

pubblicato in «Athenaeum» 1, 2008, pp. 117-152 e *Studi di letteratura greca tra ellenismo, giudaismo e cristianesimo*, Roma 2008, ed. Aracne, pp. 121-168

CONOSCENZA, VOLONTÀ E DESIDERIO DEL BENE IN PL.
LG. 689AE E PAOLO GAL. 7, 14-8, 11: SAGGEZZA GRECA
ED EBRAICO-CRISTIANA A CONFRONTO SULLE APORIE
DELLA VIRTÙ¹

Obiettivo di questo studio è l'analisi comparativa delle diverse soluzioni date dal sapere etico tradizionale riflesso nella *sophia* poetica greca, dalla speculazione filosofica e dal pensiero cristiano alla difficoltà di tradurre nel comportamento morale la conoscenza del bene. L'attenzione si concentra sul confronto tra la riflessione euripidea dell'*Ippolito* e della *Medea*, quella platonica delle *Leggi*² sul paradosso della perfetta ignoranza, che consiste nel fuggire il bene e desiderare il male, e quella di Paolo in *Rom.* 7, 14-8, 11 sul conflitto tra *φρόνημα τῆς σαρκός* e *φρόνημα τοῦ πνεύματος*.

Ampio e complesso l'orizzonte culturale dell'etica ed antropologia paolina, che si estende dalla tradizione religiosa vetero- ed intertestamentaria alla filosofia greca e giudaico-ellenistica.

¹ Si propone qui una versione ampliata e con una scansione più analitica, che include il confronto con il dramma euripideo, dello studio *Saggezza greca ed ebraico-cristiana a confronto sulle aporie della virtù* pubblicato in «Athenaeum» 2008, pp. 117-152.

² Pl. *lg.* 689ae.

L'origine del male ed il problema della virtù nella tradizione sapienziale greca e nel dramma euripideo

La questione del dominio delle passioni si sviluppa lungo una via di riflessione che attraversa il sapere etico tradizionale riflesso negli *endoxa*, la *sophia* poetica nelle sue diverse espressioni della lirica e della tragedia e approda all'intellettualismo etico socratico-platonico ed all'etica e psicologia aristotelica, la cui eredità si trasmette senza variazioni significative alla tradizione filosofica successiva.

La linea di pensiero assimilabile alla saggezza tradizionale asserisce i limiti della condizione umana nella conoscenza, così come nella virtù condizionata da fattori psicologici e di origine soprannaturale, e la necessità di adeguarsi anche nei pensieri e nelle aspirazioni ai limiti della condizione umana³: in questa prospettiva si pone sia l'asserzione simonidea dell'etica dei valori relativi dell'uomo, che è «valente fin dove è possibile»⁴ e «non fa volontariamente il male»⁵, che la sofferta e pessimistica riflessione del dramma euripideo sull'incapacità di praticare la virtù per la forza delle passioni che distolgono dal desiderio del bene⁶, a cui fanno eco le considerazioni dei *Memorabili* di Senofonte sull'«uomo retto a volte cattivo, a volte buono»⁷ e sul potere che esercitano sull'anima le passioni connaturate alla corporeità della natura umana⁸. Esemplare l'analisi dell'eziologia psicologica dell'intemperanza in *Xen. mem.* 4, 5, 2-12, dove si evidenzia la coercizione persuasiva delle passioni la cui persuasione occulta convince e costringe ad un tempo a scegliere ciò che è nocivo anziché ciò che giova⁹.

Il dramma euripideo, se da una parte riflette e discute le opinioni dominanti nel sapere etico tradizionale, dall'altra mostra di aprirsi a valutazioni innovative dei comportamenti morali, che preludono alla successiva speculazione socratico-platonica ed aristotelica, da cui però si

³ Cfr. Pind. *Isthm.* 5, 20; Epicarmo fr. 263 Kaibel, *VS* 23 B 20 Diels-Kranz, citato in Arist. *rh.* 1394b, 26; Eur. *Alc.* 799; *Ba.* 395 s.; Soph. *Trach.* 473.

⁴ Sim. 541 P.

⁵ Sim. 542 P.

⁶ Vd. Eur. *Hipp.* 373 ss.; *Med.* 1078-1080, su cui vd. M. Lombardi, 2006.

⁷ Il verso di autore anonimo è citato in *Xen. mem.* 1, 2, 20.

⁸ Vd. *Xen. mem.* 1, 2, 21-23; 4, 5, 2-12.

⁹ *Xen. mem.* 4, 5, 7 τοῦ δ' ἐπιμελεῖσθαι ὧν προσήκει οἷτις κωλυτικώτερον εἶναι ἀκρασίας; ... τοῦ δὲ ἀντὶ τῶν ὠφελούντων τὰ βλάπτοντα προαιρεῖσθαι ποιοῦντος καὶ τούτων μὲν ἐπιμελεῖσθαι, ἐκείνων δὲ ἀμελεῖν πείθοντος καὶ τοῖς σωφρονοῦσι τὰ ἐναντία ποιεῖν ἀναγκάζοντος οἷτις ἀνθρώπῳ κάκιον εἶναι;.

distanziano per l'impostazione pragmatica ed antiintellettualistica delle concezioni etiche¹⁰.

Punto di riferimento obbligato è la riflessione di Fedra nei vv. 373 ss. dell'*Ippolito* sulle difficoltà di praticare la virtù ed sul suo rapporto con la felicità. Le parole di Fedra pongono infatti l'accento non solo sulla difficoltà di sostenere il *pónos* della virtù nella lotta contro le passioni, ma anche sulla prospettiva eudemonistica della virtù e l'assimilazione del bene alla felicità connessa con il piacere. Un passo cruciale di tale meditazione è quello dei vv. 381 ss. οὐκ ἐκπνοῦμεν δ', οἱ μὲν ἀργίας ὑπο, / οἱ δ' ἡδονὴν προθέεντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ / ἄλλην τιν', dove l'identificazione di τοῦ καλοῦ con il piacere del bene e della vita virtuosa è dimostrata dalla connessione sintattica con ἡδονὴν προθέεντες...ἄλλην τιν'¹¹: l'asserzione di anteporre «un altro piacere al bene» implica infatti l'assimilazione del bene al piacere e quindi una concezione edonistica ed eudemonistica del bene e della virtù. Questa concezione eudemonistica del bene si accorda con quell'orientamento predominante nell'opinione comune e nelle concezioni morali del mondo ellenico¹² che, ridimensionato nella filosofia pitagorica e platonica¹³, riaffiora nell'assimilazione del bene supremo alla felicità ed al piacere nell'etica aristotelica¹⁴. Il desiderio naturale della felicità può portare sotto la spinta delle passioni ad un errore di valutazione ed a confondere i piaceri sensibili con il vero bene, anteponendo ad esso «un altro piacere» e

¹⁰ Sul pragmatismo antiintellettualistico delle concezioni etiche della tragedia vd. M. Nussbaum, 1996 e C. Horn, 2004, pp. 139 ss.; per la contrapposizione al primato della ragione nelle concezioni etiche socratico-platoniche ed aristoteliche vd. C. Horn, 2004, pp. 137 ss.

¹¹ Tale esegesi è sostenuta da C.W. Willink, 1968, e contestata da V. Di Benedetto, 1971, p. 10 n. 21, che intende τοῦ καλοῦ come il retto intendimento del bene.

¹² Per il rapporto tra felicità e piacere nell'opinione comune vd. Arist. *eth. N.* 1177a, 22 s. οἰόμεθά τε δεῖν ἡδονὴν παραμεμῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ; 1153b, 14-15 καὶ διὰ τοῦτο πάντες τὸν εὐδαίμονα ἡδὸν οἴονται βίον εἶναι, καὶ ἐμπλέκουσιν τὴν ἡδονὴν εἰς τὴν εὐδαιμονίαν. Su questo orientamento delle concezioni morali nella cultura greca vd. L. Gernet, 1983, p. 351.

¹³ E' la valutazione del *Filebo* platonico (*Phil.* 66c) in cui si riconosce al piacere l'ultimo posto nella graduatoria dei fattori che concorrono ad una vita felice; tale opinione, riassunta in Arist. *eth. N.* 1152b, 11 s. nell'*endoxon* secondo cui, se anche ogni piacere è un bene, nessuno definisce il bene supremo, sembra superata nelle *Leggi* (732e-733a), dove le finalità del κάλλιστον βίον vengono identificate nel τῷ χαίρειν πλείω, ἐλάττω δὲ λυπεῖσθαι.

¹⁴ Vd. Arist. *eth. N.* 1153b, 7-8 τᾶριστόν τ'οὐδὲν κωλύει ἡδονὴν τινα εἶναι; 1153b, 25-26 καὶ τὸ διώκειν δ'ἅπαντα καὶ θηρία καὶ ἀνθρώπους τὴν ἡδονὴν σημείον τι τοῦ εἶναι πως τὸ ἄριστον αὐτῆν. Per il rapporto tra felicità e piacere vd. Arist. *eth. N.* 1095a, 18-20 τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτόν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν; 1177a, 22 s.; 1153b, 14-15.

deviando così dalla retta conoscenza del bene. Questa distorsione della corretta valutazione del bene indotta dall'inganno dei desideri trova puntuale riscontro nell'analisi aristotelica, che evidenzia in *eth. N.* 1113a, 33-b, 2 come *ἐν τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ ἡδονὴν ἔοικε γίνεσθαι· οὐ γὰρ οὐσα ἀγαθὸν φαίνεται. αἰροῦνται οὖν τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθόν, τὴν δὲ λύπην ὡς κακὸν φεύγουσιν*¹⁵. L'aristotelico *αἰροῦνται οὖν τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθόν* fa eco all'euripideo *ἡδονὴν προθέεντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ / ἄλλην τι*¹⁶ di cui rappresenta quasi una parafrasi esplicativa. All'inganno dei desideri si riconduce l'eziologia dell'intemperanza in cui viene a mancare la corrispondenza tra conoscenza del bene e desiderio orientato non ad acquisire il vero bene, ma i piaceri sensibili per la sollecitazione delle passioni che ottenebrano l'intelletto e distolgono dal vero bene¹⁷.

Fedra si propone come esempio paradigmatico dell'intemperanza frutto di passione amorosa e fa leva nel suo discorso di difesa sulle convinzioni dominanti riguardo all'intemperanza, che conosciamo anche attraverso l'*Etica Nicomachea*¹⁸. Fedra¹⁹ e la nutrice²⁰ mostrano di condividere l'*ἔνδοξον* secondo cui l'intemperanza nasce dalla deviazione dalla retta conoscenza del bene causata dallo stravolgimento della passione e può convivere con la saggezza, come ben evidenziano le parole della nutrice in *Hipp.* 358 *οἱ σώφρονες γὰρ οὐχ ἔκόντες, ἀλλ' ὅμως / κακῶν ἐρώσι*, in cui si prospetta il cedimento involontario del saggio, che pure conosce il bene, all'attrazione del male. L'involontarietà del cedimento convive con la

¹⁵ Arist. *eth. N.* 1113a, 33-b, 2 è da confrontare con Pl. *rsp.* 505b *τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν*. Sul piacere sensibile come bene apparente vd. anche *eth. E.* 1235b, 25-28; *metaph.* 1072a, 27; *de motu anim.* 700b, 28. La teoria aristotelica, che riconduce ad un errore di giudizio l'origine dell'intemperanza, trova riscontro nello stoicismo (cfr. *SVF I*, 202) e nell'epicureismo (*Epic. epist. Men.* 132; *MC* 29; 30).

¹⁶ *Hipp.* 382 s.

¹⁷ Per tale offuscamento dell'intelletto vd. Arist. *eth. N.* 1146b, 24; 1147b, 18; per l'insaziabilità e la forza dei desideri, che devono sottoporsi al controllo ed alla misura della ragione *ibid.* 1119b, 8 ss.

¹⁸ Questi gli *ἔνδοξα* elencati e discussi in Arist. *eth. N.* 1145b, 8 ss.: la temperanza e la fermezza di carattere sono stati virtuosi, l'intemperanza e la mollezza un vizio; l'intemperante è incline a scantonare dal ragionamento; l'uomo temperante ad attenersi saldamente al ragionamento; l'intemperante, pur sapendo che le brame sono malvagie, le segue spinto dalla passione; l'intemperante non si può distinguere dall'incontinente e viceversa; il saggio può essere intemperante; l'intemperanza può riguardare la collera, l'onore e il guadagno.

¹⁹ Vd. *Hipp.* 377 ss.

²⁰ Vd. *Hipp.* 358 *οἱ σώφρονες γὰρ οὐχ ἔκόντες, ἀλλ' ὅμως / κακῶν ἐρώσι*. Dello stesso tenore la riflessione sull'oscillazione tra virtù e malvagità dell'uomo retto contenuta nel verso di autore ignoto citato in Xen. *mem.* 1, 2, 20 nel contesto della confutazione dell'intellettualismo etico (*αὐτὰρ ἀνὴρ ἀγαθὸς ὅτε μὲν κακός, ἄλλοτε δ' ἐσθλός*) ed in Pl. *Prot.* 344de.

saggezza e non è quindi assimilabile alla teoria socratica della natura involontaria dell'*akrasia* inconciliabile con la conoscenza del bene²¹. D'altra parte l'accento posto sull'involontarietà dell'*akrasia* del saggio e sull'origine soprannaturale della passione amorosa²² sembra nascere nelle parole della nutrice e della stessa Fedra²³ dalla necessità di attenuare la colpa di Fedra e contraddice di fatto quanto affermato dalla stessa Fedra in *Hipp.* 382²⁴ sulla scelta deliberata di anteporre il piacere al vero bene e quindi sulla responsabilità morale implicata dal cedimento alla passione. L'affermazione dell'assenza di un vizio naturale della mente umana si contrappone all'*endoxon* secondo cui l'imtemperante sarebbe incline a scantonare dal ragionamento²⁵: l'origine del male non risiede in un difetto naturale della *gnòme*, ma nell'inerzia della volontà ovvero nell'incapacità di tradurre in pratica la conoscenza del bene, affrontando le fatiche della virtù. Sembra di poter cogliere nella sentenza euripidea la stessa amara constatazione della forza persuasiva e coercitiva ad un tempo delle passioni evidenziata in *Xen. mem.* 4, 5, 2-12. Dello stesso tenore l'asserzione dell'oscillazione tra virtù e malvagità dell'uomo retto contenuta nel verso di autore ignoto citato in *Xen. mem.* 1, 2, 20 *αὐτὰρ ἀνὴρ ἀγαθὸς ὅτ' ἐμὲν κακός, ἄλλοτε δ' ἐσθλός.*

Il conflitto tra *gnòme* ed impulsi irrazionali, tra conoscenza e desiderio del bene da una parte e attrazione dei piaceri dall'altra, trova riscontro nell'antitesi tra *θυμός* e *βουλεύματα* in *Med.* 1078-1080²⁶. Anche nelle parole di Medea le pulsioni irrazionali si prospettano come forze interne al cuore umano che condizionano la scelta morale, distorcendo l'intenzione

²¹ Per la questione della presunta polemica euripidea con l'intellettualismo etico socratico vd. M. Lombardi, 2006.

²² Cfr. *Hipp.* 359 ss., 401 s., 443 s. Il motivo tradizionale dell'origine soprannaturale della passione, per cui cfr. Simon. fr. 541, 542 P., è qui funzionale alla difesa agli occhi del pubblico dell'innocenza di Fedra. Ben diversamente la finzione di Afrodite viene smascherata dal razionalismo euripideo in *Tro.* 969 ss., dove Ecuba svela la finzione di Elena, che sostiene la propria innocenza sulla base del condizionamento di Afrodite, e così in *Med.* 527 ss., dove le parole di Giasone sull'origine divina della passione amorosa suonano come una copertura pretestuosa della realtà, la cui falsità viene rivelata dallo svilimento dell'abilità retorico-sofistica di Giasone nei vv. 580 ss.

²³ Cfr. *Hipp.* 319 *φίλος μ' ἀπόλλυσ' οὐχ ἐκοῦσαν οὐχ ἐκῶν.*

²⁴ *Hipp.* 382 *ἡδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ.*

²⁵ Per l'*endoxon* vd. Arist. *eth. N.* 1145b, 11 s.

²⁶ Le problematiche interpretative del luogo euripideo sono variamente risolte dalla critica: all'individuazione di un conflitto interiore tra *θυμός* e ragione nell'ambito di una concezione unitaria della psicologia umana e della responsabilità morale (Snell, Gill) si contrappone quella della supremazia di forze esterne al cuore umano, che condizionano l'azione annullandone la responsabilità morale (Di Benedetto). Cfr. D.L. Page, 1952², p. 151, che cita il confronto con *Hipp.* 380 e il fr. 841 N.² del *Crisippo*; H. Diller, 1966; M. D. Reeve, 1972; G.R. Stanton, 1987; C. Gill, 1987; B. Snell, 1960², pp. 123-127; 1964, pp. 52-56, 61; V. Di Benedetto, 1971, pp. 39 ss., 40 n. 45 (con bibliografia); H. van Looy, 1992, p. 93.

volta al bene, e generano una forma d'intemperanza paragonabile a quella di Fedra e da essa distinta solo nel prevalere dello *θυμός* piuttosto che della brama amorosa²⁷. Il predominio delle passioni non annulla la responsabilità morale, ma ne ridimensiona la malvagità per effetto del dolore implicato dalla sopraffazione dello *θυμός* sui *βουλευμάτα*²⁸. Simili le conclusioni: il male è ricondotto non ad un difetto nella conoscenza del bene, ma alla sfera irrazionale della psiche che predomina sull'intelletto e persino sul desiderio del bene. Sembra che i versi euripidei abbiano assunto il valore esemplare di un vero e proprio *èndoxon* tanto da essere citati da filosofi ed intellettuali anche cristiani, come Crisippo²⁹, Plutarco³⁰ e Clemente Alessandrino³¹, e non si è lontani dal vero nel ravvisarne un'eco anche in *Rom.* 7, 15-25 *οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω*³², dove Paolo sembra dar voce allo stesso dissidio messo a nudo nei versi euripidei dell'*Ippolito* e della *Medea*.

La concezione euripidea dell'incapacità umana di praticare la virtù per il predominio delle passioni lascia il posto nel pensiero socratico-platonico all'ideale dell'*apàtheia* fondato sulla fiducia ottimistica nella ragione guidata dalla conoscenza del bene ed all'assimilazione dell'intemperanza all'ignoranza del bene³³; nell'etica aristotelica al più realistico contenimento delle passioni e ad una loro rivalutazione nel processo di acquisizione della virtù³⁴. Il disincantato pragmatismo euripideo sull'utopia della virtù inaccessibile alla troppo fragile natura umana, incapace non di conoscere, ma di fare il bene si contrappone così all'astrazione intellettualistica della speculazione filosofica³⁵, che nel prospettare come umanamente accessibile la virtù in una forma più o meno perfetta sembra perdere di vista la realtà dell'esperienza e di fatto limita la realizzazione della virtù, subordinandola all'inclinazione naturale ed alla disposizione virtuosa.

²⁷ Per le varianti dell'*ἀκρασία* (*ἡ τοῦ θυμοῦ ἢ ἡ τῶν ἐπιθυμιῶν*) vd. Arist. *eth. N.* 1149a, 21 ss.

²⁸ Per l'indulgenza suscitata dal minor grado di malvagità dell'intemperanza riconducibile all'impulsività cfr. Arist. *eth. N.* 1149b, 20 ss.

²⁹ *SVF* 3, 473.

³⁰ Plu. *mor.* 533d (*de vit. pud.* 12, v. 1078).

³¹ Clem. Alex. *Strom.* 2, 63, 3 (2, 1475 s. Stählin).

³² *Rom.* 7, 19.

³³ Cfr. Pl. *rsp.* 431ab.

³⁴ Cfr. Arist. *eth. N.* 1106b, 16 ss.

³⁵ Su questa antitesi pone l'accento M. Nussbaum, 1996, le cui tesi vengono discusse da C. Horn, 2004, pp. 139 ss., che ridimensiona la centralità nella tragedia del tema della felicità umana ed evidenzia la problematica individuazione della responsabilità morale nel fallimento dei personaggi tragici.

Il paradosso della perfetta ignoranza ovvero fuggire il bene e desiderare il male in Pl. *Ig.* 689ae

E' noto come l'intellettualismo etico platonico nella sua formulazione originaria³⁶ proponga l'identità della conoscenza del bene con la virtù fondata sulla capacità razionale di dominare le inclinazioni dell'anima appetitiva, sede del piacere e del dolore. Nel rigorismo di questa concezione antropologica incentrata sul primato della ragione non è contemplata in alcun modo la fragilità della natura umana indotta dalle passioni; non c'è traccia alcuna del dissidio tra intelletto e desiderio, che pure voci autorevoli della tradizione sapienziale avevano individuato nell'esperienza umana³⁷: la memoria va all'*Ippolito* ed alla *Medea* di Euripide in cui la riflessione di Fedra e Medea mette drammaticamente a nudo l'incapacità umana di praticare la virtù, pur conoscendo il bene.

Le convinzioni dominanti sulla possibilità che l'intemperanza conviva con la conoscenza del bene vengono confutate nel pensiero socratico-platonico per la natura involontaria dell'intemperanza, che può nascere solo da un difetto di conoscenza³⁸. Di fatto la tripartizione dell'anima, delineata nel *Fedro*³⁹ e nella *Respublica*⁴⁰, apre la possibilità al conflitto interiore tra razionalità e desideri; ma l'unità dell'anima governata dall'intelletto fa escludere l'autonomia dell'anima appetitiva al pari della possibilità di un conflitto interiore tra intelletto e desideri: la subordinazione dell'anima appetitiva a quella razionale rende ragione del fatto che solo una carenza cognitiva possa giustificare il cattivo orientamento della parte irrazionale dell'anima dominata da passioni e desideri. I rari casi in cui si prospetta un conflitto tra ragione e impulsi irrazionali hanno natura patologica⁴¹ e questo

³⁶ Cfr. Pl. *Ap.* 25d; *Prot.* 345d; *Gorg.* 468c; 509e; *rsp.* 413a; *Soph.* 228ce; *Tim.* 86d; *Ig.* 731c; 734b; 860d. Per la confutazione dell'intellettualismo etico vd. Arist. *eth. N.* 1113b, 3 ss.; 1145b, 22 ss.; Xen. *mem.* 1, 2, 19 ss. L'origine del male viene individuata nell'anima irrazionale appetitiva, che è pur sempre condizionata dal corpo per effetto dell'unità somatopsichica: in *Tim.* 69cd λογικόν, θυμητικόν e επιθυμητικόν risiedono nel cervello, nel torace e nelle viscere. Per la psicologia platonica vd. T.M. Robinson, 1979; J. Pigeaud, 1981, pp. 48 ss.

³⁷ Su questa preclusione socratico-platonica al riconoscimento del conflitto interno alla volontà umana e della debolezza del volere vd. C. Horn, 2004, pp. 154 ss.

³⁸ Per le opinioni dominanti sull'*ἀκρασία* e la loro confutazione vd. Pl. *Prot.* 352d οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ἐμοί τε καὶ σοὶ οὐ πείθονται, ἀλλὰ πολλοὺς φασὶ γιγνώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλειν πράττειν ἐξόν αὐτοῖς; Arist. *eth. N.* 1145b, 12 ss.

³⁹ *Phdr.* 253d.

⁴⁰ *Rsp.* 436b.

⁴¹ In *rsp.* 439bd; 439e si prospetta l'esempio dell'idropico, che cede alla tentazione di bere, pur consapevole del danno a cui va incontro, e di un certo Leonzio che non riesce a

conferma la negazione sostanziale della debolezza della volontà e della natura volontaria dell'*akrasia*.

Nel rigorismo intellettualistico dell'etica platonica sembra però aprirsi una breccia in un passo delle *Leggi*⁴², dove ignoranza e intemperanza vengono poste separatamente o congiuntamente all'origine della mancanza di saggezza della gente comune e si ammette implicitamente la possibilità che l'intemperanza possa sussistere indipendentemente dall'ignoranza del bene. Certo tale riflessione potrebbe essere subordinata alla diversa prospettiva paideutica delle *Leggi* rivolta alla gente comune, non al politico-filosofo; ma è comunque innegabile l'apertura ad una nuova valutazione delle problematiche etiche e della stessa natura umana in cui si riconosce la possibilità che la semplice conoscenza del bene non riesca ad orientare efficacemente le pulsioni irrazionali del piacere e del dolore.

Quello citato non è l'unico luogo delle *Leggi* in cui si avverte un'evoluzione rispetto alla formulazione originaria dell'intellettualismo etico, pur nella sostanziale fedeltà al primato dell'intelletto e della conoscenza del bene. Nel terzo libro delle *Leggi* nella ricostruzione della storia politica dell'umanità dai tempi primordiali del diluvio e contestualmente all'analisi delle cause morali della decadenza degli stati dorici, dovuta alla sfrenatezza ed alla smodata avidità, si individua l'origine della perfetta ignoranza in quello che potrebbe definirsi il paradosso di chi conosce il bene, ma non lo ama ed ama invece il male che dovrebbe fuggire⁴³. In antitesi alla perfetta ignoranza la vera intelligenza si definisce nell'accordo della struttura psicologica ed affettiva dell'anima orientata da desideri, piacere e dolore con le convinzioni etiche radicate nell'intelletto. L'accento posto sull'amore ed il desiderio del bene ed il coinvolgimento della struttura psicologico-affettiva nella maturazione della vera saggezza costituiscono una riformulazione ed un approfondimento della riflessione di Diotima nel *Simposio* sulla tensione appetitiva dell'eros al bello assimilato al bene⁴⁴. La virtù che coincide con la vera intelligenza nasce dall'accordo dei

resistere al desiderio di contemplare i cadaveri. In entrambi i casi lo *thymòs* si allea con la ragione nella lotta contro l'impulso irrazionale. I due esempi sono discussi da C. Horn, 2004, p. 158.

⁴² Lg. 734b ἢ γὰρ δι' ἀμαθίαν ἢ δι' ἀκράτειαν ἢ δι' ἀμφότερα, τοῦ σωφρονεῖν ἐνδειχῆς ὡν ζῆ ὁ πᾶς ἀνθρώπινος ὄχλος.

⁴³ Pl. Ig. 689a τὴν (scil. μεγίστην ἀμαθίαν) ὅταν τῶ τι δόξαν καλὸν ἢ ἀγαθὸν εἶναι μὴ φιλῆ τοῦτο ἀλλὰ μισῆ, τὸ δὲ πονηρὸν καὶ ἄδικον δοκοῦν εἶναι φιλῆ τε καὶ ἀσπάζεται, ταύτην τὴν διαφωνίαν λύπης τε καὶ ἡδονῆς πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν ἀμαθίαν φημί εἶναι τὴν ἐσχάτην, μεγίστην δέ, ὅτι τοῦ πλήθους ἐστὶ τῆς ψυχῆς· τὸ γὰρ λυπούμενον καὶ ἡδόμενον αὐτῆς ὅπερ δῆμός τε καὶ πλῆθος πόλειός ἐστιν.

⁴⁴ Per questa dimensione psicologica della tensione al bene vd. P. Hadot, 1998, p. 70.

desideri con il bene. Senza questa tensione al bene dell'anima appetitiva l'intelligenza si risolve in vano calcolo ed erudizione assimilabile ad un sapere sofisticato senza radici morali, quindi senza alcuna utilità per la vita umana⁴⁵. La teoresi platonica sembra procedere oltre l'assimilazione della virtù all'*apàtheia*, allo sradicamento delle passioni: la *symphonia* dell'anima irrazionale con l'intelletto si prospetta infatti come alternativa alla sua radicale e passiva subordinazione al primato della ragione; la virtù non si esaurisce più nella conoscenza del bene, ma necessita della corrispondenza armoniosa di intelletto e desiderio.

Il dissidio tra prassi e conoscenza del bene delineato in *lg.* 689a implica il riconoscimento che le inclinazioni psicologico-emotive siano più forti delle convinzioni morali, pure correttamente orientate dalla conoscenza o dall'opinione secondo ragione, generando un conflitto interiore che si pone all'origine di quella che comunemente si definisce intemperanza, ammessa, come si è visto, tra le possibili cause dei limiti morali insieme all'ignoranza in *lg.* 734b. Il nodo problematico della questione morale si sposta dalla conoscenza del bene, pure implicata come condizione ineludibile, ma non più risolutiva, alla necessità di rafforzare le attrattive del bene e della virtù in rapporto alla natura umana universalmente dominata da piaceri, dolori e desideri, come si asserisce in *lg.* 732e⁴⁶. Se è naturale che l'uomo cerchi il piacere e fugga il dolore, la soluzione dell'aporia viene individuata nell'utilità del bene e della virtù per la felicità secondo una linea di pensiero già delineata nel *Simposio*⁴⁷, dove si afferma che il possesso del bene rende felici in quanto appaga il desiderio del bene più prezioso, e nella *Respublica* nell'identificazione di felicità ed integrità morale e nel riconoscimento della prerogativa della conoscenza del bene di rendere «ciò che è giusto...vantaggioso ed utile»⁴⁸. La scelta del *κάλλιστον βίον* non può corrispondere solo al desiderio di una buona fama, ma anche e soprattutto alla finalità primaria della vita umana del *τῷ χαίρειν πλείω, ἐλάττω δὲ λυπεῖσθαι*⁴⁹ e, dal momento che una vita virtuosa è più ricca di piaceri che di dolori al contrario di una vita dissoluta, il desiderio del bene e la vita

⁴⁵ Vd. *lg.* 689b.

⁴⁶ *Lg.* 732e ἔστιν δὴ φύσει ἀνθρώπειον μάλιστα ἡδοναὶ καὶ λύπαι καὶ ἐπιθυμίας. Per l'inclinazione naturale a fuggire il dolore ed a cercare il piacere vd. *lg.* 733a ἡδονὴν βουλόμεθα ἡμῖν εἶναι, λύπην δὲ οὐθ' αἰρούμεθα οὔτε βουλόμεθα, a cui fa eco Arist. *eth.N.* 1157b.16 s. μάλιστα γὰρ ἡ φύσις φαίνεται τὸ λυπερὸν φεύγειν, ἐφίεσθαι δὲ τοῦ ἡδέος.

⁴⁷ *Symp.* 202c; 205a. Per la concezione teleologica del bene identificato con l'*eudaimonia* e la sua formulazione nel *Simposio* vd. C. Horn, 2004, pp. 79 ss., 193.

⁴⁸ Pl. *rsp.* 505a; cfr. *ibid.* 353e ss.; 580c. L'assimilazione della felicità alla giustizia è dimostrata in *rsp.* 576b-592b.

⁴⁹ *Lg.* 732e-734a.

virtuosa finiscono per essere coerenti con il bisogno di benessere e felicità⁵⁰. Temperanza, saggezza, coraggio e salute sono necessarie ad una vita felice; il vizio genera invece dolore ed infelicità e danneggia anche la salute favorita invece da una vita virtuosa. Tale convinzione sostenuta dall'esperienza propria ed altrui dovrebbe dunque far sorgere spontaneamente quell'amore per la virtù, che le semplici concezioni morali non sono in grado di ispirare.

La valorizzazione di piacere, dolore e desideri nelle concezioni etiche s'incontra con l'*èndoxon* che identifica felicità e piacere⁵¹, determinando il superamento delle posizioni del *Filebo*⁵² in cui si riconosce al piacere l'ultimo posto nella graduatoria dei fattori che concorrono ad una vita felice. La riflessione platonica sembra così preludere alla teoria aristotelica dell'assimilazione del bene supremo alla felicità ed al piacere⁵³; essa nasce certo da una più concreta attenzione alle inclinazioni della natura umana coerente con le finalità paideutiche della *politèia* delineata nelle *Leggi*, ma sarebbe limitativo confinarla nella condizione della massa e non attribuirle un valore universale.

Se è vero che la vita piacevole corrisponde ad una vita virtuosa, la scelta di una vita dissoluta non può che essere involontaria in quanto contraria al desiderio naturale di piacere e benessere; quindi anche ogni forma d'intemperanza non può che essere involontaria e frutto dell'ignoranza dell'utilità edonistica ed eudemonistica della virtù⁵⁴. Nella riformulazione

⁵⁰ Vd. *Ig.* 733e-734c, in particolare 734a *ὑπερβαλλούσας δὲ ἐν μὲν τῷ σώφρονι βίῳ τὰς ἡδονὰς τῶν ἀχθηδόνων, ἐν δὲ τῷ ἀκολάστῳ τὰς λύπας τῶν ἡδονῶν μεγέθει καὶ πλήθει καὶ πυκνότησιν.*

⁵¹ Per il rapporto tra felicità e piacere nell'opinione comune vd. *Arist. eth. N.* 1177a, 22 s. *οἰόμεθά τε δεῖν ἡδονὴν παραμεμῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ; 1153b, 14-15 καὶ διὰ τοῦτο πάντες τὸν εὐδαίμονα ἡδὴν οἴονται βίον εἶναι, καὶ ἐμπλέκουσιν τὴν ἡδονὴν εἰς τὴν εὐδαιμονίαν; 1095a, 18-20 τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτόν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν.*

⁵² *Phil.* 66c; l'opinione platonica è riassunta in *Arist. eth. N.* 1152b, 11 s. Secondo alcuni studiosi è possibile individuare nei dialoghi platonici anteriori al *Gorgia* la concezione socratica della felicità come piacere e godimento: vd. T.H. Irwin, 1977; 1995; C. Horn, 2004, p. 127.

⁵³ Per la concezione edonistica ed eudemonistica del bene nell'etica aristotelica vd. *eth. N.* 1153b, 7-8 *τῶν ἀριστῶν τ'οὐδὲν κωλύει ἡδονὴν τινα εἶναι; 1153b, 25-26 καὶ τὸ διώκειν δ'ἅπαντα καὶ θηρία καὶ ἀνθρώπους τὴν ἡδονὴν σημείον τι τοῦ εἶναι πῶς τὸ ἄριστον αὐτήν; 1177a, 22s.; 1153b, 14-15. Il piacere assimilabile al bene supremo è quello connesso alla virtù teoretica della *sophia*. Non mancano riscontri di tale concezione eudemonistica ed edonistica della virtù nelle concezioni etiche senofontee delineate in *Cyr.* I, 5, 8-10, dove si subordinano all'*εὐφραίνεσθαι* il *πόνος* della rinuncia ai piaceri e l'ideale socratico-cinico dell'*ἐγκράτεια*.*

⁵⁴ Vd. *Ig.* 734b *πᾶς ἐξ ἀνάγκης ἄκων ἐστὶν ἀκόλαστος.*

dell'intellettualismo etico l'attenzione si sposta dall'ignoranza del bene in sè a quella della sua utilità per il benessere della vita umana. La novità risiede nel proporre come naturalmente appetibile il desiderio del bene e la virtù, adeguandosi alla naturale inclinazione umana a cercare il piacere e ad evitare il dolore: le ragioni del desiderio prevalgono su quelle dell'astratta razionalità delle concezioni morali incapaci di esercitare un'efficace attrattiva sulla maggior parte degli uomini governati più dai desideri e dalle passioni che dall'intelletto. Ma se da una parte si riconosce la possibilità di un dissidio interiore tra intelletto e desiderio, trovando un punto di contatto con le opinioni dominanti nella saggezza tradizionale, dall'altra si ripropone la concezione dell'involontarietà dell'intemperanza⁵⁵ riconducibile all'ignoranza del bene e soprattutto della sua utilità, pur se con qualche eccezionale apertura alla possibilità che l'intemperanza sia indipendente dall'ignoranza del bene.

L'asserzione dell'utilità eudemonistica della virtù non tiene però sufficientemente conto della fragilità umana e sottovaluta gli errori di valutazione che portano ad identificare con i piaceri il vero bene, possibilità questa ammessa per la gente comune in *rsp.* 505b⁵⁶. Ad esiti ben diversi approda la più realistica riflessione euripidea in *Hipp.* 381 ss. sull'illusione che induce a confondere i piaceri sensibili con il vero bene, confermata ed approfondita dall'analisi aristotelica dell'*Etica Nicomachea* che pone in evidenza l'inganno dei sensi e delle passioni nella scelta del piacere identificato erroneamente con il bene⁵⁷. L'esperienza dimostra che l'attrattiva del piacere contrario alla norma morale è più forte della convinzione dell'utilità della vita virtuosa: anche le persone assennate *κακῶν ἐρώσι*, come asserisce la nutrice nell'*Ippolito* euripideo⁵⁸, e possono loro malgrado amare ciò che riconoscono come male. Lo stesso conflitto tra cuore e intelletto delineato in *lg.* 689a, così come la tensione psicologica del desiderio che aderisce al male e fugge il bene, che pure si conosce, vengono

⁵⁵ L'involontarietà dell'*akrasia* è ribadita in *lg.* 734b; 863b ss.; 902a s.

⁵⁶ Pl. *rsp.* 505b τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν.

⁵⁷ Vd. *Hipp.* 381 ss. οὐκ ἐκπονοῦμεν δ', οἱ μὲν ἀργίας ὑπο, / οἱ δ' ἡδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ / ἄλλην τιν', dove l'identificazione di τοῦ καλοῦ con il piacere del bene e della vita virtuosa è dimostrata dalla connessione sintattica con ἡδονὴν προθέντες...ἄλλην τιν'. Al passo euripideo fa eco la riflessione aristotelica in *eth. N.* 1113a, 33-b, 2 ἐν τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν ἔοικε γίνεσθαι· οὐ γὰρ οὐσα ἀγαθὸν φαίνεται. αἰροῦνται οὖν τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθόν, τὴν δὲ λύπην ὡς κακὸν φεύγουσιν. Per l'identificazione del piacere sensibile con un bene apparente vd. anche *eth. E.* 1235b, 25-28; *metaph.* 1072a, 27; *de motu anim.* 700b, 28. La teoria aristotelica, che riconduce ad un errore di giudizio l'origine dell'intemperanza, trova riscontro nello stoicismo (cfr. *SVF I*, 202) e nell'epicureismo (*Epic. epist. Men.* 132; *MC* 29; 30).

⁵⁸ *Hipp.* 358 s. οἱ σῶφρονες γὰρ οὐχ ἐκόντες, ἀλλ' ὅμως, κακῶν ἐρώσι.

analizzati nei loro riflessi drammatici nell'*Ippolito* di Euripide; ma l'approdo è ben diverso da quello platonico e corrisponde all'utopia della virtù inaccessibile per il predominio delle passioni ed alla negazione della sua efficacia eudemonistica svilita dal fallimento dell'eccellenza virtuosa di Ippolito⁵⁹. L'ottimismo platonico sull'utilità della virtù nella conquista della felicità si distanzia anche dalla realistica riflessione aristotelica sull'impossibilità che possa dirsi felice una persona virtuosa che patisca mali ed abbia in sorte le sventure più grandi⁶⁰, in quanto considera la virtù indipendente da quei fattori incontrollabili della condizione esistenziale che limitano quando non vanificano il benessere di una vita virtuosa.

Il nodo problematico dell'aporia resta dunque di fatto irrisolto perchè irrisolvibile è l'ostacolo della fragilità della struttura morale e psicologica della natura umana; questo limite non ha spazio nella riflessione platonica che rimane ancorata ad un'idea astratta della persona umana tutta incentrata sulla fiducia ottimistica nel primato dell'intelletto, che dovrebbe rendere capaci di mettere in pratica le convinzioni morali orientando i desideri al bene. Rimane invariata la sostanza intellettualistica dell'etica platonica e la proposta di una virtù assoluta improntata alla perfezione del modello divino: si perpetua così in *Lg.* 716c⁶¹, attraverso la riformulazione del protagoreo *homo mensura* nel principio di dio come misura delle cose, l'aspirazione a *θεός γενέσθαι*⁶² comune alle sette filosofico-religiose dell'età arcaica⁶³ e destinata a significativi sviluppi nelle concezioni teologiche ed antropologiche del neoplatonismo⁶⁴.

⁵⁹ Vd. *Hipp.* 358s.; 373 ss. Il fallimento della finalità eudemonistica della virtù è evidenziato dalle parole di Ippolito in *Hipp.* 1364 ss.

⁶⁰ Vd. Arist. *eth. N.* 1095b, 33-1096a, 2 ἔχοντα τὴν ἀρετὴν...κακοπαθεῖν καὶ ἀτυχεῖν τὰ μέγιστα· τὸν δ' οὕτω ζῶντα οὐδεὶς ἂν εὐδαιμονίσειεν; 1153b, 19-21 οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον καὶ τὸν δυστυχίαις μεγάλαις περιπίπτοντα εὐδαίμονα φάσκοντες εἶναι, ἐὰν ἧ ἀγαθός...οὐδὲν λέγουσιν. Sul rapporto della felicità con i beni esterni nella concezione aristotelica dell'*eudaimonia* vd. J. Acrill, 1995, pp. 39-62; diversa la valutazione di R. Heineman, 1988, che attribuisce priorità alla virtù teoretica della *sophia* nel conseguimento della felicità in virtù della sua autonomia dai beni esterni; sulla stessa linea interpretativa C. Horn, 2004, p. 81.

⁶¹ *Lg.* 716c ὁ δὲ θεός ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἶη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος.

⁶² Cfr. H. Merki, 1952.

⁶³ Sulle concezioni etiche ed antropologiche delle sette filosofico-religiose dell'età arcaica vd. W. Burkert, 1962, pp. 98-142; M. Detienne, 1967, pp. 94 ss.; L. Gernet, 1983, pp. 347 ss.

⁶⁴ Vd. C. Horn, 2004, pp. 54, 101 ss.

L'origine del male ed il problema della virtù nella tradizione filosofica postplatonica

Alle opinioni dominanti⁶⁵ riflesse e discusse nel dramma euripideo ed alla speculazione socratico-platonica si richiama l'analisi aristotelica dell'*akrasia*. Queste le conclusioni aristoteliche: l'intemperante possiede la conoscenza del bene, ma essa viene ottenebrata dalla passione; il giudizio universale sul bene viene infatti vinto da quello particolare dominato dalla sensazione e guidato dagli impulsi della passione in virtù di un errore di valutazione per cui i piaceri sono preferiti al bene; l'oggetto dell'intemperanza sono i piaceri naturali e necessari; l'intemperanza non è di per sé un vizio, come l'incontinenza, che presuppone l'abitudine a scegliere il piacere anche senza l'impulso della passione, ma una disposizione che può portare al vizio; la presenza della corretta intenzione morale e la lotta contro l'inclinazione al piacere rendono l'intemperanza più perdonabile, soprattutto se frutto di impulsività.

Meritano attenzione le corrispondenze tra l'analisi euripidea dell'eziologia e della natura dell'intemperanza e quella aristotelica, che pure individua l'origine dell'intemperanza non in un difetto di ragionamento, ma nel prevalere delle passioni e dei desideri che deviano l'intenzione dalla retta conoscenza del bene e inducono a preferire i piaceri al vero bene⁶⁶. L'intemperanza viene così assimilata ad uno stato di follia indotto dalla collera e da brame afrodisiache⁶⁷. Simili le conclusioni a cui perviene la riflessione senofontea dei *Memorabili*⁶⁸, che evidenzia lo stravolgimento del comportamento virtuoso prodotto dalla passione amorosa e dal vizio del bere e come le passioni radicate nel corpo inducano l'anima a compiacere i desideri legati alla corporeità della natura umana. L'asserzione della volontarietà dell'intemperanza si pone in accordo con il rilievo conferito nel discorso di Fedra alla scelta deliberata del piacere⁶⁹, posta all'origine dell'*akrasia*. Viene negata la natura perversa dell'intemperanza non assimilabile *in toto* al vizio, ma ad una mescolanza ibrida di vizio e virtù, sia

⁶⁵ Gli *endoxa* sono elencati in *eth. N.* 1145b, 8-1152a, 36, su cui vd. vd. D. Wiggins, 1980, pp. 248 s.; J. Gosling, 1990 (cap. 3); A. W. Prince, 1995, pp. 132-139; R. Robinson, 1995; C. Horn, 2004, pp. 157 ss.

⁶⁶ Cfr. Arist. *eth. N.* 1147a, 25 ss.; 1166b, 8-10 *αἰροῦνται* (scil. ἀκρατεῖς) γὰρ ἀντὶ τῶν δοκοῦντων ἑαυτοῖς ἀγαθῶν εἶναι τὰ ἡδέα βλαβερά ὄντα· οἱ δ' αὖ διὰ δειλίαν καὶ ἀργίαν ἀφίστανται τοῦ πράττειν ἃ οἴονται ἑαυτοῖς βελτίιστα εἶναι.

⁶⁷ Vd. Arist. *eth. N.* 1147a, 14 ss.; cfr. *Pl. Tim.* 86b-87b.

⁶⁸ Xen. *mem.* 1, 2, 22-23.

⁶⁹ Vd. Arist. *eth. N.* 1152a, 15 ss. ed anche 1110b, 9-15; 1111a, 24-b, 3, dove si sottolinea come le azioni compiute sotto la spinta delle passioni siano sempre volontarie. Per la scelta deliberata del piacere vd. *Hipp.* 382 (*προθέυτες*).

per il corretto orientamento dell'intenzione morale che per la resistenza alle passioni⁷⁰. Una divergenza dall'*endoxon* riflesso nel dramma euripideo, che prospetta la possibilità che il saggio sia intemperante⁷¹, si osserva invece nell'affermazione dell'inconciliabilità dell'intemperanza con la *σωφροσύνη*⁷², che corrisponde non alla semplice conoscenza del bene, ma alla capacità di tradurlo in pratica, così come nella negazione dell'identità di *ἐγκράτεια* e *σωφροσύνη*, intesa come via di mezzo nel dominio dei piaceri e dei dolori: nell'etica aristotelica la temperanza non è una virtù, ma una sorta di mescolanza di virtù e vizio, che predispone alla virtù⁷³.

L'intuizione platonica del ruolo svolto dalle pulsioni irrazionali del desiderio nella struttura morale trova ulteriori sviluppi nell'etica aristotelica nella funzione positiva delle passioni contenute al giusto mezzo e nella sintesi armonica di intelletto e desiderio nell'intelletto desiderante o desiderio ragionante, che orienta la scelta deliberata⁷⁴. Ma l'orientamento del desiderio al bene è condizionato dalla disposizione morale radicata nell'abitudine dell'azione⁷⁵: solo chi è virtuoso è infatti capace di orientare al bene il desiderio. La soluzione dell'intemperanza viene quindi subordinata al possesso della virtù, che paradossalmente ne costituisce la premessa, non l'esito, e questo significa condannare all'*ἀκρασία* gran parte degli esseri umani privi di disposizioni virtuose.

Anche la teoria aristotelica finisce così per trascendere i limiti della natura umana e non risolve il problema di orientare i desideri al bene, contrastando le passioni ed i piaceri, che possono far deviare anche chi ha una buona disposizione naturale e possiede la conoscenza del bene⁷⁶. L'amore per il bene inteso in forma astratta, puramente teorica, ha infatti

⁷⁰ Vd. Arist. *eth. N.* 1152a, 17; per i fattori che ridimensionano la negatività morale dell'intemperanza *ibid.* 1150b, 6 ss.

⁷¹ Cfr. *Hipp.* 358 s. Per l'*endoxon* vd. Arist. *eth. N.* 1145b, 17 s.

⁷² Vd. Arist. *eth. N.* 1151b, 33 ss.

⁷³ Per la natura della *σωφροσύνη* vd. Arist. *eth. N.* 1107b, 4 ss.; 1117b, 23 ss.; per quella della temperanza *ibid.* 1128b, 33 s.; 1145a, 15 ss. All'*endoxon* dell'assimilazione di *ἐγκράτεια* e *σωφροσύνη* si allinea invece la concezione platonica, che considera l'*ἐγκράτεια* la virtù dell'anima irrazionale appetitiva: cfr. *rsp.* 430e *κόσμος πού τις, ἦν δ'ἐγώ, ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τιμῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια*; 431ab.

⁷⁴ Cfr. Arist. *eth. N.* 1139b, 4 s. Secondo quanto si afferma in *eth. N.* 1139a il fondamento dell'azione morale è la scelta i cui principi sono la sensazione, il desiderio e l'intelletto ovvero la conoscenza del retto fine.

⁷⁵ Cfr. Arist. *eth. N.* 1139a, 33 ss.; 1103a, 5, 7. Per il condizionamento esercitato dalla buona disposizione naturale vd. Arist. *eth. N.* 1102b, 30; 1103a, 5; 7; 18 ss.; 1114b, 6 ss.; 1139a, 33 ss.; cfr. *Pl. Ti.* 86b- 87b; *ep.* 7, 343e-344ab; per l'incidenza delle disposizioni virtuose nella scelta deliberata vd. Arist. *eth. N.* 1139a, 33 ss.

⁷⁶ Per l'analisi di questa concomitanza di conoscenza del bene ed intemperanza vd. Arist. *eth. N.* 1147a, 14 ss.

scarse attrattive rispetto ai piaceri sensibili ed è un obiettivo difficile da raggiungere se non in presenza di un consolidato dominio delle pulsioni irrazionali e del discernimento del vero bene, difficile da conseguire per l'inganno dei piaceri. Il problema dell'intemperanza, del mancato accordo tra desiderio e conoscenza del bene, si risolve sempre attraverso la forza della ragione che può derivare solo dalla sinergia di buone disposizioni naturali, corretta educazione e abitudine alla virtù.

Resta dunque irrisolto il problema dell'orientamento dei desideri al bene piuttosto che ai piaceri, che nella valutazione condizionata dalla sensazione possono confondersi con il vero bene, e di vincere la fragilità della natura umana portata a scegliere la via piana ed agevole dei piaceri piuttosto che quella faticosa ed ardua della virtù; la soluzione di questa aporia coincide con l'unica possibile terapia dell'intemperanza, che verosimilmente non può risolversi nè attraverso la semplice conoscenza del bene, proposta dall'intellettualismo etico socratico-platonico, nè attraverso l'accordo nella scelta deliberata della conoscenza del bene e del desiderio, pur sempre condizionato nel pensiero aristotelico dall'inclinazione naturale, dall'educazione e soprattutto dalla disposizione virtuosa.

L'interesse suscitato nel pensiero filosofico successivo anche in ambito cristiano dal rapporto problematico tra conoscenza, volontà e desiderio del bene è dimostrato dalle citazioni in Crisippo, Plutarco e Clemente Alessandrino⁷⁷ dei versi della *Medea*⁷⁸ euripidea in cui si delinea il conflitto tra *θυμός* e *βουλευματα*. Stoicismo ed epicureismo condividono la concezione del primato dell'intelletto nell'acquisizione della virtù di cui si accentua la valenza eudemonistica⁷⁹, anche se permane la distanza creata dalla concezione della felicità diversamente assimilata alla virtù dallo stoicismo ed al piacere dall'epicureismo, che attribuisce alla virtù un valore puramente strumentale nel conseguimento della felicità⁸⁰. Lo stoicismo

⁷⁷ Vd. Chrisipp. *SVF* III, 473; Plu. *Mor.* 533d; Clem. Alex. *Strom.* 2, 63, 3 (2, 1475 s. Stählin).

⁷⁸ Vd. Eur. *Med.* 1078 s. *καὶ μανθάνω μὲν οἶα δρᾶν μέλλω κακά, θυμός δὲ κρείσσει τῶν ἐμῶν βουλευμάτων*, da confrontare con *Hipp.* 376-83 e fr. 841 N.² *αἰαῖ, τόσ' ἤδη θεῖον ἀνθρώποις κακόν, ὅταν τις εἰδῆ τὰγαθόν, χρῆται δὲ μή*. Per le problematiche interpretative in Eur. *Med.* 1078 s. vd. D.L. Page, 1952², p. 151; H. Diller, 1966; B. Snell, 1960², pp. 123-127; 1964, pp. 52-56, 61; V. Di Benedetto, 1971, pp. 39 ss., 40 n. 45.

⁷⁹ Sulla sostanziale coincidenza di virtù e felicità nelle filosofie ellenistiche vd. C. Horn, 2004, pp. 86 ss. Per l'assimilazione della felicità alla virtù nello stoicismo vd. T.H. Irwin, 1986; A.A. Long, 1988, pp. 77-101. Sulla concezione edonistica ed eudemonistica dell'etica epicurea vd. M. Forschner, 1993; C. Horn, 2004, pp. 91 ss.

⁸⁰ Cfr. H. Usener, 1963, 504. Per le stesse motivazioni la virtù deve essere evitata se comporta dolore: vd. H. Usener, 1963, 70; 116.

aderisce all'intellettualismo etico e psicologico ed all'ideale dell'*apàtheia*⁸¹ e considera la virtù un ragionamento conforme alla realtà⁸²; per l'epicureismo la ragione è misura della virtù e quindi della felicità⁸³ e la virtù connaturata al benessere della vita inscindibile da prudenza, temperanza e giustizia⁸⁴. Allo sradicamento delle passioni, considerate come volontarie⁸⁵ e frutto della corruzione della ragione che riceve forza da un giudizio errato⁸⁶, asserito dallo stoicismo⁸⁷, si contrappone il più flessibile pragmatismo dell'etica epicurea che esclude i desideri non naturali e non necessari prodotti da una vana opinione⁸⁸ e limita i desideri compatibili con la virtù a quelli dei piaceri naturali e necessari e, tra i piaceri naturali e non necessari, a quelli che non recano danno⁸⁹. Obiettivo comune rimane sempre l'autosufficienza e l'indipendenza dai desideri: la terapia di ogni forma di intemperanza, considerata madre delle passioni⁹⁰, consiste nel dominio di sé e nello sradicamento dall'anima di ogni vana speranza e brama di beni che diano piaceri effimeri⁹¹. La filosofia fornisce il farmaco alla cura delle passioni, che prevede anche esercizi spirituali con finalità terapeutiche mirati a far radicare nell'anima il primato del *lògos* ed a trasformare così la struttura psicologica ed etica⁹².

Tali concezioni si perpetuano nella riflessione filosofica successiva e riemergono nel pensiero di Plutarco in cui si attua la sintesi di platonismo, stoicismo e aristotelismo, che in diversa misura ispirano la speculazione etica nelle *Vite* e nei *Moralia*⁹³, e si ribadisce la necessità del dominio

⁸¹ Vd. *SVF* I, 207. Sull'etica stoica vd. M. Forschner, 1995; C. Horn, 2004, pp. 132 ss.

⁸² Vd. *SVF* I, 202.

⁸³ Vd. H. Usener, 1963, 485.

⁸⁴ Vd. *Epic. epist. Men.* 132.

⁸⁵ Tale concezione si deve nello stoicismo all'intellettualismo psicologico che nega l'anima irrazionale; le passioni sono considerate volontarie anche nell'etica aristotelica (cfr. *eth. N.* 1110b, 9-15; 1111a, 24-b, 3; 1152a, 15 ss.).

⁸⁶ Vd. *SVF* I, 202.

⁸⁷ Meno drastica la posizione di Posidonio che apre l'anima a pulsioni irrazionali che, se controllate dalla ragione, non si trasformano in passioni.

⁸⁸ Vd. *Epic. epist. Men.* 132; *MC* 29; 30.

⁸⁹ Vd. *Epic. epist. Men.* 127-29; *Sent. Vat.* 21.

⁹⁰ Vd. *SVF* I, 207.

⁹¹ Vd. *SVF* I, 207 per l'ideale dell'*apàtheia*; per l'atarassia epicurea vd. *Epic. epist. Men.* 130; H. Usener, 1963, 445, e le analisi di G. Striker, 1996.

⁹² Per la concezione della filosofia come terapia dell'anima vd. A.J. Voelke, 1993; M. Nussbaum, 1998; C. Horn, 2004, pp. 86 ss. Per l'analisi degli esercizi spirituali di natura terapeutica, sensibilizzante, morale, intellettuale vd. P. Hadot, 1988, p. 13; 1998, pp. 173 ss.; W. Schmid, 1995; C. Horn, 2004, pp. 49 ss.

⁹³ Sull'evoluzione dell'etica plutarca nei *Moralia* dal platonismo all'aristotelismo vd. F. Becchi, 1990, pp. 28 ss.; 30 ss.; 43 ss.; 50 ss. Sui diversi aspetti dell'etica plutarca riflessa nel ritratto biografico vd. M. Lombardi, 1997 (a).

razionale delle passioni inteso ora come *apàtheia*, ora come equilibrato contenimento⁹⁴. Ciò che determina la coerenza del carattere è il fondamento razionale della virtù che si apprende attraverso l'educazione⁹⁵; nonostante l'adesione ad un ideale etico più flessibile e lontano dalla perfezione disumana dell'imperturbabilità, rimane radicato il principio di una virtù assoluta assimilabile alla perfezione divina⁹⁶ in stretta connessione con una concezione organica del carattere refrattaria ai cambiamenti indotti dalle alterne vicende della sorte. In questo orizzonte di pensiero le disposizioni etiche rimangono subordinate ad una buona inclinazione naturale educata al raziocinio e non c'è spazio per il cambiamento radicale di una natura negativa refrattaria al desiderio ed all'amore del bene⁹⁷.

Le linee guida di tale concezione vengono confermate e consolidate nel neoplatonismo, ultimo approdo della speculazione filosofica in cui la tradizione platonica e pitagorica viene a comporsi con la teosofia e la sapienza religiosa di origine orientale. Ancora una volta si ribadiscono concetti chiave come quello dell'impossibilità del mutamento radicale di una natura negativa e del primato dell'intelletto nel dominio delle passioni che imbrigliano l'anima: emblematica l'asserzione che si legge in Iambl. v. *pyth.* 51 ἀδύνατον ἐκ φαύλης ἀφορμῆς ἐπὶ τὸ τέλος εὖ δραμεῖν a cui fa eco Celso, che nel suo *Discorso vero*⁹⁸ afferma come φύσιν γὰρ ἀμείψαι τελέως παγχάλεπον, contestando la concezione cristiana della conversione del peccatore. L'obiettivo della *paidèia* filosofica viene

⁹⁴ L'importanza del controllo razionale sulle passioni è evidenziata in *Tim.* 6, 41; *Sol.* 7, 4-5; *Cor.* 1, 5; 16, 4; *Sol.* 7, 4-5; *Per.* 36, 8-9; *tranqu. an.* 475d-476a; la forza purificatrice del *lògos* che libera l'anima dalle passioni in *prof. virt.* 76b; *virt. mor.* 450e προσήκει θεῖον ὄντα τὸν λογισμὸν ἡγεῖσθαι καὶ ἄρχειν τοῦ ἀλόγου; *virt. doc.* 101d; la virtù come ἀπάθεια in *prof. virt.* 83e ἡ παντελῆς ἀπάθεια μέγα καὶ θεῖον, come medietà ed equilibrato contenimento delle passioni in *Cor.* 1, 5; 15, 4; 21, 1. Per il rapporto tra virtù e passioni vd. *Alc.* 2, 6; *Tem.* 2; *Cor.* 1, 15.

⁹⁵ Per il fondamento razionale della virtù vd. *Sert.* 10, 3 ἐμοὶ δὲ ἀρετῆν...εἰλικρινῆ καὶ κατὰ λόγον συνεστῶσαν οὐκ ἂν ποτε δοκεῖ τύχη τις ἐκστῆσαι πρὸς τοῖναντίον, e l'insistenza su *lògos* e *paidèia* in *Cor.* 1, 5; 15, 4; l'assenza o discontinuità nell'educazione giustifica l'incostanza di Temistocle (*Tem.* 2) e di Alcibiade (*Alc.* 2; 6, 1-5; *Nic.* 9, 1). Sull'ἀσκεισις della ragione viene fondato il controllo delle passioni nel *Περὶ δυσωπίας* e nel *Περὶ ἠθικῆς ἀρετῆς*: vd. P. Volpe Cacciatore, 1994, pp. 20 s.

⁹⁶ Tracce del persistere dell'ideale etico della perfezione si possono ravvisare, oltre che nel *De profectibus virtutis* (83e ἡ παντελῆς ἀπάθεια μέγα καὶ θεῖον), nell'assimilazione della virtù ad una natura divina in *Per.* 39, 2 (Pericle) e *Luc.* 46, 6 (Cimone e Lucullo). Per un ideale etico più flessibile che tiene conto delle imperfezioni umane vd. *Tim.* 6; *Cim.* 2, 3-5; *Per.* 10, 7.

⁹⁷ Per la questione del cambiamento del carattere nella biografia plutarchea vd. M. Lombardi, 1997 (a).

⁹⁸ Vd. Orig. *Cels* 3, 65b.

individuato in Iambl. v. *pyth.* 228 nella liberazione dagli impedimenti e dai vincoli della materialità e nel rendere l'intelletto *ὅλως ἀδάμαστον...πρὸς πάντα γενεσιουργὰ καὶ καταγωγὰ παθήματα*, in Plotino e Porfirio nella catarsi dalle passioni assimilabile all'*apàtheia* necessaria al raggiungimento della virtù teoretica dell'intelletto e dell'assimilazione alla natura divina⁹⁹. L'ideale platonico dell'*ὁμοίωσις τῷ θεῷ* si ripropone in forma ancor più radicale nell'utopia della liberazione da tutto ciò che è materiale e psichico, che svela lo smarrimento del contatto con la realtà proprio della dimensione spirituale della cultura tardoantica.

Il principio della stabilità del carattere e della sua coerenza con l'indole naturale maturato nel pensiero filosofico viene condiviso dalle concezioni psicofisiologiche ed etiche della medicina, che in età ellenistico-romana approda ad una visione ancor più deterministica della struttura etica in cui al primato della psiche di ascendenza filosofica si sostituisce quello del corpo¹⁰⁰, secondo una linea di pensiero che trova le sue premesse nel *Timeo*¹⁰¹ platonico, dove per effetto dell'unità somatopsichica i riflessi somatici del male originato nella struttura psichica dalle passioni finiscono a loro volta per rendere inferma l'anima. La fisiologia medica fornisce il supporto scientifico alla concezione della natura organica e stabile del carattere attraverso la sua subordinazione alla *symmetria* degli organi corporei. Una sintesi di tale pensiero si legge nel *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* di Galeno, dove si subordina la funzione psichica al temperamento degli organi corporei la cui alterazione, se refrattaria ad ogni terapia medica, compromette irrimediabilmente anche la possibilità di sanare lo *status* etico, giustificando l'eliminazione fisica dei malvagi nocivi alla comunità sociale. Una conclusione questa condivisa da Plutarco che afferma in *ser. num. vind.* 551d l'annientamento ad opera della divinità di nature radicalmente malvagie ritenute inguaribili. Il primato dell'intelletto nella struttura etica viene così fatto dipendere dalla *symmetria* della struttura fisiologica con l'effetto di inasprire il determinismo delle concezioni etiche e di restringere ancor di più la possibilità di curare le affezioni dell'anima dovute all'intemperanza dei desideri e delle passioni: la sinergia della *paidèia* dell'anima e del corpo può infatti migliorare la struttura psicofisiologica, ma non modificarne la disposizione naturale inalterabile. Simile l'approdo delle teorie fisiognomiche che nascono dall'incontro del sapere etico ed antropologico tradizionale con la speculazione filosofica e la fisiologia medica, al cui influsso si deve l'accentuazione del primato del

⁹⁹ Vd. al riguardo le considerazioni di C. Horn, 2004, pp. 134 s.

¹⁰⁰ Sulle corrispondenze tra il determinismo delle concezioni etiche di ascendenza filosofica e quello psicofisiologico del pensiero medico vd. M. Lombardi, 1999.

¹⁰¹ *Tim.* 87c ss.

corpo sulla psiche e del determinismo psicobiologico, che inibisce qualsiasi possibilità di cambiamento di nature mal predisposte al controllo razionale delle passioni¹⁰².

Conoscenza, volontà e desiderio del bene in Pl. Ig. 689ae e nell' *Epistola ai Romani* di S. Paolo¹⁰³

Alla linea di pensiero del sapere etico tradizionale, che asserisce il limite della natura umana nella conoscenza e nella virtù, a cui dà voce la tragedia euripidea, sembra ad una prima impressione avvicinarsi l'analisi del difficile comporsi di conoscenza, desiderio del bene e volontà della carne condizionata dalle passioni in Paolo *Rom.* 7, 14-8¹⁰⁴, dove οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω¹⁰⁵ suona quasi come una parafrasi dell'euripideo θυμὸς δὲ κρείσσω τῶν ἐμῶν βουλευμάτων¹⁰⁶ e ricorda la riflessione platonica delle *Leggi*¹⁰⁷ sul conflitto tra conoscenza del bene e desiderio orientato al male. L'analisi delle dinamiche psicologiche ed etiche dell'intemperanza approda però ad esiti ben diversi sia dal determinismo delle concezioni etiche della filosofia greca incentrate sul primato dell'intelletto che dal pessimismo della tradizione sapienziale ellenica, che evidenzia i limiti della natura umana nella conoscenza, così come nella virtù: la soluzione delle aporie della virtù viene

¹⁰² Su tale orientamento della caratteriologia fisiognomica vd. M. Lombardi, 1999; 2004, pp. 9 s.

¹⁰³ *Rom.* 7, 14-8, 11. In particolare vd. *Rom.* 7, 14-15 οἶδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικὸς ἐστίν, ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. ὁ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω· οὐ γὰρ ὁ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὁ μισῶ τοῦτο ποιῶ; 18-19 οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οὐκείεν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκὶ μου, ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ· οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω; 23-25 βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου. ταλαίπορος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; χάρις δὲ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν; 8, 5-6 οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος. Τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη.

¹⁰⁴ *Rom.* 7, 14-8, 11; cfr. *Gal.* 5, 13-26, dove si legge un elenco dei frutti della volontà dello spirito e della carne su cui vd. S. Wibbing, 1959, e lo studio riportato in questo volume *Alle origini di un topos: il catalogo delle virtù e dei vizi nella tradizione sapienziale e filosofica greca, nella letteratura ebraica vetero- ed intertestamentaria e nel Nuovo testamento.*

¹⁰⁵ *Rom.* 7, 19.

¹⁰⁶ *Eur. Med.* 1079.

¹⁰⁷ *Lg.* 689ae.

subordinata non al primato della ragione, ma al cambiamento radicale della struttura psicologica ed etica reso possibile dalla conversione operata dalla grazia divina.

La riflessione paolina sviluppa un confronto a distanza con le concezioni etiche ed antropologiche della tradizione sapienziale e filosofica greca¹⁰⁸ verosimilmente mediato dal pensiero giudaico-ellenistico¹⁰⁹; ne emergono convergenze e nel contempo differenze sostanziali legate alla novità dell'etica ed antropologia del cristianesimo neotestamentario secondo l'interpretazione di Paolo sensibile ai fermenti più innovativi dell'esperienza religiosa postesilica. Le analogie riscontrabili non dimostrano nè la dipendenza della filosofia greca dalla tradizione religiosa ebraica, secondo un infondato luogo comune condiviso dall'antica apologetica giudaica¹¹⁰ e cristiana¹¹¹, nè tanto meno la dipendenza dalla filosofia greca delle concezioni etiche del cristianesimo secondo un orientamento di pensiero che ne ridimensiona la sostanziale originalità, ben più consistente dell'aggiunta in 1 *Cor.* 13,13 e 1 *Thess.* 1, 3 della triade di fede, speranza e carità alle quattro virtù cardinali di memoria platonica *sophia*, *andrèia*, *sophrosyne*,

¹⁰⁸ Per i rapporti con tale tradizione vd., oltre alle pagine di E. Norden, 1986, pp. 503 ss., che nega in Paolo la conoscenza diretta delle opere platoniche, T. Engberg-Pedersen, 1995 (a).

¹⁰⁹ Per i rapporti di Paolo con personalità ebraiche legate al mondo ellenistico come l'ebreo alessandrino Apollo (I *Cor.* 3, 6 s.; *Act.* 18, 24 ss.) e Gamaliele (*Act.* 22, 3), nella cui casa a Gerusalemme si impartiva l'istruzione sulla sapienza greca o piuttosto greco-ebraica, come attesta il *Talmud*, vd. M. Friedländer, 1894, p. 104; T. Engberg-Pedersen, 1995 (a). Non trascurabili nemmeno le connessioni ideali con Filone per cui vd. S.C. Mott, 1978, pp. 22-48; per le corrispondenze nell'esegesi allegorica vd. M. Simonetti, 1993 (a), III, p.1136. La conoscenza diretta delle opere di Filone sostenuta da H. Vollmer, 1895, è indimostrabile secondo E. Norden, 1986, p. 484 n. 33.

¹¹⁰ Tra le molteplici attestazioni mi limito a citare Aristobulo (*ap. Clem. Alex. Strom.* 1, 150, 1), Filone e Giuseppe Flavio (*c. Ap.* 2, 36, 257).

¹¹¹ Vd. *Clem. Alex. Protr.* 6, 70, dove la teologia platonica è ricondotta alla sapienza ebraica secondo un orientamento in cui si riconosce anche S. Agostino in *De civ. Dei* 8, 11e il *Discorso ai Greci* di Taziano (31), dove si ribadisce l'antioriorità di Mosè rispetto a Platone. L'idea di una derivazione della filosofia greca dalla cosiddetta *bàrbaros philophia* trova seguito anche presso filosofi come Numenio (fr. 8 Des Places «che altro è Platone, se non un Mosè che parla in attico?»); un'idea questa che sembra trovare la sua prima attestazione nello scritto aristotelico *Sulla filosofia* (fr. 6; 35 Rose), in cui si asserisce l'esistenza di antecedenti orientali della filosofia greca. Sulla storia della sensibilità nelle antiche e moderne teorie ai rapporti tra filosofia greca e sapienza orientale vd. W. Burkert, 1999, pp. 35 ss. La questione è connessa a quella del rapporto tra cultura greca e orientale. La rivendicazione del primato della cultura ebraica nell'apologetica giudaica e negli scrittori cristiani si pone infatti in rapporto con il riemergere in età ellenistico-imperiale del riconoscimento del primato della cultura orientale, già attestato nella grecità arcaica prima delle guerre persiane in Ecateo ed Erodoto. Sulle alterne fasi del «dialogo» tra grecità ed Oriente vd. S. Mazzarino, 1947, capp. II; III; VIII; 1980³, II, pp. 395 s.; A. Momigliano, 1980 (b).

*dikaiosyne*¹¹²; un orientamento questo variamente condiviso dai moderni assertori dell'ellenizzazione del cristianesimo fin dalle sue origini, che ricorda paradossalmente quello di antichi detrattori del cristianesimo, come Celso, inclini a riconoscere tracce di platonismo persino nei detti di Gesù¹¹³.

Nell'*Epistola ai Romani* il cardine dell'antitesi platonica tra conoscenza del bene e desiderio orientato al male, in cui si riassume il paradosso della perfetta ignoranza, viene fatto diversamente coincidere con l'opposizione tra conoscenza, volontà e desiderio del bene da una parte e propensione al male dall'altra. οὐ γὰρ ὁ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὁ μισῶ τοῦτο ποιῶ¹¹⁴, così come οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω¹¹⁵, sembrerebbe ad una prima impressione significare il contrapporsi delle passioni alla volontà intesa come intenzione e aspirazione rivolta al bene, quasi che tali pulsioni siano indipendenti dalla volontà; in realtà una lettura approfondita del contesto della riflessione paolina svela come le passioni non siano affatto confinate nella dimensione irrazionale e puramente istintiva della psiche, ma connesse al φρόνημα τῆς σαρκός, ad una volontà diversa da quella dello spirito condizionata dalla fisicità e carnalità della natura umana. Quindi il conflitto ha luogo non tra la volontà guidata dalla ragione e le pulsioni irrazionali delle passioni, ma tra φρόνημα τῆς σαρκός e φρόνημα τοῦ πνεύματος¹¹⁶, tra due diverse volontà legate l'una allo spirito, l'altra alla carne, secondo una concezione antropologica attestata anche in altri luoghi del NT¹¹⁷ e ispirata alla teoria veterotestamentaria delle due volontà orientate al bene ed al male¹¹⁸, di cui si hanno riflessi nella letteratura ebraica intertestamentaria e rabbinica¹¹⁹.

¹¹² Per tale discutibile valutazione vd. C. Horn, 2004, p. 135, secondo cui «in ambito cristiano il concetto di virtù si nutre principalmente di fonti stoiche e neoplatoniche». Sull'atteggiamento antistorico di queste valutazioni condivise dalla più antica apologetica giudaica e cristiana e dai moderni assertori delle radici elleniche del cristianesimo vd. E. Norden, 1986, pp. 486 ss., che evidenzia la necessità di valutare diversamente in epoche diverse l'influsso dell'ellenismo sul cristianesimo. Sulla novità dell'etica cristiana incentrata su umiltà e carità vd. A. Macintyre, 1988, pp. 199 ss.

¹¹³ Per i passi in questione tratti da Origene vd. A. v. Harnack, 1894³, p. 224, e E. Norden, 1986, p. 488 n. 41.

¹¹⁴ Rom. 7, 15.

¹¹⁵ Rom. 7, 19.

¹¹⁶ Vd. Rom. 7, 14-8.11; Gal. 5, 3-26.

¹¹⁷ Vd. Mt. 16, 17; 26, 41; Mc. 14, 38; Io. 1, 13; 3, 6; 6, 64.

¹¹⁸ Alle volontà diversamente orientate in senso etico si fa cenno in Gen. 6, 5; 8; 21; Deut. 31, 21; Is. 26, 3; 1 Cron. 28, 9; 29, 18. Per tale concezione vd. W.A. Irwin 1963, p. 320; L. Moraldi, 1994, p. 388.

¹¹⁹ Alle due volontà di memoria biblica si fa riferimento nei testi qumranici negli *Inni* (1QH 5, 6; 31; 7, 3-4) e nei *Salmi* (11QPSa 19, 15-16); altre attestazioni si leggono nei *Testamenti* dei dodici patriarchi in Test. Aser 1, 3 «Dio ha dato ai figli degli uomini due vie, due volontà, due azioni, due modi di comportarsi e due fini»; 5 «Ci sono infatti due vie,

La legge dell'uomo interiore guidata dallo spirito si contrappone a quella carnale la cui forza genera la schiavitù del peccato¹²⁰ in virtù dell'inclinazione al male connaturata alla natura umana; la contrapposizione insanabile tra le due volontà si pone all'origine del paradosso della prassi contraria alle intenzioni della volontà orientata al bene, situazione questa stigmatizzata in *Rom.* 7, 14-8, 11 ed in *Gal.* 5, 17¹²¹, dove l'esito del conflitto tra carne e spirito si identifica nell'incapacità di porre in atto le intenzioni della volontà rivolta al bene. Viene così riformulato il paradosso platonico della perfetta ignoranza in cui la conoscenza del bene viene smentita o per meglio dire tradita dalla volontà rivolta al male e non al bene.

Il pensiero di Paolo trova eco nelle *Confessioni* di Agostino nell'analisi della lacerazione della volontà divisa tra bene e male, che evidenzia nelle sue implicazioni psicologiche ed etiche il dissidio della volontà incapace di imprimere un orientamento unitario alla vita morale in assenza della grazia divina e nel contempo la connessione tra volontà, passioni e desideri per nulla confinati nella dimensione irrazionale della vita psichica¹²²; si chiarisce altresì l'origine psicologica del condizionamento esercitato dalla volontà della carne nel radicarsi dell'abitudine che porta alla necessità di sottostare alle passioni, anche contro la volontà nutrita dallo spirito, così da far prevalere la legge del peccato su quella dello spirito, che governa l'uomo interiore¹²³. La memoria delle considerazioni platoniche del *Timeo*¹²⁴ sull'infermità dell'anima causata dalla schiavitù dell'incontinenza radicata nelle abitudini del corpo funge così da supporto alla rielaborazione della riflessione paolina sulla schiavitù del peccato, contribuendo ad approfondire le ragioni psicologiche di tale schiavitù ben oltre l'eziologia per così dire genetica del male radicato nella natura umana per effetto del peccato originale.

La novità del pensiero di Agostino, tanto valorizzata da alcuni studiosi¹²⁵, va dunque ridimensionata alla luce del suo richiamarsi alle concezioni antropologiche ed etiche delle epistole paoline in cui l'eco delle concezioni

quella del bene e quella del male. Su queste si fondano le due volontà che stanno nel nostro petto e che servono a distinguerle».

¹²⁰ Vd. *Rom.* 7, 22-24.

¹²¹ *Gal.* 5, 17 ταῦτα (scil. σὰρξ, πνεῦμα) γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μὴ ἂ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιῆτε.

¹²² L'analisi del dissidio interiore viene delineata in *conf.* 8, 5, 10-12; 8, 8, 20-10; 24. Il rapporto tra volontà, desideri e passioni si evidenzia anche in *de gen. ad litt.* 10, 12, 20.

¹²³ La riflessione è svolta nelle *conf.* 8, 5, 10 contestualmente all'analisi del conflitto tra le due volontà della carne e dello spirito, ispirata al settimo capitolo dell'*Epistola ai Romani* (7, 14-24), su cui Agostino si sofferma anche in *quarumd. prop. ex epist. ad rom.* 45.

¹²⁴ *Tim.* 87c ss.

¹²⁵ Per la concezione innovativa della volontà nel pensiero di Agostino vd. C. Horn, 1996; 2004, pp. 165 ss.

stoico-platoniche¹²⁶ si compone con la tradizione ebraica, soprattutto per quanto riguarda la contaminazione del peccato originale e la teoria delle due volontà della carne e dello spirito. Tale dipendenza viene confermata dai riferimenti, citazioni e parafrasi nelle *Confessioni* dei luoghi più significativi delle lettere di Paolo in cui si studia il conflitto tra volontà della carne e volontà dello spirito¹²⁷ e dalle stesse affermazioni di Agostino sulla consuetudine della lettura delle epistole paoline¹²⁸.

Il confronto con il pensiero platonico merita un approfondimento. Comune è la centralità della sfera psicologico-affettiva, che si esplica nel desiderio e nell'adesione affettiva al bene, e la sua sinergia con il momento razionale della conoscenza del bene il cui termine di riferimento è in Paolo la legge intesa come emanazione della volontà e sapienza divina e la stessa rivelazione del Cristo, in Platone la sintesi tra speculazione umana e giustizia divina fondata sulla *theosèbeia* dal richiamo al *παλαιός λόγος*¹²⁹, secondo cui dio è principio, mezzo e fine di ogni cosa. Anche nel pensiero platonico la tensione affettiva al bene ha il suo referente in un dio supremo che governa il cosmo con giustizia¹³⁰, per quanto tale divinità non sia assimilabile a quella della tradizione giudaico-cristiana di un dio concepito come persona: il saggio è colui che ama il bene e la virtù in quanto desidera imitare la perfezione divina e diventare *θεοφιλής*¹³¹, caro a dio. L'amore per il bene e la virtù assume così una valenza più concreta della tensione speculativa al bene inteso in modo astratto e questo è un tratto di consonanza con la concezione giudaico-cristiana della virtù e della saggezza come frutto dell'amore per la sapienza divina, la cui manifestazione storica nella letteratura veterotestamentaria è la legge¹³² e nel credo evangelico la persona del Cristo¹³³: simile a quello platonico il linguaggio affettivo che descrive

¹²⁶ Riflessi dello stoicismo sono individuati nelle epistole paoline da M. Pohlenz, 1949, e T. Engberg - Pedersen, 1995 (b).

¹²⁷ Vd., a solo titolo di esempio, il riferimento a *Gal.* 5, 17 in *conf.* 8, 5, 10.

¹²⁸ Vd. *conf.* 8, 6, 14.

¹²⁹ Vd. *Pl. lg.* 715e *ὁ μὲν δὴ θεός, ὡσπερ καὶ ὁ παλαιός λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθεία περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος*, dove si legge la parafrasi dei versi di un inno orfico citato da Porfirio (*ap. Eus. p. ev.* 3, 9, p. 100a-105λ = *OF* 168 Kern) e nello pseudoaristotelico *De mundo* 7, p. 401 a 21: cfr A. Masaracchia, 1993, pp. 190 ss.

¹³⁰ Vd. *Pl. lg.* 715e-716d. Cfr. *Symp.* 210e-211c; *Tim.* 92c.

¹³¹ *Pl. lg.* 716d *ὁ μὲν σώφρων...θεῶ φίλος*; cfr. *rsp.* 362c; 382e.

¹³² Per la manifestazione della sapienza divina nella legge vd. *Eccli.* 15, 1; 24, 22 ss.; *Sap.* 6, 12-14; per la sua personificazione *Prov.* 1, 20 ss.; *Sap.* 1, 6 ss.; 8, 22-31. Per la concezione della sapienza divina nella tradizione veterotestamentaria e nella letteratura biblica di età ellenistica vd. W.A. Irwin, 1963, pp. 336 ss.; E.J. Bickermann, 1991, pp. 226 ss.

¹³³ L'identificazione della manifestazione storica della sapienza divina nella figura di Cristo si evidenzia nella convergenza tra la personificazione della sapienza assimilata allo

l'amore per il bene e l'odio per il male in espressioni del *VT* come «chi odia la legge non è saggio»¹³⁴, «odia con tutto il cuore l'iniquità»¹³⁵, «la sapienza si manifesta a chi la ama»¹³⁶, il cui riflesso si ravvisa anche nell'ammonimento di Paolo in *Rom.* 12, 9 ad ἀποστοργούντες τὸ πονερόν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ, ad odiare il male, aderendo al bene¹³⁷. La stessa avversione divina per l'ingiusto asserita in *Pl. Ig.* 716a trova eco in *Rom.* 8, 7-8¹³⁸ nella contrapposizione a Dio della volontà della carne, che non è in grado di sottomettersi alla legge divina e quindi di piacere a Dio.

La relazione per così dire affettiva con dio nel pensiero platonico non è però gratuita e comporta una reciproca gratificazione: dio ama e concede il suo favore al giusto ricompensando la sua virtù, a sua volta il saggio ama il bene e dio, che ne è origine, per il favore che gli garantisce la predilezione divina e per la soddisfazione di sentirsi simile a dio e distinguersi dagli altri uomini; il principio del beneficio reciproco e di una mutua compensazione ispira nella mentalità religiosa il rapporto tra uomo e dio, così come nelle relazioni umane la concezione della giustizia. La figura del saggio θεοφιλῆς si richiama alla *theosèbeia* tradizionale, che trova il suo paradigma esemplare nella leggenda storica di Cresò ἀγαθός e θεοφιλῆς¹³⁹, e non mancano anche in questo caso analogie con il pensiero vetero- e neotestamentario, che propone come esempio di φίλος τοῦ θεοῦ Abramo¹⁴⁰, amato da Dio non per le sue opere, ma per la sua fede. Ma la tensione affettiva a Dio, che si pone all'origine della vita morale, si prospetta diversamente nell'esperienza religiosa giudaico-cristiana come gratuita e non vincolata all'obbligazione di un beneficio reciproco: l'amore divino per l'uomo non è condizionato dalla virtù e scaturisce dalla paternità e dalla

spirito divino in *Prov.* 1, 20-33; *Sap.* 1, 6 ss.; 8, 22-31 e la teologia cristiana del verbo nel prologo del *Vangelo* di Giovanni e nell'assimilazione di Cristo alla sapienza di Dio in *1 Cor.* 1, 24 Χριστὸν θεοῦ σοφίαν.

¹³⁴ *Eccli.* 33, 1.

¹³⁵ *Eccli.* 17, 21.

¹³⁶ *Sap.* 6, 12.

¹³⁷ Cfr. *Amos* 5, 15 «odiate il male e amate il bene». L'idea si perpetua nella riflessione agostiniana in *De civ. dei* 11, 28 *neque enim vir bonus merito dicitur qui scit quod bonum est sed qui diligit* ed *Ep.* 155, 4, 13 *nec faciunt bonos vel malos mores nisi boni vel mali amores*.

¹³⁸ *Rom.* 8, 7-8 διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν, τῷ γάρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται· οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται.

¹³⁹ Cfr. *Hdt.* 1, 87, 2 ed il terzo epinicio bacchilideo per cui vd. L. Belloni, 2000, pp. 186 s.

¹⁴⁰ L'espressione, che si richiama ad *Is.* 41, 8, è riferita ad Abramo nel *NT* in *Iac.* 2, 23; cfr. *2 Chr.* 20, 7; *Sap.* 7, 27.

misericordia di Dio per le sue creature¹⁴¹; l'amore dell'uomo per Dio è la radice ultima della devozione religiosa, che è adesione del cuore alla paternità divina e si traduce nella fedeltà alla volontà di Dio ed al comandamento della carità¹⁴². La saggezza e la virtù nascono dall'effusione dello spirito divino che solleva l'uomo dalla sua fragilità, trasmettendogli la capacità di fare il bene. Nel delineare in *Rom.* 8, 1-30 e *Phil.* 2, 12 ss.¹⁴³ il primato dell'effusione dello spirito divino attraverso la redenzione Paolo raccoglie e sviluppa l'eredità della concezione veterotestamentaria dell'impotenza della natura umana salvata dalla grazia divina, che rende possibile la virtù: esemplare in *Sap.* 8, 7 la lode del dono divino della sapienza, che insegna temperanza, prudenza, giustizia, fortezza¹⁴⁴; una concezione questa richiamata anche da Filone che in *Leg. Alleg.* 2, 31-33 ribadisce la dipendenza della virtù dalla trasformazione operata dallo spirito divino.

La sinergia psicologico-affettiva tra natura umana e divina si traduce nel pensiero cristiano in un processo di avvicinamento da non confondersi con l'*ὁμολώσις τῷ θεῷ* delineata nel pensiero platonico e neoplatonico: non è l'uomo a rendersi simile a Dio, sublimando i limiti della propria condizione, ma Dio a chinarsi sull'uomo ed a sollevarlo dal peccato ad uno stato di purezza diversamente inaccessibile; la virtù non è causa, ma effetto della sinergia affettiva tra Dio e uomo e, lungi dal proporsi come esito della tensione imitativa rivolta al modello divino, si configura piuttosto come

¹⁴¹ Esemplare la connessione tra miseria umana e amore misericordioso divino in *Ps.* 90, 3-6, 13-14, dove si invoca l'effusione dell'amore divino, ed in *Eccli.* 18, 10-13, dove si celebra la paternità di Dio amorevole e misericordiosa e si evoca l'immagine biblica del pastore che ammonisce, corregge e guida le sue pecore. Per l'amore di Dio per l'uomo vd. *Ex.* 20, 6; *Deut.* 4, 24; 6, 15; 7, 8; *Prov.* 8, 17; *Eccli.* 4, 18; *Jer.* 31, 3; *Io.* 3, 16; *Rom.* 5, 8; *Gal.* 2, 21; *Eph.* 3, 19; 5, 2; per la paternità di Dio nella letteratura vetero- e neotestamentaria *Deut.* 32, 6; *Ps.* 103, 13; 17; *Prov.* 1, 7; *Jer.* 3, 4; 19; *Mt.* 6, 9; 18, 14; 23, 9; *Lc.* 11, 2; *Io.* 10, 17; *Rom.* 8, 15; 1 *Cor.* 8, 6; 2 *Cor.* 1, 3; 6, 18; *Eph.* 3, 14; 4, 6; 1 *Thess.* 1, 3; 2 *Thess.* 1, 2; 2, 15. Sul rilievo assunto da tale concezione teologica nella letteratura post-esilica e nel giudaismo ellenistico vd. E.J. Bickermann, 1991, p. 339.

¹⁴² La stretta connessione tra *ἀγάπη* ed *εὐσέβεια* è ribadita in *Aristeas* 229 *τὸ δὲ δυνατὸν αὐτῆς (scil. εὐσεβείας) ἐστὶν ἀγάπη*. Per il precetto biblico dell'amore per Dio vd. *Gen.* 22, 2; 9; *Ex.* 20, 6; *Deut.* 5, 10; 6, 5; 10, 12; 11, 1; 13; 22; 30, 6; *Eccli.* 7, 30; 34, 15; 16; 47, 8; *Mt.* 10, 37; 22, 37 ss.; *Mc.* 12, 28 ss.; *Lc.* 7, 47; 10, 27 ss.; *Io.* 21, 15; *Rom.* 5, 5; 8, 28; 35; 1 *Cor.* 10, 21; 1 *Io.* 4, 17. Per l'adesione alla volontà di Dio *Gen.* 20, 6; 22, 12; 50, 19; 1 *Sam.* 3, 18; 2 *Sam.* 12, 9; 15, 26; *Esther* 13, 9; *Iob.* 1, 21; *Ps.* 40, 8, 9; 57, 8; 62, 2; 143, 10; *Eccli.* 11, 14; *Is.* 46, 10; *Amos* 3, 6; 1 *Macc.* 3, 60; *Mt.* 6, 10; 7, 21; 12, 50; 26, 42; *Mc.* 3, 35; 14, 36; *Lc.* 12, 47; 22, 42; 23, 46; *Io.* 4, 34; 5, 30; 6, 38; 39; 7, 17; 8, 29; *Act.* 9, 6; 13, 22; 21, 14; *Rom.* 9, 19; 12, 2; *Eph.* 5, 17; 1 *Tim.* 2, 3; 4; *Hebr.* 6, 3; *Iac.* 4, 15; 2 *Pit.* 3, 9.

¹⁴³ *Phil.* 2, 12 ss. *θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλει καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας*.

¹⁴⁴ Cfr. *Ps.* 103; *Ez.* 36, 25-27; *Jer.* 31, 33-34; *Prov.* 2, 6.

frutto dello spirito; il riconoscimento della debolezza umana si trasforma così in un fattore vincente e costruttivo, perchè permette alla grazia divina di trasformare il cuore dell'uomo.

Netta la distanza che viene a crearsi rispetto alle concezioni etiche della filosofia fiduciosa nella capacità umana di elevarsi con le sole sue forze alla virtù e nel primato dell'intelletto, unica via d'uscita dalla schiavitù dei desideri e delle passioni accessibile solo a quegli esseri umani dotati di buone inclinazioni naturali ovvero di una ragione sufficientemente forte rispetto alle pulsioni irrazionali; una via di soluzione questa discriminante fondata su una concezione deterministica della struttura morale, che attraverso la negazione del cambiamento di disposizioni etiche radicalmente negative condanna alla schiavitù delle passioni gran parte dell'umanità incapace di dirigere stabilmente con la sola forza della ragione la propria vita morale. All'apoteosi della virtù del filosofo si contrappone la sublimazione della fragilità umana attraverso la grazia divina nel credo evangelico, ribadito e riformulato nelle sue implicazioni antropologiche ed etiche nel pensiero di Paolo; la condanna senza appello del determinismo della struttura morale alla speranza di un cambiamento operato dalla conversione¹⁴⁵, unica possibile soluzione del conflitto tra conoscenza, desiderio del bene e passioni soggette alla volontà della carne

Il problema della virtù nell'etica ed antropologia paolina e nella filosofia giudaico-ellenistica

Nel quadro dei riferimenti culturali dell'etica ed antropologia paolina meritano attenzione le affinità del pensiero di Paolo con la filosofia giudaico-ellenistica¹⁴⁶, sensibile anch'essa per certi aspetti ai fermenti innovativi dell'esperienza religiosa postesilica¹⁴⁷, in particolare con Filone¹⁴⁸, che si pone alla confluenza tra tradizione veterotestamentaria e speculazione filosofica stoico-platonica, e con altre espressioni del pensiero giudaico-ellenistico come la *Lettera di Aristeo a Filocrate*, che appartiene

¹⁴⁵ Sulla novità della concezione cristiana della conversione in rapporto all'etica greca vd. S.C. Mott, 1978.

¹⁴⁶ Per i rapporti con intellettuali ebrei legati al mondo ellenistico come l'alessandrino Apollo (1 *Cor.* 3, 6 s., *Act.* 18, 24 ss.) e Gamaliele (*Act.* 22, 3) cfr. M. Friedländer, 1894, p. 104; H.J. Schoeps, 1959; T. Engberg - Pedersen, 1995 (a); R.D. Anderson, 1999.

¹⁴⁷ Sugli aspetti innovativi di tale esperienza religiosa vd. E.J. Bickermann, 1991, pp. 333 ss.; G. Boccaccini, 1991; P. Sacchi, 1995; J. A. Soggin, 1997, pp. 115-173.

¹⁴⁸ Per le connessioni dell'etica paolina con il pensiero di Filone vd. S.C. Mott, 1978, pp. 22-48. Riflessi dello stoicismo probabilmente mediati da Filone sono individuati nelle epistole paoline da M. Pohlenz, 1949, pp. 69-104, e T. Engberg - Pedersen, 1995 (b).

alla stessa prospettiva culturale alessandrina sensibile all'influsso della filosofia greca¹⁴⁹. Alcune convergenze si devono all'eredità del pensiero ebraico tradizionale, altre rappresentano un'innovazione riconducibile alla comune matrice dell'esperienza religiosa postesilica in cui si radica anche il cristianesimo. La concezione antropologica di Filone è coerente con quella del *VT*: nell'uomo creato ad immagine di Dio si distinguono corpo, anima e spirito¹⁵⁰ riflesso del *lògos* divino assimilato all'intelletto, in cui si riassume la natura umana; l'idea che ogni uomo dimori con il suo spirito nel *lògos* divino¹⁵¹ sviluppa la speculazione della *Sapienza* e dell'*Ecclesiastico*¹⁵² in una direzione simile a quella dell'antropologia qumranica e cristiana in cui si ribadisce la centralità dell'effusione dello spirito nella purificazione e nella salvezza¹⁵³. Se l'assimilazione dell'intelletto allo spirito di chiara ascendenza stoico-platonica si differenzia dalla distinzione tra mente e spirito nell'antropologia paolina¹⁵⁴, condivisa è la concezione del traviamiento dell'intelletto sotto l'impulso delle passioni soggette ai vincoli corporei e della sua rigenerazione grazie allo spirito divino, che cambia il cuore dell'uomo e porta a compimento le intenzioni umane correttamente orientate dalla giustizia¹⁵⁵. Tale trasformazione si manifesta per Filone non solo nella normale attività di pensiero diversamente impossibile per la passività dell'intelligenza, ma anche nella sublimazione dell'estasi intesa come rapimento dell'anima nel *lògos* divino, uno stato di grazia stabilmente inattuabile in cui il sonno dell'intelligenza rende possibile l'unione mistica con il divino¹⁵⁶, che evoca palesi analogie con la dottrina neoplatonica.

Ben diversa la concezione dell'azione dello spirito nel pensiero di Paolo: alla folgorante rivelazione dell'estasi si contrappone il possesso stabile dello spirito attraverso l'adesione alla redenzione del Cristo; la fede supera la tensione speculativa del pensiero che può solo immaginare o vivere

¹⁴⁹ Per l'impronta ellenizzante della *Lettera di Aristeo* vd. F. Parente, 1972, pp. 227-231; L. Troiani, 1987, pp. 37-41. Alla tesi dell'apertura verso il mondo ellenistico si contrappone quella delle finalità apologetiche e missionarie della cornice ellenizzante sostenuta da E. Schürer, 1909, pp. 566, 619.

¹⁵⁰ Vd. Phil. *Quis rerum divin. her.* 48; cfr. *Gen.* 1, 26-27; *Eccli.* 17, 3.

¹⁵¹ Vd. Phil. *De opificio mundi* 146.

¹⁵² Vd. *Sap.* 8, 7; 15, 10-11; *Eccli.* 17, 1-7.

¹⁵³ Vd. la *Regola della comunità* (1QS 3, 4-21; 4, 20-21; 5, 13-14; 8, 16-19; 11, 9-10) e gli *Inni qumranici* (1QH 3, 21-22; 4, 30-31; 7, 6-7; 29-31; 8, 6-7; 12, 11-12; 16, 11-12; 17, 26; 1QH fr. 2, 9-10) da confrontare con *Rom.* 8, 11 s.

¹⁵⁴ Vd. 1 *Cor.* 14, 14 s.; 19.

¹⁵⁵ Per il traviamiento dell'intelletto vd. Phil. *Leg. Alleg.* 3, 47-48; *Rom.* 1, 28; *Eph.* 4, 17; 1 *Tim.* 6, 5; 2 *Tim.* 3, 8; per la sua rigenerazione ad opera dello spirito divino Phil. *Leg. Alleg.* 2, 31-33; 68-70; *Rom.* 8, 1-30; 12, 2; *Eph.* 4, 23. Il primato dell'azione dello spirito è asserito in Phil. *Cher.* 31 ed in *Aristeas* 195.

¹⁵⁶ Per la passività dell'intelligenza vd. Phil. *Leg. Alleg.* 1, 48-49; 2, 68-70. Per l'estasi *ibid.* 2, 31-33; 3, 45; *Rer. div. her.* 70; *de gigantibus* 12; v. *Mos.* 2, 265.

nell'attimo folgorante dell'estasi l'esperienza del divino. Comune a Paolo l'accentuazione della passività dell'intelligenza e della volontà incapace di aderire al bene con le sue sole forze per effetto dell'impurità connaturata alla natura umana, così come la concezione della virtù come dono dello spirito che si richiama alla tradizione vetero-testamentaria¹⁵⁷. L'impotenza della volontà che non riesce ad orientare qualsiasi trasformazione sia in senso positivo che negativo si delinea in *Leg. Alleg.* 2, 31-33 attraverso un'analisi delle dinamiche psicologiche del cuore umano che ricorda quella di *Rom.* 7, 15-25: la trasformazione si oppone alla volontà sia quando essa si dimostra incapace di dominare le sollecitazioni dei sensi, pur essendo orientata al bene, che quando viene distolta dal male ad opera della grazia divina.

La stessa accentuazione del condizionamento dell'impurità della carne assimilata al peccato delineata nel *De opificio mundi* ricorda molto da vicino il pensiero di Paolo e l'antropologia dell'apocalittica e dei testi qumranici¹⁵⁸ e trova riscontro nella *Lettera di Aristeo* insieme al principio del dominio delle passioni ed alla concezione della virtù come dono divino¹⁵⁹. Il problema di contrastare efficacemente le inclinazioni negative che traviano l'intelletto allontanandolo dal bene si risolve attraverso la grazia divina: l'effusione dello spirito permette di superare i limiti dell'intellettualismo etico di ascendenza stoico-platonica ed apre una possibilità evolutiva in senso positivo sconosciuta alla filosofia greca. Il primato della grazia divina che solleva dai suoi limiti l'uomo considerato, per usare un'espressione di Aristeo, κτίσμα...θεοῦ che μεταλλιοῦται καὶ τρέπεται πάλιν ὑπ' αὐτοῦ¹⁶⁰, lascia infatti intravedere la possibilità di un cambiamento insperato nelle dinamiche della struttura etica e della storia umana, già sperimentato nella storia biblica ogni qual volta l'intervento divino muta il corso degli eventi, orientando le scelte ed i comportamenti dell'uomo¹⁶¹: si pensi all'indurimento del cuore del faraone causato dall'intervento divino in *Ex.* 9,

¹⁵⁷ Vd. *Phil. Leg. Alleg.* 1, 48-49; *Rom.* 8, 9-11; 26-30. Cfr. *Prov.* 2, 1-12; *Sap.* 8, 7.

¹⁵⁸ La concezione dell'impurità connaturata alla natura umana è attestata nella letteratura enochica nel *Libro dei Vigilanti* e negli *Inni qumranici* (1QH 4, 20-30).

¹⁵⁹ Per la debolezza della natura umana incline alle passioni ed ai piaceri vd. *Aristeas* 108; 222; 256; 277-78; per il dominio delle passioni ispirato alla regola aurea della μετρίότης *ibid.* 222; 256; per la virtù come dono divino sollecitato dalla preghiera *ibid.* 231; 237; 256.

¹⁶⁰ *Aristeas* 17; cfr. 195. Palesi le analogie con *Prov.* 21, 1 «il cuore del re è nella mano del Signore ed egli lo dirige dove vuole come un corso d'acqua» ed *Ez.* 36, 25-27, dove si celebra la potenza divina capace di rinnovare i cuori e di infondere uno spirito nuovo.

¹⁶¹ In questa dinamica psicologica che privilegia l'azione di un'entità soprannaturale potrebbe cogliersi il riflesso di una concezione deterministica della psicologia umana comune anche ad altre culture antiche; l'apertura all'intervento soprannaturale ricorda infatti la rappresentazione della vita psichica nei poemi omerici (cfr. H. Fränkel, 1951, p. 89; A. Schmitt, 1990; G. Gill, 1996), nella lirica greca arcaica (cfr. Simon. fr. 541; 542 P.) e nella tragedia (cfr. *Soph. Trach.* 441 ss.; *Eur. Hipp.* 474 ss.).

16 o all'inganno dello spirito inviato da Dio perché illuda i profeti di Acab nella visione di Michea in 1 *Reg.* 22, 20 ss. In questa nuova economia di pensiero il raggiungimento della virtù non dipende solo dalla scelta dell'uomo condizionata dalle inclinazioni naturali, spesso negative, ma dall'aiuto divino che può ispirare e sostenere le scelte umane, volgendole al bene: esemplari al riguardo le asserzioni di Aristeo sulla signoria di Dio che *τελειοῖ τὰ πάντων καὶ καθηγείται δυναστεύων*¹⁶². Questa teoria subisce però in Filone un correttivo a causa sia dell'accentuazione della passività dell'intelligenza che della non persistenza dell'effusione dello spirito nella folgorazione momentanea dell'estasi con l'effetto di limitare la possibilità di contrastare gli impulsi negativi, che allontanano dalla virtù. Tale limite è ancor più vincolante se si pensa alla centralità della virtù nella prospettiva soteriologica¹⁶³, aspetto questo che accomuna Filone alla filosofia stoico-platonica ed al giudaismo farisaico superato invece nella concezione della salvezza attraverso la giustificazione della fede e non delle opere del credo evangelico e della dottrina qumranica¹⁶⁴. Il comportamento improntato alla virtù dell'*eusebeia* si prospetta infatti come frutto dell'iniziativa umana ed è condizione del raggiungimento della contemplazione dell'essere divino¹⁶⁵.

Dal confronto tra l'antropologia di Paolo e quella di Filone emergono pertanto tratti di connessione per quanto riguarda la centralità dell'impotenza e fragilità della natura umana e dell'azione dello spirito divino nella salvezza; permane la distanza creata dalla funzione soteriologica della virtù e dell'osservanza della legge e dal primato dell'intelletto nella struttura morale, frutto della vicinanza del pensiero di Filone all'ortodossia farisaica ed alla filosofia greca.

Il conflitto tra *φρόνημα τῆς σαρκός* e *φρόνημα τοῦ πνεύματος* in *Rom.* 7, 14-8, 11 tra tradizione vetero- ed intertestamentaria e pensiero cristiano

Il confronto con la cultura greca, soprattutto nelle sue implicazioni filosofiche, non esaurisce l'orizzonte di pensiero a cui si richiamano le

¹⁶² *Aristeas* 195.

¹⁶³ La possibilità per l'uomo di essere saggio e giusto è implicitamente asserita in *Quod omnis probus sit liber* nel riconoscimento dell'esistenza di saggi, giusti e virtuosi, di cui si ravvisano esempi in Grecia, Persia, India e negli Esseni di Palestina.

¹⁶⁴ Cfr. *Io.* 3, 18; 5, 24; *Rom.* 8, 1 ss.; 10, 9-11, e per i testi qumranici il *Pesher Habacuc* (1QpAb 8, 1-3).

¹⁶⁵ Sulla connessione tra fede e pietà nel pensiero di Filone vd. R. Bultmann in G. Kittel – G. Friedrich, 1963-1992, XVI, coll. 412-415.

concezioni etiche e antropologiche di Paolo¹⁶⁶ riflesse in *Rom.* 7, 14-8, 11 ed ispirate all'insegnamento evangelico¹⁶⁷. Ben più significativa è la fitta trama di connessioni con l'etica e l'antropologia vetero- e intertestamentaria¹⁶⁸, in particolare con l'apocalittica¹⁶⁹ e l'essenismo qumranico¹⁷⁰.

Sensibili le corrispondenze con la letteratura apocalittica, che rappresenta in età post-esilica una delle voci più significative del rinnovamento delle concezioni religiose e si esprime nell'enoichismo e nell'essenismo qumranico, in cui si riconosce una diramazione del giudaismo enochico¹⁷¹. Tratto distintivo della teologia apocalittica è la concezione di una nuova

¹⁶⁶ Sulla complessità degli influssi culturali che interagiscono nel pensiero di Paolo vd. G. Barbaglio, 2002³, pp. 253-266.

¹⁶⁷ Per un orientamento generale sull'etica del *NT* vd. H.D. Wendland, 1970; S. Schulz, 1987; H. Schürmann, 1990. Sulla novità dell'etica cristiana vd. A. Macintyre, 1988, pp. 199 ss. Diversamente C. Horn, 2004, pp. 102 ss., 135, ridimensiona tale novità affermando che «in ambito cristiano il concetto di virtù si nutre principalmente di fonti stoiche e neoplatoniche» (p. 135), secondo un orientamento critico già attestato, per quanto riguarda le epistole paoline, in M. Pohlenz, 1949, e T. Engberg - Pedersen, 1995 (b). Horn limita l'analisi ad Agostino con qualche sporadico cenno alla teoria paolina della triade delle virtù cardinali fede, speranza e carità (vd. *1 Cor.* 13, 13), senza considerare le risultanze neotestamentarie che prospettano un ben più complesso rapporto con la tradizione ebraica e con la speculazione filosofica giudaico-ellenistica.

¹⁶⁸ Le radici giudaiche del cristianesimo, già valorizzate nell'analisi di E. Norden (1986, pp. 480 ss.) contro le tentazioni di ravvisare contaminazioni con l'ellenismo, sono state più recentemente approfondite in rapporto alle connessioni con l'esperienza religiosa intertestamentaria del cosiddetto medio giudaismo o del secondo tempio, su cui vd. P. Sacchi, 1995. Per le connessioni tra *NT* e letteratura intertestamentaria vd. M. De Jonge, 1995; per la loro esegesi in rapporto alle macrostrutture ideologiche dei diversi movimenti religiosi vd. G. Vermes, 1982; per i rapporti di Paolo con il tardo giudaismo palestinese vd. P. Sanders, 1977.

¹⁶⁹ Per le attestazioni di testi apocalittici nel *VT* vd., oltre al libro di Daniele, *Is.* 24-27; 34-35; *Zacc.* 9-14; *Ez.* 38-39. Alla teologia apocalittica si richiamano testi qumranici come *La nuova Gerusalemme, Il rotolo del tempio, Melchisedec*, la letteratura pseudoepigrafa (*Pentateuco di Henoch: Libro dei Vigilanti, Libro dell'Astronomia, Libro dei Sogni, Epistola di Henoch, Libro delle Parabole*), di cui si ha attestazione anche nei testi di Qumrân (vd. 4QEnastr a dal *Libro dell'Astronomia*; 4QEn a dal *Libro dei Vigilanti*), ed altri apocrifi come l'*Apocalisse di Abramo*, l'*Apocalisse siriana di Baruc (II Baruc)*, l'*Apocalisse greca di Baruc (III Baruc)*, *Apocalisse di Elia*, il *Quarto libro di Esdra*, l'*Apocalisse di Sofonia, Giubilei*, il *Testamento di Abramo*, il *Testamento di Ruben*. Sulla tradizione apocalittica vd. D.S. Russell, 1964; J. Schreiner, 1969; F. Sacchi, 1990; F. Garcia Martinez, 1987. Sull'origine storica dell'apocalittica dalla reazione nazionalista degli *hasidin* alla dominazione greco-macedone vd. E. Noffke, 2004, pp. 19-43.

¹⁷⁰ Sull'essenismo vd. le testimonianze di Filone (*quod omnis* 75-91; *Apib. Ebr.* 1-18), Giuseppe Flavio (*BJ* 2, 119-61; *AJ* 18, 18-22), Ippolito romano (*Refutatio* 9, 23), Plinio (*n.h.* 5, 15, 73). All'analisi delle fonti greche relative all'essenismo è dedicato lo studio di A. Adam, 1961. Per la connessione tra i testi qumranici e l'essenismo vd. L. Moraldi, 1994, pp. 69 ss.; H. Stegemann, 1995; F. Garcia Martinez, 1996; J. Duheime, 1997; E. Jucci, 1995; 1998.

¹⁷¹ Vd. G. Boccaccini, 2003.

creazione operata dall'intervento diretto di Dio¹⁷² e non di un re-messia, concomitante alla resurrezione e diversa dal ritorno alla perfezione degli inizi prospettato in *Is.* 65, 17¹⁷³. Tale concezione, condivisa per certi aspetti dalla predicazione del Battista, come si evince da *Lc.* 3, 7-17, distanzia l'apocalittica dal credo evangelico la cui teologia escatologica identifica l'inizio della storia della salvezza con l'incarnazione, morte e resurrezione del Cristo e ne prospetta il compimento definitivo nella parusia finale del Cristo, connessa alla resurrezione ed al giudizio universale. Le concezioni teologiche ed antropologiche non sono sempre coerenti in quanto nei testi sono rappresentati stadi evolutivi diversi di questa tradizione. Comune all'essenismo qumranico è la giustificazione per fede e non attraverso le opere e la concezione della contaminazione originaria della natura umana; il qumranesimo sviluppa però l'idea della predestinazione alla salvezza a cui l'apocalittica contrappone, almeno nella sua formulazione più avanzata dell'*Epistola di Enoc* e del *Libro delle parabole*, la libertà e responsabilità morale.

Per quanto riguarda poi i rapporti tra cristianesimo ed essenismo qumranico¹⁷⁴, che dimostrano il radicarsi della predicazione evangelica nelle esperienze religiose più innovative dell'ambiente giudaico, l'ipotesi più verosimile è quella di L. Moraldi¹⁷⁵ che ridimensiona le valutazioni di Dupont-Sommer sull'origine essena del cristianesimo e, pur non ammettendo un influsso diretto della letteratura qumranica sugli autori del *NT*, ne evidenzia l'importanza «per inquadrare nell'ambiente del tempo la figura e l'opera del Battista, di Gesù e degli apostoli»¹⁷⁶, in particolare di Paolo.

Nella compagine dei significati implicati nella descrizione del conflitto tra *φρόνημα τῆς σαρκός* e *φρόνημα τοῦ πνεύματος* nell'*Epistola ai Romani*¹⁷⁷ si percepisce l'eredità dell'antropologia veterotestamentaria. Il

¹⁷² Su questa seconda creazione vd. la *Lettera di Barnaba* (6, 11-14) in A. Quacquarelli, 1976, p. 185.

¹⁷³ In realtà in *Is.* 11, 7-10; 65, 17 il ritorno alla perfezione degli inizi non è facilmente distinguibile dall'instaurazione di una nuova condizione esistenziale non assimilabile *in toto* al tempo paradisiaco.

¹⁷⁴ Fondamentali sull'argomento, oltre alla sintesi di H. Braun, 1966, anche O. Cullmann, 1958; J. Danielou, 1990; E. Jucci, 1995, pp. 45 ss.; 1992; O. Betz - R. Riesner, 1995, pp. 235 ss.; A. Strus, 1995; F. Sacchi, 1997, p. 391; G. De Rosa, 2004.

¹⁷⁵ L. Moraldi, 1994, pp. 85 ss., 348. Nella stessa direzione muove l'analisi di U. Wilckens, 2002, delle radici storico-religiose della predicazione cristiana e delle loro connessioni con le tradizioni religiose ebraiche più antiche e recenti, con particolare riguardo al movimento battesimale di Giovanni Battista ed all'apocalittica.

¹⁷⁶ L. Moraldi, 1994, p. 88.

¹⁷⁷ Vd. *Rom.* 7, 14-8,11 da confrontare con *Gal.* 5, 13-26, dove è riportato il catalogo dei frutti della volontà dello spirito e della carne, su cui vd. lo studio incluso in questo volume *Alle origini di un tòpos: il catalogo delle virtù e dei vizi nella tradizione sapienziale e*

discorso si addentra nella descrizione dei processi psichici in cui ha luogo il conflitto mai risolto tra pulsioni della carne e spirito proteso al bene e si manifesta l'impurità connaturata alla natura umana¹⁷⁸. L'accentuazione dell'impurità sviluppa e radicalizza l'archetipo mitico della *Genesi* dell'uomo-polvere¹⁷⁹ che patisce gli effetti del peccato originale¹⁸⁰: della creatura d'argilla con uno spirito divino, plasmata ad immagine e somiglianza di Dio, «di poco inferiore agli angeli»¹⁸¹, ma che nel contempo condivide lo stesso destino delle bestie¹⁸², sembra si esaspera l'aspetto più deteriore secondo una linea di pensiero che trova eco in *Is.* 6, 5 e *Ps.* 51, 7 nell'idea della colpa connaturata alla generazione umana, un'idea questa alternativa a quella dell'universale bontà della creazione divina estendibile

filosofica greca, nella letteratura ebraica vetero- ed intertestamentaria e nel Nuovo Testamento.

¹⁷⁸ Vd. *Rom.* 7, 14 *σαρκινός εἰμι πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*. Per la sudditanza al peccato della natura umana originata dal peccato originale nell'antropologia paolina vd. R. Bultmann, 1961⁴, pp. 260-270; W.G. Kümmel, 1974, pp. IX-X, 1-160.

¹⁷⁹ L'assimilazione dell'uomo all'argilla ed alla polvere, attestata in *Gen.* 18, 27; *Ps.* 90, 3; 103, 14; *Sap.* 9, 15; 15, 11; *Eccli.* 17, 1 ss., richiama il racconto della creazione in *Gen.* 2-3 che rielabora il mito sumerico dell'uomo plasmato dalla creta (vd. W.A. Irwin, 1963, pp. 193 ss.; J.B. Pritchard, 1969, pp. 99 s.), conosciuto attraverso la rielaborazione accadica dell'*Atrahasis* in cui il racconto della creazione si connette a quello del diluvio (vd. W.G. Lambert - A.R. Millard, 1969; J. Bottero - N. Kramer, 1992, pp. 559-639; S. Dalley, 1989, pp. 1-38).

¹⁸⁰ Per la contaminazione del peccato originale vd. *Gen.* 3, 6 ss.; per l'impurità conseguente alla colpa connaturata alla natura umana *Iob.* 14, 4; 15, 16; 28; *Ps.* 38, 4; 51, 7; 69, 15; 28; 90, 3; 119, 61; *Prov.* 2, 13; 14, 5, 22; 18, 3; 22, 6; *Is.* 1, 4; 3, 9; 5, 18; 52, 2; *Jer.* 8, 6; 12; 13, 23; 51, 9; *Bar.* 4, 28; 1 *Macc.* 1, 16; *Eccli.* 10, 12; *Io.* 8, 34; *Rom.* 2, 5; 5, 12; 6, 18; 7, 15; 23; 1 *Cor.* 15, 21; *Gal.* 5, 1; *Eph.* 4, 19; 2 *Ptr.* 2, 19.

¹⁸¹ *Ps.* 8, 6. Nell'antropologia veterotestamentaria la natura umana è costituita da un corpo animato dal soffio vitale (*psychè*) infuso dallo spirito divino (vd. *Gen.* 6, 3; *Sap.* 15, 11; *Eccli.* 17, 1 ss.), da cui scaturisce la natura quasi divina dell'uomo (vd. *Ps.* 8, 6; *Sap.* 1, 13 ss.; 2, 23-24) creato ad immagine di Dio (vd. *Gen.* 1, 26 s.; 2, 16; 5, 1 s.). Una sintesi di tale concezione si legge nelle lettere paoline in 1 *Thess.* 5, 23; una distinzione tra mente e spirito è asserita in 1 *Cor.* 14, 14-15; 19. Diversa la visione antropologica della filosofia greca di ascendenza pitagorica e platonica, che concepisce l'uomo come spirito incarnato nella materia secondo una concezione dualistica di cui si può cogliere un riflesso nel *VT* in *Sap.* 9, 15. La concezione dell'immortalità dell'anima e della sua destinazione alla beatitudine celeste attestata in *Sap.* 2, 23; 3, 1-12 e poi nel *NT* (2 *Cor.* 5, 8; 12, 2; *Phil.* 1, 23; *Apc.* 1, 10; 4, 2; 17, 3; 21, 10) è originariamente estranea alle concezioni psicologiche ed antropologiche ebraiche e probabilmente deriva dall'influsso congiunto della filosofia greca e del mazdeismo iranico, a cui risale l'idea della diversa natura e destino dell'anima e del corpo in antitesi a quella tradizionale dell'anima come spirito vitale e correlato mentale del corpo: per tale concezione attestata nell'*Avesta* nelle *Gatha* zoroastriane e nell'*Adoxt Nask*, in cui si descrive la sorte dell'anima dopo la morte, vd. W. Burkert, 1999, pp. 96 ss.

¹⁸² Per la condivisione dello stesso destino delle bestie vd. *Eccl.* 3, 18-21.

anche a ciò che è impuro attestata in *Gen.* 1, 25; 2, 4b ss.¹⁸³ ed in *Sap.* 11, 24-25. A tale concezione antropologica s'ispira quella del conflitto insanabile tra carne e spirito¹⁸⁴ delineato sia nei capitoli 7-8 dell'*Epistola ai Romani* che in *Gal.* 5, 16-17 ed in altri luoghi del *NT*¹⁸⁵, che richiama la teoria vetero-testamentaria produttiva anche nella speculazione rabbinica delle due volontà orientate al bene ed al male¹⁸⁶. Palese la convergenza con tale concezione in *Rom.* 7, 22; 23¹⁸⁷ e 8, 5-6¹⁸⁸, dove l'antagonismo carne-spirito si prospetta dapprima come conflitto tra la legge della carne e quella di Dio, che esercita la sua attrattiva sull'uomo interiore governato dal *nòmos* dell'intelletto¹⁸⁹, quindi tra *φρόνημα τῆς σαρκός* e *φρόνημα τοῦ πνεύματος*, tra la volontà della carne identificata con la morte e quella dello spirito assimilata alla vita con un'espressione che richiama quelle del *VT* in cui figura l'associazione del bene alla vita e della morte al male¹⁹⁰. Il *φρόνημα τοῦ πνεύματος* si identifica in *Rom.* 8, 26 con lo spirito divino, che prende dimora nell'uomo secondo una linea di pensiero che sviluppa quella veterotestamentaria del dono dello spirito che vivifica il cuore umano¹⁹¹. Questa concezione delle due inclinazioni del cuore umano viene riformulata in chiave dualistica nell'essenismo qumranico nella teoria dei

¹⁸³ Gli studiosi riconducono le concezioni di *Is.* 6, 5 e *Ps.* 51, 7 alla tradizione biblica jahwista, quelle di *Gen.* 1, 25; 2, 4b ss. alla tradizione sacerdotale.

¹⁸⁴ Per l'antropologia paolina ed il suo rapporto con la fede ebraica e cristiana vd. J.A.T. Robinson, 1966; E. Käseman, 1972; G. Bof, 1976. L'antitesi carne/spirito viene interpretata in senso simbolico da R. Jewett, 1971, che individua nella «carne» il simbolo dell'egocentrismo umano ribelle all'ordine divino.

¹⁸⁵ Vd. *Mt.* 16, 17; 26, 41; *Mc.* 14, 38; *Io.* 1, 13; 3, 6; 6, 64.

¹⁸⁶ Delle molteplici attestazioni nel *Talmud* vd. *Berachoth* («Benedizioni») 61a, dove si individua in *Gen.* 2, 7 la creazione di due inclinazioni, l'una buona (*Jetzer Tob*) e l'altra cattiva (*Jetzer Hara*); le due inclinazioni hanno sede nel cuore e prevalgono in diversa misura nel carattere del giusto e del malvagio, associandosi negli uomini che hanno un carattere intermedio (*Berachoth* 61b); l'unico antidoto contro il prevalere dell'inclinazione malvagia è lo studio della Torah (*Kiddushin* 30b): vd. A. Cohen, 2003, pp. 122-127; W.A. Irwin, 1963, p. 320; L. Moraldi, 1994, p. 388. Una dipendenza dell'antitesi paolina tra carne e spirito dalla teoria rabbinica dei due impulsi è sostenuta da W.D. Davies, 1965².

¹⁸⁷ *Rom.* 7, 22-23 *συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ ἀιχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας.*

¹⁸⁸ *Rom.* 8, 5-6 *οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκός φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος. τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκός θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη.*

¹⁸⁹ *νοός* designa in Paolo al pari di *γνώμη* il principio d'intelligenza distinto dallo spirito (cfr. 1 *Cor.* 14, 14 s.; 19; *Rom.* 14, 5; *Phil.* 4, 7; 2 *Thess.* 2, 2; cfr. *Lc.* 24, 45; *Apc.* 13, 18; 17, 9) e del giudizio morale (1 *Cor.* 1, 10), pervertito dalla carne (*Rom.* 1, 28; *Eph.* 4, 17; 1 *Tim.* 6, 5; 2 *Tim.* 3, 8) e rinnovato dallo *pnèuma* divino (*Rom.* 12, 2; *Eph.* 4, 23).

¹⁹⁰ Vd. *Deut.* 30, 19; *Jer.* 21, 8; *Eccli.* 37, 16-18.

¹⁹¹ Cfr. *Sap.* 15, 11.

due spiriti guidati dallo spirito della verità e della luce e da quello delle tenebre¹⁹², che mostra sensibili analogie con la personificazione per così dire pneumatica di vizi e virtù in altre occorrenze della letteratura ebraica intertestamentaria, come i *Testamenti* dei dodici patriarchi¹⁹³. La stessa formulazione paolina del *φρόνημα τῆς σαρκός* e del *φρόνημα τοῦ πνεύματος* potrebbe ritenersi uno sviluppo di tale personificazione pneumatica delle inclinazioni etiche, conforme alla concretezza espressiva tipica della mentalità ebraica.

Questa visione pessimistica della contaminazione originaria della natura umana si contrappone ad una più positiva attestata nella tradizione vetero- ed intertestamentaria fondata sulla fiducia nella volontà, che sostenuta dallo spirito divino riesce a scegliere il bene ed a rimanere fedele, senza lasciarsi contaminare dal male. Esempolari le parole che si leggono nel *Deut.* 30, 15 «ecco io pongo davanti a te la vita e il bene, la morte e il male», che trovano eco in *Eccli.* 15, 11-17, dove si sottolinea la libertà di scelta dell'uomo tra bene e male contro concezioni deterministiche che fanno dipendere il male dalla predestinazione¹⁹⁴. Coerente con tale linea di pensiero è la riflessione che si legge nei *Testamenti* dei dodici patriarchi in *Test. Ben.* 8, 2-3 e *Test. Aser* 1, 6-9 sul cammino dell'anima la cui volontà è orientata sulla via del bene e di quella dominata dalla volontà del male, che anche «quando comincia a fare il bene, conduce nel male la fine dell'azione»¹⁹⁵ e mescola male e bene, virtù e vizio, lasciandosi vincere dalle passioni. Nella struttura etica degli uomini dalla «doppia faccia», come si legge in *Test. Aser* 2, 1-9, simili ai peccatori che «camminano su due vie», cercando di conciliare l'adesione esteriore alla legge con la scelta del male, di cui si parla in *Eccli.* 2, 12, sembra in qualche misura riproporsi, anche se con esiti diversi, la mescolanza di bene e male individuata nell'*Epistola ai Romani* nell'analisi del conflitto tra azione e volontà ispirata al bene: l'anima che «comincia a fare il bene e conduce nel male la fine dell'azione» ricorda infatti il percorso

¹⁹² Vd. la *Regola della comunità*, 1QS 2, 13-4.26 ed il comm. *ad loc.* di L. Moraldi, 1994, pp. 141 ss.

¹⁹³ Vd. *Test. Juda* 20, 1 *πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ τῆς πλάνης* da confrontare con *Jo.* 14, 17 *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* e *1Jo.* 4, 6 *πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης*; il contrasto tra *πνεῦμα τοῦ μίσους* e *νόμος ὑψίστου* in *Test. Gad* 3, 1 ed *ibid.* 4, 7 lo spirito dell'odio e dell'inganno. Il riscontro in *Nm.* 5, 14 («spirito di gelosia») dimostra il carattere tradizionale di tale modalità espressiva.

¹⁹⁴ Sulla contrapposizione nel giudaismo tra due atteggiamenti mentali corrispondenti alla fiducia nella libero arbitrio dell'uomo ed al determinismo subordinato al destino, identificabili con i Farisei e Sadducei da una parte e con gli Esseni dall'altra, vd. le pagine conclusive dello studio di P. Sacchi, 1992. Nella speculazione rabbinica si perpetua la concezione farisaica del libero arbitrio, che trova seguito anche nel pensiero cristiano.

¹⁹⁵ *Test. Aser* 1, 9.

degenerativo dell'anima che pur desiderando il bene non riesce a porlo in atto, delineato nell'analisi paolina.

L'origine del male è psicologica¹⁹⁶: il male nasce dal cuore, centro delle emozioni, dei pensieri e della volontà secondo il linguaggio biblico. In questo si può ravvisare una sostanziale continuità con le concezioni veterotestamentarie in cui accanto alla matrice psicologica, valorizzata ad esempio in *Eccli.* 37, 16-18, dove si legge che dal cuore umano «spuntano quattro rami: bene, male, vita, morte», si ammette anche l'influsso esterno di spiriti maligni attestato ad esempio in *Zacc.* 3, 1, dove si parla dello spirito che induce gli uomini a peccare e li accusa davanti a Dio, e *Is.* 19, 14, dove si attribuisce a Dio la diffusione di un spirito di vertigine negli uomini¹⁹⁷. Lo stesso duplice orientamento si osserva nella letteratura pseudoepigrafa post-esilica, dove l'antagonismo nel cuore umano tra luce e tenebre, tra la legge di Dio e quella di Belial, e l'autonomia della volontà umana si associano alla credenza dell'influsso degli spiriti del male sul cuore umano¹⁹⁸. L'insistenza sulla matrice carnale del peccato si deve non ad una concezione antropologica dualistica in senso sia etico che ontologico¹⁹⁹, assente anche nel *VT*²⁰⁰, ma alla negatività della natura umana materiata di peccato fin dalla nascita, un'idea questa connessa all'assimilazione dell'impurità al peccato asserita in *Is.* 6, 5. L'opposizione tra carne e spirito va letta come

¹⁹⁶ Sulla matrice interiore e psicologica del male nel *NT* vd. *Mt.* 15, 19-20; *Mc.* 7, 14-23.

¹⁹⁷ Vd. anche in *1 Reg.* 22, 20 ss. l'inganno operato dallo spirito inviato da Dio perché illuda i profeti di Acab; dell'azione dello spirito dell'inganno si parla anche nel *NT* in *1 Tim.* 4, 1 e *1 Io.* 4, 6. Nei libri più antichi del *VT* gli spiriti che esercitano un influsso negativo sull'uomo operano al servizio di Jaweh; la concezione dell'antagonismo tra Dio e lo spirito del male si afferma soprattutto a partire dal III sec. a.C. sotto l'influsso della religione iranico-mazdaica, in cui si valorizza l'antitesi tra Ahura Mazda e Angra Mainyu ed i demoni del suo seguito.

¹⁹⁸ Per la contrapposizione nel cuore umano tra luce e tenebre, tra la legge di Dio e quella di Belial, che risente probabilmente dell'influsso della gnosi iranico-mazdaica, vd. *Test. Levi* 19, 1; per l'autonomia della volontà dell'uomo retto che si sottrae all'inganno di Belial *Test. Beniamino* 6, 1; *Neftali* 3, 1; *Giuda* 20, 2; sull'influsso degli spiriti malvagi *Test. Ruben* 2, 2; *Simeone* 2, 7; *Levi* 3, 3; *Issacar* 7, 7; *Danè* 1, 7; 4, 7; *Neftali* 3, 1; *Aser* 1, 8; *Beniamino* 3, 3; 6, 1; 7, 1 s.; *Jub.* 10, 3, dove Noè chiede di sottrarre la sua discendenza al potere degli spiriti malvagi. Gli spiriti malvagi possono influenzare l'uomo, ma non annullarne il libero arbitrio e la responsabilità morale, fondamentale nella concezione etica della Torah (cfr. *Ez.* 14, 12; 18, 21; *Deut.* 24, 16; *Jer.* 31, 29-30; *2 Re* 14, 6), così come in quella cristiana del *NT*. La continuità con il pensiero veterotestamentario sull'origine psicologica del male induce a ridimensionare l'influsso della filosofia greca sulle concezioni etiche del medio giudaismo, valorizzato invece da E.J. Bickermann, 1991, pp. 346 ss. Sulle problematiche dell'origine del male nel mondo ebraico vd. P. Sacchi, 1982, p. 27; 1983, p. 55.

¹⁹⁹ Tracce di dualismo vengono individuate nel luogo parallelo di *Gal.* 5, 13-26 da H. Schlier, 1949, pp. 174-205; H. Lietzmann, 1923, pp. 36-40; S. Wibbing, 1959, pp. 110 s., che richiama l'analogia con le concezioni qumraniche.

²⁰⁰ Vd. W.A. Irwin, 1963, p. 298.

contrapposizione tra due diversi orientamenti della volontà umana: la simbologia della carne allude allo spirito carnale, al *φρόνημα τῆς σαρκός*²⁰¹ radicato nel cuore dell'uomo secondo la concezione biblica dell'unità somatopsichica, che pone il centro della vita affettiva e morale negli organi corporei, come cuore, fegato e reni²⁰². Tale simbologia ha ascendenze bibliche in *Gen.* 6, 3²⁰³, dove l'uomo è assimilato alla carne, ma è nella sostanza innovativa rispetto al linguaggio biblico in cui prevale l'immagine dell'uomo creatura di argilla e polvere e «carne», quando non ha valore concreto, designa un corpo animato ovvero gli esseri viventi²⁰⁴. La stessa valenza semantica di «spirito carnale» associato ad impurità e peccato, compare negli *Inni* di Qumrân²⁰⁵ in cui si ravvisano non poche analogie con le concezioni teologiche, antropologiche e con lo stesso linguaggio di Paolo²⁰⁶. La simbologia dell'uomo-carne compare anche nella letteratura ebraica apocrifia intertestamentaria in *Test. Zabuloné* 9, 7, testo vicino alla spiritualità qumranica²⁰⁷.

Non trascurabili le affinità con la teologia apocalittica²⁰⁸ in cui si perviene o alla negazione pessimistica della salvezza dovuta alla

²⁰¹ *Rom.* 8, 6; 7.

²⁰² Per tale concezione dell'unità somatopsichica vd. *Is.* 29, 13 (contrasto tra bocca e cuore); *Ez.* 33, 31 (cuore); 36, 25-27 (cuore); *Jer.* 13, 2 (contrasto tra bocca e reni); 17, 9 (cuore e reni); 31, 33-34 (legge scritta nel cuore); *Ps.* 7, 9 (reni); *Eccli.* 17, 6 (cuore); 37, 16-18 (cuore). L'eredità di tale concezione antropologica si perpetua anche nella letteratura apocrifia intertestamentaria in *Test. Neftali* 2, 8, dove gli organi corporei sono considerati sede del pensiero (cuore), dell'ira (fegato), dell'amarezza (bile), del riso (milza), dell'astuzia (reni), della potenza (lombi).

²⁰³ *Gen.* 6, 3 «il mio spirito non rimarrà sempre nell'uomo, perchè è carne».

²⁰⁴ Per il valore concreto vd. *Gen.* 2, 21; 23; 24; 7, 15 s.; 17, 13; 29, 14; 37, 27; per l'equivalenza con «esseri viventi» *Lev.* 17, 11 («la vita degli esseri viventi è nel sangue»), dove «degli esseri viventi» traduce «habasar» («della carne»), e *Gen.* 6, 17; 19; 9, 15-17. L'accezione di «esseri viventi» si trova più volte attestata nella letteratura ebraica intertestamentaria in *Jub.* 2, 11 s.; 30; 3, 29. Il significato simbolico di «carne» come espressione della fragilità umana potrebbe individuarsi in *Gen.* 6, 3; *Ps.* 56, 5; *Is.* 40, 6 (vd. *BJ*, comm. a *Gen.* 2, 21) e precludere all'associazione tra «carne» ed impurità del peccato nella letteratura ebraica intertestamentaria e nelle lettere paoline. Carne e spirito, fragilità umana e forza divina, si contrappongono in *Is.* 31, 3 («l'Egiziano è un uomo e non un dio, / i suoi cavalli sono carne e non spirito»).

²⁰⁵ Vd. 1QH 13, 16 («oggetto di avversione per ogni carne»); 15, 12 («la giustizia non è in potere della carne»); 21 («che cos'è colui che è carne perchè possa comprendere i tuoi misteri?»); 17, 25 («è uno spirito di carne quello del tuo servo»), su cui vd. L. Moraldi, 1994, p. 454, che richiama l'analogia con *φρόνημα τῆς σαρκός* di *Rom.* 8, 6 s.

²⁰⁶ Per le connessioni tra il pensiero di Paolo ed i testi qumranici vd. J. Murphy - O'Connor, 1968 (a); 1968 (b).

²⁰⁷ Vd. L. Moraldi, 1994, p. 122.

²⁰⁸ Su tali connessioni con l'apocalittica pone l'accento A. Schweitzer, 1956, che nega ogni connessione con la religione e la filosofia greco-ellenistica.

contaminazione originaria della natura umana o alla ricerca di una nuova via soteriologica nel pentimento²⁰⁹ diversa sia dalla giustificazione fondata sulle opere asserita dal giudaismo farisaico²¹⁰ che da quella essenica basata sulla predestinazione²¹¹. Comune all'antropologia paolina l'idea della contaminazione originaria della natura umana e della «maledizione della legge», che condanna tutti quelli che non riescono ad osservarla, precludendo ogni speranza di salvezza. Significativa in tal senso l'analogia tra la cosiddetta «maledizione della legge», che ricade su tutti quelli che non le rimangono fedeli in *Gal.* 3, 10; *Rom.* 2, 17 ss.; 7, 7 ss., e la condanna nel *Quarto libro di Esdra*²¹² dei malvagi nei quali la legge dà i suoi frutti negativi per effetto dell'infermità permanente ereditata da Adamo. Anche la concezione dell'inutilità della legge ai fini della salvezza trova riscontro nel *Quarto libro di Esdra*²¹³, che riprende concezioni più antiche attestate all'*Epistola di Enoc*; d'altra parte l'apocalittica enochica sembra ridimensionare, almeno in alcune delle sue espressioni, come il *Libro dei sogni*²¹⁴, il valore della legge mosaica.

Anche la concezione della virtù come dono dello spirito concesso a chi aderisce alla redenzione sviluppa l'eredità del pensiero veterotestamentario²¹⁵: l'amore per Dio e per il bene costituisce la forza operativa della virtù ed è anch'esso un dono dello spirito divino, che viene ad abitare nell'uomo²¹⁶. La concezione del VT che riconduce la virtù all'amore per la

²⁰⁹ Per la contaminazione originaria dell'uomo e del mondo vd. il *Libro dei Vigilanti* (1H [LV] 10, 8); per il rilievo della responsabilità morale contro concezioni deterministiche fondate sulla predestinazione di impronta essenica l'*Epistola di Henoch* (1H [EE] 98, 4); per l'efficacia salvifica del pentimento il *Libro delle Parabole* (1H [LP] 50, 4), che esclude dal perdono la superbia dei potenti e dei ricchi (1H [LP] 61, 10). L'idea del pentimento connessa alla responsabilità morale non si accorda con il determinismo che caratterizza la prospettiva ideale dell'apocalittica, secondo cui il piano di Dio è immutabile (*Hen.* 92, 2; 4 *Esdr.* 4, 37). Tale contraddizione si spiega con la compresenza di concezioni non sempre coerenti simile a quella che si riscontra nei testi qumranici.

²¹⁰ Sulla teologia e l'etica del fariseismo e degli altri orientamenti del giudaismo postesilico vd. J. Neusner, 1971; K. Schubert, 1976; G. Stemberger, 1993; P. Sacchi, 1994; G. Jossa, 2001. Alla centralità del legalismo P. Sanders, 1977, contrappone il «nomismo pattuale» fondato sulla fedeltà al patto con Dio; la giustificazione sarebbe subordinata non alle opere secondo la legge, ma alla grazia divina concessa in virtù del patto.

²¹¹ Alla predestinazione alla salvezza si fa cenno negli *Inni qumranici* in 1QH 1, 7-9; 4, 38; 15, 14-15; 17.

²¹² 4 *Esdr.* 3, 20-22.

²¹³ 4 *Esdr.* 3, 20-22.

²¹⁴ 1H [LS] 89, 27-28.

²¹⁵ Vd. *Rom.* 8, 9-11; 26-30; cfr. *Prov.* 2, 1-12; *Sap.* 8, 7, dove la virtù è considerata frutto della sapienza e dono dello spirito.

²¹⁶ Per l'adesione affettiva a Dio vd. *Rom.* 8, 28 τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεόν; per quella al bene *Rom.* 12, 9 ἀποστοργουῦντες τὸ πονερόν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ; per l'azione dello spirito *Rom.* 8, 11 εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν

legge, manifestazione della sapienza divina²¹⁷, si evolve in quella neotestamentaria della dimora dello spirito di Dio nell'uomo che ricorda l'effusione dello spirito nel cuore umano nell'*Ecclesiastico* e nella *Sapienza*²¹⁸. La presenza dello spirito porta al superamento degli impedimenti imposti alla virtù dalla fragilità umana e dà compimento alla speranza di salvezza del *VT*: la tensione morale ostacolata dalla debolezza della carne viene infatti superata da una radicale rigenerazione della persona umana nell'integrità di carne e spirito attraverso l'assimilazione all'immagine del figlio di Dio concessa agli eletti della salvezza²¹⁹ giustificati dalla fede, non dalle opere, secondo una concezione attestata anche nell'essenismo qumranico²²⁰; la rigenerazione è resa possibile dalla condivisione per fede della resurrezione che fa nascere una vita nuova sia nella condizione esistenziale del tempo storico che in quella del tempo escatologico²²¹. Sensibile il cambiamento della prospettiva soteriologica rispetto al giudaismo farisaico: il centro di gravità della salvezza si sposta dalla purificazione attraverso i meriti della virtù alla giustificazione attraverso la fede intesa come adesione alla manifestazione della sapienza divina nella persona del Cristo, che incarna la presenza di Dio nella storia dell'uomo²²².

L'idea dell'impurità assimilata alla carne ed al peccato comune a Paolo e Filone sembra radicalizzarsi sconfinando nel dualismo se non ontologico,

ὑμῖν, ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν, su cui vd. il commento di Origene (*Comm. Rom.* 6, 13, col. 1097-1098).

²¹⁷ Cfr. *Eccli.* 17, 21; 33, 1; *Sap.* 6, 12.

²¹⁸ Dio infonde anima e spirito vitale nel cuore di polvere in *Sap.* 8, 7; 15, 10-11; mente, senno, intelligenza in *Eccli.* 17, 1-7; cfr. *Ps.* 103; *Ez.* 36, 25-27; *Jer.* 31, 33-34; *Prov.* 2, 6.

²¹⁹ Vd. *Rom.* 8, 29-30 οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

²²⁰ La giustificazione attraverso la fede è asserita nel *Pesher Habacuc* (1QpAb 7, 18; 8, 1-3) nel commento ad *Ab.* 2, 4 «il giusto vivrà per la sua fede» e nella *Regola della comunità* (1QS 11, 9-14), da confrontare con *Io.* 3, 18; 5, 24; *Rom.* 3, 21-24; 8, 1 ss.; 10, 9-11; *Gal.* 2, 16.

²²¹ Vd. *Rom.* 6, 3-4 ed il commento di Origene (*Comm. Rom.* 5, 9, col. 1047-1048), che parla della prima resurrezione dalla morte del peccato e della seconda della carne alla fine dei tempi; cfr. Ph. Crouzel, 1973, pp. 3-19.

²²² Tale connessione tra la manifestazione storica della sapienza divina e la figura di Cristo si evidenzia nella convergenza della personificazione della sapienza assimilata allo spirito divino che ama gli uomini in *Prov.* 1, 20-33; *Sap.* 1, 6 ss.; 8, 22-31 con la teologia cristiana del *Λόγος* nel prologo del *Vangelo* di Giovanni, nell'identificazione di Cristo con la sapienza di Dio in 1 *Cor.* 1, 24, nel ruolo attribuito a Cristo nella creazione in *Col.* 1, 16. E' verosimile che Paolo conoscesse il libro della *Sapienza* di cui riecheggia le espressioni: cfr. M. Friedländer, 1894, pp. 27 n. 5, 28; E. Grafe, 1892, pp. 251 ss.; E. Norden, 1986, p. 484 n. 33. Per l'influsso dei *Proverbi* e della *Sapienza* sulla teologia cristiana vd. W.A. Irwin, 1963, p. 337.

almeno etico, nell'antropologia dei testi qumranici²²³ in cui si accentua l'idea della fragilità e dell'impotenza umana²²⁴. L'idea dell'impurità connaturata alla natura umana esaspera quella vetero-testamentaria della creatura di argilla a cui pure si affianca quella dell'uomo creato ad immagine di Dio nel mito della gloria di Adamo²²⁵, che prefigura la perfezione degli inizi della creazione e la palingenesi della comunità degli eletti nel tempo escatologico. Tale concezione si accentua nell'antagonismo tra carne e spirito la cui connotazione dualistica si manifesta nel rigorismo ascetico dell'etica sessuale²²⁶, che ricorda le lodi della castità nelle lettere di Paolo²²⁷. La vocazione al celibato, così come la rinuncia ai beni materiali²²⁸, potrebbe ricondursi allo svilimento etico della materia e della dimensione corporale e ricorda l'etica pitagorica e socratico-platonica; sembra comunque prioritaria la tradizione biblica che sancisce l'incompatibilità dell'esperienza sessuale con l'adempimento di un ufficio sacro²²⁹ tipico di una comunità sacerdotale come quella essenica.

Si enfatizza così con accenti drammatici la lotta tra il bene e il male radicati in diversa misura nel cuore dell'uomo secondo il destino caratteriale di ciascuno: nella *Regola della comunità* si legge come «in proporzione

²²³ Sul dualismo nei testi qumranici vd. H. Wildberger, 1955, pp. 163-177; K.G. Kuhn, 1957; J.L. Duhaime, 1977.

²²⁴ Molteplici sono le attestazioni negli *Inni*: (1QH 1, 21-23; 3, 24; 4, 29-30 «l'uomo è nel peccato fin dall'utero»; 30 «non è dell'uomo la giustizia»; 7, 17; 10, 3-12; 11, 3-18; 20; 12, 24-27; 31-32; 13, 1-21; 15, 12-13 «la giustizia non è in potere della carne»; cfr. 1QH 4, 30; 21-22; 17, 25; 18, 12-13), che rielaborano la concezione dell'identità di peccato e impurità connaturata alla natura umana in *Is.* 6, 5. Per l'antropologia degli *Inni* qumranici vd. J.P. Hyatt, 1956; per il radicalismo dell'impurità connaturata al concepimento vd. E. Puech, 1988; L. Moraldi, 1994, pp. 341 ss.

²²⁵ Riferimenti al mito della gloria di Adamo si trovano nella *Regola della comunità* (1QS 4, 22-23) e nel *Documento di Damasco* (CD 3, 18-20). Su tale concezione antropologica e le sue ascendenze vd. E. Jucci, 1994. Il mito di Adamo viene evocato anche nelle lettere paoline, che contrappongono il primo Adamo al secondo Adamo identificato con Gesù artefice della salvezza: cfr. *Rom.* 5, 12; 1 *Cor.* 15, 21.

²²⁶ Riferimenti all'etica antiedonistica degli Esseni ed alla rinuncia al matrimonio ed ai beni materiali si trovano in *Jos. Fl. BJ* 2, 120; 122 ed in *Phil. Apol. Hebr.* 4; 14; *quod omnis* 76. Tali testimonianze sono confermate dai testi qumranici nel *Documento di Damasco* (CD 11, 1-2), dove si prescrive la proibizione di rapporti sessuali nella città del santuario assimilabile alla comunità qumranica e si condanna il ripudio (CD 4, 20-21); cfr. G. Garcia Martinez, 1989, p. 188; L. Rosso Ubigli, 1979, p. 207; 1992; su CD 4, 20-21 vd. L. Moraldi, 1994, p. 236; H. Braun, 1966, I, pp. 40-42; 192-193.

²²⁷ Per le lodi della castità nelle lettere di Paolo vd. *Rom.* 2, 7; 1 *Cor.* 7, 25; 2 *Cor.* 6, 6; 11, 2; 1 *Tim.* 2, 2; 3, 2; 4, 12; 5, 2.

²²⁸ Cfr. *Phil. Apol. Ebr.* 4; *quod omnis* 76; 85; *Jos. Fl. BJ* 2, 122; *AJ* 18, 20

²²⁹ Cfr. *Ex.* 19, 10-15 con l'astensione degli Israeliti da rapporti sessuali in preparazione alla rivelazione di Jaweh e *Lev.* 22, 3, dove si prescrive l'uccisione del sacerdote che si accosta alle cose sante in stato di impurità.

dell'eredità di verità e giustizia che ha avuto, l'uomo odia l'ingiustizia; e in proporzione della parte di ingiustizia avuta in sorte, a opera di essa agisce iniquamente e così ha in abominio la verità»²³⁰ e si descrivono le vie dello spirito di verità e di ingiustizia, che generano virtù e vizi²³¹ paragonabili a quelli frutto della volontà dello spirito e della carne in *Gal. 5, 13-26*²³². Non sembra che l'antitesi carne/spirito assuma una valenza ontologica per la continuità dell'unità somatopsichica dell'antropologia veterotestamentaria per cui «carne» designa non la carne in sé, ma lo spirito carnale²³³ ovvero la volontà umana soggetta ai sensi ed alle passioni: il conflitto ha luogo tra due diverse inclinazioni del cuore umano assimilabili alle due volontà di memoria biblica²³⁴, richiamate anche nella letteratura ebraica postesilica²³⁵ nella teoria dei due impulsi dell'uomo, uno buono, l'altro cattivo attestata anche nella letteratura rabbinica²³⁶, e nell'antitesi tra carne e spirito delineata

²³⁰ 1QS 4, 24-25.

²³¹ 1QS 4, 2-11. Il motivo delle due vie del bene e del male, dei giusti e degli empi, risale al *VT* (*Ps.* 119, 5; *Prov.* 3, 17; 4, 19; 12, 15; 16, 17; *Is.* 26, 7; *Jer.* 21, 8; 31, 21) ed è attestato nella letteratura ebraica postesilica nei *Testamenti* dei dodici patriarchi (*Test. Aser* 1, 3), nel libro di *Henoch* (91, 18-19; 94, 1), nei *Giubilei* (7, 26b; 20, 1-3; 23, 9; 21, 26; 25, 10; 15; 27, 16-17; 30, 22; 31, 24), nel *NT* in *Mt.* 7, 13 e nella prima letteratura cristiana nella *Didachè* (1, 1-2; 5, 1). Sulle attestazioni nella letteratura giudaica e le corrispondenze con la predicazione cristiana vd. A. von Harnack, 1896², pp. 28 s, 57 ss.; E. Norden, 1986, p. 477; nella letteratura giudaica apocrifia intertestamentaria vd. E. Lohse, 1991, pp. 97 s. Non mancano analogie con il simbolo delle due vie attestato nella tradizione sapienziale ellenica in Hes. *op.* 289 ss., Epicarmo (23 B 36, 37 D.-K.), nelle *Horai* del sofista Prodicco, a cui si richiama Senofonte in *mem.* 2, 1, 20 ss., e nella tradizione pitagorica nel *Pinax* di Cebete, testo d'ispirazione stoicocinica e neopitagorica del I d. C. attribuito da Diogene Laerzio (3, 125) al pitagorico Cebete protagonista del *Fedone* platonico e discepolo di Filolao di Crotone. Sulla tradizione di tale metafora vd. A. Brinkmann, 1911; J. Alpers, 1912, p. 64; O. Becker, 1937, pp. 50 ss.; B. Snell, 1963.

²³² Sul catalogo di virtù e vizi e le sue ascendenze nella filosofia ellenistica e nella tradizione giudaica vetero ed intertestamentaria vd. S. Wibbing (1959), A. Vögtle, 1936; E. Lohse, 1991, pp. 93-98; E. Kamlah, 1964 e lo studio incluso in questo volume *Alle origini di un tòpos: il catalogo delle virtù e dei vizi nella tradizione sapienziale e filosofica greca, nella letteratura ebraica vetero- ed intertestamentaria e nel Nuovo Testamento*.

²³³ Vd. «spirito di carne» in 1QH 13, 6 ed il comm. *ad loc.* di L. Moraldi, 1994, p. 454.

²³⁴ Per le volontà diversamente orientate in senso etico vd. *Gen.* 6, 5; 8; 21; *Deut.* 31, 21; *Is.* 26, 3; 1 *Cron.* 28, 9; 29, 18. L'ebraico *jetser* designa nel *VT* «materia, forma, figura» ed in senso morale «indole, carattere, disposizione, volontà» (*Gen.* 6, 5; 8; 21; *Deut.* 31, 21; *Is.* 26, 3; 1 *Cron.* 28, 9; 29, 18); lo stesso significato è attestato negli *Inni* (1QH 5, 6; 31; 7, 3-4) e nei *Salmi* qumranici (11QPsa 19, 15-16); *jetser* è assimilato a *leb* («cuore») nella *Regola della comunità* (1QS 5, 5): vd. il comm. a 1QH 5, 6 in L. Moraldi, 1994, p. 388.

²³⁵ Vd. *Test. Aser* 1, 3 («Dio ha dato ai figli degli uomini due vie, due volontà, due azioni, due modi di comportarsi e due fini»); 5 («ci sono infatti due vie, quella del bene e quella del male. Su queste si fondano le due volontà che stanno nel nostro petto e che servono a distinguerle.»).

²³⁶ Tra le attestazioni nel *Talmud* vd. *Berachtoth* («Benedizioni») 61a, dove si descrive il prevalere in diversa misura nel carattere del giusto e del malvagio delle due inclinazioni

nel NT²³⁷. Questa concezione delle due inclinazioni del cuore umano viene riformulata in chiave dualistica nella teoria che contrappone nel cuore umano l'influsso dello spirito della verità e della luce a quello dello spirito delle tenebre²³⁸, teoria che mal si concilia con quella delle due volontà; le concezioni etiche ed antropologiche non sono infatti sempre coerenti in quanto rappresentative di diversi stadi evolutivi e differenti diramazioni dell'originaria matrice essenica²³⁹. La contrapposizione dello spirito di verità e di ingiustizia, così come l'antitesi luce/tenebre ricorda la personificazione degli spiriti del bene e del male assimilati alla luce ed alle tenebre nella letteratura ebraica postesilica nei *Testamenti* dei dodici patriarchi²⁴⁰.

Al riscontro dell'antagonismo tra carne e spirito si affianca quello della concezione del male e del peccato in cui si radicalizza l'eziologia morale e psicologica e l'assimilazione all'impurità connaturata alla natura umana: l'idea della colpa soggettiva e della responsabilità morale convive con quella del male come *res*, entità che contamina la natura umana fin dalla nascita²⁴¹;

buona e cattiva (ebr. *jetsarim*) nate con la creazione dell'uomo (*Gen. 2, 7*) ed il loro ibrido mescolarsi negli uomini che hanno un carattere intermedio (*Berachoth* 61b), simili agli uomini dalla «doppia faccia» di cui si parla nei *Testamenti* dei dodici patriarchi in *Test. Aser* 4, 1 ss.

²³⁷ Cfr. *Rom.* 8, 1-11; *Mt.* 16, 17; 26, 41; *Mc.* 14, 38; *Io.* 1, 13; 3, 6; 6, 64. Per le analogie con l'antropologia qumranica vd. W.D. Davies, 1957; K.G. Kuhn, 1957; J. Pryke, 1965.

²³⁸ Su tale teoria attestata nella *Regola della comunità* (1QS 2, 13-4, 26) vd. A. Dupont - Sommer, 1952; S. Wibbing, 1959, p. 61 s.; O.J.F. Seitz, 1960; P. Wernberg, 1961; L. Moraldi, 1994, pp. 141 ss., che discute l'ipotesi degli influssi gnostici e le connessioni con la letteratura ebraica apocrifia (*Giubilei*, *Testamenti* dei dodici patriarchi) e la prima letteratura giudaico-cristiana (*Didachè*, *Lettera di Barnaba*, *Pastore di Erma*, *Pseudoclementine*); P. Sacchi, 1994, p. 310, che evidenzia la distanza del dualismo dei due spiriti dalla dottrina cristiana. Per l'ascendenza iranica del dualismo estraneo al VT vd. K.G. Kuhn, 1952; L. Moraldi, 1994, pp. 81, p. 141, comm. a 1QS 3, 13, che illustra le diverse posizioni della critica favorevole ad accogliere l'ipotesi dell'influsso iranico a partire da A. Dupont - Sommer, 1955, o restia a riconoscere tali influssi esterni, come nel caso di H. Wildberger, 1955. Affine alla teoria dei due spiriti è quella manichea delle due anime o due intelligenze, una buona, l'altra cattiva, per cui vd. le considerazioni di Agostino in *de haeres.* 46; *de ver. relig.* 9, 16.

²³⁹ Per la non omogeneità delle concezioni teologiche ed antropologiche dei testi qumranici vd. E. Jucci, 1998; L. Mattila, 1994; A. Lange, 1995.

²⁴⁰ Su tali analogie vd. W.H. Brownlee, 1951, pp. 14 n. 30, 61; L. Moraldi, 1994, pp. 141 ss. Alcuni riscontri della personificazione pneumatica di virtù e vizi si trovano in *Test. Juda* 30, 1 e *Gad* 3, 1; 4, 7; dell'antitesi luce/tenebre in *Test. Lev* 19, 1.

²⁴¹ Per l'idea del peccato come colpa soggettiva vd. la *Regola della comunità* (1QS 2, 25-3, 9) ed il *Documento di Damasco* (CD 2, 17-18); per il male inteso come entità oggettiva gli *Inni* (1QH 4, 20-30). Sulla concezione qumranica del peccato vd. J. Becker, 1964; per l'analogia con il pensiero di Paolo L. Moraldi, 1994, p. 342. Si discute l'attestazione del peccato originale in 4Q543; 545-548, dove potrebbe cogliersi un'allusione alla tentazione di Adamo ed Eva nel riferimento a Belial, principe delle tenebre, ed all'albero del male (vd. 4Q458 e E.H. Eisenman - M. Wise, 1992, pp. 46-49; 151-156) e soprattutto negli *Inni* in 1QH

ma, se nell'antropologia qumranica permane l'eredità tradizionale dell'impurità come esito della contaminazione con ciò che è impuro e questo spiega il rigorismo dei riti lustrali di purificazione, nel *NT* e nel pensiero di Paolo l'origine dell'impurità è solo nel cuore dell'uomo²⁴². La purificazione riguarda dunque nell'essenismo qumranico sia il corpo che lo spirito²⁴³: quella dall'impurità contratta attraverso il contatto con ciò che è impuro si attua seguendo le norme rituali; quella dal peccato necessita della grazia divina riservata agli aderenti alla setta, del pentimento e dell'espiazione attraverso la sofferenza. Il rilievo del pentimento nel processo di purificazione si deduce dall'importanza dell'umiltà nella correzione, asserita nella *Regola della comunità*²⁴⁴ e dall'eziologia del peccato individuata nell'ostinazione del cuore, che resiste alla volontà divina²⁴⁵, ed è tratto comune alle concezioni soteriologiche della letteratura apocalittica²⁴⁶. Il ruolo della sofferenza nella liberazione dal giudizio del giusto che pratica la legge è evidenziato nel *Pesher Habacuc*²⁴⁷.

Comune al pensiero di Paolo la concezione dell'impotenza umana e del primato della grazia divina e della giustificazione per fede e non attraverso le opere²⁴⁸: segno tangibile di tale corrispondenza è la citazione in *Rom.* 1,

9, 13, dove l'espressione «primo peccato» viene da alcuni studiosi riferita al peccato originale (A. Dupont - Sommer, 1960², p. 245; M. Wallenstein, 1957), da altri alla colpa degli antenati o semplicemente a colpe precedenti (L. Moraldi, 1994, p. 418).

²⁴² Fondamentali in tal senso *Mt.* 15, 19-20 e *Mc.* 7, 14-23, a cui si aggiunge *Mc.* 5, 22-43, dove nell'episodio dell'emorroissa si attesta la facilità di Gesù ad avere contatti con peccatori e con soggetti umani ritenuti impuri, che implica la distanza dalle norme sulla purità. Più ortodosso sembra il comportamento di alcuni apostoli, come Pietro in *Act.* 10 e *Gal.* 2, 11-14, che si dimostrano fedeli alla tradizione giudaica nella remora a stabilire rapporti con pagani. La posizione di Gesù sembra più vicina alla negazione dell'impurità da contatto asserita dal fariseismo e poi dall'antropologia rabbinica che alle concezioni esseniche. Sul problema della purità nel giudaismo ed in epoca neotestamentaria vd. G. Vermes, 1983², pp. 31 ss.; R.P. Booth, 1986.

²⁴³ Per le norme sulla purità nella comunità qumranica, che richiamano quelle bibliche attestate in *Lev.* 11-16; *Num.* 19, vd. G. Garcia Martinez, 1989; L. Moraldi, 1994, p. 140, che ritiene prioritaria la purificazione dello spirito attraverso la fede rispetto a quella fisica. Per il primato della grazia divina nella purificazione dello spirito subordinata alla fede vd. la *Regola della comunità* (1QS 3, 4-8; 21; 5, 13-14; 8, 16-19; 11, 3 ss.; 9-10) e gli *Inni* (1QH 3, 21-22 «hai purificato uno spirito perverso affinché entrasse in comunione con l'assemblea dei figli del cielo»; 4, 20-30; 37-38; 7, 6-7; 29-31; 8, 6-7; 12, 11-12; 16, 11-12; 17, 26) da confrontare con *Is.* 1, 10-17; *Amos* 5, 21-26; *Ps.* 50, 8-15. L'esclusione dalla purificazione e quindi dalla salvezza dei non aderenti alla setta è asserita nella *Regola della comunità* (1QS 2, 25-3, 9) coerentemente con il determinismo delle concezioni teologico-antropologiche.

²⁴⁴ 1QS 3, 8.

²⁴⁵ 1QS 2, 25-3, 9; CD 2, 17-18 dal *Documento di Damasco*.

²⁴⁶ 1H [LP] 50, 4 dal *Libro delle Parabole*.

²⁴⁷ 1QpAb 8, 1-3.

²⁴⁸ Per la giustificazione attraverso la fede vd. *Pesher Habacuc* (1QpAb 8, 1-3) e *Io.* 3, 18; 5, 24; per la fede come condizione per la remissione dei peccati *Mc.* 2, 1-11; *Rom.* 3, 21-

17 e *Gal.* 3, 11, nella parentesi sul tema della salvezza per fede e non secondo le opere della legge, di *Abac.* 2, 4 «il giusto vivrà in virtù della fede», su cui si incentra il *Pesher Habacuc*²⁴⁹. Nonostante il determinismo della predestinazione alla salvezza²⁵⁰ non sembra marginale il contributo umano al processo di purificazione, anche se subordinato al primato della grazia divina evidenziato negli *Inni* in 1QH 4, 30-31 «la via dell'uomo non è costante se non in virtù dello spirito che Dio ha formato in lui» e *ibid.* 8, 6-7 «mi hai sostenuto con la tua forza ed il tuo spirito santo». La tensione alla giustizia rappresentata dalla legge svolge al pari della sapienza, anch'essa d'ispirazione divina²⁵¹, un ruolo fondamentale nella conversione che si manifesta nella rinuncia al peccato: su questa tensione alla giustizia si pone l'accento negli *Inni* qumranici in 1QH 6, 1 ss. «ma, tu mio Dio, hai aperto i miei orecchi all'istruzione di coloro che insegnano la giustizia», *ibid.* 6-7 «seppi che c'è speranza per coloro che si convertono dalla ribellione e abbandonano il peccato» e nel *Pesher Habacuc*, dove la liberazione per grazia divina è riservata a «tutti coloro che praticano la legge nella casa di Giuda»²⁵². Il contributo della volontà umana alla salvezza si evidenzia nella *Regola della comunità* nella condanna del malvagio identificato in 1QS 3, 1 in colui che «non ebbe la costanza di rinnovare la sua vita» e nel rilievo dato in 1QS 3, 8 all'umiltà nella correzione e nell'osservanza degli statuti di Dio. Il rilievo della virtù è coerente con la centralità della legge nella teologia qumranica²⁵³ e con la concezione del male come colpa soggettiva, non

24; *Gal.* 2, 16; per la cancellazione del peccato originale in virtù della redenzione *Io.* 1, 29; *Rom.* 3, 23; 24; 5, 9; 15; 6, 3; 7, 24; 8, 12; *Gal.* 3, 22; *Eph.* 2, 5. Sull'ascendenza giudaica del principio cristiano della giustificazione attraverso la grazia vd. E. Zurli, 2003, che propone un'analisi dell'inno finale della *Regola della comunità* e degli *Inni* qumranici. L'origine della grazia è diversamente subordinata alla fedeltà al patto, nel cristianesimo all'appartenenza a Cristo.

²⁴⁹ 1QpAb 8, 1-3. Nell'oracolo profetico originario di *Ab.* 2, 4 il «giusto» designa il popolo di Dio; nella sentenza originata da tale oracolo, attestata nel commento qumranico ed in *Rom.* 1, 17 e *Gal.* 3, 11, prevale invece l'interpretazione di «uomo giusto». Su tale interpretazione vd. A. Weiser in G. Kittel – G. Friedrich, 1963-1992, X, col. 381, n. 125.

²⁵⁰ Sulla concezioni deterministiche del qumranesimo vd. E.H. Merrill, 1975, p. 58.

²⁵¹ La concezione dell'ispirazione divina della sapienza, attestata negli *Inni* qumranici in 1QH 1, 21-23; 26-27; 2, 18-19; 3, 20-23; 7, 26-27; 11, 27-28; 12, 11-12; 13, 18-19, sviluppa in una direzione quasi gnostica quella delineata in *Eccli.* 39, 1-11. Su questa componente gnostica dell'essenismo qumranico vd. L. Moraldi, 1994, p. 348, che tende a ridimensionarla superando le posizioni di A. Dupont - Sommer (1960², p. 215), propenso invece a sottolineare le analogie con il mazdeismo e la gnosi ellenistica.

²⁵² 1QpAb 8, 1.

²⁵³ Tale centralità è confermata dall'obbligo vigente nella comunità qumranica di dedicare un terzo della notte allo studio della legge: vd. L. Moraldi, 1994, p. 71. il rispetto della legge è espressione della fedeltà al patto con Dio e si inserisce nel quadro di quello che potrebbe definirsi «nomismo pattuale» (cfr. P. Sanders, 1977).

semplicemente come eredità di una contaminazione originaria indipendente dalla volontà umana; viene così a definirsi una sorta di sintesi non molto coerente tra determinismo e responsabilità morale, diversamente valorizzata in senso più radicale in alcune espressioni della letteratura apocalittica²⁵⁴. Simile per certi aspetti il percorso della redenzione nel credo evangelico il cui atto risolutivo è la conversione, che permette allo spirito divino di prendere dimora nell'uomo e di renderlo capace di virtù: l'efficacia salvifica della fede e della conversione si manifesta infatti nella coerenza delle opere con l'insegnamento evangelico²⁵⁵; le opere che dimostrano la coerenza della fede corrispondono alla carità da cui discendono tutte le altre virtù. Si manifesta pertanto una netta cesura rispetto alle concezioni etiche del qumranesimo in cui la virtù consiste nel rispetto della legge ed all'ottica intellettualistica, quasi gnostica, delle concezioni soteriologiche dell'essenismo qumranico.

Gli eletti sono dunque nelle concezioni qumraniche sapienti e giusti e contribuiscono alla loro purificazione anche attraverso la sofferenza, connessa sia all'espiazione del peccato che alla lotta contro il male: nel *Pesher Habacuc* si legge in 1QpAb 8, 1-3 come «Dio libererà tutti coloro che praticano la legge nella casa di Giuda dalla casa del giudizio a motivo della loro afflizione e della loro fede nel Maestro di giustizia». Lo stesso Giuseppe Flavio, attribuisce agli Esseni in *AJ* 18, 18 la convinzione di dover lottare per avvicinarsi alla giustizia, affrontando quindi tutte le sofferenze che tale lotta comporta. Il ruolo attribuito alla sofferenza nel percorso della salvezza ricorda l'escatologia del mazdeismo iranico in cui si prospetta per il giusto la conquista dell'immortalità attraverso la pratica della giustizia e la lotta contro il male, che implica necessariamente la sofferenza accettata in vista della purificazione finale e della vittoria del bene. Non mancano nemmeno convergenze con la predicazione evangelica: viene in mente il detto «beati gli afflitti, perchè saranno consolati»²⁵⁶ e la lunga sequenza delle beatitudini paradossalmente assimilate alle sofferenze umane nel «Discorso della montagna»²⁵⁷. La funzione soteriologica dell'afflizione va però

²⁵⁴ Vd. soprattutto l'*Epistola di Enoc*, il *Libro delle parabole*, l'*Apocalisse Siriaca* di Baruc e il *Quarto libro di Esdra*.

²⁵⁵ Per la necessità che la conversione produca frutti nel comportamento umano vd. *Mt.* 3, 8; 7, 24; 15, 8; 28, 20; *Lc.* 6, 47; 11, 28; 12, 47; *Io.* 13, 17; *Rom.* 2, 6; 1 *Cor.* 15, 32; 2 *Cor.* 5, 10; 2 *Tim.* 4, 8; *Hebr.* 4, 2; 6, 10; 10, 35; *Iac.* 1, 22 ss.; 2, 14-24. Per l'unità di credere e agire vd. *Io.* 13, 35; 1 *Io.* 3, 23; 13, 14; 15, 12. Il sostanziale accordo tra l'*Epistola di Giacomo*, che rivendica la necessità delle opere a testimonianza della fede, e la giustificazione per fede asserita da Paolo è dimostrato dall'insistenza nelle epistole paoline della parentesi alla virtù subordinata alla rigenerazione dello spirito nella conversione; per tale problematica vd. F. Mussner, 1964, pp. 12-19, 140-157; R. Penna, 1982; G. Barbaglio, 2002³, pp. 350 s.

²⁵⁶ *Mt.* 5, 4.

²⁵⁷ *Mt.* 5, 1-12; cfr. *Lc.* 6, 20-26.

nell'insegnamento evangelico ben oltre la semplice purificazione individuale e la necessità storica della lotta contro il male e si salda con la carità, che induce all'offerta di sé in vista della salvezza altrui, trovando il suo riferimento esemplare nella vicenda esistenziale del Cristo definito nella profezia messianica di *Is.* 53, 3 «uomo dei dolori, esperto del dolore»²⁵⁸.

Incerti i tempi e le modalità con cui si compie secondo le credenze qumraniche la salvezza che potrebbe coincidere con l'adesione alla comunità²⁵⁹, secondo modalità affini a quelle riscontrabili nel *NT* nella sinergia di conversione e remissione dei peccati²⁶⁰, e trova comunque compimento nella palingenesi del tempo escatologico²⁶¹. Una divergenza significativa è rappresentata dall'assenza di determinismo nelle concezioni soteriologiche neotestamentarie secondo cui la salvezza è accessibile a tutti gli uomini, inclusi i peccatori. Ma qualche traccia di determinismo potrebbe

²⁵⁸ Il passo interpretato in senso messianico già nella tradizione ebraica fa parte della sezione attribuita al Trito-Isaia (*Is.* 52, 13-53, 12) databile tra la fine del VI e l'inizio del V sec. a.C. Per l'identificazione del servo di Jaweh con il Cristo nel *NT* vd. *Lc.* 22, 19-20; 37; *Mc.* 10, 45, dove Gesù si attribuisce i tratti del servo-messia; *Mt.* 12, 17-21; *Iov.* 1, 29, dove si riconosce nel servo-messia l'anticipazione profetica di Gesù. La natura redentiva della sofferenza del servo di Jaweh viene valorizzata da M. Buber, 2000², p. 222, che attribuisce tale concezione alla fede ebraica. L'idea della sofferenza redentiva «per amore di Dio» ha comunque nella tradizione biblica un'attestazione eccezionale e non può distinguersi nettamente da quella della sofferenza implicata dalla lotta contro l'ingiustizia, di cui si hanno riscontri nella tradizione religiosa successiva. Pur ammettendo, senza per altro qualche perplessità, che la fede ebraica della tradizione biblica abbia concepito una visione redentiva della sofferenza, tale sofferenza vive pur sempre in una dimensione tutta umana senza coinvolgere direttamente l'interlocutore divino dell'uomo. Nell'ottica cristiana tale sofferenza redentiva assume invece evidenza storica nella vicenda esistenziale del messia, non semplice uomo, ma uomo-dio che rappresenta il modello esemplare della sofferenza per la redenzione del mondo; questo rende più comprensibile e accettabile nella logica della relazione tra uomo e Dio la sofferenza redentiva del cristiano che fa propria nella sua sequela quella di Cristo. Per la prospettiva redentiva della sofferenza ingiusta nell'etica cristiana vd. 1 *Ptr.* 2, 19-25; 3, 14-18; 4, 12-19; *Iac.* 1, 2-4.

²⁵⁹ Cfr. gli *Inni*, tra cui 1QH 8, 4 ss., su cui vd. L. Moraldi, 1994, pp. 348 s., 382 s.

²⁶⁰ Cfr. *Mt.* 1, 21; 9, 2; 11, 28; 20, 28; 26, 28; *Mc.* 2, 5; *Lc.* 24, 47; *Io.* 1, 29; *Act.* 2, 38; 4, 12; 10, 35; 43; 13, 38; *Rom.* 4, 25; 5, 9; 1 *Cor.* 6, 11; 15, 3; 2 *Cor.* 5, 21; *Gal.* 1, 4; *Eph.* 1, 7; 5, 26; *Col.* 1, 14; 1 *Tim.* 1, 15; *Hebr.* 1, 3; 9, 12; 14; 1 *Petr.* 1, 18; 4, 1; 1 *Io.* 1, 7; 2, 12; 3, 5; *Apc.* 1, 5.

²⁶¹ Sulla palingenesi del tempo escatologico che riattualizza la perfezione degli inizi e la gloria di Adamo vd. la *Regola della comunità* (1QS 3, 6-9; 12, 4, 20-21; 26, 11, 14-15), gli *Inni* (1QH 13, 11-12) ed il *Documento di Damasco* (CD 3, 18-20): cfr. L. Moraldi, 1994, p. 145, 439; G. Garcia Martinez, 1989, pp. 189 s.; E. Jucci, 1994. Non sono ben chiare le modalità della palingenesi ed il suo configurarsi come immortalità o resurrezione: non si parla chiaramente di immortalità dei giusti di cui si discute l'attestazione negli *Inni* in 1QH 4, 21-22, da confrontare con 1QS 4, 7-8, 20-22 (*Regola della comunità*) e CD 2, 20; 7, 6 (*Documento di Damasco*). Se incerto è il destino dei giusti, sicuro quello dei malvagi destinati all'eliminazione (vd. 1QH 3, 25-36 dagli *Inni*). Per la tensione escatologica comune all'essenismo qumranico ed al *NT* vd. E. Jucci, 1983.

ravvisarsi anche nel pensiero di Paolo nella discrezionalità della misericordia divina asserita in *Rom.* 8, 29-30; 9, 14 ss., nel «mistero dell'iniquità» evocato in *2 Thess.* 2, 7; 11 s., dove si parla dell'inganno riservato a coloro che non credono ed acconsentono all'iniquità, nell'abbandono dei malvagi all'inganno della menzogna e della loro iniquità in *Rom.* 1, 24 ss. e nella predestinazione alla salvezza degli eletti in *Rom.* 8, 29-30. Il «mistero dell'iniquità» rappresenta un tentativo di conciliare la giustizia divina con la presenza del male nella storia dell'uomo e trova eco nei testi qumranici nel *Libro dei misteri*²⁶², un sermone apocalittico in cui si asserisce la vittoria finale del bene sul male, della luce sulle tenebre, e nel *Quarto libro di Esdra*²⁶³ in cui si afferma l'intervento di Dio nel far persistere il *cor malignum* dei malvagi destinati alla perdizione: in costoro la condanna della legge ha prodotto i suoi frutti secondo una linea di pensiero affine a quella della «maledizione della legge» asserita in *Gal.* 3, 10 e *Rom.* 7, 7 ss. Il «mistero dell'iniquità» s'inserisce nel quadro della visione provvidenziale ed escatologica della storia umana dominata dal conflitto tra i figli della luce e delle tenebre, tra Cristo e Beliar, delineato in *2 Cor.* 6, 14 ss., che evoca analogie con l'antagonismo tra i figli della luce e delle tenebre connesso al tema mitico della caduta degli angeli²⁶⁴ nei testi qumranici e nella letteratura apocalittica²⁶⁵. La condanna dei malvagi nell'etica qumranica va però ben oltre la censura morale per configurarsi come vera e propria avversione poco conciliabile con il precetto evangelico della carità: gli eletti sono infatti esortati nella *Regola della comunità* ad amare i figli della luce e ad odiare i figli delle tenebre²⁶⁶. Simili le concezioni attestate in *Test. Aser* 4, 1 ss., dove si incita all'odio degli uomini malvagi e dalla «doppia faccia» fino a giustificare l'eliminazione. Più benevole le esortazioni che si leggono nella *Regola della comunità* qumranica in 1QS 9, 18, dove nella parentesi innodica

²⁶² Cfr. 1Q27, su cui vd. L. Moraldi, 1994, p. 631 s., che richiama il confronto con *2 Thess.* 2, 1-12.

²⁶³ *4 Esdr.* 3, 20-22.

²⁶⁴ Il mito nasce in due diverse versioni nella letteratura midrashica ellenistica dal tema biblico dell'unione dei figli di Dio con le figlie degli uomini (*Gen.* 6, 2): nella prima versione i figli di Dio detti «Vigilanti», cioè sentinelle del cielo, scendono sulla terra per istruire gli uomini e dimenticandosi della loro missione si uniscono alle figlie degli uomini, perdendo la loro natura angelica; nella seconda versione gli angeli si ribellano al volere divino e scendono sulla terra per unirsi alle figlie degli uomini. Su questo mito vd. E.J. Bickermann, 1991, pp. 242 s.

²⁶⁵ Per i testi qumranici vd. la *Regola della guerra* (1QM 1, 4-7; 12-13), la *Regola della comunità* (1QS 3-4), il *Rotolo del Tempio* (11Q Tempio 55, 3), *l'Età del creato* (1Q180): cfr. J. Van Der Ploeg, 1957; K.M. Atkinson, 1958; P. Von Der Osten-Sacken, 1969; E. Jucci, 1994, pp. 153-165. Per le attestazioni nella letteratura apocalittica vd. il *Libro dei sogni* (1H [LS] 86, 1-3; 90, 28-38).

²⁶⁶ Vd. 1QS 1, 9-11 ed il comm. *ad loc.* di L. Moraldi, 1994, p. 133.

conclusiva l'odio si stempera nell'invito a non restituire la ricompensa del male, ma a perseguire l'uomo con il bene con uno spirito più vicino all'etica del *NT*.

Conclusioni

Il confronto con le concezioni etiche e antropologiche della tradizione religiosa veterotestamentaria e postesilica e della filosofia greca pone in evidenza la complessità ed insieme la novità del pensiero di Paolo, in cui si attua la sintesi della tradizione ebraica vetero- ed intertestamentaria, della speculazione filosofica giudaico-ellenistica e dell'insegnamento evangelico.

L'antropologia di Paolo, istruito nella teologia giudaica e non ignaro della filosofia greca, mostra tratti di connessione con quella di Filone, soprattutto nell'accentuazione dell'impotenza umana e dell'azione salvifica dello spirito divino, ma nel contempo se ne allontana nella misura in cui il pensiero di Filone rimane ancorato all'ortodossia farisaica ed alle concezioni etiche della filosofia greca, sia nel rilievo conferito alla virtù nella salvezza che nel primato dell'intelletto nella struttura morale.

Spicca l'affinità con la letteratura ebraica postesilica e soprattutto con l'essenismo qumranico, sia per la formulazione del problema morale come conflitto tra le due volontà del bene e del male che abitano nel cuore dell'uomo che per la valorizzazione della giustificazione gratuita per fede a cui viene subordinata la virtù, resa possibile solo dalla grazia divina che trascende la fragilità umana. Netta la distanza dal fariseismo, che fa dipendere la giustificazione ovvero la salvezza dall'osservanza della legge, e dalla filosofia greca in cui la virtù è premio a se stessa e fondamento della dignità, libertà e felicità del saggio la cui condizione privilegiata risulta inaccessibile alla gran parte dell'umanità incapace di liberarsi con le sole sue forze dalla schiavitù delle passioni.

La novità del pensiero di Paolo rispetto alla filosofia greca ed alla più antica e recente tradizione religiosa ebraica si riassume nel riscatto della fragilità umana dalla contaminazione del male ad essa connaturato: le aporie della virtù e del conflitto insanabile tra carne e spirito nel cuore dell'uomo vengono infatti risolte attraverso una nuova concezione antropologica non più incentrata sulla conquista della virtù intesa come misura della dignità del giusto, ma sull'apertura alla speranza di un cambiamento radicale della struttura umana nella sua integrità somatopsichica accessibile a tutti gli uomini attraverso la conversione, senza preclusioni deterministiche condizionate dai limiti della *physis* o da un disegno divino di salvezza e perdizione. Questa via non è però accessibile a tutti e rimane subordinata

all'adesione al credo evangelico preclusa a tutte quelle espressioni della saggezza umana fondate esclusivamente sulla forza del *lògos* per le quali la croce non è manifestazione della potenza e sapienza di Dio, ma solo «follia» e «stoltezza», come afferma lo stesso Paolo in 1 *Cor.* 1, 22-24²⁶⁷, sottolineando la distanza del credo evangelico sia dalle aspettative dei Giudei che dalla speculazione filosofica greca.

²⁶⁷ Vd. 1 *Cor.* 1, 22-24 *ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν, ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίους μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν, αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν, Χριστὸν θεοῦ σοφίαν.*