

«la stella del mattino sorge nei vostri cuori» non indica con ogni probabilità un'illuminazione interiore (Mayor 1979; Spicq 1966), né si deve pensare che l'attesa parusia apocalittica si sia tramutata in esperienza individuale (Schelkle 1980; Kelly 1969); essa allude piuttosto al fatto che all'«alba», alla parusia, non vedremo più in modo confuso tramite uno specchio, non avremo più bisogno della rivelazione mediatrice della Scrittura, perché Cristo sorgerà nei nostri cuori (così Bauckham 1988; Davids 2006).

◈ 2,4. A. Il contesto nt.: «angeli» non risparmiati. Questa è la prima di cinque allusioni comprese in 2,4-10a, il cui intento generale è dimostrare che Dio ha sempre avuto la piena intenzione e capacità di «liberare chi gli è devoto dal giudizio e di riservare gli iniqui per la punizione nel giorno del giudizio» (2,9 TNIV). L'identità degli angeli dipende tuttavia da tutta una serie di problematiche ermeneutiche complesse e interconnesse: 1. che cosa significa *Gen.* 6,1-4 (v. sotto); 2. il rapporto di questo testo con 1 *Pt.* 3,18-22 e l'interpretazione di quest'ultimo; 3. come il passo in esame si ricollegli a Giuda, che cosa significhi quest'ultimo e se entrambi intendano la stessa cosa.

Nonostante l'opinione di alcuni interpreti, 2 Pietro non si limita a riprendere *Gd.* 4-18 come fosse un passo citato. Un confronto approfondito mostra che il primo è «una parafrasi abbastanza libera» del secondo (Sidebottom 1967, 95. 112; Callan 2004). Pietro e Giuda parlano entrambi di un giudizio su «angeli» e su Sodoma e Gomorra, ma soltanto il primo menziona il diluvio, solo il secondo parla del giudizio su Israele dopo l'esodo, e il secondo non dispone i dati in ordine cronologico. Di maggior importanza è che Pietro inserisca nel suo elenco la conservazione dei giusti, in particolare Noè e Lot, mentre Giuda evita del tutto di parlarne. Dove quindi i due scritti si sovrappongono in modo sostanziale, ognuno sviluppa nondimeno le proprie priorità retoriche peculiari (Charles 2005). È utile l'esposizione con cui Schreiner (2003, 335) chiarisce la logica di 2 *Pt.* 2,4-10, che si distingue per aggiungere una menzione dei giusti:

Se Dio ha giudicato gli angeli (v. 4)
e se ha giudicato la generazione del diluvio (v. 5),
pur risparmiando al contempo Noè (v. 5),
e se ha giudicato Sodoma e Gomorra (v. 6),
pur proteggendo al contempo Lot (vv. 7-8),
ne consegue che il Signore conserverà i pii in mezzo alle loro prove
(conclusione tratta dagli esempi di Noè e Lot)
e ne consegue altresì che il Signore punirà gli empi nel giorno del giudizio
(conclusione tratta dai tre esempi degli angeli, del diluvio, e di Sodoma e Gomorra).

B. *Contesto at.* Se si assume che il retroterra at. di 2 Pt. 2,4 sia Gen. 6, 1-4, bisogna chiedersi che cosa significhi la seconda pericope. Tre interpretazioni principali sono state proposte: 1. i «figli di Dio» sono angeli che violarono i confini tra le specie e sposarono donne, dando origine ai *n^efilim*, che erano «eroi dell'antichità, uomini famosi» (Gen. 6,4); 2. i «figli di Dio» erano re, giudici e altri membri della nobiltà aristocratica che esibirono la loro grandezza abbandonandosi alla poligamia e creando harem; 3. i «figli di Dio» erano uomini della stirpe di Set, che si presumeva divina, i quali sposarono liberamente donne di stirpe non divina.

Oggigiorno la maggioranza degli interpreti di qualsiasi tendenza teologica propende per l'interpretazione angelica (l'elenco dei sostenitori è molto lungo, ma si veda soprattutto l'analisi di Dexinger 1966; cf. Wenham 1987, 138-141). Questa interpretazione è ripresa dai LXX e sostenuta dalla maggior parte degli esegeti giudei, per quanto non proprio da tutti (v. sotto), nonché da tutti i Padri della chiesa più antichi e da alcuni di quelli più recenti (fra questi Giustino Martire, Clemente Alessandrino, Tertulliano, Ciriaco, Ambrogio e Lattanzio), ma non da alcuni Padri posteriori (Crisostomo, Agostino, Teodoreto). «Figli di Dio» (al plurale) allude altrove nell'A.T. agli angeli (di sicuro in *Giob.* 1,6; 2,1; 38,7 e forse anche in *Sal.* 29, 1; 89,7; *Dan.* 3,25, dove *bar-'ēlāhîn* è alla base di rese tradizionali con «potenti» o termini analoghi che figurano nella maggior parte delle versioni moderne). Tuttavia l'interpretazione non è facilmente applicabile al contesto del diluvio, nel quale il giudizio è pronunciato contro l'umanità (cf. Gen. 6,3-5; si noti «carne» in 6,3 [NIV: «mortale»]). Secondo Gesù gli angeli non si sposano (*Mt.* 22,30; *Mc.* 12,25), e benché si siano compiuti sforzi notevoli per confutare questa e altre obiezioni all'interpretazione angelica (ad es. Brown 2002, 52-71; vanGemeren 1981), le perplessità che la accompagnano la rendono un'ipotesi tutt'altro che certa.

Chi pensa che l'espressione «figli di Dio» indichi re, nobili e altri aristocratici (ad es. Cassuto 1973; Kline 1961-62) considera che costoro fossero presi da desideri veementi di potere, e che le molte donne fossero l'emblema del loro successo. Kline suppone che si tratti di «re divini», ossia re ritenuti in qualche senso divini, a motivo della visione religiosa prevalente in quel tempo. In altri termini, invece di amministrare la giustizia sotto la guida di Dio, non stettero al loro posto, pretesero per sé la divinità, violarono la volontà di Dio costituendosi harem regali e concupirono il potere. I loro figli furono i *n^efilim* eroi (6,4), «che chiaramente si distinguevano per forza fisica e superiorità militare e politica» (Kline 1993, 115). A prima vista una simile spiegazione renderebbe meglio il senso di «e ne presero a loro scelta» (Gen. 6,2) e prelude nel modo migliore alla sentenza in giudizio contro la «carne» nel diluvio; ma vi osta il fatto che al di fuori di Gen. 6,

1-4 non si dà alcuna garanzia linguistica che consenta di pensare che con «figli di Dio» s'intendano «re divini» o più in generale figure aristocratiche superiori, e d'altra parte la lezione «angeli» ha una lunga storia che abbraccia anche i LXX.

L'idea che per «figli di Dio» s'intenda la stirpe di Set e che «figlie degli esseri umani» indicherebbe donne non setiane, non solo manca di conferma filologica, ma anche trova pochi elementi a suo favore rispetto all'idea dei «re divini».

Si è pensato talvolta di combinare la prima e la seconda interpretazione: sovrani umani (seconda interpretazione) che rivendicavano una sorta di statuto divino potrebbero nondimeno avere rivendicato anche una sorta di usurpazione «angelica» (prima interpretazione) se fossero stati considerati in qualche modo posseduti (così Clines 1979; Waltke 2001, 115-117; Gispén 1974, 221).

Nel corso degli anni non è d'altro canto mancato chi abbia sostenuto che il retroterra at. di 2 Pt. 2,4 non sarebbe Gen. 6,1-4 e che Pietro avesse invece in mente la caduta preistorica degli angeli. La Genesi presuppone indubbiamente qualche caduta preistorica di ciò che è personificato nel serpente (Gen. 3), ma ci si troverebbe in imbarazzo a trovare una riflessione esplicita sull'evento. Interpretazione Gen. 6,1-4 in tal senso equivarrebbe a spiegare ciò che è oscuro con qualcos'altro ancor più oscuro.

C. *Il contesto del giudaismo.* L'interpretazione di Gen. 6,1-4 secondo cui «i figli di Dio» sarebbero angeli (spesso definiti «vigilanti») che hanno rapporti sessuali con donne è diffusa nel primo giudaismo (ad es. *Hen. aeth.* 6-19; 21; 86-88; *Iub.* 4,15.22; 5,1; CD-A 2,17-19; 1QapGen ar 2,1; *Tg. Ps.-J. Gen.* 6,1-4; *Test. Rub.* 5,6-7; *Test. Neph.* 3,5; *Apoc. Bar. syr.* 56,10-14). Vero è che una tradizione rabbinica minoritaria pronuncia una maledizione su quanti difendono l'idea angelica (*Gen. r.* 26,5; cf. *r. Simeone b. Johai*), ma essa non risale probabilmente a prima della metà del II sec. d.C.

Tre osservazioni si rendono necessarie riguardo a questa letteratura. Nonostante diversi temi stiano in primo piano in questi testi giudaici di vario genere, anzitutto, la tradizione più corposa è quella di *Hen. aeth.* 6-19. A detta di Bauckham (1988, 51), in origine la caduta dei vigilanti in questa tradizione «era un mito dell'origine del male» che poi si congedò da questa mitologia attorno alla metà del I sec. d.C. Il racconto narra come nei giorni di Jered (*Gen.* 5,18) duecento angeli guidati da Š^emiḥazah e 'Aša'el si ribellarono a Dio, desiderarono le avvenenti figlie degli uomini, discesero sul Monte Hermon e presero mogli umane. I loro figli erano giganti che devastarono la terra. Gli stessi angeli decaduti insegnarono agli esseri umani cose che non conoscevano e molti tipi di peccati. In ultimo, quindi, gli angeli decaduti furono responsabili della corruzione e degradazione che fecero ca-

dere sull'umanità la punizione divina del diluvio. Gli angeli decaduti, i giganti, furono legati per punizione sotto la terra fino al giudizio finale; i giganti furono condannati a essere abbandonati a distruggersi a vicenda in una battaglia senza fine, e i loro spiriti divennero gli spiriti malvagi responsabili, in ultima istanza, del male nel mondo tra il diluvio e il giorno del giudizio. A colpire in questi racconti è il tentativo di stornare il rimprovero per il diluvio dagli esseri umani, deviandolo sugli esseri angelici decaduti.

In secondo luogo, sia Giuda che 2 Pietro sembrano riprendere almeno alcuni di tali temi. Tuttavia non riprendono l'intero complesso di insegnamenti di 1 Enoc, ma si limitano a riportare che tali «angeli» (ἄγγελοι) sono tenuti nelle tenebre, incatenati eternamente in attesa del giorno del giudizio (v. anche sotto). Giuda riprende un elemento in più (v. sotto, a Gd. 6, C).

In terzo luogo, infine, vi è chi pensa che Pietro (e Giuda prima di lui) conosca e forse dipenda dal mito greco dei titani narrato nella *Teogonia* di Esiodo. Alcuni scrittori giudei identificarono i titani con angeli decaduti o con la loro progenie di giganti (cf. Ios. *Ant.* 1,73; *Sir.* 16,7; *Gdt.* 16,6). Secondo questo mito i titani furono imprigionati nel «Tartaro», parola che qui Pietro utilizza per «inferno». È possibile che sia semplicemente una terminologia influenzata dal giudaismo ellenistico: non è facile esserne sicuri, poiché il termine è usato già nei LXX di *Giob.* 40,20; 41,24 (tartaro dell'abisso); *Prov.* 30,16 (in evidente parallelo con l'ade). Detto altrimenti, il ricorso a una ipotetica conoscenza di Esiodo in Pietro è azzardato. E la questione è aggravata da una difficile variante testuale, esaminata qui sotto.

D. *Questioni testuali.* In qualsiasi modo si interpretino «i figli di Dio» dell'ebraico di *Gen.* 6,1-4, i LXX li definiscono ἄγγελοι, termine ripreso in 2 Pt. 2,4 e che, nel N.T., è applicato quasi sempre agli angeli, raramente per indicare «messaggeri» e mai per definire personaggi aristocratici quali re e nobili. In altre parole, in base alla sola filologia, l'interpretazione più credibile sembra quella angelica, salvo non si accolga la sintesi di Waltke e altri secondo cui i «re divini» sarebbero «posseduti» da angeli decaduti, combinando con ciò la forza delle prime due interpretazioni.

In 2 Pt. 2,4 va presa una decisione molto difficile tra *σειραῖς* («lacci, corde, catene») e *σειροῖς/σιροῖς* («fosse»). *Gd.* 6 si serve di *δεσμοῖς* («vincoli»). Pietro può aver scelto una parola più elegante rispetto a Giuda (altrove introduce cambiamenti di tal genere), optando per *σειραῖς*, più tardi «corretto» da uno scriba posteriore in *σειροῖς*, forse perché pareva accordarsi meglio con *ζόφου* («di tenebra»). In alternativa, Pietro potrebbe aver scritto *σειροῖς ζόφου* («fosse di tenebra»), forse per influsso di Esiodo, e uno scriba lo «corresse» in *σειραῖς ζόφου* («lacci di tenebra», «catene di tenebra» [TNIV], inteso ovviamente in senso metaforico) sotto l'influsso di *Gd.* 6. Le testimonianze esterne sono equamente distribuite.

E. *L'uso dell'A.T. in 2 Pt. 2,4.* La natura del peccato è meno precisa in 2 Pt. 2,4 che in Gd. 6-7, ove si sostiene che gli «angeli» non solo abbandonarono il loro posto ma si macchiarono altresì, evidentemente per analogia con Sodoma, di un peccato sessuale. La violazione dei confini tra le specie è essenziale per il peccato in Iub. 5, mentre ciò non è esplicito né in Giuda né in 2 Pietro. Pietro è interessato all'inevitabilità del giudizio degli «angeli», chiunque essi siano, più che alla natura precisa del loro peccato.

F. *Uso teologico.* «Il punto fondamentale del versetto è che questi angeli decaduti attendono il giudizio eterno... Il giudizio escatologico degli angeli che hanno peccato è sicuro. Sono già imprigionati. Ancor più certo è il giudizio di quanti hanno negato Cristo che li ha riscattati» (Davids 2006, 226). Questo è tutto vero, anche se resta qualche incertezza riguardo al referente di «angeli».

◆ 2,5. A. *Il contesto nt.: il diluvio e Noè, un esempio cattivo e uno buono.* Le due allusioni successive, la seconda e la terza, una negativa e una positiva, sono racchiuse in questo versetto. Dio non risparmiò il mondo antidiluviano ma anzi emanò un giudizio catastrofico sul suo popolo empio; per contro risparmiò Noè, «predicatore di giustizia», e la sua famiglia (Gen. 6-9). Pietro, a differenza di Giuda, fornendo un esempio positivo oltre che uno negativo, mostra che «il Signore sa come liberare i giusti dalle prove», nonché come «tenere sotto custodia gli empì per la punizione nel giorno del giudizio» (2,9).

B. *Contesto at.* Pietro allude indubbiamente al racconto del diluvio di Gen. 6-9. È utile l'elenco che Brown offre (2002, 94-98) dei collegamenti linguistici minori, che tuttavia non aiutano molto a chiarire come Pietro rifletta su tale brano biblico onde farne uso. Secondo Gen. 6,11-12 il motivo per cui Dio inviò un simile giudizio devastante sono la violenza e la corruzione totali che regnavano sulla terra. L'unica eccezione era rappresentata da Noè. Alla fine Dio promette, con un segno di alleanza, che non distruggerà mai più la terra allo stesso modo, cosa che nel racconto viene letta come garanzia singolare della grazia divina, dal momento che la terra avrebbe finito certamente per meritare la distruzione.

Poiché il mondo viene distrutto a motivo della sua corruzione e Noè e la sua famiglia vengono salvati, se ne può legittimamente dedurre per contrasto che essi sono giusti, e ciò emerge ancor più chiaramente quando Dio dice a Noè di costruire un'arca e Noè lo fa semplicemente perché si è impegnato a compiere ciò che Dio ordina. Il testo at. non afferma mai esplicitamente che Noè sia un «predicatore di giustizia», anche se una lettura immaginifica del racconto condurrebbe probabilmente a supporre che Noè abbia dovuto offrire alla curiosità degli empì qualche spiegazione di ciò che