

## IL PECCATO, LA SUA UNIVERSALITÀ E LE SUE ORIGINI NEGLI SCRITTI QUMRANICI

SOMMARIO: 0. PREMESA – 1. LA CONSTATAZIONE DELL'UNIVERSALITÀ DEL PECCATO – 2. LA QUESTIONE DELL'ORIGINE DEL PECCATO – 3. IL PRIMO MODELLO AMARTIOLOGICO; 3.1 *La predestinazione dualistica*; 3.2 *Il Principe delle tenebre* – 4. *Il secondo modello amartiologico*; 4.1 *La libertà umana*; 4.2 *La colpevolezza originaria* – 5. LA PREDESTINAZIONE DUALISTICA E LA COLPEVOLEZZA ORIGINARIA COME TEODICEA – 6. CONCLUSIONE.

### 0. PREMESA

Nell'affrontare questo tema – come, del resto, la quasi totalità delle questioni qumraniche –, è necessario, in sede preliminare, superare il rischio dell'uniformizzazione della letteratura ritrovata a Qumran, quasi che essa costituisca un corpo ideologicamente compatto di scritti. In realtà, gli studi attuali stanno sempre più rintracciando, all'interno della stessa «biblioteca» qumranica, la presenza non solo di uno spettro variegato di opere, di generi letterari e di temi<sup>(1)</sup>, ma anche di una molteplicità di credenze religiose e morali, di sensibilità spirituali e culturali, di attese messianiche, escatologiche ed apocalittiche. È vero che la vita comune di un centro settario chiuso nel suo rigorismo etico-dottrinale, com'era quella del «monastero» di Qumran, non poteva non costituire, di per se stessa, una fonte di uniformità. Ma è altrettanto vero che lo studio analitico delle opere lì ritrovate sta mettendo in luce che non si verificò un fenomeno di completa ostracizzazione di tendenze secondarie da parte di un'unica ed uniforme concezione essenico-qumranica. Al contrario, nell'ambito della stessa comunità, convissero scuole di pensiero che, almeno in un

(1) Cf la recente rassegna offerta da H. STEGEMANN, *Gli Esseni, Qumran, Giovanni Battista e Gesù. Una monografia*, Bologna 1995, 119-126.

certo grado, non possono non mostrare punti notevoli di disomogeneità. Se resta arduo, allo stato attuale degli studi, determinare le modalità concrete di convivenza di dottrine differenti, possiamo per lo meno individuare uno dei fattori di questo pluralismo dottrinale, nell'accettazione e nella conservazione, nella medesima «biblioteca» qumranica, di opere provenienti da ambienti socio-culturali e da correnti spirituali tra loro non uniformi e neppure immutabili. Accettiamo pure il dato storico che una parte degli scritti ritrovati a Qumran provenga da altri ambienti, più o meno vicini al vasto movimento essenico. Pur tuttavia, se questa produzione esterna è stata conservata a Qumran significa che, almeno in una certa misura, era ritenuta degna di essere recepita e tramandata, benché non coincidesse con la letteratura prodotta *in loco*.

A partire da questa semplice premessa, che rappresenta però un punto di non ritorno per lo studio qumranologico, possiamo avanzare, fin d'ora, una previsione sugli esiti della nostra indagine tematica particolare: anche a riguardo della questione del peccato, della sua estensione universale e della sua origine, è molto alto il grado di probabilità di reperire dati molteplici e variegati, la cui difficoltà interpretativa è aggravata dallo stato frammentario dei documenti.

Fatta questa doverosa annotazione preliminare, è opportuno procedere nel nostro studio sugli scritti del Mar Morto, prendendo le mosse dalla coscienza molto forte della diffusione universale del peccato nella storia umana, che da essi traspare (§ 1), e dalla questione teologica dell'origine di tale situazione (§ 2). Da questi rilievi iniziali risaliremo a due tentativi di spiegazione teologica, che i qumraniani hanno elaborato per spiegare l'origine del peccato. Nel primo modello amartiologico (§ 3), motiveremo l'infondatezza dell'impressione proveniente da alcuni testi qumranici circa l'esistenza di un determinismo strettamente inteso. In positivo, mostreremo che tali passi debbano essere compresi in modo corretto nell'ambito di una visione della predestinazione alla salvezza di matrice veterotestamentaria. La storia umana, quindi, resta sottomessa all'unico dominio di JHWH (§ 3.1), pur nel temporaneo scontro dualistico tra lo Spirito delle tenebre e lo Spirito della luce (§ 3.2). Una seconda tendenza qumranica (§ 4) accentua maggiormente la consistenza della libertà della persona umana (§ 4.1) e, di conseguenza, retroproietta la causa del male verso una colpevolezza originaria, personale o comunitaria (§ 4.2). Unica, però, è la meta a cui entrambi gli itinerari concettuali intendono verosimilmente pervenire, vale a dire la salvaguardia di Dio dall'accusa di essere la causa originante del peccato (§ 5).

## 1. LA CONSTATAZIONE DELL'UNIVERSALITÀ DEL PECCATO

Coloro che entrano nel «nuovo patto» <sup>(2)</sup> della comunità di Qumran hanno una chiara coscienza del peccato che connota la loro esistenza presente <sup>(3)</sup> e passata <sup>(4)</sup>. A livello personale, è forte, soprattutto in alcuni testi di genere poetico, il senso di un peccato che caratterizza in maniera strutturale l'uomo in quanto uomo. Confessa emblematicamente l'autore degli *Inni* (1QH<sup>a</sup>):

[...] Sono una creatura d'argilla (יצר החמר) modellata con acqua, fondamentalmente vergognosa, fonte d'impurità (מקור הנדה), corno d'iniquità, strutturata per la trasgressione (מיכנה החטאה), spirito d'errore, traviato, senza intelligenza [...] <sup>(5)</sup>.

In questa confessione, il poeta non esprime soltanto la consapevolezza della finitezza creaturale dell'uomo – «[...] sono una creatura d'argilla» <sup>(6)</sup> –, collocabile nel quadro di una visione antropologica abbastanza pessimistica; ma fa anche riferimento ad una struttura umana inclinata verso la trasgressione <sup>(7)</sup>.

(2) Il «nuovo patto» (cf CD-A vi 19; viii 21; CD-B xix 33-34; xx 12; 1QpHab ii 3), su cui si fonda la comunità di Qumran, adempie l'antico, nel senso che viene a coincidere con «il patto del ritorno alla legge di Mosè» (הברית לשנוב אל תורת משה), CD-A xv 9; cf anche xv 12; xvi 1-2,5; 4Q267 17 i 3). In un senso analogo sono interpretabili i passi seguenti: CD-A iv 7-9; vi 4-11; viii 17-18; xv 9; xvi 1-2; CD-B xix 16,30-31; 1QDM ii 8; 1QM xiii 7-8; 1QS v 2-3,5,7-11; vi 6-7. Altri riferimenti alla teologia qumranica del patto si trovano in: CD-A i 17-18; 1QS iv 22; 4Q256 3; 4Q258 2 i 3,8; 2 iv 9; 4Q511 iii 5. Cf V. PASQUETTO, *Analisi esegetico-dottrinale dell'espressione qumranica 'entrare nell'alleanza'*, ECarm 32 (1981) 8-11.22.31.

(3) «[...] Io sono un peccatore avvolto in [nell'impurità... nella] empietà colpevole [...]» (1QH<sup>a</sup> xxii 4-5; traduzione di F. GARCÍA MARTÍNEZ [ed.], *Testi di Qumran, Traduzione italiana dai testi originali con note di Corrado Martone*, Brescia 1996, 524). Cf anche iv 18-19; viii 14; xxii 14; 1QS x 11; xi 3,11-12,14; 4Q264 1 2; 4Q381 33 4,9; 11Q5 xix 13-14; 11Q6 b 2.

(4) Cf, ad es., CD-B xx 28-29; 1QH<sup>a</sup> xii 34-35; 4Q183 1 ii 7-8; 11Q5 xix 10; xxiv 5. In 1QH<sup>a</sup> xvii 13, l'innografo prova conforto a riguardo del «primo peccato» (פשע ראשון), espressione piuttosto strana con cui egli fa riferimento ad una situazione peccaminosa del passato. A ragione, però, M. DELCOR, *Qumrân et découvertes au désert de juda: C. Littérature essénienne*, in L. PIROT – A. ROBERT – H. CAZELLES – A. FEUILLET (edd.), *Dictionnaire de la Bible – Supplément*, Paris 1979, IX, col. 902 esclude un riferimento all'idea del peccato originale.

(5) 1QH<sup>a</sup> ix 21-22 (trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 561).

(6) Questa definizione dell'uomo, che riecheggia la visione genesiaca (cf Gn 2,7; 3,19), viene ribadita anche in: 1QH<sup>a</sup> xi 23; xii 29; xix 3; xx 26,32.

(7) Ulteriori conferme in questo senso vengono da: 1QS v 4-5 («[...] Nessuno proceda nell'ostinazione del proprio cuore per deviare dietro al proprio cuore e ai propri occhi e ai pensieri della propria inclinazione. [...]»; trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 81); 4Q417 2 ii 12 («non lasciarti sedurre dal piano dell'inclinazione malvagia [...]»; trad. in *ivi*, 600).

Sul piano comunitario, poi, alcuni scritti qumranici registrano, senza mezzi termini, che tale peccato ha un'estensione universale. Tra i vari testi che potrebbero essere citati a conferma di questo rilievo<sup>(8)</sup>, ne riportiamo due, che ci sembrano particolarmente incisivi. Nel primo, l'autore, pur appartenendo già da tempo alla comunità qumranica, esprime la profonda consapevolezza di essere solidale nel peccato con l'intero genere umano. Il male morale, che ha intaccato il suo cuore<sup>(9)</sup>, lo accomuna all'umanità peccatrice:

Ma io faccio parte dell'umanità empia, dell'assemblea della carne iniqua (בִּשְׂרָ עוֹלָם); i miei errori, le mie trasgressioni, i miei peccati [...] con le perversioni del mio cuore, fanno parte dell'assemblea dei vermi e di quelli che procedono nelle tenebre<sup>(10)</sup>.

Un secondo brano mette in luce come l'universalità del peccato si concretizzi nel senso di una contraddizione insita nella libertà umana: essa, pur essendo consapevole del bene che dovrebbe fare, opta di fatto per il suo contrario.

Non odiano tutti i popoli l'iniquità? Eppure tutti loro la praticano! Non lodano tutte le nazioni la verità? Ma c'è forse un labbro o una lingua che vi si attenga? Quale popolo vuole essere oppresso da un altro più forte di lui? E chi desidera essere privato ingiustamente del proprio patrimonio? Eppure: qual è il popolo che non opprime il suo vicino? Dov'è il popolo che non rapina [l'altro] della sua fortuna? [...] <sup>(11)</sup>.

La constatazione sofferta di tale inclinazione peccaminosa, che, di fatto, ferisce la libertà della persona umana, accomunandola – in una solidarietà negativa – ad Israele e all'intero genere umano<sup>(12)</sup>, implica la questione della sua causa. In ambito personale, essa può essere determinata mediante questo interrogativo: qual è l'origine della predisposizione dell'essere umano al peccato? In termini qumranici: dove si alimenta quella «fonte d'impurità» (מְקוֹר הַטְּהוּלָה), da cui sgorgano di continuo i peccati compiuti dal singolo individuo? Ma, proprio per l'intensa esperienza comunitaria vissuta a Qumran, il discorso non può non investire anche l'ambito di una responsabilità collettiva con la sua rispettiva causa.

(8) Cf, ad es., CD viii 4-9; Cf 1QH<sup>a</sup> ix 27; xx 19; 4Q299 2 ii 3; 4Q381 69 1-2.

(9) Cf anche 1QH<sup>a</sup> iv 19.

(10) 1QS xi 9-10 (trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 94). Si veda pure 1QH<sup>a</sup> xi 24-25.

(11) 1Q27 1 i 9-12 (trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 616).

(12) Cf 1QH<sup>a</sup> xxiv 6 11. Si veda anche J. PRYKE, *'Spirit' and 'Flesh' in the Qumran Documents and some New Testament Texts*, RQ 5 (1964) 354.

## 2. LA QUESTIONE DELL'ORIGINE DEL PECCATO

Di fronte al dato di fatto dell'universalità del peccato, recepito dalla Scrittura, confermato – almeno in parte – dall'esperienza personale e collettiva e fatto diventare oggetto di confessione rivolta alla misericordia divina<sup>(13)</sup>, talvolta emerge negli scritti qumranici la questione – mai formalizzata in modo esplicito – dell'origine del peccato. Lo sguardo, allora, si volge al passato, individuale o collettivo, con l'intento di evidenziare, mediante un procedimento eziologico, la causa del cuore malvagio di ciascun essere umano<sup>(14)</sup>.

Sono due i filoni di pensiero, a cui possiamo ricondurre, in modo necessariamente schematico, i numerosi e sfaccettati tentativi di risposta all'interrogativo sull'origine del peccato umano. La prima tendenza non fa risalire il male morale direttamente alla persona umana, ma ne cerca la vera responsabilità al di fuori di essa. La seconda, invece, sottolinea che la causa del peccato sta proprio nel «cuore» dell'uomo. Nel primo modello antropologico, l'uomo pecca perché è sollecitato a farlo da una multiforme forza demoniaca che lo sovrasta. Il secondo modello, invece, attribuisce all'uomo una maggiore responsabilità sulle sue azioni, sia positive che negative. In quest'ultimo caso, tentando di individuare una causa della situazione peccaminosa dell'uomo, gli scrittori qumranici vanno a cercarla in una colpa del passato. La situazione di colpevolezza originaria è così descritta, talvolta, in termini individuali e, talaltra, in termini collettivi; molto di rado, però, in senso espressamente ereditario<sup>(15)</sup>. Nella risposta collettiva, poi, la responsabilità viene attribuita ad attanti differenti. In certi testi, infatti, non si tratta di uomini, bensì di esseri angelici, decaduti allo stato demoniaco.

(13) Questa fiducia nella misericordia divina appare, ad es., in: CD-A ii 4-5; 1QS ii 1,4; 4Q393 1-2 ii 2-7.

(14) «[...] Non abbandonare il tuo popolo e la tua eredità e non (lasciarlo) andare nella follia del suo cuore [mal]vagio. Nel tuo beneplacito... non sarà abbandonato il tuo popolo e la tua eredità e non (lasciare) andare l'uomo nella follia del suo cuore malvagio. [...]» (4Q393 1-2 ii 3-5; trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 674).

(15) Ci riferiamo ai testi molto frammentari di 4Q180 1 7-10 («Interpretazione riguardante 'Azaz'el e gli angeli che [andarono dalle figlie dell'uomo ed esse] generarono a loro giganti. E riguardante 'Azaz'el [...] per amare] l'iniquità e per fare ereditare la malvagità a ogni [...] dei giudizi e il giudizio del consiglio di [...]»; trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 356) e di 4Q181 2 1-4 («[Abramo, finché generò] Isacco; [le dieci generazioni. Azazel e gli angeli che si unirono alle figlie dell'uomo e generarono da esse gigan[ti...]] Israele nella settantesima settimana per [...] che amano la malvagità e che ereditano la colpa [...]»; trad. in *ivi*, 357).

### 3. IL PRIMO MODELLO AMARTIOLOGICO

Un primo modo per rendere ragione della constatata diffusione sincronica del peccato nel mondo e della sua persistenza diacronica lungo la storia umana può essere enucleato intorno alle cifre sintetiche della predestinazione e del dualismo etico-religioso. In negativo, questi concetti non vanno confusi con altri, quali il determinismo fatalistico, la predestinazione al peccato o il dualismo ontologico<sup>(16)</sup>. In positivo, questi tentativi d'interpretazione dell'esperienza umana costituiscono una modalità per confessare la signoria di Dio sull'intera storia degli uomini, anche se essa si determina nei fatti come una storia di peccato antitetica a Dio.

#### 3.1 *La predestinazione dualistica*

In sede preliminare, è doveroso puntualizzare due aspetti. Innanzitutto, si rivelerebbe anacronistica la pretesa di individuare negli scritti qumranici alcune definizioni teologiche delle categorie di determinismo, di predestinazione e di dualismo. Stando alle conoscenze attuali, infatti, non esistono veri e propri trattati su questi nuclei teoretici. Pur tuttavia, dal rilievo di questa assenza sarebbe erroneo trarre la conclusione che a Qumran non siano attestate affermazioni che tratteggino la storia umana con tinte tendenzialmente predestinazionistiche<sup>(17)</sup> e dualistiche. Resta, quindi, da specificare in che senso esse vadano intese.

D'altro canto, si esagererebbe in senso opposto, se si comprendesse quegli asserti di tendenziale carattere predestinazionistico e dualistico, sovradeterminandoli in senso filosofico-sistematico e prescindendo dall'orizzonte biblico-giudaico dei documenti qumranici stessi. Più precisamente, una lettura dei passi in questione, che andasse a scapito dell'affermazione della libertà umana, si rivelerebbe decontestualizzata e, di conseguenza, equivoca. Di fatto, il saldo radicamento della comunità qumranica nell'*humus* veterotestamentario non ha permesso ai suoi scrittori di rinunciare al dato rivelato della libertà della persona umana<sup>(18)</sup>.

(16) Cf M. DELCOR, *Littérature essénienne*, col. 901.

(17) È l'esito dello studio di A. MARX, *Y a-t-il une prédestination à Qumran?*, RdQ 6 (1967) 163-181, secondo cui sarebbe «[...] préférable, à propos de Qumrân, d'éviter le terme de 'prédestination' et de parler tout simplement de grâce!» (p. 181).

(18) Alcune tra le affermazioni veterotestamentarie più significative sulla libertà umana si trovano in: Dt 11,26-28; 30,15.19-20; Gs 24,15; Sir 15,11-17.20; Ger 21,8; 26,3; Ez 3,27.

Numerosi studiosi <sup>(19)</sup> ritengono scontato che certi testi siano caratterizzati da un accentuato determinismo. Tra i più espliciti in questo senso, citano un passo contenuto nella *Regola della Comunità* (1QS), un documento qumranico specificamente settario <sup>(20)</sup>. È stato denominato così dagli studiosi perché consta dell'insieme delle norme prescritte per poter entrare a far parte della comunità di Qumran <sup>(21)</sup>, in vista di un ritorno all'osservanza integrale e fedele della legge mosaica <sup>(22)</sup>. In iii 15-17, lo scrittore afferma:

Dal Dio di conoscenza proviene tutto ciò che è e tutto ciò che sarà. Prima che esistessero fissò tutti i loro piani, e quando esistono completano le loro opere secondo le sue istruzioni, secondo il suo piano glorioso e senza cambiare nulla. Nella sua mano stanno le leggi di tutte le cose, ed egli li sostiene in tutte le loro necessità <sup>(23)</sup>.

Dobbiamo, però, precisare che, nel modello antropologico emergente da espressioni di questo tipo <sup>(24)</sup>, non è che l'uomo pecchi perché è predeterminato a farlo, in maniera fatalistica ed irrevocabile, dalla volontà di Dio. Ma si accentua a tal punto l'onnipotenza <sup>(25)</sup> e l'onniscienza (o la prescienza) <sup>(26)</sup> di Dio, da far rientrare, all'interno di

(19) Di questo parere è, ad es., J.A. FITZMYER, *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls*, New York – Mahwah, New Jersey 1992, 52.67.

(20) Il manoscritto è stato datato, dal punto di vista paleografico, tra il 100 e il 75 a.C. (cf N. AVIGAD, *The Paleography of the Dead Sea Scrolls and related Documents*, ScrHie 4 [1978] 71; M. DELCOR, *Littérature essénienne*, col. 851; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 71; si legga pure F.M. CROSS, *The Development of the Jewish Scripts*, in G.E. WRIGHT (ed.), *The Bible and the Ancient Near East. Essays in Honor of William Foxwell Albright*, Garden City, New York 1961, figura a p. 138 e n. 116 a p. 138). È verosimile, però, che l'opera qumranica sia l'esito finale di un prolungato lavoro redazionale che, sulla base di varie fonti, portò alla composizione di un documento abbastanza omogeneo (cf J.A. FITZMYER, *Responses*, 28; L. MORALDI, *I manoscritti di Qumrân*, Torino 1986, 116-117.122-123; J. MURPHY-O'CONNOR, *La genèse littéraire de la Règle de la communauté*, RB 76 [1969] 528-549; J. POUILLY, *La Règle de la Communauté de Qumrân. Son évolution littéraire*, Paris 1976).

(21) Cf, in particolare, l'introduzione di 1QS (i 1-15).

(22) Sull'anelito qumranico di comprendere la legge mosaica in vista della conoscenza di JHWH, cf, ad es., 1QS v 8-9,11; vi 6-7.

(23) Trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 77.

(24) Cf anche 1QH<sup>a</sup> vi 12; vii 16-18,26; ix 19-20,24; 1QM iii 7-8; xiii 14,18; 4Q180 1 2-4.

(25) Cf 1QH<sup>a</sup> iv 18; 1QM x 8-9; 1QS xi 11,17-19; xvii 16; xviii 10,15; xix 3,8; 4Q256 9 3; 4Q264 7; 4Q381 15 5-6; 4Q416 2 ii 2-3; 4Q417 1 ii 3-4; 4Q418 8 1; 127 5; 4Q511 2 ii 7; 8Q5 1 1; 2 4. Si legga: A. MARX, *Y a-t-il une prédestination*, 169; J. PRYKE, *'Spirit' and 'Flesh'*, 349.

(26) Sull'onniscienza divina, cf, ad es., CD-A ii 3-4; 1QH<sup>a</sup> iv 22; v 8; vi 11; ix 7,19,25,26; xv 13,16; 1QS iii 15; iv 18; xi 11,17-18; xvii 17; xix 8; xx 10; xxiii 11; 1Q27 1 ii 11; 4Q182 2-4 ii 10; 4Q264 1 5; 4Q417 2 ii 8; 4Q418 43 6; 4Q504 4 ii

un imperscrutabile<sup>(27)</sup> ed eterno piano divino<sup>(28)</sup>, non solo le opere buone compiute dagli uomini<sup>(29)</sup>, ma addirittura i loro peccati<sup>(30)</sup>:

Poiché Dio non li [= coloro che deviano dalla via e aborriscono il precetto; *n. d. A.*] scelse all'inizio del mondo, e prima che fossero stabiliti egli conobbe le loro opere, e aborrisce le generazioni a causa del sangue, e celò il suo volto dalla terra di <Israele>, fino al loro consumarsi. E conobbe gli anni della loro esistenza, e il numero e il dettaglio delle loro epoche, di tutti quelli che esistono nei secoli, e di quelli che esisteranno, fino a che accada nelle loro epoche per tutti gli anni eterni<sup>(31)</sup>.

Inoltre, quando questa visione teologica si coniuga, a livello etico, con una concezione dualistica<sup>(32)</sup>, può dare l'impressione di sconfiggere in una sorta di predeterminismo bicefalo:

E in tutti quelli suscitò per sé persone rinomate al fine di lasciare un resto per la terra e per riempire il volto dell'universo con la loro discendenza. [...] E li istruì per mezzo degli unti del suo santo spirito e per mezzo di coloro che vedono la verità, e i loro nomi furono stabiliti con esattezza. Ma quelli che odia li fa deviare<sup>(33)</sup>.

In questa prospettiva di lettura dei brani citati, una parte di umanità sarebbe predeterminata a compiere il bene morale<sup>(34)</sup> e, dunque, sarebbe destinata alla salvezza escatologica<sup>(35)</sup>; mentre l'altra parte del genere umano sarebbe predeterminata a trasgredire la legge di-

4; 4Q506 131-132 9; 4Q508 2 4-6; 4Q509 5-7 ii 4; 4Q510 i 2; 4Q511 i 7; 11Q5 xxviii 7-8; e, in ambito biblico, si legga, ad es., 1 Sam 2,3.

(27) Cf CD-A iii 18; 1QH<sup>a</sup> v 2,8,19; vi 1; ix 21; 1QpHab vii 8,14; 1QS iv 18; xi 3,5,19; 4Q264 6-7; 4Q381 31 5; 4Q427 7 i 19; 4Q511 2 ii 6; 48-59 7.

(28) L'idea del piano divino sulla storia umana ricorre in: 1QH<sup>a</sup> v 6,9,15; vi 1; 1QM xiii 2; xiv 13-14; 4Q299 2 ii 11,13; 4Q417 11-13; 4Q418 43 9-10.

(29) Cf 1QH<sup>a</sup> v 16; vii 18-20.

(30) In questo senso, può essere letto il frammento seguente: «Non è Dio che ha fatto il cuore e conosce [i suoi pensieri]? [Dio vede] tutte le camere del ventre e mette alla prova i suoi reni. [Dio ha fatto] la lingua e conosce la sua parola. Dio ha fatto le mani [e conosce le loro opere...] buono o cattivo [...]» (4Q185 1-2 iii 11-14; trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 591).

(31) CD-A ii 7-10 (trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 116).

(32) Cf J. PRYKE, 'Spirit' and 'Flesh', 350.

(33) CD-A ii 11-13 (trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 116 [= 4Q267 2 ii 10-13]). Nella stessa direzione si muove il brano seguente: [...] In essi è la storia di tutti gli uomini; nelle loro [due] parti hanno la loro eredità tutti i loro eserciti, lungo le loro generazioni; nelle loro vie procedono; ogni opera che fanno cade nelle loro parti, secondo che sia l'eredità dell'uomo grande o piccola, per tutti i tempi eterni. Poiché Dio li ha ripartiti in parti uguali fino al tempo finale [...] (1QS iv 15-17; trad. in *ivi*, 79).

(34) Cf 1QH<sup>a</sup> iv 21-24; v 6-7; 4Q171 iii 15-17.

(35) Cf 1QH<sup>a</sup> vii 20.

vina<sup>(36)</sup> e, di conseguenza, sarebbe destinata alla dannazione eterna<sup>(37)</sup>. In realtà, i dati reperibili nella più vasta letteratura qumranica sono, sotto il profilo formale, più variegati; e, sotto il profilo contenutistico, non possono venire adeguatamente interpretati da questa tesi, che si rivela riduttiva e fuorviante.

Senza dubbio, dal testo sopra citato di 1QS iii 15-17 e da altri ad esso simili, possiamo osservare la tendenza qumranica ad attribuire a Dio non solo qualsiasi avvenimento cosmico, ma anche qualunque azione umana, quasi che Dio rappresentasse la sua causa unica e diretta<sup>(38)</sup>. Tuttavia, in questi passi qumranici<sup>(39)</sup>, riecheggiano – sia pure con le tinte più marcate di una *Weltanschauung* settaria – vari asserti biblici<sup>(40)</sup>, nei quali non viene operata la netta distinzione tra la causa ultima e le cause penultime del mondo e della storia umana. Di conseguenza, anche secondo molti scrittori qumranici, Dio viene ad essere, sia sul piano storico<sup>(41)</sup> che su quello cosmico<sup>(42)</sup>, «colui che è il tutto, e nelle cui mani è tutto, e fa tutto»<sup>(43)</sup>, ossia l'unico vero protagonista, che interviene direttamente sull'intera creazione. Questa carente infrastruttura concettuale, applicata nel delicato plesso soteriologico di grazia-libertà, sta alla base di asserti che sembrano procedere, agli occhi del lettore odierno, nella direzione della tesi del duplice predeterminismo.

Al di là di questa impressione, però, una fedele interpretazione dei testi qumranici in questione è in grado di mostrare che l'intento primario di questa visione è di confessare la fede nella signoria di Dio sulla storia umana, riconducendola, sotto il suo dominio onnisciente, non solo il bene morale, ma anche il suo contrario. Più precisamente, persino le azioni peccaminose compiute dai cosiddetti «figli delle tenebre» (בְּנֵי חֹשֶׁךְ [44]; o «figli dell'iniquità», בְּנֵי עֲוֹלָה [45]), non incrinano il piano storico-salvifico di JHWH, ma sono in esso previste e

(36) Cf 1QH<sup>a</sup> vii 22.

(37) Cf 1QH<sup>a</sup> vii 21,23.

(38) 1QH<sup>a</sup> x 9.

(39) Cf, ad es., 1QH<sup>a</sup> v 13-18; vi 27; ix 8; 1QM xi 17; 4Q267 2 ii 1.

(40) Cf, ad es., Dt 8,2-6; 30,1-10; Gb 2,10; Pro 16,4; Am 3,6; Is 45,6-7; Lam 3,38. Si legga pure quest'altra serie di passi, in cui il male, causato da Dio, assurge addirittura a strumento di giudizio: Sal 66,10-12; Ger 6,19; 10,10; 16,10-11; Dn 4,30-31.

(41) Cf 1QH<sup>a</sup> ix 20,28-29; 1QM xi 2-5,10; 1QpHab ii 10-12; v 3; ix 10; 4Q166 1 ii 12-13; 4Q242 1-3 2,6.

(42) Cf 1QH<sup>a</sup> ix 10,13-14; 4Q381 1 3-6; 15 4-5.

(43) 4Q267 18 v 9.

(44) Cf 1QM i 1,7,10,16; iii 6,9; xiii 16; xiv 17; xvi 11; 1QS i 10.

(45) Cf 1QH<sup>a</sup> xiii 8; 1QS iii 21; ma anche 4Q259 iii 15.

ad esso ricondotte. Infatti, anche se lungo la storia questa parte di umanità peccatrice si contrappone frontalmente ai «figli della luce» (בני אור [46]; o «figli della giustizia», בני צדק [47]), alla fine dei tempi verrà sconfitta da Dio. In quest'ottica, se, per leggere criticamente i testi in questione, si ricorre alla categoria di predestinazione, si deve interpretare correttamente le descrizioni dualistiche, in essi ricorrenti, nel senso di una predestinazione degli uomini alla salvezza (48), fondata sul criterio fondamentale dell'osservanza della legge divina. Tutti coloro che, mettendo in pratica fedelmente la legge divina, si comportano da figli della luce, vengono benedetti da Dio (49) e saranno salvati (50). Coloro che, al contrario, trasgrediscono i precetti divini, peccano. Di conseguenza, vengono maledetti da Dio (51) e si avviano alla dannazione eterna (52), prevista per i figli delle tenebre (53). Un'impostazione teologica di questo genere, pur rivelandosi per certi versi ancora inadeguata da un punto di vista sistematico, lascia convivere di fatto l'affermazione della libertà umana con quella della predestinazione dualistica.

Dopo aver escluso che la provvidenziale predestinazione dualistica, rilevabile all'interno di una linea di pensiero qumranica, sia da interpretare nel senso di un determinismo fatalistico di una parte di umanità al male, occorre evitare di confondere questa impostazione soteriologica con una concezione dualistica di carattere ontologico, secondo cui esisterebbe un principio metafisico negativo antitetico a JHWH (54). Secondo vari testi qumranici, il peccato umano e, più in genere, il male universale non dipendono da una divinità malvagia, equiparabile a Dio e a lui contraria. La ragione del peccato e del male è riconducibile, invece, ad una situazione catalogabile con la cifra sintetica del dualismo etico-religioso (55) (o storico). In base a questa

(46) L'appellativo «figli della luce» (בני אור) compare, ad es., in: 1QM i 1,3,9,11,13; 1QS i 9; ii 16; iii 13,24,25; 4Q177 iv 12.

(47) Il titolo è presente, ad es., in 1QS iii 20,22; 4Q259 iii 10; 4Q424 3 10; 4Q502 1-3 10.

(48) «[...] Hai stabilito per l'uomo una sorte eterna insieme agli spiriti di conoscenza affinché lodi il tuo nome in gioia comunitaria e canti le tue meraviglie di fronte a tutte le tue opere» (1QH<sup>a</sup> xi 22-23; trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 531).

(49) Cf Dt 30,15-16.19-20; 4Q177 iii 10.

(50) Cf, ad es., 4QMMT C 23-26; 4Q183 1 ii 2-3.

(51) Cf Dt 30,17-18; 1QM xiii 4-5.

(52) Cf, ad es., CD-A i 2.

(53) Su questo genere di lettura siamo d'accordo con A. MARX, *Y a-t-il une prédestination*, 166.

(54) Cf 1QH<sup>a</sup> xviii 8,10; 4Q381 15 6-7.

(55) Cf M. BODINGER, *L'énigme de Melkisédeq*, RHR 211 (1994) 324.327; J. PRYKE, *'Spirit' and 'Flesh'*, 351.

concezione, che sul piano metafisico rimane monoteista<sup>(56)</sup>, l'umanità si divide, dal punto di vista della sua condotta e, prima ancora, della sua fede, in una parte luminosa e in un'altra tenebrosa. In questo quadro concettuale, i peccati sono costituiti dall'insieme delle innumerevoli trasgressioni della legge divina, compiute dai figli delle tenebre, in maniera conforme alla condotta della fazione negativa di umanità a cui essi appartengono.

Appare evidente, però, che se, in prima istanza, il peccato viene spiegato ricorrendo ad un'impostazione predestinazionistica e dualistica della storia umana, questa concezione rinvia, a sua volta, ad una causa ulteriore. Difatti, dopo aver descritto la spartizione effettiva dell'umanità in due fazioni antitetiche, si ripropone l'interrogativo più radicale sulla causa dell'esistenza dei figli delle tenebre, a fronte della professione di fede nella bontà originaria di Dio e della sua opera provvidente nell'orizzonte storico<sup>(57)</sup>. Il dualismo etico viene motivato così attraverso la dottrina dei due Spiriti: lo Spirito della menzogna e quello della verità<sup>(58)</sup>. Ma va ribadito che, nella logica predestinazionistico-veterotestamentaria di alcuni testi, perfino l'intervento malvagio dello Spirito della menzogna viene a costituire la modalità attraverso cui si attua, nell'orizzonte storico, il misterioso disegno di Dio.

(56) Il dualismo qumranico, in quanto coniugato con la dottrina veterotestamentaria della creazione (cf 1QS iii 17-19, 25-26), è rigidamente monoteistico (cf 1QM x 8-9; xiii 10-15; 1QS iii 15-16). Si legga: M. DELCOR, *Qumrân et découvertes au désert de Juda. V. Doctrines des esséniens*, in L. PIROT - A. ROBERT - H. CAZELLES - A. FEUILLET (edd.), *Dictionnaire de la Bible – Supplément*, Paris 1979, IX, col. 965; J.A. FITZMYER, *Responses*, 42-43, 67, 70, 120, 122, 129-130; F. GARCÍA MARTÍNEZ - J. TREBOLLE BARRERA, *Los hombres de Qumrân. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid 1993, 55; E.-M. LAPEROUSAZ, *Les Esséniens selon leur témoignage direct*, Paris 1982, 80-81; J.T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris 1957, 78.

(57) «[...] Col metro della giustizia Dio misura ogni [...] li ha separati nella verità, li ha posti e indaga i loro desideri [...] e nasconde tutto. Non sarebbero neppure esistiti se lui non lo avesse voluto... [...]» (trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 606).

(58) Per una presentazione di questa dottrina, si legga: A. DUPONT-SOMMER, *L'instruction sur les deux esprits dans le 'Manuel de Discipline'*, RHR 142 (1952) 5-35; J. LIGHT, *Analysis of the Treatise on the two Spirits*, ScrHie 4 (1958) 88-101; H.G. MAY, *Cosmological Reference in the Qumrân Doctrine of the two Spirits and in the Old Testament Imagery*, JBL 82 (1963) 1-14; O.J.F. SEITZ, *Two Spirits in Man. An Essay in Biblical Exegesis*, NTS 6 (1960) 82-95; M. TREVES, *The two Spirits of the Rule of the Community*, RdQ 4 (1961) 449-452; P. WERNBERG-MØLLER, *A Reconsideration of the two Spirits in the Rule of the Community (1Q Serek III, 13 – IV, 26)*, RdQ 4 (1961) 413-441.

### 3.2 Il Principe delle tenebre

Una seconda spiegazione dell'esistenza diffusa e persistente del peccato nel mondo la attribuisce all'opera di un'entità trascendente di segno negativo. Di volta in volta, questo essere demoniaco viene denominato Principe delle tenebre (שר חושך)<sup>(59)</sup>, Bel'ial (בליעל)<sup>(60)</sup>, Re di malvagità (o Malkî resa', מלכי רשע)<sup>(61)</sup> e con vari altri titoli<sup>(62)</sup>, anche se non si registra una totale coincidenza di caratteristiche tra le varie figure così menzionate nei diversi documenti. A questo essere demoniaco si contrappone un'entità trascendente di segno positivo, che, a seconda dei documenti, è chiamata Principe delle luci (ebraico: שר אורים)<sup>(63)</sup>; aramaico: שר נהורא)<sup>(64)</sup>, Michele (מיכאל)<sup>(65)</sup> o Malkî šedeq (מלכי צדק)<sup>(66)</sup>.

(59) L'appellativo restituito in 4Q'Amram<sup>b</sup> 2 3 è simile a titoli demoniaci quali: מלאך חושך («angelo delle tenebre», 1QS iii 20,21) e שר ממשלת רשעה («il Principe del dominio del male», 1QM xvii 6).

(60) Nelle sue ricorrenze veterotestamentarie, il termine בליעל ha sempre il significato di nome comune che indica il concetto astratto di inutilità (cf 1 Sam 1,16; 25,17.25), di meschinità (cf Dt 15,9; 1 Sam 30,22; Sal 101,3) e di malvagità (cf Gdc 19,22; 1 Sam 2,12; 2 Sam 16,7; 1 Re 21,10; Na 2,1; Gb 34,18; Pro 6,12; 19,28). In numerosi passi qumranici, assurge a nome proprio dell'essere trascendente che domina gli uomini malvagi e i demoni dell'universo. Cf CD-A iv 13,15; v 18; viii 2; xii 2; xiv 14; 1QH<sup>a</sup> x 16; xii 13; 1QS i 18,24; ii 5,19; x 21; 1QM i 1,5,13; iv 2; xi 8; xiii 2,4,11; xiv 9; xv 3; xviii 1,3; 4Q88 x 10; 5Q13 5 2; 6Q15 3 1 (= CD-A v 18); 11Q11 i 5; iv 5; 11QMelch ii 12,13,22,25; iii 7 (2 volte).

(61) Cf 4Q280 2; 4Q'Amram<sup>b</sup> 2 3.

(62) Tra i vari titoli con cui Bel'ial viene chiamato e spesso maledetto dalla comunità qumranica (cf 1QM xiii 4; 1QS ii 4-5; 4Q256 2 2; 4Q257 1 ii 1; 4 1; 4Q286 7 ii 1-2; 5Q11 1 i 1-3; 11Q11 iii 10), ricordiamo: מלאך משטמה («angelo di ostilità», CD-A xvi 5; 1QM xiii 11), משטמה («ostilità», 1QM xiii 4), מלאך השחת («angelo della perdizione», 4Q286 [7]), ריח האבדון («spirito dell'Abaddon», 4Q286 7 ii 7), מלאך חושך («angelo di tenebra», 1QS iii 20-21) e שר ממשלת רשעה («principe della dominazione di male», 1QM xvii 5-6).

(63) Il titolo שר אורים ricorre in: CD-A v 18 (= 4Q269 2 1; 6Q15 3 1); 1QS iii 20. Cf anche il titolo analogo di שר מאור («il Principe della luce», 1QM xiii 10).

(64) Il titolo è restituito nel testo aramaico di 4Q'Amram<sup>b</sup> 3 2.

(65) Stando a Y. YADIN, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, London 1962, 235-236, il Principe delle luci coinciderebbe con Michele, dato che svolgono entrambi la funzione di difendere Israele (cf 1QM xiii 10; xvii 6-8). Il nome ricorre anche in 1QM ix 15-16.

(66) Tra gli scritti del Mar Morto, il termine Malkî šedeq, scritto in due parole (מלכי צדק) è attestato in 11QMelch (ii 5 [2 volte], 8,9,13; iii 5; cf anche le restituzioni in: ii 1,15,23,25) e viene congetturato, con un certo grado di verosimiglianza, anche in 4Q'Amram<sup>b</sup> 3 2-3 e in 4Q401 11 3. In 1QapGen xxii 14, infine, compare il nome Malkîšedeq, scritto come un'unica parola (מלכיצדק). Inoltre, conviene ribadire subito la nostra tesi, secondo cui la menzione di Malkî šedeq in 11QMelch va interpretata non come un titolo angelico, ma come un titolo attribuito a JHWH in

Il testo più noto a questo riguardo è contenuto nella sezione iii 13-iv 26 del già citato 1QS, in cui viene esposta dettagliatamente la dottrina dei due Spiriti: lo Spirito della verità e lo Spirito della menzogna (רוחות האמת והעון, iii 18-19). Un'analisi comparativa di questa trattazione con passi analoghi di altre opere consente di confermare la nostra precedente esclusione dell'asserto secondo cui lo Spirito delle tenebre coinciderebbe con un principio ontologico equiparabile a Dio. In effetti, lo Spirito delle tenebre non è divino, ma è creato da JHWH<sup>(67)</sup> e resta, in ultima istanza, a lui sottomesso<sup>(68)</sup>. Fino alla fine dei giorni<sup>(69)</sup>, però, questa potenza negativa continua ad operare. Attraverso altri esseri demoniaci<sup>(70)</sup>,

tutti gli spiriti degli angeli distruttori<sup>(71)</sup> e gli spiriti bastardi<sup>(72)</sup>, demoni, Lilith<sup>(73)</sup>, gufi e [fiere...] e quelli che colpiscono all'improvviso per traviare lo spirito di conoscenza, per rendere desolati i loro cuori [...] (74),

lo Spirito delle tenebre spinge gli uomini ad operare contro la legge divina<sup>(75)</sup>. Difatti, a motivo di questa multiforme tentazione<sup>(76)</sup>, gli uomini cadono nel peccato:

A causa dell'Angelo delle tenebre (מלאך חושך) deviano tutti i figli della giustizia e tutti i loro peccati, le loro iniquità, i loro errori e le loro opere ribelli, sono sotto il suo dominio secondo i misteri di Dio, fino al suo tempo; e tutti i loro castighi sono causati dal dominio della sua ostilità; e tutti gli spiriti della sua parte fanno cadere i figli della luce<sup>(77)</sup>.

quanto «Re di giustizia» che porta a termine il giudizio escatologico. Cf F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran*, Roma 1997, 71-73.78-82.262-263.

(67) Cf 1QS iii 18,25.

(68) Cf CD-A iv 13.

(69) Cf 11Q11 iii 11-12.

(70) Su questi demoni si soffermano soprattutto alcuni formulari di esorcismo (cf 11Q11 A 4,9; i 4-5), dai quali viene ribadita, comunque, la supremazia di Dio su qualsiasi essere demoniaco (cf 11Q11 i 2-3,10-11; ii 2-11; iii 4,11).

(71) Cf anche CD-A ii 6; 1QM xiii 12; xviii 6; 1QS iv 12; 4Q387a 2 4; 4Q390 1 11; 2 i 7.

(72) Cf 1QH<sup>a</sup> v 3; 4Q511 35 7; 48-59 ii 2-3.

(73) Cf pure Is 34,14.

(74) 4Q510 1 5-6 (trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 576-577). Cf 4Q511 10 1-2.

(75) L'attribuzione del peccato umano all'influsso esercitato sugli uomini da parte di esseri demoniaci è affermata, ad es., in: CD-A v 18-19; 4QMMT C 29 (= 4Q398 2 i 5; 4Q399 1 ii 2-3); 11Q11 ii 7-8.

(76) Si legga la spiegazione sulle «tre reti di Beli'al» presentata da CD-A iv 6-19. Cf anche 1QH<sup>a</sup> xiv 21-22; xxi 8; 4Q171 ii 10-11; 4Q174 iii 8-9; 4Q177 ii 7; iv 11.

(77) 1QS iii 21-24 (trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 78).

Sul versante opposto, lo Spirito della verità non coincide in quanto tale con JHWH; ma è stato creato ed inviato da lui <sup>(78)</sup>, per contrastare l'opera tentatrice dell'Angelo delle tenebre <sup>(79)</sup> e per aiutare, con i suoi consigli <sup>(80)</sup>, i figli della luce a vivere coerentemente con i comandi divini <sup>(81)</sup>.

Per comprendere in modo più chiaro come la dottrina dei due Spiriti e la concezione del peccato in essa implicata trovino attuazione nel quadro della storia della salvezza, possiamo far riferimento, in maniera esemplificativa, a 11QMelch <sup>(82)</sup> e a 4Q'Amram<sup>b</sup> 2 1-6; 3 1-2 <sup>(83)</sup>.

Nella prima opera, l'indagine sui protagonisti consente di distinguere al loro interno due fronti contrapposti. Entrambi sono costituiti da un *leader* – JHWH e Bel'al – e dai suoi seguaci. In questo orizzonte universale e pluriforme di presenze terrestri e celesti, i seguaci di Dio, denominato «Re di giustizia», e quelli di Bel'al non sono quasi mai considerati in se stessi, bensì ricevono la loro identità in riferimento al rispettivo capo <sup>(84)</sup>. Il trionfo del bene sul male è sperato per la fine dei tempi. Soltanto a conclusione del decimo ed ultimo giubileo della storia umana (cf ii 7), Dio, Re di giustizia, porta a compimento un intervento salvifico universale, descritto in ii 13-15 <sup>(85)</sup>:

(78) Cf 1QS iii 18,25.

(79) Cf 11Q11 iii 2,5-7.

(80) Cf 1QS iv 6.

(81) Cf 1QS iii 24-25; ma anche 1QH<sup>a</sup> xii 31-32; xv 7; 4Q434 1 i 12.

(82) Contro la proposta di A.S. VAN DER WOUDE, *Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI*, OTS 14 (1965) 356-357 di datare il manoscritto del cosiddetto *Documento di Malki sedeq* (= 11QMelch o 11Q13) nella prima metà del secolo I d.C., molti studiosi lo fanno risalire alla prima metà del secolo I a.C. (cf, ad es., P.J. KOBELSKI, *Melchizedek and Melchiresa*, Washington DC 1981, 3 e, in particolare, n. 4; J.T. MILIK, *'Milkî-sedeq' et 'Milkî-resa' dans les anciens écrits juifs et chrétiens*, JJS 23 [1972] 97; É. PUECH, *La croyance des esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, Paris 1993, II, 519-520). Scritto in ebraico, il documento qumranico fu composto probabilmente nella seconda metà del secolo II a.C., se non addirittura nell'ultimo quarto del secolo (cf É. PUECH, *Croyance*, II, 521-522).

(83) Dal punto di vista paleografico, il manoscritto di 4Q'Amram<sup>b</sup>, che è il più antico dei cinque – o forse sei – delle *Visioni di 'Amram*, potrebbe essere stato copiato intorno al 125 a.C. circa (cf É. PUECH, *Croyance*, II, 532). Secondo J.T. MILIK, *Milkî-sedeq*, 127; Id., *4Q Visions*, 78, la composizione di questi manoscritti in aramaico risalirebbe alla prima metà del secolo II a.C.

(84) Più precisamente, l'espressione caratteristica con cui vengono definiti consta di un sostantivo collettivo – «eredità» (מַנְחֵלָה, נַחֲלָתָם, ii 5) o, più spesso, «parte ereditata» (גִּוּרְלָא מַנְחָה, גִּוּרְלָא מַנְחָה, ii 8; cf ii 12,13,22), seguito da «Re di giustizia» o da «Bel'al» (oppure dal corrispondente suffisso pronominale di terza singolare maschile).

(85) Trad. di F. MANZI, *Melchisedek*, 56.

Ma il Re di giustizia farà vendetta<sup>(86)</sup> con i giudizi di Di[lo<sup>(87)</sup> in quel giorno; ed essi saranno libe]ra[ti dal potere di] Beli'al e dal potere di tutti gli spi[riti della sua parte]; e in suo aiuto<sup>(88)</sup> (verranno) tutti gli dèi<sup>(89)</sup> [della giustizia<sup>(90)</sup>]. Ed è] lui c[he starà<sup>(91)</sup> in quel giorno (?) al di sopra di] tutti i figli di Dio<sup>(92)</sup> e pres]iederà questa [assem]blea<sup>(93)</sup>.

In questo contesto escatologico, la concezione del peccato e della redenzione soggiacente al documento emerge subito, fin dalla sua prima sezione argomentativa (i 12-ii 7). Qui, grazie al rimando ad Is 61,1, comprendiamo che le citazioni iniziali di Lv 25,13 e di Dt 15,2 non sono menzionate dallo scrittore nel senso biblico originario della norma sul condono dei debiti prescritta per l'anno giubilare (Lv) e sabbatico (Dt). I peccati vengono evocati, in modo simbolico, come la causa di una schiavitù morale di una parte del genere umano, dalla quale unicamente Dio può liberare. In questo senso, l'affrancamento di coloro che, in quanto debitori insolventi, si sono venduti volontariamente o sono stati venduti come schiavi, assurge a metafora escatologica<sup>(94)</sup>.

[... La sua] interpre[tazione concerne] la fine dei giorni a riguardo dei prigionieri, dei [quali egli disse: «Per proclamare ai prigionieri la libertà»<sup>(95)</sup>] e quelli i cui capi sono tra i contriti dell'adunanza e tra l'eredità del Re di giustizia, poi[ché egli conosce (?)] i loro [spiri]ti(?) ed essi sono l'eredità del Re di giustizia, che li farà tornare verso di essi. Ed egli proclamerà per essi la libertà<sup>(96)</sup>, condonando loro [il debito] di tutte le loro iniquità. Ed accadrà questo avvenimento nella prima settimana (di anni) del giubileo successivo a[i] no[ve] giubilei<sup>(97)</sup>.

La reinterpretazione dei passi legali veterotestamentari opera così un «salto» cronologico dal presente al futuro e un passaggio qualitativo

(86) Cf Is 61,2.

(87) Cf Sal 82,1.

(88) In ובעזור («in suo aiuto», ii 14), il suffisso pronominale di terza persona maschile singolare si riferisce a מלכי צדק di ii 13.

(89) Cf Sal 82,1.

(90) Cf Is 61,3.

(91) Cf Sal 82,8.

(92) Cf Sal 82,6.

(93) Cf Sal 82,1.

(94) Cf F.L. HORTON, *The Melchizedek Tradition. A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*, London - New York 1976, 69; H. ZIMMERMANN, *Das Bekenntnis der Hoffnung. Tradition und Redaktion im Hebräerbrief*, Köln-Bonn 1977, 90.

(95) Is 61,1.

(96) Cf Lv 25,10.

(97) 11QMelch ii 4-7 (trad. di F. MANZI, *Melchisedek*, 55).

dal condono dei debiti materiali al perdono delle colpe morali<sup>(98)</sup>. Le iniquità umane sono parte integrante dell'intero percorso storico dell'uomo sulla terra, sino alla fine dei tempi. La descrizione del conflitto bellico, che costituisce il secondo momento argomentativo dello scritto (ii 7-15), evidenzia la soluzione del dualismo della storia umana, mediante la vittoria definitiva di Dio sulle potenze delle tenebre.

Prima di quello sbocco nell'*eschaton*, però, la storia continua a soggiacere ai due domini, che sono descritti, ad esempio, da 4Q'Amram<sup>b</sup>: su un versante, si colloca il dominio del demonio Malkî resa', che conduce nelle tenebre; e, sull'altro, quello dell'angelo Malkî şedeq<sup>(99)</sup>, che porta alla luce. In quest'opera, quindi, si rinviene il dualismo etico-religioso riscontrabile in altri manoscritti del Mar Morto<sup>(100)</sup>. Anche qui, infatti, entrambi i protagonisti sovrumani, che espletano la funzione di «vigilanti» (o «guardiani», עִירִין) della storia umana, soggiacciono all'onnipotenza di Dio<sup>(101)</sup> e non sono altro che strumenti che egli usa per governare l'umanità<sup>(102)</sup>.

Tentiamo, allora, di puntualizzare maggiormente la figura del Principe delle tenebre, dal quale dipendono i peccati degli uomini. A partire dal contenuto complessivo di 4Q'Amram<sup>b</sup>, dalla sua somiglian-

(98) Cf C. GIANOTTO, *Melchisedek e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a.C. – sec. III d.C.)*, Brescia 1984, 70; J.T. MILIK, *Milkî-sedeq*, 124.

(99) Molto probabilmente la coincidenza del nome Malkî şedeq («Re di giustizia») con l'esatto contrario del nome Malkî resa' («Re di malvagità») ha favorito l'attribuzione dell'appellativo del personaggio veterotestamentario al Principe delle luci. Mentre in alcuni testi il Principe delle luci è chiamato Michele, in 4Q'Amram<sup>b</sup> 2 2-3, sulla base della netta contrapposizione con Malkî resa', è verosimile che sia nominato anche Malkî şedeq.

(100) Cf M. BODINGER, *Énigme*, 324.327; M. DELCOR, *Doctrines*, col. 972; J. POUILLY, *Qumrân*, «Supplément au Cahier Évangile» 61 (1987) 64-70. Si legga, ad es., 1QS i 9-10; iii 18-21; 1QM i 1.

(101) Cf C. GIANOTTO, *Melchisedek*, 77; P.J. KOBELSKI, *Melchizedek*, 25.36.63-64.96-97; J.T. MILIK, *4Q Visions de 'Amram et une citation d'Origène*, RB 79 (1972) 86; A.F. SEGAL, *The Risen Christ and the Angelic Mediator Figures in Light of Qumran*, in J.H. CHARLESWORTH (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, New York 1992, 304.

(102) In ambito veterotestamentario, è significativo che i nomi עִיר (Dn 4,10.20) e עִירִין (v. 14) vengano tradotti dalla LXX con ἄγγελος (4,13.23). Cf W. FOERSTER, «δαίμων, δαιμόνιον», in G. KITTEL (ed.), *ThWNT*, Stuttgart 1935, II, 14. Per le ricorrenze qumraniche, cf 4QEn<sup>a</sup> 1 xxii 5: «לרפאֵל לעירא וקדישא» («[la Raffae]le il guardiano e il santo»; in Hen[gr] xxii 6 e in Hen[aeth] xxii 6, si menziona semplicemente «l'angelo»; 4QEn<sup>a</sup> 1 iii 21: «וּמִן עִירִין וקדישִׁין» («[e dalla] voce dei guardiani e dei santi»; in Hen[aeth] xciii 2: «dalla voce dei santi angeli»; ma si veda anche 1QapGen ii 1,16; 4Q'Amram<sup>b</sup> 2 2,3; 4Q'Amram<sup>d</sup>; 4QMess ar ii 18; CD-A ii 17-18. Cf C. GIANOTTO, *Melchisedek*, 77, n. 89; L. GINZBERG, *Eine unbekannte jüdische Sekte*, MGWJ – Neue Folge 21 (1913) 674.688; P.J. KOBELSKI, *Melchizedek*, 28; J.T. MILIK, *4Q Visions*, 83. Altri testi giudaici sono elencati da L. HACKSPILL, *L'angélogologie juive à l'époque néotestamentaire*, RB 11 (1902) 536-537.

za con altri scritti sul Principe della luce<sup>(103)</sup> e sul Principe delle tenebre<sup>(104)</sup>, ma anche da corrispondenze con alcune figure angeliche e demoniache veterotestamentarie<sup>(105)</sup>, è verosimile l'interpretazione di Malkî resa' e di Malkî šedeq come esseri angelici, caratterizzati rispettivamente in senso negativo e positivo. La netta antitesi che contrappone i due personaggi in ogni loro caratteristica li colloca sullo stesso piano ontologico. D'altro canto, a partire dalla descrizione della loro fisionomia esteriore (cf 1 13-15), possiamo evincere una certa loro materialità<sup>(106)</sup>. Essa si addice ad esseri angelici<sup>(107)</sup>, collocati per funzione<sup>(108)</sup> ad un livello intermedio tra il mondo terrestre e quello divino. Infine, soprattutto il titolo di «vigilante» (עִירָא), che è attribuito sia a Malkî resa' (cf 2 2,3) che a Malkî šedeq (עִירִי, «vigilanti», 4Q'Amram<sup>d</sup>), ricorre in altri scritti veterotestamentari e qumranici<sup>(109)</sup> per indicare figure celesti buone • malvage<sup>(110)</sup>. Di conseguenza, il ritratto di Malkî resa' che emerge da questo documento è quello di una figura demoniaca, che si contrappone a Malkî šedeq e che svolge una funzione di governo lungo la storia degli uomini e, in particolare, nel momento della loro morte. In questo quadro dualistico, quindi, diventa comprensibile la concezione amartiologica del documento: i peccati umani sono fatti risalire non direttamente a Dio, bensì a Malkî resa'. Costui non è posto – come, del resto, in alcun passo biblico o qumranico – allo stesso livello ontologico di Dio, il quale resta il Signore assoluto di tutte le creature<sup>(111)</sup>, siano esse celesti o terrestri. Per

(103) Cf CD-A v 18; 1QM xiii 10; 1QS iii 20.

(104) Cf, ad es., 4Q280 2 1-7; 4Q286 10 ii 1-12 e 4Q287 4 1-11; ma anche 1QS iii 20-21.

(105) Si veda in particolare: Gb 1,6-12 (cf 2,1-7; 16,19; 19,25); Zc 3; 1 Re 22,19-23. Si legga l'analisi di P.J. KOBELSKI, *Melchizedek*, 75-76.139.

(106) Lo sostiene anche J.T. MILIK, *Milki-sedeq*, 139. Cf Io., 4Q Visions, 85.

(107) Secondo L. HACKSPILL, *Angélologie*, 530.532, l'impianto terminologico-concettuale dell'angelologia giudaica ammetteva la possibilità di una «corporeità spirituale», ossia di una «materialità eterea». Del resto, anche l'esegesi patristica, fino al secolo IV, interpretò alcuni racconti scritturistici di apparizioni di angeli, attribuendo a questi esseri una corporeità sottile ed eterea. Cf M. SEEMANN, *Die Engel*, in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln 1967, II, 976.

(108) Citando Tb 12,19, L. MCKENZIE, *The Divine Sonship of the Angels*, CBQ 5 (1943) 298 precisa che la forma corporea non viene intesa dagli scrittori biblici come propria degli angeli, ma come assunta da essi precisamente in vista di una manifestazione sensibile agli esseri umani.

(109) Cf i dati riportati nella precedente n. 102.

(110) Cf C. GIANOTTO, *Melchisedek*, 77, n. 89; J.T. MILIK, 4Q Visions, 83.

(111) Cf 1QH<sup>a</sup> xviii 8: הנה אתה שר אלים ומלך נכב ואדון לכול רוח ומושל בכל מעשה: «Ecco che tu sei il principe degli esseri divini e il re dei gloriosi e il Signore di ogni spirito e il dominatore di ogni creatura». Cf M. DELCOR, *Hymnes*, 224 (trad. francese) e col. 10 (trascrizione). Si legga pure 11Q15 6.

questo, Dio non domina soltanto «su tutto ciò che è luminoso» (2 6), ma anche sulle potenze delle tenebre. Non è corretto, allora, attribuire a Dio la responsabilità del peccato umano. Anzi, da varie opere è descritto come Dio, per arginare l'opera maligna di Malkî reša' (<sup>112</sup>), vero responsabile delle trasgressioni dei suoi seguaci, abbia inviato Malkî šedeq. Costui governa soltanto la porzione di angeli (<sup>113</sup>) e di uomini connotati in senso positivo. In negativo, spetta a lui oppure a Dio stesso (<sup>114</sup>) combattere a capo dei figli della luce, per sconfiggere gli angeli ribelli e gli uomini malvagi (<sup>115</sup>). I figli della luce che seguono Malkî šedeq, osservando la legge divina ed evitando di compiere il male, parteciperanno alla vittoria escatologica sui figli delle tenebre.

Insomma, in questo primo tentativo qumranico di spiegazione dell'origine dei peccati umani, la prospettiva è fortemente teocentrica: è unicamente JHWH che, nella sua onniscienza ed onnipotenza, guida la storia umana. Il suo piano eterno ed insondabile si realizza non solo attraverso lo Spirito della verità, ma anche per mezzo dello Spirito della menzogna. A loro volta, questi due Spiriti influiscono sulle scelte e sulle vicende degli uomini: i figli delle tenebre sono capeggiati dallo Spirito delle tenebre e i figli della luce dallo Spirito della luce. Più precisamente, soprattutto da alcuni passi qumranici appare che lo scontro tra il partito umano, ereditato dallo Spirito della menzogna, e la parte di uomini, ricevuta in sorte dallo Spirito della verità, è destinato (<sup>116</sup>) a concludersi, alla fine dei giorni, con la sconfitta inferta ai primi da Dio e dai suoi seguaci. Con l'inaugurazione dell'epoca escatologica, il peccato sarà definitivamente cassato dall'esperienza umana (<sup>117</sup>), dato che, per volere divino, una parte di umanità sarà annientata insieme alle schiere demoniache del Principe delle tenebre. Ma, fino al momento in cui Dio attuerà il suo giudizio escatolo-

(112) Cf P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino 1994, 332.

(113) Cf 1QH<sup>a</sup> xi 35, che parla di «eroi del cielo» (גִּבּוֹרֵי שָׁמַיִם). Tra i passi angelologici, ricordiamo anche: CD-A xv 17; 1QH<sup>a</sup> v 14; xvi 11-12; 1QM vii 6; x 11; xii 1-5; 1QSa ii 8-9; 4Q181 i 3-4.

(114) Cf 1QM i 14-15; iii 6,9-10; iv 1,10-11; ix 5; xi 1,17; xv 13; xvi 1.

(115) Alcuni testi che possono essere citati, a riguardo di questo immaginario bellico, con cui viene illustrata l'antitesi tra le due parti degli esseri umani e angelici, sono: 1QM i 1,10-16; ii 8,10,14; iv 12; ix 1,5; x 2-3; xiii 14-16.

(116) Vari studiosi (cf F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 71, n. 1; J.T. MILIK, *Dix ans*, 78) sottolineano questi aspetti di determinismo reperibili nella dottrina dei due spiriti in 1QS.

(117) Tra le numerosissime descrizioni dell'annientamento escatologico dell'iniquità, possiamo citare: 1QpHab xiii 2-4; 1QM xi 11; xiii 15-16; xiv 7; 1QS iv 18-21; 1Q27 i 1 5-7; 4Q171 ii 8-9; 4Q300 3 5-7; 4Q416 i 13; 4Q418 2 5; 69 8; 4Q431 i 1,5; 11Q11 iv 8-13.

gico per premiare i figli della luce e castigare i figli delle tenebre<sup>(118)</sup>, permane, nell'«epoca del dominio dell'empietà»<sup>(119)</sup> e nei periodi di umiliazione dei figli della luce»<sup>(120)</sup>, il «dominio di Bel'ial»<sup>(121)</sup>.

#### 4. IL SECONDO MODELLO AMARTIOLOGICO

Accanto a passi qumranici di impostazione predestinazionistico-dualistica, sono attestati, all'interno della medesima «biblioteca» ritrovata a Qumran, altri testi che presentano una visione antropologica diversa, che accentua maggiormente il valore della libertà della persona umana.

##### 4.1 La libertà umana

Più precisamente, a seconda del diverso grado di esplicitazione della consistenza della libertà stessa, possiamo catalogare i passi qumranici concernenti la libertà umana nella scelta morale in due serie.

In primo luogo, registriamo alcuni casi, in cui la libertà di compiere il bene o il male morale viene affermata in modo piuttosto esplicito<sup>(122)</sup>, giungendo perfino all'accurata distinzione tra trasgressioni compiute «presuntuosamente»<sup>(123)</sup> o per negligenza, altre mancanze avvenute «per disattenzione»<sup>(124)</sup> ed altre colpe ancora, commesse sotto costrizione<sup>(125)</sup>. In particolare, l'affermazione della libertà umana è reperibile negli scritti che precisano la finalità principale per cui è sorta la comunità di Qumran *et quidem* il motivo per cui i figli della luce ne sono diventati membri<sup>(126)</sup>: rinunciare coscientemente al male<sup>(127)</sup>, non serbare Bel'ial nel proprio cuore<sup>(128)</sup> e prendere in modo

(118) A riguardo della funzione giudiziaria escatologica di Dio in 1QS, cf. H. STEGEMANN, *Zu Textbestand und Grundgedanken von 1QS III 13-IV, 26, RdQ 49-52* (1988) 95-131.

(119) Cf anche CD-A xii 23; xv 7,10; 4Q267 3 iii 7; 4Q268 1 ii 12; 1QM xvii 5-6.

(120) 4Q510 6-7; cf anche 1QM xv 1.

(121) 1QS ii 3; cf anche iv 19; 1QM xiv 9; 4Q177 iii 8; 4Q256 1 3; 4Q390 2 i 4.

(122) Cf 4Q258 2 iii 2; 4Q416 i 15; 4Q418 123 ii 5-7.

(123) Cf 4Q171 iv 15; ma anche la fattispecie di trasgressione dolosa prevista da CD-A x 3 (= 4Q270 10 iv 15).

(124) Cf 1QS viii 22-24,26; ix 1-2; 4Q258 2 ii 2.

(125) Cf CD-A v 15.

(126) Cf A. MARX, *Y a-t-il une prédestination*, 164-165.

(127) Cf 1QH<sup>a</sup> vi 17; CD-A vi 14-17.

(128) Cf CD-A vi 17-vii 4; 1QS x 21.

risoluto la decisione di osservare i precetti di Dio<sup>(129)</sup>, dopo averne studiato e compreso i contenuti<sup>(130)</sup>. Così facendo, coloro che entrano nella comunità del nuovo patto, sono pienamente liberi di amare JHWH<sup>(131)</sup> e di compiere il bene<sup>(132)</sup>. Se essi non fossero liberi e moralmente responsabili, non avrebbe alcun senso l'intera normativa disciplinare – personale e comunitaria – di Qumran<sup>(133)</sup>.

In una seconda serie di passi<sup>(134)</sup>, pur non essendo enfatizzata la scelta di conversione a Dio<sup>(135)</sup>, emerge una visione antropologica, in cui la libertà umana è presupposta. Significativo, in questo senso, risulta il testo sapienziale di 4QBeat (= 4Q525)<sup>(136)</sup>, che è databile, dal punto di vista paleografico alla fine del secolo I a.C.<sup>(137)</sup>. Il suo interesse è dovuto al fatto che, contenendo una lista di beatitudini indirizzata a coloro che «non si attaccano a comportamenti peccaminosi» (2 ii 2) e che osservano i comandamenti divini<sup>(138)</sup>, non solo implica la libertà umana, ma ne indica il suo compimento escatologico<sup>(139)</sup>.

A questo riguardo, possiamo recuperare anche alcuni elementi interessanti dal già citato 11QMelch. A prima vista, infatti, pare che il condono giubilare (cf ii 1-4) sia prescritto da Dio a ciascun membro del suo popolo (שׂא, ii 2). Perciò, di per sé tutti i membri del popolo d'Israele dovrebbero essere i possibili fruitori anche della promessa dell'amnistia della fine dei giorni. Notiamo, però, una distinzione

(129) Emblematico, a questo riguardo, è l'*incipit* di 1QS: «[...] libro della Regolla della Comunità: per ricercare Dio [con tutto il cuore e con tutta l'anima; per] praticare il bene e il giusto alla sua presenza come ha ordinato per mezzo di Mosè e per mezzo di tutti i suoi servi i profeti; e per amare tutto ciò che lui predilige e per odiare tutto ciò che lui aborre [...]» (i 1-4; trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 72). Si legga pure v 1; vi 15; 1QH<sup>a</sup> viii 25; 4Q258 1 i 5-6; 1 ii 1-2.

(130) Cf CD-A iv 8; vi 4,7,14; xiii 6; 1QS v 11; vi 6-7; viii 15; 4Q258 2 i 7; 4Q259 iii 6; 4Q266 1 6-7; 4Q267 18 v 18,20; 4Q270 4 2; 11 ii 12,15; 4Q271 4 ii 1; 13 1.

(131) «[...] Io ti amo liberamente, con tutto il cuore» (1QH<sup>a</sup> vi 26; trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 519); cf anche vii 14.

(132) Cf 1QS ii 24-25; vii 1-4.

(133) Cf A. MARX, *Y a-t-il une prédestination*, 166-168; F. NOTSCHER, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, Bonn 1956, 178.

(134) Cf 1QS vii 26; 4Q416 2 iii 14-15; 2 iv 8-9; 4Q417 1 i 9; 4Q418 2 7; 8 9; 10 8-10.

(135) Cf, ad es., 4Q166 1 i 16; 4Q171 ii 2-3.

(136) Per una presentazione del documento, cf J.A. FITZMYER, *Responses*, 118-119; É. PUECH, *Un hymne essénien en partie retrouvé et les béatitudes*. 1QH V 12-VI 18 (= col. XIII-XIV 7) et 4QBéat., RdQ 13 (1988) 59-88, in particolare pp. 84-87; J. STARCKY, *Communication de J. Starcky*, in *Le travail d'édition des fragments manuscrits de Qumrân*, RB 63 (1956) 49-67, in particolare p. 67.

(137) Per la datazione, cf F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 610, n. 2.

(138) Con Sir 14,20-15,1, questo frammento qumranico può essere a ragione considerato un antecedente giudaico dei macarismi di Mt 5,3-10.

(139) Cf specialmente 14 ii 14; 15 6,8; 22 1-3.

nell'ambito dei destinatari della promessa di remissione dei peccati.

ell'interpretazione della profezia di Is 61,1, 11QMelch precisa in senso restrittivo la cerchia dei «prigionieri», riferendosi a «coloro i cui capi sono tra i contriti dell'assemblea e nell'eredità del Re di giustizia» (ii 4-5). È verosimile che si alluda agli stessi qumraniani, il cui criterio di appartenenza è di carattere religioso e morale (cf anche ii 24). Quella parte di umanità che resta fedele a Dio non è altro che la comunità di Qumran. La scelta a favore di Dio, concretizzatasi nella fedeltà al patto con lui (cf ii 24) e nell'osservanza dei comandamenti, assurge a criterio unico di appartenenza alla sua «eredità». In essa non possono entrare i membri della «parte di Belial», che vivono all'insegna della ribellione a Dio e dell'indifferenza nei confronti dei suoi comandamenti (cf ii 12). Il loro complessivo giudizio di vita (cf ii 12), riattualizzando quello dei giudici ingiusti del Sal 82,2 (cf ii 11), non può lasciare Dio indifferente, ma scatena la reazione del suo castigo (cf ii 13-15). Insomma, dobbiamo riconoscere che, pur nel dualismo che connota 11QMelch, rimane lo spazio per l'affermazione della libertà personale. In effetti, sono proprio le scelte responsabili dei due gruppi la causa discriminante della sentenza di condono dei peccati per i primi (cf ii 6,8) e di condanna per i secondi (cf ii 13).

Anche grazie a quest'ultimo esempio chiarificatore, perveniamo alla conferma di una distinzione tra questi due tipi di testi, in cui la libertà umana è affermata esplicitamente • presupposta implicitamente, ed altri passi che vanno maggiormente nella linea del predestinazionismo, come la sopra citata sezione di 1QS sulla dottrina dei due Spiriti (iii 13-iv 26) o specialmente come certe opere di astrologia e di fisiognomica<sup>(140)</sup>. Persino passi di questo terzo tipo, però, non eliminano del tutto l'affermazione di una certa libertà umana. Al contrario, lasciano aperto uno spiraglio a tale affermazione, così che l'essere umano non appare ridotto ad una sorta di marionetta senza fili mossa da Dio, attraverso il dominio dello Spirito della menzogna o di quello della verità. Difatti, i due Spiriti non dirigono la persona umana in maniera estrinseca rispetto alla sua coscienza. Al contrario, esercitano un influsso sull'uomo dal suo interno<sup>(141)</sup>, «lottano nel

(140) «Le sue cosce sono lunghe e sottili, e le dita dei suoi piedi sono sottili e lunghe. Sta nella seconda costellazione. Il suo spirito ha sei parti nella casa della luce e tre nel pozzo delle tenebre. E questo è il segno quando nasce: il piede del toro. Sarà povero e il suo animale è il toro» (4Q186 1 ii 5-9; trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 710). Cf anche 4Q318 2 ii 6-9; 4Q186 1 iii 5-6; 2 i 6-8. Si legga: E. M. LAPEROUSAZ, *Esséniens*, 84; J. T. MILIK, *Dix ans*, 78-79.

(141) Cf 1QH<sup>a</sup> iv 17; v 25; xiv 21-22; xv 3; xx 11-13; 4Q88 x 10. A questo proposito, si legga: J. T. MILIK, *Dix ans*, 77-78; J. PRYKE, 'Spirit' and 'Flesh', 356.

cuore dell'uomo»<sup>(142)</sup>, il quale, comunque, rimane il dominatore del mondo<sup>(143)</sup>. Spetta alla persona umana acconsentire responsabilmente<sup>(144)</sup> al male ed opporsi a Dio, operando contro la sua legge<sup>(145)</sup>. Dal punto di vista della nostra indagine, però, rimane talvolta poco chiaro il grado di libertà e di definitività in gioco, quando una persona si schiera – o si trova schierata<sup>(146)</sup> – dalla parte tenebrosa dell'umanità, piuttosto che da quella luminosa<sup>(147)</sup>. Certo, anche nei passi in questione, non scompare il deliberato consenso inerente ad un atto peccaminoso. Pur tuttavia, restano aperti alcuni problemi: in che rapporto si pone questo consenso attuale rispetto all'appartenenza di una persona umana all'«eredità» dello Spirito delle tenebre? L'atto peccaminoso di un uomo dipende da una decisione previa ed ineluttabile da parte di Dio o di un essere demoniaco a lui sottomesso? Oppure è la singola trasgressione della legge divina a causare l'ingresso nella parte tenebrosa dell'umanità? Insomma, dobbiamo riconoscere che, nei testi della terza categoria, emerge maggiormente l'ambiguità, dovuta ad un impianto teoretico piuttosto fragile a proposito del rapporto grazia-libertà.

Una conferma in questo senso può venire da 4Q'Amram<sup>b</sup>. Il quadro generale in cui collocare questo frammento è quello di una serie di visioni avute da 'Amram, il quale – secondo l'inizio del documento attualmente posseduto<sup>(148)</sup> – è il nipote di Levi e il padre di Mosè e di Aronne. Immediatamente prima di morire esule in Egitto, il protagonista si rivolge ai figli, narrando loro alcune sue visioni. La visione più interessante per la nostra ricerca è quella descritta in 4Q'Amram<sup>b</sup> 2 1-6; 3 1-2, in cui appaiono al protagonista due personaggi, uno dei quali è verosimilmente Malkî sedeq e l'altro è Malkî resa'. Da 4Q'Amram<sup>b</sup> 1 10-11 risulta che lo scopo dell'apparizione dei due «vigilanti» è contendersi il predominio sul destinatario della visione.

(142) 1QS iv 23 (trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 80).

(143) «Egli [= Dio; *n. d. A.*] creò l'uomo per dominare il mondo e pose in esso due spiriti, affinché proceda attraverso di essi fino al tempo della sua visita» (1QS iii 17-18; trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 77). Si legga pure: 1QH<sup>a</sup> ix 15; 4Q381 1 7.

(144) Cf CD-A ii 15-16; 1QS v 11-12.

(145) «[...] Siano maledetti coloro che mettono in pratica [i piani della loro malvagità] e che fanno sorgere la sua [= di Malkî resa'; *n. d. A.*] empietà nei loro cuori e agiscono vergognosamente contro il patto di Dio [...] contro la legge e contro le parole dei [suoi] veggenti veritieri e chiunque rifiuta di andare [nel patto di Dio...].» (4Q280 5-7; trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 666). Si legga pure 4Q286 7 ii 11-12.

(146) Cf 1QM xiii 9; 4Q181 1 5.

(147) Cf CD-A xii 2-3; 1QS iv 24-25; ix 17-18.

(148) Per 4Q'Amram<sup>a</sup> c 1 i 1-4 + <sup>d</sup> 1,1-2, cf É. PUECH, *Croyance*, II, 532-533, n. 40, che completa la trascrizione di J.T. MILIK, 4Q *Visions*, 77.

Per questa ragione, prende inizio una sorta di procedura giuridica<sup>(149)</sup>, in cui 'Amram stesso è l'oggetto del contenzioso. Non viene esplicitato, però, se l'esito della contesa dipende dalle opere compiute da 'Amram<sup>(150)</sup>. Sembra, piuttosto, che l'appartenenza a Malkî šedeq o a Malkî resa' sia dovuta alla scelta che il veggente è invitato a dichiarare prima di morire<sup>(151)</sup>. In 2 1-6; 3 1-2, 'Amram, alla ricerca di ragioni per scegliere in modo responsabile a favore dell'uno piuttosto che dell'altro vigilante, prende unicamente l'iniziativa di rivolgere delle domande a Malkî šedeq. Per il resto – se ci atteniamo alle poche righe conservatesi del documento –, il protagonista rimane in un atteggiamento di recettività passiva, attendendo l'esito della contesa di Malkî šedeq e di Malkî resa' a suo riguardo.

Volendo dare un giudizio sintetico sulle elaborazioni amartiologiche delle opere qumraniche di questo terzo gruppo, dobbiamo riconoscere che esse sono abbastanza deficitarie, perché non si collocano in un impianto saldo ed equilibrato circa il nesso intercorrente tra la grazia divina e la libertà umana. In particolare, non è molto chiaro – sicuramente anche a causa della lacunosità dei manoscritti –, in che maniera si giochi la libertà degli uomini, così che la natura umana possa essere redenta dai peccati e sia messa in grado di recepire gli effetti benefici dell'intervento mediatore dell'angelo Malkî šedeq (cf 4Q'Amram<sup>b</sup>) o dell'attività escatologica di Dio stesso, Re di giustizia (מלכי צדק; cf 11QMelch). Comunque sia, la libertà umana implicata nell'esperienza del peccato, a Qumran, non viene mai espressamente negata<sup>(152)</sup>, né nella tendenza che legge il peccato all'interno del dualismo predestinazionistico<sup>(153)</sup> né, tanto meno, nei testi che accentuano la responsabilità umana nell'esperienza della colpa morale<sup>(154)</sup>. Per questa ragione, lo studio dell'amartiologia qumranica non può non aprirsi all'interrogativo più radicale circa l'origine del peccato umano: perché la libertà umana è attualmente inclinata verso il male morale?

(149) Come evidenziano a ragione C. GIANOTTO, *Melchizedek*, 77 e P.J. KOBELSKI, *Melchizedek*, 29, la comparsa del verbo מִשְׁפֵּט («giudicare») in 1 10 è un indizio letterario che spinge in questa direzione interpretativa. Più generico, ma sostanzialmente dello stesso parere, è J.T. MILIK, 4Q *Visions*, 85.

(150) Su questo punto, l'interpretazione di P.J. KOBELSKI, *Melchizedek*, 29 e quella di J.T. MILIK, 4Q *Visions*, 85 vanno al di là del dato testuale.

(151) C. GIANOTTO, *Melchizedek*, 77, n. 90 e P.J. KOBELSKI, *Melchizedek*, 29-30 osservano il carattere originale di questa consultazione dell'imputato, assente in altri scritti dello stesso genere.

(152) «Pourtant la responsabilité morale de l'homme n'est jamais mise en doute» (J.T. MILIK, *Dix ans*, 79).

(153) Cf §§ 3.1 e 3.2.

(154) Cf § 4.1.

## 4.2 La colpevolezza originaria

Abbiamo rilevato<sup>(155)</sup> che il discorso sulla causa del peccato, implicata nella constatazione dell'estensione universale del peccato, a Qumran consta di un livello personale e di un livello comunitario.

Sul piano della confessione personale, alcuni scrittori qumranici attuano un rinvio eziologico di matrice veterotestamentaria<sup>(156)</sup>, che raggiunge il momento della loro giovinezza<sup>(157)</sup> e perfino della loro nascita: il penitente confessa così di essere stato peccatore dall'utero materno per l'intera esistenza<sup>(158)</sup>. Da quando è uomo, è peccatore. Anzi, in quanto è uomo, è peccatore. In altri termini, se operiamo il passaggio ermeneutico da uno schema eziologico-metastorico, ben attestato anche nella letteratura biblica<sup>(159)</sup>, ad un procedimento filosofico-concettuale, possiamo interpretare affermazioni di questo tipo nel senso che la persona umana è radicalmente immersa nel peccato. La conferma della correttezza di questa interpretazione viene da 1QH<sup>a</sup> xii 29-30, in cui la prospettiva diventa generale: è l'uomo in quanto tale che «[...] fin dall'utero è nel peccato e fino alla vecchiaia nella colpevole iniquità»<sup>(160)</sup>.

In secondo luogo, il testo precedentemente citato di 1QH<sup>a</sup> ix 21-22 ha evidenziato la coscienza qumranica nell'esistenza, all'interno della persona umana, di una «fonte d'impurità». Questa inclinazione umana al male morale<sup>(161)</sup> si distingue, senza dubbio, dalla finitezza creaturale, affermata di frequente dai qumraniani<sup>(162)</sup>. D'altro canto,

(155) Cf § 1.

(156) Il riferimento è soprattutto ai testi seguenti: Sal 51,7 (cf G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, Bologna 1985, II, 46-47); Sal 58,4; ma anche Gb 15,14; Is 48,8.

(157) Si veda 11Q5 xxix 11 (cf Sal 25,17).

(158) Cf 4Q507 1 2-3.

(159) Ci riferiamo, in particolare, alla definizione di eziologia metastorica con cui vari esegeti (cf N. LOHFINK, *Genesis 2f als 'geschichtliche Ätiologie'. Gedanken zu einem neuen hermeneutischen Begriff*, Schol. 38 [1963] 321-334; L. MAZZINGHI, *Quale fondamento biblico per il 'peccato originale'? Un bilancio ermeneutico: l'Antico Testamento*, in I. SANNA [ed.], *Questioni sul peccato originale*, Padova 1996, 69-71.74-76.121.137) determinano il genere letterario di Gn 1-11.

(160) Trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 535.

(161) In CD-A ii 16 e in 1QH<sup>a</sup> xiv 32 si parla espressamente di un'«inclinazione colpevole» (יִצְרָא אֲשָׁמָה), per la quale non ci sarà salvezza. Si legga, a questo riguardo, M. DELCOR, *Littérature essénienne*, col. 903.

(162) Alcune affermazioni della finitezza umana sono attestate in: 1QH<sup>a</sup> iii 11 7; v 19-21; vii 25; xi 23-24; xii 29; xv 32; xviii 3-7,12; xix 3; xx 24-27,31-35; xxi 10-12,16; xxi 3 11; xxii 4,8,13,15; xxiii 11-13; xxiii 2 4-9; xxiv 2; xxvi 10; 1QH<sup>b</sup> 1 6-7; 1QS xi 10,20-22; 4Q269 1 5; 4Q264 8-10; 4Q381 31 6; 4Q392 1 7-8; 4Q417 2 i 14; 4Q418 43 10; 4Q427 7 ii 16; 4Q511 30 6; 11Q6 1-2. Si legga pure M. DELCOR, *Littérature essénienne*, col. 902.

tale predisposizione non coincide neppure con la serie di azioni peccaminose<sup>(163)</sup>, che essi spesso confessano. Tant'è vero che, dal punto di vista escatologico, l'intervento definitivo di Dio non solo «purificherà con la sua verità tutte le opere dell'uomo»; ma, ad un livello antropologico più profondo, «purgherà la struttura dell'uomo sradicando ogni spirito di ingiustizia dall'interno della sua carne»<sup>(164)</sup>. Anzi, lo stesso termine כֶּסֶף («carne») fa riferimento oltre che alla debolezza creaturale peculiare dell'essere umano<sup>(165)</sup>, anche alla connotazione peccatrice della sua natura<sup>(166)</sup>. È proprio a motivo di tale struttura umana incrinata dal peccato, che, nel giudizio finale, nessun uomo – neppure tra i membri della comunità qumranica – può risultare innocente<sup>(167)</sup> o giusto<sup>(168)</sup>. Perciò, il fedele implora YHWH di cancellare l'insieme dei peccati dell'esistenza passata e presente<sup>(169)</sup>, ma soprattutto di inaridire la stessa radice di peccato, da cui le singole trasgressioni continuano ad essere alimentate come foglie<sup>(170)</sup>. A motivo, però, della frammentarietà dei testi ritrovati, risulta difficile determinare con precisione la causa di questa inclinazione al male morale, che inficia la libertà umana. È verosimile, però, che essa sia fatta risalire al cosiddetto «peccato dell'uomo»<sup>(171)</sup> (o «peccato dei figli dell'uomo») <sup>(172)</sup>, che viene identificato, in modo esplicito, come la causa della drastica riduzione della durata dell'esistenza degli esseri umani e della decadenza delle loro facoltà intellettive<sup>(173)</sup>. Il testo verosimilmente più evocativo, a questo riguardo, pare quello di 1QH<sup>a</sup> v 21<sup>(174)</sup>. Secondo il poeta, alla radice<sup>(175)</sup> della suddetta «fonte d'impurità»<sup>(176)</sup>, ossia

(163) Atti peccaminosi sono elencati, ad es., in: 1QH<sup>a</sup> xii 13-18; 1QS iv 9-11. Cf anche 1QpHab viii 13; xii 8.

(164) 1QS iv 20-21 (trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 79).

(165) Cf 1QH<sup>a</sup> iv 25; v 3; xviii 23; 4Q416 1 16.

(166) Cf il già citato 1QS xi 9; ma anche xi 12; 1QM iv 3; xii 12. Si legga, al riguardo, M. DELCOR, *Littérature essénienne*, col. 902; J. PRYKE, *'Spirit' and 'Flesh'*, 351-352.

(167) Cf 1QH<sup>a</sup> xxii 10.

(168) Cf 1QH<sup>a</sup> xvii 14-15; 1QH<sup>b</sup> 1 2; 11Q5 xxii 9; xxiv 7.

(169) Cf pure 4Q381 15 1-2; 11Q6 b 2.

(170) «Allontana da me il peccato della mia giovinezza e le mie colpe non siano ricordate a mio danno. Purificami, YHWH, dalla piaga maligna, e non torni a volgersi verso di me; Inaridisci in me le sue radici, le sue foglie non crescano su di me» (11Q5 xxiv 12-13; trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 498).

(171) CD-A x 8 (= 4Q267 17 iii 6).

(172) 1QS xi 15; 4Q181 1 1; 4Q264 1 2.

(173) Cf CD-A x 8-10 (= 4Q267 17 iii 6-8).

(174) Cf la trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 516.

(175) «[...] Nei loro pensieri c'è una radice che produce veleno e assenzio» (1QH<sup>a</sup> xii 14; trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 534). Cf 4Q430 1 2.

(176) Cf pure 1QH<sup>a</sup> xx 25.

dell'inclinazione umana a peccare<sup>(177)</sup>, starebbe un «peccato colpevole». D'altro canto, l'uomo, definito nella sua finitezza creaturale come una «struttura di polvere modellata con acqua», soggiace al dominio di «uno spirito di perversione»<sup>(178)</sup>, che non è esterno a lui, ma che agisce interiormente sulla base di tale fonte d'impurità.

Un procedimento eziologico analogo a quello sopra registrato a riguardo dei passi di taglio personale è constatabile anche a livello comunitario. Su questo versante, il forte senso dei peccati passati<sup>(179)</sup> giunge perfino a scalfire la memoria dei padri, anch'essi considerati come peccatori<sup>(180)</sup>. Si risale così addirittura alla situazione peccaminosa in cui caddero i figli di Noè<sup>(181)</sup> e, prima ancora, i «vigilanti» angelici<sup>(182)</sup> e i giganti loro figli<sup>(183)</sup>. Ma, pur essendo attestato un riferimento ad un'epoca primordiale già contaminata da un peccato universalmente esteso<sup>(184)</sup>, nella letteratura qumranica strettamente intesa non ha rilievo la colpa adamitica narrata in Gn 3<sup>(185)</sup>. Su di essa insistono piuttosto gli scritti pervenuti a Qumran dalle correnti apocalittico-giudaiche. Al di là della diversa individuazione dei re-

(177) Cf anche 11Q5 xix 15.

(178) Cf 11Q5 xix 15.

(179) Tra i numerosissimi frammenti contenenti delle confessioni di peccati collettivi, ricordiamo: 1QS i 24-25; 4Q179 1 i 2,14-15; 4Q393 1-2 ii 2-7; 4Q504 1-2 ii 15-16; 1-2 v 18-19,21; 1-2 vi 5-6; 4 ii 7; 5 ii 5; 4Q506 131-132 14; 4Q508 3 1.

(180) Cf 1QS i 22-26: «[...] E i leviti enumereranno le iniquità dei figli d'Israele, tutte le loro colpevoli trasgressioni e i loro peccati durante il dominio di Belial. [E tutti] quelli che entrano nel patto confesseranno dopo di loro e diranno: 'Abbiamo operato iniquamente [abbiamo trasgredito, abbiamo peccato, ci siamo comportati in modo empio, noi e i nostri padri prima di noi, dal momento che camminiamo [in senso opposto ai precetti] di verità e giustizia [...] il suo giudizio contro di noi e contro i nostri padri.'» (trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 73). Si legga pure: CD-A iii 4-6, 17-18; CD-B xx 28-29; 1QH<sup>a</sup> iv 18; xii 34; 4Q504 1-2 ii 8,10-11; 1-2 v 1-3; 1-2 vi 5-6; 4 ii 6; 4Q506 131-132 12-13; 4Q512 1-6 12,16. La ribellione dei padri contro JHWH è menzionata in modo simile nei passi veterotestamentari seguenti: Dt 1,26,43; 9,8; Gs 1,18; 1 Sam 12,14; Ger 7,25; 9,13; Am 2,4.

(181) Cf CD-A iii 1.

(182) Cf E.-M. LAPEROUSAZ, *Esséniens*, 82-83.

(183) Cf CD-A ii 17-19 (= 4Q267 2 ii 17-19; 4Q270 1 2-3; 4Q180 1 8; 4Q181 2 1-3).

(184) «[...] Quando vide che i popoli della [ter]ra avevano compiuto azioni abominevoli [...] tutta la terra passava da contaminazione impura a contaminazione impura [...]» (4Q381 69 1-2; trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 510).

(185) Adamo è menzionato più volte (cf, ad es., 4QH<sup>a</sup> 3 i 6). Ma, ad eccezione della menzione restituita in 4Q167 7-8 – che probabilmente cita Os 6,7 –, Adamo non viene rapportato con la colpa narrata da Gn 3 (cf Y. THORION, «בן אדם und אדם in den Qumrantexten», RdQ 10 [1979] 305-308). Si menziona, invece, la «gloria di Adamo» (CD-A iii 20; 1QH<sup>a</sup> iv 15; 1QS iv 23; 4Q171 ii 9-12; ii 26-iii 2), ossia la situazione prelapsaria, che viene promessa in eredità a coloro che osservano con fedeltà la legge divina (cf H. STEGEMANN, *Esseni, Qumran*, 302).

sponsabili della colpa originaria, questo rinvio al peccato dei padri e il conseguente atteggiamento penitenziale, che emerge da alcuni passi qumranici, si radica nella tradizione penitenziale dell'Antico Testamento<sup>(186)</sup> ed entra a far parte di una tendenza di più ampio respiro, accentuatasi nel Giudaismo specialmente a partire dall'amara esperienza dell'esilio babilonese (587-538 a.C.)<sup>(187)</sup>. In quest'ottica di confessione penitenziale<sup>(188)</sup>, che sviluppa la prospettiva delle colpe dei padri e riflette sulla responsabilità collettiva ad esse connessa<sup>(189)</sup>, la deportazione a Babilonia viene letta – sia negli scritti veterotestamentari che in quelli qumranici<sup>(190)</sup> – come la pena comminata da JHWH ai padri, per castigare le loro continue infedeltà all'alleanza stabilita con lui.

Su questa scia, vari passi qumranici assurgono ad implorazione rivolta a Dio perché perdoni i peccati presenti<sup>(191)</sup> e passati del suo popolo<sup>(192)</sup>, mutando il cuore di ciascuno<sup>(193)</sup> e ridonando la capacità di essere giusto ai suoi occhi<sup>(194)</sup>. Ma, nel contempo, questo sguardo alle colpe passate coincide con il riconoscimento che il popolo d'Israele in quanto tale è portato al male. Proprio perché da sempre Israele ha peccato, si deve ammettere che esso è radicalmente peccatore. La diffusione dei peccati nel popolo di Dio è spiegata così attraverso il risalimento alle colpe degli antenati. Ma i qumraniani stessi, pur avendo intrapreso un cammino di conversione e pur ritenendosi «uomini di santità perfetta»<sup>(195)</sup>, non possono estraniarsi da questa radicale immersione nel peccato e devono confessare anch'essi:

Noi ci troviamo nell'iniquità fin dall'utero e fin dal seno nella col[pa... ] e finché esistiamo i nostri passi sono impurità... [...]»<sup>(196)</sup>.

(186) Cf., ad es., Nm 14,19; 1 Re 8,47.50; Sal 79,8; Dn 9,5.15.

(187) Cf. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament. II. Institutions militaires, institutions religieuses*, Paris 1991, 344; A. VANHOYE, *Prêtres anciens prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris 1980, 41.

(188) Tra i testi di confessione dei peccati, ricordiamo: Esd 9,7; e 9,5-37 (cf v. 2); Sal 106; Is 63,7-64,11 (cf 65,6-7); Lam 5 (cf v. 7); Bar 1,15-3,8 (cf v. 19); Dn 3,36-45; 9,4-19 (cf v. 16).

(189) Si veda specialmente la critica mossa dalla tradizione deuteronomista (cf Dt 24,16; 2 Re 14,6; 2 Cr 25,4) alla tesi della responsabilità collettiva.

(190) Cf CD-A i 3-4,6; 4Q174 iii 5-6; 4Q266 1 10-17; 2 i 9-11; 4Q398 1 1-4.

(191) Cf 11Q5 xix 13-14.

(192) Cf CD-B xx 29-30; 1QH<sup>a</sup> iv 15; v 1; vi 24; xv 30; xviii 21.

(193) «[...] tu, infatti, ci guarirai da follia, /accecamento/ e smarrimento del [cuore... ]» (4Q504 1-2 ii 14-15; trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 73). Si legga pure: 4Q381 15 1; 4Q504 1-2 vi 2.

(194) Cf 1QH<sup>a</sup> v 23; xix 30,32; 4Q504 4 ii 12-13.

(195) CD-A vii 5; CD-B xx 2,5,7; 1QS viii 20; cf anche 1QM xiv 12; 4Q396 1 iv 4-5; 4Q397 5+6 6.

(196) 4Q507 1 2-3 (trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 632).

In termini sintetici, possiamo sostenere che il procedimento eziologico – applicato a livello personale e a livello collettivo – è messo in atto a Qumran per spiegare la radicalità e l'universalità del peccato di tutto il genere umano. D'altro canto, in alcuni testi qumranici è implicata anche la tesi della solidarietà di tutti gli uomini nel peccato. Essa, però, viene soltanto evocata <sup>(197)</sup>, senza essere mai espressamente affermata. In effetti, tale solidarietà è presupposta nel momento in cui le numerose affermazioni della teoria retributiva applicata in senso collettivo sono lette alla luce del rinvio eziologico alle origini peccaminose degli esseri umani (mediante il riferimento a Noè, ai suoi figli e, più in genere, ai padri) e alla decadenza primordiale degli esseri angelici (attraverso le allusioni al racconto della caduta dei vigilanti e dei giganti). Soltanto la solidarietà del genere umano è in grado di spiegare perché la situazione peccaminosa degli antenati e, ancor prima, degli angeli abbia avuto e continui tuttora ad avere delle conseguenze negative sull'essere stesso di tutti gli uomini, radicalmente impregnati di peccato.

Infine, a partire dalla trattazione circa la causa di tale situazione di peccato collettivamente intesa, il dualismo della dottrina dei due Spiriti può trovare un punto di contatto con la dottrina genesiaca del peccato d'origine nella simbolica del serpente. È significativo, a questo proposito, che la fisionomia esteriore di Malkî resa' in 4Q'Amram<sup>b</sup> 1 13 sia molto probabilmente quella di un drago (דַּרְגִּין) <sup>(198)</sup>, «[d]rago», «[v]ipera», «[as]pide» <sup>(199)</sup>. Una conferma ulteriore a questo genere di raffigurazione di Beli'al come serpente proviene da 1QH<sup>a</sup> xi 12,17-18, che definisce Beli'al come una vipera o un aspide (אַפְסֵרָה) <sup>(200)</sup>. Questo particolare può, forse, riecheggiare la figura genesiaca del serpente (נָחָשׁ) <sup>(201)</sup>, reinterpretata dalla successiva tradizione biblica in senso demoniaco <sup>(202)</sup>. D'altro canto, tali lineamenti potrebbero rinviare anche

(197) Si rilegga il passo sopra citato di 1QS xi 9-10, ma anche 1QH<sup>a</sup> xi 24-25.

(198) Cf Gb 20,16 (פְּתָנִים).

(199) Su questa lettura della riga 13, J.T. MILIK, *4Q Visions*, 79-82 fonda anche la descrizione del viso da vipera (עֶכָר, «vipera», 1 14) di Malkî resa'. L'interpretazione è accolta da P.J. KOBELSKI, *Melchizedek*, 26-27.30.31-32, ma non da F. GARCÍA MARTÍNEZ, *4Q 'Amram B 1,14: ¿Melki-resa' o Melki-sedeek?*, RdQ 45 (1985) 111-114; Id., *Testi*, 449. È. PUECH, *Croyance*, II, 534, n. 45 non solo segue questa seconda ipotesi, ma propone anche un'altra restituzione dell'espressione della riga 13 (cf anche K. BEYER, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Aramäistische Einleitung. Text. Übersetzung. Deutung. Grammatik / Wörterbuch. Deutsch-aramäische Wortliste. Register*, Göttingen 1984, 212).

(200) Dei titoli analoghi sono attribuiti ad esseri demoniaci in: 4Q525 15 2-5; 11Q11 A 4. Cf anche Sal 91,3.

(201) Gn 3,1.2.4.13-14.

(202) Cf Sap 2,24; Gv 8,44; Ap 12,9; 20,2.

alla raffigurazione di matrice egiziana<sup>(203)</sup> dei serafini<sup>(204)</sup>. Anzi, data l'antitesi tra i tratti di Malkî resa' e quelli di Malkî şedeq<sup>(205)</sup>, pare logico – anche se solo ipotizzabile – che il frammento di 4Q'Amram<sup>b</sup> 1 continuasse in origine con la rappresentazione di Malkî şedeq nelle vesti di una specie di serafino. Comunque sia, ai fini della nostra indagine circa la riflessione qumranica sulle origini del peccato, queste osservazioni diventano rilevanti perché lasciano intravedere in essa un possibile sviluppo della simbolica demoniaca dell'Antico Testamento e un punto di contatto tra le due concezioni amartio-logiche. Come vedremo subito<sup>(206)</sup>, la figura del serpente demoniaco può riallacciarsi, su un versante, al modello dualistico del Principe delle tenebre e, sull'altro, al modello che salvaguarda la libertà umana.

Una considerazione teologica di profilo conclusivo e valutativo sui due tipi di soluzioni reperibili nella letteratura qumranica non può non mettere in luce un duplice limite. Dal punto di vista dell'antropologia, sia nel modello del predestinazionismo dualistico che in quello della colpa originaria resta piuttosto insoddisfacente l'elaborazione del rapporto grazia-libertà. Correlativamente, sul versante più prettamente teologico, il ritratto di Dio emergente da entrambi i modelli è scalfito ● a causa del suo ● aspetto tendenzialmente deterministico oppure a motivo della creazione della libertà umana inclinata al male morale. Anzi, in modo sintetico, potremmo intendere i due modelli come tentativi parzialmente divergenti, che sono stati elaborati in vista di una soluzione a quest'ultimo problema di teodicea.

(203) A riguardo dell'influsso egiziano sulla concezione biblica dei serafini, cf M. GÖRG, *Die Funktion der Serafen bei Jesaja*, BN 5 (1978) 30.33; O. KEEL, *Jahwe Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6; Ez 1 und 10 und Sach 4*, Stuttgart 1977, 92-110.

(204) Per la rappresentazione dei serafini nelle sembianze di serpenti volanti dai tratti terioantropomorfi, si legga: M. SEEMANN, «Engel», 961; H. SIMAN-YOFRE, *Studi sul profeta Isaia. Isaia capp. 1-4; 6-8. Dispense ad uso degli Studenti del P.I.B. e della P.U.G.*, Roma 1991, 139-142. Cf anche Is 6,2.6; 14,29; 30,6; Gb 20,16; ApcMos xxxii 33,37; Hen(aeth) lxi 10; lxxi 7.

(205) Questa struttura antitetica del frammento ● costituisce uno ● dei motivi principali per cui F. GARCÍA MARTÍNEZ, 4Q 'Amram B I,14, 114 propone di leggere 4Q'Amram<sup>b</sup> I 14 («Y miré al otro y [...] en su aspecto, y su rostro estaba sonriente y él estaba cubierto ● de [...]») non in riferimento a Malkî resa', bensì a Malkî şedeq.

(206) Cf § 5.

## 5. LA PREDESTINAZIONE DUALISTICA E LA COLPEVOLEZZA ORIGINARIA COME TEODICEA

Numerosi scritti veterotestamentari ricorrono, da un lato, allo schema eziologico della colpa d'origine <sup>(207)</sup> e, dall'altro, alla teoria retributiva, per poter attribuire all'uomo il male morale e a Dio l'intervento – storico o escatologico <sup>(208)</sup> – di ristabilimento della giustizia. All'interno dei racconti e delle riflessioni di carattere eziologico, si inserisce tra Dio e l'uomo la presentazione della figura del tentatore <sup>(209)</sup>. Essa permette di scagionare Dio dall'accusa di aver creato una libertà non solo imprigionata nella sua finitezza creaturale <sup>(210)</sup>, ma anche necessariamente peccatrice <sup>(211)</sup>. D'altronde, viene ribadito il potere di Dio persino su questa potenza maligna <sup>(212)</sup>, così da non farla coincidere né con la libertà umana né con un principio metafisico negativo alternativo a Dio. Questo stesso intento apologetico nei confronti dell'immagine di Dio è perseguito anche dall'elaborazione della teoria della retribuzione divina, nelle sue varie versioni (immanente <sup>[213]</sup>, terrenista <sup>[214]</sup>, rinviata <sup>[215]</sup>, escatologica <sup>[216]</sup>, individuale <sup>[217]</sup> o collettiva <sup>[218]</sup>). Tramite essa, si cerca di attenuare l'assillante interrogativo sulla persistenza e sulla diffusione dei peccati umani <sup>(219)</sup>. Questa seconda infrastruttura concettuale è sottoposta a critica radicale e variegata già dalla predicazione profetica <sup>(220)</sup>, ma soprattutto dalla tradizione della sapienza cosiddetta

(207) Cf Gn 3.

(208) Cf Pro 16,4.

(209) Cf i passi citati alla n. 105.

(210) Cf Pro 31,7; Gb 4,19-20.

(211) Cf Gb 4,17-18.

(212) Cf Gn 3,14.

(213) Tra i passi veterotestamentari in cui è attestata la categoria della retribuzione immanente, menzioniamo: Gn 9,6; Nm 16,22; Gdc 1,7; 3,7-8; 2 Sam 24,17; Sal 61,6; 73,18-19; Am 2,4; 5,9. Cf, in ambito neotestamentario, Lc 13,1-5.

(214) Cf Tb 14,7; Pro 11,21b.31; Gb 1,9; 4,7-8; 8,20-22; Sal 41,2; 58,12; Sir 3,30; Is 3,11.

(215) Cf Gn 18,23-32; Pro 11,21b; 19,17; Gb 20,4-29; 27,13-23; Sal 37,10. Cf anche Gv 9,2.

(216) Cf Sal 49,17-18; Sap 3,1-10.18-19; Sir 11,26.

(217) Cf Gn 7,1; Nm 16,22; 1 Re 2,32; 8,32; Is 3,11; Ger 31,29-30; Pro 12,14; 14,32; 17,13; Ez 18.

(218) Un esempio significativo di retribuzione collettiva e posticipata è rintracciabile in Es 20,3; 34,7. Cf anche Gdc 2,11-15; 9,56; 2 Sam 24,17; Gb 5,4; Sal 37,37-38; Sap 3,12.16-17.

(219) Cf Gb 21,7; Sal 73,2-3.13-17; Qo 7,15; Ger 12,1-2; Ml 3,15.18-19.

(220) Un caso emblematico di tale critica profetica, attuata mediante la tesi della sofferenza vicaria, è il cosiddetto quarto carne del servo di JHWH in Is 52,13-53,12.

eterodossa, vale a dire da Gb<sup>(221)</sup> e da Qo<sup>(222)</sup>. Ciò nonostante, sia il retribuzionismo<sup>(223)</sup> che il risalimento alla colpa originaria<sup>(224)</sup> permangono nel contesto del Giudaismo in genere e di vari scritti qumranici in specie<sup>(225)</sup>. Pure a Qumran, infatti, perdura un intento analogo a quello veterotestamentario: offrire una teodicea concentrata sulla questione generale del male e, in specie, su quella del male morale. In queste opere, però, il modello della colpa originaria e la teoria retributiva vengono accostate ad un tendenziale predestinazionismo dualistico. D'altro canto, specialmente attraverso la dottrina dei due Spiriti, l'insieme di queste speculazioni si arricchiscono in senso angelologico e demonologico. Tale arricchimento è dovuto all'influsso proveniente da contributi extrabiblici e, più precisamente, dalla riflessione elaborata sul racconto di Gn 6,1-4 dalla cosiddetta apocalittica<sup>(226)</sup>. Benché tra i ritrovamenti letterari di Qumran sia ampiamente attestata tale corrente di pensiero<sup>(227)</sup>, preferiamo non soffermarci su di essa, dato che non appartiene alla produzione prettamente qumranica<sup>(228)</sup>.

(221) Cf Gb 38,1-41,26; 42,3.5.7-8.

(222) Cf Qo 2,14-16; 7,14-15; 8,11-14; 9,2-3.

(223) Cf CD-A ii 20; iii 2-13,17,19; v 14-16; vii 6,9; viii 2; CD-B xx 21-22; 1QH<sup>a</sup> iv 14; v 12; vi 24; ix 17; xii 18-22; 1QM xi 14,16; 1QpHab ix 9-11; 1Q22 ii 1-4,9-11; 4Q88 viii 4-5; x 11-12; 4Q162 i ii 8; 4Q169 3-4 ii 9-10; 4Q260 i iv 5-6; 4Q266 1 9-17; 4Q381 3i 6; 46 5-8; 11Q5 xix 8; 4Q398 1 1-7; 2 ii 1-2.

(224) Cf CD-A ii 17-19; iii 1.

(225) Cf E.-M. LAPEROUSAZ, *Esséniens*, 84-87.

(226) Cf ApcBar(syr) lvi; Hen(aeth) ix 8-9 e Jub v 10 (si veda pure: iii 17-26; TestXII.Naph iii 5). Un esempio di tale influsso è reperibile in CD-A ii 17-21, secondo cui «Per aver proceduto nell'ostinazione dei loro cuori i Vigilanti dei cieli caddero; in essa furono presi, poiché non osservarono i precetti di Dio. Allo stesso modo caddero i loro figli, la cui altezza era come quella dei cedri e i cui corpi erano come montagne. Ogni carne che era sulla secca terra perì e fu come se non fossero esistiti, per aver fatto i loro capricci, e non avere osservato i precetti del loro Creatore fino a che la sua ira non si infiammò contro di loro» (trad. di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi*, 116-117). Cf anche 4Q180 1 7-8. Sull'elaborazione apocalittica dei dati scritturistici di Gn 6,1-4, si legga P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990, 51-53.91-93.

(227) Lo dimostrano soprattutto i ritrovamenti a Qumran dei frammenti aramaici di 1 *Enoch*, pubblicati da J.T. MILIK, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976. Cf anche Id., *Dix ans*, 30-31; H. STEGEMANN, *Esseni, Qumran*, 136-138.

(228) Rinviamo ai contributi significativi di: M. DELCOR, *Le mythe de la chute des anges et l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocalyptique juive. Histoire des traditions*, RHR 190 (1976) 22-53; J.B. MALINA, *Some Observations on the Origin of Sin in the Judaism and in St. Paul*, CBQ 31 (1969) 22-33; B. ROSSI, *La creazione nella letteratura giudaica antica extrabiblica, Apocriti e scritti giudaico-ellenistici*, VivH 4:2 (1993) 225-268; Id., *La creazione nella letteratura giudaica antica extrabiblica*, VivH 5:1 (1994) 119-152; D.S. RUSSELL,

Ci limitiamo ad osservare che, per quanto riguarda l'introduzione di elementi angelologico-apocalittici nell'elaborazione concettuale dei due modelli amartiologici di Qumran, gioca un ruolo decisivo l'esilio di Israele a Babilonia<sup>(229)</sup>. Da un lato, il contatto con sistemi religiosi, come quello babilonese prima e persiano poi, che incrementano le relazioni tra il mondo divino e quello umano, conduce Israele a reagire, attraverso una tendenza che accentua la trascendenza di JHWH<sup>(230)</sup>. Dall'altro, la traumatica presa di coscienza dello splendore di altre civiltà lo spinge ad estendere in senso universalistico la signoria di JHWH. Entrambe le tendenze implicano un allontanamento concettuale della sfera del divino dall'immanenza mondana<sup>(231)</sup>. Ne consegue la ricerca di figure trascendenti di mediazione salvifica e rivelativa tra l'umanità e Dio<sup>(232)</sup>. Sul versante esterno, questi mediatori celesti consentono di «assorbire», fin dove permette il rigido monoteismo jahwistico, la molteplicità di dei, di angeli e di demoni<sup>(233)</sup>, di cui Israele viene a conoscenza specialmente a partire dal periodo esilico. Questa fisiologica spinta sincretistica è, però, purificata mediante la fede nell'unico Dio creatore<sup>(234)</sup> e la conseguente subordinazione a lui delle figure celesti di mediazione<sup>(235)</sup>. Inoltre, sul versante interno della fede israelitica e, in particolare, nelle sue frange apocalittiche, viene esaltata la trascendenza di Dio. In questo modo, si salvaguarda JHWH da ogni contatto diretto con la storia peccaminosa degli uomini, nonché dalla responsabilità diretta del male storico e della sua origine<sup>(236)</sup>. Ma, nel contempo, viene confer-

*The Method and Message of Jewish Apocalyptic. 200 BC – AD 100*, London 1964, 249-254; P. SACCHI, *Ordine cosmico e prospettiva ultraterrena nel postesilio. Il problema del male e l'origine dell'apocalittica*, RivBib 30 (1982) 11-33; Id., *Il problema del male nella riflessione ebraica dall'VIII sec. a.C. al I d.C.*, PSV 19 (1989) 9-28; Id., *Riflessioni sull'essenza dell'apocalittica: peccato d'origine e libertà dell'uomo*, Henoch 5 (1983) 31-58.

(229) Cf G. KITTEL, *C. Die Engellehre des Judentums*, in G. KITTEL (ed.), *ThWNT*, Stuttgart 1933, I, 80; G. VON RAD, *B. מַלְאָכִים im AT*, in G. KITTEL (ed.), *ThWNT*, Stuttgart 1933, I, 77.

(230) Cf, ad es., Is 55,8-9. Si leggano le variegate spiegazioni di questo senso della trascendenza proposte da: L. GINZBERG, *Unbekannte*, 687; M.-J. LAGRANGE, *L'Ange de Iahvé*, RB 12 (1903) 216; P. SACCHI, *Storia*, 58-59.101; M. SEEMANN, *Engel*, 961-962; J. TOUZARD, *L'âme juive au temps des Perses*, RB 36 (1927) 182.

(231) Cf M. SEEMANN, *Engel*, 959.961.

(232) Cf G. VON RAD, *מַלְאָכִים im AT*, 77; M. SEEMANN, *Engel*, 959; H. STEGEMANN, *Esseni, Qumran*, 291-292; J. TOUZARD, *Ange*, coll. 252-253.

(233) Cf B. MARCONCINI, *La testimonianza della Sacra Scrittura*, in B. MARCONCINI et alii (edd.), *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male*, Bologna 1991, 45.

(234) Cf, ad es., 1QM x 12,14.

(235) Cf, ad es., 4Q381 29 2.

(236) «Prima dell'essenismo ripugnò sempre al pensiero giudaico postesilico

mata la confessione di fede in un intervento indiretto nella storia umana da parte della provvidenza divina, in grado di rispondere all'esigenza dei credenti di ottenere da Dio salvezza e perdono. L'insieme di questi processi, incrementatisi nel periodo postesilico<sup>(237)</sup>, sono in grado di illuminare i dati variegati delle riflessioni amartiologiche di Qumran.

## 6. CONCLUSIONE

Prendendo le mosse dalla coscienza molto forte che i qumraniani avevano dell'estensione universale del peccato nell'orizzonte della storia umana, abbiamo messo in luce i tentativi da essi elaborati per spiegare teologicamente l'origine del peccato stesso. Due sono le risposte qumraniche a questo interrogativo. La prima, focalizzata sul predestinazionismo, tratteggia in maniera chiaroscurale una visione dualistica della storia. Una seconda tendenza, invece, rivendica la consistenza della libertà della persona umana, che, del resto, non viene mai cassata neppure nella prima linea di pensiero. Dal punto di vista prettamente amartiologico, è soprattutto in questo secondo modello che si opera una distinzione tra finitezza creaturale, atti peccaminosi ed inclinazione della libertà umana al male morale, che precede la decisione personale a peccare<sup>(238)</sup>. A riguardo di tale inclinazione, viene messo in atto un procedimento eziologico sia sul piano individuale che su quello collettivo, mediante il risalimento rispettivamente ad una situazione di peccato precedente alla nascita stessa della persona o radicata nel passato atavico. La constatazione qumranica dell'universalità del peccato si apre così ad una sua spiegazione, che va nella linea della solidarietà umana nel peccato, pervenendo persino all'affermazione di una certa trasmissione ereditaria della malvagità e della colpa. Con questa tesi fondata sull'osservazione esperienziale e sulla rivelazione veterotestamentaria, Qumran giun-

l'attribuzione diretta del male a Dio, anche se ad alcuni sembrava che tutto ciò che accade dipendesse da lui: si trovò una via d'uscita, sviluppando le concezioni relative al mondo di mezzo, che si popolò sempre più di spiriti, i quali venivano messi in relazione ai vari cieli» (P. SACCHI, *Storia*, 308). Si legga anche W. FÖRSTER, *δαίμων*, 11-12. Cf 1 Sam 16,14; 2 Sam 24,16.

(237) Notiamo per transenna che, stando alle recenti ipotesi esegetiche sul Pentateuco in genere e sulla datazione dei cosiddetti testi jahwisti in specie, la riflessione esilica e postesilica giocherebbe un ruolo decisivo sul piano ermeneutico anche nella reinterpretazione del racconto della caduta di Gn 3 alla luce dell'orizzonte più vasto della teologia dell'alleanza (cf 9,1-17). Si legga, a questo riguardo, L. MAZZINGHI, *Quale fondamento*, 94-112.138-139.

(238) Cf 1QH<sup>a</sup> xix 20.

ge alle soglie della visione antropologica neotestamentaria. Unicamente la rivelazione del Nuovo Testamento<sup>(239)</sup> mostrerà, in maniera umanamente indeducibile<sup>(240)</sup>, come la solidarietà di tutti gli uomini nel peccato di «Adamo» non può che essere inscritta nella solidarietà di tutti gli esseri umani in Gesù Cristo<sup>(241)</sup>. Comunque, un apporto positivo proveniente alla riflessione antropologica dai dati qumranici, in entrambe le impostazioni amartiologiche sopra individuate, consiste nella forte sottolineatura della santità<sup>(242)</sup> trascendente<sup>(243)</sup> di Dio. Per gli scrittori qumranici, essa non può essere compromessa – anche a costo di incoerenze nell'elaborazione del rapporto tra la grazia divina e la libertà umana – dall'affermazione di una responsabilità diretta di JHWH a riguardo del peccato umano.

Se si passa da una considerazione sincronica ad una diacronica delle testimonianze analizzate nel nostro studio, è possibile un'osservazione riassuntiva sull'alveo di pensiero in cui si svilupparono numerosi elementi delle due tendenze di pensiero sopra individuate. Ci riferiamo al retroterra giudaico-apocalittico<sup>(244)</sup>. Per alcuni ricercatori<sup>(245)</sup>, il determinismo dualistico di vari scritti qumranici potrebbe affondare le sue radici nelle concezioni dualistiche iraniane. Ma non ci sembra possa venire escluso che, sull'elaborazione qumranica delle figure antitetiche del Principe delle luci e del Principe delle tenebre, abbia esercitato un influsso determinante la rappresentazione angelica dei Principi protettori delle nazioni in Dn<sup>(246)</sup>. Questo scritto, del resto, è esplicitamente citato, ad esempio, dal suddetto 11QMelch (ii 18; cf

(239) Più precisamente, la rilettura cristologica del testo genesiaco della caduta di Adamo è attuata da 1 Cor 15,21-22.45-49 e da Rm 5,12-21. Cf A. PITTA, *Quale fondamento biblico per il 'peccato originale'? Un bilancio ermeneutico: il Nuovo Testamento*, in I. SANNA (ed.), *Questioni*, 147-160.

(240) Cf S. UBBIALI, *Il peccato originale. L'esistenza dell'uomo e l'aporia del male*, in I. SANNA (ed.), *Questioni*, 50.

(241) Cf G. COLOMBO, *Tesi sul peccato originale*, Teol(M) 15 (1990) 275; ma anche I. BIFFI, *La solidarietà predestinata di tutti gli uomini in Cristo e la loro solidarietà in Adamo*, Teol(M) 15 (1990) 277.280.282.

(242) A riguardo della santità divina, cf 1QH<sup>a</sup> v 7; vi 13; vii 27,31; viii 10,19; 1QM xiii 2; 1QpHab ii 4; 1QS x 12; 4Q381 48 8; 4Q409 i 7; 4Q418 81 11-12; 4Q503 13-16 vi 8-11,19,24; 21-28 vii 15; 29-32 viii 3; 37-38 xii 14-15; 40-41 6-7; 4Q504 6 11; 4Q510 i 2; 4Q511 2 i 1,6; 11Q5 xxvi 9.

(243) Cf 1QM i 8; xiv 14-16; 4Q381 33 2-3; J.T. MILIK, *Dix ans*, 78.

(244) Cf M. DELCOR, *Littérature essénienne*, col. 902.

(245) Su questo possibile influsso, sono d'accordo: P.J. KOBELSKI, *Melchizedek*, 84-98; J.T. MILIK, *Dix ans*, 78.

(246) Oltre Michele, arcangelo protettore di Israele (Dn 10,13.21; 12,1), Dn presenta anche degli arcangeli protettori di altri popoli (10,13.20). Cf anche Hen(aeth) lxxxix 59-60; Jub xv 31-32. A questo riguardo, si legga: L. HACKSPILL, *Angélogie*, 546-547; G. VON RAD, *7872 im AT*, 78.

On 9,25), da noi presentato come testo emblematico soprattutto a riguardo del dualismo qumranico. Un rilievo analogo dev'essere fatto a riguardo del modello amartiologico della colpa originaria, che dipende, senza dubbio, dall'elaborazione del mito della caduta degli esseri angelici, elaborato dagli ambienti giudaico-apocalittici<sup>(247)</sup> e diffusi specialmente nei secoli II a.C.-I d.C. Pur tuttavia, anche se sono intervenute speculazioni ulteriori di matrice apocalittica, l'orizzonte ermeneutico più significativo di entrambi i modelli qumranici rimane quello veterotestamentario.

Insomma, anche a riguardo dell'amartiologia qumranica, ci troviamo di fronte ad una vasta documentazione, costituita da posizioni variegata e tutt'altro che uniformi. Per di più, molto spesso, le difficoltà interpretative sono aggravate dalla frammentarietà delle opere scoperte e dall'ingente quantità di testimonianze non più decifrabili o ormai irreperibili. Ciò nonostante, abbiamo mostrato come le attestazioni finora conosciute risalgano non solo ad autori diversi, ma anche a scuole differenti. Più precisamente, sono riconoscibili almeno due grandi tendenze di pensiero. L'una rappresenta la lotta del Principe delle luci e dei suoi seguaci contro il Principe delle tenebre e i membri della sua fazione. L'altra, invece, s'incanta sulla libertà umana, che giace in una situazione di peccato, a motivo di una colpa originaria.

D'altronde, non sono escludibili a priori degli influssi reciproci, oppure dei veri e propri interventi correttivi da parte di scrittori successivi formati nell'una o nell'altra scuola. Vari studi lo hanno già dimostrato per opere particolari, anche se siamo ancora lontani da una visione dettagliata a riguardo di questi processi di stratificazioni letterarie successive. Allo stesso tempo, qualche sforzo in più andrebbe fatto per tracciare linee di sintesi teologica, che, senza cedere a semplificazioni e a facili concordismi, siano sempre più in grado di rendere ragione della ricchezza dei dati finora disponibili.

FRANCO MANZI

*Seminario Arcivescovile  
Venegono Inferiore (VA)*

25 gennaio 1998

(247) Cf anche A. PITTA, *Quale fondamento*, 160-166.