Dio si definisce anche per un altro aspetto. Gen 1,27, infatti, afferma che «Dio creò

²⁷J.-L. SKA, *Una goccia d'inchiostro* (= Finestre sul panorama biblico), EDB, Bologna 2008, 21.

²⁸Per quanto riguarda la «e» della paratassi ebraica, cf R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica* (= Biblioteca biblica 4), Queriniana, Brescia 1990, 40-41.

²⁹Cf L. MAZZINGHI, *La parola, la profezia, il tempo, la benedizione: un itinerario tematico attraverso Genesi 1*, in «Parole di Vita» 52/1 (2007) 39.

(*bara'*) l'uomo a sua immagine (*zelem*); a immagine (*zelem*) di Dio lo creò (*bara'*): maschio e femmina li creò (*bara'*)». Il v. 26 viene in qualche modo ripetuto e quindi enfatizzato attraverso una concentrazione lessicografica del verbo «creare» (*bara'*) e del termine «immagine» (*zelem*) nel versetto successivo. La novità è che fin da questo *initium* l'uomo non è stato pensato come un monolite, un essere solitario con le sue prerogative divine, ma che queste siano possibili solo se pensate all'interno della relazione, della relazione uomo/donna. L'idea del terrestre solitario compare nel secondo racconto, a partire da Gen 2,4bss. In questo capitolo troviamo la creazione della donna come possibilità del terrestre di scoprirsi come uomo, Adamo. In Gen 1,26-28, però, c'è già un *initium* importante rispetto all'idea che si ha di uomo: lo si immagina fin dal suo concepimento creaturale come coppia, maschio e femmina.

Allora non si potrà parlare solo di responsabilità individuale, sottolineata dal verbo dominare, ma anche di corresponsabilità, sottolineata dal fatto che ciò che viene creato all'inizio ed è ad immagine di Dio è una coppia, non un singolo, all'inizio non c'è l'individuo, ma con esso inevitabilmente anche la relazione e la comunicazione³⁰.

Ci saranno altri modi con i quali il testo parlerà di questa responsabilità, come ad esempio il fatto che in Gen 2,19-20 l'uomo è messo nelle condizioni di poter dare il nome agli animali.

Questo dominio sugli animali è interessante: da una parte non si devono uccidere perché il pensiero religioso del testo lascia trasparire che inizialmente erano tutti erbivori, che all'inizio non c'erano motivi per spargere sangue, dall'altra

³⁰ Cf V. POSSENTI, *Razionalità e interiorità: luoghi della persona*, in «Rivista Teologica di Lugano» 2 (1996) 224: «Abbiamo sostenuto che solo le persone, ossia l'interiorità, comunicano: un tale evento lascia intendere che il comunicare costituisca un evento essenziale e originario dell'esistenza. L'intendimento di questo nucleo è dischiuso dall'inizio del Vangelo di Giovanni: "In principio era il Logos", ossia il Verbo, la Parola. Poiché la parola parla e non può che parlare a qualcuno, che in principio *essa fosse* implica un altro asserto: "In principio era la Comunicazione"».

c'è una superiorità rispetto ad una dimensione che non è del tutto estranea all'uomo. Creati nello stesso giorno, infatti, gli uomini e gli animali hanno qualcosa in comune. L'uomo che domina sugli animali è l'uomo invitato a dominare sulla sua animalità, per non imitarli abbassando il proprio livello di responsabilità.

La «rivoluzione antropologica» di Gen 1-2

La «rivoluzione antropologica» contenuta nelle prime pagine bibliche è assolutamente significativa per comprendere l'uomo come persona³¹. Il genio della tradizione «P», cioè i sacerdoti del primo post-esilio che hanno elaborato testi come Gen 1, non sta nell'aver abbassato il re al rango di uomo come tutti gli altri, ma di aver pensato l'uomo, ogni uomo, come creatura che ha le proprie prerogative divine con le quali stare nel mondo creato. L'uomo si scopre tale solo dentro una relazione, una relazione sempre pensata in modo positivo: a. con Dio; b. con chi è diverso, in particolare con chi è di un altro sesso; c. con le creature, in particolare gli animali.

Per quanto riguarda la relazione verticale, l'uomo è persona in quanto in relazione con il creatore, il Dio della parola e della comunicazione: anche l'uomo è un essere capace di parola, di comunicare, di parlare.

Per quanto riguarda la relazione orizzontale, l'uomo è persona perché non può pensarsi al di fuori della relazione maschio/femmina: l'uomo si comprende sempre se sta di fronte a qualcosa che gli sta alla pari ma è al contempo diverso da lui.

Per quanto riguarda la relazione con le cose, il mondo creato, gli animali, l'uomo è persona perché può dare un nome a

³¹ Cf S. FINDEISEN, *Persona*, in *Grande Enciclopedia Illustrata della Bibbia*, vol. III, Piemme, Torino 1997, 83. Interessante notare come Findeisen evidenzia come il termine «persona» (in ebraico *panim*, in greco *prosopon*) nel suo significato etimologico e alla luce dell'antropologia biblica abbia compiuto un percorso semantico che ne ha sviluppato un significato diametralmente opposto rispetto a quello originario.

ciò che scopre e lo circonda, avendo ricevuto da Dio il dono della parola può dare il nome, può «scoprire e dare senso». Questo significa che esercita un potere, una signoria sul creato³²: in definitiva non è succube del creato, che Dio ha creato fondamentalmente buono.

L'individuo allora si trova a ripensare la propria identità nei termini di responsabilità personale e di corresponsabilità. L'individuo «diventa» proprio mentre sceglie e mentre si relaziona: diventa un essere mortale se sceglie l'albero della conoscenza del bene e del male, sostituito all'albero della vita (Gen 3). L'uomo e la donna fanno le loro scelte, esercitano la loro responsabilità e «diventano».

La responsabilità personale e la corresponsabilità segnano l'identità dell'individuo: non solo la sua moralità. Il significato della scelta non si riduce solo al singolo atto. La scelta permette all'uomo di «diventare», ma è decisivo *come la compie, con chi la compie e come sa* autocomprendersi alla luce della scelta compiuta e delle conseguenze che ne ricava, anche quelle non prevedibili.

L'uomo, infatti, non può nemmeno comprendersi a partire dalla sola somma delle sue scelte, sarebbe riduzionistico. Il testo di Genesi non dice propriamente questo. La responsabilità personale e la corresponsabilità infatti sono ricevute, sono dono, sono tali nella compartecipazione di una azione che precede e supera ogni azione dell'uomo: l'agire di Dio della storia.

«Né lui né i suoi genitori»: Gv 9,1-3

Ora riprendiamo la domanda posta all'inizio dai discepoli, ma anche dalla comunità giovannea:

¹ Passando, vide un uomo cieco dalla nascita ² e i suoi discepoli lo interrogarono: Rabbì, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché sia nato cieco?. ³ Rispose Gesù: Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è perché in lui siano manifestate le opere di Dio (Gv 9,1-3).

³² Cf A. LELIÈVRE – A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*. III. *Chapitres 1-9* (= *Lectio Divina Commentaires* 8), Cerf, Paris 2000, 216-218.

Nonostante il percorso Primotestamentario comporti già una mentalità rinnovata, i discepoli lasciano trasparire una mentalità religiosa retributiva, che rischia di scadere nel meccanicismo se non nel fatalismo del gioco perverso causa/effetto, tra atti e conseguenze degli atti.

Il fatto che la domanda si presenti nel Nuovo Testamento anche dopo il percorso del Primo è importante. Ci sono questioni antropologiche che non sono state superate: sono archetipi, sono dimensioni che fanno parte dell'uomo, del suo universo religioso: prima o poi dovrà affrontarle al di là dell'epoca e della cultura a cui appartiene.

La situazione del cieco è una provocazione per i discepoli e ci introduce in un laboratorio, sempre aperto, sempre in funzione, sulla domanda meravigliata del Salmo 8 che dice «cos'è l'uomo perché te ne curi?». L'uomo, in qualsiasi situazione si presenti, è sempre lo stesso: egli è così perché «in lui siano manifestate le opere di Dio» (Gv 9,3).

SOMMARIO

Il tema dell'individualità della persona nel Primo Testamento non può esimersi dal toccare la questione della «teoria retributiva» (cf Dt 5,8-10, Es 20,5-6; 34,7), che ha come presupposto antropologico e morale la diretta connessione tra male subito e responsabilità personale. Siamo soliti pensare che questo rapporto causa/effetto, nella sua forma così meccanicistica, sia stato tutto sommato superato dal libro di Giobbe. Leggendo Ez 18,1-2 e Ger 31,29 notiamo come questi stessi profeti mettono in guardia dalla teoria retributiva, soprattutto da una interpretazione meccanicistica del proverbio: «I padri hanno mangiato uva acerba e i denti dei figli si sono allegati». Tale mentalità non sembra, però, scomparire. Si ripresenta nel Nuovo Testamento (Gv 9,1-2 e Lc 13,1-5) e non possiamo negare come si ripresenti anche oggi sotto varie forme in un modo popolare, comune di pensare. Se ciò è vero, una riflessione biblica sul singolo e la sua responsabilità diventa suggestiva e capace di aprire orizzonti significativi anche oggi. La teoria retributiva, che vede un rapporto meccanicistico, cioè di causa/effetto, tra male morale e male fisico, non funziona: l'empio può essere felice e il giusto soffrire. Ma allora come spiegare il rapporto tra la responsabilità del singolo e il male subito? Gesù offrirà

un'apertura non sulla causa del male, ma sul fine. Alla domanda dei discepoli sul cieco nato: «Rabbì, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché sia nato cieco?», Gesù istruisce la medesima domanda, quando afferma che egli è così perché «in lui siano manifestate le opere di Dio» (Gv 9,1-3).

ABSTRACT

The theme of the person individuality in the Old Testament cannot fail to address the issue of "retributive theory" (cf Dt5,8-10, Ex 20.5 to 6; 34.7), whose anthropological and moral prerequisite direct has a direct connection between evil endured and personal responsibility. We usually think this cause and effect relationship, in its mechanistic form, was after all overtake by the book of Job. Reading Ez 18.1-2 and Jer 31:29 we note how these prophets warn against the retributive theory, especially against a mechanistic interpretation of the proverb: "The fathers have eaten sour grapes and the children's teeth are set on edge." However this mentality doesn't seem to disappear. It recurs in the New Testament (Jn 9,1-2 and Lk 13.1 to 5) and we can't deny it recurs today in various forms in a popular, common way of thinking. If this is true, a biblical reflection on the individual and his responsibility becomes suggestive and even today capable of opening significant horizons. The retributive theory, which is characterized by a mechanistic relationship, that is cause and effect, between moral evil and physical evil, doesn't work: the ungodly can be happy and the upright can suffer. But then how could we explain the relationship between the individual responsibility and the evil endured? Jesus doesn't provide a window on the evil cause, but on its end. The question of the disciples on the man born blind: "Rabbi, who sinned, this man or his parents, that he was born blind?", Jesus answer the same question, when he says he is blind because "the works of God should be made manifest in him" (Gv9,1-3) .