

STUDIO BIBLICO TEOLOGICO AQUILANO

ANGELI E DEMONI NELLA BIBBIA

a cura di

Giuseppe Bortone

EDIZIONI ISSRA - L'AQUILA

IL DEMONIO ARTEFICE DELLA CADUTA
E IL PECCATO DELL'UOMO

Il tentatore da Gen 3 a Sap 2,24

[del prof. G. DE CARLO]

Il sottotitolo del mio intervento fa riferimento a due testi che a prima vista possono apparire distanti. *Gen 3* narra la «caduta» dei progenitori, aizzati dal serpente; *Sap 2,24* indica per quale via è entrata nel mondo la morte: «per invidia del diavolo». Ciò che li accomuna è il riferimento alla morte. Nel primo testo la morte fa da sfondo: infatti in *Gen 2,17* la morte era minacciata come certa da JHWH Dio se l'uomo avesse mangiato dell'albero della conoscenza del bene e del male. A tale minaccia si rifà la donna in 3,3; ma l'affermazione viene apertamente contestata dal serpente in 3,4¹. In effetti il seguito del racconto sembra dare ragione al serpente, perché la morte non segue necessariamente e immediatamente la trasgressione del comando divino. Dovremo allora chiederci a quale tipo di morte si riferisce JHWH Dio. In *Sap 2,24* si parla della morte come di qualcosa di non previsto nella creazione originaria di Dio; la morte ha fatto la sua comparsa a causa di un elemento estraneo: «l'invidia del diavolo».

Il serpente nel primo testo, il diavolo nel secondo, appaiono dunque come elementi di disturbo, che provocano un degrado nel progetto originario di Dio. Che tipo di connessione c'è tra il serpente di *Gen 3* e il diavolo di cui parla *Sap 2,24*? Testi del Nuovo Testamento come *Ap 12,9* («il grande drago, il serpente antico, colui che chiamiamo il diavolo e satana...») e *Ap 20,2* («afferrò il dragone, il serpente

¹ In 2,17 e in 3,4 c'è la stessa costruzione ebraica: infinito assoluto + *yiqtol* della stessa radice, che, come è noto, rafforza quanto espresso dal verbo finito (2,17: מוֹת תָּמוּת, «certamente morirai»; 3,4: לֹא-מוֹת תָּמוּתוּן, «certamente non morirete»).

antico cioè il diavolo, satana...») stabiliscono senza mezzi termini un rapporto di equivalenza. L'autore di *Sap* ha in mente lo stesso tipo di rapporto? In altre parole, parlando del diavolo egli intende parlare del serpente nel giardino dell'Eden?

Se, come sembra molto probabile, bisogna rispondere positivamente alle precedenti domande, ci chiediamo ulteriormente: in *Gen* 3, nel racconto della tentazione di Eva, attraverso la figura del serpente, si parla del diavolo? Il racconto non sembra contenere elementi che giustifichino una deduzione del genere. Tuttavia, se la tradizione interpretativa successiva è andata in questa direzione, occorre ammettere che ha trovato nel racconto genesiaco indizi sufficienti per l'identificazione tra serpente e diavolo. All'interno dell'Antico Testamento l'unico testo che fa tale accostamento è appunto *Sap* 2,24. L'individuazione del tragitto che, partendo da *Gen* 3, giunge a *Sap* 2,24 è parte integrante del mio contributo.

1. Il serpente in *Gen* 3

Il capitolo terzo della Genesi dedica all'episodio del serpente i versetti 1-5.14-15. Per il loro inquadramento nel contesto più ampio di *Gen* 2-3, rimando al contributo che ho steso per il corso biblico dedicato all'obbedienza-disobbedienza nella Bibbia². Richiamo qui, schematicamente, solo alcune indicazioni di ordine metodologico ed ermeneutico per una retta comprensione del brano. Che tipo di racconto è quello presente in questo testo? È una «eziologia metastorica»³: non si tratta della narrazione di fatti di cronaca, raccontati così come sono avvenuti, ma di qualcosa

² Cfr. G. DE CARLO, «Adamo: tra disobbedienza e autodivinizzazione. Obbedienza-disobbedienza nella preistoria della salvezza», in G. MARROCU (ed.), *L'obbedienza e la disobbedienza nella Bibbia*, L'Aquila 1997, 1-42; con relativa bibliografia.

³ La formulazione proviene da K. RAHNER, in *LThK*² I,1011, e da N. LOHFINK, «Genesis 2f als "geschichtliche Ätiologie". Gedanken zu einen hermeneutischen Begriff», *Schol* 38 (1963) 321-324.

di cui si può parlare solo per deduzione, a partire da esperienze successive. Partendo dall'esperienza contemporanea, l'autore risale alle origini dell'umanità e là ricerca il fondamento della situazione presente. «Eziologia», quindi, perché spiega esperienze presenti; «metastorica», perché la spiegazione non è propriamente storica, in quanto utilizza elementi non verificabili con la critica storica, ma non è neppure fuori della storia, è infatti il fondamento della storia: per capire la storia occorre rifarsi a quelle origini.

Gen 2-3 dunque è innanzitutto la drammatizzazione della risposta al problema del come è entrato il male nel mondo. L'autore dà la sua risposta non in maniera concettuale, ma mettendo in scena un «racconto di inizio»⁴; se vogliamo capire il significato vero dei due capitoli della Genesi, non possiamo fermarci alle immagini, ma dobbiamo ricercare il messaggio che attraverso quelle immagini l'autore ha voluto trasmettere.

Il racconto poi ha dei paralleli in testi extrabiblici, presenti nelle letterature dei popoli circostanti, in particolare nelle mitologie mesopotamiche; l'autore biblico non utilizza tali miti in modo acritico, così che gli elementi politeisti vengono accuratamente tralasciati. Infine, per l'interpretazione occorre tener conto che *Gen* 2-3 è costruito secondo lo schema dell'alleanza sinaitica, che il vocabolario utilizzato è comune alla letteratura sapienziale e che va letto nell'ampio contesto di *Gen* 1-11.

1.1. Il serpente nell'Antico Testamento

Nel racconto genesiaco il serpente appare improvvisamente, cogliendo quasi di sorpresa il lettore; e vi appare come una creatura dalle doti straordinarie, che non corrispondono all'esperienza comune che si ha di un rettile. Prima di analizzare *Gen* 3,1-5.14-15, facciamo un excursus sul serpente attraverso l'intero Antico Testamento. Il termine

⁴ Cfr. P. GIBERT, *Bibbia, miti e racconti dell'inizio* (BiBi 11), Brescia 1993.

ebraico נָחָשׁ, «serpente»⁵, nell'Antico Testamento ricorre 31 volte, di cui 14 nel Pentateuco⁶. In quanto nome di genere,

⁵ Il termine ebraico נָחָשׁ fa riferimento al gruppo consonantico נחש, cui appartengono il verbo נחש *pi.*, «divinare», «cercare e dare auspici» (cfr. *Gen* 44,5.15; *Lv* 19,26; *Dt* 18,10; *1Re* 20,33; *2Re* 17,17; 21,6; *2Cr* 33,6), e i sostantivi נחש, «divinazione», «incantesimo» (cfr. *Nm* 23,23; 24,1), e appunto נָחָשׁ, «serpente». Al di fuori dell'ebraico, esso è attestato solo in ugaritico (*nḥš*); alcuni autori lo accostano all'arabo *ḥanaš* (per metatesi נחש), «serpente», «insetto», «uccello»; altri vi vedono una vicinanza con il babilonese serpente-dio della salvezza *šahan* (ancora per metatesi נחש), il cui epiteto era quello di *bel balati*, «signore della vita». Il verbo נחש, «divinare», è documentato anche in aramaico, siriano e mandaico; spesso è accostato all'arabo *naḥisa*, «essere funesto, sfortunato», o anche «esplorare», da cui sarebbe poi derivato *naḥaš*, «divinazione», «auspicio». Se nelle aree culturali vicine a Israele il collegamento etimologico tra il verbo e il sostantivo, cioè tra il campo semantico del «divinare» e quello del «serpente», può avere una certa plausibilità, in ebraico esso non è certo, anche a causa del fatto che non siamo a conoscenza di un rapporto mantico con il serpente in Israele. I LXX traducono l'ebraico נחש quasi esclusivamente con il greco ὄφις; solo in *Gb* 26,13 e *Am* 9,3 usano δράκων. La Vulgata varia nella traduzione fra *serpens*, *coluber* e *draco*. Altri termini ebraici per «serpente» sono: אֲפַעָה, una non ben definita varietà di serpente; עֲכָשׁוּב, «aspide»; פִּתּוֹן, «vipera cornuta»; שְׂפִיפוֹן, «vipera cornuta»; שֶׁרֶף, «serpente ardente (velenoso)», ecc.; termini come לְוִיתָן, תַּנִּין, רֶבֶב appartengono all'ambito mitologico. Per questa breve analisi ho seguito sostanzialmente H.-J. FABRY, «נָחָשׁ», *ThWAT* V, 384-397; cfr. inoltre W. FOESTER, «δράκων», *GLNT* II, 1465-1472; W. FOESTER - O. GREYER - J. FICHTNER, «ὄφις», *GLNT* IX, 23-66; M. GRAU, «Serpente», *EncBib* VI, 411-412; H. DE BAAR, «Serpente del paradiso», *EncBib* VI, 412-413; L. K. HANDY, «Serpent (religious symbol)», *AncBD* V, 1113-1116; IDEM, «Serpent, bronze», *AncBD* V, 1117; E. LIPINSKI, «Serpente», *DEB*, 1195; A. BOUDART, «Serpente del paradiso», *DEB*, 1195-1196.

⁶ Cfr. A. EVEN-SHOSHAN, *A New Concordance of the Old Testament*, Jerusalem-Grand Rapids 1990, 755.

esso designa il genere «serpente» in senso ampio⁷, a cui sono subordinate altre indicazioni come designazioni di specie o razze. Insieme alle bestie inferiori (ad es. lo scorpione; cfr. *Dt* 8,15) appartiene al gruppo dei «rettili della terra» (cfr. אֲרָץ זֹחֲלִי, *Mi* 7,17), più in generale alle «bestie del campo» (הַשָּׂדֶה, *Gen* 3,1.14), e al «bestiame» (בְּהֵמָה, *Gen* 3,14). Testi come *Is* 27,1 e *Gb* 26,13 fanno entrare nel campo semantico di נָחָשׁ, «serpente», anche figure mitologiche come mostri marini, serpenti tortuosi, ecc., che altrove ricevono il nome di Leviathan, Rahab, ecc. *Am* 9,3 vede nel serpente uno strumento della punizione divina.

La presentazione del serpente fatta dagli autori dell'Antico Testamento è basata essenzialmente sull'esperienza della vita quotidiana; a parte i testi di *Is* e *Gb* appena citati, mancano le raffigurazioni fantastiche. I luoghi di abitazione dei serpenti sono la calda sabbia del deserto (*Dt* 8,15), i sassi e le rocce (*Pr* 30,19), il fondo del mare (*Am* 9,3). La naturale avversione degli esseri umani verso di essi nasce da tutta una serie di precise associazioni: il modo singolare di avanzare strisciando (*Gen* 3,14; *Pr* 30,19), di nascondersi in modo perfido (*Am* 5,19), di scattare fulmineamente (*Gen* 49,17), il morso pericoloso e il veleno mortale⁸ (*Gen* 3,15; *Am* 5,19; *Sal* 58,5; *Gb* 20,14), la sottile lingua biforcuta (*Sal* 140,4) e il suo sibilo minaccioso (*Ger* 46,22). La convinzione popolare che i serpenti mangino la polvere (*Gen* 3,14; *Mi* 7,17; *Is* 65,25) deriva probabilmente dall'osservazione «che certe specie di ofidi sputano saliva sulle vittime prima di divorarle, per cui la polvere si appiccica alla loro bocca»⁹.

⁷ Secondo GREETHER - FICHTNER, «ὄφις», 40, «נָחָשׁ è il nome che corrisponde al genere 'serpente'. Però talvolta è usato come parallelo a nomi di specie (per es. in *Gen* 49,17; *Sal* 58,5; 140,4; *Pr* 23,32) e il suo collegamento con concetti parzialmente mitologici fa capire che esso è un termine insieme zoologico e religioso».

⁸ L'AT non fa una precisa distinzione fra i velenosi aspidi, le vipere e le innocue bisce.

⁹ L. ROST, in GREETHER - FICHTNER, «ὄφις», 40, nota 81.

Il contatto con la polvere e il fatto che fra i popoli confinanti era oggetto di culto rendevano il serpente animale particolarmente impuro¹⁰ e perciò inadatto al sacrificio. A differenza dei pagani¹¹, gli israeliti non tenevano i serpenti tra gli animali domestici. In nessun testo biblico si dice che l'umanità instaura una relazione positiva con esso; nel contesto escatologico di *Is* 65,25 viene escluso dalla riconciliazione universale proprio il serpente¹², mentre il testo parallelo, *Is* 11,8, lo include¹³.

Altri testi fanno riferimento al serpente in senso traslato, per parlare di atteggiamenti umani: in *Gen* 49,17 indica l'astuzia e l'aggressività della bellicosa tribù di Dan; in *Ger* 8,17 e in *Is* 14,29 è figura dei nemici e degli oppressori di Israele; in *Pr* 23,32 l'effetto del vino è paragonato al morso del serpente, cfr. *Dt* 32,33; in *Sal* 58,5 sono i giudici ad essere velenosi come i serpenti, mentre in *Sal* 140,4 sono i calunniatori che «aguzzano la lingua come serpenti»; ecc. Sembra, quindi, che non esistano antecedenti anticotestamentari al detto di Gesù «siate prudenti come i serpenti» (*Mt* 10,16), dove il serpente è preso a modello del comportamento dei discepoli cristiani.

Reminiscenze magiche possono essere rinvenute nei due racconti del «miracolo del bastone» (*Es* 4,2-5; 7,9-12; cfr.

¹⁰ «Ogni essere che striscia sulla terra è un abominio» (*Lv* 11,41).

¹¹ «In molti luoghi si venerava un serpente domestico: in Babilonia ed in Egitto si mantenevano serpenti nei templi e più tardi sul Nilo ogni casa e ogni luogo sacro aveva il suo serpente. In Roma valeva la massima: *nullus... locus sine genio, qui per anguem plerumque ostenditur ...*» (GREYER - FICHTNER, «ὄφις», 36).

¹² «Il lupo e l'agnello pascoleranno insieme, il leone mangerà la paglia come un bue, ma il serpente mangerà la polvere, non faranno né male né danno in tutto il mio santo monte. Dice il Signore» (*Is* 65,25). Secondo diversi autori, la frase «ma il serpente mangerà la polvere» è una glossa; cfr. L. ALONSO SCHÖKEL - J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti* (ComBib), Roma 1989, 437.442.

¹³ «Il lattante si trastullerà sulla buca dell'aspide (פִּתּוֹן); il bambino metterà la mano nel covo di serpenti velenosi (שִׁפְפוֹן)» (*Is* 11,8).

7,15), dove il bastone di Mosè è trasformato in serpente. Al di là del contesto magico – difficile da precisare nel suo tenore originario –, il fatto che il testo attuale è frutto di una elaborazione secolare¹⁴ invita ad andare oltre le immagini immediate per scoprirvi un significato più profondo. «Il bastone che Mosè ha in mano è il suo vincastro di pastore. Si è conservato il ricordo che egli lo aveva ancora quando è diventato conduttore di uomini [...] Con quel bastone Mosè dava gli ordini e le indicazioni, agendo come capo in nome di Dio e con la potenza di Dio. Così il suo bastone di comando può divenire agli occhi degli israeliti il ‘bastone di Dio’ (Es 4,20; 17,9): donde l’interpretazione, fondata del resto sui fatti, di certe azioni di Mosè come se esse fossero dovute a un potere magico, legato a quel bastone (cfr. 2Re 4,29). Ma l’evolversi di questa tradizione non permette di ritrovare chiaramente la realtà concreta che era al punto di partenza»¹⁵. L’episodio del «serpente di bronzo» (Nm 21,4-9)¹⁶ è inserito

¹⁴ Gli autori sono concordi nel riconoscere due racconti paralleli provenienti da fonti diverse: Es 4,2-5; 7,15 (jahwista) e 7,9-12 (sacerdotale). Per quanto riguarda il nostro argomento, c’è da notare che il primo racconto usa נחש per parlare del serpente, mentre il secondo usa תנין, che in genere indica il grande serpente di mare con connotazioni mitologiche e cosmogoniche; B. S. CHILDS, *Il libro dell’Esodo*, Commentario critico-teologico, Casale Monferrato 1995, 67-90.143-155; cfr. G. AUZOU, *Dalla servitù al servizio*. Il libro dell’Esodo (LetPastB 3), Bologna ³1997, 130.152-173.

¹⁵ AUZOU, *Dalla servitù al servizio*, 130.

¹⁶ C’è grande varietà di vocaboli per indicare il serpente: נחש (vv. 6.7.9); נחש (v. 8); נחש הברזל («serpente di bronzo», v. 9: 2 volte). Sembra che in seguito questo «serpente di bronzo» sia diventato oggetto di culto presso gli israeliti che solo l’opera riformatrice di Ezechia ha estirpato, cfr. 2Re 18,4. A proposito di quest’ultimo testo in un recentissimo studio I. CARDELLINI, «Esodo...! Quando? Come?», *RivBib* 45 (1997) 129-142, a pag. 132 scrive: «Questo fatto denota che forse Mosè non aveva quell’autorità che gli si riconosce più tardi in certi ambienti; infatti, un gesto simile non avrebbe potuto nemmeno essere pensato nella Gerusalemme dell’epoca intertestamentaria, ed è emblematico che

in un racconto di mormorazione e rimanda ad un significato ambivalente del serpente: da una parte il suo morso velenoso procura morte, dall'altra la sua visione salva. È uno dei pochi testi anticotestamentari dove il serpente riveste un ruolo positivo. Allo stadio originario del testo si può pensare a reminiscenze circa l'efficacia apotropaica del serpente innalzato (si hanno testimonianze di ciò in Egitto), circa la connessione dell'immagine del serpente con la malattia (più precisamente con il veleno del serpente) e la guarigione e circa il rimando al simbolo di un dio della salvezza-guarigione¹⁷. Nel contesto attuale, tuttavia, il racconto riveste un forte significato teologico. In realtà ciò che dà la morte o salva non è il serpente, ma la disobbedienza o l'obbedienza alla volontà divina mediata da Mosè: quando il popolo mormora contro Dio e contro Mosè, muore; quando invece fa ciò che chiede Dio tramite Mosè – guardare al serpente di bronzo – resta in vita¹⁸.

1.2. Il serpente in Gen 3,1-5.14-15

Gli ultimi due racconti presi in considerazione non fanno più riferimento al serpente osservato nella sua vita animale, ma lo caricano di una forte valenza simbolica. Questa osservazione ci introduce nell'analisi della descrizione dell'immagine del rettile in *Gen 3*, dove il serpente appare

questo episodio non sia stato riportato nei libri delle Cronache». Gli autori neotestamentari faranno del serpente di bronzo innalzato da Mosè una prefigurazione dell'innalzamento di Gesù, cfr. *Gv 3,14*.

¹⁷ Si pensi al dio greco della medicina Asclepio (l'Esculapio dei latini), il cui simbolo iconografico era un serpente attorno ad un bastone. Sul significato storico-religioso del serpente vedi C. WESTERMANN, *Genesis*, 1 (BK I/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 337ss.: A. VAN WOLDE, «A reader-oriented exegesis illustrated by a study of the serpent in Genesis 2-3», in J. BREKELMANS-J. LUST (ed.), *Pentateuchal and deuteronomic studies*, Papers read at the XIII JOSOT Congress (BETHL 94), Leuven 1990, 15-17.

¹⁸ Cfr. *Sap 16,7*: «Infatti chi si volgeva a guardarlo era salvato non da quel che vedeva, ma solo da te, salvatore di tutti».

come una creatura del tutto particolare. La presentazione che ne viene fatta in *Gen* 3,1a – «Il serpente era la più astuta di tutte le bestie della campagna che il Signore Dio aveva fatto» – contiene contemporaneamente un'esaltazione e un ridimensionamento della sua figura: è sì la bestia più «astuta» (עָרוּם), ma non sta fuori, è all'interno «di tutte le bestie della campagna» (מְכַל תַּיִת הַשָּׂדֶה), «che JHWH Dio aveva fatto» (אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהִים). Se «astuto» (עָרוּם) può rimandare ad un contesto mitologico e far pensare al serpente come ad un essere superiore, la collocazione tra le altre bestie e, soprattutto, la menzione del rapporto di creaturalità del serpente nei confronti di Dio rimettono le cose nel giusto ordine.

«Astuto» (עָרוּם) rimanda alla terminologia sapienziale e può essere inteso in senso negativo o positivo: «astuto (per ingannare)» (cfr. *Gb* 5,12; 15,5) oppure «intelligente», «sagace», «prudente» (cfr. *Pr* 12,16.23; 13,16; 14,8.15.18; 22,3; 27,12)¹⁹. Dal contesto appare chiaro che *Gen* 3,1a usa il termine nell'accezione negativa di «astuto (per ingannare)». Nei due testi del libro di Giobbe, dove appare nella stessa accezione, il termine è attribuito a coloro che hanno piani nascosti (5,12) e a coloro che usano un particolare linguaggio ambiguo (15,5). È interessante l'accostamento di quest'ultimo testo con *Gen* 3,1-5, dove il serpente per ingannare non compie nessuna azione, se non quella di parlare²⁰. Dunque,

¹⁹ Cfr. HALOT III, 883. Il collegamento tra i vv. 2,25; 3,1 e 3,7 dato dalla paronomasia tra עָרוּם (astuto) e עָרוּמִים (nudi), sempre notato dagli interpreti, induce ad una interessante osservazione. Il diverso atteggiamento dell'uomo-donna di fronte alla propria nudità (2,25 e 3,7) è ricordato alla fine della descrizione di un rapporto armonioso, nel primo testo, e alla fine del racconto della «caduta» che ha infranto quell'armonia, nel secondo testo. In mezzo, come causa scatenante della differente situazione verificatasi, è richiamata l'astuzia del serpente (3,1). L'astuzia del serpente è a servizio di un'intenzione che tende ad infrangere il piano armonioso voluto da JHWH Dio.

²⁰ Per una disamina sul «linguaggio» messo in atto dal serpente, cfr. G. SEGALLA, «Un astuto propagandista. Il linguaggio

l'astuzia del serpente è tutta negativa. Questo rilievo dell'autore della Genesi potrebbe essere una risposta polemica alle culture dei paesi circostanti che consideravano la «sapienza» del serpente come qualcosa di positivo, che rendeva il serpente degno di culto.

Nel racconto genesiaco il serpente non è una figura mitologica, ma una tra tutte le bestie della campagna, una di quelle bestie che JHWH Dio aveva plasmato per dare all'uomo un aiuto che gli stesse di fronte²¹ e che l'uomo aveva nominato, esprimendo così la sua superiorità (*Gen* 2,19-20)²². Il serpente non è inferiore solo a JHWH Dio, in quanto sua creatura, ma anche all'uomo: solo con la "nominazione" da parte dell'uomo, infatti, era venuto all'esistenza reale insieme agli altri animali.

L'affermazione religiosa più importante e rivelante per comprendere il significato del ruolo del serpente in *Gen* 3 è contenuta nella proposizione relativa «che JHWH Dio aveva fatto» (אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהִים)²³. Il serpente è una creatura di

del serpente in *Gen* 3,1-5», *StPat* 17 (1970) 223-233. Si veda, inoltre, la sempre citata frase di von Rad: «Non dobbiamo incentrare il nostro interesse sulla natura, ma piuttosto sulle parole del serpente» (G. VON RAD, *Genesi. La storia delle origini* [LetBib 3], Brescia 3^a1993, 99-100).

²¹ Il sintagma ebraico עֹזֵר כְּנֶגְדּוֹ, che la Bibbia della CEI traduce «un aiuto che gli sia simile», letteralmente va tradotto: «un aiuto come davanti a lui». «L'idea insinuata è quella di uguaglianza e di complementarità: l'"aiuto" non dovrà essere qualcosa di esterno rispetto all'uomo, ma qualcuno che gli possa far fronte, che entri in alleanza con lui, che gli fornisca quell'appoggio personale e quell'aiuto di cui ha bisogno nella sua lotta per l'esistenza» (DE CARLO, «Adamo: tra disobbedienza e autodivinizzazione», 5-6); cfr. J. L. SKA, «"Je vais lui faire un allié qui soit son homologue"» (*Gn* 2,18). À propos du terme עֹזֵר - "aide", *Bib* 65 (1984) 233-238.

²² Cfr. lo stesso sintagma ebraico in *Gen* 2,19.20 e 3,1: כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה (tutte le bestie della campagna).

²³ «Ogni significato simbolico del serpente deve essere commisurato con l'affermazione di *Gen* 3,1, che il serpente era anch'esso una creatura di JHWH 'elohîm» (FABRY, «נָחָשׁ», 392). «Questo allontana ogni nozione di un dualismo in competizione

Dio, da Dio è stata plasmata dal suolo (cfr. *Gen 2,19*) e in tale posizione creaturale permarrà sempre. Nessun richiamo a forze caotiche o mostruose, antagoniste a Dio, può essere rilevato nel racconto genesiaco: un altro indizio della polemica della fede ebraica contro le teogonie e cosmogonie mesopotamiche, in cui il dio creatore metteva ordine sottomettendo forze mostruose rappresentate da draghi o serpenti primordiali.

La straordinarietà di questo serpente permane nel dialogo che esso intraprende con la donna e che mantiene il centro della scena di *Gen 3,1b-5*. Il serpente e la donna sono i soli attori; «le conversazioni nelle antiche narrazioni sono sempre condotte da due sole persone»²⁴. Il fatto che il serpente abbia la capacità di parlare è dato per scontato, l'autore non sente il bisogno di darne nessuna spiegazione²⁵; che la donna non trovi ciò allarmante aumenta solo il sospetto che il serpente sia la rappresentazione di qualcosa o di qualche potere sinistro²⁶. L'intento del serpente appare subito chiaro: mettere in questione il comando di Dio²⁷; non c'è nessun tipo di rapporto tra il serpente e la donna, tutto verte sul comando dato da Dio ad Adamo in *Gen 2,16-17*, che il serpente stravolge completamente. Là si iniziava con una concessione ampia («da ciascun albero del giardino puoi

poiché l'animale è debitore a Dio della sua esistenza» (K. A. MATHEWS, *Genesis 1-11:26* [NAC 1a], Nashville, Tennessee 1996, 232).

²⁴ WESTERMANN, *Genesis*, I,326.

²⁵ L'animale che parla è caratteristico della favola o della fiaba. Riprendendo questa caratteristica del racconto fatato il narratore mostra che qui siamo nell'ambito di un evento primordiale, nel ciclo delle narrazioni circa la creazione dell'umanità. Questo ciclo, come la favola, ha le sue radici in culture primitive, in marcato contrasto con le cosmogonie che appartengono alle culture alte; cfr. WESTERMANN, *Genesis*, I, 324.

²⁶ Cfr. MATHEWS, *Genesis 1-11:26*, 232.

²⁷ Nel dialogo tra il serpente e la donna Dio è indicato con il solo אֱלֹהִים, mentre nel resto del brano *Gen 2,4b-3,24* appare con il doppio nome di אֱלֹהִים וַיְהוָה; delle 36 volte in cui tale uso è attestato nell'intero AT ben 20 ricorrono qui.

mangiare») e si terminava con una restrizione concentrata su un solo albero («ma dall'albero della conoscenza del bene e del male non mangiare»²⁸), qui il serpente, in maniera tendenziosa, mette tutto sotto il segno del divieto e per di più insinua che questo intendevano le parole divine. È da notare anche l'abilità retorica del narratore che in tal modo induce la donna (e il lettore) a prendere le difese di Dio. Ma il gioco è innescato e il comando di Dio è alla mercé dei contendenti. Neanche la donna, che pure voleva difendere Dio, ne riporta fedelmente le parole. Non dice «da ciascun albero del giardino», ma «dai frutti degli alberi del giardino», che è più generico e perciò stesso più aperto alla messa in questione. La donna aggiunge poi di suo «e non lo dovete toccare». «È come se con questa esagerazione ella intendesse darsi legge da sé»²⁹. È come se la donna – più di Dio stesso – avesse trovato un modo più efficace per salvaguardare dalla trasgressione il comando di Dio.

Lo svelamento delle intenzioni del serpente avviene quando la donna ricorda la posta in gioco legata all'obbedienza o meno del comando divino: «affinché non moriate», che riprende il «certamente moriresti» di 2,17. Apertamente ora il serpente contesta le parole di Dio e si pone di fronte alla donna come un amico che le svela l'imbroglio da parte di Dio. Dio è incolpato di frode: ha mentito per gelosia. Il mangiare da quell'albero del giardino non solo non avrebbe portato alla morte, ma avrebbe aperto all'uomo-donna prospettive inimmaginabili: «si apriranno i vostri occhi e diventerete come dèi, conoscitori del bene e del

²⁸ Il testo ebraico di *Gen* 2,16-17 sembra insistere sul carattere restrittivo del divieto; per la concessione c'è enfasi: תֹּאכַל אֶכֶל (infinito assoluto + *yiqtol* della stessa radice, «certamente puoi mangiare»); mentre per il divieto c'è l'insistenza alla delimitazione di quell'unico albero: וּמֵעֵץ הַדְּעִת טוֹב רָעָה לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ («ma dall'albero della conoscenza del bene e del male non mangiare, da quello»). Ciò che è concesso è ben più di ciò che è vietato.

²⁹ VON RAD, *Genesi*, 100; per il significato che la tradizione rabbinica attribuisce a questo atteggiamento si può vedere D. LIFSCHITZ, *L'inizio della storia*, Roma 1992.

male»³⁰. Dio era geloso della propria prerogativa divina e perciò ha tentato di tener nascosto tutto ciò all'umanità. Ma per fortuna è arrivato il serpente a smascherare Dio! Ora la donna ha dinanzi le due proposte alternative: quella di Dio e quella del serpente³¹. Sappiamo come sono andate le cose.

In seguito il serpente viene menzionato ancora nel corso del processo istituito da Dio nei confronti dell'uomo, della donna e del serpente (*Gen* 3,9-19). La sentenza sul serpente si trova al centro dello schema letterario:

- vv. 9-12: interrogatorio dell'uomo
- v. 13: interrogatorio della donna
- vv. 14-15: sentenza contro il serpente
- v. 16: sentenza contro la donna
- vv. 17-19: sentenza contro l'uomo³².

Qui il serpente ha un ruolo meramente passivo. Non gli è più concessa quella parola che aveva utilizzato per contestare la parola e il piano di Dio. A differenza dell'uomo e della donna, non gli viene data la possibilità di discolarsi e di dichiarare il motivo del proprio comportamento. Viene maledetto e ricollocato nella sua posizione di animale fra tutte le bestie della campagna, anzi nella posizione più disonorevole. Gli interpreti sono d'accordo nel vedere qui – oltre alla coerenza del motivo letterario di portare a termine la scena e i personaggi messi in atto – un intento eziologico: spiegare il motivo per cui il serpente striscia.

L'ambivalenza nella figura del serpente è comunque presente anche in questa parte del racconto; non solo, infatti,

³⁰ Non è qui la sede per analizzare in dettaglio questi testi, rimando al mio «Adamo: tra disobbedienza e autodivinizzazione», spec. pp. 36-40, e alla bibliografia ivi citata.

³¹ «L'uomo si trova sempre dinanzi alla scelta tra l'ascoltare Dio o il serpente» (J. A. HESCHEL, *L'uomo non è solo*, Milano 1970, 216).

³² Cfr. G. BORGONOVO, «La "donna" di Gen 3 e le "donne" di Gen 6,1-4. Il ruolo del femminile nell'eziologia metastorica», *RStB* 4/1-2 (1994) 79.

Dio si rivolge ad esso con il «tu», ma istituisce un confronto tra il suo seme e quello della donna che si configura come una continua lotta in cui solo a fatica si intravede la vittoria finale del seme della donna³³.

L'immagine che del serpente si ricava dalla lettura di *Gen* 3 è, dunque, ambivalente: da un lato si insiste decisamente sul suo carattere creaturale e sulla sua collocazione tra le bestie del campo, dall'altro esso appare come un animale del tutto eccezionale: parla, è astuto, vuole smascherare la presunta frode di Dio dovuta alla gelosia, ecc. È dell'animale serpente che l'autore del racconto genesiaco sta parlando oppure di qualcos'altro o di qualcun altro che si sta nascondendo dietro la figura del serpente? Certo, al centro dell'attenzione dell'autore non c'è il serpente, c'è la libera scelta dell'uomo-donna che ha incrinato in senso negativo i rapporti uomo-Dio, uomo-donna, uomo-natura. Il serpente gioca il ruolo di «occasione», di «spinta», di «cristallizzazione» di una proposta alternativa a quella di Dio. Se pensiamo che l'autore sta drammatizzando la risposta al problema del male nel mondo, allora ricaviamo questo messaggio: il male è entrato nel mondo per responsabilità dell'uomo, perché si è orientato nel senso di una proposta alternativa a quella di Dio. In questa direzione è «aiutato» da forze esterne; nel racconto della Genesi queste forze esterne sono rappresentate dal serpente.

Perché proprio il serpente? Sia perché già nell'esperienza quotidiana il serpente evoca qualcosa di pericoloso e di insidioso, e quindi di negativo, sia perché il serpente è considerato universalmente un animale simbolico: non c'è tradizione culturale che non annoveri i rettili tra i suoi simboli. Quando l'autore biblico elabora il suo racconto sul serpente ha a disposizione un bagaglio simbolico che gli deriva dall'ambiente culturale in cui Israele è inserito; alcuni di questi elementi simbolici li accoglie e li inserisce nella sua

³³ Per l'interpretazione di *Gen* 3,15, per la legittimità o meno dell'interpretazione cristologica o mariologica, rimando al mio «Adamo: tra disobbedienza e autodivinizzazione», 13-16, e alla bibliografia ivi citata.

descrizione, altri li rigetta e li contesta: tutto ciò è presente nel racconto di *Gen 3*.

1.3. Il serpente nell'antico vicino oriente

Facendo riferimento soprattutto agli studi fondamentali di K. R. Joines³⁴, vediamo quale simbolismo richiamava il serpente nell'antico vicino oriente, per compararlo poi a quello sottolineato dalla storia di *Gen 3*. Schematizzando, nell'antico vicino oriente il serpente era simbolo della ricorrente giovinezza, della sapienza e del caos.

Simbolo della ricorrente giovinezza. Nell'epopea di *Gilgamesh* è proprio un serpente che ruba³⁵ all'eroe la pianta che egli ha appena denominato «un uomo vecchio si trasforma in uomo nella sua piena virilità». Non lui potrà godere di questo magico potere, ma il serpente, che appena tocca la pianta muta la pelle come segno di ringiovanimento:

«Il suo nome sarà: Un uomo vecchio si trasforma in uomo nella sua piena virilità.

³⁴ K. R. JOINES, «The Serpent in Gen 3», *ZAW* 87 (1975) 1-11; IDEM, *Serpent Symbolism in the Old Testament. A Linguistic, Archaeological, and Literary Study*, Haddonfield, New Jersey 1974. Cfr. inoltre J. A. SOGGIN, «La caduta dell'uomo nel terzo capitolo della Genesi», *SMSR* 33 (1962) 227-256; K. JAROS, «Los árboles sagrados y la serpiente en Gen 2-3», *SelTeol* 21 (1981s) 67-69; B. MUNDKUR, *The cult of the serpent. An interdisciplinary survey of its manifestations and origins*, Suny, Albany 1983; W. G. LAMBERT, «Trees, snakes and gods in ancient Syria and Anatolia», *BSOAS* 48 (1985) 435-451; G. A. SAMONA, *Il sole la terra il serpente. Antichi miti di morte, interpretazioni moderne e problemi di comparazione storico-religiosa*, Roma 1991 e le voci di dizionari citate alla nota 5.

³⁵ JOINES, «The Serpent in Gen 3», 2 nota 4, riporta altri due testi tratti dalla letteratura sumerica, dove il serpente appare come un ladro. In una liturgia del culto di Ishme-Dadon un adoratore implora il dio per una vita prolungata «quella che nella "casa del cielo" il serpente non mi rubi». La col. 10 del *Cilindro di Gudea B* riferisce di un serpente a cui viene impedito di rubare dalla madre del dio Ningirsu il latte di capra usato per alimentare il «lulim bambino».

Anch'io voglio mangiare la pianta e così ritornerò giovane». Dopo venti leghe essi fecero uno spuntino; dopo trenta leghe essi si fermarono per la notte; Gilgamesh vide un pozzo le cui acque erano fresche, si tuffò in esse e si lavò; ma un serpente annusò la fragranza della pianta, si avvicinò [silenziosamente] e prese la pianta; nel momento in cui esso la toccò, perse la sua vecchia pelle. Gilgamesh quel giorno sedette e pianse, le lacrime scorrevano sulle sue guance³⁶.

Nel mito di *Adapa* è un serpente-dio, Gizzida, che quale attendente del dio Anu insieme a Tammuz, offre ad Adapa «pane di vita» e «acqua di vita», per renderlo immortale, ma l'eroe – obbedendo alle raccomandazioni del suo dio protettore Ea – rifiuta, perdendo così la possibilità di diventare immortale³⁷.

Nelle religioni mesopotamica e cananaica è frequente la relazione del serpente con la fertilità. Nell'arte raffigurativa è testimoniato come uno dei simboli della dea della fecondità del tipo Qadshu. Un pendente in oro di Ugarit mostra questa dea come «Signora degli animali»³⁸.

Nella mitologia egiziana il serpente ricorre come custode della vita eterna. Il cobra, o uraeus, è l'ideogramma egiziano per «immortale», e l'immortalità del faraone può essere descritta come «gli anni viventi dell'uraeus». Un serpente che morde la sua coda è un comune emblema egiziano per eternità. Un nome per il serpente primitivo è «Uno Invisibile», perché esso è venuto all'esistenza prima del sole³⁹. In un testo del *Libro dei morti* il dio Atum descrive la propria sopravvivenza alla distruzione generale come un ritorno alla precedente condizione di serpente primitivo:

«Com'è la durata della vita?» disse Osiri.

«Tu sarai per milioni di milioni di anni, per un periodo di milioni.

Ma poi distruggerò tutto ciò che ho creato.

³⁶ *Gilgamesh* XI, 281-291: trad. it. in G. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh*, Milano ³1993, 228.

³⁷ Cfr. *Adapa*, 29-33.60-66: ANET 102.

³⁸ Cfr. FABRY, «*𐎧𐎢𐎩*», 391.

³⁹ Cfr. JOINES, «The Serpent in Gen 3», 3.

La terra apparirà di nuovo come Nun, come oceano, come nel principio.
Io sono quello che resterà, insieme a Osiri,
dopo che io mi sarò trasformato di nuovo in serpente,
che nessun uomo conosce, che nessun dio vede»⁴⁰.

Un altro testo del *Libro dei morti* contiene la seguente formula magica da ripetersi per indurre l'immortalità attraverso la trasformazione di una persona in un serpente:

Io sono Sata [= Figlio-della-terra], lungo di anni;
passo la notte ad essere generato, ogni giorno.
Io sono Sata, alle estremità della terra;
passo la notte ad essere generato, ogni giorno,
ad essere rinnovato, ad essere ringiovanito, ogni giorno⁴¹.

Chiaramente, dunque, sia in Mesopotamia che in Egitto il serpente era una figura di vita e di immortalità.

Simbolo della sapienza. Nell'antico vicino oriente si incontra frequentemente la simbologia sapienziale legata al serpente. I *Testi delle piramidi* contengono alcuni passi dove il serpente-creatore primordiale vanta se stesso:

Io mi estendo dappertutto,
in accordo con ciò che ero per venire all'esistenza,
io conobbi, come l'uno, solo, maestoso,
l'inabitante anima, il più potente degli dèi⁴².

Io sono l'eccedenza del primordiale diluvio,
colui che emerse dalle acque.
Io sono il serpente 'provveditore di attributi' con le sue molte spire,
io sono lo scriba del libro divino
che dice ciò che è stato e fa ciò che ancora non è⁴³.

⁴⁰ *Libro dei morti* CLXXV: trad. it. in E. BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino 1969, 226.

⁴¹ *Libro dei morti* LXXXVII: trad. it. in G. ROSATI, *Libro dei morti* (TVOA.E 2), Brescia 1991, 83.

⁴² JOINES, «The Serpent in Gen 3», 4.

⁴³ JOINES, «The Serpent in Gen 3», 5.

Gli egiziani credevano che un amuleto di pelle di serpente potesse aumentare l'astuzia e la scaltrezza di un uomo.

Anche secondo la mitologia mesopotamica il serpente possiede la sapienza, come è documentato dal collegamento fra il serpente e la divinazione. L'uomo non può accedere all'immortalità, ma alla sapienza sì; anzi, è proprio la presenza nell'uomo di questo elemento divino che lo induce a cercare l'altro elemento divino, l'immortalità. Tuttavia la sua ricerca è destinata irrimediabilmente al fallimento. Questa è la tesi dei miti di *Gilgamesh*, di *Adapa* e di *Etana* ed è riassunta nell'amara affermazione:

La vita che tu cerchi, tu non la troverai.
Quando gli dèi crearono l'umanità,
essi assegnarono la morte per l'umanità,
tennero la vita nelle loro mani⁴⁴.

Simbolo del caos e del male. Nell'antico vicino oriente in generale il serpente non è solo figura positiva di vita e di sapienza, ma è ancor più figura negativa di caos, di male e di distruzione. Per enfatizzare la ferocia delle battaglie degli dèi cananaici Baal e Mot si dice che «si morsero come due serpenti: Mot era forte, Baal era forte»⁴⁵. Nel poema mesopotamico della creazione *Enûma Elish*, Tiamat – che è raffigurata come un enorme serpente e rappresenta il caotico oceano primordiale che il dio creatore Marduk riduce all'impotenza – prepara la sua battaglia con Marduk creando «dragoni giganti, dai denti aguzzi, dalle zanne spietate, a cui riempì il corpo di veleno al posto del sangue»⁴⁶. Una parola

⁴⁴ *Gilgamesh*, tav. di Berlino e Londra (ep. classica, tav. X), 61-64: PETTINATO, 266.

⁴⁵ *La sfida tra Baal e Mot*: trad. it. in P. XELLA, *Gli antenati di Dio*. Divinità e miti della tradizione di Canaan, Verona 1982, 145.

⁴⁶ *Enûma Elish*, tav. I, 134-136: trad. it. in J. BOTTÉRO - S. N. KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*. Alle origini della mitologia, Torino 1992, 648-649.

assira per serpente, *ai-ub-ilu*, viene da *aibu*, «nemico» e significa «nemico di dio»⁴⁷.

Anche in Egitto i serpenti sono figure del male, che amano le tenebre e odiano la luce. Persino il sole-dio Re potrebbe essere morso da un serpente. Il serpente Apep o Apophis è la figura egiziana per eccellenza del male e del caos. Esso incarna la tenebra ostile e il mare che inghiotte Re al tramonto, attraverso il quale egli deve viaggiare di notte per risorgere di nuovo al mattino. Apep può essere chiamato «il distruttore», «il nemico degli dei» e «il divoratore delle anime degli uomini»⁴⁸. Nei *Testi delle piramidi* troviamo numerosi incantesimi e formule magiche ideate per proteggere i faraoni defunti dai serpenti:

Un serpente è circondato da un serpente
quando è circondato da un vitello senza denti nato su un pascolo.
Terra, inghiotti quel che è uscito da te.
Mostro, sdraiati, arrotolati⁴⁹.

Faccia cade su faccia:
faccia vede faccia.
È uscito un coltello contro di esso, variopinto, nero e verde,
e si è inghiottito quel che aveva leccato⁵⁰.

Scritti di scongiuri contro il serpente ripetuti come ritornello fisso appaiono anche nei testi provenienti da Ugarit:

Scongiuro contro il morso del serpente,
contro il veleno del serpente con squame.
(Da) questo annienti l'incantatore,
ne allontani il veleno.
Ecco, innalzi egli il serpente,
dia da mangiare al serpente squamoso⁵¹.

⁴⁷ Cfr. JOINES, «The Serpent in Gen 3», 8-9, che cita F. DELITZSCH, *Assyrische Thiernamen*, Leipzig 1874, 69.

⁴⁸ Cfr. JOINES, «The Serpent in Gen 3», 9

⁴⁹ BRESCIANI, *Letteratura e poesia*, 7.

⁵⁰ BRESCIANI, *Letteratura e poesia*, 7.

⁵¹ KTU 1.100 e 1.107: in FABRY, «*שׁוּרָה*», 390; per i possibili paralleli di questi due testi con la descrizione dell'Eden in Gen 2-3, vedi J. D. DE MOOR, «East of Eden», ZAW 100 (1988) 105-111.

1.4. Conclusioni sul ruolo del serpente in Gen 3

L'autore di *Gen 3* – inserito com'è in un ambiente aperto alle influenze culturali del mondo circostante – sa che nell'accezione comune il serpente tra tutti gli altri animali, è quello particolarmente disprezzato e temuto; ma sa anche che esso incarna un significato più ampio e variegato. Nel comporre il proprio racconto, scegliendo il serpente per rappresentare l'elemento che induce l'uomo-donna a infrangere il progetto armonioso voluto da Dio, egli sa di utilizzare non un animale neutro, ma un'immagine evocativa e familiare alla comunità cui si rivolge. Un'immagine adatta perché, specie attraverso la simbologia del caos e del male, già richiamava la figura di un «nemico del piano di Dio». Tuttavia, egli non accoglie in maniera acritica il bagaglio simbolico ricevuto: prende ciò che è conforme alla propria fede jahwista, ma critica e rigetta accuratamente ciò che non è conforme.

Così possiamo trovare in *Gen 3* evocazioni di tutti e tre gli ambiti simbolici riferiti al serpente: vita, sapienza e caos. L'autore lo presenta come un'autorità nell'ambito della *vita*, che giunge a contestare Dio e la sua affermazione sulla morte certa: «certamente non morirete!» (*Gen 3,4*); come un maestro di *sapienza*: è «astuto», pretende di conoscere le segrete intenzioni di Dio e di comunicarle alla donna; nell'insieme lo fa apparire come un elemento di *caos*: il suo scopo è quello di mettere confusione nel piano di Dio. Ma il tutto è inserito in un quadro dal quale emerge in modo inequivocabile che tutto sta sotto l'assoluta sovranità e libertà di JHWH Dio. Il serpente non è un suo reale antagonista: è tra le bestie «che JHWH Dio aveva fatto» (*Gen 3,1a*).

Certamente la funzione più evidente svolta dal serpente nel brano è quella di fare una proposta alternativa a quella di Dio e in questo senso assume il ruolo di nemico di Dio, di perturbatore del piano di Dio nei riguardi dell'umanità. Siamo comunque sempre in un contesto figurativo e non al centro del messaggio del racconto, che verte sulla decisività della responsabilità dell'uomo e della donna.

La tradizione interpretativa successiva è giunta a identificare il serpente di *Gen 3* con Satana e con il diavolo, ma gli interpreti moderni rifiutano una simile identificazione allo stadio del racconto originario⁵². È lo sviluppo della riflessione intorno al ruolo qui svolto dal serpente – e che altrove è svolto da esseri indicati con altri nomi, infine cristallizzatosi in «Satana» o «diavolo» – che porterà all'equiparazione. Il testo biblico anticotestamentario più chiaro in questo senso è *Sap 2,24*; su di esso puntiamo ora l'attenzione.

2. Il diavolo in *Sap 2,24*

Il libro della Sapienza è, con tutta probabilità, l'ultimo libro dell'Antico Testamento ad essere stato scritto: la sua data di composizione va collocata, infatti, quasi agli albori dell'era cristiana, verso il 30 a.C., al tempo

⁵² Tra gli altri: VON RAD, *Genesis*, 99: «è difficile che esso [il serpente] sia per l'agiografo la personificazione di una potenza "demoniaca"; certamente non lo è di Satana»; WESTERMANN, *Genesis*, I, 325: «ogni nozione fundamentalmente dualistica secondo cui il serpente è visto come l'incarnazione del male, come Satana che induce le persone al male e le pone a parte da Dio, è esclusa dallo jahwista»; JOINES, «The Serpent in Gen 3», 8: «Il serpente di Gen 3 non è Satana»; ecc. Nel suo recente commentario, MATHEWS, *Genesis 1-11:26*, 234, si dimostra molto più possibilista: «in accordo con l'opinione tradizionale, il serpente è più di un letterale serpente; piuttosto esso è la presenza personale di Satana nel giardino. Possiamo interpretare il ruolo del serpente alla stregua della resistenza di Pietro alla morte di Gesù, quando il Signore rispose a Pietro: "Va' dietro di me, satana! Tu sei una pietra di inciampo per me. Tu non hai in mente le cose di Dio, ma le cose degli uomini" (Mt 16,23) [...] Pietro inconsapevolmente fu un avvocato per la causa di Satana. Similmente, il serpente è una creatura che parla contro le "cose di Dio" e la cui causa è quella di Satana».

dell'imperatore Augusto⁵³. Scritto direttamente in greco, è stato composto ad Alessandria d'Egitto, dove viveva una foltissima comunità giudaica⁵⁴, con lo scopo di «confermare e consolare i giudei assediati da mille pericoli esterni, ricordando tempi antichi nei quali i loro antenati furono liberati da mali più grandi degli attuali», «di attirare nuovamente coloro che sono stati deboli e si sono allontanati dalla fede dei propri antenati» e di fare propaganda apologetica presso ambienti non giudaici, ma aperti e avidi di cultura⁵⁵.

Per questa apertura interculturale il libro della Sapienza è un testimone privilegiato dell'incontro tra la cultura di matrice ebraica e quella di matrice ellenistica⁵⁶. Di provenienza ellenistica è anche il genere letterario scelto dall'autore, quello del discorso epidittico o *encomium*⁵⁷.

⁵³ Cfr. M. GILBERT, «Sagesse de Salomon (ou Livre de la Sagesse)», *DBS XI*, 91-93; J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza (ComBib)*, Roma 1990, 64-70. Invece, G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*, I (BibTSt 1), Brescia 1989, 14-29, è dell'opinione che la data vada spostata al tempo di Caligola, verso il 40 d.C.

⁵⁴ FILONE ALESSANDRINO, *In Flaccum*, 55 (ed. A. PELLETIER; *Les Œuvres* 13, 82), scrive: «Nella città vi sono cinque quartieri, designati dalle prime cinque lettere dell'alfabeto. Due di essi si chiamano "quartieri giudei", per il gran numero di giudei che vi abitano, ma non sono pochi quelli che abitano, dispersi, negli altri quartieri»; al n. 43 aveva affermato che ai suoi tempi in tutto l'Egitto c'erano non meno di un milione di giudei.

⁵⁵ Cfr. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza*, 75.

⁵⁶ Per i rapporti fra *Sap* e mondo greco, cfr. soprattutto J. M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* (AnBib 41), Roma 1970.

⁵⁷ Per i discorsi, i retori greci e latini parlano di tre generi letterari: il genere deliberativo, quello giudiziario e quello epidittico. Quest'ultimo «non serve, come quello giudiziario, a giudicare il passato, né, come quello deliberativo, a favorire una decisione che deve orientare il futuro, ma cerca di incitare l'uditorio ad ammirare e a voler imitare una persona o a praticare una virtù, una precisa qualità» (M. GILBERT, «La Sapienza di Salomone», in E. CHARPENTIER - A. PAUL [ed.], *I Salmi e gli altri Scritti* [PicEB 5], Roma 1991, 334). Per la determinazione del

2.1. Dio ha creato tutto per la vita

Il versetto che interessa il nostro studio è inserito nella prima parte del libro (*Sap* 1,1-6,21)⁵⁸, che tratta di «vita umana e giudizio escatologico» e si presenta ben strutturata, secondo uno schema concentrico:

- A. Esortazione ai principi (1,1-12)
- B. Progetto degli empi (1,13-2,24)
- C. Tre tipi paradossali di esistenza e loro contrasto (3,1-4,20)
- B'. Bilancio degli empi (5,1-23)
- A'. Esortazione ai principi (6,1-21)⁵⁹

Nei vv. 1-12 del cap. 1 i principi del mondo – probabilmente tutti i lettori del libro – sono esortati ad amare la giustizia, a pensare rettamente del Signore e a cercarlo con cuore semplice. Da chi agisce in tal modo egli si lascia trovare. L'atteggiamento contrario, invece, allontana da Dio.

genere letterario del libro della Sapienza vedi U. OFFERHAUS, *Komposition und Intention der Sapientia Salomonis*, Bonn 1980; P. BIZZETI, *Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario* (SRivBib 11), Brescia 1984; GILBERT, «Sagesse de Salomon», 77-87.

⁵⁸ Sulla struttura di *Sap* si vedano P. W. SKEHAN, «The text and structure of the Book of Wisdom», *Trad* 3 (1945) 1-12; A. G. WRIGHT, «The Structure of Wisdom 11-19», *CBQ* 27 (1965) 28-34; IDEM, «The Structure of the Book of Wisdom», *Bib* 48 (1967) 165-184; IDEM, «Numerical Patterns in the Book of Wisdom», *CBQ* 29 (1967) 524-538; J. M. REESE, «Plan and Structure in the Book of Wisdom», *CBQ* 27 (1965) 391-399; M. GILBERT, «La structure de la prière de Salomon (Sg 9)», *Bib* 51 (1970) 301-331; IDEM, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse (Sg 13-15)* (AnBib 53), Roma 1973; IDEM, «Sagesse de Salomon», 65-77; BIZZETI, *Il libro della Sapienza*, 49-111. La divisione che sembra meglio tenere più conto degli aspetti letterari e del contenuto del libro è quella lo vede articolato in tre grandi parti:

- I. 1,1-6,21: Vita umana e giudizio escatologico;
- II. 6,22-9,18: Encomio della Sapienza;
- III. 10,1-19,22: La giustizia di Dio si rivela nella storia.

⁵⁹ Cfr. GILBERT, «La Sapienza di Salomone», 78.

Tale atteggiamento è configurato come «tentare» il Signore, «ricusare di credere in lui», avere «ragionamenti tortuosi», «operare il male», essere «schiavo del peccato», fare «discorsi insensati», «proferire cose ingiuste», ecc. Ecco così delineate le due categorie di uomini che si pongono davanti a Dio: i giusti e gli empi.

Per caratterizzare dal vivo gli empi⁶⁰, in 1,16-2,22 l'autore passa a descrivere gli empi nel loro atteggiamento nei confronti della realtà della morte, concedendo la parola agli stessi empi per esprimere il loro pensiero al riguardo e per esternare il proposito di persecuzione nei confronti dei giusti. Il tutto è inquadrato da due riflessioni dell'autore sul progetto originario di Dio circa l'immortalità e l'incorruttibilità delle sue creature (1,13-15; 2,23-24).

Il cambiamento di prospettiva dato dalla riflessione sul piano originario di Dio viene applicato a tre categorie di persone che nell'opinione degli empi sono degli sciagurati, mentre in realtà sono dei privilegiati agli occhi di Dio: i giusti che muoiono nella sofferenza, la donna sterile e l'eunuco senza discendenza, il giusto che muore prematuramente (3,1-4,20).

Quando l'aldilà toglierà il velo dell'apparenza, gli empi stessi con stupore dovranno riconoscere la felicità dei giusti e la stoltezza dei propri ragionamenti ed assistere impotenti alla premiazione dei giusti e al proprio castigo (5,1-23).

In 6,1-21 l'autore torna a rivolgersi ai principi del mondo perché facciano tesoro degli esempi ricordati e si decidano a ricercare la sapienza.

Questi capitoli di *Sap* sono estremamente importanti perché hanno indicato una via d'uscita dal vicolo cieco in cui era entrata la riflessione anticotestamentaria sul problema della retribuzione individuale. Chiusa, com'era, alla

⁶⁰ Per l'identificazione degli empi, vedi M. CONTI, «L'umanesimo ateo nel libro della Sapienza», *Anton* 49 (1974) 423-447; M. GILBERT, «Il giusto sofferente di Sap 2,12-20», in G. DE GENNARO (ed.), *L'Antico Testamento interpretato dal Nuovo: il Messia*, Napoli 1985, 193-218.

prospettiva di una vita ultraterrena, la fede ebraica rimaneva agganciata alla tesi tradizionale – chi fa bene riceve bene, chi fa male riceve male –, sostenuta, ad es., da *Proverbi* e *Siracide*. Ma l'esperienza quotidiana dimostrava continuamente l'inconsistenza di una tale concezione: *Giobbe*, *Qohelet*, *Sal* 73, che mettono in discussione la tesi tradizionale, non lasciano intravedere una soluzione soddisfacente. Ecco allora che timidamente inizia ad affacciarsi la possibilità di una soluzione al problema: in ambito strettamente ebraico con la fede nella «risurrezione» dei giusti, chiamati a far parte del Regno di Dio alla fine dei tempi (*Dn* 12; *2Mac* 7); in ambito interculturale (incontro della cultura ebraica con quella ellenistica) con la fede nella «immortalità» e nella «incorruttibilità» (*Sap* 1-6). Mediante la concezione di una ricompensa individuale, spirituale, ultramondana e la scomposizione dello *sheol* in aldilà eternamente infelice ed aldilà eternamente beato, *Sap* prepara direttamente l'ulteriore rivelazione neotestamentaria sul distacco dai beni di questa vita e sulla beatitudine della povertà quale condizione indispensabile per entrare nel Regno di Dio⁶¹.

2.2. *La morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo*

Parte integrante di questo messaggio escatologico è il nostro versetto 2,24. Riflettendo sul progetto creativo di Dio che fin dall'inizio prevedeva l'«immortalità» e l'«incorruttibilità» delle sue creature, in questo versetto

⁶¹ La considerazione di quanto l'incontro tra la cultura ebraica e quella ellenistica sia stato fecondo per il progresso della rivelazione anticotestamentaria deve insegnare a rifuggire da facili esemplificazioni. È un luogo comune affermare, per esempio riguardo all'antropologia, che la concezione ebraica è olistica perché non distingue tra anima e corpo, mentre quella ellenistica è dualistica perché distingue l'anima dal corpo, mettendo così una punta di critica alla cultura e alla filosofia ellenistica, che non sarebbe adatta a trasmettere il messaggio biblico. In realtà, l'autore di *Sap* ha saputo far tesoro delle enormi potenzialità offertegli dal linguaggio filosofico ellenistico per aprire a nuove prospettive il tesoro di fede ricevuta dai padri.

l'autore motiva l'esistenza della morte. È posto al termine dell'unità 1,13-2,24 così articolata:

Introduzione	1,13-15:	creazione e immortalità
	1,16:	critica degli empi
Discorso degli empi	2,1-9:	senso della vita e opzione per il piacere
	2,10-20:	complotto contro il giusto
Conclusione	2,21-22:	critica degli empi
	2,23-24:	creazione e incorruttibilità ⁶²

Quello che qui interessa è di fissare l'attenzione sui versetti che inquadrano l'unità: 1,13-15 e 2,23-24, che trattano rispettivamente di «creazione e immortalità» e di «creazione e incorruttibilità».

Poiché Dio non ha fatto la morte
e non gode per la rovina dei viventi.
Egli infatti ha creato tutto per l'esistenza;
le creature del mondo sono salutari⁶³,
in esse non c'è veleno di morte,
né gli inferi regnano sulla terra,
perché la giustizia è immortale (*Sap* 1,13-15).

Per smascherare in maniera efficace il comportamento degli empi, a questo punto l'autore mostra l'incompatibilità tra Dio e la morte. La morte non è tanto il castigo che Dio manda sugli empi quale loro ricompensa, ma è l'effetto delle loro azioni peccaminose. Sono essi stessi a «provocare la morte con gli errori della loro vita» e ad «attirarsi la rovina con le opere delle loro mani» (1,12). Questa convinzione l'autore di *Sap* l'ha dedotta da una riflessione attenta sull'opera creatrice di Dio, che per lui è motivata unicamente dal suo amore benevolente: «Ami infatti gli esistenti, tutti! Niente detesti di ciò che hai fatto; infatti, se avessi preso in odio qualcosa, non l'avresti creata» (*Sap*

⁶² Cfr. GILBERT, «La Sapienza di Salomone», 78.

⁶³ La traduzione della CEI ha «sane», ma il termine greco σωτήριοι è reso meglio con «salutari».

11,24)⁶⁴. Questo versetto appartiene alla digressione – all'interno della terza parte di *Sap* (10,1-19,22) – dedicata alla filantropia di Dio che lo induce a trattare con moderazione anche degli idolatri, come gli egiziani e i cananei (*Sap* 11,15-12,27)⁶⁵, perché anch'essi sono sue creature e lui che è il Signore «amante della vita» (φιλόψυχος; 11,26) non può volerne la morte e la rovina.

La morte, dunque, non appartiene all'opera creatrice di Dio («Dio non ha fatto la morte»: 1,13), come non le appartengono né il «veleno di morte» né «gli inferi». Se, tuttavia, essa fa parte drammaticamente dell'esperienza umana, la sua via di ingresso nel mondo è un'altra. Questa via di ingresso è indicata esplicitamente dal nostro autore, ma solo dopo aver ribadito energicamente ancora una volta l'originaria volontà di vita da parte di Dio.

Sì, Dio ha creato l'uomo per l'incorruttibilità⁶⁶;
 lo fece a immagine della propria natura.
 Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo;
 e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono (*Sap* 2,23-24).

Punto di partenza di tale affermazione è *Gen* 1-3 letto unitariamente, senza preoccupazioni storico-critiche di divisione in due racconti attribuibili a due fonti differenti. L'autore di *Sap* li legge in maniera incrociata, illuminando il significato di un testo con il riferimento all'altro. L'intenzione divina di creare l'uomo dotandolo del dono

⁶⁴ Su questo versetto si può vedere G. DE CARLO, «“Ami, infatti, gli esistenti, tutti”. Studio di *Sap* 11,24», *Laur* 36 (1995) 391-432.

⁶⁵ Cfr. M. GILBERT, «Les raisons de la modération divine (Sg 11,21-12,2)», in A. CAQUOT - M. DELCOR (ed.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (AOAT 21), Neukirchen-Vluy 1981, 149-162 (trad. it. «Le ragioni della moderazione divina [Sap 11,21-12,2]», in M. GILBERT, *La Sapienza di Salomone*, I, Roma 1995, 165-181).

⁶⁶ Sorprendentemente la traduzione della CEI ha qui «immortalità» come in 1,15, dove rende rettamente il greco ἀθάνατος; ma in 2,23 il greco ha ἀφθαρσία, «incorruttibilità».

dell'incorruttibilità si è manifestata nel fatto che egli «lo fece a immagine della propria natura». Testo di riferimento è *Gen* 1,26-27. Per le connessioni tra il testo di *Gen* e quello di *Sap* e per le particolari sottolineature di ciascun testo, riporto per intero l'efficace spiegazione data da M. Gilbert: «Parlando di "immagine", l'autore si riferisce a *Gen* 1,26-27. Nella formula "immagine del proprio essere", possiamo forse vedere, a motivo del parallelismo chiastico, un sinonimo di "per l'incorruttibilità"? Mentre *Gen* 1,26-27 affermava che l'uomo era stato fatto "a immagine di Dio", cioè secondo il modello che è Dio stesso, *Sap* 2,23, omettendo la preposizione κατά ("a"), afferma che Dio ha fatto l'uomo "immagine del proprio essere". Così il termine "immagine" assume il significato non più di "modello", ma di "copia", "riproduzione", come avviene in *Sap* 7,26, a proposito della Sapienza "immagine" della bontà di Dio. Ma c'è di più. Se accettiamo la *lectio difficilior* ἰδιότητος al posto di αἰδιότητος ("eternità") – lezione attestata da Origene e da Luciano –, dobbiamo determinarne il significato. Lo specifico di Dio qui dev'essere la sua eternità, dal momento che il contesto parla di morte e lo stico precedente parla d'incorruttibilità dell'uomo. Una tale idea non proviene da *Gen* 1,26-27, in cui il tema dell'immagine serve a spiegare il dominio dell'uomo sul resto della creazione, ma rinvia piuttosto a *Gen* 3,22, in cui Dio teme che l'uomo, diventato "come uno di noi" dopo aver mangiato il frutto dell'albero della conoscenza, non mangi anche il frutto dell'albero della vita. Il che vuol dire che prima della colpa l'uomo poteva mangiare questo frutto, ed era destinato all'immortalità. Questo tema di *Gen* 2-3 viene ricollegato da *Sap* 2,23b a quello dell'immagine di *Gen* 1. In altre parole, *Sap* 2,23 spiega *Gen* 1 per mezzo di *Gen* 2-3. Il progetto di Dio rimane sempre valido, anche dopo il peccato, che ha causato la morte. D'ora in poi anche il giusto sperimenterà la morte fisica; eppure, a motivo di questo progetto iniziale di Dio, ci sarà una ricompensa per le anime senza macchia: esse sperimenteranno l'immortalità. Questa immortalità riguarda anche i corpi? L'autore non lo dice»⁶⁷.

⁶⁷ M. GILBERT, «La rilettura di *Gen* 1-3», in IDEM, *La*

A questo punto – dopo così chiare affermazioni di incompatibilità del Dio creatore con la morte – sorge ancora più impellente l'interrogativo: da dove la morte? *Gen* 3 aveva risposto: dal peccato dei progenitori; *Sap* 2,24 risponde: «la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo». Da tutto ciò che siamo venuti dicendo, dovrebbe ora apparire piuttosto chiaro che l'autore di *Sap* sta consapevolmente pensando a *Gen* 3⁶⁸ e vede perciò nell'episodio là narrato l'entrata nel mondo della morte. Tuttavia, egli non prende il racconto genesiaco nella sua integrità e opera delle importanti variazioni. Ad una prima lettura il collegamento tra i due testi non è affatto evidente. Nessuno dei personaggi presentati in maniera così vivace e plastica da *Gen* 3 è presente in *Sap*; vengono menzionati la morte e il diavolo. In *Gen* la morte appariva sullo sfondo, minacciata ma poi non comminata da JHWH Dio, esclusa categoricamente dal serpente. Rimane il

Sapienza di Salomone, II, Roma 1995, 116-117 (trad. it. di «La relecture de Gn 1-3 dans le livre de la Sagesse», in F. BLANQUART - L. DEROUSSEAU [ed.], *La création dans l'Orient ancien* [LeDiv 127], Paris 1987, 323-344).

⁶⁸ Questa è l'opinione comune degli interpreti, nonostante la voce discorde di alcuni quali H. BOIS, *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*, Paris 1890, 296-297; J. A. F. GREGG, *The Wisdom of Solomon*, London 1909; W. H. A. LEAROYD, «The Envy of the Devil in Wisdom II.24», *ExpTim* 51 (1939-1940) 395-396; G. SCARPAT, «Note a tre passi della Sapientia (*Sap* 2,16; 2,24; 4,19)», in *Testimonium Christi*. Scritti in onore di J. Dupont, Brescia 1985, 455-461. Quest'ultimo autore nel suo recente commentario (SCARPAT, *Libro della Sapienza*, I, 163-164) ha ribadito la propria posizione: «La morte di cui parla il Nostro non è quella derivata dal peccato originale (*Gen* 3,19), né il diavolo è il serpente del paradiso terrestre [...] Noi non crediamo, come abbiamo esposto altrove, che in questo versetto della *Sap* si alluda alla caduta dei progenitori raccontata nella Genesi, del peccato, cioè, che ha portato la morte». Per questi autori, più precisamente per Learoyd e Scarpata, il riferimento sarebbe all'uccisione di Abele da parte di Caino; è in questo episodio infatti che per la prima volta un essere umano muore. Il diavolo non sarebbe il serpente, ma Caino. Ma i paralleli di *Sap* 2,24 con *Gen* 3 sono troppo evidenti per essere lasciati cadere.

diavolo⁶⁹; è chiaro che per il nostro autore esso non è altro che il serpente di *Gen* 3.

2.3. *L'identificazione del serpente con il diavolo*

Come è potuto giungere l'autore di *Sap* ad una simile identificazione? Sopra abbiamo potuto ampiamente constatare l'ambivalente simbologia legata al serpente, in particolare il serpente visto come nemico di Dio e nemico del genere umano. Quando la riflessione ebraica concentrò la propria attenzione sul problema del male e sulla sua origine, elaborò una serie di soluzioni che si coalizzarono, da una parte, nel dare più o meno peso alla responsabilità dell'uomo, dall'altra, nel vedere all'opera accanto all'uomo forze malvagie più o meno costringenti. Queste forze, identificate con angeli ribelli decaduti, nel corso del tempo ricevettero più nomi, e alla fine si cristallizzarono nel nome di «satana» e di «diavolo». Con questa nuova consapevolezza venne riletto l'episodio di *Gen* 3⁷⁰.

Accanto a *Sap* esiste tutta una serie di testi extrabiblici, più o meno contemporanei, che in maniera più ampia mostrano una tale rilettura. Il testo che più si diffonde nella descrizione è l'*Apocalisse di Mosè*, un libro apocrifo, la cui composizione gli studiosi tendono a porre tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C. Vale la pena riportarne un ampio stralcio, dove viene mostrata la dinamica letteraria che indica il passaggio da Satana al serpente fino quasi a confonderli:

Il diavolo si rivolse al serpente con queste parole: «Su', avvicinati: voglio dirti una parola che ti tornerà utile». Allora il serpente andò da lui, e il diavolo gli dice: «Ho sentito dire che sei il più intelligente fra tutti gli animali e sono

⁶⁹ Per un'analisi del termine «diavolo» e per il suo significato, rimando ai contributi più specifici in questo stesso volume.

⁷⁰ Cfr. soprattutto P. SACCHI, «Genesi 3 e il problema del male», in *Atti del Seminario invernale "In principio..."*, Settimello 1986, 265-289; IDEM, «Il diavolo nelle tradizioni giudaiche del Secondo Tempio (circa 500 a.C. - 100 d.C.)», in IDEM, *L'apocalittica giudaica e la sua storia* (BCR 55), Brescia 1990, 272-297.

venuto per vedere se è vero. Ho scoperto che sei superiore a tutti gli animali e che essi hanno buoni rapporti con te; purtuttavia t'inchini davanti a chi è inferiore (a te). Perché ti nutri della zizzania di Adamo e di sua moglie, e non dei frutti del paradiso? Suvvia, facciamo in modo che sia cacciato dal paradiso per causa di sua moglie, così come anche noi ne fummo cacciati per causa sua». Gli replica il serpente: «Temo che il Signore si adiri con me». (Lo) rassicura il diavolo: «Non temere. Fammi solo da supporto; sarò io a proferire per bocca tua parole con cui potrai ingannarla». E subito si arrampicò sulle mura del paradiso: era circa l'ora in cui gli angeli salivano ad adorare Dio. Allora Satana, assunte le sembianze di un angelo, cantava inni a Dio come gli angeli. Quando mi sporsi dal muro, mi apparve simile a un angelo. E mi chiese: «Sei tu Eva?». E io gli risposi: «Sì». E aggiunse: «Che fai in paradiso?». Alla sua domanda risposi: «Dio ci ha messi a fare la guardia e a mangiarne (dei suoi frutti)». Per bocca del serpente mi rispose il diavolo: «Bravi, però non mangiate di ogni albero». (Allora) gli faccio osservare: «È vero, mangiamo di ogni albero ad eccezione di uno solo, che si trova nel centro del paradiso: Dio ci ha proibito di mangiarne, pena la morte certa»⁷¹.

Un passo dell'*Apocalisse greca di Baruc*, fa riferimento anche all'albero che occasionò l'episodio dell'Eden. Qui il diavolo (Satanael) non agisce direttamente sul serpente, ma già sull'albero, identificato con la vite: è lui che l'aveva piantata, perciò Dio l'aveva maledetta.

E di nuovo io, Baruc, dissi all'angelo: «Signore, mostrami l'albero attraverso il quale il serpente ingannò Eva ed Adamo». Allora l'angelo mi disse: «Ascolta, Baruc. In primo luogo, l'albero era la vite, ma secondariamente l'albero (è) il desiderio peccaminoso che Satanael infuse in Eva e Adamo, e a causa di ciò Dio ha maledetto la vite perché Satanael l'aveva piantata e con essa egli aveva ingannato i progenitori Adamo ed Eva»⁷².

Come *Sap 2,24* indica l'invidia quale causa scatenante dell'agire del diavolo che ha portato alla morte, così fanno anche altri testi, che insieme all'identificazione del serpente col diavolo mostrano come il diavolo fosse animato dall'invidia per la posizione superiore in cui la coppia umana

⁷¹ *ApcMos*, 16-17: L. ROSSO UBIGLI, «Apocalisse di Mosè e Vita di Adamo ed Eva», in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, II, Torino 1989, 426-427.

⁷² *ApcBar(gr)*, 4,8 (testo slavo): H. E. GAYLORD, «3 (Greek Apocalypse of) Baruch», in J. H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, Garden City, New York, 1983, 666-667.

era stata collocata da Dio.

Il diavolo gli risponde gemendo: «O Adamo, all'origine di tutta l'inimicizia, dell'invidia e del dolore ci sei tu: è per causa tua, infatti, che sono stato privato della gloria e spogliato dello splendore che avevo in mezzo agli angeli, ed è (ancora) per causa tua che sono stato gettato sulla terra». Gli replicò Adamo: «Che cosa ti ho potuto fare e in che consiste la mia colpa, visto che non ti conoscevo?». Replicò (ancora) il diavolo: «Come puoi andar dicendo che non hai fatto nulla? Eppure è per causa tua che sono stato gettato (sulla terra). Nel giorno in cui tu fosti creato, io fui gettato (sulla terra) lontano dal cospetto di Dio ed estromesso dal consorzio degli angeli. Quando Dio inalò in te lo spirito della vita e il tuo volto e la tua figura furono fatti ad immagine di Dio, Michele ti portò a farti adorare alla presenza di Dio; e Dio disse: 'Ecco ho fatto Adamo a nostra immagine e somiglianza'»⁷³.

Il diavolo capì che io volevo fare un altro mondo, perché avevo sottomesso tutte le cose ad Adamo sulla terra, perché le possedesse e regnasse su di esse. Il diavolo custodisce i luoghi inferiori; si era fatto Satana quando era fuggito dal cielo, perché il suo nome era Satanaele. Per questo divenne diverso dagli angeli. Non mutò la sua natura, ma il pensiero, come lo spirito dei giusti e dei peccatori. Capì la sua condanna e il peccato che aveva commesso precedentemente e per questo meditò contro Adamo. In tal modo entrò nel paradiso e ingannò Eva. Adamo non lo toccò⁷⁴.

E io dissi: «Ti prego, mostrami qual è l'albero che indusse Adamo alla trasgressione». Allora l'angelo disse: «È la vite che l'angelo Samael aveva piantato e a causa della quale il Signore Dio si era adirato ed aveva maledetto lui e la sua pianta. Per questa ragione egli non permise ad Adamo di toccarla. Perciò il diavolo divenne invidioso e lo ingannò per mezzo di questa vite»⁷⁵.

Il serpente convivendo con Adamo e la sua donna provava invidia perché pensava che essi sarebbero stati felici, ubbidendo alle leggi di Dio⁷⁶.

Questo tipo di riflessione permarrà anche nella tradizione patristica, come mostra un testo tratto dall'opera *Ad Autolyicum* di Teofilo di Antiochia.

⁷³ *VitAd*, 12-13: ROSSO UBIGLI, «Apocalisse di Mosè e Vita di Adamo ed Eva», 452-453.

⁷⁴ *Hen(sl)*, 31,3-6 (redazione lunga): M. ENRIETTI, «Libro dei segreti di Enoc», in SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, II, 547.

⁷⁵ *ApcBar(gr)*, 4,8 (testo greco): GAYLORD, «3 (Greek Apocalypse of) Baruch», 666-667.

⁷⁶ *AntJud*, I,1,4: H. S. J. THACKERAY (ed.), *Josephus, Jewish Antiquities, Books I-IV*, Cambridge - London ^s1978, 20; trad. it. in SCARPAT, «Note a tre passi della Sapientia», 456, nota 3.

Quando Satana vide che Adamo e sua moglie non solo erano vivi ma avevano prodotto la prole, egli fu sopraffatto dall'invidia (φθόνῳ φερόμενος) poiché egli non era stato abbastanza forte da spingerli alla morte; e poiché egli vide che Abele piaceva a Dio, egli lavorò sopra suo fratello chiamato Caino e fece che lui uccidesse suo fratello Abele e così l'inizio della morte venne in questo mondo, per raggiungere l'intera razza degli uomini in questo giorno⁷⁷.

Occorre sottolineare che nella rilettura di *Gen 3* fatta in *Sap 2,24* manca la menzione della responsabilità dei progenitori. Tutto è attribuito all'opera del diavolo-serpente, mosso dall'invidia. Il risultato della sua azione è stata l'entrata nel mondo della morte. Il v. 24b espone le conseguenze di ciò per l'umanità e va ben compreso.

Verso la fine degli anni '50 vi fu al riguardo una discussione tra gli studiosi. A. M. Dubarle⁷⁸, sulla base soprattutto di un testo della *Regola della comunità*⁷⁹ di Qumran, propose un'interpretazione interamente nuova di 2,24. Collegando il primo αὐτόν, che segue πειράζουσι, non a θάνατος, ma alla parola che precede immediatamente, κόσμον, egli tradusse: «coloro che sono del partito del diavolo tentano il mondo». Verrebbe affermato che la morte, entrata nel mondo «per l'invidia del diavolo», esercita ora la sua rovina sull'umanità per mezzo di coloro che appartengono al diavolo, la sua discendenza (cfr. *Gen 3,15*). Si potrebbe pensare anche agli «spiriti» maligni che,

⁷⁷ *Ad Autolyicum 2,29*: (ed. R. M. GRANT, Oxford 1970, 72).

⁷⁸ A. M. DUBARLE, «Une source du livre de la Sagesse?», *RSPHTh* 37 (1953) 425-443; IDEM, «Le péché originel dans les livres sapientiaux», *RThom* 56 (1956) 597-619; IDEM, «La tentation diabolique dans le livre de la Sagesse (2,24)», in *Mélanges E. Tisserant*, I, Roma 1964, 187-195.

⁷⁹ Cfr. *1QS III,23-24*: «e tutti i loro castighi e i loro momenti di afflizione sono causati dal dominio della sua [dell'Angelo delle tenebre] ostilità; e tutti gli spiriti della sua parte fanno cadere i figli della luce» (trad. it. in F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*. Edizione italiana a cura di C. Martone [BibTSt 4], Brescia 1996, 78).

emanazioni del diavolo, lo aiutano nella sua azione distruttiva.

S. Lyonnet⁸⁰, con una documentazione che ha convinto la maggior parte degli esegeti, ha dimostrato come una simile traduzione – «tentare» – sia incompatibile con gli usi del verbo πειράζειν sia nel greco profano che nella LXX. Invece, il significato di «sperimentare», «conoscere per esperienza», appartiene al verbo greco nell'uso corrente, specie al perfetto medio πεπειραμένος. Altri due passi di *Sap*, 12,26 e 19,5, usano il verbo nello stesso senso. Il significato di «tentare» diverrà comune solo con gli scritti del Nuovo Testamento, dove il «“tentatore”», invece di provare i fedeli per il loro proprio bene, si sforzerà di porre sui loro passi una “pietra d'inciampo” (σκάνδαλον) per “farli inciampare”»⁸¹.

La traduzione che conviene è dunque quella accettata anche dalla CEI: «ne [della morte] fanno esperienza coloro che gli [al diavolo] appartengono». Quelli che appartengono al diavolo sono gli empi, di cui l'autore ha parlato poco prima. Sono solo essi a far esperienza della morte. Sorgono allora spontanee alcune domanda: perché si afferma che sono solo gli empi a far esperienza della morte? Forse che essa non colpisce tutti, anche i giusti? Di che cosa si sta parlando? della morte fisica, cui tutti, giusti od empi, sono soggetti, oppure di qualcos'altro?

Come ha ampiamente dimostrato M. Kolarcik nella sua tesi dottorale⁸², in *Sap* 1-6 la nozione della morte appare

⁸⁰ S. LYONNET, «Le sens de πειράζειν en *Sap* 2,24 e la doctrine du péché originel», *Bib* 39 (1958) 27-36.

⁸¹ LYONNET, «Le sens de πειράζειν en *Sap* 2,24», 31.

⁸² M. KOLARCIK, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6* (AnBib 127), Roma 1991. Per il tema della morte in *Sap* vedi anche A. SISTI, «Vita e morte nel libro della Sapienza», *BeO* 25 (1983) 49-61; GILBERT, «La rilettura di Gen 1-3», 111-140; G. SCARPAT, «La morte seconda e la duplice morte», *Paideia* 42 (1987) 55-62; L. MAZZINGHI, «“Dio non ha creato la morte” (*Sap* 1,13). Il tema della morte nel libro della Sapienza», *PSV* 32 (1995) 63-75.

in tutta la sua ambiguità: si parla contemporaneamente e della morte fisica e della morte spirituale. Non se ne parla naturalmente allo stesso modo. Come già in *Gen 2-3*, anche in *Sap* non è il puro fatto della morte fisica ad essere ritenuta conseguenza del peccato, quella che gli empi provocano con gli errori della loro vita (cfr. *Sap 1,12*) o che il diavolo-serpente ha introdotto nel mondo con la sua invidia (cfr. *Sap 2,24*). Per i giusti, la morte fisica ha una funzione positiva, non è altro che la possibilità del passaggio all'incorruttibilità (cfr. *Sap 3,1-5*). Il peccato, tuttavia, ha mutato il modo concreto di sperimentare la morte, non più come un armonioso ricongiungersi all'elemento naturale («polvere tu sei e in polvere tornerai», *Gen 3,19*) e a Dio, di cui l'uomo porta l'immagine (cfr. *Gen 1,26-27; Sap 2,23*), ma come una tragica lacerazione. Nella relazione amicale con Dio il saggio supera questo aspetto tragico.

Non è così per l'empio. Per lui la morte fisica non solo è un'esperienza tragica, ma è il preludio di qualcosa di ben più terribile: la morte eterna o seconda morte⁸³, l'impossibilità di recuperare l'amicizia di Dio e di accedere all'incorruttibilità. È questa la morte di cui sta parlando *Sap 2,24*; di essa fanno esperienza solo gli empi. Poco sopra era stato affermato: «Gli empi invocano su di sé la morte con gesti e parole, ritenendola amica si consumano per essa e con essa concludono alleanza, perché son degni di appartenerle» (*Sap 1,16*).

Conclusione

Il percorso che ha condotto all'identificazione del serpente di *Gen 3* con il diavolo è stato facilitato dalla valenza simbolica ambigua – in parte recepita anche da *Gen 3* –

⁸³ Cfr. anche questo testo di FILONE, *Praem. poen.*: «Ci sono due tipi di morte: l'uno consiste nell'esser morti, ciò è bene o indifferente; l'altro consiste nel morire, ciò è certamente male tanto quanto più è durevole» (citato da SCARPAT, «Note a tre passi della Sapiaentia», 459).

sostenuta dal serpente nelle varie culture con cui Israele è venuto a contatto.

L'identificazione fatta in *Sap* 2,24 è frutto di una lettura di *Gen* 3 né semplicistica né mitologica. Essa nasce da una riflessione molto approfondita sulla realtà dell'uomo, che allo stato attuale appare contraddittoria. Da una parte, l'autore di *Sap* sa che il progetto originario di Dio sull'uomo era tutto orientato alla vita e al bene; dall'altra, egli sperimenta, come ogni uomo, la drammaticità del male e della morte. Da dove tutto ciò? *Gen* 3 aveva già risposto che la volontà dei progenitori di sovrapporre un proprio progetto alternativo a quello di Dio aveva portato ad un degrado nelle relazioni uomo-Dio, uomo-donna, uomo-natura. Il serpente aveva avuto la funzione di occasionare la decisione di Adamo ed Eva. La responsabilità della scelta, tuttavia, cadeva tutta sulla coppia umana, non sul serpente.

La risposta dell'autore di *Sap* si mantiene nello stesso orizzonte. Egli mette fortemente in rilievo ciò che già traspariva da *Gen* 2-3 e cioè che il progetto originario di Dio non è mai stato abbandonato; da parte di Dio esso permane immutato. Di fronte ad esso l'uomo è chiamato ancora una volta a scegliere: o si impegna ad amare la giustizia e a cercare il Signore e quindi si immette sulla via della sapienza, oppure si fida dei propri ragionamenti tortuosi e si allontana da Dio. Conseguentemente, la sorte sarà diversa: i giusti vivranno per sempre, la loro ricompensa sarà presso il Signore e l'Altissimo si prenderà cura di loro (cfr. *Sap* 5,15); la speranza degli empi, invece, sarà come pula portata dal vento, come schiuma leggera sospinta dalla tempesta, come fumo dal vento sarà dispersa, si dileguerà come il ricordo dell'ospite di un sol giorno (cfr. *Sap* 5,14). Gli empi, solo essi, fanno esperienza della seconda morte, quella eterna, quella che JHWH Dio aveva minacciato ad Adamo se avesse mangiato dall'albero della conoscenza del bene e del male e che l'invidia del diavolo aveva fatto entrare nel mondo.

Ancora una volta la responsabilità della scelta è lasciata alla libertà dell'uomo; la morte eterna, perseguita dal diavolo, sta in alternativa all'incorruttibilità, voluta da Dio.