







Piero Capelli

IL MALE

STORIA DI UN'IDEA NELL'EBRAISMO
DALLA BIBBIA ALLA QABBALAH



Società  Editrice Fiorentina





© 2012 Società Editrice Fiorentina
 via Aretina, 298 - 50136 Firenze
 tel. 055 5532924
 info@sefeditrice.it
 www.sefeditrice.it

ISBN: 978-88-6032-230-2

Proprietà letteraria riservata
 Riproduzione, in qualsiasi forma, intera o parziale, vietata

Grafica e layout
 Marianna Ferrara

In copertina
 ??????????????????????????????





Indice

<i>Introduzione</i>	9
<i>Premessa</i>	15
<i>I. L'ira di Dio nella tradizione ebraica. Dividuaione e individuazione di un protagonista letterario</i>	21
<i>II. Il peccato accovacciato alla porta. Responsabilità dell'uomo e responsabilità di Dio nel mito di Caino e Abele</i>	41
<i>III. Il male al plurale. Le molte risposte ebraiche a un problema teologico nel periodo del Secondo Tempio</i>	73
<i>IV. Quando il sesso diventò peccato. Eros e purità nella letteratura ebraica antica e tardoantica</i>	93
<i>V. Il Diavolo: genesi e metamorfosi. La figura del Maligno tra ebraismo e cristianesimo antico</i>	119
<i>VI. Il male dentro e fuori. Istinto al male e mitologie del male nel pensiero rabbinico e nella qabalah</i>	153
<i>VII. Conclusioni</i>	169
<i>Bibliografia</i>	173
<i>Indice delle fonti antiche e medievali</i>	191
<i>Indice degli autori e degli studiosi moderni</i>	201







A mia madre Giampaola







Introduzione

Il plesso di idee che verte intorno al problema del male e della sua spiegazione è centrale nell'evoluzione dell'ebraismo antico e tardo-antico nelle sue diverse declinazioni, e nella gemmazione da queste dei vari cristianesimi e gnosticismi. Fu in quel periodo della storia del pensiero che presero forma le idee di male, peccato e salvezza quali divennero fondamentali nelle coscienze occidentali postantiche. Queste idee sono documentate da una grande quantità di testi, sia tramandati all'interno della tradizione ebraica rabbinica (la Bibbia e la letteratura rabbinica più antica), sia fatti propri dai cristianesimi delle origini (i cosiddetti libri deuterocanonici, apocrifi e pseudepigrifi ebraici e lo stesso Nuovo Testamento), sia rappresentativi di tradizioni minoritarie estinte e restituiti da scoperte archeologiche fortuite e fortunate (i testi del gruppo di Qumran). La distinzione tra testi canonici e non canonici, ebraici e non (o non più) ebraici, non ha alcun senso o utilità ai fini della ricostruzione di queste idee e dei modi in cui furono trasmesse attraverso la storia —a meno di non utilizzarla come strumento di analisi nei casi in cui un testo già anticamente riconosciuto come autorevole (per esempio la Torah) viene recepito e magari rielaborato criticamente in un testo meno antico il cui autore intendesse proporlo come ugualmente autorevole. È sorprendente, quindi, che nelle voci sul male e sul peccato incluse in un fondamentale classico della storia delle idee, il *Dictionary of the History of Ideas*, non si trovi nessun accenno alle fonti ebraiche extrabibliche.¹

¹ Ph.D. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas. Studies in Selected Pivotal Ideas*, 5 voll., Charles Scribner's Sons, New York 1968-1974; vedi le voci *Evil* di R.A. Tsanoff, II, pp. 161-169: pp. 163-164, e *Sin and Salvation* di S.G.F. Brandon, IV, pp. 224-234: pp. 226-228. Invece, la voce *Demonology* di H.P. Trimpi, I, pp. 667-670, presenta le basi della demonologia ebraica antica in maniera corretta (a parte alcune incertezze cronologi-



Negli strati più antichi della letteratura ebraica superstite (essenzialmente incorporati nel *TaNaK*), le asimmetrie morali che caratterizzano la realtà vengono pensate come una dialettica di opposti inscritta nella psicologia di Dio stesso o nel progetto divino della creazione (che un pensatore pagano avrebbe chiamato “natura”). Esse vengono quindi narrate in termini mitici, come nel racconto yahwista della tentazione di Eva. Durante il periodo del Secondo Tempio, le coscienze e gli intelletti degli autori ebrei presero a rivolgersi a questa problematica con intensità crescente. L'influsso del pensiero zoroastriano e di quello ellenistico su questo sviluppo del pensiero ebraico è un luogo comune della storiografia, e come tutti i luoghi comuni ha un ineludibile fondo di verità. Israele fu sottoposto per secoli alla Persia prima e ai regni ellenistici poi, e questo controllo politico aprì la via agli influssi intellettuali e a intensi fenomeni di acculturazione. Se ne vede un esempio manifesto nei modi diversissimi in cui il problema del male e della giustizia divina è affrontato in *Giobbe* e nel *Qohelet*: l'autore di *Giobbe* rifiuta la teodicea retributiva tradizionale, relegandola nei discorsi degli amici di Giobbe che Dio stesso zittisce, ma opta infine per una risposta apofatica secondo cui l'agire di Dio si può esperire ma non giudicare (“Mi metto la mano sulla bocca... Ho parlato senza capire... ma ora i miei occhi ti hanno visto”, *Giobbe* 40,4; 42,3.5); invece, per un intellettuale del periodo tolemaico quale *Qohelet*, il tentativo di conciliare tradizione sapienziale e razionalismo ellenistico è uno sforzo lacerante, in ultimo irrealizzabile, ma comunque non più evitabile.

La cultura zoroastriana e quella greca nelle sue varie tendenze avevano già affrontato e strutturato la problematica del male in modi —sia mitici sia razionalistici— che l'ebraismo importò e rielaborò al fuoco della sua costruzione (allora in corso) del monoteismo. Di questi variati modi di pensare il male, le diverse tradizioni spirituali e intellettuali dell'ebraismo non si sbarazzarono mai, e continuarono a lavorarli e a riraccontarli per secoli. È impegnativo individuare linee precise nello sviluppo storico di questo plesso di idee, e impossibile delineare il sistema ebraico antico e tardoantico di pensiero sul male e le sue origini. Ogni testo —vale a dire, ogni autore— si poneva il problema in rapporto alle tradizioni esistenti, ma collocandosi rispetto a esse in maniera diversa. Gli elementi che componevano queste tradizioni furono strutturati in un sistema mutevole di antinomie, condizionate dal progressivo affermarsi del cosiddetto “monoteismo

che) e documentata anche sulle fonti extrabibliche. All'epoca della pubblicazione del *Dictionary*, il mondo accademico di lingua inglese aveva accesso ai cosiddetti apocrifi e pseudepigrifi da più di mezzo secolo attraverso la silloge edita da R.H. Charles (*The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, 2 voll., Clarendon, Oxford 1913), e anche i principali testi del mar Morto erano da tempo accessibili in inglese (M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls. With Translations by the Author*, The Viking Press, New York 1955; Th. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English Translation*, Doubleday, Garden City, NY 1956¹).

etico”, cioè l’idea che Dio dovesse essere uno e unitario —avendo risolto nella propria personalità quelle antinomie del reale che, invece, nei sistemi dualistici (Persia) e politeistici (Grecia) non creavano troppi problemi teoretici. Quando il protagonista divino delle parti preesiliche della Bibbia, ancora esplicitamente lacerato fra benevolenza e collera, ebbe finito di evolversi nel personaggio giusto e perfetto che è nella letteratura postesilica, il pensiero ebraico dovette ricondurre a questo personaggio l’origine del male, o viceversa da esso allontanarla, attribuendone la responsabilità ad altri esseri sovrumani —sebbene non pari a Dio— oppure direttamente all’uomo. Un mito, quello di Adamo ed Eva, fu accolto dall’*establishment* sacerdotale come spiegazione/soluzione canonica del problema, e questa affermazione condizionò la costruzione del canone biblico. Ma altri miti e altri modi di impostare il problema furono pensati e scritti, e ne rimangono amplissimi resoconti nei libri ebraici che, appunto, non furono scelti come canonici dall’*establishment* rabbinico che del canone biblico completò la costruzione nei primi secoli e.v. Comunque, anche la tradizione rabbinica continuò a confrontarsi con queste scritture alternative e a riprenderne molti elementi, di volta in volta riposizionandoli in nuove narrazioni e contesti.

Nella letteratura ebraica antica e tardoantica giunta fino a noi, come detto, il problema del male è trattato in un linguaggio prevalentemente mitico. Se l’interprete moderno applica ai significati di quel linguaggio una sistematizzazione teoretica, viene individuato un nucleo di antinomie centrali per tutta la mentalità ebraica antica (e non solo antica né solo ebraica):

- il Dio unico vs. una pluralità di esseri superni;
- il Dio “che dà il benessere” vs. il Dio “che crea il male” (*Isaia* 45,7);
- l’opposizione puro/impuro come struttura della realtà delle cose vs. la stessa opposizione come categoria morale propria dell’uomo;
- il male spiegato antropologicamente (mito della disobbedienza di Adamo ed Eva) vs. il male spiegato angelologicamente (mito della disobbedienza degli angeli);
- il personaggio del Dio unico vs. il personaggio ugualmente unico di un anti-Dio (sia esso chiamato Diavolo, Satana, o con uno dei suoi tanti altri nomi).

Questo nucleo di antinomie fu oggetto di continui sforzi di *reductio ad unum* per opera di generazioni di pensatori e scrittori ebrei antichi. Di questo lavoro intellettuale e spirituale in continuo divenire cercherò, in questo libro, di rintracciare il percorso fino al medioevo. Il I capitolo è dedicato a un’analisi letteraria del tema dell’ira divina nella letteratura biblica, ovvero all’emergere delle tensioni interne (per esempio, tra l’attributo della benevolenza e l’attributo del rigo-

re) che caratterizzano il Dio d'Israele come oggetto di pensiero religioso e come personaggio letterario. Nel II capitolo esamino i problemi filologici ed ermeneutici posti dal turbamento psicologico che investe Caino quando Dio rifiuta le sue offerte, e dal sibillino messaggio con cui Dio tenta di metterlo in guardia (*forse* contro la tentazione fraticida) usando esplicitamente il termine "peccato" per la prima volta nella letteratura biblica secondo l'ordine canonico (*Genesi* 4,7). Il III capitolo consiste in un'analisi diacronica di come, nella letteratura ebraica antica, il male sia stato progressivamente tematizzato come problema, e di quante e quali spiegazioni di tale problema siano state pensate. Analogamente, nel IV capitolo prendo in esame la tematizzazione della sessualità e la sua connessione originaria con la sfera concettuale del puro/impuro; mano a mano che questa sfera concettuale venne rivestita di connotazioni morali, i comportamenti sessuali vennero regolati secondo una normativa rigorosa; le espressioni della sessualità al di fuori di tale norma vennero così gradualmente assunte come il peccato per eccellenza (ciò di cui fanno fede fin dall'antichità le interpretazioni in termini sessuali del racconto di Adamo, Eva e il Serpente). Il V capitolo analizza l'ipostasi del male nella figura letteraria di un arciantagonista di Dio, e l'evoluzione di questa figura nella letteratura e nelle dottrine ebraiche antiche fino ai primi testi rabbinici. Il VI capitolo delinea la complessa continuazione delle tematiche del V nella letteratura rabbinica e mistica della tarda antichità e fino al medioevo, cercando di chiarire in che modo questa evoluzione sia il frutto di una dialettica tra influssi esogeni e dinamiche interne all'ebraismo.

A proposito dell'apocalittica ebraica nel periodo del Secondo Tempio, Paolo Sacchi scriveva nel 1989:

Fare la storia di una corrente di pensiero non può significare descriverne i concetti come se dovessero formare un sistema coerente, ma solo la loro evoluzione, le loro concatenazioni via via diverse, i cambiamenti di prospettiva degli autori.²

Questo metodo rimane valido anche quando il suo fine non sia delineare la storia di correnti di pensiero specifiche: obiettivo, questo, assai arduo per l'ebraismo del Secondo Tempio e della tarda antichità, di cui gli ultimi sessant'anni di studi (con la riconsiderazione della letteratura non canonica, la scoperta dei testi del mar Morto e l'indagine sul mondo ideale della letteratura mistica più antica) ci hanno restituito un'immagine molto più dettagliata e meno monolitica, e quindi anche assai più ardua da delineare. Ciò che si può ricostruire è la formazione e l'evoluzione di un'idea (o di più idee tra loro collegate) attraverso l'osmosi tra correnti di pensiero diverse. Quello che rimarrà alla fine, anziché una mappatura teorica di grup-

² P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1989, p. 13.



pi (le “sette ebraiche del tempo di Gesù” della storiografia *d’antan* e anche di oggi)³ che conosciamo come tali quasi soltanto da fonti indirette, saranno le idee nel loro divenire attraverso la storia, documentate dalle fonti primarie che le esprimevano e le mettevano in circolazione. Data la tipologia della documentazione di cui disponiamo, una storiografia sociale della religione ebraica del Secondo Tempio e della tarda antichità è inevitabilmente in buona parte ipotetica. Credo che porsi come obiettivo una storia delle idee e delle rappresentazioni religiose, tra le varie tradizioni ebraiche e quelle non ebraiche con cui vennero a contatto, sia un modo di procedere altrettanto “storico” e perfino più concreto.

³ Vedi il classico M. Simon, *Les sectes juives au temps de Jésus*, Presses Universitaires de France, Paris 1960, ma ancora il titolo di A.I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*, Brill, Leiden-New York 1997. Per una discussione della problematica vedi S. Stern (ed.), *Sects and Sectarianism in Jewish History*, Brill, Leiden-New York 2011.







Premessa

Edizioni di riferimento delle fonti

Tutte le fonti in ebraico, aramaico, siriano, greco e latino sono tradotte dagli originali secondo le edizioni qui di seguito elencate; per le altre lingue mi sono avvalso delle traduzioni indicate volta per volta.

i. Bibbia e traduzioni antiche

- Scritture ebraiche: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart 1967-1977;
- Settanta: A. Rahlfs – R. Hanhart (hgb.), *Septuaginta*, 2 voll., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006 (consultato sul sito <<http://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/septuaginta-lxx/lesen-im-bibeltext/>>), fuorché per *Genesi*, per cui si è utilizzato J.W. Wevers (ed.), *Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974 (“Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum” 1);
- Aquila, Simmaco, Teodoziona: F. Field (ed.), *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, 2 voll., E typographeo Clarendoniano, Oxonii 1875;
- Nuovo Testamento: B. Aland – K. Aland – J. Karavidopoulos – C.M. Martini – B.M. Metzger (eds.), *The Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies, Stuttgart 2001⁴ (rist. 2009);
- Pešitta: T. Jansma (ed.), *Genesis – Exodus*, Brill, Leiden 1977 (“The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version” 1.1);
- Vulgata (incluso il *4 Ezra*): R. Weber – R. Gryson (edd.), *Biblia Sacra*



Vulgata, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2007⁵ (consultato sul sito <<http://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/biblia-sacra-vulgata/lesen-im-bibeltext/>>);

ii. *Testi del mar Morto*

F. García Martínez – E.J.C. Tigchelaar (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, 2 voll., Brill, Leiden-New York-Boston-Köln 1997-1998.

iii. *Letteratura ebraica antica extrabiblica in greco, latino, siriano*

Apocalisse siriana di Baruch (2 Baruch): S. Dederling (ed.), *Apocalypse of Baruch*, in S. Dederling – R.J. Bidawid (eds.), *Apocalypse of Baruch; 4 Esdras*, Brill, Leiden 1973, pp. i-iv, 1-50 (“The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version” IV.3).”

Filone: L. Cohn – P. Wendland (con S. Reiter) (edd.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Editio minor*, 6 voll., Typis... Georgii Reimeri, Berolini 1896-1915;

Flavio Giuseppe: B. Niese (ed.), *Flavii Josephi opera*, 7 voll., Weidmann, Berolini 1885-1895;

Lettera di Aristea: A. Pelletier (éd.), *Lettre d'Aristée à Philocrate*, Editions du Cerf, Paris 1962 (“Sources Chrétiennes” 89);

Libro delle antichità bibliche (Pseudo-Filone): D.J. Harrington – J. Cazeaux (curr.), *Pseudo-Philon. Les Antiquités Bibliques*, 2 voll., Editions du Cerf, Paris 1976 (“Sources Chrétiennes” 229-230);

Libro etiopico di Enoch (1 Enoch) (frammenti greci): M. Black (ed.), *Apocalypsis Henochi Graece / A.-M. Denis* (ed.), *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca*, Brill, Leiden 1970 (“Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece” 3);

Oracoli sibillini: J. Geffcken (hgb.), *Die Oracula Sibyllina*, Hinrichs, Leipzig 1902 (“Griechischen Christlichen Schriftsteller” 8);

Pseudo-Focilide: M. Black (ed.), *Apocalypsis Henochi graece / A.-M. Denis* (ed.), *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, Brill, Leiden 1970 (“Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece” 3), pp. 149-156;

Quarto libro di Ezra (4 Ezra): vedi i. *Vulgata*;

Testamenti dei dodici patriarchi: The Testaments of the Twelve Patriarchs, a cura di M. de Jonge – H.W. Hollander – H.J. de Jonge – Th. Korteweg, Brill, Leiden 1978 (“Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece” 1.2);

Testamento di Giobbe: S.P. Brock (ed.), *Testamentum Iobi / J.C. Picard* (ed.), *Apocalypsis Baruchi Graece*, Brill, Leiden 1967 (“Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece” 2);

Vita greca di Adamo ed Eva (Apocalisse di Mosè): J. Tromp (ed.), *The Life of Adam and Eve in Greek. A Critical Edition*, Brill, Leiden-Boston 2005 (“Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece” 6);

Vita latina di Adamo ed Eva: J.H. Mozley, *The "Vita Adae"*, in «Journal of Theological Studies» 30 (1929), pp. 121-149.

iv. Autori cristiani

Apophthegmata Patrum, Collezione Sistemática: J.-C. Guy (éd.), *Les Apophthegmes des Pères*, 3 voll, Editions du Cerf, Paris 1993-2005 ("Sources Chrétiennes" 387, 474, 498);

Clemente Alessandrino, *Pedagogo*: O. Stählin (hgb.), *Clemens Alexandrinus. I. Band. Protrepticus und Paedagogus*, Hinrichs, Leipzig 1936² ("Griechischen Christlichen Schriftsteller" 12);

Epifanio di Salamina, *Panarion*: K. Holl (hgb.), *Epiphanius (Ancoratus und Panarion)*, II, Hinrichs, Leipzig 1922 ("Griechischen Christlichen Schriftsteller" 31);

Gerolamo, *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos*: P. de Lagarde (cur.), *S. Hieronymi presbyteri Hebraicae quaestiones in libro Geneseos*, in *S. Hieronymi presbyteri opera. Pars I. Opera exegetica*, I, Brepols, Turnholt 1959, pp. LXI-56 ("Corpus Christianorum. Series Latina" 72);

Giustino, *Apologia II*: A. Wartelle (éd.), *Saint Justin. Apologies*, Etudes augustinienes, Paris 1987;

Pastore di Erma: R. Joly (éd.), *Hermas. Le Pasteur*, Editions du Cerf, Paris 1968² ("Sources Chrétiennes" 53bis);

Teofilo di Antiochia, *Ad Autolico*: R.M. Grant (ed.), *Theophilus of Antioch. Ad Autolycum*, Clarendon, Oxford 1970.

v. Letteratura rabbinica

Avot de-Rabbi Natan: S. Schechter (ed.), *Masseket Avot de-Rabbi Natan bi-šte nusha'ot*, D. Nutt / Ch.D. Lippe / D. Kauffmann, Vienna 1887;

Genesi Rabba: J. Theodor – Ch. Albeck (eds.), *Midraš Be-re' šit Rabba*, 3 voll. Berlin 1903-1929 (rist. Wahrmann, Yerušalayim 1965);

Mišnah: textus receptus secondo Ch. Albeck – Ch. Yalon (eds.), *Šišah sidre Mišnah*, 6 voll., Mosad Bialik, Yerušalayim-Tel Aviv 1954-1959;

Pirke de-Rabbi Eli' ezer: D. Börner-Klein (hgb.), *Pirke de-Rabbi Elieser. Nach der Edition Venedig 1544 unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852*, De Gruyter, Berlin-New York 2004;

Sêfer Yeširah: A.P. Hayman, *Sefer Yešira: Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004;

Talmud Babilonese: *textus receptus* secondo l'edizione Romm, Vilna 1880-1886, a sua volta basata sull' *editio princeps* di Daniel Bomberg, Venezia 1520-1523;

Targum Neofiti: A. Díez Macho (cur.), *Neophyti 1. Targum Palestinense. MS de la Biblioteca Vaticana*, I (*Génesis*), CSIC, Madrid-Barcelona 1968 ("Textos y estudios 'Cardenal Cisneros'" 7);

- Targum Onqelos: A. Sperber (ed.), *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts*, I, Brill, Leiden 1959;
 Targum Pseudo-Yonatan: D. Rieder (ed.), *Targum Yonatan ben 'Uzzi el 'al ḥamišah ḥumše Torah*, Salomon, Yerušalayim 1974.

vi. Autori ebrei medievali

- Avraham ibn 'Ezra, *Commento alla Torah*: A. Weiser, *Ibn 'Ezra. Peruše ha-Torah le-Rabbenu Avraham ibn 'Ezra*, I, Mosad ha-Rav Kook, Yerušalayim 1976;
 Raši, commento alla Torah: A. Berliner (cur.), *Raši 'al ha-Torah*, Berlin 1866 (consultato sul sito <hebrewbooks.org/45181>);
Sēfer ha-Zōhar. editio princeps di 'Immanu'el da Benevento e Yišḥaq de Lattes, Mantova 1558-1560;
 Yišḥaq ben Ya'aqov ha-Kohen, *Ma' amar ha-ašilut ha-sēma' lit.*: G. Scholem, *Qabbalot R. Ya'aqov we-R. Yišḥaq ha-Kohen*, in «Madda'e ha-Yahadut» 2 (1926/1927), pp. 165-293; pp. 244-264.

Criteri di traslitterazione

La traslitterazione dall'ebraico, dall'aramaico e dal siriano è quella scientifica convenzionale per le consonanti (le enfatiche *h* e *š* vengono pronunciate rispettivamente come *j* spagnola e come *tz*); la spirantizzazione delle *begadkefat* è segnalata solo nei casi di *b/v*, *p/f*, *k/ḵ* (con *ḵ* pronunciata come *j* spagnola). Delle vocali non si è indicata la quantità lunga o breve. Sono stati invece indicati gli accenti tonici dell'ebraico quando non cadono —come di regola— sull'ultima sillaba.

Nella traslitterazione dal greco si è indicato lo spirito aspro con *h*; sono indicate la *e* e la *o* lunghe, tranne quando hanno l'accento circonflesso. Gli accenti del greco sono stati mantenuti anche quando non corrispondono agli accenti tonici dell'italiano (come nei casi dei dittonghi *eú*, *aí*, pronunciati *èu*, *ài*).

Ringraziamenti

Alcune pagine di questo libro sono state da me presentate in vari convegni e seminari e pubblicate in versioni da considerarsi soprasedute e qui drasticamente rielaborate.¹ Ringrazio Stefano Pellò, Ma-

¹ Tra il 1998 e il 2010 in congressi dell'Associazione Biblica Italiana e dell'Associazione laica di cultura biblica "Biblia" e in seminari tenuti presso l'Università La Sapienza di Roma, la Emory University di Atlanta e l'Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies. Le versioni precedentemente pubblicate e ora obsolete sono: 1) *Il problema del male negli apocrifi dell'Antico Testamento*, in P. Lombardi (cur.), *Male, Bibbia e Occidente. Atti del Convegno "Colui che fa il bene e crea il male (Is 45,7). Male, Bibbia e Occidente"*, Padova, 25-26 aprile 1998, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 79-96; 2) *Purità e sesso nell'ebraismo*

rina Rustow e Federico Squarcini per avermi incoraggiato a riprendere e concludere riflessioni alle quali faticavo a dedicarmi ancora.

Mi manca lo spazio per esprimere in misura adeguata la mia gratitudine per i molti debiti intellettuali che ho contratto negli anni e dai quali dipende quel che di buono in questo libro si possa trovare. Mi è caro ricordare i miei maestri Angelo Vivian, di venerata memoria, Paolo De Benedetti, Günter Stemberger e Paolo Sacchi, al quale in particolare devo l'idea del campo concettuale del male come generativo di correnti teologiche, e l'istruzione alla filologia come via maestra per la storia delle idee. Di preziosi consigli, incoraggiamenti, indicazioni e osservazioni mi sono stati prodighi Giovanni Casadio, Gaia Lembi e il suo *pusher* di qabbalah, Paolo Lucca, Corrado Martone, Liliana Rosso Ubigli, Marina Rustow, Federico Squarcini, Piero Stefani e Paolo Zaninoni. Alle mie studentesse Margherita Boccali, Ilaria Briata, Rachele Maria Massari ed Elena Sgiarovello sono riconoscente per avere discusso punti e suggerito spunti. La forma e l'auspicata leggibilità di queste pagine devono più di quanto io riesca a dire alla collaborazione, al 'senso del libro', e soprattutto all'amicizia di Paolo Lucca; ma anche molti punti di sostanza sono debitori alla sua dottrina, tanto generosa quanto vasta. Federico Squarcini mi ha aiutato con generosità e competenza nella preparazione del dattiloscritto per la stampa. Per qualsiasi errore od omissione non ho da ringraziare altri che me stesso.

La vicinanza e la *makrothymia* della mia famiglia sono state un sostegno impareggiabile durante questa fatica, meno piccola del suo risultato, nel corso della quale —visto l'argomento— ho subito l'assedio di diversi dèmoni e demòni. Ringrazio Marina, Petra, mia madre Giampaola, Lulu e Zuta per essermi stati a fianco —Lulu e Zuta, in particolare, accucciati ai miei piedi— durante tutta la stesura. A mia madre Giampaola Nanni sono in primo luogo debitore

dell'epoca ellenistica e romana, in P. Capelli (cur.), *Eros e Bibbia. Atti del Convegno nazionale di BIBLIA "Mi baci con i baci di sua bocca": amore e sessualità nella Bibbia* (Mantova, 30 marzo–1° aprile 2001), Morcelliana, Brescia 2003, pp. 63-90; 3) *The Outer and the Inner Devil: On Representing the Evil One in Second Temple Judaism*, in M. Perani (ed.), "The Words of a Wise Man's Mouth Are Gracious" (Qoh 10,12). *Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of His 65th Birthday*, De Gruyter, Berlin-New York 2005 ("Studia Judaica" 32), pp. 139-152; 4) *Le metamorfosi del Diavolo nella letteratura ebraica antica*, in P. Capelli (cur.), *Il Diavolo e l'Occidente* (Atti del Convegno di BIBLIA "Il Diavolo e l'Occidente", Bologna, 9-11 maggio 2003), Morcelliana, Brescia 2005, pp. 23-54; 5) *L'ira di Dio. Commento al capitolo III di Paolo De Benedetti, «Quale Dio?»*, in «Humanitas» 61 (2006) (I. Bertolotti – P. Capelli – M. Giuliani [curr.], *Il settantunesimo senso. Omaggio a Paolo De Benedetti*), pp. 88-97; 6) *Il bisbetico domato. L'irascibilità di Dio e la sua terapia secondo la tradizione ebraica*, in M. Marchetto (cur.), *L'ira degli Dèi. Le maschere di Dio: l'ira del Cielo, dèi terrifici e angeli sterminatori*, Venetian Academy of Indian Studies, Venezia 2006 ("Indoasiatica" 4), pp. 123-140; 7) *Il problema del male: risposte ebraiche dal Secondo Tempio alla Qabbalah*, in I. Cardellini (cur.), *Origine e fenomenologia del male: le vie della catarsi veterotestamentaria. Atti del XIV Convegno di Studi Veterotestamentari (Sassone-Ciampino-Roma, 5-7 settembre 2005)*, Dehoniane, Bologna 2007 (numero monografico [2007/1] della rivista «Ricerche Storico-Bibliche»), pp. 135-156.



della passione per le culture e i temi di cui queste pagine trattano, e che per questo le sono dedicate. Suona paradossale dedicare un libro sul male a una delle persone a cui voglio più bene al mondo. Ma, rispetto al diavolo che del libro è il protagonista, mia madre ne sa una di più. E so in ogni caso di poter contare, una volta ancora, sulla sua comprensione.

Bologna–Yarnton Manor, giugno–luglio 2012





I

L'ira di Dio nella tradizione ebraica. Dividuzione e individuazione di un protagonista letterario

Il problema

Onnipotente in cielo e in terra, vendicatore e spietato, suscitatore di litigi e di discordie, la sua agitata irrequietezza è quella di chi è sempre in vedetta e sempre in moto per scoprire i prevaricatori e punire le colpe senza tregua, inesorabilmente.

A chi possono riferirsi queste parole se non al Dio dell'antico Israele, o almeno al protagonista della Torah, di alcune parti dei Profeti anteriori e di certi salmi? Non è così. Con questo elenco di caratteristiche Raffaele Pettazzoni, nel suo celebre saggio del 1957 sull'attributo divino dell'onniscienza, descriveva infatti Tezcatlipoca, uno degli dèi principali del pantheon azteco, colui che castiga gli uomini con la malattia o anche col fulmine per i loro peccati (trasgressioni di voti, di digiuni, di morale sessuale). Tuttavia, al lettore comune questa descrizione richiama immediatamente alla memoria il Dio dell'Israele biblico, così come del resto la richiama allo stesso Pettazzoni, che così la concludeva: “non senza qualche somiglianza di aspetti —per quanto caricati in senso deteriore— con la figura di Jahve”.¹

Più avanti, Pettazzoni precisava ulteriormente —e senza più nascondersi dietro espressioni attenuative— l'antica visione israelitica di quel dio che era appena diventato, o ancora andava diventando, il Dio unico: un dio “iracondo, geloso, vendicativo e inesorabile”, che i profeti ebrei avrebbero poi cercato di “sublimare” in un dio di giustizia, senza peraltro riuscirvi mai del tutto; un dio dai tratti demoniaci, onnisciente, che risiede sulle montagne più alte e si manifesta

¹ R. Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive (L'onniscienza di Dio)* (1957), Einaudi, Torino 1965², p. 77.



con catastrofiche esternazioni meteoriche (fulmini, uragani, diluvi), e che in ciò risulta perfettamente paragonabile a divinità come Zeus-Iuppiter, Wotan, Varuṇa, Tezcatlipoca e altri ancora.²

È chiaro, e riconosciuto da una ricca tradizione critica,³ che la Bibbia ebraica (*TaNaK*) presenta un Dio unico sì, ma carico di aspetti contraddittori, di tensioni interiori non sempre risolte. L'ambiguità di Dio è particolarmente ribadita in una delle parti più antiche che compongono la Bibbia ebraica: la cosiddetta "fonte J", cioè l'opera dello scrittore Yahwista. Il personaggio di Yhwh in J è capace della menzogna primigenia con cui cerca di indurre Adamo ed Eva a non mangiare il frutto proibito dicendo loro che li farebbe morire (*Genesi* 2,17), mentre li renderebbe invece uguali a lui (*Genesi* 3,22). Egli è inoltre capace di aperta ostilità omicida perfino nei confronti di chi egli stesso predilige, come nell'aggressione notturna mossa contro Giacobbe da un misterioso "uomo" che Giacobbe stesso identifica con Dio (*Genesi* 32,23-33) e nel tentativo di uccidere Mosè durante il rientro di quest'ultimo in Egitto da Madian (*Esodo* 4,24-26). Proprio Giacobbe si rende conto di avere visto ciò che all'uomo è impossibile vedere, ossia la faccia di Dio, e di essere *ciò nonostante* rimasto vivo (*Genesi* 32,31).⁴ Entrambe le lotte avvengono ancora agli inizi del rapporto di Dio con il genere umano e con il popolo d'Israele in particolare: Dio, nella storia di questo rapporto, è ancora giovane, e si sa che in gioventù è meno facile padroneggiare i propri istinti distruttivi, dominare quella propria ombra interiore simboleggiata dalla tenebra notturna in cui si svolgono entrambe le aggressioni. Ciascuno, scriverà Oscar Wilde nella *Ballata del carcere di Reading*, uccide la cosa che ama. Così nemmeno Dio, in questa fase giovanile della propria vita interiore, sa ancora controllare la pulsione di morte nei confronti di coloro che ama di più.

Tra le tensioni interne al personaggio di Dio, una delle più spesso evidenti e meno facilmente risolvibili è quella tra la qualità dell'ira e quella della misericordia, che gli autori della Bibbia riconoscono al loro Dio in misura veramente divina: vale a dire, in sommo grado.

Le fonti bibliche

Rileggiamo al riguardo alcuni passi delle Scritture ebraiche.

Il profeta Naum qualifica direttamente Yhwh come "geloso e vendicativo" (*qanno we-noqem*, di norma tradotto con "vendicatore"):

Un dio geloso e vendicativo è Yhwh, <vendicativo è Yhwh> e pieno d'ira; <Yhwh è vendicativo contro i suoi nemici e rancoroso contro chi

² *Ivi*, pp. 109-110.

³ Vedi p.es. J.B. Russell, *Il diavolo nel mondo antico* (1977), trad. ital. di F. Cezzi, Laterza, Bari 1989, pp. 14; 109-136; H. Bloom – D. Rosenberg, *Il libro di J* (1990), trad. ital. di F. Saba Sardi, Leonardo, Milano 1992, pp. 18; 37; 154-155; 174; 214-215; 227; 243-273.

⁴ Vedi più oltre la discussione del passo di *Esodo* 33,20.23.

gli è ostile. 3 Yhwh è lento all'ira, ma grande in potenza: Yhwh non lascia impuniti. Nella tempesta e nell'uragano è il suo cammino, le nubi sono la polvere dei suoi piedi. [...] Chi riuscirà a stare in piedi dinanzi al suo sdegno? Chi potrà sostenere il furore della sua ira? La sua rabbia si riversa come il fuoco, per causa sua le rocce si frantumano. Yhwh è buono, un riparo nel giorno della sventura, e sa chi è che cerca rifugio in lui; ma avanza nell'inondazione, annienta chi gli si leva contro,⁵ insegue i suoi nemici nelle tenebre. (*Naum* 1,2-8)

Le espressioni attenuative dei vv. 2b-3a, secondo cui Dio è sì vendicativo ma non in assoluto bensì solo contro chi gli è avverso, sono in genere riconosciute dai critici come interpolazioni devote.⁶

Un'altra antica, atterrita descrizione dell'ira di Yhwh si legge nel Salmo 90:

Perché siamo distrutti dalla tua ira, siamo annientati dal tuo furore. Hai posto di contro a te le nostre colpe, i nostri fatti nascosti [li hai messi] alla luce del tuo volto, perché tutti i nostri giorni trascorrono nella tua furia, i nostri anni finiscono come un sussurro. [...] Chi conosce la forza della tua ira? Chi può vedere in mezzo alla tua furia? (vv. 7-11)⁷

E infine la teofania sul Sinai durante l'esodo dall'Egitto, in cui di Dio si eulogizzano al contrario la misericordia e la sopportazione, di pari passo con la giustizia:

⁵ Emendo il *meqomah* del testo masoretico in *be-qamaw* (seguendo le versioni greche antiche e secondo K. Elliger, *Liber XII Prophetarum*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1970 ["Biblia Hebraica Stuttgartensia" 10], p. 55, *ad loc.*). Il testo della prima metà del versetto è tormentato e probabilmente guasto. Per uno stato della questione, una discussione, e una disperata difesa del testo masoretico vedi p.es. W.A. Maier, *The Book of Nahum: A Commentary*, Concordia Publishing House, Saint Louis 1959, pp. 181-183, e D.T. Tsumura, *Janus Parallelism in Nah 1:8*, in «Journal of Biblical Literature» 102 (1983), pp. 109-111.

⁶ Vedi p.es. J.M. Powis Smith – W. Hayes Ward – J.A. Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, T & T Clark, Edinburgh 1912 ("The International Critical Commentary"), p. 289; J.D.W. Watts, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975 ("The Cambridge Bible Commentary"), p. 103; J.J.M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah: A Commentary*, Westminster/John Knox Press, Louisville, KY 1991, p. 50. Ulteriore bibliografia in K. Spronk, *Nahum*, Kok Pharos, Kampen 1997 ("Historical Commentary on the Old Testament"), p. 37.

⁷ La seconda metà del v. 11 è difficoltosa. Il testo masoretico ha *u-k-yir'ateka*, "e secondo il timore di te è la tua furia", che si può interpretare come "la tua furia è tanto smisurata quanto il timore che si deve avere di te" (così p.es. la New Revised Standard Version). La Settanta secondo il ms. Alessandrino ha *apò tou phòbou sou tòn thymón sou*, "chi conoscerà [...] la tua furia in base al timore di te?" (che presuppone un ebraico *u-m-yir'ateka*); i mss. Vaticano e Sinaitico leggono invece *apò tou phòbou tou thymou sou*, "in base al timore della tua furia". Mitchell Dahood suggerì di emendare in *ki yir'ateka*, "chi capirà [che traduce il *mi yodèa'* in apertura di versetto]... che [perfino coloro che coltivano] il timore di te sono [l'oggetto del] la tua furia?" (M. Dahood, *Psalms II: 51-100*, Doubleday, Garden City, NY 1968 ["Anchor Bible" 17], p. 326). Vedi la discussione in M.E. Tate, *Psalms 51-100*, Word Books, Dallas 1990 ("Word Biblical Commentary" 20), p. 435.

Yhwh! Yhwh, dio di misericordia e di grazia, lento all'ira, pieno di compassione e di fedeltà, che mantiene la compassione per mille generazioni, che sopporta la colpa, il crimine e il peccato, ma non lascia impuniti, e fa scontare la colpa dei padri ai figli e ai figli dei figli per tre, per quattro generazioni! (*Esodo* 34,6-7)

Quest'ultimo passo è particolarmente significativo per il nostro argomento e per la religiosità israelitica in generale, perché è Dio stesso che vi parla di sé, nel presentarsi di persona a Mosè sul Sinai in occasione della stipula dell'Alleanza con il suo popolo.

Questa scelta di passi, per quanto ristretta e parziale, presenta un immaginario dell'ira divina articolato e allo stesso tempo ben definito che la religionistica storica e comparativa ha spiegato in modi diversi, ma tutti reciprocamente compatibili. Una spiegazione possibile è che questi testi —tutti invero assai antichi— conservino l'idea primordiale della potenza sopraumana che gli antropologi chiamano *mana*: personalizzata, ma asistemata e amorale, capace di produrre sia il bene sia il male.⁸ Un'altra spiegazione è che questa rappresentazione di Dio corrisponda ancora a quella del dio della tempesta dalle catastrofiche manifestazioni meteoriche, tipica —secondo Pettazzoni— non solo delle culture nomadico-pastorali come quella dei primi israeliti, ma anche di quelle protoagricole come i loro vicini e cugini politeisti, i cananei della Bibbia.

Queste spiegazioni storicistiche sono tuttavia risolutive solo per l'intelletto postmoderno, secolarizzato ed *entzaubert*. Per la tradizione ebraica, come per ogni altra tradizione religiosa che si fondi sulla base biblica e sulla storia sacra di Israele, il dissidio intradivino tra i due attributi dell'ira e della misericordia resta infatti un problema teologico sempre aperto, con cui si ha l'obbligo di confrontarsi ininterrottamente. I termini classici secondo cui questo dissidio viene formulato nella tradizione ebraica sono quelli dell'alternativa tra *mid-dat ha-din*, l'attributo divino (letteralmente “misura”) del Giudizio, e *middat rahamim*, l'attributo della Misericordia. In *Genesi* 6,6, dove Dio dichiara il proprio pentimento per aver creato il genere umano e la propria decisione di distruggerlo con il diluvio, il commento di Raši (Šelomoh ben Yīšāq, 1040-1105), il più influente in tutta la tradizione ebraica, chiosa:

E si pentì: il pensiero del Luogo [cioè Dio] si volse dall'attributo della Misericordia all'attributo del Giudizio.

Questo oscillare di Dio tra inclinazioni contraddittorie rientra nel vasto problema, sia letterario sia teologico, degli antropomorfismi e antropopatismi caratteristici dello stile biblico, contro i qua-

⁸ Vedi G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione* (1956²), trad. ital. di V. Vacca, Boringhieri, Torino 1960, p. 9.

li molto lavorarono i più antichi traduttori e parafrasti ebrei della Bibbia, cioè gli autori della versione greca dei Settanta e quelli dei *targumim* aramaici.⁹ È probabile che siano state proprio le occorrenze bibliche dell'ira divina a dettare la famosa sentenza secondo cui “Dieu a fait l'homme à son image, mais l'homme le lui a bien rendu”, che fu attribuita a Voltaire da Maupassant in un famoso racconto fantastico (*Le Horla*), e che probabilmente è apocrifa, ma certo ben inventata.

I primi ritocchi all'immagine del Dio dell'ira si osservano già nelle parti più recenti della Bibbia ebraica stessa. Abbiamo visto, per esempio, le aggiunte redazionali apportate nella stesura del testo masoretico di *Naum* 1,2-3. Ancora in epoca postesilica il Trito-Isaia esaltava in termini altisonanti la terribilità della collera di Dio contro i nemici degli israeliti:

[...] Del popolo, nessuno era con me. Li ho schiacciati nella mia ira, li ho calpestati nel mio furore: il loro sangue è schizzato sui miei vestiti, mi sono sporcato tutti gli indumenti, poiché il giorno della vendetta era nel mio cuore, era giunto il momento del riscatto. Guardai: nessuno aiutava. Mi stupii: nessuno recava sostegno. Allora mi diede soccorso il mio braccio, mi sostenne il mio furore: calpestai i popoli nella mia ira, li stritolai nel mio furore, feci scorrere per terra il loro sangue. (*Isaia* 63,2-6)

Invece, pochi anni o decenni prima, il Deutero-Isaia aveva ritenuto che nei confronti di Israele Dio oscillasse tra l'ira e l'affettuosa misericordia, e che alla fine a prevalere fosse la misericordia:

“In uno scatto di collera ti ho nascosto per un attimo il mio volto, ma con compassione eterna ho avuto pietà di te”, dice Yhwh, colui che ti riscatta. (*Isaia* 54,8)

In alcune eulogie della divinità risalenti all'epoca postesilica la qualità divina dell'ira viene passata del tutto sotto silenzio a vantaggio della virtù del *hèsed*, la longanimità. Si veda, per esempio, *Neemia* 9,17: gli israeliti “hanno indurito la loro cervice”,

ma tu sei un Dio di perdono, di grazia e di misericordia, lento all'ira, pieno di compassione, e non li hai abbandonati.

E, ancora, il Salmo 103:

⁹ Sul problema del trattamento degli antropomorfismi e antropopatismi biblici nella letteratura targumica cf. T. Wittstruck, *The So-Called Anti-Anthropomorphisms in the Greek Text of Deuteronomy*, in «Catholic Biblical Quarterly» 38 (1976), pp. 29-34; H.M. Orlinsky, *Introductory Essay: On Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Septuagint and Targum*, in B.M. Zlotowitz, *The Septuagint Translation of the Hebrew Terms in Relation to God in the Book of Jeremiah*, Ktav, New York 1981, pp. xv-xxiv; M.L. Klein, *Hagšamat ha-El ba-targumim ha-aramiyyim la-Torah. 'Im muva'ot maqbilot me-Targum ha-LXX*, Maqor, Yerušalayim 1982.

Misericordioso e pietoso è Yhwh, lento all'ira e pieno di compassione; non insiste nel disputare, non resta adirato per sempre; non ci tratta secondo i nostri peccati, non ci ripaga secondo le nostre colpe. (vv. 8-10)

In quali modi l'ebraismo, nelle sue diverse declinazioni, ha cercato di farsi una ragione dell'ambiguità del personaggio-Dio nei suoi libri sacri, di risolvere la tensione irrisolta tra l'iracondia e la longanimità di quest'ultimo, di conferire un senso a un così importante dato della tradizione che, proprio per il fatto di essere tradizionale, è assai difficile da rimanipolare e rinegoziare?

Per rispondere comincerò esaminando la tradizione normativa dell'ebraismo rabbinico dalla tarda antichità in poi, e precisamente la *aggadah*, cioè l'omelia, l'esposizione del portato biblico destinata al popolo per la trasmissione dei valori e per la costruzione dell'uomo ebraico quali le intendeva la classe che aspirava a dirigere l'ebraismo, costituita appunto dai rabbini. I generi letterari più rappresentativi di questo campo del sapere ebraico tradizionale sono il *targum* (la traduzione delle Scritture in aramaico per l'uso sinagogale, caratterizzata spesso da ampie parafrasi o inserti di carattere omiletico) e il *midraš* (un'intera letteratura di collezioni di materiali esegetici a commento di interi libri biblici o di singole pericopi bibliche usate nella liturgia).

In seguito tenterò un singolo sondaggio nella tradizione mistica dell'ebraismo, che era destinata solo agli iniziati e a condizione —fin già dalla tarda antichità— che essi fossero esperti degli altri rami della dottrina ebraica (ossia la Legge scritta e orale e la sua interpretazione aggadica), che avessero almeno trent'anni di età e che avessero dato prova di una retta condotta di vita secondo i dettami della religione rabbinica.¹⁰

La tradizione omiletica

Tutti i passi biblici più significativi per il nostro argomento hanno ricevuto molta attenzione nella tradizione omiletica. I due testi biblici più produttivi di interpretazioni, per quanto ci interessa, sono il racconto della punizione di Sodoma e quello del castigo per l'adorazione del vitello d'oro.

Nella narrazione su Sodoma (*Genesi* 18,16-19,29) la parola “adirarsi” in quanto tale appare solo nella famosa supplica con cui Abramo riesce a differire l'esplosione dell'ira divina (“Non voglia adirarsi il mio Signore... Forse vi saranno in città cinquanta giusti...”); *Genesi* 18,30.32). Appare invece il verbo “avere misericordia” (*wa-yanniḥūhu*)

¹⁰ Questi requisiti si trovano formulati espressamente nel prologo del *Commento* di Gerolamo al libro di *Ezechiele* e in *Hekhalot Rabbati* 20 (corrispondente al § 234 dell'edizione di P. Schäfer – M. Schlüter – H.G. von Mutius, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Mohr, Tübingen 1981, pp. 102-103).

nel salvamento di Lot (19,16). Al v. 18,21 Dio dichiara di voler scendere a verificare il grado di corruzione degli abitanti di Sodoma; e qui il Targum Onqelos aggiunge alle sue parole le seguenti:

Li sterminerò completamente se non si pentiranno, ma se si pentiranno non li punirò.

Così anche gli altri *targumim* maggiori, in forma ancor più amplificante; anche il *midraš Genesi Rabba* sottolinea che a Sodoma Dio concesse molte possibilità:

Rabbi Yirmeyah ben El'azar disse: "L'autentica prosperità di Sodoma durò per soli cinquantadue anni, e per venticinque di questi il Santo —sia egli benedetto— fece tremare i monti e indusse in loro [= gli abitanti di Sodoma] il terrore così che potessero convertirsi, ma essi non lo fecero. E perciò è scritto: *Lui che sposta i monti ed essi non se ne accorgono, lui che li ribalta nella sua ira (Giobbe 9,5)*". (*Genesi Rabba* 49,6)¹¹

Analogamente, immediatamente prima dell'inizio della pioggia di zolfo e fuoco che distrugge la città, un *targum* aggiunge questa osservazione:

La parola del Signore fece scendere piogge benefiche su Sodoma e Gomorra, affinché essi facessero penitenza; ma non fecero nulla, poiché si dicevano: "Le azioni cattive non sono conosciute agli occhi del Signore". (Targum Pseudo-Yonatan a *Genesi* 19,25)

(dunque gli abitanti delle due città non erano solo peccatori sessuali ma, benché non israeliti, erano anche apostati rispetto all'ortodossia rabbinica). Ancora, prima della fuga con cui Lot si salva con le figlie, il *Genesi Rabba* aggiunge che Lot pregò tutta notte per la salvezza degli abitanti di Sodoma,¹²

ma essi immediatamente gli richiesero: *Fa' uscire quegli uomini perché vogliamo abusare di loro (Genesi 19,5) [...]*; gli dissero: *Chi hai ancora qui [ebraico poh] dentro? Fino a questo momento la tua bocca [ebraico peh, omografo di poh] aveva il diritto di pregare in loro difesa, ma da questo momento non lo ha più.* (*Genesi Rabba* 50,5)

L'intento è di mostrare in ogni modo che sia Lot sia Dio cercarono fino all'ultimo di fornire ai sodomiti una via morale di scampo e che la tremenda punizione per i loro costumi fu inflitta loro quasi controvolgia.

¹¹ Si osservi il libero accostamento di passi diversi ed eterogenei della Scrittura in base alla semplice presenza in entrambi di un medesimo termine (qui "monti"), esempio tipico del metodo esegetico midrašico.

¹² Cf. i Targumim Neofiti e Pseudo-Yonatan a *Genesi* 19,18, dove però Lot sembra impetrare misericordia dal Signore solo per la propria famiglia.

Un altro dei testi biblici centrali sull'ira divina è il racconto della mediazione con cui Mosè sul Sinai seda temporaneamente l'ira di Dio contro gli israeliti che hanno adorato il vitello d'oro (*Esodo* 32,9-14), così come già Abramo aveva fatto per Sodoma. Queste mediazioni suscitarono l'interesse di Erich Fromm, che lesse nella Bibbia ebraica l'evoluzione del monarca divino da sovrano assolutista —quale era stato con Adamo ed Eva, con Caino e con la generazione di Babele e del diluvio— a sovrano “costituzionale”, attraverso progressive pattuizioni e alleanze con i rappresentanti del suo popolo: prima Noè, poi Abramo, infine Mosè. È attraverso questo contratto sociale, progressivamente sempre più dettagliato e vincolante, che Dio si pone nell'obbligo di controllare i propri istinti distruttivi nei confronti del genere umano e di Israele, suoi partner.¹³ Qualcosa di non molto diverso accade nell'*Oresteia* di Eschilo, in cui le furiose Erinni, le dee della vendetta del sangue, sono trasformate in Eumenidi, “benevole”, attraverso l'istituzione del tribunale civile dell'Areopago.¹⁴

Tornando all'episodio del Vitello d'Oro e all'omiletica ebraica su di esso, al v. 12, dove Mosè dice a Dio: “Calma la tua ira e pentiti del male che pensi di fare al tuo popolo!”, il Targum Neofiti e il Targum Pseudo-Yonatan rendono il “pentiti!” dell'originale (*we-hinnahem*) con “vi sia pentimento presso di te” (*wyhwy thw qdmk*). Per eliminare l'antropopatismo presente nella fonte biblica, cioè l'attribuzione a Dio di un sentimento umano, si ipostatizza il pentimento (*tesuvah*) come un'entità metafisica autonoma rispetto a Dio, quasi un personaggio della sua corte, un avvocato difensore dell'uomo, contrario a chi invece riveste il ruolo dell'accusa (come fa il satana contro Giobbe).¹⁵

Ugualmente, in un'altra tra le frequenti ricadute degli israeliti nel peccato di idolatria, il testo biblico recita: “dopo la rovina di Sodoma... che il Signore distrusse nella sua ira e nel suo furore” (*Deuteronomio* 29,22). Qui, nel Targum Neofiti, il Signore diventa “la Parola del Signore”, un'altra ipostasi —del resto frequentissima in tutta la letteratura targumica, come già visto nel *targum* a *Genesi* 19,25¹⁶— che sostituisce di fatto Dio nel momento in cui il testo biblico gli ascrive un assai umano cambiamento di stato d'animo.

¹³ E. Fromm, *Voi sarete come dèi. Una interpretazione radicale del Vecchio Testamento e della sua tradizione* (1966), trad. ital. di S. Gana, Ubaldini, Roma 1970.

¹⁴ Vedi M. Ferrandi, *Le terribili Benevole: ira, vendetta e ordine cosmico nella mitologia greca*, in M. Marchetto (cur.), *L'Ira degli Dèi. Le maschere di Dio: l'ira del Cielo, dèi terrifici e angeli sterminatori*, Venetian Academy of Indian Studies, Venezia 2006, pp. 159-182, e V. Di Benedetto, *L'ideologia del potere e la tragedia greca: ricerche su Eschilo*, Einaudi, Torino 1978.

¹⁵ Cf. I. Drazin, *Targum Onkelos to Exodus*, Ktav/Center for Judaic Studies of the University of Denver/Society for Targumic Studies, Inc., s.l., 1990, p. 295 n. 20. Sul satana in *Giobbe* vedi oltre, cap. V.

¹⁶ Cf. R. Hayward, *Divine Name and Presence: The Memra*, Allanheld & Osmun, Totowa, NJ 1981.

Per i rabbini che predicavano al pubblico del sabato nella sinagoga non era ammissibile che Dio avesse effettivamente, *personalmente* cambiato idea. Era opportuno che questa rappresentazione antropopatica del divino venisse ridotta e armonizzata, perché contraddiceva alla più semplice, assolutistica sentenza di *Numeri* 23,19: “Non è un uomo, Dio, da dover mentire, né un figlio d’uomo, da doversi pentire”. Questo benché la Bibbia stessa espliciti che Dio aveva mentito già ad Adamo ed Eva e si era pentito già ai tempi della torre di Babele, quando aveva deciso di distruggere il genere umano con il diluvio.

Dunque, l’esegesi aggadica di questi due passi delle Scritture sull’idolatria degli israeliti rivela l’intento di edulcorare l’immagine irosa di Dio. La coesistenza in Dio di aspetti contraddittori viene risolta a favore di un aspetto solo: in genere quello positivo, ma talora anche la severità. In questo modo diviene possibile costruire una predicazione lineare per la moltitudine, senza dover contraddire al principio espresso in *Numeri* 23,19, secondo cui Dio non mente né si pente.

La tradizione mistica

Tale, nella letteratura aggadica, è l’atteggiamento più diffuso nei confronti del problema rappresentato dall’ira divina. Ma nello stesso corpo letterario non mancano comunque alcuni esempi di una più articolata e profonda consapevolezza delle ambiguità presenti nel carattere divino. Credo che il testo più significativo al riguardo sia questa tradizione talmudica attribuita al maestro Rav (prima metà del III sec.) attraverso il tramandatore Zuṭra bar Ṭuyva:

[...] il Santo —sia egli benedetto— prega. Come prega? [...] [Così:] “Possa essere mia volontà che la mia misericordia vinca la mia ira e che la mia misericordia sovrasti il mio giudizio [= severità], e possa io usare con i miei figli la misura della misericordia e trattenermi dall’usare a loro la misura del giudizio”. (Talmud Babilonese, *Beraḳot* 7a)

Subito dopo, al rabbino Yišma‘el ben Eliša‘ (inizio del II sec.) viene attribuito questo racconto autobiografico:

Una volta entrai nel Santo dei Santi a offrire incenso e vidi Akteri‘el Yah, il Signore degli eserciti, che sedeva su un trono alto ed elevato, e mi diceva: “Yišma‘el, figlio mio, benedicimi!”. Io risposi: “Possa essere tua volontà che la tua misericordia vinca sulla tua ira e che la tua misericordia sovrasti il tuo giudizio, e possa tu usare con i tuoi figli la misura della misericordia e trattenermi dall’usare a loro la misura del giudizio”. Mi fece un cenno con la testa, e così ci viene insegnato che la benedizione di un uomo qualunque non è cosa di poco conto ai suoi occhi. (*ibid.*)

In questo racconto, come in numerosi passi del Talmud, sono confluiti, tra gli altri, anche molti elementi di carattere espressamente mistico:

- a. il rabbino narrante appare in altri contesti talmudici di argomento teosofico o magico;¹⁷ l'epiteto divino con il suffisso teoforo *-el* (qui *Akterì' el*, da *kèter* "corona") è uno stilema ricorrente nei testi mistici più antichi, che talvolta consistono in vere e proprie psicanodie;
- b. la visione di Dio come re in trono nel tempio ricorda un *locus classicus* della mistica ebraica, la visione di Isaia (*Isaia* 6); il riecheggiamento letterario non si risolve peraltro in un'esplicita citazione.

In questo testo non mancano elementi che fanno sospettare che la redazione finale di questa tradizione sia di epoca assai più tarda, e che quindi l'attribuzione del detto a Yišma' 'el ben Eliša' sia pseudepigrafica. In effetti, il rabbino era sì di famiglia sacerdotale, e aveva quindi accesso al Santo dei Santi del Tempio, ma visse *dopo* la distruzione del Tempio; dunque, il Tempio di cui si parla qui, più che quello terreno è forse il suo immutabile archetipo celeste, cui il rabbino accede in visione o in viaggio soprannaturale. Quel che qui importa, tuttavia, è che in questa narrazione mistica il problema dell'irascibilità divina viene trattato in modo indipendente dalla base scritturistica, cui effettivamente la mistica ricorre in genere solo come a un repertorio di simboli o di *prooftexts*, "testi di prova", cioè pezze d'appoggio per ragionamenti in sé indipendenti dal modello biblico: al punto che più di un religionista si chiede legittimamente se la qabbalah sia la declinazione mistica dell'ebraismo, o viceversa la declinazione ebraica di una religiosità diversa e a sé stante, trasversale alle diverse tradizioni e confessioni. Colpisce inoltre, in questo gruppo di tradizioni giustapposte, che Dio preghi per poter essere misericordioso, e che addirittura chieda (o intimi) a un uomo di pregare per lui allo stesso scopo.¹⁸ Ma vediamo altri esempi di soluzione del nostro problema traendoli dalla qabbalah medievale.

Il *Séfer ha-Zôhar*, attribuito a Mošeh de León (XIII secolo), è il testo più rilevante e influente della tradizione mistica ebraica, e vi è costruita un'articolata dottrina dell'ira divina. Secondo Gershom Scholem (che dedicò al tema una delle conferenze che tenne al circolo di Eranos) l'ira divina secondo la qabbalah classica

è una qualità santa entro la totalità divina: finché opera entro l'unione di tutte le *sefirot* [gli attributi della divinità che da essa emanano e danno forma al creato], essa [l'ira] *non è un male*, benché del male sia l'origine [...]. Tuttavia, nella sua esuberanza questo fuoco esplose verso l'esterno, divenendo indipendente, in un impeto di forza; in questa nuova moda-

¹⁷ Vedi p.es. Talmud Babilonese, *Beraḳot* 51a.

¹⁸ "Benedicimil!" è sinonimo di "Prega per me!", poiché le benedizioni sono la parte principale della preghiera ebraica. Cf. S. Cavalletti - E. Zolli (curr.), *Il trattato delle Benedizioni (Berakhot) del Talmud Babilonese*, UTET, Torino 1968, p. 101 n. 142.

lità, la severità (*middat ha-din*) non è più mitigata o bilanciata dalle altre forze entro la dinamica divina, bensì opera come potenza del male nella Creazione.¹⁹

È a questo punto che il fuoco della severità scoppia dalla divinità verso l'esterno: nell'aramaico fittizio dello *Zohar* tale esplosione è chiamata *tuqpa de-dina*, "potenza del giudizio". In questa simbologia si vede all'opera la concezione tipicamente zoharica della divinità come organismo: il fuoco della severità raffina l'attributo del Giudizio; tuttavia, questo processo produce scorie (*kelippot*) in cui il sacro primigenio o si perde o rimane come scintilla nascosta. Nello *Zohar* questo sistema è chiamato *siṭra aḥra*, "l'Altro Lato", e cerca di catturare il Bene e di ridurlo a sé; "proiettato all'esterno e reso indipendente, [l'Altro Lato] diventa un intero sistema gerarchico, un contro-mondo governato da Satana".²⁰ Una concezione del genere può senz'altro suscitare derive dualistiche; nondimeno, nello *Zohar* questa minaccia al monoteismo è mediata e allontanata per mezzo dell'idea che il *siṭra aḥra* svolga, all'interno di questo organismo che è la divinità, anche determinate funzioni positive: punisce i peccatori, mette alla prova l'uomo al fine di purificarlo e migliorarlo, e circonda l'essenza della divinità proteggendola così come il guscio protegge la noce.²¹

Dunque, quel che la tradizione omiletica del rabinismo chiamava "attributo della Misericordia" e "attributo del Giudizio" (*middat raḥamim* e *middat ha-din*), la tradizione della qabalah ripensa e rinomina come volto principale della divinità in quanto contrapposto al suo *siṭra aḥra*. Più che di un dualismo o di una scissione tra qualità inconciliabili all'interno del divino carattere, possiamo qui parlare di un'opposizione funzionale o, meglio, di una polarità, cioè di due estremi interdipendenti tra cui si attua uno scambio che produce energia e significato; questi a loro volta ricadono sul mondo con effetti positivi.

Altrove, lo stesso *Zohar* (III 215a) fornisce un'altra bella spiegazione mitica dell'ira intradivina e del suo trattamento. Essa viene fatta risalire al rabbino Yose (II sec. e.v.) e fondata sul racconto biblico dell'arcobaleno che Dio, dopo il diluvio, pone in cielo a suggello della propria alleanza con Noè e della promessa di incolumità per il genere umano (*Genesi* 9,13-17: la forma redazionale dello *Zohar* è quella di un commento alla Torah). Basandosi sulla somiglianza tra le parole *qēšet*, "arcobaleno", e *qaṣat*, "adornare, decorare", l'autore immagina che la Šekinah (cioè l'immanenza di Dio personificata come ipostasi divina) usi l'arcobaleno come ornamento nuziale per prepararsi all'incontro

¹⁹ G. Scholem, *Siṭra Aḥra: Good and Evil in the Kabbalah*, in Id. (J. Chipman, ed.), *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*, trad. ingl. di J. Neugroschel, Schocken, New York 1991, pp. 56-87: p. 72 (corsivi miei).

²⁰ *Ivi*, p. 73. Sull'espressione "Altro Lato" vedi oltre, cap. VI.

²¹ Cf. I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar* (1949), trad. ingl. di D. Goldstein, Littman Library/Oxford University Press, Oxford 1989, pp. 511-512.

con il Signore stesso suo sposo. Questi, allietato dalla visione della propria compagna, depone ogni ira nei confronti di Israele e del mondo (l'esempio è quello, frequente anche nei *midrašim*, di un re adirato contro il proprio figlio) e si dispone alla gioia. In tal modo la seduzione operata dalla Šekinah e i colori dell'iride sono i segni dell'alleanza e delle promesse di salvezza e redenzione che Dio stipula con gli uomini, esattamente come l'arcobaleno dopo il diluvio nel racconto biblico.²²

L'inconscio e la coscienza

Rispetto alla risposta della tradizione omiletica al problema dell'oscillazione di Dio tra ira e misericordia, la risposta della tradizione mistica è molto più consapevole di come questo tema sia una provincia del più ampio, forse totale problema dell'alternativa tra il bene e il male. La qabalah sembra essere il campo del sapere ebraico meglio attrezzato a trattare questi due aspetti dell'indole divina non come un dissidio schizoide, ma come una polarità o una dialettica tra diverse energie.

Per meglio definire questa polarità prenderò a prestito due categorie della psicologia analitica: una è la *sizigia*, cioè la complementarietà interna a una coppia di opposti (come nella *coniunctio* alchemica studiata da Jung, o nell'unione zoharica tra Dio e il suo femminile, la Šekinah, unione che conduce appunto al trascendimento dell'ira); l'altra è l'*integrazione*, cioè l'istituirsi di un rapporto tra due elementi che, pur rimanendo distinti nella loro essenza, giungono comunque a interagire.²³ Dopo la differenziazione, l'integrazione è la fase necessaria alla costruzione di un'individualità non scissa, quella che junghianamente chiameremo il Sé. Anche in questo la qabalah è probabilmente la dimensione dello scibile e dell'esperienza attraverso cui la tradizione ebraica postbiblica più si è avvicinata a costruire, o quanto meno a rappresentare, il proprio Dio senza minimizzarne o negarne le tensioni interiori, senza rendergli semplicisticamente e magari maldestramente la pariglia dell'antropomorfismo, come malignava Voltaire (o Maupassant), bensì conferendogli in ultimo una personalità integrata, individuata, un organismo in cui anche l'aspetto dell'irascibilità trova una sua ragione, una sua funzione talvolta perfino utile.

Nella tradizione omiletica, tanto l'ira divina quanto il pentimento divino dall'ira sono visti come antropatismi da eliminare e far coincidere con un modello secondo cui il divino deve essere percepito e predicato come ieratico, eterno e immutabile, olímpicamente al di sopra dell'umano. Nella tradizione mistica, invece, si cerca comunque di dare al tratto caratteriale dell'irascibilità un posto e un senso

²² Cf. G. Busi, *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*, Einaudi, Torino 1999, p. 279; Tishby, *The Wisdom of the Zohar* cit., pp. 667-668.

²³ Cf. P.F. Pieri, *Individuazione*, in Id., *Dizionario junghiano*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, pp. 350-363.

all'interno della personalità di Dio, nonostante la fatica e le difficoltà dinanzi all'immagine di Dio che ne deriva: complessa, ambigua, quasi impossibile da predicare, a un tempo remotissima e perfino "umana, troppo umana".

Una soluzione postmoderna non lontana da questi termini è quella di Jack Miles, che ha letto sincronicamente la Bibbia ebraica — nel suo ordine canonico — come un libro unico, seguendo l'ipotesi di lettura che si tratti di un romanzo di formazione il cui protagonista è Dio.²⁴ In questo modo gli scoppi d'ira tanto frequenti nei libri mosaici, all'inizio del canone, si possono interpretare come i "peccati di gioventù" di un personaggio che, alla fine del canone, ci si presenta con un ultimo accesso d'ira controllata e solo verbale, quello contro gli amici di Giobbe, e, in seguito, come un vegliardo ormai apparentemente incapace di esprimersi, l'"Antico dei Giorni" del libro di *Daniele*. Nel corso della Bibbia ebraica Dio evolve, secondo Fromm, da monarca assolutista a monarca costituzionale; secondo Miles, da giovane irascibile a vecchio sedato e passivo. Seguendo questa prospettiva, ho definito "giovanili" le pulsioni omicide che Dio manifesta contro i pur prediletti Giacobbe e Mosè.²⁵ Nel corso della Bibbia, cioè — secondo Miles — della propria biografia, Dio arriverà a incanalare la severità e persino il furore in un atteggiamento più paterno e maturo. Della rovina che incombe su Sodoma vengono avvertiti solo Abramo e Lot; di quella incombente su Ninive, invece, Giona verrà invitato da Dio a farsi messaggero agli abitanti della città e a esortarli a quella presa di coscienza che eviterà loro la rovina cui Sodoma non era sfuggita.

Il desiderio di evitare la rovina dei propri simili è tuttavia molto più forte in Abramo che in Giona. Quando contratta con Dio la temporanea salvezza di Sodoma (*Genesi* 18), Abramo si comporta come Rabbi Yišma'el nel passo talmudico letto più sopra: sia Abramo sia Yišma'el sembrano infatti sapere che a Dio è necessario un interlocutore umano per poter superare, almeno temporaneamente, la propria severità (nel caso di Sodoma diremo piuttosto il furore), per incorporarla (non per rimuoverla) nella propria misericordia. Su questo, almeno Abramo sembra saperla più lunga di Dio, mentre nella discussione con Yišma'el è Dio stesso a chiedere la cooperazione del proprio interlocutore umano. Comunque, questo percorso di Dio è presentato come compiuto solo nel dialogo con Giona, nel corso del quale è Dio stesso a difendere i niniviti — pur pagani — dalle conseguenze della propria ira e a spiegare le ragioni del proprio comportamento a Giona, che di salvarli non ha nessuna voglia.

Ricorrendo di nuovo alle categorie junghiane, credo che questa manifestazione dei due lati della personalità di Dio si possa legge-

²⁴ J. Miles, *Dio: una biografia* (1995), trad. ital. di P. Capelli, Garzanti, Milano 1996.

²⁵ Si pensi p.es. alla severità che caratterizza il rapporto di Dio con Adamo, con tutto il genere umano fino al diluvio, con Israele e le sue trasgressioni durante l'Esodo.

re come l'opposizione tra inconscio pulsionale (la severità, l'ira) e coscienza affettiva e razionale (la misericordia). Ancora nel dialogo con Rabbi Yiśma²⁶ l'opposizione tra questi due *Entgegensätze* viene presentata come un'antitesi tra contrari: bianco vs. nero. La tradizione biblica —quale la interpreta Miles— è invece attrezzata per interpretarla come un'opposizione di tipo correlativo: metà vs. intero o parte vs. tutto. Se l'ira di Dio rappresenta il suo inconscio e la misericordia la sua coscienza, si possono allora applicare a questa antinomia le seguenti parole di Jung:

Coscienza e inconscio non producono come sintesi un tutto se l'una è repressa e danneggiata dall'altro e viceversa. [...] L'una e l'altro sono aspetti della vita. La coscienza dovrebbe difendere la sua ragione e le sue possibilità di autodifesa; ma anche alla vita caotica dell'inconscio dovrebbe essere permesso di seguir la sua strada, nei limiti in cui ciò sia per noi tollerabile. Con ciò si avrebbe simultaneamente una battaglia leale e una collaborazione sincera. Così dovrebbe palesemente svolgersi la vita umana, secondo il vecchio gioco dell'incudine e del martello: tra l'una e l'altro, il ferro battuto è saldato in un'unità indistruttibile, un "individuo". Questo è pressappoco ciò che io chiamo "processo d'individuazione". [...] Da quest'unione risultano nuove situazioni o nuovi atteggiamenti della coscienza.²⁶

Si riesce così a leggere il rapporto reciproco tra l'ira di Dio e la sua misericordia (ma anche tra il suo silenzio e la sua parola) non come un'opposizione radicale, ma come una polarità evolutiva piuttosto che dialettica. Qui uno dei due *Entgegensätze* tende verso l'altro, si sviluppa fino a integrarsi nell'altro: e l'altro, pur prevalendo, risulterà comunque trasformato da questo processo di crescita e di individuazione. Si tratta di una tensione in divenire, che la Bibbia ebraica presenta come un fattore evolutivo inerente alla personalità stessa di Dio: poiché, come ancora osserva Jung,

dove manca una tensione fra contrari non si dà energia [...].²⁷ Considerata dal punto di vista unilaterale dell'atteggiamento cosciente, l'Ombra è una parte inferiore della personalità, ed è perciò rimossa mediante un'accanita resistenza. Ma ciò che viene rimosso deve diventare cosciente se si vuole che nasca una tensione tra contrari, senza la quale non è possibile compiere ulteriori passi avanti. [...] Ogni coscienza cerca, magari senza neppure supporlo, la sua antitesi inconscia, senza la quale è condannata alla stagnazione, all'insabbiamento o alla paralisi. La scintilla della vita nasce soltanto dal contrasto.²⁸

²⁶ C.G. Jung, *Coscienza, inconscio e individuazione* (1939), trad. ital. di L. Baruffi, in Id., *Opere*, IX/1, Boringhieri, Torino 1980, pp. 279-280.

²⁷ Altrove Jung scriverà: "Occorre riconoscere che il Sé è una *complexio oppositorum*, non essendovi realtà senza antinomie" (*Aion: ricerche sul simbolismo del Sé* [1951], trad. ital. di L. Baruffi, in C.G. Jung, *Opere*, IX/2, Boringhieri, Torino 1982, p. 252).

²⁸ C.G. Jung, *Psicologia dell'inconscio* (1943⁵), trad. ital. di S. Daniele ed E. Sagittario, in Id., *Opere*, VII, Boringhieri, Torino 1983, pp. 54-55.

Se la tensione tra ira e misericordia verso Israele è un fattore costitutivo della personalità di Dio, allora è vero che Dio è in cammino con Israele: nel senso che, all'interno del rapporto con il suo popolo, la sua personalità stessa si evolve.

Il maschile e il femminile

In un passo del suo *Quale Dio?* Paolo De Benedetti accenna a un'ulteriore tensione tra due aspetti opposti della personalità di Dio, partendo sempre dall'opposizione tra Severità e Misericordia dalla quale anch'io ho preso le mosse:

Anche se a Dio questo mondo non piacerà, egli non potrà più distruggerlo, per tre ragioni: perché, dopo aver cominciato a crearlo con il solo attributo della severità (espresso dal nome Elohim di *Genesi* 1), ha deciso di aggiungervi l'attributo della misericordia (espresso dal nome Jhwh di *Genesi* 2), come afferma Rashi su *Genesi* 1,1; perché nel patto con Noè ha promesso di non mandare un altro diluvio (*Genesi* 9,11); perché egli è un Dio madre oltre che un Dio padre (*Isaia* 46,3; 49,15; 66,13; *Osea* 11,1-4).²⁹

Come la severità è attributo maschile e paterno, così la misericordia è attributo femminile e materno. È ben noto che la parola ebraica *rahămim*, misericordia, deriva dalla stessa radice di *rehem*, il grembo femminile. Dunque, quando in Dio severità e misericordia non si conciliano più, avviene anche una scissione tra la metà divina maschile e quella femminile. Nella mistica ebraica classica, in particolare nello *Zohar*, si individua ripetutamente la radice del Male nella dividuazione del femminile divino dal suo corrispondente o *Entgegen-satz* maschile. Questa dividuazione avvenne in un momento preciso della storia di Israele —sempre vista come storia del rapporto di Israele con Dio. Quando il Tempio fu distrutto per la seconda volta, la Šekinah, cioè la presenza di Dio tra il suo popolo personificata come essere femminile, entrò in lutto e seguì il popolo d'Israele nell'esilio. Questa separazione si tradusse in un lutto cosmico e rese possibile l'instaurarsi del potere dell'“Altro Lato” di Dio sul mondo, in particolare sulla Terra d'Israele:

Vieni e contempla. Quando il Santuario venne distrutto e a causa delle sue colpe Israele fu scacciato dalla Terra, il Santo, che sia benedetto, se ne andò verso l'alto, sempre più in alto, e non osservò la distruzione del Santuario né il suo popolo che era in esilio: perciò la Šekinah andò in esilio con loro. Quando ridiscese, osservò il suo Tempio, ed era stato bruciato; guardò il suo popolo, ed ecco, era in esilio; chiese della Šekinah, ed era stata scacciata. Perciò *Il Signore Yhwh degli eserciti chiamava in quel giorno al pianto e al lamento, a rasarsi il capo e a vestire di*

²⁹ P. De Benedetti, *Quale Dio? Una domanda dalla storia*, Morcelliana, Brescia 1997³, p. 29 (corsivo mio).

sacco (Isaia 22,12). E quanto a lei, proprio a lei, che cosa è scritto? *Piangi, come una vergine che si è vestita di sacco per il marito della sua giovinezza!* (Gioele 1,8), come è detto: *Perché egli non c'è più* (Geremia 31,14); infatti egli se ne è andato da lei e *si è verificata una separazione* [aramaico *peruda*]. Anche il cielo e la terra interi fecero lutto, come è scritto: *Vestirò i cieli di oscurità, metterò loro un mantello di sacco* (Isaia 50,3). Gli angeli superiori tutti fecero lutto, come è scritto: *Ecco, gli eroi gridano fuori, i messaggeri di pace piangono amaramente* (Isaia 33,7). Il sole e la luna fecero lutto e le loro luci si oscurarono, come è scritto: *Il sole si oscurerà al suo sorgere, la luna non manderà la sua luce* (Isaia 13,10). Tutte le cose che vi sono in alto e che vi sono in basso piansero e fecero lutto. Perché? Per il fatto che su essa [= la Terra] governava l'Altro Lato, che governava sulla Terra Santa. (Zòhar I 210a-b)

Solo alla fine dei tempi la separazione tra Dio e la sua Šekinah verrà ricomposta e il Male sarà sradicato da Israele e dal mondo intero; allora Israele, *figlio* della Šekinah, tornerà finalmente dall'esilio:

La Šekinah [...] disse dinanzi a Lui: “I miei figli sono in esilio, il Santuario è bruciato: e io che rimango a fare qui?” [...]. Come già detto, il Santo, che sia benedetto, le rispose: “Così dice Yhwh: *Trattieni la tua voce dal pianto e i tuoi occhi dalle lacrime, perché vi sarà una ricompensa per il tuo operato —oracolo di Yhwh—: essi ritorneranno dal paese del nemico*” (Geremia 31,16). Vieni e contempla. Dal giorno in cui il Santuario fu distrutto, non vi è stato un giorno senza che vi si trovassero delle maledizioni. Infatti, finché il Santuario fu in piedi, gli israeliti vi prestavano culto e offrivano olocausti e altri sacrifici, e la Šekinah risiedeva nel Santuario su di loro, come una madre adagiata sui figli. E tutti i visi erano luminosi, sicché vi erano benedizioni in alto come in basso, e non v'era giorno in cui non si trovassero benedizioni e gioie, e gli israeliti risiedevano in sicurezza nella Terra, e tutto il mondo riceveva sostentamento per loro tramite. Ma adesso che il Santuario è stato distrutto e la Šekinah è con loro in esilio, non c'è giorno in cui non si trovino maledizioni, il mondo viene maledetto, e non vi è gioia né in alto né in basso. Ma a suo tempo il Santo, che sia benedetto, risolleverà l'assemblea d'Israele dalla polvere e farà gioire il mondo in ogni cosa, come è detto: *Li condurrò al mio monte santo e li farò felici nella mia casa di preghiera* (Isaia 56,7). (Zòhar I 203a)

Per la qabbalah zoharica, il Male è essenzialmente la separazione, la dividuazione di ciò che in origine era uno, e che uno doveva restare e dovrà ritornare. L'integrazione originaria tra gli *Entgegensätze* divini entro la personalità di Dio stesso, e quindi la loro interdipendenza, teneva il complesso di Dio e del creato in perfetto equilibrio.³⁰ Anche tra Dio e le dieci *sefirot*, le sue emanazioni attraverso le quali egli dà forma e funzione al creato, non vi è né vi deve essere separazione alcuna, “come la fiamma è unita al carbone ar-

³⁰ Zòhar III 80b.

dente” (*Zôhar* III 70a). Quel che è rilevante è che questa separazione non si produce per ragioni interne e inerenti alla divinità stessa (o non soltanto per esse); a causarla, infatti, sono anche gli uomini con i loro peccati:

[Nel nome sacro di Dio] la *yod* è collegata alla *he*, la *he* è collegata alla *waw*, la *waw* è collegata alla *he*, e la *he* è collegata al tutto. Il tutto è un collegamento unitario e un'unica parola. L'un elemento non si separa mai dall'altro. Se così si può dire, chi provoca una separazione è come se distruggesse il mondo [...]. Nel tempo che verrà, il Santo, che sia benedetto, si dispone a ricollocare la Šekinah nel luogo [del Tempio], e il tutto diverrà un'unica coppia, come è scritto: *In quel giorno Yhwh sarà uno, e il suo nome uno* (*Zaccaria* 14,9). Vi è chi dice che adesso egli non è uno: non [lo è], perché adesso i peccatori del mondo fanno sì che egli non sia uno. Infatti la Matrona [aramaico *maṭronita*, cioè la Šekinah] si è allontanata dal Re ed essi non si trovano in coppia. (*Zôhar* III 77b)

Se l'uomo può avere una responsabilità nella scissione tra le metà di Dio, egli ha dunque anche un ruolo e un dovere precisi nel processo che può tradurre tale scissione in una tensione vitale tra opposti poli d'energia e in ultimo risolverla nell'unità primigenia. Questa *coniunctio oppositorum* finale non è priva di rischi per Israele. Per lo *Zôhar*, infatti, le preghiere e le benedizioni degli israeliti servono anche a trattenerne la Šekinah dal suo tendere verso l'alto, verso l'unione sponsale con Dio, dopo la quale la divinità finalmente indivisa non avrà più memoria del suo popolo, che rimarrà in esilio e per di più abbandonato a se stesso:

È scritto: *Ma tu, Yhwh, non allontanarti* (Salmo 22,20) [...] “Ma tu, Yhwh” è il mistero dell'unità senza separazione. “Non allontanarti” è riferito a quando essa [la Šekinah] ascende per essere incoronata dal suo marito/signore [*ba'al*], e tutto ciò nel mondo superiore; e di là cerca di salire verso l'Infinito [*En Sof*], per esservi unita interamente, al sommo delle altitudini. Per questo “Non allontanarti”, ossia: non ascendere allontanandoti da noi fino a distaccarti. E per questo, nella liturgia di lode gli israeliti cercano di trattenerla e di attaccarvisi apertamente; e dal basso perché, nel caso che la Gloria cercasse di ascendere, ecco che gli israeliti la trattengono in basso e la abbrancano stretta, in modo da non distaccarsene così che si allontani da loro. E per questo motivo la preghiera si recita a bassa voce, come quando si parla in privato con un re: fino a che si rimane in privato con lui, non ci si allontana assolutamente da lui. (*Zôhar* II 138b)

Individuare la scissione

Alla fine del capitolo II di *Quale Dio?*, De Benedetti scrive:

La tradizione ebraica, non solo mistica, ci suggerisce [...] che anche in Dio c'è un lato di tenebra [...], ossia c'è in Dio un contrasto tra bene e male che ha bisogno di redenzione. Non è solo il contrasto classico

tra la *middat ha-din* e la *middat ha-rah'amim*, tra la misura del giudizio e la misura della misericordia, ma un contrasto più profondo tra la sua bontà e la sua assenza, tra la sua accettabilità e la sua inaccettabilità. Si tratta —se così si può dire— di una infelicità divina, già espressa dalla preghiera di Dio a se stesso e dal pianto del Signore, di cui parla il Talmud (*Beraḳot* 3a): “un'eco simile al tubare di una colomba”.³¹

Agli aspetti in contraddizione e tensione nella personalità di Dio abbiamo dato nomi diversi: quelli di Misericordia e Severità, tradizionali per l'ebraismo rabbinico; quelli di Inconscio e Coscienza, e quelli di Maschile e Femminile. De Benedetti considera le due modalità principali secondo cui il personaggio-Dio si manifesta nella Bibbia ebraica e le definisce “fragorosa” (come nella teofania sul Sinai, *Esodo* 19) e “silenziosa” (quella della “voce di tenue silenzio” che Elia ode sull'Oreb, *I Re* 19,12). De Benedetti quindi conclude:

Forse possiamo soltanto dire che l'immagine divina è instabile e ambigua. L'instabilità dell'immagine divina è certamente prediletta dalla Bibbia, proprio in opposizione alle religioni pagane in cui il dio aveva un'immagine stabile. Ma tale instabilità arriva qui all'ambiguità. [...] Il modo di vivere le manifestazioni divine è duplice anche nella storia del cristianesimo. Direi che le forme istituzionali hanno sempre vissuto di più la modalità fragorosa, mentre le forme sia mistiche sia dubbiose hanno vissuto l'altra, la visione della teofania di Elia, la voce di silenzio sottile.³²

Un'ulteriore opposizione all'interno di Dio, espressa con la più corporea e antropomorfa delle simbologie, è quella tra la Faccia e la Schiena di Dio, pure già espressa all'inizio del racconto della teofania sinaitica. Annunciando a Mosè la propria imminente apparizione, Dio lo cautela contro gli effetti distruttivi del contatto anche solo visivo con il *sacrum tremendum* proprio della natura divina:

“Non potrai vedere la mia faccia, perché l'uomo non può vedermi e restare vivo. [...] Vedrai la mia schiena, ma la mia faccia non può essere vista”. (*Esodo* 33,20.23)

A queste parole di Dio, e all'immagine terribile di Dio che ci consegnano e che ricorre tanto frequentemente nei *Salmi*,³³ De Benedetti appone il commento che ne fece il rabbino ḥasidico di Kozk:

Tutte le cose contraddittorie e storte che gli uomini avvertono sono chiamate la schiena di Dio. La sua faccia invece, dove tutto è armonia, nessun uomo la può vedere.³⁴

³¹ De Benedetti, *Quale Dio?* cit., p. 49.

³² *Ivi*, pp. 56-57.

³³ Vedi p.es. il Salmo 89,8.

³⁴ M. Buber, *I racconti dei Chassidim*, trad. ital. di G. Bemporad, Garzanti, Milano

Il Rebbe di Kozk aveva evidentemente nella memoria la mistica ebraica classica, in particolare la definizione zoharica del Male come l'“Altro Lato” di Dio. Come abbiamo letto, secondo lo *Zôhar*, l'uomo ha il dovere di non operare divisioni tra le *sefirot*. Secondo il Talmud, poi, Dio stesso aveva chiesto a un rabbino di benedirlo, il quale rabbino aveva formulato solennemente l'auspicio che la Misericordia di Dio prevalesse sulla sua Severità. Come inoltre testimoniano varie altre fonti rabbiniche dei primi secoli e.v., diversi rabbini —anche se non tutti— credevano che l'uomo, compiendo buone opere e osservando la Legge, potesse affrettare l'avvento del Messia, e con esso quell'*eschaton* nel quale sarebbe stata ripristinata l'unità originaria della divinità.³⁵ Inventando questi miti, una parte consistente della tradizione ebraica —mistica e non solo— ammetteva che la personalità divina era ancor peggio che soltanto “instabile e ambigua” come scrive De Benedetti, spesso contraddittoria, magari incompiuta e infelice di esserlo. A partire da un certo punto nella sua storia di personaggio —storia di cui fa parte anche quella della sua relazione con il suo popolo—, Dio appare come una personalità propriamente scissa, divisa in due opposti antinomici che la compongono. Ripensando al Dio del Talmud che implora la benedizione del rabbino per riuscire a controllare la propria stessa collera, torna alla memoria il titolo di un bellissimo quanto dimenticato film di Jean Delannoy, *Dio ha bisogno degli uomini* (1950). Da solo, Dio stesso non sembra sicuro, né forse capace, di trovare un equilibrio tra i due lati del suo carattere e, per giungere infine a individuare la propria scissione, a realizzare la propria personalità di personaggio, egli ha bisogno della compartecipazione dell'uomo, forse perfino della sua guida. Resta tuttavia aperta la domanda su quale dei suoi due sembianzi, la faccia e la schiena, il furore e il perdono, fosse per gli scrittori della Bibbia ebraica la sua maschera e quale la sua vera faccia.

1979, p. 603 (cit. da De Benedetti, *Quale Dio?* cit., p. 11 n. 1).

³⁵ Per le fonti relative a quest'ultima idea rabbinica vedi P. Capelli, *Come i rabbini della tarda antichità attendevano il messia*, in «Humanitas» 60 (2005), pp. 28-56.





II

Il peccato accovacciato alla porta. Responsabilità dell'uomo e responsabilità di Dio nel mito di Caino e Abele

Il testo ebraico e quello greco

Al vedere che le proprie offerte di prodotti agricoli sono a Dio meno gradite delle vittime animali sacrificate da Abele, Caino “ne fu molto irritato e il suo volto era abbattuto” (*Genesi* 4,5, trad. CEI).¹ Dio sembra stupirsi dello stato d'animo di Caino e gli rivolge alcune parole, che suonano in modi diversi nelle due principali tradizioni antiche del testo biblico, il testo masoretico e la Settanta. Il testo masoretico —codificato, ricordiamo, nel medioevo— è il seguente:

6b *lammah ḥarah lak we-lammah noflu fanēka*
7 *ha-lo' im-teṭiv sé'et*
we-im lo' teṭiv la-pētaḥ ḥaṭṭa' t roves
we-elēka tešurato we-attah timšol-bo

6b Perché sei irritato e perché è abbattuto il tuo volto?
7 Se agisci bene, non dovresti forse tenerlo alto?
Ma se non agisci bene, il peccato è accovacciato alla tua porta;
verso di te è il suo istinto, e tu lo dominerai. (trad. CEI)

La traduzione CEI del testo masoretico è in parte ipotetica e ampiamente discutibile, perché l'ebraico che si sforza di rendere è molto difficile, sia in se stesso, sia per rapporto alla Settanta, che presenta un testo completamente diverso:

6b *Hina tí perilypos egénou, kai hina tí synépesen tò prósofón sou?*
7 *ouk, eàn orthôs prosenénkēis, orthôs dè mè diélēis, hémartes?*
hēsýchason: pròs sè he apostrophē autoû, kai sý árxeis autoû.

¹ La traduzione CEI del 2008 è ricavata dal sito <www.bibbiaedu.it>.



6b Perché sei afflitto e perché è abbattuto il tuo volto? 7 Non [è forse vero che] se hai offerto bene, ma non bene hai diviso [l'offerta], hai commesso peccato? Sta' tranquillo! Verso di te sarà il suo ritorno, e tu dominerai su di lui.²

Difficoltà del testo ebraico

Che il testo masoretico sia guasto, e che il guasto sia antico e di difficilissima risoluzione, fu riconosciuto già dai primi commentatori della tradizione storico-critica. Il primo a dichiarare la totale corruzione del passo sembra essere stato Justus Olshausen nel 1870, poi citato e seguito fra gli altri da August Dillmann (1892: "la corruzione fu molto antica"), Hermann Gunkel (1901: "il testo è manifestamente del tutto corrotto"), John Skinner (1910) e Otto Proksch (1913: il v. 4,7 è "il più oscuro del capitolo, anzi della *Genesi*").³ Ancora nel 1991, Jan Alberto Soggin riportava l'opinione di Proksch notando che "finora non ne è stata trovata una spiegazione adeguata, ma solo tentativi congetturali".⁴ Questo versetto è stato infatti una vera palestra per quanti critici hanno ritenuto che il testo si possa sanare per emendazione: una soluzione sempre preferibile al "rifiutare la storia intera sulla base che il testo sia corrotto senza speranza".⁵ Molti hanno anche negato che vi sia corruzione testuale e hanno giudicato il versetto solo denso e difficile sul piano semantico, tentando quindi di risolverne i problemi per via non filologica bensì ermeneutica.⁶

Le difficoltà grammaticali, prosodiche e retoriche che il testo masoretico presenta si possono sintetizzare come segue:

² Cf. E.A. Speiser, *Genesis*, Doubleday & Company, Garden City, New York 1964 ("The Anchor Bible"), p. 32; E. Testa, *Genesi. Introduzione - Storia Primitiva*, Marietti, Torino-Roma 1969, p. 333; J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis*, Scholars Press, Atlanta 1993, p. 55.

³ A. Dillmann, *Die Genesis*, S. Hirzel, Leipzig 1875³, 1892⁴ (cito dalla trad. ingl. della quarta edizione a cura di William B. Stevenson, vol. I, T. & T. Clark, Edinburgh 1897, p. 189: "Probably the text of this verse was very early corrupted, and then restored in the present unsatisfactory way"); H. Gunkel, *Genesis übersetzt und erklärt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1901, p. 39 ("Der Text ist offenbar gänzlich verderbt"); J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Scribner, New York 1910, 1930², p. 107 ("deep-seated textual corruption"); O. Proksch, *Die Genesis übersetzt und erklärt*, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl, Leipzig-Erlangen 1913, 1924³ p. 47 ("der dunkelste Vers des Kapitels, ja der Genesis"). Il lavoro di Olshausen era comparso nei *Monatsberichte der Berliner Akademie* (1870, pp. 380-381, non visto). Altri fautori della corruzione testuale sono C. Westermann (vedi oltre), Schrader (cit. in G.E. Closen, *Der «Dämon Sünde» [Ein Deutungsversuch des massorethischen Textes von Gen. 4, 7]*, in "Biblica" 16 [1935], pp. 431-442: p. 431), Zimmerli, Clamer e de Vaux (citt. in G.R. Castellino, *Genesis IV 7*, in "Vetus Testamentum" 10 [1960], pp. 442-445: p. 442).

⁴ J.A. Soggin, *Genesi I-II*, Marietti, Genova 1991 ("Commentario storico ed esegetico all'antico e al Nuovo Testamento" 1), p. 96.

⁵ Così G.R. Driver, *Theological and Philological Problems in the Old Testament*, in «Journal of Theological Studies» 47 (1946), pp. 156-166: pp. 159-160.

⁶ Così p.es. Castellino, *Genesis IV 7* cit.

- i. il verbo *śe'et*, letteralmente “il sollevare di...”, è un infinito costruito e deve perciò reggere un altro termine, ma non si capisce quale questo sia. Il “sollevare” potrebbe essere riferito sia alla frase che lo precede (soprattutto a *panim*, “volto”), sia a quella che lo segue (soprattutto a *ḥaṭṭa't*, “peccato”). La difficoltà era già evidente alle origini dell'epoca rabbinica: già per il Talmud Babilonese questo nesso sintattico è uno di cinque presenti nella Torah sui quali “non è possibile decidere” (*Yoma* 52b);⁷
- ii. il sostantivo *ḥaṭṭa't*, “peccato”, che è di genere femminile, è seguito da un verbo al maschile (il participio *roves*, “che sta accovacciato”) e da due pronomi maschili (*tesuqato*, “la di lui brama”, e *timšol-bo*, “tu lo dominerai);
- iii. il secondo stico del v. 7 sembra avere una sillaba, e quindi un accento, di troppo (2+1 / 2+3 / 2+2).⁸

La difficoltà generale a interpretare il senso del versetto si spinge poi oltre alle difficoltà linguistiche e testuali, poiché dalla comprensione di 4,7 dipende anche quella della ragione del rifiuto opposto da Dio all'offerta di Caino.⁹ Claus Westermann ha ritenuto che i vv. 6b e 7b siano un “corpo estraneo”, mentre 7a consta di due frasi incomplete giustapposte successivamente. Secondo Westermann il senso “più verosimile” del testo come ci è pervenuto rimane quello di “avvertimento divino che tenta di condurre Caino alla riflessione e all'autocontrollo”, ma tale senso presuppone che Caino sia già stato giudicato negativamente per il suo disappunto al rifiuto divino della sua offerta, ed è inoltre “inverosimile in questa narrazione antica”.¹⁰

Il testo greco e le interpretazioni antiche e tardoantiche

I versetti immediatamente precedenti descrivono le offerte di Caino e Abele a Dio, il quale, senza spiegazione, gradisce quella di primogeniti del gregge presentata da Abele, ma non quella di prodotti del suolo fatta da Caino. In base a questo contesto, la Settanta interpreta la prima metà del v. 7 in senso culturale (Caino ha ripartito male il sacrificio e così ha privato Dio di qualcosa che gli spetta) e la secon-

⁷ *Barayta* (detto rabbinico in ebraico, attestato nel Talmud Babilonese ma risalente a un'autorità anteriore all'inizio del III sec. e.v.) attribuita a Isi ben Yehudah (Palestina, II sec. e.v.).

⁸ Vedi l'analisi di L. Ramarosan, *A propos de Gn 4,7*, in «Biblica» 49 (1968), pp. 233-237; pp. 233-234.

⁹ Vedi R.S. Hess, *Cain*, in *Anchor Bible Dictionary*, I, Doubleday, New York 1992, pp. 806-807.

¹⁰ C. Westermann, *Am Anfang. I Mose*, I, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1986, pp. 407-410 (trad. ital. di A. Riccio, *Genesi*, Piemme, Casale Monferrato 1989) (sulla scia delle precedenti analisi di Heinrich Ewald, Franz Delitzsch e A. Dillmann; diversamente, Castellino, *Genesis IV 7* cit., p. 442).

da metà nel senso del rapporto di primogenitura (Caino ha peccato e perciò perduto la propria supremazia di primogenito su Abele). In base alla dettagliata analisi critico-testuale del passo della Settanta condotta nel 1935 da G.E. Closen,¹¹ le divergenze della Settanta rispetto al testo masoretico si possono schematizzare come segue:

- i. *diélēis*, “(se) dividi”, sembra dipendere da un ebraico *le-nattèah* “sezionare” anziché *la-pètah* “alla porta” del masoretico.¹² Giustamente però già J. Skinner notava che la retroversione in *le-nattèah* non dà senso in ebraico perché tale verbo nella Bibbia non è mai usato a proposito di offerte agricole. Nel testo masoretico le offerte di Abele e Caino sono entrambe chiamate con il termine generico *minḥah* (4,3-5), mentre la Settanta le distingue terminologicamente e ritualmente: quelli di Abele sono *dôra* “doni” (4,4), e come tali offerti interamente al Signore; quella di Caino è una *thysía* “sacrificio” (4,3.5), e come tale, secondo la Legge levitica, da spartire fra Dio e l’offerente.¹³ Dunque qui la Settanta (che secondo Closen dipendeva da una *Vorlage* ebraica diversa dal successivo testo masoretico e “già... completamente ingarbugliata”)¹⁴ traduceva in maniera amplificante e interpretativa, in modo da veicolare l’idea che Caino fosse grettamente interessato a mantenere parte dell’offerta per sé, mentre l’altruista Abele faceva dono a Dio di tutto ciò che possedeva.¹⁵ Quest’idea, come vedremo, avrà molta fortuna nell’esegesi tardoantica del brano, sia ebraica sia cristiana;
- ii. *hēsýchason*, “tranquillizzati!” (ma eventualmente anche “taci!”), deve dipendere da un imperativo *rovaš* anziché dal participio *rovaš* del testo masoretico.¹⁶ Dietro al nesso *hēmartes hēsýchason* “avrà commesso peccato? Sta’ tranquillo!” (che corrisponde al masoretico *ḥaṭṭa’t rovaš*, “il peccato [femm.], uno che sta accovacciato [masch.]”) Godfrey Rolles Driver ri-

¹¹ Così p.es. Closen, *Der «Dämon Sünde»* cit., pp. 432-433.

¹² Così Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary* cit., p. 106; Proksch, *Die Genesis übersetzt* cit., p. 47; Closen, *Der «Dämon Sünde»* cit., p. 432; Theiss cit. in Westermann, *Am Anfang* cit., p. 409; Speiser, *Genesis* cit., p. 32; M.S. Enslin, *Cain and Prometheus*, in «Journal of Biblical Literature» 86 (1967), pp. 88-90: p. 89; Westermann, *Am Anfang* cit., p. 385; Wevers, *Notes on the Greek Text* cit., p. 55 (tentativamente). La stessa corrispondenza fra la radice ebraica *nataḥ* e il verbo greco *diairêo* si ha a *Levitico* 1,12.

¹³ Sul significato cultuale dei verbi *proshêrô* e *diairêo* vedi M. Harl, *La Genèse*, Editions du Cerf, Paris 1986 (“La Bible d’Alexandrie” 1), p. 114.

¹⁴ Closen, *Der «Dämon Sünde»* cit., p. 431.

¹⁵ Vd. R. Hayward, *What Did Cain Do Wrong? Jewish and Christian Exegesis of Genesis 4:3-6*, in E. Grypeou – H. Spurling (eds.), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 101-123: pp. 102-103.

¹⁶ Così anche Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary* cit., p. 106, e Proksch, *Die Genesis übersetzt* cit., p. 47. La radice verbale *rovaš* è resa con il verbo *hēsýcházô* anche nella Settanta di *Giobbe* 11,19 (Closen, *Der «Dämon Sünde»* cit., p. 433).

costruì brillantemente un originale ebraico *hatta't revas*, “hai peccato: tieniti basso!”, che presenta il vantaggio di essere uguale al testo consonantico masoretico e quindi di non richiedere un'emendazione complessa.¹⁷ Ma a questo punto della narrazione Caino *non ha ancora commesso* il fratricidio; dunque, se Driver ha ragione, il suo “peccato” consiste nell'aver offerto in modo sbagliato, oppure addirittura nell'atto stesso di “abbassare il volto”. Ne ripareremo più avanti;

- iii. *he apostrophè autoû*, “il suo ritorno”, dipende certamente da un originale ebraico *tešuvato* anziché *tešurato* del testo masoretico (lo stesso si verifica in 3,16 della Settanta).¹⁸ L'esegesi cristiana antica si è sbizzarrita nel riferire variamente *autoû* ad Abele (che ritorna sotto la potestà del primogenito Caino), o all'offerta di Caino (che, fatta male, ritorna al donatore), o a Caino stesso (nel qual caso le ultime parole divine sarebbero rivolte ad Abele, che dominerà su Caino attraverso la propria morte), o perfino al peccato (che ricadrebbe sul peccatore: così Filone di Alessandria, *Quaestiones et solutiones in Genesim* 1,66, ma nella Settanta “peccato”, *hamartia*, è di genere femminile, mentre *autoû* è maschile o neutro).¹⁹

Nel complesso, in base a queste differenze tra la Settanta e il testo masoretico (di cui solo la prima e la seconda paiono risalire a un diverso testo consonantico ebraico), si può ritenere che la Settanta sia un tentativo di spiegazione di un testo ebraico già oscuro,²⁰ e che nel complesso il testo consonantico masoretico sembra, se non più attendibile, almeno più antico.²¹ Morton S. Enslin formulò l'ipotesi che il traduttore greco avesse sovrapposto la dimensione culturale per influsso del passo di Esiodo in cui Prometeo, dopo aver sacrificato un bue a Zeus, inganna il dio facendogli scegliere come

¹⁷ Driver, *Theological and Philological Problems* cit., p. 157 n. 2. Così anche Enslin, *Cain and Prometheus* cit., p. 89.

¹⁸ Dalla Settanta dipende interamente anche la cosiddetta Vetus Latina, la traduzione in uso presso i Padri della Chiesa latini prima della Vulgata e conservata soltanto in frammenti. Il testo di 4,7 secondo la Vetus Latina è tramandato nella sua forma più completa in Agostino (m. 430), *De civitate Dei* 15,7: *Nonne si recte offeras, recte autem non dividas, peccasti? Quiesce; ad te enim conversio eius, et tu dominaberis illius* (B. Dombart – A. Kalb [edd.], *Sancti Aurelii Augustini De Civitate Dei libri XI-XXII*, Brepols, Turnholt 1955, p. 460). Cf. P. Grelot, *Les Targums du Pentateuque: Etude comparative d'après Genèse IV, 3-16*, in «Semitica» 9 (1959), pp. 59-88: p. 70.

¹⁹ Su Filone cf. R. Marcus, *Philo. Supplement I. Questions and Answers on Genesis. Translated from the Ancient Armenian Version of the Original Greek*, Heinemann-Harvard University Press, London-Cambridge, MA 1953 (“Loeb Classical Library”), p. 40. Per una panoramica dell'esegesi patristica greca di *autoû* vedi Harl, *La Genèse* cit., pp. 114-115.

²⁰ Cf. Soggin, *Genesi 1-11* cit., p. 99.

²¹ Closen, *Der «Dämon Sünde»* cit., p. 433. F. Crüsemann, *Autonomie und Sünde. Gen 4, 7 und die 'jahwistische' Urgeschichte*, in W. Schottruff – W. Stegemann (hgb.), *Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*. Bd. 1. *Methodische Zugänge*, Kaiser, München 1980, pp. 60-77: p. 65 considera l'interpretazione culturale come un tratto tardo.

propria porzione solo le ossa, che Prometeo ha occultato sotto uno strato di grasso.²²

Le altre tradizioni e traduzioni antiche del passo non sono di particolare aiuto a comprenderlo, perché spesso lo banalizzano e talvolta mostrano di dipendere da originali ebraici già diversi tra loro.²³

1. tra i manoscritti biblici di Qumran la pericope 4,2-11 è attestata in 4QGen^b, il cui testo è identico a quello consonantico masoretico;²⁴

2. nella letteratura ebraica non canonica il passo è trascurato, perfino nella sua “riscrittura” di *Giubilei* 4,1-6;

3. Filone di Alessandria (I sec. e.v.), nel *De sacrificiis Abelis et Caini*, assume che Abele “portò offerte animate anziché inanimate, prodotti maturi e primizie anziché prodotti acerbi e di seconda scelta, vittime sane e più grasse anziché indebolite” (§ 88); inoltre, dipendendo dalla traduzione interpretativa della Settanta (“se dividerai...”), asserisce che spartire scorrettamente un’offerta è empietà da parte di Caino (§§ 72-87) e che un’offerta come quella di Abele è di dignità superiore appunto perché integra e indivisa (§§ 110.139). Nelle *Quaestiones et solutiones in Genesim* (1,63) Filone si pone anche per primo il problema di come Caino si rendesse conto che Dio non aveva gradito sua offerta, visto che non ne è data spiegazione, e ricorreva a un’interpretazione psicologica: proprio per il fatto di sentirsi afflitto Caino avrebbe “forse” capito che il suo sacrificio non era stato accettato;²⁵

4. gli autori neotestamentari presentano brevi spiegazioni omettiche del perché Dio avesse rifiutato l’offerta di Caino. Secondo *Ebrei* 11,4 il sacrificio di Abele era stato più gradito perché offerto “per fede” e “più grande” o “più abbondante” (*pístei pleíona thysían*), mentre per *I Giovanni* 3,12 “Caino era dal Maligno (*ek tou pōnērou ên*) e uccise suo fratello [...] perché le sue opere erano malvage mentre quelle di suo fratello erano giuste”;²⁶

²² Esiodo, *Teogonia*, vv. 535-560; cf. Enslin, *Cain and Prometheus* cit., p. 90.

²³ Per una rassegna (nella forma della “catena”) dei principali commentatori antichi, tardoantichi e medievali del nostro passo vedi U. Neri, *Genesi*, Gribaudi, Torino 1986 (“Biblia. I libri della Bibbia interpretati dalla grande Tradizione a cura della Comunità di Monteveglio” AT 1), pp. 78-81.

²⁴ E. Ulrich – F.M. Cross et al., *Qumran Cave 4.VII: Genesis to Numbers*, Clarendon, Oxford 1994 (“Discoveries in the Judean Desert” 12), pp. 36-37; vedi D.L. Washburn, *A Catalog of Biblical Passages in the Dead Sea Scrolls*, Brill, Leiden-Boston 2003, p. 12.

²⁵ Trad. ingl. di Marcus, *Philo* cit., 1953 p. 38; discussione in Hayward, *What Did Cain Do Wrong?* cit., pp. 105-106. Sull’esegesi tipologica di Caino e Abele secondo Filone vedi H. Najman, *Cain and Abel as Character Traits: A Study in the Allegorical Typology of Philo of Alexandria*, in G. Luttikhuisen (ed.), *Themes in Biblical Narrative; Jewish and Christian Traditions*, Brill, Leiden 2003, pp. 107-118.

²⁶ La tradizione della paternità diabolica di Caino è attestata anche da Epifanio di Salamina (IV sec., *Panarion* 40,5,3, dove viene attribuita agli Arcontici la dottrina secondo cui “il diavolo si accostò a Eva, si unì a lei come un uomo a una donna, e generò da lei Caino e Abele”), dal Targum Pseudo-Yonatan a *Genesi* 4,1 (secondo cui Eva rimase incinta dell’angelo Sama’el, in seguito uno dei ribelli; E. Levine, *The Syriac Version of Gen*

5. anche Flavio Giuseppe, cercando di spiegare la predilezione di Dio per Abele, dice che Caino era “assai malvagio e rivolto solo al guadagno” e che Dio è in generale “onorato dai prodotti cresciuti da sé e nati secondo natura, ma non da quelli prodotti a forza per disegno di un uomo avido” (*Antichità giudaiche* 1,53-54);²⁷

6. le versioni greche del II secolo e.v., conservate frammentariamente, mostrano una certa indipendenza dalla Settanta:

- i. Aquila: “Se fai bene, compiacerai...”.
- ii. Simmaco: “Se fai bene, sopporterò (oppure: lascerò correre); se non fai bene, presso la porta sta seduto il peccato; e la sua brama è verso di te, ma tu dominerai su di esso”. *Se'et* è interpretato come riferito al peccato di Caino; per “brama” c'è *hormé*, in accordo con il testo masoretico e non con la Settanta.
- iii. Teodoziona: “Se fai bene, non [sarà forse] accettabile [anche la tua offerta come quella di Abele]? E se non fai bene, alla porta sta seduto il peccato: e il ritorno di lui è verso di te, e tu dominerai su di lui”. *Se'et* è interpretato come riferito all'offerta di Caino; anziché “brama” con il testo masoretico c'è *apostrophé* “ritorno” come nella Settanta; il “ritorno di lui” e il “dominerai su di lui” hanno il pronome al maschile e quindi sono riferiti ad Abele che ritornerà sotto la potestà del fratello primogenito (mentre il “peccato”, gr. *hamartía*, è di genere femminile).

7. la versione siriana (*Pešitta*) ha “Se agirai bene, accetterò [scil. la tua offerta];²⁸ se non agirai bene, alla porta è accovacciato il peccato: tu ti volgerai a esso ed esso ti dominerà”. Il soggetto e l'oggetto dell'ultima frase sono scambiati rispetto al testo masoretico e Caino, anziché dominare il peccato, gli è sottoposto. Il senso è indubbiamente semplice e lineare, ma resta il sospetto di una banalizzazione teologica più che non di una diversa *Vorlage* ebraica;²⁹

8. con la Vulgata di Gerolamo ha inizio una linea interpretativa che arriva in ultimo alla traduzione della CEI del 2008:

6b quare maestus es et cur concidit facies tua 7 nonne si bene egeris recipies sin autem male statim in foribus peccatum aderit sed sub te erit appetitus eius et tu dominaberis illius

IV 1-16, in «Vetus Testamentum» 26 [1976], pp. 70-78: p. 73 nn. 12-13) e dai tardi *Pirke de-Rabbi Eli'ezer* § 21 (VIII-IX sec., secondo cui, dopo la cacciata dall'Eden, Sama'el si unì a Eva e generò Caino; D. Börner-Klein, *Pirke de-Rabbi Elieser. Nach der Edition Venedig 1544 unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852*, de Gruyter, Berlin-New York 2004, pp. 222-3 e nn. 2 e 4 ivi; vedi oltre, cap.V). Segnalo A.M. Goldberg, *Kain: Schade des Menschen oder Sohn der Schlange*, in «Judaica» 25 (1969), pp. 203-221 (non visto).

²⁷ Cf. Hayward, *What Did Cain Do Wrong?* cit., pp. 110-112.

²⁸ Il siriano ha un imperfetto (*tespar*) nella protasi e un perfetto (*qabblet*) nell'apodossi: secondo S.P. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, Gorgias Press, Piscataway, NJ 2006, p. 24, nel contesto è legittima sia la traduzione “se agirai bene, accetterò”, sia quella “se tu avessi agito bene, avrei accettato”. Ringrazio Paolo Lucca per la segnalazione del passo e del lavoro di Brock.

²⁹ Vedi Proksch, *Die Genesis übersetzt* cit., p. 48.

6b Perché sei triste, e perché è abbattuto il tuo volto? 7 Forse che, se agirai bene, non riceverai? Se invece [agirai] male, il peccato starà in agguato alla porta; ma la sua brama sarà verso di te e tu lo dominerai.

Il verbo *recipies* alla seconda singolare è di senso dubbio, ma dipende dall'interpretazione di *se'et* come riferito all'offerta di Caino. La costruzione del verbo deponente *dominor* con il genitivo della cosa o persona dominata è rara nel latino classico ma ricorrente in quello cristiano,³⁰ e quindi non vi è dubbio che per Gerolamo il monito divino sia affinché Caino domini sul peccato e non il contrario, come Gerolamo stesso ribadisce nelle sue *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos*: "Poiché sei dotato di libero arbitrio, ti ammonisco a che il peccato non domini te, bensì sia tu a dominare il peccato";³¹

9. quasi tutti i *targumim* (Onqelos, Pseudo-Yonatan, Frammentario [o Yerušalmi al Pentateuco], Palestinese della *Genizah* del Cairo, Neofiti) comprendono la pericope 4,3-16.³² La tradizione targumica è variegata dal punto di vista linguistico,³³ ma omogenea da quello esegetico-teologico. Perciò, dei vari *targumim* palestinesi al passo si può fare per comodità una conflazione allo scopo di mostrare le loro aggiunte interpretative rispetto al testo masoretico (qui di seguito indicate in corsivo):

Se tu rendi buone le tue opere *in questo mondo*, non ti sarà forse perdonato *nel mondo a venire*? E se non rendi buone le tue opere *in questo mondo*, per il giorno del giudizio il tuo peccato è serbato. E alla porta del cuore [lo Pseudo-Yonatan e il Frammentario aggiungono "tuo"] sta accovacciato il (tuo) peccato. Nelle tue mani ho affidato il volere dell'istinto *malvagio* [qui solo lo Pseudo-Yonatan traduce anche "e la sua brama sarà verso di te"], e tu sarai sovrano su di esso, o per peccare, o per essere giusto.

Nel seguito, secondo il Neofiti (e il Frammentario) a 4,8, Caino si interroga sull'arbitrarietà di Dio nel governare il mondo, e su questo entra in disputa con Abele:

Capisco che il mondo non è stato creato per amore e non è governato secondo il frutto delle opere buone, e vi è favoritismo (*missav appin*) nel giudizio. Per quale motivo la tua offerta è stata ricevuta con favore, mentre a me non è stata ricevuta con favore? [...] Non vi è giudizio, né

³⁰ Ch.T. Lewis – Ch. Short, *A New Latin Dictionary*, Harper & Brothers/Clarendon, New York-Oxford 1891, p. 608 s.v. rimandano p.es. a Lattanzio, *De ira*, 14,3, e Tertuliano, *De habitu muliebri*, 1.

³¹ *Verum quia liberi arbitrii es, moneo ut non tui peccatum, sed tu peccato domineris.*

³² Analizzati da Grelot, *Les Targums du Pentateuque* cit. (pp. 68-70 per il nostro v.), poi ripreso e ampliato da G.J. Kuiper, *Targum Pseudo-Jonathan: A Study of Genesis 4:7-10, 16*, in «Augustinianum» 10 (1970), pp. 533-570, e da S. Medała, *Gen 4 : 7 in the Targums and Rabbinic Literature*, in «Analecta Cracoviensia» 16 (1984), pp. 381-387 (che allarga a tutta la tradizione midrašica e talmudica).

³³ Grelot, *Les Targums du Pentateuque* cit., e Kuiper, *Targum Pseudo-Jonathan* cit., se ne servono per stabilire la cronologia relativa dei diversi *targumim*.

vi è giudice, né vi è un altro mondo, né vi è buona remunerazione per i giusti, né si trarrà vendetta dai malvagi.³⁴

Secondo l'ideologia rabbinica propria degli autori targumici, con queste parole Caino si macchiava di apostasia, un peccato non meno grave dell'omicidio.³⁵ Il Targum Onqelos, di origine babilonese, pur mostrando di dipendere dai *targumim* palestinesi, è diverso³⁶ e più parco di inserzioni midrašiche,³⁷ ma alla fine ha un'aggiunta che è solo sua:

Se tu rendi buone le tue opere, ti sarà perdonato. Ma se non rendi buone le tue opere, *per il giorno del giudizio il tuo peccato è serbato*, e sarà fatta vendetta su di te se non farai *tešuvah*, mentre se farai *tešuvah* ti sarà perdonato.

È plausibile che il targumista dell'Onqelos, introducendo il concetto di pentimento/conversione al bene (*tešuvah*), elaborasse a partire dalla stessa *Vorlage* ebraica che abbiamo visto essere stata sottostante alla Settanta (*tešuvato* anziché *tešugato* "la brama di lui" del testo masoretico).³⁸

Il Targum Pseudo-Yonatan ha un'aggiunta interpretativa sua propria a 4,3, sulla linea della Settanta e della successiva esegesi circa il problema del perché Dio non gradisca l'offerta di Caino. Secondo lo Pseudo-Yonatan, i due fratelli presentarono le loro offerte a *Pèsah*: Abele offrì un agnello, in modo ritualmente corretto e appropriato alla festa, mentr Caino offerse semi di lino, un prodotto che può fungere da alimento solo in estreme ristrettezze.³⁹ L'anacronismo di considerare la festa di *Pèsah* come istituita *prima* del tempo di Caino e Abele è una classica opzione interpretativa rabbinica basata sul principio esegetico secondo cui ogni luogo della Scrittura può essere inteso come riferito a qualsiasi altro passo senza preoccupazioni di ordine cronologico.⁴⁰ Quel che interessava al targumista non era praticare un'esegesi cronologicamente corretta ma fornire un esempio memorabile di corretta pratica rituale del *Pèsah*.

Nel complesso, tutta la tradizione targumica moralizza il passo biblico, introducendo e sottolineando il libero arbitrio concesso a Caino e dunque interpretando il suo agire come deliberata opzione

³⁴ Vedi Grelot, *Les Targums du Pentateuque* cit., pp. 71-74.

³⁵ Discussione e ulteriore bibliografia in Hayward, *What Did Cain Do Wrong?* cit., p. 102.

³⁶ Kuiper, *Targum Pseudo-Jonathan* cit., p. 551.

³⁷ Kuiper, *Targum Pseudo-Jonathan* cit., p. 547.

³⁸ Per il passo dell'Onqelos cf. M. Aberbach – B. Grossfeld, *Targum Onkelos to Genesis: A Critical Analysis Together With an English Translation of the Text*, Ktav/Center for Judaic Studies, University of Denver, s.l. 1982, pp. 40-41 e n. 7 *ibid*.

³⁹ Hayward, *What Did Cain Do Wrong?* cit., p. 117-118.

⁴⁰ Nel XII secolo Raši codificò questo principio con l'espressione "Non vi è prima né dopo nella *Torah*" (commento a *Esodo* 31,18).

per il male. L'esegesi targumica è accolta in pieno dal più diffuso commento biblico della tradizione ebraica medievale e post-medievale, quello di Raši, secondo cui “la sua [del passo] spiegazione è secondo il suo *targum*” (*ke-targumo perušo*): a nutrire la “brama” è il peccato (nonostante il possessivo maschile), il quale è identificato con l’“istinto malvagio” (*yèser ha-ra'*) che “sempre brama e desidera farti inciampare”; infine, il rimanere accovacciato alla “porta” significa che il peccato di Caino “sarà tenuto in serbo fino all'apertura della tua [di Caino] tomba”, cioè fino al giudizio finale.⁴¹

Perché Dio preferisce l'offerta di Abele? La depressione di Caino

Circa le ragioni per cui Dio gradisce i sacrifici di Abele e non le offerte di Caino, dal testo si ricava soltanto solo che Dio preferisce i sacrifici di sangue e che il suo rifiuto verso Caino non è completo, visto che continua a rivolgergli la parola.⁴²

L'ermeneutica antica e tardoantica, sia ebraica sia cristiana, offriva solo spiegazioni banalizzanti. Abbiamo già passato in rassegna quelle presenti negli scritti del Nuovo Testamento e di Flavio Giuseppe. Secondo Ireneo di Lione, Caino, quando offriva, aveva il cuore scisso tra zelo religioso e malevolenza verso il fratello.⁴³ Per il *midraš Genesi Rabba* (22,5) Caino offriva solo i resti del proprio prodotto, dopo averne mangiato,⁴⁴ e offrire a Dio i prodotti del suolo (che Dio aveva già maledetto a causa di Adamo, *Genesi* 3,17) era di per sé offensivo.⁴⁵ Sullo stato d'animo di Caino il *Genesi Rabba* ha che “il suo volto divenne come un tizzone”, il che allude verosimilmente a uno stato di collera.⁴⁶

Le interpretazioni novecentesche del testo e del problema costituiscono un intero capitolo di storia delle mode esegetiche.⁴⁷ I

⁴¹ A.M. Silberman, *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and prayers for Sabbath and Rashi's commentary*, I. *Genesis*, Shapiro, Vallentine & Co., London 1929 (rist. 1973), pp. 17-18. L'interpretazione della porta come apertura della tomba è riferita anche da Ibn 'Ezra (XII sec.), cf. A. Weiser, *Ibn 'Ezra. Peruše ha-Torah le-Rabbenu Avraham ibn 'Ezra*, I, Mosad ha-Rav Kook, Yerušalayim 1976, p. 31. Sullo *yèser ha-ra'* vedi oltre, capp. V e VI.

⁴² Così G. von Rad, *Genesis*, trad. ingl. di John H. Marks, SCM Press, London 1963², 1972³ (quest'ultima tradotta sull'ediz. ted. *Das erste Buch Mose, Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972⁹), p. 101.

⁴³ *Adversus Haereses* 4,18,3, PL 7,1025 (*cum zelo et malitia, quae erat adversus fratrem, divisionem habebat in corde*). Cf. Hayward, *What Did Cain Do Wrong?* cit., p. 114.

⁴⁴ Ancora secondo *Pirque de-Rabbi Eli'ezer* (§ 21, VIII-IX sec.), mentre Abele offriva i primogeniti del proprio gregge ancor prima di tosarli, Caino offriva soltanto “gli avanzi del proprio pasto, grani arrostiti e semi di lino”.

⁴⁵ Vedi L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2003², pp. 103-106; l'idea del suolo maledetto da Dio è stata ripresa da J. Halévy, cit. in U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, trad. ingl. di Israel Abrahams, I, The Magnes Press/The Hebrew University, Jerusalem 1961, p. 207.

⁴⁶ In base ai pre-testi biblici di *Ezechiele* 24,10 (“le ossa si bruciano”, *ha-'aşmot yehàru*) e *Salmi* 102,4 (“le mie ossa si consumano come un tizzone”, *'aşmotay kemo-qed nihàru*).

⁴⁷ Le interpretazioni moderne fino al 1932 sono raccolte da K. Frühstorfer, *Der ersten Menschen erste Nachkommen. Kapitel 4 der Genesis*, Pressverein, Linz 1932, pp. 31-42

rappresentanti dell'esegesi archeologico-positivistica pensarono che l'offerta agricola di Caino rappresentasse le aborrite tradizioni fenicio-cananaiche, mentre il sacrificio cruento di Abele alludesse al superiore rituale levitico;⁴⁸ si osservò anche che il valore materiale di un'offerta agricola è inferiore a quello di un sacrificio animale.⁴⁹ La critica linguistica ha fatto notare che la forma sintattica delle parole di Dio a Caino (in frase interrogativa indipendente) è antica, probabilmente preesilica, e corrispondente a una modalità di avvertimento pedagogico a Caino.⁵⁰

La critica postmoderna, in particolare quella a indirizzo psicologico, ha avanzato letture interessanti del nostro passo. Nel suo commento del 1982, Walter Brueggemann si esprime così:

L'esegesi tradizionale è troppo dura con Caino e troppo indulgente con Yhwh [...]. *Essenziale all'intreccio è la capricciosa libertà di Yhwh.* Come il narratore, anche noi dobbiamo desistere da ogni tentativo di spiegarla. [...] Yhwh non sta agendo del tutto in buona fede, perché è lui stesso la causa della rabbia e della *depressione* di Caino. [...] La prima alternativa, 'agire bene', [...] lascia intendere che anche un uomo venuto al mondo dopo il capitolo 3 della *Genesi* può agire bene (*Amos* 5,15). Egli non è 'caduto'. Non è vittima di alcun peccato originale.⁵¹

Poi, con un'ermeneutica deliberatamente sincronica di tutta la Scrittura, Brueggemann muove da *Romani* 7,17 ("non sono più io che compio [questa trasgressione] ma il peccato che abita in me") per interpretare il *rovēs* del nostro passo come rappresentazione del peccato quale essere dotato di vita propria:

Il peccato è letale. Di tutte le creature di Dio, solo gli esseri umani devono difendersi da se stessi. Un pericolo incombe sulla vita di Caino: tutto sta nel come egli saprà gestire la propria collera e la propria depressione.⁵²

La prima azione umana che nell'ordine canonico della Bibbia viene *esplicitamente* qualificata come "peccato" (*ḥaṭṭa't*, a *Genesi* 4,7) non è la disobbedienza di Adamo ed Eva nel capitolo 3 di *Genesi*, ma ciò che Caino compie all'inizio del capitolo 4 — sia esso l'offerta inconsapevolmente sbagliata, o lo stato di abbattimento che gli ne

(cit. in Westermann, *Am Anfang* cit., p. 409); quelle fino al 1976 si trovano ricapitolate sinteticamente in Westermann, *Am Anfang* cit., pp. 409-10.

⁴⁸ A.L.Vincent, *La religion des Judéo-araméens d'Égypte*, Geuthner, Paris 1937, p. 211 (cit. in Testa, *Genesi* cit., p. 333).

⁴⁹ Così Benno Jacob, cit. in Cassuto, *A Commentary* cit., p. 207.

⁵⁰ M. Ogushi, *Der Tadel Jahwes im Alten Testament*, in M. Augustin – J. Kegler (hgb.), *Das Alte Testament als geistige Heimat. Festgabe für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*, Peter Lang, Frankfurt am Main-Bern 1982, pp. 71-79: p. 75.

⁵¹ W. Brueggemann, *Genesi* (1982), trad. ital. di T. Franzosi, Claudiana, Torino 2002, pp. 79-81 (corsivi miei).

⁵² Brueggemann, *Genesi* cit., p. 81.

deriva, o (più tradizionalmente) il deliberato fratricidio. Per quanto se ne possano capire le ragioni psicologiche, che lo scrittore biblico descrive bene (l'essere vittima di un arbitrio, la frustrazione e depressione che ne conseguono), l'omicidio di Abele è frutto della *deliberazione* di Caino, della sua ultimativa irriducibile responsabilità di soggetto che decide e che agisce, a costituire *colpa* ('*awon*, la parola che si trova in bocca a Caino stesso appena poco dopo, al v. 13, anche qui per la prima volta nell'ordine canonico della Bibbia: *gadol 'awoni mi-nešo*, "la mia colpa è troppo grande da sopportare"). Non si tratta di essere più o meno assolutorii nei confronti di Caino piuttosto che di Yhwh, come pure dice Brueggemann: siamo di fronte a una prima asserzione del principio di responsabilità individuale ("tu lo devi dominare"), già profondamente consapevole delle cause psicologiche eventualmente attenuanti.

Come Brueggemann, anche altri critici recenti hanno interpretato lo stato d'animo di Caino in termini di depressione. Un'analisi specifica è stata dedicata a quest'aspetto nel 1978 da Mayer I. Gruber, che ha fatto notare quanto segue:

1. nella Bibbia ebraica la depressione non è tematizzata,⁵³ però vi è descritta con una formularità abbastanza precisa:

- i. l'"abbattimento del volto" di Caino ha paralleli precisi nella letteratura mesopotamica in connessione con il lutto o con una generica tristezza;⁵⁴
- ii. anche l'espressione *harah le-* del v. 6, che la CEI rende con "essere irritato", trova paralleli nei testi accadici in connessione con stati di lutto e di rabbia;⁵⁵ nella Bibbia ricorre in *Genesi* 34,7, *1 Samuele* 18,8, e particolarmente in *Giona* 4,1.8-9 in un esplicito contesto di tristezza e pulsione di morte;⁵⁶

2. l'infinito *sé'et* del v. 7, letteralmente "il sollevare di...", secondo Gruber sottintende *panaw*, "il suo volto", ed è antonimo dell'"abbattimento del volto" di Caino ai vv. 5-6. Ugualmente, anche il verbo *teṭiv* del v. 7 (che la CEI rende tradizionalisticamente con "se agisci bene") sottintende in realtà l'oggetto *lev*, "cuore" (come in *Giudici* 19,22 e *Qohelet* 11,9): significherebbe quindi "se starai di buon animo" in antonimia rispetto a *harah le-* "era irritato/afflitto" del v. 6;

3. dunque Caino perde la stima di sé perché il suo oggetto d'amore, Dio, lo rifiuta senza spiegazione. Caino entra perciò in de-

⁵³ Così N.S. Kline, *From Sad to Glad: Kline on Depression*, Putnam, New York 1974, p. 26.

⁵⁴ Cf. *Epoepa di Gilgameš* 8,57; 10,113.120.213.220 (A. George, *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*, Penguin Books, London 2003, pp. 65, 80, 83 e 84).

⁵⁵ Per esempio negli annali di Esarhaddon (VII sec. a.e.v.).

⁵⁶ Vedi Kline, *From Sad to Glad* cit., p. 93.

pressione.⁵⁷ Il suo rancore si rivolge prima verso se stesso, secondo una classica dinamica freudiana,⁵⁸ e poi si estrinseca all'esterno, ma —anche qui tipicamente— su un consanguineo, cioè un altro se stesso.⁵⁹ Si può osservare, scherzosamente, che per estrinsecare la sua depressione Caino non aveva a disposizione altro che dei consanguinei; ma la ricostruzione psicologica fatta da Gruber rimane un termine di confronto interessante.

Dunque, le interpretazioni antiche, nel loro intento moralizzante, trascuravano un'intera dimensione psicologica del testo, quella data dalla contrapposizione “il tuo volto è caduto / [vi sarà] sollevamento [del tuo volto]”.⁶⁰ Anche gli esegeti ebrei medievali interpretavano moralisticamente l'ambiguo e sospeso *še'et* attribuendogli come sostantivo retto *ħaṭṭa't*, “[vi sarà] sollevamento del [tuo] peccato”.⁶¹ Su una linea analoga, pur se con i moderni strumenti della critica testuale congetturale, Léonard Ramarosan ha proposto di spostare *ħaṭṭa't* subito dopo *še'et*, traducendo quindi: “se fai bene, vi sarà sollevamento/remissione del [tuo] peccato”.⁶² Si tratta di un'emendazione filologicamente egregia, sostenuta —come visto— dalla tradizione targumica, e che risolve anche la difficoltà nella distribuzione degli accenti dell'ebraico. Ma il suo esito ermeneutico moralistico-prescrittivo la rende meno interessante rispetto alle interpretazioni a indirizzo psicologico; e, ricordando Borges, si può dire che, se la realtà non ha alcun obbligo d'essere interessante, le ipotesi a quest'obbligo non possono invece sottrarsi.⁶³

Ricapitolando, il problematico *še'et* può avere diversi significati; la scelta tra questi è questione di gusti e di tradizioni esegetiche. È ancora valida la schematizzazione che ne fecero A. Dillmann e poi J. Skinner:⁶⁴

⁵⁷ Tale dinamica è descritta da Otto Fenichel in W. Gaylin (ed.), *The Meaning of Despair: Psychoanalytic Contributions to the Understanding of Depression*, Science House, New York 1968 (non visto, cit. in M.I. Gruber, *The Tragedy of Cain and Abel: A Case of Depression*, in «Jewish Quarterly Review» 79 [1978], pp. 89-97).

⁵⁸ Così Edward Bibring in Gaylin, *The Meaning of Despair* cit. (cit. in Gruber, *The Tragedy of Cain* cit.).

⁵⁹ M.M. Weissman – G.L. Klerman – E.S. Paykel, *Clinical Evaluation of Hostility in Depression*, in «American Journal of Psychiatry» 128 (1971), pp. 261-266: p. 265.

⁶⁰ A mia conoscenza, il primo a osservare questa dimensione psicologica fu P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, Hanstein, Bonn 1930, pp. 144-145 (non visto, cit. in Cloßen, *Der «Dämon Sünde»* cit., p. 434).

⁶¹ Elenco in N.M. Sarna, *Genesis – Be-re'sit: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation Commentary*, The Jewish Publication Society, Philadelphia-New York-Jerusalem 1989, p. 355 n. 8 (Raši, Ibn 'Ezra, Bekor Šor, David Qimħi).

⁶² Ramarosan, *A propos de Gn 4,7* cit., seguito da Međala, *Gen 4 : 7 in the Targums* cit. (vedi oltre).

⁶³ Nel racconto *La morte e la bussola* (1944), in *Finzioni*, trad. ital. di F. Lucentini, Einaudi, Torino 1955, p. 47.

⁶⁴ Dillmann, *Die Genesis* cit., p. 108; Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary* cit., p. 106.

- a. sollevamento (del volto-*panim* di Caino),⁶⁵ cf. il testo masoretico di *Giobbe* 10,15; 11,15; 22,26; *Geremia* 3,12;
- b. accettazione (dell'offerta di Caino), cf. il testo masoretico di *Genesi* 19,21; 32,21; *2 Re* 5,1; *Proverbi* 6,35; *Malachia* 1,8-9. Da questa interpretazione dipendono già diverse versioni antiche: Aquila (“se fai bene, compiacerai...”), Teodoziona (sec.: “se fai bene, non [sarà forse] accettabile [anche la tua offerta]?”), la Pešitta (“Se agirai bene, accetterò [la tua offerta]”) e apparentemente anche il non chiaro “riceverai/accetterai” (*recipies*) della Vulgata;
- c. perdono, tolleranza (del peccato-*hatta't* di Caino), cf. il testo masoretico di *Genesi* 50,17; *Esodo* 32,32; 34,6-7.⁶⁶ Da questa interpretazione dipendeva la versione di Simmaco (“se fai bene, supporterò”).

L'esegesi tardoantica e medievale interpreta prevalentemente *še'et* come perdono del peccato di Caino, e in tal modo responsabilizza Caino per la sua scelta morale sbagliata. L'esegesi moderna, invece, inclina per lo più a interpretare *še'et* nel senso del sollevamento del volto di Caino (in base al parallelismo antonimico tra *še'et* e il precedente verbo *nafal* “abbattersi” dei vv. 5-6). In tal modo i critici moderni propendono più o meno esplicitamente verso un'interpretazione psicologica che ispessisce il carattere del personaggio Caino.⁶⁷ Allo stesso tempo, questa ermeneutica psicologica ontologizza ancor più il peccato, rappresentandolo come essere autonomamente deliberante ai danni dell'uomo Caino, che ne è più vittima che fautore.⁶⁸ Secondo l'interessante ipotesi di Herbert B. Huffmon, la colpa di Caino potrebbe forse consistere proprio nel fatto che egli, abbandonandosi all'irritazione e/o alla depressione, *manca* di investigare le ragioni del rifiuto divino alla sua offerta.⁶⁹

⁶⁵ Così già nel XIX sec. G. Heinrich Ewald e Franz Delitzsch (citt. in Dillmann, *Die Genesis* cit., p. 106).

⁶⁶ Vedi la discussione in A. Luzzatto. *Nota a Genesi 4,7*, in «Sefer» 131 (luglio-settembre 2010), p. 7.

⁶⁷ Così Driver, *Theological and Philological Problems* cit., p. 157 e n. 4 (che emenda *še'et* in *tišša'*, come già Gunkel); Castellino, *Genesis IV 7* cit., p. 443; Cassuto, *A Commentary* cit., pp. 207-209 (che, pur non ricollegando *še'et* a *panim* perché *panim* manca nella seconda occorrenza, accetta che lo stato d'animo sia di depressione); von Rad, *Genesis* cit., p. 105; Speiser, *Genesis* cit., p. 33; Westermann, *Am Anfang* cit., p. 407; K.A. Deurloo, *Teshuqah 'dependency', Gen 4,7*, in «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 99 (1987), pp. 405-406: p. 405; Sarna, *Genesis – Be-re'sit* cit., p. 33; ma soprattutto Gruber, *The Tragedy of Cain* e Brueggemann, *Genesis* cit.

⁶⁸ Medała, *Gen 4:7 in the Targums* cit., pur incline a leggere *še'et hatta't* con Ramarson, *A propos de Gn 4,7* cit., e con la tradizione rabbinica (sia targumica — “il peccato è accovacciato alla porta del tuo cuore” — sia talmudica), ritiene che J avesse un'idea più ontologica che psicologica del male (p. 384).

⁶⁹ H.B. Huffmon, *Cain, the Arrogant Sufferer*, in A. Kort – S. Morschauser (eds.), *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, Eisenbrauns, Winona Lake 1985, pp. 109-113, sintetizzato in Hess, *Cain* cit.

Il roveš: un demone in agguato?

Si è già indicato il problema della discrepanza di genere grammaticale fra *ḥaṭṭa't*, “peccato” (sostantivo femminile) e *roveš*, “[che] sta accovacciato” (CEI, participio maschile). La tradizione midrašica, com'è suo proprio, spiega questa differenza attribuendole un significato morale: “All'inizio esso [il peccato] è debole come una donna; poi diventa forte come un uomo” (*Genesi Rabba* 22,6).

Una soluzione possibile è leggere *roveš* non come participio ma come nome proprio (per esempio, di un demone),⁷⁰ cioè come predicato nominale di *ḥaṭṭa't*: “alla [tua] porta il peccato è [come] un *roveš*”.⁷¹ L'identificazione del *roveš* con un demone risale al commento alla *Genesi* scritto nel IV secolo e.v. da Efreim Siro,⁷² ed è stata riproposta in epoca moderna da Hans Duhm nel 1904 e poi presa dettagliatamente in esame da G.E. Closen.⁷³ Closen accetta l'idea di Duhm che il *roveš* biblico corrisponda al *râbišu* delle fonti accadiche,⁷⁴ sebbene in queste esso stia accucciato alla porta non di una casa ma di un dio, o di un tempio, o degli inferi.⁷⁵ Il testo, così interpretato, rappresenterebbe dunque il peccato-*ḥaṭṭa't* come un demone ostile che vuole impadronirsi dell'uomo e al quale l'uomo può e deve opporsi.⁷⁶ G.R. Driver accettava questa personificazione del peccato, sulla base del confronto con la letteratura sapienziale (più tarda), e riteneva che essa fosse la ragione per cui *ḥaṭṭa't* manca dell'articolo determinativo.⁷⁷ Se il *roveš* è un demone, la “porta” del

⁷⁰ Hess, *Cain* cit..

⁷¹ Così p.es. P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, II, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1996, p. 573, § 154 h; Cassuto, *A Commentary* cit., pp. 211-212.

⁷² Cit. in Testa, *Genesi* cit., p. 335. Modernamente, F. Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, I, Maisonneuve & Co., Paris 1880², pp. 169-172; Speiser, *Genesis* cit., p. 33; ricapitolazione della storia bibliografica in Ramarosan, *A propos de Gn 4,7* cit., p. 234 nn. 1-4.

⁷³ H. Duhm, *Die bösen Geister im Alten Testament*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen-Leipzig 1904, pp. 8-9 (da cui Proksch, *Die Genesis übersetzt* cit., p. 47); Closen, *Der «Dämon Sünde»* cit., pp. 436-440.

⁷⁴ P.es., nel mito di *Nergal ed Ereškigal* (attestato in varie versioni dal XV sec. a.e.v. al VI, ma forse ideato già in epoca paleobabilonese: G. Pettinato, *I miti degli inferi assiro-babilonesi*, Paideia, Brescia 2003, pp. 46-112: p. 70 e n. 1 ivi), *Râbišu* è uno dei quattordici demoni della schiera di Nergal, da lui collocato a guardia della sesta porta degli inferi (frg. A l. 69 —tavoletta del XIV sec. a.e.v. da el-Amarna—, in J.B. Pritchard [ed.], *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton 1955², p. 103; Pettinato, *I miti degli inferi* cit., p. 88 e n. 3 ivi).

⁷⁵ Ramarosan, *A propos de Gn 4,7* cit., p. 235 n. 4. Sul *râbišu* vedi M.L. Barré, *Râbišu*, in K. van der Toorn – B. Becking – P.W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill/Eerdmans, Leiden-Boston-Köln-Grand Rapids, MI-Cambridge, MA 1999², pp. 682-683; R.P. Gordon, ‘Couch’ or ‘Crouch’? *Genesis 4:7 and the Temptation of Cain*, in J.K. Aitken – K.J. Dell – B.A. Martin (eds.), *On Stone and Scroll: Essays in Honour of Graham Ivor Davies*, De Gruyter, Berlin 2011, pp. 195-209.

⁷⁶ Closen, *Der «Dämon Sünde»* cit., p. 442.

⁷⁷ Driver, *Theological and Philological Problems* cit., p. 158 e n. 4, rinviando p.es. a *Proverbi* 13,6; 14,34; 21,4; 24,9.

v. 7 —che è stata altrimenti letta come semplice espressione avverbiale⁷⁸ o come metafora indicante l'essere padrone di un proprio avversario⁷⁹— potrebbe essere un oggetto assolutamente concreto. L'idea che la soglia della casa sia sede di demoni e spiriti era diffusissima; essa soggiace tra l'altro alla pratica dei sacerdoti e dei fedeli di non calpestare la soglia del tempio di Dagon ad Ašdod (spiegata in prospettiva yahwista in *1 Samuele* 5,5), all'invettiva di Sofonia contro “chiunque salta sopra la soglia” (*Sofonia* 1,9),⁸⁰ e infine anche all'uso di sollevare la sposa tra le braccia quando si entra nella casa nuziale.⁸¹ Il demone accucciato alla porta di Caino, interpretato come lo spirito di Abele assetato di vendetta, è anche una remota reminiscenza del costume di inumare i defunti sotto il pavimento di casa, attestato tra l'altro in Palestina nel Neolitico.⁸²

Contrariamente a Driver, però, C. Westermann ritiene difficile che in un testo così antico il peccato sia già personificato come essere demonico. Inoltre, il demone-*rābišu* accucciato in agguato alla porta non è attestato nelle religioni semitiche occidentali.⁸³ È invece possibile che, nel testo originariamente soggiacente agli attuali vv. 6-7 del testo masoretico, Yhwh mettesse Caino in guardia contro lo spirito di Abele che sarebbe ritornato a perseguitarlo; ed è pure verosimile che, durante la lunga redazione del testo biblico, una rappresentazione di tal genere venisse cancellata o modificata facendone soggetto non più lo spirito dell'ucciso ma il più generico “peccato”.⁸⁴ Anche a questa interessante *Vermutung* di Westermann l'antropologia classica fornisce paralleli molto precisi: James George Frazer, nelle sue conferenze su *La paura dei morti nelle religioni primitive* (1932-'33), descriveva le pratiche dei Tumbuka, un gruppo bantu della regione del lago Nyasa, che quando avevano un morto in casa non lo facevano uscire dalla porta bensì da un'altra apertura

⁷⁸ Cf. *Giobbe* 31,9: “sono stato in attesa alla porta (*pètaḥ*) del mio prossimo” (così Castellino, *Genesis IV* 7 cit., p. 444; ma l'espressione, riferita all'adultero che insidia la moglie del vicino, può ben intendersi anche in senso letterale).

⁷⁹ Cf. *Genesis* 22,17; 24,60; *Giudici* 5,8.11; Testa, *Genesis* cit., p. 334 —ma in tutti questi passi è usato *šā'ar* e non *pètaḥ*.

⁸⁰ Cf. Crüsemann, *Autonomie und Sünde* cit., p. 65, che rinvia (n. 28) a H. Donner, *Die Schwellenhüpfen. Beobachtungen zu Zephanja I*, 8f., in «Journal of Semitic Studies» 15 (1970), pp. 42-55.

⁸¹ Vedi J.G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion Legend and Law*, III, Macmillan, London 1919, pp. 1-18 (che ricollega all'idea anche la qualifica sacerdotale e levitica di “custodi della soglia”, *šomere ha-saf*, attestata in *2 Re* 12,10; 22,4; 23,4; 25,18; *Geremia* 35,4; 52,24; *2 Cronache* 34,9). L'idea che i demoni si soffermino alla porta delle case si trova ancora nello *Zōhar*, III 76b (vedi oltre, cap. VI).

⁸² Cf. B. Teyssèdre, *Nascita del diavolo. Da Babilonia alle grotte del mar Morto* (1985), trad. ital. di P.P. Aimò, ECIG, Genova 1992, pp. 118-120. Sulle sepolture intramurali a Gerico nel Neolitico vedi la voce *Burial* in A. Negev – Sh. Gibson, *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*, Continuum, New York-London 2001, pp. 94-99: p. 95.

⁸³ R.S. Hendel, *The Text of Genesis 1-11: Textual Studies and Critical Edition*, Oxford University Press, New York-Oxford 1998 p. 46.

⁸⁴ Westermann, *Am Anfang* cit., p. 408.

appositamente praticata nella parete, e quelle dei Bachama e Mbula della Nigeria settentrionale, che, dopo la morte di un re, sacrificavano una mucca sulla soglia della reggia per proteggere l'edificio dal ritorno del sovrano defunto e geloso.⁸⁵

Come abbiamo visto più sopra, L. Ramaroson ha suggerito di emendare il testo collocando *ḥaṭṭa't* subito dopo *sé'et* (risolvendo così il problema prosodico); la traduzione che ne consegue è: “Se fai il bene, è il perdono del tuo peccato; ma se fai il male, il demone è alla tua porta”. Ramaroson faceva poi notare che “il demone accadico vuole per noi il male fisico (perdita dei beni materiali, malattia, morte del corpo), ma il demone di *Genesi* 4,7 vuole il male morale”;⁸⁶ e mentre gli scongiuri accadici contro il *râbiṣu* implicano il ricorso sia all'ascesi sia alla magia, nel testo biblico è solo lo sforzo interiore dell'uomo a garantire scampo. Osservo che il “bene” e il “male” che Caino dovrebbe fare o non fare, così come il precedente “peccato” che gli dovrebbe essere perdonato (secondo l'emendazione di Ramaroson), non vengono ulteriormente definiti; come avrebbe potuto Caino sapere come presentare rettamente la propria offerta, se la Legge sul culto non era ancora stata data? Dio dice a Caino di stare attento, ma non gli dice a che cosa, non dà spiegazioni né istruzioni (mentre con Adamo ed Eva era stato precisissimo), e ciò che il bene e il male e il peccato siano lo si può ricostruire solo *ex post*, a eventi ormai consumati. Caino non è soltanto nella depressione a causa del rifiuto di Dio, ma si trova anche nel dubbio su come agire. Di nuovo, appare la possibilità che il “peccato” consista nella depressione stessa, specie se si accetta la ricostruzione testuale suggerita da G.R. Driver (*ḥaṭṭa'ta revas*, “hai peccato: tieniti basso!”) secondo cui il peccato è già stato compiuto da Caino; il “male” che Caino ancora commetterà consiste dunque non nello sbagliare sacrificio né nell'uccidere Abele, ma appunto nell'abbandonarsi alla spirale interiore che porta dalla depressione alla pulsione omicida. Questa spirale è il demone stesso, e Caino —dice Dio— deve opporvisi. Ma come potrebbe riconoscerla, se nella narrazione biblica l'evento della morte non è ancora stata definito né si è mai ancora verificato, e se non è ancora stata data alcuna legge contro l'omicidio? In contrasto con la successiva riverniciatura teologica operata sul passo dal redattore finale, sembra che lo strato soggiacente adombrasse una concezione esistenzialistica del male morale come realtà necessaria, indefinibile e inevitabile: il *we-attah timšol-bo*, “e tu lo dominerai”, in posizione finale di stico, è forse una glossa per salvaguardare il valore della scelta morale personale. La colpa di Caino è misteriosa, inconsapevole, ma comunque generatrice di morte.

⁸⁵ J.G. Frazer, *La pawa dei morti nelle religioni primitive* (1933-1936), trad. ital. di A. Malvezzi, Mondadori, Milano 1985, p. 161; cf. ancora Id., *Folk-Lore in the Old Testament* cit.

⁸⁶ Ramaroson, *A propos de Gn 4,7* cit., p. 236.

Torniamo alla filologia. Un altro modo per provare a risolvere il problema della discordanza di genere fra *ḥaṭṭa't* femminile e *roves* maschile è quello di considerare il testo masoretico nella sua antica *scriptio continua* (senza spazi tra le parole) solo consonantica e rileggerlo di conseguenza. Due sono stati i tentativi in tal senso, entrambi brillanti, filologicamente economici, psicologicamente non banalizzanti: quello di G.R. Driver (1946) e quello di Gerhard von Rad (1963). Driver, oltre a congetturare *ḥaṭṭa'ta rovas* (“hai peccato: tieniti basso!”), basato sulla Settanta), propose ulteriormente di emendare in *ḥaṭṭa't tirbaš*, “il peccato si accovaccerà” (dove anche il verbo è di forma femminile), che si sarebbe corrotto nell’attuale testo masoretico a causa della caduta per aplografia della *taw* finale di *ḥaṭṭa't* o di quella iniziale di *tirbaš*.⁸⁷ Von Rad suggeriva similmente di leggere *hef' tirbaš*, con il comunissimo sinonimo *hef'* al posto di *ḥaṭṭa't*: il testo masoretico si sarebbe prodotto semplicemente per errore di collocamento della *taw* (dall’inizio di *tirbaš* alla fine di *hef'*) nel momento in cui alla *scriptio continua* del testo originario vennero apposti gli spazi tra le parole. La congettura di von Rad è preferibile a quella di Driver perché ancor più economica, in quanto non richiede neppure di emendare *bo* in *bah*.⁸⁸ Driver e von Rad concordano nella ricostruzione dell’originale, il cui senso sarebbe dunque stato: “Se fai bene, [vi sarà] risolleveramento [*scil.* del tuo volto]; ma se non fai bene, il peccato si accovaccerà [in attesa]: il suo desiderio è verso di te, ma tu devi dominarlo”. Ma ciò, ammette von Rad, non risolve tutti i problemi: a) l’ipostasi del peccato come essere fisicamente indipendente⁸⁹ rimane problematica perché non sembra altrimenti documentata prima della *Lettera ai Romani*; b) rimane inspiegato che cosa sia la “porta” (forse quella del cuore?). Per von Rad resta quindi il sospetto che “il significato originario del passo fosse abbastanza diverso”.

Altre congetture testuali ed ermeneutiche

1. Abbiamo già visto molte delle emendazioni con cui la critica filologica degli *Alttestamentler* tedeschi di inizio Novecento tentò di ovviare ai problemi del testo masoretico. Ricapitoliamo qui di seguito le congetture più importanti:

- a. Hermann Gunkel (1901) suggerì i) *tišša'* “solleverai” al posto di *se'et*, ii) *tappil* “farai abbattere” al posto di *la-pètaḥ*, e iii) tentativamente *tašlam* “farai pace” al posto di *timšol*. Nella traduzione, Gunkel lasciò in sospeso la frase sul peccato (cui comunque secondo lui soggiace l’idea che “se tu hai cattive intenzioni, il

⁸⁷ Driver, *Theological and Philological Problems* cit., p. 158 e n. 2, seguito da Hendel, *The Text of Genesis 1-II* cit., pp. 45 e 128-129.

⁸⁸ Von Rad, *Genesis* cit., p. 105.

⁸⁹ “Il vero demone è il peccato” secondo Closen, *Der «Dämon Sünde»* cit., p. 441.

peccato sta in agguato verso di te”). La traduzione ampiamente congetturale che ne consegue è: “Perché sei così incollerito e tieni basso il tuo volto? Non è così? Se hai buone intenzioni, puoi risollevarlo liberamente; ma se hai intenzioni non buone, tienilo basso! ... Ma dovresti mantenere la pace con lui!”⁹⁰

- b. Otto Proksch (1924²) riprese le prime due congetture di Gunkel (pensando a *tappil* non necessariamente come alternativo ma anche solo affiancato a *la-pètaḥ*) e propose iii) *le-pattot* “per ingannare/sedurre” come ulteriore alternativa a *la-pètaḥ*, e iv) *ha-ḥeṭ’ tirbaš* (o *hitrabbeš*, oppure ancora *ha-ḥeṭ’ roveš* tutto al maschile) “il peccato si accovaccerà” come alternativa a *ḥaṭṭa’ t roveš*. La traduzione congetturale che ne risulta è: “Non è vero: se agisci bene, puoi risollevarlo (il tuo volto), se invece ingiustamente, devi abbassarlo. Il peccato sta in agguato per sedurti, e la sua brama è verso di te. Ma tu devi dominarlo”.

2. Mošeh Caspi (1984) ha interpretato la radice *yṭv*, da cui le due forme verbali *teṭiv* del v. 7, come etimologicamente connessa con il senso culturale dell’aggettivo *ṭov* “buono” (come nell’espressione *yom ṭov*, “giorno festivo”) e con il termine *ṭabbah* “macellaio”, e dunque in ultimo con l’idea di “carne”; *śe’ et* indicherebbe inoltre “offerta” (cf. *Genesi* 43,34) fatta in questo caso alla divinità; *ḥaṭṭa’ t* andrebbe infine scomposto in a) *ḥeṭ*, allotropo di *ḥeš* “freccia”, più b) *at*, allotropo di *ataḥ* “tu” (maschile, come in *Numeri* 11,15). Immaginando per di più che Caino chiedesse ad Abele un animale da poter offrire e che Abele glielo rifiutasse accrescendo la sua irritazione, Caspi ha proposto di tradurre: “Se non mi porterai un’offerta di carne (*scil.* come tuo fratello Abele), allora tu stai accucciato a una porta attraverso la quale ti colpirà una freccia: tu devi/puoi controllare che essa non vada a bersaglio”.⁹¹ A parte le etimologie piuttosto improbabili, è interessante il recupero di un senso culturale del termine *śe’ et*, che riavvicinerebbe il significato del testo masoretico a quello della Settanta.

3. Nella direzione del significato culturale e della questione tra fratelli per la primogenitura —come nella Settanta⁹²— si muove anche l’analisi di Joaquim Azevedo (1999), interessante malgrado qualche debolezza. Azevedo pensa che la “porta” non sia quella di Caino ma quella dell’Eden: è questa il luogo più vicino a Dio, il più sacro;⁹³ inoltre tutta la pericope 4,1-16 è inserita tra due menzioni

⁹⁰ Gunkel, *Genesis übersetzt* cit., p. 39.

⁹¹ M. Caspi, *La-pètaḥ ḥaṭṭa’ t roveš – Be-re’sit 4:7*, in «Beth Mikra» 98 (1984), pp. 215-217.

⁹² Vedi in questo senso anche M. Ben Yashar, *Zu Gen 4 7*, in «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 94 (1982), pp. 635-637.

⁹³ Il parallelo tra il paradiso terrestre e il Tempio (e viceversa) è esplicitato p.es. in *Giubilei* 8,19 (J. Azevedo, *At the Door of Paradise: A Contextual Interpretation of Gen 4:7*, in «Biblische Notizen» 100 [1999], pp. 45-59: p. 55 n. 31): “il giardino di Eden era santo dei santi e dimora del Signore e [...] il monte Sinai, centro del deserto, e il monte Sion,

del paradiso, e con una struttura interna parallela alla narrazione della caduta di Adamo ed Eva. Dunque, secondo Azevedo, è alla porta del paradiso che Caino presenta la sua offerta non beneaccetta, e *hatta't* va interpretato non nell'accezione morale bensì in quella culturale di "sacrificio di espiatione", accezione effettivamente comunissima nel lessico sacerdotale (ma quale sarebbe, in questo caso, il peccato che Caino già avrebbe da espiare?). La colpa di Caino consisterebbe dunque nel mancato adempimento di un obbligo culturale. Per questo egli perde il proprio diritto di primogenitura; i suffissi maschili di "la brama *di lui*" e "tu domina/dominerai *su di lui*" sono riferiti ad Abele, il quale, nell'interpretazione di Azevedo, "tornerà verso di te e tu eserciterai di nuovo il dominio di primogenito su di lui".⁹⁴ Il *roves* potrebbe essere (ma solo ipoteticamente, come Azevedo stesso ammette) l'animale maschio del sacrificio, un ariete o un capro. L'autore del v. 7 sembra essere stato al corrente della ritualità levitica;⁹⁵ il passo avrebbe dunque avuto originariamente un senso culturale, sul quale sarebbe stata impiantata un'ermeneutica morale. Questa ricostruzione della storia redazionale del passo concorda con la diffusa convinzione che questi versetti — che in effetti spezzano la narrazione del fratricidio — risentano di un intervento moralizzante dello Yahwista su una precedente tradizione relativa a Caino e Abele.⁹⁶

4. La "porta" (*pètaḥ*) del v. 7 è stata interpretata da Ulrich Wöller (1979) come l'apertura del grembo materno: dunque il senso sarebbe: "Se tu fossi buono, potresti sollevare [il tuo volto]; ma poiché fin dal grembo materno non lo sei, il peccato...". Gli argomenti di Wöller per l'identificazione tra *pètaḥ* e la matrice non persuadono completamente: l'idea proviene da un passo (oltretutto citato da Wöller solo indirettamente) del commento di Raši (XII secolo!) al *Qohelet*; nessuno dei paralleli biblici addotti presenta effettivamente il termine *pètaḥ*.⁹⁷

centro dell'ombelico della terra, tutti e tre, l'uno di fronte all'altro, erano stati create per la santità"; cf. anche 4,26: "quattro luoghi sono, sulla terra, consacrati al Signore: il giardino di Eden e, nel suo interno, il monte dell'est; questo monte sul quale tu stai oggi (e, cioè) il monte Sinai e il monte Sion" (trad. di L. Fusella in P. Sacchi [cur.], *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, UTET, Torino 1981, pp. 260 e 238).

⁹⁴ Azevedo, *At the Door of Paradise* cit., p. 51 n. 19, rimanda per tutto questo a Wevers, *Notes on the Greek Text* cit., p. 55. Azevedo è l'ultimo di una lista di ermeneuti piuttosto nutriti che hanno riferito i suffissi maschili di "l'istinto/la brama di lui" e "devi dominarlo" ad Abele: vedi l'elenco in Westermann, *Am Anfang* cit., p. 410 (per *tešugato* A. Ehrlich, E. Nestle, P.A.H. de Boer, O. Sellers; per *timšol-bo* Ehrlich, F. von Hummelauer, A. Ehrenzweig, de Boer, Sellers, K.A. Deurloo [evidentemente prima del suo articolo del 1976, *Teshugah 'dependency'* cit.]).

⁹⁵ Per l'analisi del lessico vedi Azevedo, *At the Door of Paradise* cit., p. 56.

⁹⁶ Così Crüsemann 1980 p. 63 (n. 16).

⁹⁷ U. Wöller, *Zu Gen 4 7*, in "Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft" 91 (1979), p. 436. Cf. *Giobbe* 3,10 (dove però il testo masoretico per "porta" ha *delet*) e le varie occorrenze di *mi-rèhem* "dall'utero" e *mi-bèten* "dal ventre" in *Giudici* 13,5; *Giobbe* 3,11b; *Salmi* 58,4; Ben Yashar, *Zu Gen 4 7* cit., p. 635 ricorda ulteriormente *wayyiftaḥ et*

Partendo dall'analisi di Wöller, Menahem Ben Yashar (1982) ha osservato anche l'inverosimiglianza teologica di una definizione così antica del peccato originale, e ha proposto di interpretare *pètaḥ* piuttosto come "apertura" in senso biologico, quindi "primogenito", e *śé'et* pure come "primogenito" ma in senso giuridico (quindi sinonimo del più diffuso *bekor*).⁹⁸ Per Ben Yashar le parole di Dio si riferiscono dunque alla questione della primogenitura, come secondo la Settanta (e secondo Azevedo 1999), e il senso sarebbe: "Non è così? Se agisci bene, sei il primogenito effettivo; ma se non agisci bene, il peccato sta accovacciato⁹⁹ contro il primogenito solo biologico: ... tu domina su di lui" (cioè su tuo fratello).¹⁰⁰ Replicando nel 1984 alle osservazioni di Ben Yashar, Wöller ha accettato che il *timšol-bo* sia riferito ad Abele, nel senso di "... ma tu sii signore su di lui!" in quanto tu (Caino) sei il primogenito, e che il peccato in questione non è quello originale, in quanto "sta accovacciato" nella rabbia stessa di Caino ed è quindi relativo all'agire e non all'essere; ma ha ribadito la propria convinzione che questo peccato non abbia nulla a che fare con un corretto o scorretto agire culturale.¹⁰¹

5. Robert P. Gordon (2011) ha analizzato la semantica della radice verbale *rvš* in connessione con soggetti animali, suggerendo che il *roveš* possa essere un rettile; considerando inoltre i paralleli lessicali con *Genesi* 3,16b (la *tešūqah* della donna verso l'uomo) e con *Giobbe* 31,9b (dove la "porta" è luogo di seduzione illecita), Gordon ha ipotizzato che il v. 4,7b possa essere una "rielaborazione creativa" o "ardita riscrittura" della seduzione del Serpente ai danni di Eva, e che quindi il *roveš* sia il Serpente stesso che intende indurre Caino alla tentazione del fratricidio.

Che cos'è la tešūqah?

Il termine *tešūqah* del v. 7, normalmente reso con "istinto" (CEI) o "brama", non si trova come lemma a sé stante nei principali dizionari teologici. Etimologicamente è connesso con la radice *šūq* II // *šāqāq*, che significa "bramare", "lanciarsi verso qualcosa", "aver sete di qualcosa", ed è frequente nei testi del mar Morto nel senso di "brama".¹⁰² Nella Bibbia ebraica, invece, ricorre ancora soltanto in *Genesi* 3,16 (dove, nel cacciare Eva dall'Eden, Dio stabilisce che

riḥmah "e aprì il suo utero" di *Genesi* 29,31; 30,22.

⁹⁸ Ben Yashar, *ibid.*, segnala che il termine *śé'et* compare in connessione (peraltro, aggiungo, piuttosto vaga) con l'idea di primogenitura in *Genesi* 49,3.

⁹⁹ Accettando (*ivi*, p. 636 n. 5) l'emendazione di *ḥaṭṭa't roveš* in *ḥaṭṭa't tirbaš* ("il peccato si accovaccerà [in agguato]") proposta da Driver.

¹⁰⁰ Con Westermann, *Am Anfang* cit., p. 410.

¹⁰¹ U. Wöller, *Zu Gen 4 7*, in «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 96 (1984), pp. 271-272: p. 272.

¹⁰² Vedi D.J.A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, VIII, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2011, pp. 556 (*s.v. šqq*) e 684 (*s.v. tešūqah*).

“verso il tuo uomo sarà la tua *tešūqah*, ma/ed egli ti dominerà”) e in *Cantico* 7,11 (dove l'amata dice “io sono del mio amato e la sua *tešūqah* è su di me”). I traduttori della Settanta, come abbiamo visto, avevano davanti un ebraico *tešuvah* e lo resero con *apostrophé*, “ritorno”, in ciò seguiti da Teodoziona, dalla *Vetus Latina* e dalla *Pešitta*. Delle traduzioni antiche, solo quella greca di Simmaco (*hormé*, ‘voglia’) mostra di essere dipesa da una *Vorlage* ebraica corrispondente al testo masoretico. Nella tradizione targumica palestinese tutto lo stico, come già osservato, non è tradotto bensì sostituito con ampliamenti midrašici; solo lo Pseudo-Yonatan si attiene alla lettera del testo masoretico.¹⁰³ Come tutto il resto del passo, anche la *tešūqah* e il suo contesto sintattico sono stati variamente interpretati o emendati dagli studiosi moderni.

Per C. Westermann tutto il discorso sulla *tešūqah* sarebbe soltanto una ripresa meccanica e artificiosa del v. 3,16 sulla maledizione di Eva; in particolare *timšol-bo* sarebbe un'ulteriore glossa, da interpretarsi forse —secondo un suggerimento di Giorgio Raffaele Castellino— in senso interrogativo: “Ma tu, sarai in grado di dominarlo?”¹⁰⁴ Leggendo la clausola finale in questo modo, la tendenza al peccato diventa effettiva tentazione, e sarebbe concepita come inscritta nell'uomo dopo la Caduta: Caino, come già Adamo, viene preavvertito che gli è possibile errare; il “peccato” è un'ipostasi del Maligno, o del Serpente, o dello *yèšer ha-ra'*, l'“istinto al male” della teologia e antropologia rabbinica, come l'*hamartía* della *Lettera ai Romani* (capitoli 6-7).¹⁰⁵ E in effetti, come visto, è questa l'interpretazione midrašica più diffusa (cf. *Genesi Rabba* 22,6).

Come al v. 3,16 la *tešūqah* è posta in relazione con il rapporto di dominio tra l'uomo e la donna, così al v. 4,7, secondo Karel Adrian Deurloo, il termine è relativo al rapporto di subordinazione tra i due fratelli. Dunque qui il termine va inteso nel senso di “dipendenza”, come già lo intendeva nel XII secolo il commentatore sefardita Avraham ibn 'Ezra, che spiegava: “Egli [Abele] si volge alla tua obbedienza (*mišma' atēka*), e tu sei come un governante su di lui”.¹⁰⁶ Questa lettura del termine sarebbe appropriata anche per la sua occorrenza in *Cantico* 7,11, dove indicherebbe dipendenza reciproca tra l'amato e l'amata su un piano di parità.

Nella sua ermeneutica psicologica del nostro passo, W. Brueggemann interpreta la *tešūqah*, sia qui sia in *Genesi* 3,16, come “il lato

¹⁰³ Kuiper, *Targum Pseudo-Jonathan* cit., p. 550.

¹⁰⁴ Il primo a formulare l'ipotesi del *we*-interrogativo fu Heinrich Ewald (cit. in Dillmann, *Die Genesis* cit., p. 106). Vedi poi Castellino, *Genesis IV* 7 cit. (che elenca numerose occorrenze bibliche di questo costrutto sintattico; cf. P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* cit., II, p. 609, § 161 a), e Westermann, *Am Anfang* cit., pp. 408-409.

¹⁰⁵ Castellino, *Genesis IV* 7 cit., pp. 444-445.

¹⁰⁶ Deurloo, *Teshuqah 'dependency'* cit., p. 406; Weiser, *Ibn 'Ezra. Peruše ha-Torah* cit., p. 31. L'ipotesi è già ventilata da Enslin, *Cain and Prometheus* cit., p. 89 (a partire però da *apostrophé* della Settanta).

oscuuro della vita soggetta alla perversione”; l'altra occorrenza in *Cantico* 7,11 sarebbe invece il desiderio sano e puro. Analogamente, secondo Brueggemann, il *Cantico* descrive il rapporto tra i sessi in termini positivi di celebrazione, anziché in quelli negativi di sfruttamento che sono propri della *Genesis*: “Nel mondo di Caino e di Yhwh c'è una smania animalesca di distruzione che distrugge sia la vittima che l'assassino. Freud fu forse il primo a darle un nome, definendola 'id'. Ma non fu il primo a intuirne l'esistenza”.¹⁰⁷

Il linguaggio e l'orizzonte psicoemotivo di *Genesis* 4,7 sono esattamente gli stessi di 3,16: desiderio più dominio. Come ha osservato Daniele Garrone, le prime parole in assoluto pronunciate dall'uomo secondo la narrazione biblica sono quelle con cui Adamo, in *Genesis* 2,23a, accoglie Eva come parte di se stesso, non subordinata né dominata (“Questa finalmente è ossa delle mie ossa...”). La logica di desiderio e dominio in cui si colloca la *tešūqah* in *Genesis* 3,16 e 4,7 costituisce lo stravolgimento della logica che Adamo aveva espresso; e a sua volta, il ritorno della *tešūqah* tra amato e amata in *Cantico* 7,11 è a sua volta lo stravolgimento di questo stravolgimento, e quindi costituisce e propugna il recupero dell'originaria dimensione paradisiaca e paritaria del rapporto tra l'uomo e la donna—soprattutto alla luce di *Cantico* 6,3, “Io appartengo al mio amato e il mio amato appartiene a me”.¹⁰⁸

Il discorso e la logica della *tešūqah* secondo *Genesis* 3,16 erano già stati approfonditi da Nikolaus P. Bratsiotis nel 1973. Dopo la Caduta, il rapporto uomo/donna muta: *Genesis* 3,16 descrive la donna che agisce senza l'uomo o lontano da lui; ella non è più “osso dalle sue ossa e carne dalla sua carne”, come in *Genesis* 2,23, ma solo *ha-iššah*, “la donna” (3,12), ed è sottoposta all'uomo (3,16), il quale ha anche la potestà di assegnarle il nome (3,20): “È in questo momento [3,1-6]”, osserva Bratsiotis, “in cui la *iššah* è lontana, distaccata dal suo *iš*, che si verifica il peccato”.¹⁰⁹ Analogamente, come ha notato Gerhard Wallis, prima della Caduta ogni albero del paradiso è “desiderabile (*nehmad*) alla vista e buono da mangiare” (2,9) e così anche l'albero della conoscenza è “buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile (*nehmad*) per acquistare conoscenza” (3,6): la radice da cui deriva l'aggettivo *nehmad* “rispecchia la forza suggestiva della vista che si impadronisce dell'uomo, racchiudendo già in sé

¹⁰⁷ Brueggemann, *Genesis* cit., p. 81 (che rimanda a Ph. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Fortress Press, Philadelphia 1978, cap. 5, e allo sviluppo del tema in J. Steinbeck, *East of Eden*, del 1952).

¹⁰⁸ D. Garrone, *Teshuqah, violenza e trasgressione*, in P. Capelli (cur.), *Eros e Bibbia. Atti del Convegno nazionale di Bibbia «Mi baci con i baci di sua bocca»: amore e sessualità nella Bibbia»* (Mantova, 30 marzo - 1° aprile 2001), Morcelliana, Brescia 2003, pp. 41-51.

¹⁰⁹ N.P. Bratsiotis, 'iš, in G.W. Anderson - J.G. Botterweck - H. Ringgren (hgb.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I, Kohlhammer, Stuttgart 1973, coll. 238-252; coll. 244-245 (trad. ital. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, I, Paideia, Brescia 1988, coll. 469-498).

il fatto della trasgressione, persino contro la miglior volontà e tutti i buoni propositi. In questo senso si deve sicuramente intendere anche il termine *tešūqah*.¹¹⁰

Ho già presentato la congettura di G.R. Driver secondo cui la prima parte del versetto avrebbe significato originariamente “il peccato si accovaccerà” (*ḥaṭṭa' t tirbaš*). Driver suggerì un'emendazione anche alla seconda metà del versetto: dove il testo masoretico ha *timšol-bo*, “dominalo/potrai dominarlo/sarai in grado di dominarlo?”, Driver suggeriva di leggere *timmešel bah*, con il verbo al passivo anziché all'attivo (il che non comporta alcuna modifica del testo consonantico) e con il pronome suffisso emendato al femminile. La traduzione che ne risulterebbe è: “e così tu sarai governato da essa”, dove “essa” è il peccato (*ḥaṭṭa' t*).¹¹¹ Questa lettura al passivo è corroborata dalla corrispondenza nella Pešitta, la versione siriana, dove si legge “tu ti volgerai a esso *ed esso ti dominerà* (*neštallaṭ bok*)”. Discutendo questa lezione, Etan Levine commenta che “per Caino la scelta fra agire bene e non agire bene si risolve in una scelta fra essere controllato da Dio o essere controllato da ‘lui’, cioè Satana. Oppure, secondo un commento siriano: ‘Tu ti volgerai a esso è riferito al sacrificio; *ed esso ti dominerà* è riferito al peccato. Caino pensa al suo sacrificio, dimenticando che il Maligno è accovacciato presso la porta. Il suo sacrificio non può ottenere la remissione dei suoi peccati, quindi il Peccato deve infine sopraffarlo”.¹¹² La lezione della Pešitta e la sua fortuna esegetica sono senza dubbio ingegnose, ma rimangono convenzionalmente moralizzanti. Commentando la propria traduzione congetturale, e il fatto che Dio vi preannunci il cedimento morale di Caino, Driver osservava che tale predizione sarebbe in tutto simile a quella di Gesù a Pietro, “Prima che il gallo canti...” (*Matteo* 26,34); questo senso di responsabilità morale sarebbe quindi spinto molto avanti rispetto alla teologia e all'antropologia dello Yahwista e di altri testi antichi, il che suscitava in Driver sani dubbi circa la verosimiglianza della propria congettura. Ma, come ho già ricordato, Driver concludeva che la congettura è comunque un male minore rispetto all'accettare che il testo sia “cor-

¹¹⁰ G. Wallis, *hmd*, in J. G. Botterweck – H. Ringgren (hgb.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, II, Kohlhammer, Stuttgart 1977, coll. 1021-1022: col. 1027 (trad. ital. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, II, Paideia, Brescia 2002, coll. 1080-1092).

¹¹¹ Driver, *Theological and Philological Problems* cit., p. 159. L'emendazione dei due suffissi al femminile era già stata suggerita dubitativamente da Dillmann, *Die Genesis* cit., p. 189 della trad. ingl.

¹¹² Levine, *The Syriac Version* cit., con discussione a p. 74. Il commento siriano utilizzato da Levine è tratto dal ms. Syr. 553 della Collezione Mingana, c. 5a, miscellanea esegetica che Alphonse Mingana fece copiare nel 1930 da un altro ms. a sua volta copiato nel 1887 da un originale forse del X sec. distrutto durante la prima guerra mondiale (cf. A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, I, W. Heffer and Sons, Cambridge 1933, coll. 1022-1024; A. Scher, *Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du couvent des Chaldéens de Notre-Dame-des-Semences* (parte I), in «Journal Asiatique» s. X, 7 (1906), pp. 479-512: p. 487).

rotto senza speranza”.¹¹³ E in questo la sua filologia biblica trovava una consonanza con il principio che negli stessi anni, in filologia italiana e romanza, prendeva formulazione nelle parole di Michele Barbi secondo cui “non dobbiamo aver paura del soggettivo, che non è di necessità l’arbitrario”,¹¹⁴ e di Gianfranco Contini secondo cui “il ricostruito è più vero del documento”.¹¹⁵

Sinossi delle traduzioni ed emendazioni antiche e moderne al v. 4,7

Settanta (e Vetus Latina): “Non è forse vero che se offri bene, ma non bene dividi [la vittima], avrai commesso peccato? Sta’ tranquillo! Verso di te sarà il suo [di Abele] ritorno, e tu dominerai su di lui”.

Aquila: “Se fai bene, compiacerai...”. Simmaco: “Se fai bene, sopporterò (oppure: lascerò correre); se non fai bene, presso la porta sta seduto il peccato; e la sua brama è verso di te, ma tu dominerai su di esso”. Teodotio: “Se fai bene, non (sarà forse) accettabile (*i.e.* anche la tua offerta come quella di Abele)? E se non fai bene, alla porta sta seduto il peccato: e il ritorno di lui è verso di te, e tu dominerai su di lui”.

I *targumim* nel loro complesso (e anche il *midraš Genesis Rabba*) amplificano il testo in senso moralizzante, interpretandolo tutto nel senso del peccato (il fratricidio) che Caino commetterà.

Vulgata: “Perché sei triste, e perché è abbattuto il tuo volto? Forse che, se agirai bene, non riceverai? Se invece (agirai) male, il peccato starà in agguato alla porta; ma la sua brama sarà verso di te e tu lo dominerai”.

Pešitta: “Perché ti è dispiaciuto e perché si è oscurato il tuo volto? Se agirai bene, accetterò (la tua offerta); se non agirai bene, alla porta è accovacciato il peccato: tu ti volgerai a esso ed esso ti dominerà”.

H. Gunkel (1901): “Perché sei così incollerito e tieni basso il tuo volto? Non è così? Se hai buone intenzioni, puoi risollevarlo liberamente; ma se hai intenzioni non buone, tienilo basso! ... Ma dovresti mantenere la pace con lui!”

O. Proksch (1924²): “Non è vero: se agisci bene, puoi risollevarlo (il tuo volto), se invece ingiustamente, devi abbassarlo. Il peccato sta in agguato per sedurti, e la sua brama è verso di te. Ma tu devi dominarlo”.

G.E. Closen (1935): “Non è forse vero che, se tu fai il bene, vi è accoglienza (presso Dio)? Ma se tu non fai il bene, allora è alla porta: il peccato [femm.], un essere che sta (li) accovacciato [masch.]. E verso di te muove la sua brama, e tu devi dominare su di lui”.

¹¹³ Driver, *Theological and Philological Problems* cit., pp. 159-160.

¹¹⁴ M. Barbi, *Introduzione* (1938) in Id., *La nuova filologia e l'edizione dei nostri scrittori da Dante al Manzoni*, Sansoni, Firenze 1977³, p. XXIV.

¹¹⁵ G. Contini, *Filologia*, in *Enciclopedia del Novecento* (1971) (cito dall'edizione on line <http://www.treccani.it/enciclopedia/filologia_%28Enciclopedia-Novecento%29/>>).

G.R. Driver (1946): “Se fai bene, non rialzi forse (il tuo volto)? Ma se non fai bene, il peccato si accovaccerà alla (tua) porta; il suo impulso è verso di te, e tu sarai dominato da esso”

G. von Rad 1956 (1963): “Se fai bene, vi sarà risollevarlo (del tuo volto); ma se non fai bene, il peccato sta accovacciato in attesa: il suo desiderio è verso di te, ma tu devi dominarlo”.

G.R. Castellino (1960): “Il peccato starà accovacciato in attesa di te, e sei tu sicuro che sarai in grado di dominarlo?”¹¹⁶

U. Cassuto (1961): “Certamente, se fai bene, starai diritto; ma se non fai bene, il peccato sarà un demone-*robotz* alla tua porta; il suo desiderio sarà per te, ma tu sarai in grado di dominarlo”.

L. Ramarosan (1968): “Non vedi? Se fai il bene, è il perdono del tuo peccato. Ma se fai il male, il demone è alla tua porta: il suo impeto è verso di te: ma tu, tu devi dominarlo!”.

C. Westermann (1976): “Perché sei adirato? E perché il tuo volto è abbassato? Non (è) vero: se fai bene, vi è sollevamento, e se non fai bene, alla porta giace (*lagert*) il peccato, e verso di te muove la sua brama, ma tu devi dominarlo”.

U. Wöller (1979): “Se tu fossi buono, potresti sollevare (il tuo volto); ma poiché fin dal grembo materno non lo sei, il peccato è accovacciato e la sua brama è verso di te: tu dominalo [= il peccato]! / ma tu sii signore su di lui! [cioè su Abele]¹¹⁷”.

M. Ben Yashar (1982): “Non è così?¹¹⁸ Se sei buono / agisci bene, sei il primogenito effettivo; ma se non sei buono / agisci bene, il peccato sta accovacciato contro il primogenito solo biologico: ... tu domina su di lui [= su tuo fratello]¹¹⁹”.

M. Ogushi (1982): “Se fai il bene, puoi sollevare (il tuo volto), nevrero? Ma se non fai il bene, il peccato è accovacciato davanti alla porta, e verso di te è rivolta la sua brama. Tu però devi dominarlo”.

M. Caspi (1984): “Se non mi porterai un'offerta di carne [*scil.* come tuo fratello Abele], allora tu stai accucciato a una porta attraverso la quale ti colpirà una freccia: tu devi/puoi controllare che essa non vada a bersaglio”.

N.M. Sarna (1989): “Certamente, se agisci bene, vi è sollevamento (del tuo volto). Ma se non agisci bene, il peccato si accovaccia alla porta; il suo impulso è verso di te, eppure tu puoi esserne padrone”.¹²⁰

¹¹⁶ Castellino, *Genesis IV* 7 cit., p. 445.

¹¹⁷ Vedi Wöller, *Zu Gen 4 7* (1984) cit.

¹¹⁸ Silbermann, *Pentateuch with Targum Onkelos* cit., p. 17: “Non è così!”

¹¹⁹ Con Westermann, *Am Anfang* cit., p. 410.

¹²⁰ Sarna, *Genesis – Be-re'sit* cit., p. 33.

J. Azevedo (1999): “Un’offerta di purificazione [ossia un animale di sesso maschile da sacrificare per purificare il suolo già maledetto da Dio] giace alla porta [del paradiso], e verso di te sarà il suo [di Abele] desiderio, e tu governerai [di nuovo, in quanto primogenito,] su di lui [Abele]”.

A. Luzzatto (2010): “Ecco, se opererai bene sarai accetto; ma, se non opererai bene, presso l’uscio si trova il peccato di colui che vi è accovacciato; e tu lo governerai”.¹²¹

Conclusioni critico-testuali e storico-redazionali

Abbiamo così passato in rassegna un numero sorprendente di diverse analisi, congetture testuali e traduzioni possibili: alcune brillanti, altre meno, altre ancora arzigogolate fino all’assurdo. Dato lo stato in cui il testo dei nostri versetti ci è pervenuto, qualsiasi interpretazione, per quanto plausibile, non può essere più che una pia ipotesi.¹²² L’aspetto critico-testuale del problema (quello che una volta si chiamava “critica bassa”) è stato affrontato in modo, se non risolutivo, perlomeno soddisfacente da G.R. Driver e da G. von Rad. Circa il problema storico-redazionale (la “critica alta”), la proposta complessivamente più equilibrata e circostanziata mi sembra quella di C. Westermann, secondo cui, come detto, i due versetti 4,6b-7 sono un’aggiunta posteriore al resto del passo, con la quale s’intese forse in parte coprire e in parte rimaneggiare un testo più antico in cui il “peccato” che minacciava Caino era forse lo spettro di Abele in cerca di vendetta.¹²³ Se l’intervento fosse del Sacerdotale su un testo yahwista o dello Yahwista su un mito più antico¹²⁴ è questione in fondo irrisolvibile, e dunque perfino oziosa: molto equilibrate al riguardo, in ogni caso, le osservazioni di Jan Alberto Soggin, secondo cui

in origine il racconto dev’essere stato indipendente dall’attuale contesto, per poi essere stato preso dallo ‘J’ ed inserito al posto attuale [...] Non andremo lontani dal vero se assumiamo che ciò sia avvenuto per fornire un ennesimo sostegno al pensiero dello ‘J’, alla sua teologia della storia, che il turbamento dei rapporti dell’uomo con Dio abbia prodotto

¹²¹ Luzzatto, *Nota a Genesi 4,7* cit., non spiega chi o che cosa sia “colui che è accovacciato” alla porta.

¹²² Così p.es. R. Alter, *Genesis. Translation and Commentary*, Norton, New York-London 1996, p. 17.

¹²³ Proksch, *Die Genesis übersetzt* cit., p. 48 diceva “possibile, ma indimostrabile, che il v. 7b sia finito qui disperso a partire da un altro contesto”.

¹²⁴ Come pensa Enslin, *Cain and Prometheus* cit., p. 88, secondo cui molte delle difficoltà del passo “sparirebbero se attribuissero la responsabilità all’autore J che ha preso un antico racconto in cui la ragione del rifiuto [di Dio a Caino] non aveva bisogno di spiegazioni. L’offerta del pastore nomade era naturalmente appropriata, quella dell’agricoltore era il contrario [...]. L’autore J ha cercato di ritoccare un po’ la storia per salvare la faccia di Yhwh e per giustificare il suo atto di discriminazione che non avrebbe minimamente turbato la sua fonte precedente”.

una serie di turbamenti all'interno dei rapporti tra esseri umani, principale tra i quali è il venir meno di ogni forma di solidarietà.¹²⁵

Comunque sia, nel testo o mito originario Caino era forse incolpevole, o aveva qualche ragione valida per sdegnarsi con Dio. Al redattore finale interessava invece che non Dio ma Caino portasse tutta quanta la responsabilità per quello che sarebbe successo: che la sua ribellione all'arbitrio divino venisse destituita di giustizia, e che egli prima di agire fosse stato messo in guardia da Dio —ma, si noti, in maniera per nulla chiara, e su questo tornerò appena più avanti— contro il crimine cui il suo stato d'animo di ribelle avrebbe potuto portarlo.

Resta aperto il problema ermeneutico-teologico, quello che potremmo chiamare della “critica altissima”. Su questo mi permetto qualche pensiero conclusivo.

Una lettura esistenzialista

Se si vuole che un testo antico ci dia ancora delle risposte, bisogna porgli le domande giuste. I testi antichi vanno sì interrogati nel modo in cui li interrogavano gli antichi, così da poterne ricostruire il contesto e il significato originari. Ma i lettori moderni (come quelli premoderni, medievali, tardoantichi: parlo dei lettori comuni, non di quelli specializzati) non pongono a un testo antico le domande del tempo cui questo testo risale: gli pongono quelle del proprio. Di questo fatto devono farsi carico non solo i semiologi, i teorici della letteratura e gli storici della ricezione, ma, credo, anche i filologi e gli storici della letteratura.¹²⁶

Il testo di *Genesi* 4,6-7 è forse il più ambiguo e reticente di tutta la Bibbia ebraica: sulle cause degli eventi che descrive è dato solo speculare, perché il racconto biblico non esplicita nulla. Con tutta la nostra filologia e critica storica in più rispetto agli interpreti antichi, non siamo in condizioni molto migliori di loro per interpretare questo racconto. Ma un testo, secondo la semiologia, è, come si esprime Umberto Eco, “una macchina per generare interpretazioni”;¹²⁷ e non diversamente, ben prima dell'onda semiologica degli anni '60 e '70 del Novecento, Albert Camus aveva scritto nel 1942 in *Le mythe de Sisyphe* che “i miti sono fatti perché l'immaginazione li animi”.¹²⁸ Quindi, dopo tanta filologia, vorrei fare anch'io un tentativo di riempire gli irriducibili silenzi del testo. Lo farò all'insegna dell'ermeneutica esistenzialistica, leggendo i nostri due versetti accanto ad alcuni scritti di Camus.

¹²⁵ Soggin, *Genesi 1-11* cit., p. 98.

¹²⁶ Cf. Jan Ziolkowsky in Id. (ed.), *On Philology*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA 1990 p. 9 (3° paragrafo).

¹²⁷ U. Eco, *Postille a “Il nome della Rosa”* (1983); cito dall'edizione de *Il nome della rosa* nei Tascabili Bompiani, Milano 2010, p. 507.

¹²⁸ A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris 1942, p. 162 (trad. mia).

L'esegesi tradizionale, attenendosi al testo masoretico come ci è pervenuto e seguendo la Vulgata, presenta Caino come un "cattivo", uno che è causa del suo stesso male. Anche Harold Bloom, che pure è stato — a mia conoscenza — l'unico interprete moderno a definire Caino come un "ribelle tragico" (seguito la lettura che ne diede Byron in *Cain, a Mystery*, del 1821), conclude bollandolo per avere ucciso Abele in modo "gratuito e improvviso".¹²⁹

Circa il rifiuto dell'offerta di Caino da parte di Dio, il testo non fornisce spiegazioni. Adamo, il padre, è completamente assente dal racconto, e la Legge che Caino dovrebbe seguire per offrire correttamente non è ancora stata data, visto che questo è il primo sacrificio di cui si parla in tutta la Bibbia secondo l'ordine canonico. È possibile — come detto — che l'offerta di Caino sia meno gradita a Dio perché Caino è il primogenito di Adamo e quindi il principale erede della sua colpa e della sua maledizione: della quale in effetti è l'unico a farsi carico, strappando con fatica una vita grama dalla terra.¹³⁰ Offrire i frutti della terra era già male di per sé, perché la terra era maledetta a causa di Adamo ed Eva.¹³¹ La sintassi di *Genesi* 4,2 rivela che Caino era stato agricoltore già da tempo prima che Abele diventasse pastore.¹³² Ma il testo, in ultimo, non dice nulla.

E ancora: perché poi quello che Caino commette contro Abele è definito — e per la prima volta — "peccato"? Anche qui il testo non parla. Ma, ribadisco, diversamente da Adamo ed Eva, Caino non trasgredisce nessun comandamento divino. La Legge non è ancora stata data, né alcuna proibizione specifica come quelle relative agli alberi di Eden; tutto ciò di cui Caino dispone per cautelarsi contro un peccato indefinito è un avvertimento sibillino da parte di Dio. Eppure sarà lui, non Adamo né Eva, il primo essere umano a sentirsi in colpa: "Troppo grande è la mia colpa per essere sopportabile" (4,13). Ora, questa colpa è una condizione che Caino non è stato adeguatamente messo in condizione di evitare.¹³³ Da qui a vedere nella colpa di Caino una condizione esistenziale necessaria, il passo è breve. Quali strumenti avrebbe Caino per intuire che il suo impulso a uccidere Abele è di per sé un peccato? Forse perché avrebbe ereditato dai suoi genitori la conoscenza del bene e del male, il senso morale che dovrebbe essere già kantianamente inscritto dentro di lui a prescindere dal comandamento divino? Il testo non lo dice (e anche la tradizione ermeneutica è reticente). O forse invece il peccato consiste già nell'"abbattimento del volto" e nell'indulgerci,

¹²⁹ In H. Bloom – D. Rosenberg, *The Book of J*, Grove Press, New York 1990, pp. 187-188.

¹³⁰ Come nota H. Bloom, *ibid.*

¹³¹ Vedi sopra.

¹³² Come ha visto Azevedo, *At the Door of Paradise* cit., p. 47.

¹³³ Il problema era già chiaro a Origene (m. 254), che lo aggirò spiegando autoschediasticamente che la malvagità di Caino era nota a Dio *a priori* e il fratricidio non fece che manifestarla (*Sulla preghiera* 29,18; cf. Hayward, *What Did Cain Do Wrong?* cit., p. 106).

nel coltivarlo fino a esserne soverchiato e tratto al fratricidio? Il testo non dice neanche questo.

Siamo dunque liberi di pensare Caino come una vittima di stati d'animo inconsapevoli, stati d'animo che egli dovrebbe dominare (*timšol-bo*), ma senza averne gli strumenti, e le cui conseguenze lo rendono comunque necessariamente, inevitabilmente colpevole. Un Caino tragico, dunque: l'antenato letterario dello Josef K. del *Processo* di Kafka, la cui colpa ineluttabile è sconosciuta pure a lui stesso, ma non per questo egli è innocente. Non credo sia illegittimo supporre che il "K." che indica il protagonista kafkiano stia certamente per "Kafka", come tutti riconoscono, ma al tempo stesso anche per "Kain".

Riprendiamo attraverso Camus il personaggio di Sisifo, condannato dagli dèi a rotolare eternamente invano la sua pietra per avere carpito i loro segreti a beneficio del genere umano e messo la morte in catene. Sisifo, secondo Camus, è l'"eroe assurdo" in quanto il suo agire è inutile e coatto (Camus lo paragona all'alienazione propria della condizione operaia). Ma egli diventa eroe tragico e paradossalmente redento, addirittura "felice", nel momento in cui acquisisce la consapevolezza della propria condizione. Dice Camus che Sisifo "gli interessa" nel momento in cui la pietra sospinta è ricaduta in basso ed egli, finalmente consapevole, scende a recuperarla.

Avrò forse sovraintepretato le pagine di Camus, ma mi è difficile condividere la sua lettura del personaggio di Sisifo. Questa potrebbe essere corroborata se la si accostasse a un celebre detto del rabbino Tarfon nel trattato *Avot* della *Mišnah* (2,16): "Non sta a te portare a compimento il lavoro, ma non sei libero di sottrartene", che sembra comandare la fatica —sia pure inutile come quella di Sisifo— come precetto religioso e quindi come massima realizzazione dell'uomo. Si avrebbe così un altro caso di consonanza esistenziale tra l'ateo e il religioso, come altrove in Camus, per esempio nel dialogo della *Peste* tra il Padre Paneloux e il medico Rieux al capezzale di un bambino moribondo, dialogo che si conclude con le parole: "Dio stesso, in questo momento, non ci può separare".¹³⁴

Ma il discorso di Camus intorno a Sisifo non è questo, e per questo non lo trovo persuasivo. Il Sisifo del mito rimane solo un criceto in gabbia che corre nella sua ruota: può essere consapevole della propria condizione, come dice Camus, ma tutta la sua possibilità di scegliere si riduce a decidere quando rimettersi a correre o a spingere la sua pietra, a fare insomma di necessità virtù; quella sua condizione non è in suo potere cambiarla. Ritengo invece più adeguata l'idea che Camus aveva di Caino e che espresse ne *L'homme révolté*,¹³⁵ un'idea che vorrei riprendere e radicare meglio nel testo biblico.

¹³⁴ A. Camus, *La peste* (1947), Folio Gallimard, Paris 1997, p. 199 (trad. mia).

¹³⁵ A. Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1951, pp. 50-52 (trad. mia).

Il destino di Sisifo è circolare; quello di Caino è invece lineare, con un prima (la colpa verso Dio e verso Abele) coatto e ormai imm modificabile, ma rivolto verso un dopo (ciò che farà dopo essere maledetto e scacciato da Dio) ancora tutto da disegnare. La scelta di Caino è una scelta vera: quella, possibile a ogni essere umano libero, tra un passato ormai dato e un futuro ancora da darsi. Camus, ancor più che vedere in Caino un personaggio tragico, vi legge il primo esempio di *homme révolté*. Gli eroi culturali del mito antico sono spesso “uomini in rivolta” contro gli dèi. Lo è Prometeo; lo è Sisifo, il quale —secondo una versione del mito che Camus cita— è stato punito dagli dèi perché ha rivelato agli uomini i segreti di Zeus e incatenato la morte —spedita da Zeus a punirlo— riducendola all’impotenza. Ed è “uomo in rivolta” anche Caino, che è l’eroe culturale della Bibbia, il Prometeo e il Sisifo del mito yahwista: è lui il primo agricoltore; è lui che fonda la prima città (*Genesi* 4,17); sono i suoi discendenti che inventano le tecniche dell’allevamento, della musica e della metallurgia (*Genesi* 4,20-22).¹³⁶ È anche in questo senso —oltre che in ragione del fatto che nel mito biblico “la prima rivolta coincide con il primo crimine”, e non si tratta di quello di Adamo ed Eva ma appunto di quello di Caino¹³⁷— che Camus ha ragione di ritenere che l’“uomo in rivolta” novecentesco sia figlio di Caino tanto quanto di Prometeo (e, aggiungiamo, di Sisifo). Ma Camus eroizza Caino senza tener conto dell’inconsapevolezza che ne caratterizza il personaggio letterario —e che non caratterizzava invece né Prometeo né, appunto, Sisifo. C’è in effetti un solo punto —sfuggito a Camus— in cui si può vedere in Caino un atteggiamento consapevolmente *révolté* contro l’arbitrio divino che senza spiegazione gli preferisce Abele: è nella sua domanda retorica a Dio, “Sono forse io il pastore (*ro’eh*, come Abele) di mio fratello?” (*Genesi* 4,9). Poiché, come detto, “i miti sono fatti perché l’immaginazione li animi”, e poiché la fonte che stiamo discutendo è mitografica e non storiografica, è lecito riempire i silenzi del testo e leggere in questa domanda di Caino un aspro sarcasmo: io, Caino, so che tu, Dio, sai già la risposta alla domanda che mi fai, e non starò a questo gioco per bambini rispondendo supinamente, come fecero già i miei genitori quando imponesti loro quell’umiliante interrogatorio sul frutto che avevano mangiato.¹³⁸

¹³⁶ Soggin, *Genesi I-II* cit., p. 98 (seguendo Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary* cit., pp. 100-101) fa notare che la pluralità di caratteristiche propria di Caino potrebbe doversi alla confluenza di diversi personaggi in un’unica personificazione letteraria.

¹³⁷ In questo senso è indicativo che il castigo inflitto da Dio a Caino sia più grave di quello comminato ad Adamo ed Eva: nella condanna dei progenitori vengono maledetti il serpente e la terra (3,14.17), in quella di Caino è maledetto Caino stesso (4,11). Quest’osservazione è già nella catena di Procopio di Gaza (VI sec.) e in Beda il Venerabile (VIII sec.) (Neri, *Genesi* cit., pp. 82-83).

¹³⁸ Ritenere (con Luzzatto, *Nota a Genesi 4,7* cit.) che il v. 4,7, con la sua responsabi-

Ce n'è abbastanza, credo, per assegnare effettivamente a Caino la patente di primo “uomo in rivolta”: in accordo con Camus, ma per vie del tutto diverse e più intrinseche al testo e al suo contesto in *Genesi*. Caino, per continuare a usare le categorie di Camus, è prigioniero di un “destino assurdo”, ed è contro questo destino che si rivolta. Ma poiché, come Camus ci avverte, “le grandi rivoluzioni sono sempre metafisiche”,¹³⁹ ecco che la ribellione di Caino non è banalmente solo contro Abele, ma necessariamente contro Dio stesso (“Sono forse io il ‘pastore’ di mio fratello?”). In questo modo Caino si lascia Dio alle spalle e prende la *decisione* di partire verso un destino di costruttore di un mondo nuovo. È questa la sua vera possibilità di scelta; non quella che Dio gli aveva indecifrabilmente adombrato ai vv. 4,6-7. E allora il vero peccato di Caino consiste non nel fratricidio, ma appunto nel fare questa scelta; e in ciò, sebbene castigato addirittura a priori e non a fatto compiuto, Caino è affine a Prometeo e a Sisifo: entrambi come lui trasgressori, e come tali puniti dagli dèi. La punizione di Caino può consistere appunto nel dovere —una volta fondata la civiltà umana e il suo necessario *Unbehagen*— di lottare continuamente contro il “peccato”, qui inteso come lo *yèser ha-ra'* rabbinico, che genera ogni azione umana e vi presiede, e che Caino e tutte le generazioni dei suoi discendenti dovranno incessantemente, incompiutamente, tentare di regolare senza poterlo rimuovere perché è la loro stessa cifra (“tu dovrai dominarlo”, o dubitativamente, “sarai tu in grado di dominarlo?”).¹⁴⁰ Dapprima *assurdamente* inconsapevole della propria condizione, Caino ne acquisisce *tragicamente* la consapevolezza, e infine *decide* di rifiutarla, di assumersi la responsabilità della propria colpa, e di costruirsi da sé il proprio destino. Il suo è un vero e proprio secondo peccato originale. Ma tanto il suo peccato quanto quelli di Prometeo e di Sisifo (e forse quanto il fratricidio di Romolo) fanno di loro dei fondatori di civiltà e dei benefattori del genere umano, da questo rimembrati e riverberati nei millenni attraverso il mito.

Camus conclude il *Mythe de Sisyphe* suggerendo che “il faut imaginer Sisyphe heureux”, bisogna immaginarsi Sisifo felice. Credo che dobbiamo immaginarci, come il Sisifo di Camus, anche Caino finalmente consapevole, adulto e padrone di sé: e perciò anch'egli, amaramente, felice.

lizzazione di Caino, contenga la risposta alla domanda di Caino al v. 4,9 significa considerare la domanda come effettiva e non sarcastica, e commettere lo *hysteron proteron* di considerare la risposta come data in anticipo. È, ancora, un'opzione interpretativa basata sul principio esegetico rabbinico del “non vi è prima né dopo nella Torah”, e non risolve il problema teologico se Caino sia messo o meno in condizione di capire quello che deve fare o non fare (a 4,7 Caino avrebbe bisogno di spiegazioni circa il rifiuto del proprio sacrificio da parte di Dio, non di un sibillino avvertimento contro un dubbio che gli balenerà alla coscienza soltanto a 4,10-14, *dopo* il fratricidio e la sua condanna esplicita da parte di Dio).

¹³⁹ A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris 1942, p. 172 n. 1.

¹⁴⁰ Sono debitore di quest'ultimo spunto ermeneutico a Piero Stefani, che ringrazio.



III

Il male al plurale. Le molte risposte ebraiche a un problema teologico nel periodo del Secondo Tempio

Il male secondo la tradizione sacerdotale

Sia il resoconto sacerdotale (“fonte P”) della creazione (*Genesi* 1,1-2,4a) sia la legislazione levitica (“Legge di Santità”, *Levitico* 17-26) esprimono un’idea del male e della sua origine e struttura che divenne dominante in seno all’ebraismo postbiblico. Secondo quest’idea, Dio organizza l’universo secondo un principio di separazione progressiva: prima la luce dalle tenebre, e così via, fino a separare la purità dall’impurità in ogni aspetto del culto e della vita quotidiana. Fin tanto che l’uomo osserva queste partizioni, l’ordine cosmico e sociale è garantito, e la propagazione dell’impurità (ancora arcaicamente concepita come una condizione fisica delle cose, e non già come uno stato morale) è tenuta sotto controllo.¹ Dio stesso investe la classe sacerdotale della funzione specifica di controllori e garanti di quest’ordine (*Levitico* 10,10, confermato da *Ezechiele* 22,26). La dinamica della creazione muove dal disordine verso l’ordine: perciò, qualsiasi cosa si muova contro questa direzione generale è male.² Come il peccato degli angeli quale è tramandato nel frammento mitologico di *Genesi* 6,1-4, in cui gli angeli hanno rapporti sessuali con le donne, così anche il peccato di Adamo ed Eva consiste essenzialmente nel creare sovrapposizioni indebite tra l’ambito divino o semidivino e quello umano: gli angeli non dovrebbero congiungersi con creature di una specie

¹ Cf. P. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994, pp. 421-428; *Sacro/profano, impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Morcelliana, Brescia 2007.

² Così G. Boccaccini, *Oltre l’ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico* (1998), trad. ital. di A. Bardi, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 137-140.



diversa, e Adamo ed Eva non dovrebbero acquisire una conoscenza che deve rimanere una prerogativa di Dio e della sua corte celeste.

Il male secondo la tradizione enochica

Nell'ebraismo postesilico, una diversa concezione del male divenne l'idea generativa di una corrente di pensiero alternativa.³ La sua attestazione letteraria più antica si trova nel *Libro dei Vigilanti*, la parte più antica del *Libro etiopico di Enoch* (*1 Enoch*, capp. 1-36).⁴ Questo testo, che la maggior parte degli studiosi ritiene risalire al IV secolo a.e.v.⁵ —circa la stessa epoca della redazione finale di *Genesi*—, ignora quasi completamente il peccato dei progenitori (se non per una probabile interpolazione in *1 Enoch* 32,6), mentre presenta un mito duplice sulla ribellione degli angeli: a) sette tra le stelle del cielo —ossia gli angeli incaricati di controllarle— si rifiutarono di osservare le orbite che Dio aveva stabilito per esse (capitolo 18); b) gli “angeli Vigilanti” guidati da Semeyaza⁶ ebbero intercorso con le “figlie degli uomini”, generando così i Giganti, una progenie mista e perciò impura (capitolo 19). Lo stesso motivo letterario si trova anche in *Genesi* 6,1-4, ma questa versione yahwista è molto più breve.⁷ Queste ribellioni causano l'ira e la reazione di Dio. Secondo la redazione finale del testo ge'ez di *1 Enoch* (*Libro dei Vigilanti*, capitoli 18-19), a Enoch che visita i cieli un angelo mostra un “luogo senza firmamento sopra né fondamenta terrestri sotto [...], un luogo deserto” che è “il luogo della fine del cielo e della terra”; qui sono puniti nel fuoco le sette stelle ribelli, gli Angeli Vigilanti e le donne

³ Cf. P. Sacchi, *Riflessioni sull'essenza dell'apocalittica: peccato d'origine e libertà dell'uomo*, in «Henoch» 5 (1983), pp. 31-58; p. 57; Boccaccini, *Oltre l'ipotesi essenica* cit., pp. 45-46.

⁴ Di seguito cito *1 Enoch* nella trad. ital. di L. Fusella, in P. Sacchi (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, UTET, Torino 1981, pp. 413-667.

⁵ Cf. J.H. Charlesworth, *A Rare Consensus Among Enoch Specialists: The Date of the Earliest Enoch Books*, in «Henoch» 24 (2002), pp. 225-234; S. Bhayro, *The Shemihazah and Asael Narrative of 1 Enoch 6-11: Introduction, Text, Translation and Commentary with Reference to Ancient Near Eastern and Biblical Antecedents*, Ugarit-Verlag, Münster 2005, pp. 7-9. Una datazione più bassa (III sec. a.e.v.) è accolta da A.Y. Reed, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 3.

⁶ *Šemihazah* nei frammenti aramaici rivenuti a Qumran (4QEn^a e 4QEn^b), *Semiazá* nel papiro greco di Akhmim (VI sec. e.v.) e *Semiazás* nel testo greco tramandato da cronografo bizantino Giorgio Sincello nella sua *Chronographia universalis* (VIII-IX sec.).

⁷ Una minima influenza reciproca tra il mito enochico e quello yahwista si intravede (non a livello di dottrine ma solo a livello redazionale) nell'accenno del *Libro dei Vigilanti* alla caduta di Adamo ed Eva (*1 Enoch* 32,6) e nell'apostrofe di *Isaia* 14,5-21 (rivolta al re di Babilonia nell'ultima redazione del testo) che riprende il mitologema dell'orgoglio e della caduta degli angeli: “Come mai sei caduto dal cielo, Helel [forse il nome della stella del mattino], figlio dell'aurora? [...] Tu che nel tuo cuore dicevi: ‘Salirò in cielo, al di sopra delle stelle di El innalzerò il mio trono [...]’. E invece sei stato precipitato nello *Še'ol*, nelle profondità della Fossa!” (vv. 12-15). Ed è ancora questo l'elemento mitico sottostante all'immagine gesuana di Satana che “cade dal cielo come folgore” (vedi oltre), corrusca di una potenza lesa ma non ancora annientata.

che peccarono con loro. Alla visione dei capitoli 18-19 si giustappone quella descritta nel capitolo 21, secondo cui le stelle ribelli resteranno legate per diecimila secoli in un luogo “deserto” e “tremendo”, mentre i Vigilanti saranno imprigionati per tutta l’eternità in un luogo fiammeggiante “ancor più tremendo di questo”.

La trasgressione degli angeli era diretta contro due aspetti del piano originario di Dio per l’universo: il suo ordine astrale (influenzando perciò anche sulla corretta scansione dei tempi sacri)⁸ e la separazione tra esseri angelici ed esseri umani. Ma la trasgressione aveva anche altri aspetti:

- i. per iniziativa dell’angelo Azazel,⁹ i Vigilanti insegnano alle donne anche “incantesimi e magie” e “il taglio di piante e radici” (7,1), cioè non soltanto la magia ma anche l’agricoltura,¹⁰ e più avanti anche la metallurgia, la cosmesi, la conoscenza delle pietre e delle loro proprietà, l’arte della tintura e l’astrologia: in pratica, l’intero sistema delle tecniche che rendono possibile la costruzione della civiltà, e che perciò erano originariamente destinate a rimanere esoteriche o limitate agli esseri superiori. In un manoscritto ge’ez questa capacità viene definita come il “cambiamento del mondo” (8,1); dunque questo testimone rappresenta il progresso umano come un deprecabile distacco dall’età dell’oro che corrispondeva alla creazione originaria del mondo secondo il volere di Dio.¹¹ Colpisce la

⁸ Di qui l’importanza che le dispute sul calendario ebbero nel periodo del Secondo Tempio: vi erano diversi calendari in concorrenza reciproca, e diverse comunità che seguivano l’uno o l’altro, con diversi tentativi di mediazione. I testi di Qumran e *1 Enoch* testimoniano un calendario solare di 364 giorni, mentre a Gerusalemme e nel Tempio se ne seguiva uno lunisolare di 354 giorni. Il calendario lunisolare era quello comunemente in uso nel vicino oriente ellenistico, e fu probabilmente introdotto a forza anche nel tempio di Gerusalemme nel 175 a.e.v., quando Antioco IV Epifane cambiò «i tempi [del calendario] e la legge» (*Daniele* 7,25). Sulla questione vd. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio* cit., pp. 454-461; C. Martone, *Molteplicità di calendari e identità di gruppo a Qumran*, in «Ricerche storico-bibliche» 9/1 (1997), pp. 119-138; P. Sacchi, *I calendari ebraici*, in «Humanitas» 58 (2003), pp. 250-269; Id., *Measuring Time among the Jews. The Zadokite Priesthood, Enochism, and the Lay Tendencies of the Maccabean Period*, in G. Boccaccini - J.J. Collins (eds.), *The Early Enoch Literature*, Brill, Leiden 2007, pp. 95-118.

⁹ Cf. *1 Enoch* 8,1. Nei frammenti in aramaico da Qumran il nome di questo Vigilante è ‘Aśa’el e in quelli in greco da Akhmim e dall’opera di Giorgio Sincello è *Azael*; il nome ge’ez è un’armonizzazione secondaria al nome del demonio biblico.

¹⁰ Secondo il libro dei *Giubilei* (3,15) l’agricoltura fu insegnata già ad Adamo direttamente da Dio. È possibile che in questo caso si tratti di una tradizione del mondo giudaico rurale, rimasto estraneo all’urbanizzazione e alla modernizzazione che caratterizzarono il periodo ellenistico (così Sacchi, *Storia del Secondo Tempio* cit., p. 311).

¹¹ Cf. G. Beer in E. Kautzsch (cur.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900, rist. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1962, p. 240. Così intende p.es. anche la versione amarica (“l’uomo che del cavallo fa un mulo”; cf. L. Fusella in Sacchi (cur.), *Apocrifi* cit., I, p. 474 *ad loc.* D. Olson (*Enoch: A New Translation*, BIBAL Press, North Richland Hills 2004, *ad loc.*) rimanda al *Libro dei Sogni*, una parte di *1 Enoch* (capp. 83-90) più recente (ca. 164 a.C.), dove, in una visione, la caduta di una stella dal cielo (l’angelo Semeyaza) induce la mandria di buoi bianchi (i discendenti di

somiglianza tra questo mito e la più antica narrazione di Esiodo (VII sec. a.C.) sulle età della storia umana e sulla ribellione e il furto del fuoco da parte di Prometeo;¹²

- ii. i Giganti, progenie spuria e impura degli angeli e delle donne, distrussero l'ambiente naturale e divorarono gli esseri umani (violando così due volte le leggi noachico-levitiche sull'impurità: prima mangiando esseri viventi, e poi consumandone il sangue).¹³ Dunque Dio fece sì che si annientassero gli uni con gli altri; ma le loro anime, che erano partecipi dell'immortalità dei loro padri, si trovano ancora in questo mondo e agiranno nascostamente per danneggiare e tormentare il genere umano fino al giorno del giudizio. Perciò questo mondo è soggetto all'influsso degli spiriti maligni (15,6-16,1). (Secondo una tradizione apparentemente diversa ma incorporata nello stesso testo, gli spiriti maligni sono le anime dei Vigilanti stessi, 19,1).¹⁴

A entrambi questi miti sulla ribellione degli angeli è chiaramente sottostante una concezione del cosmo come originariamente ordinato secondo il disegno di Dio, ma successivamente guastato da un disordine originato da forze superiori all'uomo e al di fuori del suo controllo: ciò che causa differenza tra la realtà e il piano originariamente concepito da Dio per il mondo (come le ibridazioni di specie

Set) a "cambiare le loro stalle, i loro pascoli e i loro figli" e a "lamentarsi uno con l'altro" (86,2; vedi oltre, cap. V). E. Isaac [in Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* cit., I, p. 16] ritiene invece che l'espressione si riferisca all'alchimia, intesa come tecnica della trasmutazione del mondo. M.A. Knibb (*The Ethiopic Book of Enoch*, Clarendon, Oxford 1978, II, p. 81) traduce "e il mondo fu cambiato" e annota che la lezione è propria di un solo manoscritto (British Library Or. 485), mentre tutti gli altri tranne due hanno "e cambiamento eterno". Questa lezione fu spiegata da R.H. Charles (*The Ethiopic Version of the Book of Enoch*, Clarendon, Oxford 1906, p. 18) come un fraintendimento e reduplicazione della *Vorlage* greca *tà métalla* (papiro di Akhmim) o *tà métalla tês gês* (Sincello), "i metalli/i metalli della terra", presente poco più avanti nel testo. Mi chiedo se non sia invece un fraintendimento di *kósmous* (papiro di Akhmim) o *kósmia* (Sincello), "ornamenti", pure presente appena più sopra nel testo (la cosmesi fa parte dell'elenco delle tecniche insegnate dai Vigilanti alle donne) e letto come *kósmon* o *kósmou* "mondo/del mondo". Similmente, M. Black (*The Book of Enoch or I Enoch. A New English Edition*, Brill, Leiden 1985, p. 127) pensa al fraintendimento di una possibile *Vorlage allágmata* (o *antallágmata*) *kósmou*, "varietà di ornamenti". Il punto ha rilievo circa la *vexata questio* se la *Vorlage* di *I Enoch* fosse greca oppure aramaica: vedi Knibb, *The Ethiopic Book* cit., II, pp. 37-46; G.W.E. Nickelsburg (K. Baltzer, ed.), *I Enoch 1: A Commentary on the Book of I Enoch Chapters 1-36; 81-108*, Fortress Press, Minneapolis 2001, pp. 15-20 e la bibliografia ivi indicata, cui vanno aggiunti P. Piovanelli, *Sulla Vorlage aramaica dell'Enoch Etiopico*, in «Studi Classici e Orientali» 37 (1987), pp. 545-594, e P. Capelli, *A Concurrent Reading eis borán/eis borán and the Vorlagen of Testament of Job 43:8 and Ethiopic Enoch 25:5*, in «Henoch» 15 (1993), pp. 263-270: p. 269.

¹² Cf. Nickelsburg, *I Enoch 1* cit., pp. 191-193.

¹³ Sull'avversione nei confronti del sangue vedi *Giubilei* 7,28; *Vita greca di Adamo ed Eva* 2 [e la n. *ad loc.* di L. Rosso Ubigli in Sacchi (cur.), *Apocriphi* cit., II, p. 418].

¹⁴ Sono questi gli "spiriti impuri" (*pneúmata akátharta*) che causano gli invasamenti a cui Gesù dedica la propria attività di esorcista (cf. p.es. *Marco* 3,11; *Matteo* 12,43-45).

o la confusione dei tempi sacri) è origine di impurità.¹⁵ Questo disordine contamina tutta la terra (9,9; 10,8); il genere umano è diventato troppo debole per resistere con efficacia al peccato e al male.¹⁶ La conseguenza, secondo la corrente enochica in seno alla classe sacerdotale israelitica, è che il sacerdozio sadocita che governa l'Israele del Secondo Tempio è per lo meno inutile, e anzi impuro a causa dei suoi reiterati contatti e compromessi con le potenze pagane che occupavano il paese. Anche nella frammentaria versione biblica del mito in *Genesi* 6 si fa menzione dell'ira di Dio per la trasgressione angelica, ma a pagarne il fio sono gli esseri umani, mentre della caduta degli angeli non si parla neppure: anche secondo lo Yahwista (fatto proprio dal Sacerdotale) la condizione dell'uomo in questo mondo consiste nello scontare colpe non proprie.

Nell'ambito della tradizione enochica si elaborarono diverse soluzioni a questo problema. Secondo la letteratura apocalittica enochica, soltanto Dio sarà in grado —per mezzo di un atto escatologico— di restaurare l'ordine originario della creazione, prevenendo così la diffusione del male. Una soluzione diversa si trova nel *Testamento di Levi*, altro testo enochico in aramaico ritrovato a Qumran, in cui si prefigura un sacerdozio antisadocita che trae origine da Enoch stesso. Il testo attribuisce a Enoch la funzione tipicamente sacerdotale di mediatore e intercessore tra la sfera umana e quella divina.¹⁷

Pensiero sacerdotale/biblico e pensiero enochico a confronto sul male

Fino a questo punto, il male non veniva considerato come parte del piano di Dio per l'universo, ma piuttosto come una degenerazione dovuta alla disobbedienza dell'uomo (secondo il racconto yahwista-sacerdotale) o degli angeli (secondo il racconto enochico). In un modo o nell'altro, Dio era innocente. Ma se si accetta il postulato del Dio uno e unico, diventa necessario ricercare le radici del male entro la personalità di Dio stesso: quel medesimo Dio che, secondo il Deutero-Isaia, “dà il benessere (*šalom*) e crea il male (*ra'*)” (45,7).

Abbiamo visto che l'aspetto maligno e demonico della personalità di Dio era ben presente agli scrittori biblici più antichi: quel Dio che cerca nottetempo di uccidere Giacobbe e Mosè, che indurisce il cuore del Faraone, che perpetra di persona il massacro dei pri-

¹⁵ M. Douglas, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabu* (1966), trad. ital. di A. Vatta, Il Mulino, Bologna 1975.

¹⁶ Il versetto-chiave a questo riguardo è *1 Enoch* 10,8, “ascrivi a lui [= Azael] tutti i peccati” secondo il testo greco del papiro di Akhmim (corrispondente a quello ge'ez); il testo greco secondo Sincello ha invece “ascrivi a essa [= la terra] tutti i peccati” per armonizzazione alla narrazione biblica, dove la terra viene maledetta e punita con il diluvio: vedi Bhayro, *The Shemihazah and Asael Narrative* cit., p. 191.

¹⁷ Boccaccini, *Oltre l'ipotesi essenica* cit., pp. 139-143. L'analisi più ampia e acuta della tradizione enochica sul male e del suo *Nachleben* nell'ebraismo antico e tardoantico e nel cristianesimo delle origini è oggi quella di Reed, *Fallen Angels* cit.

mogeniti egiziani (*Esodo* 11,4; 12,29), che dice a Balaam di andare e poi si incollerisce perché è andato (*Numeri* 22,20-22), che invia lo spirito maligno ad affliggere Saul (*1 Samuele* 16,14-16.23) e che induce Davide a fare il censimento del popolo al solo fine di punirlo per averlo fatto (*2 Samuele* 24). La tradizione enochica, forse per influsso del dualismo zoroastriano, proiettò gradualmente all'esterno la tensione interiore di Dio, fino a che il suo lato malvagio venne personificato in un anti-Dio indipendente da Dio.¹⁸ Questo anti-Dio governa con pieni poteri su un intero regno, che è secondario rispetto a quello di Dio quanto ad antichità ed estensione, ma è comunque del tutto indipendente nell'organizzazione e nei fini; e nella stessa epoca altri autori (il Cronista e gli scrittori di diversi testi qumranici e apocrifi) cominciano a concepire un "Diavolo," ossia un essere autonomo che agisce indipendentemente dal volere di Dio. Ma al momento —o meglio, nel processo— della composizione del canone delle Scritture ebraiche, fu il Satana di *Giobbe* e *Zaccaria* che divenne il Satana ufficiale dell'ebraismo postbiblico. La dottrina rabbinica si impegnò per negare legittimazione scritturistica a qualsiasi idea gnosticizzante di un demiurgo malevolo, o di un anti-Dio che stesse sullo stesso livello gerarchico di Dio;¹⁹ anche se il canone allargato della letteratura rabbinica non bandì questo Satana dualista per sempre, e ne documenta la vitalità nella religiosità ebraica tardoantica. Su questa evoluzione del personaggio del Diavolo ritornerò nel capitolo V.

La concezione di Satana che divenne canonica non è rappresentata soltanto in *Giobbe* e *Zaccaria*. Anche il Siracide (II sec. a.e.v.) nega ripetutamente che il male sia una condizione generale e ineluttabile (39,16-35) e lo concepisce come un aspetto della psicologia dell'uomo:²⁰ "quando l'empio maledice Satana, maledice la propria stessa anima" (21,27): col che l'esistenza del Diavolo è del tutto negata.²¹ In contrapposizione rispetto al Siracide, la dottrina enochica —come abbiamo visto— esentava l'uomo dalla responsabilità per l'origine e la prima diffusione del male, e ne attribuiva invece la colpa agli angeli. Ma l'uomo, se non è abbastanza potente da creare il male, non è nemmeno abbastanza potente da liberarsene. E così l'ebraismo enochico suggeriva la possibilità che l'uomo fosse troppo debole per poter ottenere la salvezza con le sue sole forze. Si apriva così la via a ulteriori antiche teologie "protestanti" secondo cui l'uomo può essere salvo soltanto per mezzo di un atto gratuito di grazia divina.

¹⁸ Su questo processo vedi J.B. Russell, *Il diavolo nel mondo antico* (1977), trad. ital. di F. Cezzi, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 107-109; Teyssèdre, *Nascita del diavolo* cit.; H.A. Kelly, *Satana. Una biografia* (2006), trad. ital. di M. Scorsone, UTET, Torino 2007.

¹⁹ Sulle reazioni rabbiniche ai sistemi dualistici gnostici vedi A.F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Brill, Leiden 1977.

²⁰ Vedi oltre, cap. V.

²¹ Boccaccini, *Oltre l'ipotesi essenica* cit., pp. 150-151. "La propria anima" è un calco sull'ebraico e significa semplicemente "se stesso".

Quest'antropologia radicalmente pessimistica è caratteristica della letteratura qumranica e di molte correnti del cristianesimo delle origini. Ne rimasero alcuni esempi anche nelle Scritture canoniche, come in *Giobbe* e *Geremia* (13,23: "Possono gli etiopi cambiare la loro pelle? O i leopardi le loro macchie? [Se così fosse,] anche voi potreste migliorare le vostre cattive abitudini").²² Ma fu a Qumran che tale visione dell'uomo e dell'ineluttabilità del suo destino ricevette la propria formulazione più completa.

Il male nei testi di Qumran

Nei testi del Mar Morto, e specificamente in quelli attribuibili al gruppo di Qumran, è formulata una dottrina precisa e coerente sul bene e sul male nell'universo. Anche questa è molto diversa dalla spiegazione mitica formulata nel *Libro dei Vigilanti*.²³

1. Dio è la sola origine tanto del bene quanto del male. Il suo piano per la salvezza dell'universo prevede una battaglia escatologica tra il bene e il male e i rispettivi seguaci (i "Figli della Luce" contro i "Figli della Tenebra"). Alla fine della battaglia il bene prevarrà sul male per tutta l'eternità; fino ad allora, però, la lotta tra le forze del bene e del male andrà avanti tra provvisorie vittorie e sconfitte. Gli eserciti contrapposti sono guidati da due angeli o ex-angeli: il Principe della Luce, o Michele/Melkišedeq, contro l'Angelo della Tenebra, o Melkireša', entrambi creati da Dio. Il Creatore stesso appare perciò in certa misura *super partes*.²⁴ Come leggiamo nel testo chiamato "Insegnamento dei due spiriti" (incorporato, forse tardivamente, nella *Regola della comunità*):²⁵

²² Vedi P. Sacchi, *Il problema del male nell'ebraismo precristiano*, in M. Raveri (cur.), *Del bene e del male. Tradizioni religiose a confronto*, Marsilio, Venezia 1992, pp. 137-161: pp. 142-143.

²³ Cf. J.J. Collins, *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Brill, Boston-Leiden 2001, pp. 292-293.

²⁴ Boccaccini, *Oltre l'ipotesi essenica* cit., p. 121.

²⁵ Per uno stato della questione sulla storia redazionale della *Regola della comunità* vedi C. Martone, *La "Regola della Comunità". Edizione critica*, Zamorani, Torino 1995, pp. 32-37, e oggi A. Schofield, *From Qumran to the Yahad: A New Paradigm of Textual Development for The Community Rule*, Brill, Leiden 2009, pp. 21-77. Tra i fautori della rectoria dell'"Insegnamento dei due spiriti" rispetto al resto della *Regola* ricordo J.L. Duhaime, *Dualistic Reworking in the Scrolls from Qumran*, in «Catholic Biblical Quarterly» 49 (1987), pp. 32-56, e Ch. Hempel, *The Teaching of the Two Spirits and the Literary Development of the Rule of the Community*, in G. Xeravits (ed.), *Dualism in Qumran*, T & T Clark, London-New York 2010, pp. 102-120. Diversamente, Martone, *La "Regola della Comunità"* cit., pp. 86-87, e Collins, *Seers, Sibyls and Sages* cit., pp. 292-293, vedono il dualismo come originario e costitutivo dell'ideologia religiosa qumranica. Sul dualismo a Qumran vedi anche M. Philonenko, *La doctrine qoumrânienne des deux esprits. Ses origines iraniennes et ses prolongements dans le judaïsme essénien et le christianisme antique*, in G. Widengren - A. Hultgård - M. Philonenko, *Apocalittica iraniana et dualisme qoumrânien*, Maisonneuve, Paris 1995, pp. 163-211; J.J. Collins, *L'apocalittica nei rotoli del Mar Morto* (1997), trad. ital. di F. Ferrario e R. Scarabelli, Massimo, Milano 1999, pp. 45-72 (in particolare pp. 71-72 sull'evoluzione e la datazione dei passi dualistici nei testi qumranici).

Egli [Dio] creò l'uomo per dominare il mondo e pose in lui due spiriti, così che proceda attraverso di essi fino al tempo della sua [di Dio] visita. Essi sono gli spiriti della verità e della menzogna [subito oltre identificati con i principi della luce e delle tenebre] [...]. In mano del Principe delle Luci sta il dominio su tutti i figli della giustizia: su vie di luce procederanno. E in mano dell'Angelo delle Tenebre sta il completo dominio sui figli della menzogna, e procederanno su vie di tenebra. (1QS 3,17-21)

Si può classificare la visione qumranica della cosmologia e della storia secondo la tipologia dei sistemi religiosi dualistici proposta da Ugo Bianchi: a) il dualismo che caratterizzava la dottrina del gruppo è *mitigato*, non radicale, poiché il principio del male non è coeterno a quello del bene, ma fu creato più tardi; b) è *cosmico*, non anti-cosmico, poiché la creazione è fundamentalmente buona e fu guastata dal male solo in un secondo momento; c) è *escatologico*, non dialettico, poiché il bene e il male non sono entrambi necessari alla prosecuzione dell'esistenza del mondo, e giorno verrà in cui il loro antagonismo dovrà finalmente essere risolto.²⁶

2. Non solo la teologia dei qumraniani è dualistica; anche la loro antropologia è dualistica e predeterministica. I testi del Mar Morto affermano chiaramente che Dio stabilì fin dall'eternità sia i tempi della storia (e quindi anche della salvezza escatologica) sia i destini individuali, assegnando parti buone e cattive all'anima di ciascun individuo in proporzioni variabili:

L'uomo [...] è nella colpa ('*awon*) fin dall'utero [...]. La giustizia non appartiene all'uomo. (*Inni di ringraziamento* 1QH^a 12[4],29-30)²⁷

<Non> appartiene all'uomo la sua via, l'uomo non è in grado di dirigere il suo passo. (*Regola della comunità* 11,10)

Fin da prima di crearli (*be-tèrem bara'tam*) conosci tutte le loro opere per sempre [...]. E nella sapienza del tuo conoscere hai stabilito il loro timbro fin da prima che esistessero (*hekinota te'udatam be-tèrem hiyotam*) [...]. Tutto sta inciso dinanzi a te con lo stilo della memoria per tutti i tempi dell'eternità, e i periodi del novero degli anni del tempo, per tutti i tempi stabiliti non sono occulti né mancano dinanzi a te. (*Inni di ringraziamento* 1QH^a 9[1],7-25)

Il suo spirito ha sei parti nella casa della luce e tre nel pozzo della tenebra [...]. Il suo spirito ha nella casa della [tenebra o]tto parti e una nella casa della luce. (*Oroscopo* 4Q186, fr. 1, 2,7-8; fr. 2, 3,5-6)

²⁶ Cf. U. Bianchi, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, "L'Erma" di Bretschneider, Roma 1958 (1983²). Sul dualismo qumranico vedi l'analisi tipologica di Kelly, *Satana* cit., pp. 35-46.

²⁷ Così anche *Salmi* 51,7: "Ecco, nella colpa ('*awon*) sono nato, nel peccato (*hef'*) mi ha concepito mia madre". Secondo *Genesi* 8,21, invece, i pensieri cattivi cominciano solo con la giovinezza.

Nei testi qumranici il problema di conciliare predeterminismo divino e libero arbitrio umano non appare risolto, almeno ai nostri occhi. Non solo “non appartiene all’uomo la sua via” e tutto il genere umano sia diviso tra i due spiriti, la pratica religiosa del qumraniano è dettagliatamente codificata e sul valore della prassi non si transige. Questo può anche voler dire che i qumraniani non avvertivano un obbligo teologico o morale a conciliare predeterminismo e libero arbitrio, e che nel porci questo problema siamo forse noi a proiettare sui testi antichi le nostre categorie e le nostre esigenze.²⁸

3. Oltre al loro predeterminismo, i testi del mar Morto collegano la categoria arcaica dell’impurità fisica (e perciò moralmente neutra) con la categoria morale del peccato, e in ciò la coincidenza fra questi testi e la tradizione enochica è completa. L’impurità è diffusa in tutto il creato e in ogni dimensione dell’esistenza individuale e sociale. La stessa natura degli esseri umani è quindi ontologicamente cambiata, ed essi sono diventati deboli e inclini al peccato. Da questo circolo vizioso è impossibile uscire, se non grazie a una scelta divina prestabilita:

Io faccio parte dell’umanità empia, dell’assemblea della carne iniqua; le mie colpe, la mia trasgressione, il mio peccato con le perversioni del mio cuore, fanno parte dell’assemblea dei vermi e di coloro che camminano nella tenebra; poiché <non> appartiene all’uomo la sua via, l’uomo non è in grado di dirigere il suo passo; poiché il giudizio è di Dio e l’integrità del cammino dipende dalla sua mano. (*Regola della comunità* 11,9–11)

Io sono una forma d’argilla impastata con l’acqua, fundamentalmente vergognosa (*sod ha-erwah*),²⁹ e fonte d’impurità, crogiuolo di colpa e costruzione di peccato, spirito errante e distorto, senza intelligenza [...] Chi è l’uomo (lett. “carne,” *basar*), che cos’è la forma d’argilla per fare miracoli? È nella colpa fin dall’utero, in vergognosa trasgressione fino alla vecchiaia. Io so che la giustizia non appartiene all’uomo, all’essere umano non appartiene la perfezione del cammino, ma ogni opera di giustizia appartiene a Dio altissimo; il cammino dell’uomo non si può dirigere (*dèrek enoš lo’ tekuwwan*) se non per mezzo dello spirito che Dio creò per lui per rendere perfetto il cammino degli esseri umani. (*Inni di ringraziamento* 1QH^a 9[1],21–23; 12[4],29–30)

In conclusione, coloro che Dio ha destinato alla salvezza compiranno il proprio destino separandosi dal corpo corrotto di Israele e unendosi al gruppo qumranico —la *yahad*— e ai suoi ossessivi ritua-

²⁸ Cf. Martone, *La “Regola della Comunità”* cit., p. 85; E.P. Sanders, *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C. - 66 d.C.)*, ediz. ital. a cura di P. Capelli, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 500-503. Il discorso vale in certa misura anche per il pensiero di Paolo (cf. E.P. Sanders, *San Paolo* [1991], trad. ital. di P. Ursino, Melangolo, Genova 1997, p. 138 s.). Sul predeterminismo nella *Regola della Comunità* vedi P. Sacchi, *Regola della Comunità*, Paideia, Brescia 2006, pp. 67-69.

²⁹ Per quest’espressione seguo la traduzione di C. Martone in F. García Martínez (cur.), *Testi di Qumran*, ediz. ital. a cura di C. Martone, Paideia, Brescia 1996, p. 524.

li di purificazione. Questa è la sola via possibile verso la salvezza; e anch'essa è sostanzialmente al di fuori del libero arbitrio dell'uomo, dato che perfino l'adesione del singolo alla *yahad* era stata preordinata da Dio *ab aeterno*.

L'evoluzione della dottrina enochica sul male

Il pensiero enochico, e più tardi specificamente qumranico, sosteneva che l'origine e la fine del male si trovino oltre e al di sopra della sfera dell'uomo: in ultima analisi, entro la sfera divina stessa. Ma nemmeno Dio ha alcun potere sulla dinamica attraverso cui il male si diffuse primamente e ancora si diffonde e si realizza in questo mondo. Il dualismo che abbiamo visto attestato a Qumran in forma originariamente "mitigata" (il principio del bene è anteriore a quello del male; il male deriva da Dio) andò evolvendosi verso una dimensione più radicale, in cui il principio del bene veniva visto come coesistente, se non coeterno, rispetto a quello del bene. Altri scrittori ebrei, forse influenzati dalle concezioni neoplatoniche della Divinità come perfetta, trascendente e imperturbata, si spinsero ancor più oltre rispetto agli autori qumranici, affermando che Dio non aveva assolutamente alcuna responsabilità per l'esistenza del male. Così, il Siracide esortava:

Non dire: "Ho errato a causa del Signore", perché egli non fa ciò che detesta; non dire: "Egli mi ha fuorviato", perché egli non ha bisogno di un peccatore. Il Signore odia ogni abominio. (15,11-13)³⁰

In termini ancor più perentori, Filone dichiarava che gli esseni "ritengono che la Divinità sia la causa di tutti i beni ma di nessun male" (*Quod omnis probus liber sit* 84). Era così aperta la strada che avrebbe condotto ai dualismi, mitigati o radicali, propri dei sistemi gnostici.

L'Epistola di Enoch

L'idea della responsabilità angelica per il male è ben presente alla letteratura qumranica. Il *Libro dei Vigilanti* è riccamente attestato tra i manoscritti qumranici, e un testo come i *Cantici del Saggio* (4Q510)³¹ accomuna nella condanna divina gli spiriti dei Vigilanti, quelli dei Giganti loro progenie illegittima, e una serie di demòni noti dalla Bibbia:

³⁰ Vedi V. D'Alario, "Non dire: 'Da Dio proviene il mio peccato'" (*Sir 15,11ebr*). *Dio all'origine del male*, in «Ricerche storico-bibliche» 9/1 (2007), pp. 101-133.

³¹ Il manoscritto sembra databile alla fine del I sec. a.e.v. Vedi G. Ibba, *The Evil Spirits in Jubilees and the Spirits of the Bastards in 4Q510 with Some Remarks on Other Qumran Manuscripts*, in «Henoch» 31 (2009), pp. 111-116.

E io, l'Istruttore, proclamo la maestà del suo splendore [= di Dio] per impaurire e sgomentare tutti gli spiriti degli angeli della rovina, gli spiriti dei bastardi, gli *šedim*, Lilit [...] che colpiscono repentinamente e di sorpresa per indurre in errore lo spirito dell'intelligenza e rendere desolato il loro cuore. (fr. 1, ll. 4-6)³²

Poco tempo prima dell'*Epistola di Enoch*, un testo qumranico quale il *Documento di Damasco* (risalente al II secolo a.e.v.) accettava ancora chiaramente l'idea che gli angeli avessero trasgredito di propria volontà: "Avendo proceduto nella durezza dei loro cuori, gli angeli dei cieli caddero" (2,17-18).³³ Ma ciò è decisamente in contrasto con la più tarda dottrina del gruppo qumranico, quale è attestata per esempio nell'"Insegnamento dei Due Spiriti", secondo cui perfino l'Angelo della Luce e l'Angelo della Tenebra furono creati tali fin dall'eternità, il primo per essere amato da Dio, il secondo per esserne odiato:

[Dio] creò gli spiriti della luce e della tenebra [...]. L'uno Dio ama per tutti i tempi stabiliti per l'eternità, e tutte le sue azioni gli sono gradite per sempre; dell'altro egli esecra i consigli e odia tutte le vie per sempre. (*Regola della comunità* 3,25-4,1)

E anche nella *Regola della Guerra* leggiamo che Belial, il capo dei Figli della Tenebra, fu sì creato da Dio, ma la sua dannazione venne designata già nel momento stesso della sua creazione:

Tu hai fatto Belial per la Fossa. (1QM 13,11)³⁴

Rispetto a questo radicato dualismo, una svolta drastica è segnata da un testo non qumranico: un passo dell'*Epistola di Enoch*, una sezione di *1 Enoch* (capitoli 91-105) in genere datata al tardo II secolo a.e.v.:³⁵

Il peccato non fu mandato sulla terra, ma <sono> gli uomini <che> lo hanno creato da se stessi e quelli che lo hanno fatto sono <destinati> alla grande maledizione. E alla donna non fu data la sterilità ma, per le azioni delle sue mani, ella muore senza figli. (98,4-5, testo *gē'ez*)

³² Cf. la "congregazione dei bastardi" ('*dt mmzrym*) menzionata più oltre nello stesso testo (4Q511, fr. 2, col. II, l. 3).

³³ Questo passo del *Documento di Damasco* sembra comunque presentare una tensione non risolta tra predeterminismo divino (2,13: "con esattezza furono stabiliti i loro nomi [= dei prediletti di Dio], ma quelli che odia li fa errare") e libero arbitrio degli angeli (2,17-18 cit. sopra) e dei membri della comunità (2,15-16: "affinché scegliate ciò che egli vuole e rifiutate ciò che odia e procediate integri in tutte le sue vie e non seguitate i pensieri dell'inclinazione [*yēšer*] colpevole"). Una tensione simile (come sottolinea Collins, *L'apocalittica* cit., p. 71) compare anche nel coevo *Siracide* (cf. p.es. il cap. 15 con il cap. 33).

³⁴ Su Belial nei testi del Mar Morto vedi oltre, cap. V, e la bibliografia ivi indicata alla n. 32.

³⁵ Vedi A.-M. Denis (con J.-C. Haelewyck), *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, I, Brepols, Turnhout 2000, p. 92.

[...] non è stato mandato sulla terra, ma gli uomini lo hanno creato da se stessi e quelli che lo fanno perverranno alla grande maledizione. Ugualmente, neppure il peccato è stato dato dall'alto, bensì dalla trasgressione. E ugualmente, neppure la donna è stata generata sterile, bensì per le sue stesse ingiustizie è stata punita con la mancanza di figli, e senza figli muore. (98,4-5, testo greco)

Questo passo è una reazione contro i miti enochici più antichi, che attribuivano l'origine del male esclusivamente agli angeli. Si cominciava ora a distinguere tra il male cosmico —dipendente dal libero arbitrio degli angeli e dalla loro ribellione— e il peccato circostanziale —dipendente dal libero arbitrio degli esseri umani—. Ed era una reazione decisamente conservatrice, in quanto legittimava nuovamente l'arcaica concezione della giustizia attraverso la retribuzione in questo mondo, che era già stata aspramente criticata nel libro di *Giobbe*. Questa linea di pensiero riemergerà in seguito nei primi capitoli del libro della *Sapienza*, specialmente in 3,13 proprio sulla donna sterile (“Beata la sterile incontaminata, che non ha conosciuto un letto peccaminoso; avrà frutto all’ispezione delle anime”), ma l’autore dell’*Epistola* è ancora più drastico: per lui la sterilità non è una condizione incidentale cui Dio può porre rimedio in questa vita (come con Anna madre di Samuele o con Elisabetta madre del Battista) o nell’altra (“all’ispezione delle anime”), bensì è il segno di una colpa che si è commessa.

All’autore di *1 Enoch* 98,4-5 non interessavano né l’idea enochica del peccato angelico e degli spiriti impuri, né l’angelologia dualistica dei qumraniani. Al contrario, egli precisava che, come gli angeli, così soprattutto gli uomini scelgono di fare il male in base al proprio libero arbitrio, e perciò, come scrive Gabriele Boccaccini, “il male è una tentazione più che una contaminazione incontrollabile”.³⁶ La sezione di *1 Enoch* 94,6-104,6, di cui fa parte il passo che stiamo discutendo, presenta anche più in generale notevoli discrepanze dottrinali rispetto al resto di *1 Enoch* e della letteratura qumranica; diversi studiosi la considerano un’interpolazione databile al I secolo³⁷ a.e.v., in esplicita polemica contro il predeterminismo sempre più rigido che caratterizzava il pensiero del gruppo di Qumran.³⁸ L’as-

³⁶ Boccaccini, *Oltre l’ipotesi essenica* cit., p. 241. Cf. il commento di Nickelsburg, *1 Enoch* I cit., p. 514.

³⁷ Sulla datazione di questa parte dell’*Epistola di Enoch* vedi Nickelsburg, *1 Enoch* I cit., p. 426, e Boccaccini, *Oltre l’ipotesi essenica* cit., p. 193. Sull’identificazione di alcuni dei frammenti in greco dalla grotta 7 come parti dell’*Epistola* vedi Boccaccini, *Oltre l’ipotesi essenica* cit., p. 205 n. 43 e la bibliografia ivi indicata (cui va aggiunto G.W. Nebe, *7Q4 – Möglichkeit und Grenze einer Identifikation*, in «Revue de Qumran» 13 [1988], pp. 629-633).

³⁸ Cf. G.W.E. Nickelsburg, *The Epistle of Enoch and the Qumran Literature*, in «Journal of Jewish Studies» 33 (1982), pp. 333-348. F. García Martínez, *Qumran and Apocalyptic Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, Brill, Leiden 1992, p. 89, sottolinea l’incompatibilità di *1 Enoch* 98,4-5 con il rigido predeterminismo della letteratura qumranica, quale lo abbiamo visto espresso, p.es., in 4Q186 *Oroscopo* più sopra.

senza di tutta questa sezione dai manoscritti qumranici di *I Enoch* (che pure contengono le altre parti dell'*Epistola di Enoch*) sembra più sintomatica di un semplice *argumentum e silentio*; e ugualmente sospetta appare l'assenza dai manoscritti qumranici, a partire più o meno dal 100 a.e.v., di qualsiasi testo extrabiblico che non sia espressamente riferito al gruppo di Qumran. Gabriele Boccaccini ha formulato l'ipotesi che queste assenze siano spie di una separazione ideologica e teologica avvenuta intorno al 100 a.e.v. entro la corrente enochica: il gruppo di Qumran si sarebbe staccato in senso più precisamente "settario" dall'enochismo più antico elaborando la propria solipsistica dottrina di salvezza predeterminata, mentre nel resto di Israele la tradizione enochica continuava a produrre la propria teologia e letteratura, recuperando progressivamente il concetto —caro al pensiero sadocita e ancora ai testi qumranici più antichi come il *Documento di Damasco*— del libero arbitrio degli angeli come degli uomini.³⁹

Il Libro dei Giubilei

La testimonianza più antica di questa riconciliazione fra la tradizione enochica e quella sadocita —una testimonianza addirittura anteriore al passo dell'*Epistola di Enoch* appena discusso— è il *Libro dei Giubilei*, una "riscrittura" della *Genesi* datata alla seconda metà del II secolo a.e.v., e ancora ben attestata a Qumran.⁴⁰ *Giubilei* è un testo enochico in quanto recepisce il mito del peccato degli Angeli Vigilanti, della loro condanna eterna (cap. 5), dell'impurità generale che ne consegue sulla terra (cap. 7) e della presenza delle anime dei giganti operanti in questo mondo come "demoni impuri"⁴¹ (10,1-11). Nella narrazione, però, il mito enochico sul male è preceduto —come nella *Genesi*— da quello del peccato di Adamo ed Eva (cap. 3). Inoltre, l'autore dei *Giubilei* si avvicina alla tradizione sacerdotale e a quella farisaica nel sottolineare il ruolo di Mosè come depositario della ri-

³⁹ Cf. Boccaccini, *Oltre l'ipotesi essenica* cit., pp. 235-245; Sacchi, *L'apocalittica giudaica* cit., pp. 136-138.

⁴⁰ Sulla datazione di *Giubilei* agli anni intorno al 160-150 a.e.v. vedi le analisi di J. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, Scholars Press, Missoula, MT 1977 (metà II sec. a.e.v.); Id., *The Book of Jubilees*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001, pp. 17-21. Si definisce ancora comunemente "riscrittura della Bibbia" (*rewritten Bible*) il genere letterario che ampliava la Scrittura nelle parti in cui si sarebbe voluto che essa raccontasse di più, e che è alla base di tanta parte sia della letteratura rabbinica (il *midraš* narrativo) sia degli apocrifi ebraici (p.es. l'*Apocrifo della Genesi* da Qumran) e cristiani (p.es. i vangeli dell'infanzia di Gesù). Sull'ideologia religiosa dei *Giubilei* vedi ancora M. Testuz, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*, Droz, Genève-Paris 1960; sul riavvicinamento della linea enochica a quella sacerdotale rappresentato da *Giubilei* vedi H.S. Kvanvig, *Jubilees – Between Enoch and Moses: A Narrative Reading*, in «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period» 35 (2004), pp. 243-261; G. Borogonovo, *Jubilees' Rapprochement between Henochic and Mosaic Tradition*, in «Henoch» 31 (2009), pp. 29-35.

⁴¹ Trad. di L. Fusella in Sacchi (cur.), *Apocrifi* cit., I, p. 264.

velazione (capitolo 1), laddove, per esempio, in tutto *1 Enoch* Mosè viene menzionato solo nel capitolo 89 in chiave allegorica.

II Libro delle Parabole

Nella letteratura enochica successiva al 100 a.e.v. circa, non attestata a Qumran, le risposte alla questione del male continuarono dunque a svilupparsi in senso meno predeterministico e più antropocentrico. Il *Libro delle Parabole* è uno strato di *1 Enoch* (capitoli 37-71) databile alla fine del I secolo a.e.v. o all'inizio del I e.v.⁴² L'autore di questo libro attribuisce ancora un rilievo particolare al mito enochico tradizionale della corruzione del genere umano che fece seguito alla diffusione, da parte degli angeli, di conoscenze che in origine erano state proibite all'uomo (64,1-2; 69,1-26). Ma i rapporti sessuali tra gli angeli e le figlie degli uomini non vengono neppure menzionati, mentre vi è un riferimento *en passant* alla tentazione di Eva (69,6). Benché questo riferimento interrompa la narrazione e sia verosimilmente un intervento redazionale cristiano,⁴³ esso attesta comunque il riavvicinamento, se non addirittura il sincretismo, che andava prendendo piede fra la tradizione enochica e quella sadocita (già dominante). Così, il mito della caduta dei progenitori e quello della ribellione degli angeli sono fusi insieme nel personaggio dell'angelo Gadriel, che è colui che "indusse in errore Eva", ma è anche lo stesso che "mostrò gli strumenti di morte ai figli degli uomini; e lo scudo, la corazza, la spada per la guerra e ogni strumento di morte ai figli degli uomini".⁴⁴

I Testamenti dei dodici patriarchi e le apocalissi tarde: la psicologizzazione del male

I *Testamenti dei dodici patriarchi* sono un'opera composita in cui vengono esposte le istruzioni morali che i dodici figli di Giacobbe impartiscono, in punto di morte, ciascuno ai propri discendenti. In questa collezione, ampiamente rielaborata da mani cristiane, viene ancora accolta la classica idea enochica del peccato angelico, ma le attribuisce un rilievo soltanto marginale;⁴⁵ è Beliar invece "la causa del disordine morale del mondo" e "la controparte di Dio nel passato, nel presente e nel futuro".⁴⁶

⁴² Seguo la datazione di S. Chialà, *Libro delle parabole di Enoc. Testo e commento*, Paideia, Brescia 1997 (cf. pp. 75-77). Cf. P. Sacchi, *Qumran e la datazione del Libro delle Parabole di Enoc*, in «Henoch» 25 (2003), pp. 149-166.

⁴³ Il peccato di Adamo ed Eva è menzionato ulteriormente in *1 Enoch* soltanto a 32,6 (*Libro dei Vigilanti*).

⁴⁴ Trad. ital. di Chialà, *Libro delle parabole* cit., p. 131. Filone (*Quod omnis probus liber sit* 78) afferma che tra gli esseni non vi erano fabbricanti di armi.

⁴⁵ *Test. Ruben* 5,6-7; *Test. Neftali* 3,5.

⁴⁶ Traggo queste definizioni rispettivamente da H. Haag, *Teufelsglaube*, Katzmann, Tübingen 1974, p. 234 (trad. ital. di A. Gecchelin, *La credenza nel diavolo*, Mondadori,

La struttura del pensiero dei *Testamenti* è dualistica, come a Qumran: l'uomo è soggetto all'influsso di un certo numero di spiriti (*pneumata*) buoni o malvagi. Nei capitoli 2-3 del *Testamento di Ruben* sono inclusi due diversi elenchi di questi spiriti. Gli spiriti malvagi sono definiti "spiriti dell'inganno" (*pneumata tēs plānēs*, 2,1).⁴⁷ Secondo diversi passi dei *Testamenti*, l'influsso degli "spiriti dell'inganno" sul genere umano non dipende da Dio, bensì direttamente da Beliar. Simeone, invidioso di suo fratello Giuseppe, escogita un piano per ucciderlo perché "il signore dell'inganno, avendo inviato lo spirito dell'invidia, rese cieca la mia mente" (*Test. Simeone* 2,7).⁴⁸ La moglie egiziana di Potifar vuole sedurre Giuseppe perché "lo spirito di Beliar la turba" (*Test. Giuseppe* 7,4). Particolarmente preciso al riguardo è il *Testamento di Beniamino*, in cui l'autore, discutendo in termini generali la dinamica del peccato, afferma che "innanzitutto la mente concepisce [il peccato] a causa di Beliar".⁴⁹ Poi Beliar stesso dà una spada "a coloro che obbediscono alla sua malvagità"; e costoro, a loro volta, cadono in preda a sette diversi tipi di sventure, debitamente elencati (7,1-2). Ma il patriarca fornisce un consiglio che tutelerà da tale perversa dinamica: "Abbiate timore del Signore e amate il prossimo. E se gli spiriti di Beliar vi trarranno ingannevolmente verso qualsiasi malvagità d'afflizione (*poneria thlīpseōs*), nessuna malvagità d'afflizione sarà in grado di dominarvi" (3,3).⁵⁰ Infatti, prosegue il testo, "il volere dell'uomo buono non è nelle

Milano 1976), e L.J. Lietaert Peerbolte, *The Antecedents of Antichrist: A Traditio-historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents*, Brill, Leiden-New York 1996, p. 295.

⁴⁷ La concezione degli "spiriti" nei *Testamenti* è fortemente influenzata dalla psicologia stoica, la quale definiva come spiriti (*pneumata*) gli influssi che provengono dall'intelletto dirigente (*mēros hēgemonikōn*) e raggiungono le terminazioni proprie di ciascuna delle sette parti che costituiscono l'anima (*psychē*), ossia i cinque sensi, lo sperma e l'articolazione delle parole (cf. Pseudo-Plutarco, *De placitis philosophorum* 4,4). Cf. Clemente di Roma, *Epistola ai Corinzi* 18,12 (in base al Salmo 51,14) e il commento di A. Jaubert, *Clément de Rome. Epître aux Corinthiens*, Editions du Cerf, Paris 1971, p. 131 n. 3; R.H. Charles, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, A. & C. Black, London 1908, pp. 4-5; R.A. Kugler, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001, p. 42.

⁴⁸ Concetto ed espressione identici anche in *Test. Giuda* 19,4 e *Test. Dan* 1,7.

⁴⁹ È ancora esemplare la discussione di questo passo difficoltoso da parte di R.H. Charles, *The Testaments* cit., p. 206. Charles inclinava a ritenere secondaria la menzione di Beliar. Anche P. Sacchi in Id. (cur.), *Apocrifi* cit., I, p. 915 *ad loc.* isola questa frase come interpolata, in quanto è collocata fra l'elenco delle sette disgrazie in cui incorrono i peccatori (vedi oltre) e una loro lista più dettagliata. Pertanto la frase — proprio come la menzione di Beliar in *Test. Ruben*. 2,2 — potrebbe attestare una revisione "dualistica" (forse condotta dall'autore stesso) dell'originale ebraico (o *Grundschrift*).

⁵⁰ Traduco secondo il ms. Vaticano gr. 731 (*ekstēsōsin*). I mss. Cambridge, University Library Ff. I.24 e Marciano gr. Z. 494 hanno *exaitēsōntai* "[gli spiriti di Beliar] richiederanno da parte tua/otterranno per te". A questa variante sottostà l'idea che il Diavolo ha comunque necessità di autorizzazione da parte di Dio per poter agire a danno dell'uomo, come in *Test. Giobbe* 20,2 e *Luca* 22,31 (vedi oltre, cap. V). La variante *exaitēsōntai* è verosimilmente un'armonizzazione al verso di *Luca* (così P. Sacchi in Id. [cur.], *Apocrifi* cit., I, p. 911 *ad loc.*).

mani dell'inganno dello spirito di Beliar, poiché l'angelo della pace guida la sua anima [= dell'uomo]" (6,1).

Così Beliar comanda gli spiriti che inducono il genere umano al peccato e all'inquietudine psicologica che ne consegue (la "malvagità di afflizione"). Era stato Dio a creare tanto Beliar quanto gli spiriti,⁵¹ ma è per mandato di Beliar che gli spiriti agiscono in ciascun essere umano e lo muovono al peccato e al turbamento (*thlipsis, lýpē, tarachē*). Quanto alle azioni di Beliar, la loro dinamica nei passi fin qui esaminati è ad esempio la stessa che soggiace al passo di *1 Enoch* 99,14 secondo il testo greco: "lo spirito dell'inganno vi inseguirà". Il personaggio di Beliar/Satana nei *Testamenti* è quindi decisamente simile al suo omonimo di Qumran, al Mastema dei *Giubilei* e al Satana dei Vangeli: un anti-Dio che agisce autonomamente contro l'uomo, comanda una schiera di spiriti malvagi, e le cui azioni sono esplicitamente opposte alla Legge divina.⁵² Come a Qumran, quindi, il dualismo che caratterizza i *Testamenti* è mitigato (il principio del bene è anteriore a quello del male) ma evolve verso una dimensione radicale (il principio del male agisce indipendentemente).⁵³ I *Testamenti* si avvicinano invece alla tradizione sadocita nel sottolineare l'importanza della scelta etica individuale e nel non accogliere alcuna forma di predeterminismo.

Tuttavia, l'utilizzo dei *Testamenti* come documento per la storia del pensiero ebraico va soggetto a diversi distinguo. L'opera come la leggiamo oggi è stata tramandata soltanto in manoscritti greci non anteriori al IX secolo; di questa redazione cristiana altomedievale non sono chiari i rapporti con le opere dello stesso genere in ebraico e aramaico documentate dai manoscritti del mar Morto e dalla *genizah* del Cairo. Una rilevante tradizione di studi fin dai primi del Novecento ha ritenuto di poter individuare, a monte dei *Testamenti greci*, una *Vorlage* in lingua semitica o almeno un documento-base ebraico (*Grundschrift*) in seguito rielaborato da uno o più redattori cristiani. Così, ad esempio, Paolo Sacchi ha pensato a una *Grundschrift* risa-

⁵¹ Nonostante Boccaccini, *Oltre l'ipotesi essenica* cit., p. 250 ("Nei *Testamenti*... Dio non è l'origine sia degli spiriti buoni sia di quelli malvagi").

⁵² *Test. Levi* 19,1; *Test. Neftali* 2,6. La tradizione enochica sul male è perfino citata esplicitamente in *Test. Dan* 5,6, un passo in cui si critica la corruzione della classe sacerdotale di Gerusalemme: "Infatti lessi nel libro di Enoch il giusto che il vostro signore è Satana, e che tutti gli spiriti della fornicazione e della superbia obbediranno a Levi, per essere servi dei figli di Levi, per farli peccare davanti al Signore". Il testo è guasto, forse a causa di un errore nella traduzione dalla *Vorlage* semitica. Vedi la discussione di R.H. Charles in *The Testaments* cit., p. 129 (la sua traduzione è: "will conspire to attend constantly on the sons of Levi").

⁵³ Kelly (*Satana* cit., p. 46) ritiene che il Belial e l'Angelo delle Tenebre di Qumran non siano "personificazioni dinamiche della condotta malvagia", bensì solo "esanimi figure allegoriche o metaforiche, adoperate a scopo meramente strumentale per poi svanire nel nulla": non veri Satana o prefigurazioni di Satana, insomma, perché privi di autonomia poetica. Il che è vero se, e solo se, li si mette a confronto —come fa Kelly— con i Satana della letteratura occidentale dal medioevo in poi.

lente almeno al 150-100 a.e.v., riscritta sempre in ambiente ebraico verso la fine del I secolo a.e.v., e infine rielaborata da cristiani che avevano presente il Nuovo Testamento (quindi nel II secolo);⁵⁴ così anche Jarl Henning Ulrichsen ha pensato a un testo-base scritto in Palestina e in lingua semitica addirittura intorno al 200 a.e.v.⁵⁵ Diversamente, Marinus de Jonge e Robert A. Kugler sono giunti a considerare i *Testamenti* come una collezione di materiali esegetici in buona parte di origine ebraica, ma tardivamente adattati a una fruizione sia ebraica sia cristiana: l'opera andrebbe quindi considerata come "un testimone della continuità di pensiero e di idee tra l'ebraismo (in particolare quello ellenistico) e il cristianesimo delle origini".⁵⁶ Data questa attribuzione fluttuante, si deve considerare la possibilità che i riferimenti dei *Testamenti* a Beliar quale autonomo istigatore degli spiriti dell'inganno non siano opera di un originario autore ebreo nel tardo periodo del Secondo Tempio, ma piuttosto di uno o più interpolatori o redattori più recenti, ebrei o cristiani. In questa direzione, come abbiamo visto, Paolo Sacchi ha attribuito il cruciale passo di *Test. Ruben* 2,2, con l'affermazione che gli spiriti malvagi "furono dati contro l'uomo da Beliar", a un interpolatore ebreo —non cristiano— di epoca posteriore al Secondo Tempio; ciò rifletterebbe un'evoluzione del pensiero secondo la quale non era più tollerabile che l'esistenza di spiriti ostili all'uomo venisse ricondotta direttamente al volere di Dio.⁵⁷

Per riassumere, i *Testamenti* presentano una teologia saldamente dualistica ma non predeterministica, e situano la lotta fra il bene e il male entro l'anima dell'individuo, che è nel contempo sia il campo di battaglia sia il soldato che combatte: lo scenario in cui il male è collocato non è tanto cosmologico o escatologico, quanto psicologico. (Il primo passo di questa psicologizzazione del problema del male era stato compiuto già nei testi qumranici, come abbiamo visto, individuando nello spirito —*rūah*— dell'individuo parti buone e cattive in proporzioni variabili e situando nel suo cuore —*levav*—

⁵⁴ P. Sacchi, *Introduzione ai Testamenti* in Id., *Apocrifi* cit., I, p. 738.

⁵⁵ J.H. Ulrichsen, *Die Grundschrift der Testamente der zwölf Patriarchen*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 1991.

⁵⁶ Così M. de Jonge, *Test. Benjamin 3:8 and the Picture of Joseph as "A Good and Holy Man"*, in J.W. van Henten (hg.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, Brill, Leiden 1989, pp. 204-214: p. 206. Vedi anche Id., *Pseudepigrapha of the Old Testament as Part of Christian Literature. The Case of the Testaments of the Twelve Patriarchs and the Greek Life of Adam and Eve*, Brill, Leiden 2003. Sulla questione in generale vedi Denis - Haelewyck, *Introduction à la littérature religieuse* cit., 267-285; Kugler, *The Testaments* cit., pp. 28-39.

⁵⁷ P. Sacchi sostiene che questo versetto sia un'interpolazione tarda per due ragioni: a) la formulazione del verbo al passivo (lett. "fu dato", esattamente come in 2,3 all'inizio del secondo elenco, dove l'agente sottinteso è Dio), che è un calco su un costrutto sintattico ebraico con valore assoluto (il cosiddetto *passivum divinum*, come a dire: i sette spiriti furono dati all'uomo fin dall'eternità); b) di norma questo costrutto non è seguito dal complemento d'agente, mentre qui lo è. Vedi P. Sacchi in Id. (cur.), *Apocrifi* cit., I, pp. 737-738 e le sue nn. a *Test. Ruben* 2,1.3 e 3,2.7 (*ivi*, pp. 769-772).

la lotta tra lo spirito della verità e quello dell'ingiustizia).⁵⁸ Nei *Testamenti* compare anche il mito della ribellione angelica, ma soltanto per incolpare le figlie degli uomini di avere causato la ribellione degli angeli tentandoli all'unione peccaminosa (*Test. Ruben* 5,6-7). Quindi il più antico e più grave dei peccati è stata la fornicazione (*porneia*) e non la disobbedienza, e la prima responsabilità del male va ascritta al genere umano anziché agli angeli. In contrasto rispetto al pensiero enochico più antico e a quello qumranico, il male non è più percepito come un'impurità ontologica inerente all'uomo in quanto creatura, ma piuttosto come un'impurità etica che ha origine nella psiche umana.

I primi due secoli e.v.

Come si evolve questa linea di pensiero? Il mito del peccato di Adamo ed Eva è molto meno rilevante e meno citato di quello del peccato angelico in tutta la letteratura ebraica fino al I secolo e.v. (Paolo e le circa coeve *Sapienza di Salomone* e *Vita greca di Adamo ed Eva*); Per gli autori neotestamentari —che pure rappresentano Satana come tentatore e ingannatore libero di agire in autonomia— il mito enochico degli angeli peccatori inabissati da Dio fino al giudizio finale è ancora ben presente e autorevole (*2 Pietro* 2,4; *Giuda* 6; *Apocalisse* 12,9). Gesù non fa mai riferimento alla cacciata di Adamo ed Eva; invece, quando si congratula con i discepoli che sono stati resi partecipi del carisma dell'esorcismo, egli dice “Vedevo Satana cadere dal cielo come folgore” (*Luca* 10,18), una frase con cui egli potrebbe prefigurare la sconfitta escatologica del Nemico, come anche rievocare l'immaginario enochico della caduta primordiale del Ribelle.⁵⁹

A partire da Paolo, dalla *Sapienza* e dalla *Vita greca di Adamo ed Eva* le proporzioni si invertono, e soprattutto nella letteratura apocalittica del I e II secolo il peccato di Adamo ed Eva è menzionato molto più spesso di quello degli angeli.⁶⁰ Nella *Lettera ai Romani* Paolo scrive:

Come a causa di un uomo solo il peccato (*hamartia*) è entrato nel mondo, e attraverso il peccato la morte, così anche a tutti gli uomini è giunta la morte, per il fatto che tutti hanno peccato. (5,12)

⁵⁸ Cf. l'oroscopo 4Q186 e l'“Insegnamento dei due spiriti” (specialmente *Regola della comunità* 4,15-17,23-24). Vedi Collins, *L'apocalittica* cit., pp. 57-58.

⁵⁹ Secondo J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, II, Doubleday, New York 1985, pp. 856-864 (cit. in Kelly, *Satana* cit., pp. 102-104), quella di Gesù non è una visione escatologica: “vedevo” (*etheōroun*) è un “passato profetico”, la caduta di Satana è descritta da Gesù come appena accaduta, e significa che l'*exousia* sul mondo terreno di cui Satana si vanta gli è stata già revocata. Sul mito enochico del male nel cristianesimo delle origini vedi Reed, *Fallen Angels* cit., pp. 162-174, 185-189, 218-221.

⁶⁰ Cf. Kelly, *Satana* cit., pp. 68-79; L. Rosso Ubigli, *Considerazioni sulla datazione dell'Apocalisse di Mosè (o Vita greca di Adamo ed Eva)*, in A. Vivian (hgb.), *Biblische und Judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi*, Peter Lang, Frankfurt a.M.-Bern-New York-Paris 1990, pp. 323-333.

Morte e peccato vengono di fatto identificati, e la responsabilità prima della morte è dunque solo di Adamo e di Eva, ma la colpa dei progenitori non esclude quella del singolo uomo, anzi le corrisponde.⁶¹

Sulla linea paolina, anche l'autore del *Quarto libro di Ezra* (4 Ezra, un'apocalisse risalente al periodo tra le due guerre ebraiche contro Roma, 70–132 e.v.) sostiene che il primo peccatore fu Adamo —non un angelo— a causa del suo “istinto malvagio”, *cor malum* (7,48). Il *cor malum* corrisponde allo *yèšer ha-ra'* dei successivi testi rabbinici;⁶² esso è il “grano di cattivo seme seminato nel cuore di Adamo fin dall'inizio” (4,30) e a esso sono soggetti tutti gli esseri umani:

Che cos'hai fatto, Adamo? Se infatti hai peccato, la cosa non riguarda soltanto te, ma anche noi che da te siamo discesi. (7,118)⁶³

Sempre sulla stessa linea, il contemporaneo scrittore dell'*Apocalisse siriana di Baruch* (2 Baruch) afferma che gli angeli —e solo pochi tra loro— commisero peccato *in conseguenza* del cattivo esempio di Adamo (56,10–11), e che il singolo individuo non è scagionato dalla colpevolezza del suo progenitore, perché “Adamo non è causa se non per se stesso, e noi tutti siamo ognuno Adamo per se stesso” (54,19).⁶⁴ La responsabilità del singolo nel male del mondo era percepita come ineluttabile, e il suo peso ormai vissuto come schiacciante. Era a questa dimensione problematica della coscienza ebraica che il mito del sacrificio espiatorio di Gesù e la conseguente dottrina cristiana stavano tentando di dare sollievo.

Il mito della ribellione angelica avrà tuttavia una lunghissima sopravvivenza, sia nel pensiero cristiano⁶⁵ sia in quello rabbinico. I *Pirke de-Rabbi Eli' ezer*, una compilazione midrašica palestinese del VIII o IX secolo, contengono (§ 22) un lungo elenco di commenti di diversi rabbini al breve racconto dell'unione tra angeli e figlie degli uomini in *Genesi* 6,1-4. I commenti dipendono per la massima parte dal testo biblico, ma alcuni rabbini aggiungono particolari che in *Genesi* sono omessi, come la caduta stessa degli angeli dal cielo e lo spargimento di sangue causato dai Giganti loro figli:

⁶¹ Cf. 1 Corinzi 15,21; 4 Ezra 3,7; 7,119.

⁶² Vedi oltre, cap. VI.

⁶³ Sul *cor malum* nel 4 Ezra vedi A.L. Thompson, *Responsibility for Evil in the Theodicy of IV Ezra: A Study Illustrating the Significance of Form and Structure for the Meaning of the Book*, Scholars Press, Missoula, Mont. 1977, pp. 332-339; P. Marrassini in Sacchi (cur.), *Apocrifi* cit., II, UTET, Torino 1989, pp. 268-270.

⁶⁴ Cf. 2 Baruch 17,2-3; 23,4; 48,42. Vedi Boccaccini, *Oltre l'ipotesi essenica* cit., pp. 257-258; sulla dottrina sul male nelle apocalissi tarde cf. Collins, *Seers, Sibyls and Sages* cit., pp. 296-298.

⁶⁵ Per un ricco elenco di fonti protocristiane sulla ribellione e/o caduta degli angeli (a partire da Giustino, *Dialogo con Trifone*, § 79, dove l'ebreo Trifone rifiuta questo mito, a differenza del cristiano Giustino) vedi Ph. Bobichon, *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon*, II, Academic Press Fribourg, Fribourg 2003, p. 784.

Rabbi⁶⁶ dice: “Gli angeli che caddero dal loro luogo santo giù dai cieli avevano visto le figlie di Caino che se ne andavano in giro nude e con gli occhi truccati come prostitute [...]”. Rabbi Šadoq⁶⁷ dice: “Da loro nacquero i Giganti (*‘anaqim*), che se ne andavano in giro nella loro alta statura, stendendo le mani in ogni [genere di] rapina e violenza e spargimento di sangue”.

Se i *Pirqe de-Rabbi Eli‘ezer* dimostrino la sopravvivenza di motivi enochici all’interno della tradizione ebraica anche dopo l’affermazione del canone sacerdotale e poi rabbinico delle Scritture, o se invece questi motivi ritornassero all’ebraismo per osmosi intellettuale con la tradizione cristiana che li aveva in certa misura accolti entro i propri testi canonici (come nel Nuovo Testamento e nel canone etiopico), è questione su cui torneremo più avanti.⁶⁸

⁶⁶ Yehudah ha-Naši (Palestina, inizio III sec. e.v.).

⁶⁷ Palestina, I sec. e.v.

⁶⁸ Vedi oltre, cap. VI. Sulla compresenza di motivi nei *Pirqe de-Rabbi Eli‘ezer* e nella letteratura cristiana siriana vedi H. Spurling – E. Grypeou, *Pirqe de-Rabbi Eliezer and Eastern Christian Exegesis*, in «Collectanea Christiana Orientalia» 4 (2007), pp. 217-243.



IV

Quando il sesso diventò peccato. Eros e purità nella letteratura ebraica antica e tardoantica

Nella legislazione sacerdotale inclusa nella Torah, il discorso sul sesso (come su tutti gli àmbiti dell'esistenza) è interamente sussunto entro la categoria generale definita dalle opposizioni tra sacro e profano e tra puro e impuro. Questo sistema categoriale è centrale per il pensiero antico, non solo ebraico; nell'antico Israele, come ben si vede dalla legislazione sacerdotale-levitica inclusa nella Torah, non vi era alcuna realtà materiale che non rientrasse in uno dei poli di questo sistema. Per noi, oggi, esso è una categoria perduta; lo si vede per esempio dal fatto che vari diffusi dizionari teologici non contemplano una voce per nessuno dei quattro termini che definiscono la categoria.¹ Si tratta invece di lemmi comunemente presenti (e spesso piuttosto ampi) nei dizionari di antropologia e di scienze delle religioni. William L. Countryman ha giustamente incentrato tutta la sua trattazione sull'etica sessuale nel Nuovo Testamento intorno alla categoria della purità e all'opposizione puro/impuro² e a maggior ragione il discorso vale per il resto della letteratura ebraica antica e tardoantica, canonica e non canonica, di Palestina come della diaspora.

Non che la legislazione sacerdotale in materia di sesso avesse valore più che soltanto prescrittivo. Le stesse Scritture canoniche ebraiche abbondano di descrizioni narrative di comportamenti sessuali devianti rispetto alla Legge di Santità, o di usi strumentali della

¹ Vedi p.es. *Dizionario Teologico Enciclopedico "Lexicon"*, Piemme, Casale Monferrato 1993, e G. Barbaglio – G. Bof – S. Dianich (curr.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002. Sul sistema di opposizioni sacro vs. profano/impuro vs. puro vedi la bibliografia indicata sopra, cap. III n. 1.

² W.L. Countryman, *Sesso e morale nella Bibbia* (1988), trad. ital. di M. Sbaffi Girardet, Claudiana, Torino 1998. Cf. in tal senso anche D. Biale, *L'eros nell'ebraismo. Dai tempi biblici ai giorni nostri* (1992), trad. ital. di R. Volponi, Giuntina, Firenze 2003, pp. 53-56.



sessualità, a fini di appagamento personale per gli uomini (l'iper-sessualità di un Davide o di un Salomone, per quanto prediletti da Dio) o di autotutela della donna all'interno di una società di uomini (le figlie di Lot, Giuda e Tamar, Rut e Boaz).³ David Biale ha scritto giustamente che “il sesso contamina, ma è anche divino. È in questa dialettica tra il puro e l'impuro, il sacro e il secolare, la norma e il suo sovvertimento che si trova l'essenza della costruzione biblica della sessualità”.⁴ Ma la legislazione sacerdotale costituì comunque un modello normativo di enorme influenza sulla concezione ebraica della sessualità (e verosimilmente sugli effettivi comportamenti sessuali degli ebrei) attraverso il periodo del Secondo Tempio e la tarda antichità. Per introdurre il discorso ebraico antico e tardoantico sul sesso, dunque, è necessario capire che cosa intendessero gli ebrei per “puro” e “impuro”, o meglio, delineare brevemente l'evoluzione del sistema ebraico del sacro vs. profano/impuro vs. puro, un sistema nel quale i singoli termini appaiono definibili solo per opposizione reciproca.

Il sacro e il puro secondo il pensiero ebraico preesilico e postesilico

Nella fase più antica della storia del pensiero ebraico, l'impurità era concepita come una condizione fisica, non morale, e affine alla condizione di sacralità. L'impuro era un sacro ridotto; essere impuri significava essere come fisicamente indeboliti, e quindi non poter sostenere la vicinanza del sacro vero e proprio, cioè di Dio e di tutto ciò che lo riguardava. La categoria va dunque definita ponendo i termini in un parallelismo preciso: sacro vs. profano/impuro vs. puro, dove l'impuro è opposto al puro ma parallelo al sacro, a sua volta opposto al profano. Nella cosiddetta “Legge di Santità” (*Levitico* 17-26) sono esplicitate le più antiche elaborazioni ebraiche dell'idea — comune a moltissime culture antiche o primitive — secondo cui le regole di purità riguardano i limiti del corpo umano, “e in particolare i suoi orifizi, cosicché tutto ciò che passa tramite essi è particolarmente importante per le leggi di purità, che sia il cibo, gli escrementi, il sangue versato, il sangue mestruale, le perdite e gli atti sessuali, la nascita e la morte” (W.L. Countryman).⁵ La sessualità, dunque, è per la Torah uno degli àmbiti dell'esperienza umana in cui l'impurità si genera e si propaga continuamente; di qui il dettagliato elenco di divieti sessuali incluso nella Legge di Santità (capitolo 18). Come scrive ancora Countryman,

³ Vedi in questo senso le ottime analisi di D. Biale, *L'eros nell'ebraismo* cit., pp. 31-59, e J. Kirsch, *I racconti proibiti della Bibbia* (1997), trad. ital. di C. Béguin, Garzanti, Milano 2000.

⁴ Biale, *L'eros nell'ebraismo* cit., p. 56.

⁵ Countryman, *Sesso e morale* cit., p. 23, dove viene ripresa l'analisi antropologica della categoria fatta da Douglas, *Purezza e pericolo* cit.

il sistema di purità della Torah si può riassumere in questo modo: tutte le emissioni sessuali o quasi sessuali sono fonte di impurità, e le norme che regolano tale materia sono da riferire esclusivamente alla sfera dell'etica della purità: questo vale anche per i divieti relativi agli atti omosessuali, al travestimento, ai rapporti con animali. La prostituzione produce impurità sole se e quando sia un aspetto di un altro culto vietato [...]. L'incesto [...] è in parte una trasgressione che produce impurità, ma ha anche aspetti che coinvolgono la gerarchia familiare [...]. Quanto all'adulterio, in primo luogo esso è una violazione della proprietà sessuale altrui, pur contenendo, nella Torah, elementi di purità, sia per le affinità di tale sistema con le regole sessuali, sia perché l'adulterio spezzava la perfezione della donna ideale.⁶

L'esempio classico della concezione arcaica del sacro/profano-impuro/puro, in generale e anche in rapporto al sesso, è la teofania di *Esodo* 19, dove Dio, in procinto di mostrarsi a Mosè sul Sinai, raccomanda che i sacerdoti si mantengano in stato di purità e gli altri israeliti non si avvicinino alla sommità del monte, altrimenti moriranno, quasi che Dio stesso non sia in grado di controllare la potenza distruttiva della propria sacertà. Allo stesso scopo Mosè istruisce il popolo a osservare tre giorni di astinenza sessuale prima dell'apparizione divina (19,15). Sulla stessa linea, il codice sacerdotale del *Levitico* impone la presenza del sommo sacerdote nella *sancta sanctorum* del tempio, dove c'è Dio, solo una volta all'anno (nel giorno di *Kippur*) e nello stato di massima purità umanamente possibile (*Levitico* 16; cf. *Ebrei* 9,7).

Altro esempio assai chiaro di come la concezione sacerdotale e arcaica della purità si applica al sesso è l'episodio in cui Davide, fuggendo da Saul, si ferma a Nob presso il sacerdote Achimelech e gli chiede pane per rifocillare i propri uomini (*1 Samuele* 21,5-7). Ad Achimelech sono rimasti soltanto pani sacri, i "pani dell'offerta" di *Esodo* 25,30 e *Levitico* 24,5-9, che solo i sacerdoti potevano consumare; ma Davide ribatte che lui e i suoi non hanno avuto rapporti sessuali da tre giorni, e quindi sono in uno stato di purità tale da assimilarli ai sacerdoti e da permettere loro di cibarsi dei pani senza riportare alcun danno. Similmente, secondo la norma sacerdotale riguardo all'accampamento degli israeliti durante la conquista di Canaan, il soldato che incorresse in una polluzione notturna doveva uscire dall'accampamento e rientrarvi solo l'indomani dopo un'abluzione di purificazione, per non trasmettere l'impurità (e quindi la debolezza) a tutti i commilitoni (*Deuteronomio* 23,11-12).

Ma già nel racconto yahwista della caduta di Adamo ed Eva si vede una prima, significativa traccia di un'idea dell'impurità come fatto negativo anche da un punto di vista *morale*: il serpente tentatore viene *condannato* a strisciare (*Genesi* 3,14), e quindi a essere impuro: l'im-

⁶ Countryman, *Sesso e morale* cit., p. 39.

purità perde dunque almeno una parte della propria connotazione esclusivamente fisica e viene a essere vista come una punizione.

Le chiavi di volta dell'evoluzione del sistema sacro vs. profano/impuro vs. puro sono, secondo Paolo Sacchi,⁷ la visione di Isaia in *Isaia* 6 (testo preesilico o esilico) e il passo di *Giobbe* 14,1-4 (postesilico).

1. In *Isaia* 6 il profeta, che dice di essere in condizione di impurità, vede Dio, e perciò teme di essere distrutto, ma un angelo viene a purificarlo; e questa purificazione consiste in una rimozione mediante l'apposizione di un carbone ardente alla bocca del profeta. Le due cose così rimosse si chiamano 'awon e heṭ', che possiamo tradurre con "colpa" e "peccato". Dunque l'impurità si identifica con la colpa e il peccato (visto che tutti possono essere rimossi al medesimo modo): tra impurità, colpa e peccato (o, come si direbbe in termini cristiani, tra colpa ed errore) non c'è differenza, perché l'effetto di tutti è il medesimo, e cioè il causare disordine rispetto al volere di Dio, al suo piano per il mondo. Come abbiamo visto, in *Genesi* 4,7, il termine con cui si indica l'"istinto" del "peccato" (*ḥaṭṭa' t*, sinonimo di *heṭ'*) accovacciato alla porta di Caino è lo stesso che in *Genesi* 3,16 definisce l'istinto della donna verso l'uomo: dunque un fatto biologico, almeno parzialmente indipendente dalla volontà dell'uomo.⁸

2. Secondo *Giobbe* 14,1-4, l'uomo è costituzionalmente impuro fin dalla nascita:

L'uomo, nato di donna [...] fugge come l'ombra e non si ferma. Sopra un essere come questo tu tieni aperti i tuoi occhi e lo⁹ fai venire in giudizio con te? Chi può trarre il puro dall'impuro? Nessuno!¹⁰

Si confronti anche il *Salmo* 51,7: "Ecco, nella colpa ('awon) sono nato, nel peccato (heṭ') mi ha concepito mia madre". Rispetto al modello sacerdotale che abbiamo visto all'opera in *Esodo* 19, lo schema concettuale appare cambiato: sacro e impuro non sono più forze intrinsecamente affini. Invece, il puro è divenuto attributo essenziale del sacro; perciò è il profano a essere *per natura* impuro, e profano e impuro si connotano negativamente: la categoria, dunque, non va più definita con la formula sacro vs. profano/impuro vs. puro, bensì istituendo un parallelismo diverso fra i termini: sacro vs. profano/puro vs. impuro.

È nell'epoca postesilica che nasce l'idea di spiegare la presenza del male nel mondo come dipendente dall'impurità. Come abbiamo visto, i miti enochici della ribellione degli angeli e della conseguente impurità generale del cosmo sono databili, nella loro reda-

⁷ Cf. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio* cit., pp. 415-453.

⁸ Vedi la discussione del concetto di *tešūqah* nel cap. II.

⁹ Leggendo *oto* con le versioni antiche in luogo di *oti* "me" del testo masoretico.

¹⁰ Cf. *Siracide* 34,4.

zione nel *Libro dei Vigilanti*, al IV secolo a.e.v. Nel III secolo a.e.v. il pur laicissimo Qohelet mette in parallelo impurità ed empietà: “Tutto succede uguale a tutti: al giusto e all’empio, al buono e al puro e all’impuro” (9,2). È questa la prospettiva in cui si collocano, a partire dal II secolo a.e.v., anche i testi di Qumran, con la loro antropologia radicalmente pessimistica corrispondente a quella che abbiamo visto in *Giobbe* e *Salmi* 51,7, secondo cui “l’uomo è nella colpa fin dall’utero” e “il cammino dell’uomo non si può dirigere se non per mezzo dello spirito che Dio creò per lui per rendere perfetto il cammino degli esseri umani” (*Inni di ringraziamento* IQH^a 12[4],29-30).¹¹

Secondo questo cambiamento concettuale, se il puro è attribuito essenziale e/o coesistente del sacro, allora la purità si avvia a diventare il fondamento di tutta la vita religiosa; quindi non sarà più necessaria solo al sacerdote per reggere la presenza del sacro, ma lo sarà quanto più possibile anche al laico, perché il contatto con Dio è ora visto sempre più come un fatto continuo e non solo momentaneo. Ed è qui che finalmente arriviamo al sesso. Abbiamo visto che già nella legislazione sacerdotale del Pentateuco (fonte P) il sesso è una delle principali fonti di propagazione e perpetuazione dell’impurità. Poiché la sfera del sesso era da tempo interamente sussunta in quella del puro/impuro, ora che l’impurità diventa un male morale, lo diventa anche il sesso. In questo momento della storia culturale degli ebrei, l’epoca postesilica sotto la dominazione e l’influsso culturale della Persia, l’idea di spiegare la presenza del male nel mondo come dipendente dall’impurità trova espressione mitica nel racconto dell’unione degli angeli con le figlie degli uomini: secondo il *Libro dei Vigilanti* l’uomo deve ascrivere tutto il peccato ad Azazel (10,8). Rispetto al mito biblico del peccato originale, l’uomo non è ritenuto responsabile della presenza del male, il quale dipende da un’impurità generale che permea il creato: male e peccato, trasgressione e impurità sono realtà *onnipresenti* nel mondo, e il male è perciò inevitabile, a causa dell’antichissima ibridazione avvenuta tra la specie degli angeli e quella delle figlie degli uomini e della contaminazione fra tempo sacro e tempo profano causata dalla ribellione degli angeli-piloti delle sette stelle.¹² È dai giganti (i prodotti dell’ibridazione tra angeli e donne) e dalle loro anime disincarnate e tramutatesi in demoni che deriva la propagazione del male nel mondo: dunque l’impurità non è ancora identificata con l’attività sessuale in quanto tale. Come Dio stesso incarica Enoch di dire agli angeli Vigilanti:

¹¹ Vedi sopra, cap. III.

¹² Cf. ugualmente *Deuteronomio* 22,9-11. Riprendendo Mary Douglas, Countryman (*Sesso e morale* cit., pp. 35-40) individua i due principi-base della purità levitica nell’*integrità* (p.es., secondo *Levitico* 13,9-17 è impuro chi è affetto da lebbra a chiazze, ma è puro chi è interamente lebbroso) e nel *divieto di mescolanza* (p.es., nell’omosessualità si mescolano i ruoli sessuali dell’uomo e della donna, e nell’incesto i ruoli del figlio e del padre).

Perché avete lasciato il cielo eccelso e santo in eterno e vi siete coricati con le donne e contaminati con le figlie degli uomini e vi siete presi mogli? Avete agito come figli della terra [= esseri umani] e avete generato a voi stessi dei figli, i giganti. Voi eravate santi e spiriti in eterno, e vi siete contaminati col sangue delle donne, avete procreato col sangue della carne e avete nutrito desiderio col sangue degli uomini; così come fanno loro [che sono] carne e sangue e muoiono e periscono. [...] Ma voi eravate spiriti viventi eterni e immortali per tutte le generazioni dell'eternità, e per questo io non avevo fatto per voi le donne: gli spiriti del cielo hanno la loro dimora nel cielo. E ora i giganti generati dagli spiriti e dalla carne sono spiriti possenti sulla terra, e sulla terra è la loro dimora. Dal loro corpo sono usciti spiriti maligni (*pneūmata ponērā*), poiché sono nati da coloro che stavano nell'alto, e il principio della loro creazione e fondazione proviene dai santi Vigilanti [...] e così continueranno a distruggere fino al giorno del compimento, [quello] del grande giudizio, in cui il mondo intero finirà. (*1 Enoch* 15,3-16,1, testo greco)¹³

Un'ulteriore importante radice dell'identificazione tra sessualità e peccato, e quindi dell'idea del sesso come male morale, va vista in un aspetto dell'immaginario profetico di epoca preesilica ed esilica: la rappresentazione delle ricadute di Israele nell'idolatria come tradimenti coniugali o atti di prostituzione, descritti con grande ica- sticità:

Accusate vostra madre, accusatela, poiché essa non è mia moglie e io non sono suo marito! Si tolga dalla faccia le sue prostituzioni e i suoi adulterii dal petto, altrimenti la spoglierò nuda e la ridurrò come nel giorno in cui nacque [...]. Dei suoi figli non avrò pietà, perché sono figli di prostituzione; perché la loro madre si è prostituita, colei che li concepì si è svergognata; perché ha detto: "Andrò dietro ai miei amanti, che mi danno il mio pane e la mia acqua, la mia lana e il mio lino, il mio olio e le mie bevande". [...] Perciò [...] le strapperò di dosso la mia lana e il mio lino, che dovevano coprire la sua nudità. Adesso scoprirò la sua spudoratezza agli occhi dei suoi amanti e nessuno la salverà dalla mia mano! (*Osea* 2,4-12)

Così dice il Signore Yhwh a Gerusalemme: "[...] Ti feci giuramento ed entrasti in un'alleanza con te [...] Ma tu ti sei prostituta [...] e hai buttato le tue prostituzioni in faccia a ogni passante [...]. Ti sei costruita un bordello e ti sei fatta un'altura¹⁴ in ogni via, in cima a ogni strada ti sei costruita un'altura; hai reso abominevole la tua bellezza, hai spalancato le gambe a ogni passante, hai fatto la puttana ancor di più. Ti sei prostituita agli egiziani, i tuoi vicini di muscolo grosso, e ti sei prostituita ancor di più, per farmi incollerire. Ecco: ho steso la mia mano contro di te e ho ridotto la tua razione; ti ho data in balia delle filistee, che ti odiano, e sono imbarazzate dai tuoi modi lascivi. Ma tu ti sei prostituita agli assiri, perché ancora non ti bastava; e ti sei prostituita ancor di più nel paese di Canaan, fino in Caldea; e nemmeno questo ti ha saziata.

¹³ Cf. la trad. ital. del testo ge'ez di L. Fusella, in Sacchi, *Apocrifi* cit., I, pp. 487-490.

¹⁴ Termine biblico *standard* per indicare i luoghi di culto pagani.

Quant'era incalorito il tuo cuore —oracolo del Signore Yhwh— quando facevi tutte queste cose da puttana sfrenata, quando ti costruivi il tuo bordello in cima a ogni strada e ti facevi un'altura in ogni via, e non eri come una puttana che tira sul prezzo, ma piuttosto eri un'adultera che si piglia i forestieri al posto del marito! A tutte le puttane si paga la tariffa; tu, invece, hai pagato tu le tue tariffe a tutti i tuoi amanti e li hai allettati con regali, così che da ogni parte venissero da te per le tue prostituzioni. Tu, quando facevi la puttana, hai fatto il contrario delle altre: non si andava a puttane da te, eri tu che pagavi il prezzo, non lo si pagava a te, da tanto che facevi il contrario [delle altre]. Perciò, puttana, ascolta la parola di Yhwh! Così ha detto il Signore Yhwh: per lo sperpero [che hai fatto] della tua ricchezza, per avere esibito la tua nudità nelle tue prostituzioni con i tuoi amanti e con tutti i tuoi idoli abominevoli [...], per questo io radunerò tutti i tuoi amanti che ti si sono goduta, tutti quelli che hai amato insieme con tutti quelli che hai detestato: li radunerò da tutt'intorno addosso a te, e scoprirò loro le tue nudità: e loro le vedranno tutte. (*Ezechiele 16,3-37*).¹⁵

Purità e sessualità secondo gli ebrei nell'epoca ellenistica e romana

Abbiamo così visto il primo emergere di quell'*ossessione di purità*, morale e/o fisica (questa, come abbiamo visto, è una distinzione più tarda), che caratterizzò il pensiero apocalittico e quello dei farisei e soprattutto degli esseni, tanto in generale, quanto particolarmente in rapporto al sesso. Esaminiamo ora più da vicino le fonti del periodo ellenistico e romano che presentano il punto di vista ebraico e protocristiano sul sesso tra il II secolo a.e.v. e il I e.v.

Col passare dei secoli, nei testi ebraici palestinesi si vede crescere sempre più l'insistenza sull'impurità conseguente ai rapporti sessuali. Il sesso è identificato con l'impurità; questa è ora avvertita come qualcosa di intrinsecamente cattivo; perciò sarà meglio evitare l'attività sessuale, se non ai fini della procreazione. Dunque, la morale sessuale espressa dai testi diventa progressivamente sempre più restrittiva. Il sesso fatto per procreare è un male necessario; il sesso fatto per piacere, invece, rientra nella categoria della "fornicazione" (*zenut* nei testi in ebraico, *porneía* in quelli in greco). La norma ebraica *standard* della sessualità trova per quest'epoca una formulazione apodittica nel *Contro Apione*, l'apologia dell'ebraismo scritta da Flavio Giuseppe nel I secolo e.v.:

La Legge conosce soltanto un tipo di rapporto, quello secondo natura (*katà phýsin*) con la donna/moglie (*pròs gynaíka*), e anche quello solo se avviene allo scopo di generare dei figli. (2,199)¹⁶

¹⁵ Vedi Kirsch, *I racconti proibiti della Bibbia* cit., pp. 244-245. Per l'identificazione dell'idolatria con i peccati sessuali cf., nella Legge di Santità, *Levitico 17,7* (gli israeliti "non offriranno più i loro sacrifici ai demoni-capri [*še'irim*] ai quali si prostituiscono [*zonim*]"), e ancora *Apocalisse 2,14.20.22* (oltre alla "grande prostituta" del capitolo 17).

¹⁶ Cf. 2,200-203.255-261.

A documentare l'identificazione dell'impurità con il peccato e il collegamento di entrambi i concetti alla sfera del sesso, e quindi a colmare l'ampia distanza tra la visione del sesso nella Bibbia ebraica e quella, per esempio, di Paolo, è esclusivamente la vastissima parte della letteratura ebraica antica e tardoantica che l'ebraismo, dopo la sottomissione a Roma e l'affermazione del cristianesimo, scelse di non considerare —o di non considerare più— come scrittura divinamente ispirata: l'"altra Bibbia che non fu scritta da Dio", come è stata suggestivamente chiamata,¹⁷ ma non certo considerata tale da chi la componeva. In fatto di sesso, della sessualità (o meglio, di), questa letteratura cosiddetta "apocrifa" (cioè "nascosta", per essere sopravvissuta solo in traduzioni e tradizioni marginali del mondo cristiano) non presenta divergenze sostanziali di vedute tra autori ebrei palestinesi e diasporici: la concezione ebraica antica della sessualità —o meglio, la valutazione morale dei comportamenti sessuali, poiché la tematizzazione della "sessualità" come categoria non è più antica di Freud— era sostanzialmente uniforme. È, questo, uno dei rari casi in cui la categoria storiografica di "letteratura intertestamentaria", in sé inesatta, trova una ragion d'essere in termini di storia delle idee.¹⁸

// Libro dei Giubilei

Tra i testi che ci interessano, il più antico e forse il più significativo è il *Libro dei Giubilei*, scritto in Palestina intorno alla metà del II secolo a.e.v. Si tratta, come abbiamo detto, di una rinarrazione della storia del mondo dalla creazione alla consegna della Legge a Mosè, tutta incentrata sul ruolo centrale che la Legge sacerdotale-levitica ha e deve avere nella storia e nella vita d'Israele.¹⁹ Sulla linea della tradizione enochica, anche l'autore dei *Giubilei* riconduce la presenza del male nel mondo al peccato di ibridazione sessuale com-

¹⁷ E. Weidinger, *Gli apocrifi. L'altra Bibbia che non fu scritta da Dio* (1985), ediz. ital. a cura di E. Jucci, Piemme, Casale Monferrato 1992.

¹⁸ Le espressioni "letteratura intertestamentaria" e "intertestamento" si portano dietro la zavorra della desueta concezione teologica secondo cui i testi ebraici non canonici (altrimenti detti "apocrifi" e/o "pseudepigrifi") potevano essere considerati come una letteratura unitaria dal punto di vista concettuale e storico, svolgente una funzione di ponte tra l'Antico e il Nuovo Testamento. Anche tralasciando le differenze ideologiche all'interno di questa presunta "letteratura", basterà ricordare che l'"apocrifo" più antico, il *Libro dei Vigilanti*, precede di non meno di due secoli i libri più recenti delle Scritture ebraiche, e che diversi degli apocrifi più recenti (come p.es. il *4 Ezra* e il *2 Baruch*) sono pressappoco coevi dei libri più recenti del Nuovo Testamento.

¹⁹ Sull'opera e la sua datazione vedi il cap. precedente e la n. 40 ivi. Sul trattamento della sessualità in *Giubilei* vedi M. Himmelfarb, *Sexual Relations and Purity in the Temple Scroll and the Book of Jubilees*, in «Dead Sea Discoveries» 6 (1999), pp. 11-36; W. Loader, *Enoch, Levi, and Jubilees on Sexuality: Attitudes Towards Sexuality in the Early Enoch Literature, the Aramaic Levi Document, and the Book of Jubilees*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2007; Id., *Jubilees and Sexual Transgression: Reflections on Enochic and Mosaic Tradition*, in «Henoch» 31 (2009), pp. 48-54.

messo dagli angeli Vigilanti con le figlie degli uomini (5,1-6); tra i precetti di Noè vi è anche quello di coprirsi le pudenda e di non fornicare, perché il diluvio fu una conseguenza della fornicazione dei Vigilanti e dell'impurità che ne conseguì (7,20-21). A più riprese i *Giubilei* ribadiscono una concezione in generale negativa della sessualità, e in particolare insistono nel dichiarare privi di dimensione sessuale tre momenti di eccezionale sacertà: l'Eden, il sabato e il futuro finale di Israele:²⁰

- Adamo conobbe Eva solo *dopo* la cacciata dall'Eden (3,34);
- “Non vi è peccato maggiore della fornicazione [...] dato che Israele è popolo santo al Signore [...] e una tale impurità non può apparire in mezzo a un popolo santo” (33,20);²¹
- perfino il rapporto coniugale è visto come una profanazione —e gravissima— del giorno santo (“Chi si corica con la moglie il sabato [...] muoia!”, 50,8);
- la prospettiva futura di Israele, nella speranza dell'autore, consiste nella purificazione “da ogni fornicazione, peccato, impurità, abominia, colpa e frode” (50,5).

Altri testi ebraici di Palestina contemporanei dei *Giubilei* ci mostrano come il punto di vista antisessuale di questo libro non fosse idiosincratico. Secondo il *Libro dei Sogni* (parte di *1 Enoch*, databile come *Daniele* all'epoca di Antioco IV), Enoch ebbe le sue visioni divine solo finché fu celibe; analogamente, Tobia (8,7) precisa di sporsarsi non “per fornicazione” (*dià porneían*) bensì “secondo verità” (*ep'alētheías*). È infine proprio in questo periodo che viene redatta e si diffonde una storia edificante come quella di Susanna e i vecchioni, che presenta il desiderio sessuale come vizio che “sconvolge il cuore” (*Daniele* 13,56 nella versione di Teodoziona) e conduce alla rovina. Più oltre vedremo come di questa dimensione distruttiva di Eros fossero consapevoli, e preoccupati, anche altri autori ellenistici, sia ebrei (lo Pseudo-Focilide), sia non ebrei (Apollonio Rodio).

A Qumran

Secondo i membri (presumibilmente esseni) della comunità di Qumran, l'impurità umana era ontologica e inevitabile: come recitano gli *Inni di ringraziamento*, l'uomo è nel peccato fin dall'utero. La purificazione, e quindi la giustificazione e la salvezza, si potevano conseguire solo aderendo alla comunità; invece, per l'impurità circostanziale valevano sempre le regole levitiche, ma elevate

²⁰ Cf. Loader, *Jubilees and Sexual Transgression* cit., p. 50.

²¹ Le traduzioni da *Giubilei* sono di L. Fusella, da Sacchi (cur.), *Apocrifi* cit., I, pp. 179-411.

al quadrato, fino a un'autentica ossessione purificatoria che si può comprendere appieno solo ricorrendo a un'ermeneutica freudiana.

In questo quadro, il sesso in generale appare considerato come uno dei più pericolosi veicoli di propagazione e perpetuazione dell'impurità. I qumraniani ritenevano che la fornicazione (*zenut*) sia la prima delle "tre reti di Belial" (il Maligno) che perdono l'uomo (*Documento di Damasco* 4,17-21: le altre sono la ricchezza e la contaminazione del tempio, naturalmente quello di Gerusalemme, che gli esseni ritenevano occupato da un sacerdozio impuro). Plinio il Vecchio descriveva gli esseni come "una gente [...] senza alcuna donna, che ha rinunciato a ogni attività sessuale" (*gens... sine ulla femina, omni venere abdicata*).²² Sappiamo comunque che c'erano gruppi essenici che non si astenevano dal comandamento della procreazione,²³ ma anche in questo caso vi era una serie di restrizioni relative alla contaminazione che il sesso arreca alla santità:

- questi esseni sposavano solo donne che si fossero dimostrate feconde (sa il cielo come, visto che dovevano certamente essere vergini), astenendosi poi dai rapporti una volta che fossero rimaste incinte (Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica* 2,160-161);
- era proibito avere rapporti sessuali in Gerusalemme, poiché lì c'era il Tempio, e nel Tempio vi era Dio (*Documento di Damasco* 12,1-2);
- alla città si poteva inoltre accedere solo dopo che per tre giorni non si fosse avuta alcuna emissione di seme, sia involontaria sia deliberata (*Rotolo del Tempio* 45,7-12);
- andava quasi da sé che l'esibizione delle proprie nudità comportasse la sospensione dalla setta, per trenta giorni se accidentale e per tre mesi se deliberata (*Regola della comunità* 7,14-16);
- nella battaglia escatologica tra i Figli della Luce e i Figli della Tenebra, non potranno uscire in combattimento coloro che saranno in stato di impurità dovuta a una polluzione, "perché insieme alle loro schiere ci sono gli angeli santi" (*Regola della guerra* 7,5-6).²⁴

Di purità sessuale si occupa molto anche uno dei testi qumraniani più discussi, la cosiddetta *Lettera halakica* (4QMMT), le cui diverse copie frammentarie sono databili tra la metà del I secolo a.e.v. e la metà del I e.v. In questa epistola vengono discusse le norme legali intorno alle quali un gruppo essenico si sta separando da un altro (forse

²² *Storia naturale* 5,73. La stessa informazione viene data da Filone Alessandrino (cit. in Eusebio, *Preparazione evangelica* 8,11) e da Flavio Giuseppe (*Guerra giudaica* 2,120-121).

²³ *Documento di Damasco* 7,6-9; vedi oltre, a proposito di Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica* 2,160-161.

²⁴ In perfetta ottemperanza della norma sacerdotale di *Deuteronomio* 23,11 (vedi sopra).

di tendenza farisaica). Com'è prevedibile, si tratta per la maggior parte di norme di purità (la formulazione tipica è: "Sulla purità di X noi pensiamo che..."); tra queste, altrettanto prevedibilmente, la purità sessuale occupa uno spazio importante. Il passo 4Q394, fr. 2, 9-19, discute le purità sessuali levitiche in rapporto all'accesso al Tempio, ma le conclusioni restano illeggibili; il passo 4Q396, fr. 1, 4,4-11, usa il termine *zwnwt*, "fornicazioni", per definire i matrimoni di membri della casta sacerdotale con esterni, matrimoni che allora erano a quanto pare assai diffusi.

I Testamenti dei dodici patriarchi

Nei compositi *Testamenti dei dodici patriarchi*, situati esattamente al crocevia dell'ebraismo e del primo cristianesimo,²⁵ l'idea ebraica della sessualità appare compiutamente evoluta in senso ostile. I diversi scritti che compongono questa collezione insistono moltissimo sulla condanna della *porneia* nelle sue varie forme.²⁶ In particolare, il *Testamento di Ruben* è tutto incentrato sul peccato commesso da Ruben con la concubina del padre, Balla (la Bilhah della Bibbia), peccato che causa a Ruben una lunga malattia e del quale "non vi è stato l'eguale in Israele" (1,10). Tra gli otto spiriti che, secondo il *Testamento*, portano i giovani alla perdizione (2,2-3,3), lo "spirito di fornicazione" occupa il primo posto pur essendo l'ultimo in ordine di creazione:

Il settimo è lo spirito del seme e del coito, insieme alla quale, a causa del desiderio del piacere (*philēdonia*), fa ingresso il peccato: perciò esso è l'ultimo in ordine di creazione, ma è il primo nella giovinezza, in quanto è pieno di ignoranza, e l'ignoranza guida il giovane come un cieco dentro la fossa, come una pecora giù per il dirupo. (2,8-9)

La conclusione dell'autore del *Testamento* è che la colpa della fornicazione ricade soprattutto sulla donna, che, come un angelo di Dio spiega a Ruben, è più debole dell'uomo nei confronti dello spirito di fornicazione:

Cattive sono le donne, figli miei, poiché, non avendo autorità né potere sull'uomo, si servono della macchinazione dell'aspetto per attrarlo a sé: e quello che non sono in grado di vincere con [questo] potere, lo vincono con l'inganno [...]. Fuggite dunque l'impudicizia, figli miei, e ordinate alle vostre mogli e figlie di non adornare le loro teste e i loro sguardi, poiché ogni donna che si serva di questi inganni è serbata per la punizione eterna. (5,1-5)²⁷

²⁵ Sull'origine e la datazione dei *Testamenti* vedi sopra, cap. III.

²⁶ P.es. *Test. Simeone* 5,3; *Test. Issacar* 2,1; 3,5.

²⁷ Sulla diffusione ellenistica di questa immagine denigratoria del genere femminile vedi Kugler, *The Testaments* cit., pp. 58-59 e la bibliografia ivi indicata.

Nei *Testamenti* non viene comunque condannato il matrimonio, se non quello con donne pagane.²⁸ Ad esempio, il *Testamento di Nef-tali*, collocandosi sulla linea di quella dialettica degli opposti già ben presente ad autori sapienziali fortemente influenzati dalla cultura ellenistica come il Qohelet (3,2-8) e il Siracide (33,15), difende almeno la sessualità coniugale ortodossa, affermando che “i comandamenti della Legge sono doppi e si devono adempiere con arte, perché c'è un tempo per l'unione con la donna e un tempo per la continenza (*enkráteia*), per poter pregare: entrambi sono comandamenti [di Dio]” (8,7-9). Ma anche entro il matrimonio legittimo si profila la minaccia dell'immoralità (*asōtía*)²⁹ e si deve coltivare e praticare un ideale di continenza (*enkráteia*).³⁰ Proprio “perché aveva disprezzato l'unione con il marito e preferito l'*enkráteia*” e si era voluta congiungere con Giacobbe “per i figli [...] e non per amore del piacere (*phīlēdonía*)”, Rachele venne premiata con la procreazione di due figli, sottratti dalla quota di prole altrimenti destinata alla sorella Lea (*Test. Issacar* 2,1-3). Il matrimonio è ormai visto come un male necessario, entro cui è bene ridurre l'attività sessuale al minimo indispensabile.³¹

Verso la sessuofobia: l'identificazione tra peccato originale e sesso

Altri esempi della coincidenza tra l'etica sessuale ebraica tardo-antica e quella protocristiana si riscontrano in altri testi prodotti in ambienti ebraici intorno agli inizi dell'era volgare, ma ben presto adottati —e adattati— dalla più antica tradizione cristiana. L'autore del *Libro delle antichità bibliche* (scritto in Palestina prima del 70 e.v.)³² ritiene che il più antico peccato commesso dal genere umano dopo quello originale fu quello di “commettere atti iniqui ciascuno con le mogli del proprio prossimo, contaminandole” (2,8): ancora una volta l'adulterio è identificato con l'impurità. L'esito finale della linea di pensiero sessuofobico che abbiamo visto giungere a pieno sviluppo nei *Testamenti dei dodici patriarchi* si osserva nella *Vita greca di Adamo ed Eva* (detta anche *Apocalisse di Mosè*), una riscrittura ebraico-ellenistica della storia di Adamo ed Eva databile al I o al II secolo e.v.³³ Quest'opera manifesta tendenze ormai pienamente encratiche:³⁴ vi è espressa l'idea che nel paradiso terrestre i due sessi fossero rigorosamente separati, anche tra gli animali (15,3);

²⁸ *Test. Levi* 9,9-10; 14,6.

²⁹ *Test. Aser* 5,1.

³⁰ *Test. Nef-tali* 8,8.

³¹ Sul concetto di *porneia* nei *Testamenti dei dodici patriarchi* si veda l'elenco di passi e di termini in L. Rosso Ubigli, *Alcuni aspetti della concezione della porneia nel tardo-giudaismo*, in «Henoch» 1 (1979), p. 211 n. 21.

³² Cf. Denis – Haelewyck, *Introduction à la littérature religieuse* cit., I, pp. 420-423.

³³ Cf. *ibid.*, pp. 24-28.

³⁴ Così L. Rosso Ubigli in Sacchi (cur.), *Apocrifi* cit., II, p. 400.

soprattutto, il serpente dapprima impone a Eva di giurare che darà del frutto proibito anche ad Adamo e poi inietta nel frutto “il veleno della sua malvagità, cioè del suo desiderio (*epithymía*)”, e siccome “il desiderio è [il principio] di ogni peccato (*hamartía*)” (19,3), il peccato in generale consiste essenzialmente nel “peccato della carne” (*hamartía tês sarkós*, 25,3). Dunque, all’epoca di stesura della *Vita greca di Adamo ed Eva*, l’idea che il peccato originale fosse strettamente connesso con la sessualità non era più patrimonio specifico della corrente di pensiero enochico che aderiva al mito dei Vigilanti. Questo, naturalmente, a meno di applicare anche alla *Vita greca* i sospetti dei critici recenti riguardo ai *Testamenti dei dodici patriarchi*, e di considerare quindi l’idea di sessualità nella *Vita greca* come interpolata dai traduttori e tramandatori cristiani della tarda antichità e del medioevo.

Ma vi sono numerose altre attestazioni dell’identificazione tra peccato originale e unione (o tentazione) sessuale; e non sono limitate alla letteratura cristiana antica, o a quella ebraica tramandata solo dai cristiani. Abbiamo visto nel capitolo precedente come a partire dal I secolo e.v. (e in particolare dall’opera paolina, dalla *Sapienza* e dalla letteratura di Adamo ed Eva) la spiegazione del male attraverso il mito di Adamo ed Eva diventò prevalente rispetto a quella attraverso il mito della ribellione degli angeli. Il pensiero “adamologico” sul male non si soffermò soltanto sul dato della disobbedienza di Adamo ed Eva, ma cercò di approfondire le ragioni d’agire del serpente e il suo rapporto con la donna.

L’interpretazione di questo rapporto in chiave sessuale non è un’invenzione di Adriaan Beverland e degli altri pensatori libertini europei dell’età moderna,³⁵ ma è anzi attestata da una cospicua linea di testi sia ebraici sia cristiani, a partire da Filone, che aveva interpretato allegoricamente il serpente come “simbolo del piacere” (*hēdonēs... symbolon*, *De opificio mundi* 157). Secondo Paolo Eva fu “ingannata” dal serpente per malizia (2 *Corinzi* 11,3; 1 *Timoteo* 2,14). Il verbo usato da Paolo in entrambi i passi è *exapatáō*, che la versione CEI del 2008 rende con “sedurre”. Non si può dare per scontato che Paolo intendesse il verbo in senso erotico;³⁶ ma lo stesso verbo occorre inequivocabilmente in questo senso nel *Protovangelo di Giacomo* (13,1), quando Giuseppe trova Maria incinta ed esprime tra sé il

³⁵ Vedi A. Gerbi (S. Gerbi, cur.), *Il peccato di Adamo ed Eva. Storia della ipotesi di Beverland*, Adelphi, Milano 2011.

³⁶ H.G. Liddell – R. Scott – H.S. Jones – R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon, Oxford 1996, p. 586 s.v. indica in quest’accezione solo il passo di Erodoto, *Storie* 2,114; il senso di “sedurre” non è contemplato in A. Oepke, *apatáō, exapatáō, apatē*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, II, ediz. ital. Paideia, Brescia 1965, coll. 1027-1030 (= G. Kittel [hgb.], *Theologisches Wörterbuch des Neuen Testaments*, I, Stuttgart, Kohlhammer 1933, pp. 383-384) né in W. Bauer – F.W. Danker – W.F. Arndt – F.W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2000³, p. 345 s.v.

timore che le possa essere accaduto quello che accadde a Eva quando il serpente la “sedusse” (*exēpātēsen*) mentre Adamo era impegnato nel rendere lode a Dio.³⁷ L' *Apocalisse di Abramo* (§ 23) rappresenta Adamo ed Eva intrecciati sotto l'albero nell'Eden alla presenza di Azazel in forma di serpente alato, identificato con la stessa “empietà del loro comportamento fino alla perdizione”.³⁸ La tradizione è nota a un eresiologo cristiano del IV secolo, Epifanio di Salamina, che la attribuisce agli eretici “Arcontici”, secondo cui Eva generò sia Caino sia Abele dal diavolo (*Panarion* 40,5,3). Essa riaffiora nella letteratura midrašica: secondo il rabbino Yehošua' ben Qorḥah (Palestina, metà II sec. e.v.) il serpente concepì desiderio sessuale per Eva (*ni' awweh lah*) quando vide Adamo ed Eva “impegnati nell'amplesso” (*mit' asseqin be-derek ha-àres*) (*Genesi Rabba* 19,3), dove si vede che non l'atto sessuale in sé è concepito come peccaminoso, ma —come nella *Vita greca di Adamo ed Eva*— la sua consapevolezza, cioè il desiderio che all'atto conduce. (Si ricordi che la narrazione biblica parla invece di atti sessuali tra Adamo ed Eva solo immediatamente dopo la cacciata dall'Eden, *Genesi* 4,1.) Il Talmud Babilonese riferisce che “Rabbi Yoḥanan disse: Nel momento in cui il serpente andò con (*ba' 'al*) Eva, le attaccò (*hit'il*) la lussuria (*zohama*)”³⁹ e si spinge fino a individuare in questa contaminazione la causa della corruzione di tutto il genere umano (in terminologia cristiana si direbbe il “peccato originale”), dalla quale solo Israele si sarebbe poi liberato presenziando ai piedi del Sinai in occasione della consegna della Legge e poi aderendo a essa. La tradizione arriva fino allo *Zohar* (III 79a): “Il serpente attaccò alla donna ventiquattro tipi di sozzura quando si unì con lei (*kad ithavir 'immah*)”, facendo sì che Adamo si allontanasse da lei; tra questi tipi di sozzura vi è la lussuria (*zohama*). Ciò a riprova di come la tradizione mistica attesti che tradizioni ebraiche antiche e tardoantiche, anche quando fatte proprie dai cristiani, conservavano validità e vitalità ancora per gli ebrei del medioevo —o che, in un processo di osmosi culturale, venivano reimportate nella tradizione ebraica a partire da quella cristiana.⁴⁰

Tra il I e il II secolo e.v. appare ormai perduto un ideale ludico e sereno del sesso che il mondo ebraico aveva pur conosciuto, quello di una sessualità che abbia per fine la serena soddisfazione dell'espressione di sé e della comunicazione con l'altro (penso soprattutto

³⁷ C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Avenarius et Mendelssohn, Lipsiae 1853, p. 26.

³⁸ Traduco in base alla trad. ingl. dell'originale paleoslavo di R. Rubinkiewicz in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, Doubleday, Garden City, NY 1983, p. 700.

³⁹ *Yevamot* 103b // *'Avodah Zarah* 22b. Rabbi Yoḥanan è Yoḥanan bar Nappaha (Palestina, III sec. e.v.). La tradizione compare in forma anonima anche in *Šabbat* 145b-146a, e in *Zohar* III 76b (vedi oltre, cap. VI).

⁴⁰ Cf. Ginzberg, *The Legends of the Jews* cit., I, pp. 103-106; R. Graves – R. Patai, *I miti ebraici* (1964), trad. ital. di M. Vasta Dazzi, Longanesi, Milano 1980, pp. 104-106.

al *Cantico*, ma anche a *Qohelet* 9,9: “Gòditi la vita con la donna che ami per tutti i giorni della tua vita di fumo che egli ti ha dato sotto il sole”). Forse il *Cantico* stesso introduceva nella letteratura ebraica un modo non ebraico di vedere e vivere la sessualità, se si accetta l’idea di Giovanni Garbini secondo cui l’opera sarebbe stata composta nella prima metà del I secolo a.e.v. in un ambiente ebraico fortemente ellenizzato.⁴¹ In ambito ebraico il *Cantico* durò fatica anche a essere incluso nel *TaNaK*,⁴² e di fatto ciò avvenne solo a condizione di interpretarlo allegoricamente come metafora del rapporto tra Dio e Israele (ovvero tra Cristo e la Chiesa). Ancor oggi si ha difficoltà a integrare il *Cantico* tra le altre visioni ebraiche e cristiane, bibliche e non bibliche, della sessualità: due autori odierni, l’ebreo Jonathan Kirsch e il cristiano William L. Countryman, elidono completamente il *Cantico* dalle loro pur dettagliate monografie sul sesso nella Bibbia, quasi (o forse proprio) per dimenticanza freudiana.⁴³

Nella diaspora alessandrina

Il punto di vista degli autori ebrei della diaspora in materia di sesso non è diverso da quello degli autori della madrepatria; anzi, la loro avversione nei confronti delle pratiche illecite è ulteriormente inaspriata dal confronto quotidiano con i modelli di vita sessuale assai più liberi che si erano diffusi nel costume ellenistico-romano degli ultimi secoli a.e.v. Uno degli eroi più popolari tra gli ebrei della diaspora egiziana, quasi una versione egiziana di Tobia, è certamente il virtuoso Giuseppe, che mantiene caparbiamente la propria castità contro le profferte della moglie egiziana di Potifera, così da giungere vergine al matrimonio con la pure vergine Aseneth, che era sì figlia di un sacerdote egiziano, ma che si converte all’ebraismo, secondo l’autore del romanzo moraleggiante ebraico-ellenistico detto *Libro della preghiera di Aseneth* (o *Storia di Giuseppe e Aseneth*, databile al I secolo e.v.).⁴⁴ Già nel 132 a.e.v. il nipote del Siracide, traducendo le istruzioni morali del nonno per gli ebrei di Alessandria, dava ampio spazio addirittura alla *prevenzione* della concupiscenza, che si deve praticare evitando gli sguardi ammaliatori:

Signore, padre e Dio della mia vita, non darmi uno sguardo sfrontato (*metēōrismōn ophthalmōn*) e rimuovi da me la concupiscenza (*epithymían*). Che la brama del ventre e la copula (*koilías órexis kai synousiasmós*) non mi prevarichino, e non abbandonarmi a una mente impudica (*psychēi anaidēi*). (*Siracide* 23,4-6)

⁴¹ G. Garbini (cur.), *Cantico dei cantici*, Paideia, Brescia 1992.

⁴² Vedi la discussione in Mišnah, *Yadāyim* 3,5, se il *Cantico* “renda impure le mani” come fanno, appunto, i testi sacri.

⁴³ Cf. invece Biale, *Leros nell’ebraismo* cit., pp. 57-58.

⁴⁴ Cf. Denis – Haelewyck, *Introduction à la littérature religieuse* cit., I, pp. 315-328.

Inoltre, nel Decalogo secondo la Settanta, sia nella versione di *Esodo* 20 sia in quella di *Deuteronomio* 5 il comandamento di “Non fornicare” viene collocato prima di “Non uccidere” o di “Non rubare”, a differenza di quanto accade nel testo masoretico, dove esso compare in seconda posizione.

Nell'epoca romana gli ebrei dovettero avvertire in misura ancor più stridente la contrapposizione tra la libertà dei costumi sessuali dell'Egitto ellenistico-romano e la morigeratezza della tradizione ebraica, vista l'insistenza moralistica con cui gli autori ebrei egiziani del I secolo a.e.v. e del I e.v. contrappongono gli usi ebraici a quelli pagani, talora non disdegnando di elencare nei dettagli le pratiche illecite. L'autore alessandrino del libro della *Sapienza* (I secolo a.e.v. o I e.v.), nel suo elenco dei peccati dei pagani, accosta reiteratamente il disordine sessuale all'idolatria (recuperando l'antica immagine profetica della “prostituzione dietro agli idoli”) e, insieme, all'impurità:

Mentre celebrano iniziazioni in cui uccidono bambini e culti misterici segreti [...] non mantengono più pure né vita né nozze, anzi, l'uno [...] affligge l'altro con l'adulterio. Ogni cosa è promiscuamente preda di [...] inversione sessuale (*genéseōs enallagē*), disordine matrimoniale (*gāmōn ataxía*), adulterio (*moicheía*) e dissolutezza (*asélgeia*): poiché l'adorazione degli idoli senza nome è principio, causa e fine di ogni male. Infatti, quando si sollazzano vanno fuori di sé [...] (14,23-28)

La *Lettera di Aristeo*, scritta in Alessandria all'inizio del III secolo a.e.v.,⁴⁵ sente la necessità di spiegare tutte le norme mosaiche di purità in una chiave comprensibile alla cultura ellenistico-romana, come indicazione divina “per gli uomini intelligenti ad essere giusti, a non compiere nulla con violenza e a non confidare nella propria forza per opprimere gli altri” (§ 148). È in questo senso che anche nella *Lettera* viene ribadita la contrapposizione tra ebrei e non ebrei in fatto di sesso, insistendo sul fatto che le pratiche omosessuali e incestuose comuni tra i greco-romani sono innanzitutto *impure*. “Noi siamo separati da tutti gli altri uomini: infatti, la maggior parte degli altri *si contaminano* (*heautoùs molýnousin*) nelle unioni sessuali; [...] non solo vanno con maschi, ma *contaminano* (*molýnousin*) perfino le madri e le figlie. Noi invece siamo rimasti separati da queste cose” (§§ 151-152).

Le *Sentenze sapienziali* del cosiddetto Pseudo-Focilide (la cui redazione finale viene oggi attribuita a un ebreo alessandrino di età claudia, 41-54 e.v.) e il libro v degli *Oracoli sibillini* (pure redatto in Egitto, fra il 117 e il 132) contengono due passi che entrano nel dettaglio delle pratiche sessuali e ci informano su quella che era la morale ebraica “ufficiale” in fatto di sesso per contrapposizione con

⁴⁵ Secondo N.L. Collins, *The Library in Alexandria and the Bible in Greek*, Brill, Leiden 2000, pp. 13-57. Per uno *status quaestionis* sulle precedenti datazioni della *Lettera* (fra la fine del II sec. a.e.v. e l'inizio del I e.v.) vedi F. Calabi (cur.), *Lettera di Aristeo a Filocrate*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1995, pp. 27-29.

i costumi ellenico-romani, sui quali per quell'epoca siamo assai ben documentati da una quantità di fonti iconografiche, documentarie o letterarie ma non religiose né ideologizzate (graffiti pompeiani, poeti satirici come Marziale e Giovenale, epigrammisti greci dell'*Antologia Palatina* tra cui anche due palestinesi del I secolo a.e.v. come i gadareni Meleagro e Filodemo).⁴⁶

Lo Pseudo-Focilide predica un'ampia precettistica sulle relazioni sessuali (vv. 175-194) che —pur senza insistere sul concetto di purità vs. impurità— corrisponde a quella sacerdotale di *Levitico* 18, ma la espande condannando anche i rapporti eterosessuali “svergognati” (v. 189, vedi oltre) e quelli omosessuali tra donne (v. 192, “né le donne imitano il talamo degli uomini”, riferito ai rapporti omosessuali stigmatizzati al v. 191). Inoltre l'autore condanna lo stupro (v. 198), mentre elogia l'amore coniugale (vv. 195-197). Insomma, tutta la sua etica sessuale ruota intorno al comandamento supremo della procreazione, e specificamente di prole legittima all'interno del matrimonio monogamico (vv. 175-178). Si tratta di ideologia sociale,⁴⁷ ma la conclusione della pericope conferisce all'insieme anche un'accezione psicologica: l'ordine costituito da difendere è tanto quello sociale quanto quello interiore dell'individuo:

perché Eros non è un dio, ma una passione che annienta ogni cosa
(*páthos aidēlon hapántōn*) (v. 194)⁴⁸

e credo sia da interpretare in questo senso, senza anacronistiche letture romanticheggianti, anche la celebre affermazione con cui originariamente si concludeva il *Cantico dei Cantici*: “forte come la morte è l'amore, dura come lo Še'ol la passione; le sue fiamme sono fiamme ardenti [...]; nemmeno molte acque possono estinguere l'amore, nemmeno i fiumi lo trascinano via” (8,6).⁴⁹

La connessione tra la sfera del sesso e quella del puro/impuro ritorna esplicita nel lessico dell'autore del V libro degli *Oracoli sibillini*, che raccomanda:

O matricidi,⁵⁰ cessate dal vostro ardire malvagio,
voi che un tempo impuramente giacevate con i fanciulli,

⁴⁶ Vedi p.es. A. Varone, *L'eroticismo a Pompei*, “L'Erma” di Bretschneider, Roma 1999.

⁴⁷ Identiche preoccupazioni in Filone, *De decalogo* 126-131.

⁴⁸ Circa la totalità e incontrollabilità di Eros, W.T. Wilson (*The Sentences of Pseudo-Phocylides*, De Gruyter, Berlin-New York 2005, pp. 199 e n. 66 ivi) rimanda tra gli altri ad Apollonio Rodio, *Argonautiche* 4,445-447, e al fr. 684 di Sofocle. La descrizione dello Pseudo-Focilide è assai simile a quella che Filone dà dell'“amore del piacere” (*philēdonia*) in *De decalogo* 122: “snerva i corpi di coloro che ne sono affetti, dissolve il vigore dell'anima, distrugge i beni, bruciando come un fuoco inestinguibile ogni cosa con cui venga a contatto e non lasciando indenne nulla di ciò che ha a che fare con la vita dell'uomo”.

⁴⁹ Sul pervasivo influsso della poesia ellenistica sul *Cantico* vedi il commento di Garbini, *Cantico dei Cantici* cit.

⁵⁰ Cf. v. 143; il crimine attribuito a Nerone diventa quello di tutti i cittadini romani.

che facevate prostituire nei lupanari donne un tempo pure,
 con la violenza e il castigo, con indecenza penosa!
 Ché in te⁵¹ la madre si unì sacrilegamente al figlio
 e la figlia si congiunse come sposa col suo stesso genitore;
 e in te i re contaminarono le [proprie] disgraziate bocche,
 e in te i malvagi si giacquero con animali! (vv. 386-393)

Come nella *Sapienza*, anche questa lunga apostrofe contro i vari tipi di immoralità sessuale rivela che i comportamenti ritenuti illeciti venivano ancora considerati principalmente come fomenti di impurità (“impuramente”, v. 387; “donne un tempo pure”, v. 388; “contaminarono”, v. 392). Possiamo ritenere che si tratti dell’impurità eticizzata quale la intendeva l’autore della *Lettera di Aristeo*.

Filone

Il più importante autore ebreo alessandrino del I secolo e.v., Filone, teorizza nel *De opificio mundi* (151-152) l’opposizione tra *érōs* e *póthos*, cioè tra amore lecito (quello che secondo il *Simposio* di Platone riunificava le metà separate dell’essere primigenio, *individuus*) e fornicazione illecita (da cui derivano l’iniquità, la prevaricazione, e la stessa mortalità dell’uomo). Filone insiste moltissimo sulla rettitudine della vita sessuale e sulla virtù stoica della moderazione da esercitare anche nell’esercizio del “piacere secondo natura”,⁵² e dalle numerose osservazioni sparse nelle sue opere è possibile ricostruire in tutto —come ha ben fatto Liliana Rosso Ubigli⁵³— la sua teoria sui pericoli della sessualità.

Il peccato originale viene individuato da Filone non nella tentazione del serpente né nella fornicazione dei Vigilanti con le donne, ma addirittura nella stessa unione dell’uomo con la donna. In generale, l’incontinenza sessuale è la causa di ogni guaio sociale e individuale (*De Iosepho* 56-57), e anche per Filone il modello dell’uomo ideale è Giuseppe, saggio e continente. Tra i comandamenti divini relativi ai rapporti con il prossimo, il più importante —come nel Decalogo secondo la Settanta— è la proibizione dell’adulterio, che Filone ritiene essere “il più grande fra gli atti d’ingiustizia”; e anche il matrimonio deve servire non al piacere, ma unicamente alla procreazione (*De decalogo* 121; *De Iosepho* 43), al punto che l’unirsi con una donna che si sappia sterile è ritenuto equivalente all’aver rapporti omosessuali (*De specialibus legibus* 3,34-36) e una moglie sterile deve incoraggiare il marito ad avere figli fuori dal matrimonio (*De Abrahamo* 248.253). È per l’impossibilità di concepire, e non per la trasmissione dell’impurità, che sono proibiti i rapporti durante le

⁵¹ Cioè in Roma (vd. v. 394).

⁵² *De specialibus legibus* 3,9 (*hē katà phýsin hēdonē*); cf. Pseudo-Focilide, v. 59.

⁵³ Rosso Ubigli, *Alcuni aspetti* cit., pp. 214-240.

mestruazioni (*De specialibus legibus* 3,32-33).

Come le inclinazioni dualistiche proto-gnostiche che si manifestano nel pensiero ebraico e protocristiano a cavallo dell'era volgare (per esempio nella *Regola della comunità* di Qumran, nella tradizione giovannea e nella *Didachè*), così anche la sostanziale sessuofobia di Filone, con l'influsso che ebbe su Paolo e sul pensiero cristiano antico e tardo-antico, va ricondotta al maturare, in seno all'ebraismo, di quella dicotomia tra carne e spirito, tra corpo e anima, che caratterizzava i sistemi di pensiero di carattere dualistico (e per primo quello iranico con cui gli ebrei erano ormai da mezzo millennio a contatto diretto, sia in madrepatria sia nella diaspora di Mesopotamia). È all'epoca di Filone, e nel pensiero greco della sua epoca, che si diffondono sempre più l'idea dell'immortalità dell'anima e la svalutazione della dimensione corporea e transeunte dell'uomo in favore di quella spirituale e immortale: la colpa di Adamo consiste per Filone nell'aver "barattato la vita immortale e felice per quella mortale e infelice" (*De opificio mundi* 152), proprio come per gli esseni il celibato era necessario perché gli angeli, non dovendo riprodursi, sono celibi, e la comunità essenica viveva già unita "ai figli del cielo" (*Regola della comunità* 11,8).⁵⁴

Cosa si poteva fare e cosa no

Dopo questa analisi delle fonti, possiamo tentare di ricostruire l'etica sessuale dell'ebraismo dell'epoca ellenistica e romana, cioè l'insieme delle pratiche sessuali descritte come lecite ovvero illecite nella letteratura ebraica dell'epoca. Abbiamo già osservato che mancano fonti documentarie che ci informino sui costumi sessuali effettivamente in voga tra gli ebrei del periodo ellenistico-romano, mentre sulle predilezioni erotiche della coeva società pagana, come detto, sappiamo moltissimo. Non esistendo nella religione ebraica la prassi della penitenza previa confessione del peccato, manca quella letteratura catechistica e penitenziale che ci dice tanto sui modi concreti di vivere la sessualità nelle società cristiane di epoca medievale e moderna. Ci mancano, insomma, un Burcardo di Worms o un Alfonso de Liguori ebrei dell'epoca del Secondo Tempio. Disponiamo quindi soltanto delle indicazioni di pratiche sessuali da condannare che troviamo in una letteratura di carattere generalmente normativo, moraleggiante e apologetico, per lo più —soprattutto nei testi della diaspora— per contrapposizione rispetto alla sessualità praticata nel mondo pagano circostante, una sessualità tanto "liberata" ed esibita da apparire altrettanto secolarizzata e desacralizzata quanto quella occidentale dei nostri anni. Quello che possiamo fare in concreto, e a mo' di ricapitolazione, è l'elenco delle raccoman-

⁵⁴ Sul celibato vd. P. van der Horst, *Celibato en el judaísmo antiguo*, in «Sefarad» 62 (2002), pp. 85-98.

dazioni e dei divieti ai quali gli autori della letteratura ebraica del periodo ellenistico e romano, nelle loro diverse tendenze, volevano che i loro ascoltatori e lettori si attenessero.⁵⁵

Citando Flavio Giuseppe e Filone, abbiamo visto che l'unico tipo di rapporto descritto come lecito era quello coniugale, e anch'esso soltanto a fini procreativi: l'obiettivo del sesso non doveva essere il piacere, ma la procreazione. Tali erano, secondo Flavio Giuseppe, la linea di pensiero e la prassi di quei gruppi essenici che non osservavano il celibato e che sposavano solo le donne che avessero dato prova di fecondità, smettendo di avere rapporti con loro quando rimanevano incinte. Questa linea di pensiero e prassi proseguì sia nel primo cristianesimo⁵⁶ sia nell'ebraismo rabbinico,⁵⁷ ed è ancor oggi centrale nella filosofia di vita dei *haredim* ultraortodossi, come abbiamo letto in *Ripudiata* di Eliette Abécassis⁵⁸ e visto nel film *Kadosh* che da quel romanzo ha tratto Amos Gitai. Coerentemente, anche i rapporti con la moglie durante le sue mestruazioni erano proibiti e disapprovati,⁵⁹ al punto che secondo la normativa rabbinica, se la moglie li richiedeva, ciò dava al marito un valido motivo di ripudio.⁶⁰

Tutto ciò che non è fatto con la moglie per generare dei figli, dunque, è impurità e peccato, e va prevenuto censurando perfino gli sguardi,⁶¹ soprattutto quelli delle donne,⁶² contenendo così ogni stimolo alla concupiscenza, la quale è causa di dannazione eterna.⁶³ Si

⁵⁵ Per diversi interessanti tentativi di ricostruzione dei costumi sessuali di intere comunità in epoca medievale e moderna vedi: G. Giraud, *Voprošanie Kirikovo: Remarques sur la vie d'une communauté paroissiale dans la Rus' kievienne du xiiè siècle*, in «Harvard Ukrainian Studies» 12-13 (1988-1989), pp. 743-760 (su un penitenziale ucraino del XII secolo, con ricca bibliografia sull'analoga letteratura cristiana occidentale a pp. 749-750, n. 19); J. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, University of Chicago press, Chicago 1987 (con, p. 162, una descrizione della morale sessuale secondo la Chiesa bassomedievale secondo lo schema del "cosa si può fare e cosa no" che nelle pagine seguenti adotto anch'io); Y.T. Assis, *Sexual Behaviour in Mediaeval Hispano-Jewish Society*, in A. Rapoport-Albert – S.J. Zipperstein (eds.), *Jewish History: Essays in Honor of Chimen Abramsky*, Peter Halban, London 1988; M. Luzzati, *Lo scudo della giustizia dei "gentili". Nascite illegittime e prostituzione nel mondo ebraico toscano del Quattrocento*, in «Quaderni Storici» 39 (2004), pp. 195-216 (vedi la n. 1 sulla documentazione archivistica circa i comportamenti sessuali degli ebrei in età moderna).

⁵⁶ Cf. Atenagora, *Supplica* 33,1-2; Clemente Alessandrino, *Pedagogo* 2,88,3, condanna i rapporti con donne incinte alla stessa stregua dei rapporti troppo frequenti, dell'omosessualità, della pederastia, dell'adulterio e della "libidine" (*lagneia*).

⁵⁷ Cf. Mišnah, *Yevamot* 6,6; Tosefta, *Yevamot* 8,4; Talmud Babilonese, *Yevamot* 61b.

⁵⁸ E. Abécassis, *Ripudiata* (2000), trad. ital. di F. Bruno, Tropea, Milano 2001.

⁵⁹ *Documento di Damasco* 5,7; Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche* 3,274-275.

⁶⁰ Mišnah, *Ketubbot* 7,6. Per gli elementi meno sessuofobici presenti nella tradizione dell'ebraismo rabbinico cf., p.es., Talmud Babilonese, *Nedarim* 20b; *Qiddušin* 40a. Vedi R. Della Rocca, *La sessualità nella tradizione ebraica biblica e postbiblica*, in P. Capelli (cur.), *Eros e Bibbia*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 91-105, e M. Perani, *Ebraismo e sessualità nel medioevo: la Lettera sulla Santità*, *ivi*, pp. 132-156.

⁶¹ *Siracide* 23,4-6; *Commento ad Abacuc* da Qumran (1QpHab) 5,7; *Test. Issacar* 7,2; *Matteo* 5,28; Atenagora, *Supplica* 32,2-3.

⁶² *Test. Ruben* 5,5.

⁶³ 2 *Baruch* 83,15-18; cf. anche 56,14, secondo cui gli angeli evitano di cadere

giunse addirittura, come abbiamo visto, a identificare la concupiscenza con il peccato originale, sia nella linea di pensiero che riconduceva tale peccato a Eva e al serpente (*Vita greca di Adamo ed Eva*), sia in quella che lo riconduceva al peccato di ibridazione tra gli angeli Vigilanti e le donne. Le anime disincarnate dei giganti generati da quell'ibridazione erano identificate con i demoni, e nel II secolo e.v. Giustino, un autore cristiano palestinese di origine non ebraica, riferiva la credenza secondo cui, tra gli insegnamenti dati dai Vigilanti al genere umano, vi fosse stato anche quello delle “passioni bramose” e dell’adulterio (*páthē epithymíōn... moichéia*) (Giustino, *Apologia II* 5,3-4).⁶⁴

Progressivamente, il matrimonio stesso venne a essere considerato —come abbiamo visto nei *Testamenti dei dodici patriarchi*— come un male necessario, nel quale si annida il rischio dell’eccesso sessuale (*asōtia*) e si deve badare a salvaguardare la continenza (*enkráteia*). Anche Filone, com’è prevedibile data la sua sessuofobia, non manca di condannare l’incontinenza sessuale pur entro il matrimonio (*De specialibus legibus* 3,9) e di imporre all’uomo l’astinenza, anche con la promessa sposa, sull’esempio del casto Giuseppe;⁶⁵ perciò è bene sposarsi al più presto.⁶⁶

Quanto agli altri divieti:

- i. è unanimemente proibito l’adulterio,⁶⁷ principalmente per ragioni etiche: l’arcaico concetto di proprietà sessuale all’interno del matrimonio appare meno evidente che nei testi biblici, benché non si arrivi certo a parlare di un patto di fiducia reciproca e paritaria tra i coniugi. Gli esseni stigmatizzavano anche la poligamia, o comunque le seconde nozze dopo un divorzio, che invece la Torah considerava legittime;⁶⁸
- ii. la pratica della prostituzione e la frequentazione di prostitute non sono più concettualmente collegate alla ierodulia, la prostituzione sacra che connotava i culti idolatrici secondo la letteratura biblica classica, dove il “prostituirsi” è la metafora più comune per il darsi ai culti pagani, fino all’immagine della “grande prostituta” che simboleggia Roma nel capitolo 17 dell’*Apocalisse di Giovanni*. Prostituzione e frequentazione di prostitute vengono dunque condannate in una prospettiva moralistica, più che non religiosa in senso tecnico,⁶⁹ anche se certo non si dimentica

in concupiscenza. Giuseppe contenne la concupiscenza con la forza di volontà (*Test. Ruben* 4,9).

⁶⁴ Cf. Ireneo di Lione, *Dimostrazione della predicazione apostolica* 18, secondo cui i Vigilanti insegnarono in particolare alle donne tutti i modi per suscitare la concupiscenza.

⁶⁵ Filone, *De Iosepho* 43; *Test. Simeone* 5; *Libro della preghiera di Aseneth* 21,1.

⁶⁶ *Test. Levi* 9,10.

⁶⁷ Cf. p.es. *Test. Issacar* 7,2; *Test. Levi* 14,6.

⁶⁸ *Documento di Damasco* 4,20-5,2. Cf. *Deuteronomio* 21,15.

⁶⁹ P.es. *Test. Levi* 14,6.

- che la prostituzione è innanzitutto causa di impurità;⁷⁰
- iii. severissima e molto ribadita è la condanna dei rapporti omosessuali, soprattutto maschili (*Romani* 1,27), ma anche femminili (Pseudo-Focilide, v. 192);
 - iv. si insiste molto, anche nel primo cristianesimo, sulla condanna della pederastia, che nel mondo greco-romano era comunemente accettata.⁷¹ Una delle spie della degenerazione che caratterizzerà il sacerdozio di Gerusalemme nei tempi della fine sarà appunto quella di essere “rovinatori di fanciulli” (*paidophthoroi*) (*Test. Levi* 17,11);
 - v. i rapporti incestuosi, specie tra genitori e figli, sono imputati ai pagani perché “sacrileghi”.⁷² Una tradizione rabbinica attribuiva l'uccisione di Abele alla gelosia di Caino per l'amore di una sorella gemella di Abele;⁷³
 - vi. deprecattissimi sono i congiungimenti con animali;⁷⁴ anche questi saranno un segno della degradazione del sacerdozio di Gerusalemme (*Test. Levi* 17,11);
 - vii. anche i rapporti orali di ogni sorta vengono fortemente deprecati: sono fonte di “contaminazione” per gli *Oracoli sibillini* (5,392); sono “fuori dalla Legge” (*anomía*) e causano “impurità” (*akatharsía*) per l'autore dell'*Epistola di Barnaba* (10,8), che interpreta in questo senso il divieto mosaico di mangiare carne di faina (*Levitico* 11,29), in quanto si riteneva che la faina concepisse attraverso la bocca.⁷⁵ È verosimile che il v. 189 dello Pseudo-Focilide, così generico e *prude* (“E non far violenza a una donna/moglie con rapporti svergognati [*ep'aischyntoís lechéessin*]”), alluda al *cunnilinguus*, che anche nel mondo romano era considerato indecente;⁷⁶ infatti, un manoscritto legge “con labbra” (*cheilessi*) anziché “con rapporti” (*lechéessin*);⁷⁷
 - viii. il pure pudibondo v. 190 dello Pseudo-Focilide (“Non trasgredire i rapporti naturali [*eunai phýseós*] per un piacere venereo illecito [*Kýpris áthesmos*]”) potrebbe verosimilmente alludere a una va-

⁷⁰ *Oracoli sibillini* 5,388.

⁷¹ *Oracoli sibillini* 3,185-186; 5,166-387; *Epistola di Barnaba* 10,6. Per il mondo pagano si pensi p.es. al *Satyricon* di Petronio, o a Marziale, *Epigrammi* 11,43.

⁷² *Oracoli sibillini* 5,390-391; *Salmi di Salomone* 8,9; Giustino, *Apologia I* 27,3.

⁷³ *Genesi Rabba* 22,7 (che attribuisce la tradizione a Rav Huna, Mesopotamia, II sec. e.v.); *Pirque de-Rabbi Eli'ezer* § 21 (che la attribuisce a Rabbi Šadoq, Palestina, I sec. e.v.); cf. *Testamento di Adamo* 3,5.

⁷⁴ *Oracoli sibillini* 5,393; Pseudo-Focilide, v. 188.

⁷⁵ Secondo la *Lettera di Aristeo* (§ 165) concepiva invece attraverso le orecchie e partoriva dalla bocca (così anche Plutarco, *De Iside et Osiride* 74). Vedi F. Scorza Barcellona (cur.), *Epistola di Barnaba*, SEI, Torino 1975, pp. 148-149.

⁷⁶ Cf. Marziale, *Epigrammi* 1,77; *Carmina Priapea* 78. Per l'analogo fastidio nei confronti della *fellatio* cfr. pure Marziale (2,89; 9,27) e i *Carmina Priapea* (13; 22; 25; 28; 30; 35; 44; 56; 74).

⁷⁷ Dettagliata discussione del passo in P. van der Horst, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, Brill, Leiden 1978, p. 237.

riazione sul tema del normale rapporto sessuale coniugale, come per esempio a un rapporto anale. Anche Filone e Paolo, naturalmente, si scagliano rispettivamente contro i rapporti eterosessuali “fuori dalla Legge e svergognati” (*míxesin eknómois kai akolástois*, *De decalogo* 169) o “contro natura” (*pará phýsin*, *Romani* 1,26).

L'erba del vicino è sempre più impura

La causa di tutte queste proibizioni è l'impurità; e l'impurità, per gli ebrei di questo periodo e in questo ambito della vita e dell'esperienza, è un fatto non più soltanto fisico, ma anche — e forse ormai soprattutto — etico. Ecco quindi che gli “altri”, i non israeliti, i membri pagani della società circostante in cui gli ebrei sono spesso già — e i cristiani spesso ancora — una minoranza perseguitata, possono facilmente e frequentemente essere presentati come impuri in quanto sessualmente non irreggimentati. Abbiamo visto l'autore alessandrino della *Lettera di Aristeo* contrapporre i costumi sessuali degli ebrei a quelli dei pagani, insistendo sul fatto che tra i greco-romani sono comunemente accettate pratiche impure come l'omosessualità e l'incesto (§§ 151-152).⁷⁸ I matrimoni con i pagani — soprattutto con le donne dei “senza legge” (*Test. Dan* 5,5) — sono fortemente scoraggiati già nel libro di *Tobia* (4,12), e su ciò insistono particolarmente il libro dei *Giubilei* e gli *Oracoli sibillini* ebraici, non solo limitatamente alle nozze ma anche quanto ai rapporti sessuali.⁷⁹

Tanto da parte degli ebrei quanto dei primi cristiani, i pagani in generale, ma spesso più specificamente i romani, vengono di volta in volta accusati di praticare la prostituzione (così come si diceva degli amorrei, altri antichi nemici di Israele),⁸⁰ la pederastia,⁸¹ l'incesto,⁸² l'omosessualità,⁸³ i rapporti orali,⁸⁴ la bestialità.⁸⁵ Lussuriosi sono per definizione i nemici del gruppo di Qumran.⁸⁶ La *Mišnah* taccia i samaritani di praticare il rapporto sessuale con le donne durante le

⁷⁸ In effetti, tanto l'omosessualità maschile quanto i rapporti tra consanguinei erano stati definiti “indifferenti” da alcuni pensatori cinici e stoici: cf. H.W.F. von Arnim (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, I (1905) rist. Teubner, Stutgardiae 1964, p. 132 n° 585 (Cleante, IV-III sec. a.e.v.); *ibid.*, III (1903), rist. Teubner, Stutgardiae 1964, pp. 185-187 n° 743-753 (Crisippo, III sec. a.e.v.).

⁷⁹ *Test. Levi* 9,10; *Giubilei* 20,4; 22,20; 25,1-9 e altrove; *Oracoli sibillini* 4,33.

⁸⁰ *Oracoli sibillini* 3,43-44; 5,388-389; Giustino, *Apologia I* 27,1-2,4; Atenagora, *Supplica* 34,2 (anche la prostituzione omosessuale); sugli amorrei cf. *Test. Giuda* 12,2. Anche la frequentazione e perfino lo sfruttamento delle prostitute avevano trovato fautori tra i pensatori dello stoicismo: H.W.F. von Arnim (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta* cit., III, p. 187 n° 755-756 (Crisippo).

⁸¹ *Oracoli sibillini* 5,387; Giustino, *Apologia I* 27,1; Taziano, *Discorso ai greci* 28,2.

⁸² Giustino, *Apologia I* 27,3 (incesto omosessuale); Aristide, *Apologia* 9,8.

⁸³ *Oracoli sibillini* 5,390-391; *Romani* 1,26-27; Aristide, *Apologia* 9,8-9; 13,7 (sugli dei pagani); Atenagora, *Supplica* 34,2; Giustino, *Apologia I* 27,1,3.

⁸⁴ *Oracoli sibillini* 5,392.

⁸⁵ *Mišnah*, *Avodah Zarah* 2,1.

⁸⁶ *Documento di Damasco* 8,5.

mestruazioni.⁸⁷ La lussuria come caratteristica dei pagani è un luogo comune per Paolo (1 Corinzi 5,1) e ancora per il Talmud Babilonese (*Sabbat* 145b-146a). Per Filone i “figli di prostitute” che *Deuteronomio* 23,3 esclude dall'assemblea d'Israele rappresentano i politeisti —in quanto tali impuri fin dalla nascita— poiché questi si attribuiscono molti padri (*De migratione Abrahæ* 69).

Specifici regnanti romani vengono accusati di pratiche sessuali impure: è il caso di uno dei grandi nemici dell'ebraismo, quel Caligola che era stato sul punto di far introdurre la propria statua come oggetto di culto nel Tempio di Gerusalemme, e che Flavio Giuseppe accusa di avere commesso incesto con la sorella Giulia Drusilla (*Antichità giudaiche* 19,204).⁸⁸ Similmente, come abbiamo visto in *Oracoli sibillini* 5,392, contro un sovrano romano imprecisato viene rivolta l'accusa di avere reso impura la propria bocca con pratiche sessuali orali: si tratta probabilmente di un'allusione all'imperatore Tiberio, la cui predilezione per questo preciso genere di attività era chiacchierata.⁸⁹

Uno degli esempi prediletti della polimorfa perversione sessuale dei pagani era lo stesso dio supremo del pantheon greco-romano, quello Zeus-Iuppiter che nella mitologia classica incarnava effettivamente la potenza sessuale e fecondante impossibile a reggimentarsi, e che gli autori cristiani dei primi due secoli incolpano di praticare l'incesto,⁹⁰ l'omosessualità⁹¹ e la pederastia;⁹² Hera, la sposa-sorella di Zeus, viene a sua volta vilipesa dal cristiano Teofilo di Antiochia (II secolo) per aver “praticato cose indicibili con bocca impura (*διὰ στόματος ἀνάγνου ἀρρέτοποιεῖν*)”.⁹³

Gesù

Stando ai Vangeli, Gesù si pronunciò sulla *porneia* condannando l'adulterio, il divorzio e le seconde nozze, censurando anche la semplice concupiscenza adulterina (*Matteo* 5,27-28; 19,3-12 e paralleli), e dichiarando, coerentemente con la propria innovativa idea generale sull'impuro, che anche la *porneia* è una delle impurità che nascono da dentro l'uomo (*Marco* 7,22; *Matteo* 15,19). In sostanza, sembra che si sia pronunciato solo sull'etica matrimoniale, e non

⁸⁷ *Niddah* 4,1; cf. *Avot de-Rabbi Natan* A 2,1-2.

⁸⁸ Così anche Svetonio, *Caligola* 24, e Cassio Dione, *Storie* 59,3,6.

⁸⁹ Cf. Svetonio, *Tiberio* 45.

⁹⁰ Teofilo di Antiochia, *Ad Autolico* 3,3; Atenagora, *Supplica* 20,3; 32,1.

⁹¹ Giustino, *Apologia II* 12,5.

⁹² Giustino, *Apologia I* 21,5; Taziano, *Discorso ai greci* 10,1. Su Zeus cfr. anche Atenagora, *Supplica* 22,11.

⁹³ Teofilo di Antiochia, *Ad Autolico* 3,3. Il tema compare anche in 3,8 in polemica contro Crisippo da cui è ripreso: von Arnim (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta* cit., II (1903) rist. Teubner, Stuttgartiae 1964, p. 314 n° 1072-1074 (R.M. Grant, *Theophilus of Antioch. Ad Autolyicum*, Clarendon, Oxford 1970, p. 111 e n. 1 ivi).

sull'etica sessuale in generale.⁹⁴

Tanto più strano ci apparirà questo silenzio ora che abbiamo visto quanto importante fosse la discussione sulle impurità sessuali per gli ebrei che avevano preceduto Gesù, come anche per quelli a lui contemporanei e per quelli successivi. Può legittimamente sorgere il sospetto che il silenzio di Gesù in materia di sesso possa dipendere da una censura operata fin nella più antica tradizione evangelica per ragioni di opportunità, perché il suo messaggio era troppo controcorrente; oppure —ma è la stessa cosa— si può ritenere che il suo silenzio venisse percepito come scandalosamente eloquente, così come suscitò scandalo la sua tolleranza nei confronti della prostituta in casa del fariseo Simone (*Luca* 7,39.49). Nella modalità del proprio insegnamento Gesù dipendeva molto dal modello del filosofo itinerante, da tempo popolare nelle tradizioni filosofiche diffuse anche popolarmente nel mondo ellenistico (come il cinismo e lo stoicismo).⁹⁵ Gesù dipendeva forse da modelli di pensiero ellenistici anche nel ritenere che la moralità (cioè, secondo lui, la purità) dell'individuo non si dovesse valutare dalla cintola in giù,⁹⁶ e che l'appagamento degli stimoli sessuali nelle persone non sposate fosse eticamente "indifferente" —per usare un termine tecnico dell'etica dello stoicismo— al pari del bisogno di mangiare, bere ed evacuare? Era proprio questa l'obiezione che tanti muovevano alla restrittiva morale sessuale predicata da Paolo (*1 Corinzi* 6,13), mentre la religione ebraica aveva da secoli sussunto nell'etica anche questi aspetti materiali dell'esistenza, ai quali nell'epoca di Gesù e Paolo alcuni gruppi ebraici applicavano norme non meno rigide di quelle che regolavano la sessualità: è ovviamente il caso degli esseni, ai quali di sabato era proibito perfino andare di corpo, mentre nei giorni feriali dovevano allontanarsi dalla sede della comunità, scavare una buca profonda un piede, coprirsi tutt'intorno con un telo, e alla fine ricoprire tutto e purificarsi con abluzioni *che neppure la Torah prescriveva* (Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica* 2,147-149).

Nel suo *Gesù. Una crisi nella vita di Dio*, Jack Miles osserva:

⁹⁴ Come osserva Countryman, *Sesso e morale* cit., p. 277, "l'evangelo non consente nessuna regola riguardo ai seguenti atti, presi in sé e per sé: masturbazione, rapporto eterosessuale non vaginale, bestialità, poligamia, atti omosessuali, o arte e letteratura erotica".

⁹⁵ Vedi p.es. F.G. Downing, *Cynics and Christians*, in «New Testament Studies» 30 (1984), pp. 584-593; L.E. Vaage, *The Ethos of an Itinerant Intelligence*, dissertazione di dottorato, Claremont Graduate School 1987; B. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Fortress Press, Philadelphia 1988, pp. 63-77; Id., *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, HarperCollins, San Francisco 1993; Id., *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth*, HarperSan Francisco, San Francisco 1995; per una panoramica della questione vedi H.D. Betz, *Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis*, in «Journal of Religion» 74 (1994), pp. 453-475. Ringrazio Paolo Luca per le indicazioni bibliografiche.

⁹⁶ Cf. A. Magris, *La filosofia ellenistica. Scuole, dottrine e interazioni col mondo giudaico*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 43.

Quanto a Gesù, ciò che è più degno di nota circa la sua sessualità è il fatto che, nonostante egli rimanga sempre celibe (per quanto ci dicono i Vangeli), la sua tolleranza in ambito sessuale è eccezionale fino al punto di essere un pubblico scandalo per i suoi contemporanei. Stando così le cose, la possibilità di un'esperienza pre o extraconiugale non può più essere esclusa dal suo personaggio solo per il fatto che non se ne parla mai; non può essere esclusa più della possibilità che, se fosse vissuto più a lungo, si sarebbe potuto sposare. Ciò che si chiede non è di fornire a Gesù una vita amorosa che i Vangeli non gli forniscono, come fa il romanziere moderno Nikos Kazantzakis. Ciò che si chiede è solo di astenersi dal trattare come esplicitamente preclusive le possibilità che i Vangeli lasciano implicitamente aperte.⁹⁷

Ma anche a prescindere da ipotesi indimostrabili, quel che appare evidente è la diametrica lontananza del pensiero di Gesù in materia di purità *anche* sessuale rispetto, per esempio, al fobico ascetismo dei suoi contemporanei esseni. Come pure ha riconosciuto Jürgen Roloff, non fu per rifiuto ascetico della corporeità e del sesso che Gesù non si sposò, facendosi invece “eunuco per il regno dei cieli” (*Matteo* 19,12), bensì plausibilmente per “coinvolgimento totale ed esclusivo nella propria missione”.⁹⁸

La Chiesa primitiva integrò il silenzio di Gesù sul sesso nella direzione dell'accentuato rigorismo che ormai, come abbiamo visto, prevaleva nella morale sessuale degli ebrei. Già il cosiddetto concilio di Gerusalemme si premurò di imporre che nella predicazione ai gentili venisse condannata la *porneía*, presumibilmente in ogni sua forma allora comunemente intesa (*Atti* 15,20.29; 21,25). Paolo, da buon ex fariseo, avvertiva moltissimo i problemi dell'impurità, e circa quella derivante dalla *porneía*, come vediamo in *1 Corinzi* 5-6, fu certo ben più rigorista di Gesù stesso, arrivando a raccomandare il matrimonio come *remedium concupiscentiae* ma esortando i celibi e le vedove a mantenere il proprio stato (*1 Corinzi* 7,2-9). Il culmine si raggiunge nell'*Apocalisse di Giovanni*, secondo cui l'unica condizione sessuale che non contaminì l'uomo è la verginità (14,4), e nella lettera di *Giuda*, secondo cui il peccato degli abitanti di Sodoma fu lo stesso degli angeli Vigilanti, ossia l'aver commesso (o voluto commettere) un'ibridazione sessuale tra esseri umani ed esseri angelici (6-7). Ritornava così l'idea arcaica del sesso —di ogni forma di sesso— come fatto negativo ed esecrabile perché fomite di impurità. Il silenzio di Gesù era scavalcato e dimenticato, e nella società cristiana si apriva la penosa strada della sessuofobia.

⁹⁷ J. Miles, *Gesù. Una crisi nella vita di Dio* (2001), trad. ital. di P. Capelli e L. Cassai, Garzanti, Milano 2003, p. 73. Il riferimento è al romanzo di N. Kazantzakis *L'ultima tentazione di Cristo* (1951), trad. ital. di M. Aboaf e B. Amato, Frassinelli, Milano 1987, da cui l'omonimo film di M. Scorsese (1987).

⁹⁸ J. Roloff, *Gesù* (2000), trad. ital. di P. Massardi, Einaudi, Torino 2002, p. 66.



V

Il Diavolo: genesi e metamorfosi. La figura del Maligno tra ebraismo e cristianesimo antico

L'album di famiglia di Satana

Come personaggio dell'immaginario dell'Occidente cristiano, dall'antichità tarda fino all'epoca moderna e a livello sia "alto" sia popolare, il Diavolo ha assunto un aspetto esteriore ben noto e abbastanza stabilizzato. Questo gli derivò dalla degradazione che, con la progressiva affermazione del cristianesimo, fu inflitta a molte figure sovrumane del paganesimo: le sue sembianze semicaprine gli vennero dai satiri e dai fauni, e l'attributo del tridente o forcone da Posidone-Nettuno.¹ Ma già nell'immaginario ebraico antico avevano sembianze di capri i *sé'irim*, una delle schiere di demoni che infestavano i luoghi deserti o abbandonati.²

Ancor più dell'aspetto fisico del personaggio-Diavolo, è la sua fisionomia caratteriale che è radicata nella multiforme religiosità ebraica del Secondo Tempio e —come nel caso della sessualità esaminato nel capitolo precedente— principalmente nella letteratura ebraica coeva non diventata canonica. Qui si può rivisitare il modo in cui la figura e la personalità del Maligno hanno assunto i tratti con cui ancor oggi siamo avvezzi a pensarle: per così dire, le fotografie da bambino e da ragazzo del suo album personale, cioè le diverse possibilità di essenza, forma e comportamento che il suo personaggio letterario sperimentò, tra cui infine emerse l'immagine con la quale è entrato a far parte del repertorio occidentale delle figure delle tenebre, e nella quale ancor oggi lo riconosciamo.

¹ Vedi E. Urech, *Dictionnaire des symboles chrétiens*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1972, p. 179.

² Vedi oltre in questo stesso capitolo.



Gli antenati

Né nella letteratura ebraica antica, biblica e non biblica, né nel Nuovo Testamento, il diabolico e il demoniaco sono limitati alla figura di un diavolo (il Diavolo con la maiuscola) inteso come ipostasi od oggettivazione di una forza ostile, ovvero di una molteplicità di forze ostili percepite come esterne alla nostra coscienza.³ Il personaggio di Satana (anch'esso con la maiuscola), una volta sviluppatosi compiutamente in un anti-Dio, ha comunque intorno a sé (e in genere espressamente al proprio servizio) un'intera corte di demòni (ricordiamo *Marco* 5,9 e il parallelo *Luca* 8,30: "Il mio nome è Legione, perché siamo molti"). E anche prima, quando Satana è semplicemente "il satana" con la minuscola, cioè uno dei molti angeli della corte di Dio, gli esseri demoniaci di cui gli ebrei sentivano e temevano la presenza erano una moltitudine:⁴

- i. la maggioranza dei demòni biblici va identificata remotamente con gli spiriti dei defunti, gelosi della vita, che ritornano a nuocere e ad attentare ai viventi, spesso cercando di berne il sangue: e questa è una mitologia comune alla fase primitiva di quasi tutte le culture, ben attestata nel Vicino Oriente sin da epoca antichissima.⁵ A questo modello demoniaco di origine mesopotamica si sovrappone nell'ebraismo antico quello egiziano dei genii emissari, esecutori di incarichi per conto delle divinità maggiori. Si ha così, per esempio, una figura come l'angelo sterminatore (*mašhit*) che in *Esodo* 12 compie per conto di Dio il massacro dei primogeniti egiziani e che viene tenuto lontano dalle case degli ebrei proprio aspergendo di sangue gli stipiti, come a dire: "non bussare qui, abbiamo già dato". Analogamente, come abbiamo visto, il demone accucciato alla porta di Caino e il cui istinto è rivolto verso l'uomo (*Genesi* 4,6b-7) può significare lo spirito di Abele in cerca di vendetta, e quindi rimandare remotamente all'uso preistorico di seppellire i defunti sotto la soglia o il pavimento di casa;⁶
- ii. le divinità cananaiche preisraelitiche (come El, Ašerah, Ba'al, Rēšef, Dèver, Qèṭev...) vengono declassate nella Bibbia al rango di demòni, oppure di semplici attributi o funzioni del Dio unico, o anche di esseri sovrumani che fanno parte del suo corteggio o del suo esercito. La stessa sorte, insomma, che toccò alle divinità pagane dopo l'affermazione del cristianesimo.

³ Traggo questa definizione del personaggio-Diavolo da Russell, *Il Diavolo nel mondo antico* cit., p. 15.

⁴ Sull'argomento vedi P. Xella, *Archeologia del diavolo. Vicino Oriente antico e Iran*, in P. Capelli (cur.), *Il Diavolo e l'Occidente*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 7-22.

⁵ Cf. Teyssèdre, *Nascita del diavolo* cit., pp. 107-116.

⁶ Vedi sopra, cap. II.

È questo, per esempio, il caso di Rēšef e Dèver, divinità cosmiche fenicie della folgore e della distruzione, che in *Abacuc* 3,5 accompagnano Yhwh nel suo tremendo incedere bellico (la CEI ne traduce i nomi con “peste” e “febbre ardente”, così come la “peste” e l’“epidemia” facevano parte del corteggio del sommo dio babilonese Marduk). Dever compare poi nel Salmo 91,6 insieme con Qètev (CEI: “sterminio”) come uno dei demoni da cui Yhwh protegge il suo fedele.⁷

- iii. Altri demòni ricorrenti nelle Scritture ebraiche sono i già menzionati *śé'irim* (“demoni-capri”) e le molte altre creature che abitano i luoghi desertici o abbandonati, cioè i non-luoghi dove l’esistenza umana organizzata è o si è rivelata impossibile (per esempio in Babilonia distrutta secondo la profezia di *Isaia* 13,21). Sarà appunto il deserto la scena delle tentazioni diaboliche di Gesù, e poi di Antonio e dei Padri del deserto.
- iv. Un altro demonio femminile dei luoghi deserti è Lilit, la “notturna”, che compare in *Isaia* 34,14. Corrispondeva in origine alla Lamaštu mesopotamica, e sarebbe divenuta uno dei demoni più diffusamente temuti fra gli ebrei fino all’epoca moderna; è contemporaneamente un succubo che priva gli uomini del loro vigore sessuale congiungendosi con loro durante il sonno e una lamia che rapisce i bambini o succhia loro il sangue.⁸
- v. ‘Azaz’el (dal nome di etimo misterioso) è ancora un altro demonio del deserto al quale annualmente nel Giorno dell’Espiazione veniva inviato il famoso capro espiatorio, un ariete sul quale il sacerdote scaricava —con un articolato rituale precisamente descritto in *Levitico* 16— i peccati commessi dal popolo nell’arco dell’anno. Si trattava di un antico rituale di offerta per rabbonire i *śé'irim*, trasformato in un esorcismo per le proprie trasgressioni.⁹
- vi. Asmodeo è il demonio che nel libro deuterocanonico di *Tobia* fa morire nella prima notte di nozze tutti i mariti della povera Sara, la futura moglie di Tobia, condannandola così anche alla sterilità. Tobia lo sconfigge con un incantesimo a base di suffumigi di interiora di pesce suggerito dall’angelo Raffaele (capitolo 6). In un altro testo ebraico non canonico, il *Testamento di Salomone*, Asmodeo è colui che porta la discordia tra la moglie

⁷ Sulla demonizzazione biblica di queste antiche divinità e di tutte quelle sopra elencate vd. le voci corrispondenti in van der Toorn – Becking – van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities* cit.. In particolare su Rēšef e Qètev cf. *Osea* 13,14 e la voce *Deber* di G. del Olmo Lete nel *Dictionary of Deities* cit., pp. 231-232.

⁸ Vedi la recensione più antica (e più nota) del *midraš Alfa Beta de-Ben Sira* quale si può leggere nella pur inattendibile edizione di J.D. Eisenstein (*Ozar Midrashim*, I, New York 1915, pp. 35-50, consultata sul sito <www.hebrewbooks.org>) e il racconto *Lilit* di Primo Levi in Id., *Lilit e altri racconti*, Einaudi, Torino 1981, pp. 18-24.

⁹ Su ‘Azaz’el vedi C. Peri, *Il regno del nemico*, Paideia, Brescia 2003, pp. 180-190.

e il marito (2,3). Asmodeo è un prestito diretto dalla religione zoroastriana: sia nell'*Avesta* (dove si chiama Aešma) sia negli assai più tardi testi in lingua pahlavi (dove si chiama Xešm) egli è uno dei peggiori tra i *daeua*, gli spiriti dell'esercito del dio del male Angra Mainyu (Ahriman nei testi pahlavi): i suoi attributi sono la "spada che uccide" e la "clava insanguinata".

Serpente e ingannatore presunto

Nel mito yahwista sull'origine del male, il serpente dice a Eva: "Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che, nel giorno in cui ne mangiate, i vostri occhi si aprirebbero e diventereste come Dio, conoscitori del bene e del male" (*Genesi* 3,4-5). In questo il serpente è sì un tentatore, ma non un mentitore: lo conferma Yhwh stesso nelle sue parole agli altri *elohim*: "Ecco, l'uomo è diventato come noi quanto al conoscere il bene e il male; adesso, che egli non stenda la mano e non prenda anche dall'albero della vita, ne mangi e viva per sempre!" (*Genesi* 3,22). Quindi, come ha visto Harold Bloom, è etimologicamente e intrinsecamente inesatto identificare il serpente genesiaco con il Diavolo quale personificazione del Male, poiché il significato principale del termine greco *diábolos* è quello di "ingannatore" e "calunniatore".¹⁰ La stessa identificazione del serpente con il Diavolo non è che un'opzione interpretativa fra le altre. Nella letteratura ebraica, la prima interpretazione del serpente come qualcosa di diverso da un animale si ha nel *Libro delle Parabole* (fine I sec. a.e.v. o inizio I e.v.), dove è detto che colui che "indusse in errore Eva" fu uno degli angeli ribelli, di nome Gadrel (*I Enoch* 69,6), lo stesso che insegnò agli esseri umani la tecnica di produzione delle armi. Ma, come già detto più sopra, vi sono diversi motivi che inducono a sospettare che si tratti di una glossa infiltrata nel testo in qualche momento della sua tradizione manoscritta successiva in ambito cristiano.¹¹ Ancora nelle opere di Filone e di Flavio Giuseppe (I sec. e.v.) si parla semplicemente del "serpente" senza identificarlo con la figura di un Maligno.

L'identificazione del serpente con il Maligno compare espressamente e senza dubbio solo in un altro apocrifo di origine ebraico-ellenistica, la *Vita greca di Adamo ed Eva* (nota anche come *Apocalisse di Mosè*), databile al I o al II secolo e.v.¹² In questo testo è dapprima il "Nemico" (gr. *echthros*) che induce il serpente nel peccato d'orgo-

¹⁰ In Bloom – Rosenberg, *Il libro di J* cit., trad. ital. p. 151.

¹¹ Vedi sopra, cap. III. La datazione e la traduzione di 69,6 sono tratte da Chialà, *Libro delle parabole di Enoc* cit., pp. 75-77 e 131. Sulle varie figure sataniche del *Libro delle Parabole* (*I Enoch* 69,4-12) cf. D.S. Russell, *L'apocalittica giudaica, 200 a.C.–100 d.C.* (1964), ediz. ital. a cura di P.G. Borbone, Paideia, Brescia 1991, pp. 314-315.

¹² Vedi Denis – Haelewyck, *Introduction* cit., I, pp. 27-28, e L. Rosso Ubigli, *Considerazioni sulla datazione* cit.

glio di voler scacciare Adamo ed Eva dal paradiso terrestre, perché è lui —come detto nella *Genesi*— l'animale più astuto del creato.¹³ E fin qui Nemico e serpente sono distinti. Più avanti, però, viene detto che a Eva “rispose il Diavolo per bocca del serpente” (17,4). Questa commistione di dottrine, questa identificazione ancora *in fieri* tra serpente e Maligno, può essere forse valutata alla stregua di un tratto folklorico, distinto dalla più puntuale speculazione d'impronta filosofica che caratterizza, per esempio, l'opera di Filone o di Paolo.¹⁴ Infatti, anche in ambito cristiano l'identificazione del serpente con il Diavolo non compare espressamente, a mia conoscenza, prima della letteratura giovannea.¹⁵ Invece, ancora per Paolo —che pure parla spesso di Satana— il tentatore di Eva è semplicemente un “serpente” (2 *Corinzi* 11,3). Nelle tradizioni anteriori a queste, rimane dubbia la stessa natura del peccato di Adamo ed Eva, che la *Genesi* interpreta come un atto di disobbedienza (e, al limite, d'orgoglio per aver voluto rendersi uguali a Dio) ma che, come sappiamo, per molti rabbini come per molti Padri della Chiesa era consistito essenzialmente nell'insorgere del desiderio sessuale.¹⁶

Come abbiamo visto, nella letteratura rabbinica il mito di Adamo ed Eva viene accolto come ufficiale di pari passo con la canonizzazione della Scrittura, mentre quello degli angeli ribelli passa in sottofondo come memoria mitica e letteraria. Per quanto prevalentemente “adamologici”, i testi rabbinici —per esempio i *Pirque de-Rabbi Eli' ezer*— non identificano sempre il serpente con il diavolo. Ma il personaggio-chiave nella narrazione del mito —sia esso il serpente, o Satana-Sama'el, o entrambi— si presenta sempre nella sua fisionomia di istigatore di Eva alla trasgressione. Secondo le tradizioni riportate nei *Pirque de-Rabbi Eli' ezer* (§§ 13-14), Sama'el era in origine “il gran principe nei cieli”, che si fece *leader* del malcontento degli angeli del servizio divino per il fatto che a essere in grado di dare il nome a tutti gli animali era stato Adamo e non loro. Sama'el si accorse che il serpente era il più astuto tra gli animali, lo montò come cavalcatura (poiché “il suo aspetto era simile a quello di un cammello”) e si recò da Eva. Il serpente, agendo da semplice portavoce di Sama'el (“Tutte le azioni che compì e tutte le parole che disse, non le disse né le fece se non in base al pensiero di Samael”), disse a Eva che toccando l'albero lei e Adamo avrebbero acquisito la facoltà divina di creare e distruggere mondi; la convinse così a toccare l'albero proibito. Per punire la trasgressione, Dio, oltre a ma-

¹³ *Vita greca di Adamo ed Eva* 16.

¹⁴ Anche nel *midraš Genesi Rabba* (19) il serpente non viene identificato con il Maligno. Sull'argomento faccio qui mie le conclusioni formulate da L. Rosso Ubigli nella sua introduzione alla *Vita greca di Adamo ed Eva*, in Sacchi, *Apocriefi* cit., II, pp. 403-404.

¹⁵ *I Giovanni* 3,8, “il Diavolo pecca fin da principio”; *Apocalisse* 12,9, “il grande drago, il serpente antico, quello chiamato Diavolo e Satana”.

¹⁶ Vedi sopra (cap. IV) e oltre (*Tentatore sessuale*).

ledire la terra e il serpente e a cacciare Adamo ed Eva, “fece cadere Sama’el e la sua banda dal loro luogo santo, giù dai cieli, e troncò le zampe al serpente”. Il punto di questi paragrafi dei *Pirke de-Rabbi Eli’ ezer* è quello di sostenere la linea di pensiero (sapienziale, filonica, paolina e apocalittica) secondo cui la mortalità dell’uomo è stata causata dal peccato di Adamo ed Eva,¹⁷ ma l’uomo sarebbe stato altrimenti immortale.

È a questa tesi che è funzionale la rappresentazione del Diavolo e/o del serpente come mentitore e calunniatore.

Il v. 9 della lettera di *Giuda*, per esempio, presenta l’arcangelo Michele che apostrofa il Diavolo —con cui è in contesa per il corpo di Mosè— con le moderate parole “Ti condanni il Signore!”. In un frammento tratto da una catena al Nuovo Testamento, questa tradizione viene riscritta aggiungendovi che il Diavolo

calunniava (*blasphemoúntos*) Mosè e lo chiamava assassino perché aveva colpito l’egiziano, l’angelo, non tollerando la calunnia (*blasphemía*) contro di lui, disse al diavolo: “Che Dio ti rimproveri!”¹⁸

La stessa qualifica di calunniatore viene attribuita al serpente in una tradizione rabbinica fatta risalire a Rabbi Levi (Palestina, sec. III):

Rabbi Yehošua’ di Siknin dice nel nome di Rabbi Levi: “[Il serpente] cominciò a diffondere calunnie (*delatoryah*)” riguardo al suo creatore; disse: ‘Egli mangiò di quest’albero e creò il mondo, ma a voi ha detto *Non mangiatene* affinché voi non create altri mondi, e ogni uomo detesta chi fa il suo stesso mestiere (*kol enaš we-enaš sane bar omanuto*)” (*Genesi Rabba* 19,4).¹⁹

Invece, il serpente non diceva *delatoryah*, ma la verità. La tesi che la morte sia conseguenza del peccato di Adamo, lo ricordiamo, non si sostiene in base alla lettura letterale di *Genesi* 1-3. Lo aveva osservato, ancor prima di Harold Bloom, un altro esegeta ebreo razionalista, Sa’adyah Ga’on, nel suo commento a *Genesi* 2,15-17: “Quanto alla testi secondo cui Adamo non avrebbe patito la morte naturale se non avesse mangiato (il frutto) dell’albero, nessuno che sia sano di mente oserà proporla”.²⁰ Il confronto con le tradizioni sul Diavolo/serpente come calunniatore dà la misura di quanto drastico fosse lo scarto fra la critica sa’adyana e l’esegesi rabbinica prece-

¹⁷ Vedi sopra (cap. III).

¹⁸ A.-M. Denis, *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca*, Brill, Leiden 1970, p. 67.

¹⁹ Identiche espressioni in *Genesi Rabba* 20,1-2; altre fonti rabbiniche affini sono citate in Spurling – Grypeou, *Pirke de-Rabbi Eliezer and Eastern Christian Exegesis* cit., p. 223 n. 15.

²⁰ Trad. ital. di B. Chiesa in Id., *Creazione e caduta dell’uomo nell’esegesi giudeo-araba medievale*, Paideia, Brescia 1989, p. 128 (vedi la n. 33 ivi). Tra gli esegeti moderni cf. in questo senso Westermann, *Am Anfang* cit., p. 378.

dente. Come l'Averroè di Borges "prefigurava le remote ragioni di un ancora problematico Hume",²¹ così Sa'adyah prefigurava nel X secolo le ragioni di uno Spinoza ben di là da venire.

Pubblico ministero del tribunale celeste

Nel racconto yahwista della caduta il serpente agisce sì di propria iniziativa, ma rimane pur sempre una tra le creature di Dio. Era dunque al creatore unico dell'universo che la tradizione ebraica più antica riconduceva il male, visto come una tensione interiore del personaggio-Dio quale protagonista della Bibbia ebraica nel suo insieme.²² Come abbiamo visto nel capitolo III, gli interrogativi che lacerarono le coscienze del Deutero-Isaia e del redattore di *Giobbe* germinarono appunto dall'obbligo razionale e morale di conciliare —o viceversa di dissociare— i due aspetti contraddittori di un Dio unico che era al medesimo tempo capace di "dare il benessere e creare il male" (*Isaia* 45,7).

L'autore della tarda cornice al libro di *Giobbe* —su cui tornerò più avanti— aveva presente un satana con la minuscola e con l'articolo, "il satana" (*ha-satan*), che era soltanto uno fra i tanti angeli della corte celeste di Dio. Questa corte, rappresentata secondo il modello umano delle corti del Vicino Oriente antico, svolgeva anche la funzione di tribunale e in tale contesto l'angelo-satana rivestiva l'incarico di pubblico ministero (*ha-satan* significa appunto letteralmente "l'accusatore"). Così anche il profeta Zaccaria, immediatamente dopo l'esilio in Babilonia, nella propria polemica contro il sacerdozio di Gerusalemme, narra la propria visione del sommo sacerdote Giosuè

in piedi dinanzi all'angelo di Yhwh, e il satana stava in piedi alla sua destra per accusarlo. <L'angelo di> Yhwh disse al satana: "Ti rimprovera Yhwh, o satana! Ti rimprovera Yhwh che ha prescelto Gerusalemme". (*Zaccaria* 3,1-2)

Ribelle

Rispetto a questo pubblico ministero del tribunale divino, il Satana senza articolo e con la maiuscola del Nuovo Testamento e della letteratura cristiana antica conservò formalmente la propria qualifica di "accusatore", per di più "calunnioso" (due fra le traduzioni possibili del termine greco *diàbolos*). Egli però non appare più nel concreto esercizio di questa funzione. Gli autori del Nuovo Testamento trascurano perfino il fatto che Satana sia, o quanto meno sia stato, un

²¹ J.L. Borges, *La ricerca di Averroè*, in *L'Aleph* (1952), trad. ital. di F. Tentori Montalto, Feltrinelli, Milano 1983⁹, p. 93.

²² Di tensioni interne a Dio come origini dell'ipostatizzazione del Male nella Bibbia parla J.B. Russell (vedi oltre, n. 48).

angelo della corte di Dio, eccezion fatta per la citazione di *Deuteronomio* 6,16 (“È stato detto: *Non tenterai il Signore Dio tuo*”) che Gesù gli controbatte nella disputa nel deserto.²³ Invece, per complimentarsi con i discepoli resi partecipi del carisma esorcistico Gesù ricorre, come abbiamo visto, all'immagine enochica di Satana che cade dal cielo “come folgore”.²⁴

Questa diversa rappresentazione di Satana era un retaggio dualistico di origine iranica. Durante la dominazione persiana su Israele, la religione zoroastriana aveva già raggiunto una struttura dualistica stabile (già documentata nelle parti più antiche dell'*Avesta*) in cui si concepivano un dio del bene e un dio del male nettamente distinti e contrapposti, ed entrambi eterni e immortali.²⁵ Come abbiamo visto nel capitolo III, fu solo durante e dopo il contatto con la cultura zoroastriana che in alcune direzioni del pensiero ebraico cominciò a prendere forma il tentativo di spiegare il male come frutto dell'opera di un antagonista di Dio, un angelo ribelle resosi da Dio indipendente, se non nell'origine, almeno nella deliberazione e nell'agire.

Ricapitoliamo brevemente l'esito della ribellione angelica secondo il mito con cui il *Libro dei Vigilanti* aveva spiegato l'origine del male. Mentre i giganti —figli dei Vigilanti e delle figlie degli uomini— si volgono a mangiare gli animali e gli uomini, divorandone le carni con il sangue (tratto in comune con l'arcaica tipologia demoniaca degli spiriti dei trapassati, ancor prima che trasgressione della legge mosaica), il Vigilante Azazel insieme ad altri angeli insegna agli uomini le arti con cui si costruisce la civiltà. Infine, la terra stessa e le anime degli uomini uccisi dai giganti gridano il proprio lamento al cielo e agli arcangeli, che lo riferiscono a Dio e gli chiedono che fare. Dio manda il diluvio (dopo avere preavvertito Noè); poi ordina all'arcangelo Raffaele di legare Azazel e di seppellirlo per l'eternità nelle tenebre del deserto di Dudael, “e nel grande giorno del giudizio sia mandato al fuoco”, perché “tutto il peccato va ascritto a lui” (10,4-8). In seguito Dio fa sì che i giganti si stermi-

²³ *Matteo* 4,7 // *Luca* 4,12.

²⁴ *Luca* 10,18. Cf. sopra, cap. III.

²⁵ R. Pettazzoni (*Lessere supremo nelle religioni primitive* cit., p. 159) riteneva che le parti gatiche dell'*Avesta* attestassero un monoteismo prevalente, che solo più tardi si sviluppò in un compiuto dualismo. Diversamente, G. Gnoli (*Le religioni dell'Iran antico e Zoroastro*, in G. Filoramo [cur.], *Storia delle religioni*. I. *Le religioni antiche*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 455-498: 480-484) ha definito lo zoroastrismo avestico come un “monoteismo dualistico”, dualista già nella sua ispirazione di fondo, in cui però il potere del Bene è limitato da quello del Male che precede, trascende e condiziona la vita materiale. Il dualismo Bene vs. Male e Verità vs. Falsità è già dichiarato in *Yasna* 30,3-4, mentre una contrapposizione tra Spirito e Materia non compare prima dei testi pahlavici del IX secolo (G. Gnoli, *Dualism*, in *Encyclopaedia Iranica*, VII, Mazda Publishers, Costa Mesa, CA 1996, pp. 576-582: p. 577). Sul problema vedi J.W. Boyd – D.A. Crosby, *Is Zoroastrianism Dualistic or Monotheistic?*, in «*Journal of the American Academy of Religion*» 47 (1979), pp. 557-588.

nino fra di loro; infine dà mandato all'arcangelo Michele di imprigionare gli angeli ribelli sottoterra per settanta generazioni fino al giudizio finale (10,12), dopo il quale la loro prigione sarà per l'eternità in un inferno di fuoco dove saranno imprigionate anche le sette stelle ribelli e le figlie degli uomini congiuntesi con i Vigilanti (18,14; 21,10). La terra sarà allora resa verdeggiante, popolata da giusti, libera da ogni violenza e impurità. Ma fino al giudizio finale le anime dei giganti, anch'esse immortali, continueranno a nuocere agli uomini (16,1).

In questo mito di ribellione e castigo eterno delle stelle e degli angeli ribelli vediamo già delineata gran parte dell'archeologia dell'inferno: l'influsso costante degli spiriti malvagi, il giudizio universale, le fiamme e l'afflizione eterne, gli angeli che difendono gli uomini, il ruolo di nemico del Nemico che spetta in primo luogo all'arcangelo Michele. C'è anche il Diavolo? Possiamo considerare Semeyaza e Asael/Azazel alla stregua di due proto-Satana?

Come abbiamo visto, per il *Libro dei Vigilanti* la responsabilità del peccato e della presenza del male nel cosmo era stata "tutta" di Azazel, perciò imprigionato in eterno nel deserto. Però Azazel non era stato l'effettivo *leader* della ribellione, e neppure l'istigatore all'unione degli angeli con le donne: questa colpa viene ascritta specificamente all'angelo Semeyaza, che a sua volta la condivise fin dall'inizio con tutti gli altri Vigilanti, legatisi a lui con un giuramento (6,2-4). La prometeica responsabilità di Azazel consisteva esattamente nell'aver trasmesso e insegnato agli uomini conoscenze e tecniche quali la costruzione delle armi (e quindi la violenza), i principi della cosmologia (e quindi la seduzione e la fornicazione), il "cambiamento del mondo" (cioè la civilizzazione) e "i segreti del mondo che si compiono nei cieli" (cioè la conoscenza astrologica) (8,1-3; 9,6). L'umanità, dunque, è innocente, e la responsabilità degli angeli ribelli è precisa e totale: ma nessuno di questi ultimi ha le caratteristiche che diventeranno proprie della figura del Diavolo: nemmeno Azazel, per quanto la sua colpa sia ritenuta particolare e gli sia destinata una punizione personale. Per l'autore del *Libro dei Vigilanti* —nella sua forma finale in ge'ez— Azazel è il capo degli angeli ribelli, ma non ancora un vero e proprio principe delle tenebre.

Una figura di proto-angelo ribelle è nota anche all'autore di un'apocalisse più recente, la cosiddetta "Apocalisse degli animali", anch'essa incorporata nel *Libro etiopico di Enoch* (*Libro dei Sogni*, capitoli 85-90) e coeva al libro di *Daniele* (circa 164 a.e.v.). In questa visione ricevuta da Enoch viene esposta in allegoria un'altra dottrina sulla causa del male, secondo cui i responsabili sono settanta "angeli pastori" che custodiscono e puniscono Israele dopo l'esilio ma eccedono in severità (89,59-65). Nell'apocalisse del *Libro dei Sogni* il peccato dei progenitori non ha alcuna rilevanza: Eva viene rappresentata da una giovenca bianca, e il bianco è il colore simbolico dei giusti (85,3). Dall'allegoria, però, non risultano chiari i

termini in cui l'autore concepiva il mito dei Vigilanti e la funzione di guida che uno di loro aveva rivestito (86,1, "una stella cadde dal cielo e si alzava, mangiava e pascolava fra quei bovini"): neanche in questo caso, dunque, possiamo ancora parlare con precisione di un antenato del Maligno.

Principe delle tenebre e principe di questo mondo

Una delle prime rappresentazioni ebraiche compiute di un dio negativo dualistico compare nell'"Insegnamento dei due spiriti" incorporato nella *Regola della comunità*. Qui, come abbiamo visto,²⁶ gli "spiriti della verità e della menzogna" venivano identificati con la luce e la tenebra e personificati nelle figure del "Principe delle Luci", dominante sui "figli della giustizia", e dell'"Angelo della Tenebra", dominante sui "figli della menzogna" (1QS 3,17-21). Oggi sappiamo che la redazione della *Regola della comunità* fu assai stratificata, e che probabilmente l'"Insegnamento dei due spiriti" fu aggiunto al resto del testo da un redattore tardivo:²⁷ tuttavia, questo lessico metaforico della luce e della tenebra quali simboli della giustizia e della menzogna apparteneva alla tradizione ebraica almeno a partire dal Proto-Isaia,²⁸ e sarà condiviso anche dalla tradizione giovannea; a Qumran ricorre particolarmente nei testi escatologici come la *Regola della guerra dei Figli della Luce contro i Figli della Tenebra* (1QM), il *Midraš escatologico* (detto anche *Florilegio*, 4Q174) e il *Libro dei misteri* (1Q27).²⁹

Nella *Regola della comunità* come anche nella *Regola della guerra* vengono chiamati "sorte (*goral*) di Belial" e "dominio (*mamšēlet*) di Belial" la società esterna al gruppo dei qumraniani e il periodo pre-escatologico in cui questa dominerà prima che la "sorte di Dio" o una figura di tipo messianico giunga a stabilire il trionfo del bene e della luce.³⁰ Il nome di Belial, usato anche da Paolo (2 *Corinzi* 6,15), è la personificazione del sostantivo *beliyya' al*, che nell'ebraico biblico indica l'"inconsistenza", l'"inutilità" in senso astratto: è storicamente significativo che le occorrenze del termine nella Bibbia siano rese con altri sostantivi nella Settanta, mentre nella Vulgata di Gerolamo sono in genere rese come nomi propri.³¹ Che per i qumraniani Belial e l'Angelo delle Tenebre siano lo stesso personaggio, e che esso fosse stato in origine creato da Dio ma ora si comporti da suo perfetto e indipendente antagonista —sebbene destinato a una sconfitta essa

²⁶ Vedi sopra, cap. III.

²⁷ Sulla storia redazionale della *Regola della comunità* vedi cap. III n. 24.

²⁸ Vedi *Isaia* 5,20.30; 9,1; e cf. il Deutero-Isaia, 45,7.

²⁹ Cf. *Midraš escatologico* 4Q174, fr. 1., col. I, ll. 8-9; *Misteri* 1Q27, fr. 1, col. I, ll. 5-7.

³⁰ Vedi p.es. *Regola della guerra* 1,5; 18,1; 11Q *Melkisedeq* 2, *passim*; *Midraš escatologico* fr. 1., col. I, ll. 11-12.

³¹ Cf. C. Martone, *Evil or Devil? Belial between the Bible and Qumran*, in «Henoch» 26 (2004), pp. 115-127: pp. 115-117 e 120 n. 7.

pure predeterminata da Dio— è espresso chiaramente nella *Regola della guerra*:

Hai creato Belial per la Fossa [quale] angelo di ostilità (*maštemah*); nella tenebra è il suo dominio, il suo divisamento è per un agire malvagio e colpevole. E tutti gli spiriti della sua sorte, gli angeli della rovina, procedono nelle leggi della tenebra. (IQM 13,11-12)³²

Nella tradizione enochica e del mito degli angeli ribelli si colloca, in epoca forse non lontana dalla formulazione qumranica della dottrina dei due spiriti, il libro dei *Giubilei*. Anche l'autore dei *Giubilei* individua l'origine del male nella ribellione degli angeli e nel loro congiungimento con le donne; però, mentre secondo il *Libro dei Vigilanti* il capo della ribellione era stato l'angelo Semeyaza, secondo i *Giubilei* un capo preciso non c'era stato. Dopo la sconfitta degli angeli rimangono sulla terra le anime immortali dei giganti, definite “demoni impuri” e “spiriti malvagi creati per corrompere”, che inducono in perdizione i figli di Noè. Dio ordina agli angeli di imprigionarli; a questo punto il loro “messaggero” e “principe”, chiamato Mastema (che in ebraico, come detto, significa “ostilità”, “inimicizia”, “avversione”) e identificato con Satana (10,11), si reca a pregare il Signore:

E Mastema, messaggero degli spiriti, venne e disse: “Signore creatore, lascia qualcuno di loro innanzi a me, ed essi ascoltino la mia parola e facciano tutto quel che io dirò loro perché —se di loro non mi resta [alcuno]— io non posso applicare la potenza della mia volontà nei figli dell'uomo, poiché essi sono per corrompere, disperdere e far errare prima del giudizio, dato che grande è la cattiveria dei figli degli uomini”. E [il Signore] disse: “Rimarrà un decimo innanzi a lui e le altre nove parti scenderanno nel luogo della dannazione”. (10,8-9)³³

È dunque con il permesso di Dio che Mastema può continuare ad andare in giro con i suoi spiriti a corrompere, distruggere, versare sangue, rovinare i raccolti (capitolo 11), e a compiere per esempio la strage dei primogeniti egiziani nella notte di Pasqua (49,2). Circa quest'ultimo incarico, il testo sembra indeciso, perché appena poche righe più avanti lo attribuisce agli “eserciti del Signore” (49,4). Siccome nel pre-testo biblico è il Signore in persona a compiere il massacro (*Esodo* 12,12.23.29), siamo qui con ogni probabilità in presenza di un'armonizzazione (comunque eufemistica: non il Signore in per-

³² Su Belial a Qumran vd. P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969; Martone, *Evil or Devil?* cit.; D. Dimant, *Between Qumran Sectarian and Non-Sectarian Texts: The Case of Belial and Mastema*, in A.D. Roitman – L.H. Schiffman – Sh. Tzoref (eds.), *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture. Proceedings of the International Conference held at the Israel Museum, Jerusalem (July 6–8, 2008)*, Brill, Leiden 2011, pp. 235-256.

³³ Trad. ital. di L. Fusella in Sacchi (cur.), *Apocrifi* cit., I, pp. 265-266.

sona, ma i suoi eserciti), che non sappiamo se attribuire all'autore originario o alla tradizione del testo.³⁴

In ogni caso, nei *Giubilei* il regno del male acquisisce con precisione sempre maggiore la forma che gli diverrà tradizionale: quella di un esercito di spiriti maligni unificato sotto il dominio di Satana, contrapposto a quello di Dio, benché da Dio stesso autorizzato. In ciò è evidente l'affinità tra il pensiero dell'autore di *Giubilei* e la letteratura qumranica, in cui tra l'altro, a partire dall'ebraico *maštemah*, alcuni degli appellativi più frequenti per indicare l'Angelo delle Tenebre, la sua parte e il suo agire sono appunto "angelo dell'ostilità",³⁵ "principe dell'ostilità" (quest'ultimo proprio in una versione ebraica frammentaria del libro dei *Giubilei*),³⁶ "angeli delle ostilità",³⁷ "dominio dell'ostilità",³⁸ "pensiero di ostilità".³⁹ Per quanto diverse tra loro possano essere le tradizioni a monte dei *Giubilei* e della *Regola della comunità* (soprattutto nella dottrina dei due spiriti), il Satana dei *Giubilei* e l'Angelo delle Tenebre di Qumran sono ormai lo stesso personaggio.⁴⁰ E già corrispondono quasi del tutto al Satana di quella tradizione protocristiana che si andava costituendo negli ultimi decenni di vita della comunità di Qumran; quel Satana che nel *Vangelo di Giovanni* è talmente "governante (*archōn*) di questo mondo" da poter causare la morte terrena di Gesù pur non avendo effettivo potere sulla sua persona.⁴¹

Cattiva coscienza di Dio

Nella Bibbia ebraica la prima comparsa di un personaggio chiamato "satana" con la minuscola è nel passo elohista di *Numeri* 22,22-35. Il profeta Balaam, convocato dal re di Moab per proferire maledizioni contro gli israeliti, vorrebbe rifiutarsi di andare, ma Dio gli ingiunge di farlo. Tuttavia, il fatto stesso che Balaam vada scatenato dalla collera di Dio, che manda sulla strada del profeta un proprio angelo armato di

³⁴ Su Mastema nei *Giubilei* vedi ancora Testuz, *Les idées religieuses* cit., pp. 81-86, e Kelly, *Satana* cit., pp. 29-35.

³⁵ *Regola della guerra* 13,11 (vd. oltre); *Documento di Damasco* 16,5 (vd. oltre).

³⁶ *Pseudo-Giubilei* (4Q225), fr. 2, col. 1, l. 9; col. 2, ll. 7.13.14.

³⁷ *Pseudo-Giubilei* (4Q225), fr. 2, col. 2, l. 6; pseudepigrifi di Mosè (4Q387, fr. 2, col. 3, l. 4; 4Q390, fr. 1, l. 11; fr. 2, col. 1, l. 7).

³⁸ *Regola della comunità* 3,23.

³⁹ *Regola della guerra* 13,4.

⁴⁰ Che a tale identità sostanziale non corrisponda ancora una piena omonimia è dimostrato (contro Russell, *L'apocalittica giudaica* cit., p. 317 n. 45) dall'assenza dell'articolo determinativo davanti a *maštemah* nel passo del *Documento di Damasco* 16,4-5: nella *Vorlage* della traduzione in ge'ez il nome comune del principale attributo di Belial fu interpretato come nome proprio.

⁴¹ *Giovanni* 12,31; 14,30-31; 16,11. Su Satana nel Nuovo Testamento vedi p.es. E. Manicardi, *Il Diavolo nel Nuovo Testamento*, in P. Capelli (cur.), *Il Diavolo e l'Occidente*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 55-71; Kelly, *Satana* cit., pp. 47-188; e la rassegna bibliografica di D.R. Brown, *The Devil in Details: A Survey of Research on Satan in Biblical Studies*, in «Currents in Biblical Research» 9 (2011), pp. 200-227: pp. 209-214.

spada “per ostacolarlo” e, in ultimo, per imporgli di dire al re moabita quello che Dio gli intimerà di dire. Nel testo masoretico l'azione dell'angelo è espressa con un nome d'agente (“come ostacolatore contro di lui”), e il nome è *śatan*, dalla corrispondente radice verbale che significa “ostacolare”, “opporsi”.

La presenza biblica più significativa del “satana” con la minuscola è comunque nel libro postesilico di *Giobbe*, e in particolare nei primi due capitoli di cornice, probabilmente più recenti del resto del libro.⁴² Nella corte celeste di Dio, modellata su quella di un qualsiasi regnante terreno, i “figli di Dio” vanno a presentarsi al sovrano, e tra questi *il satana* (con l'articolo determinativo), di rientro da un giro di perlustrazione sulla terra. Dio gli magnifica le virtù e la religiosità di *Giobbe*, e il satana lo provoca a mettere *Giobbe* alla prova: “Ma stendi un poco la mano e toccalo in tutto quel che ha: sicuramente ti benedirà in faccia!” (1,11).⁴³ Dio abbocca: in due riprese dà autorizzazione al satana di colpire *Giobbe* prima negli averi (tra i quali sono annoverati i suoi dieci figli), poi nel corpo (e gli infligge una malattia della pelle per cui tutti lo evitano perché è impuro):⁴⁴ solo, gli proibisce di farlo morire. *Giobbe* chiede ragione a Dio di questo suo agire, senza peraltro ottenere molto di più di quel che era già stato rivelato —e con maggiore cortesia— al Deutero-Isaia: “I miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie” (*Isaia* 55,8); comunque, non incorre nel bestemmiare Dio. Il satana perde quindi la propria scommessa priva di posta, e qui si esaurisce il suo ruolo di tentatore del suo padrone: egli rimane, come nella storia di Balaam, soltanto uno fra gli angeli al servizio di Dio.⁴⁵

Mettiamo a confronto il satana di *Numeri* e di *Giobbe* e il Mastema dei *Giubilei*: è rilevante che sia gli uni sia l'altro possono agire solo quando Dio stesso li autorizza espressamente a farlo. Mentre l'angelo-satana di *Numeri* è un semplice ancorché temibile funzionario di Dio, e come tale esce di scena in buon ordine, quello di *Giobbe* e Mastema di *Giubilei* si spingono entrambi a tentare Dio stesso affinché metta alla prova gli esseri umani che più gli sono fedeli e a cui più è affezionato: secondo l'autore dei *Giubilei*, fu ugualmente Mastema a suggerire a Dio di imporre ad Abramo la prova del sacrificio di Isacco:

E venne il principe Mastema e disse al Signore: “Ecco, Abramo ama suo figlio Isacco e se ne compiace più di tutto. Digli che lo offra in sacrificio sull'altare e saprai se egli è fedele in tutto quello in cui lo provi”. (17,16)⁴⁶

⁴² Sulla questione vedi O. Eissfeldt, *Introduzione all'Antico Testamento* (1964³), III, trad. ital. di V. Gatti, Paideia, Brescia 1982, pp. 265-266.

⁴³ “Benedire in faccia” è un'antifrasa eufemistica per indicare la bestemmia.

⁴⁴ Cf. la legge levitica sulle malattie della pelle (*Levitico* 13-14).

⁴⁵ Sul satana in *Giobbe* vedi D. Kinet, *The Ambiguity of the Concepts of God and Satan in the Book of Job*, in C. Duquoc – C. Floristán (eds.), *Job and the Silence of God*, T & T Clark, Edinburgh 1983, pp. 30-35: p. 31.

⁴⁶ Trad. ital. di L. Fusella in Sacchi (cur.), *Apocrifi* cit., I, p. 298.

La funzione di Mastema è qui ancora quella di pubblico ministero della corte divina. Ma in *Giobbe* Dio si era rivolto per primo al satana tessendogli l'elogio del suo fedele, mentre qui Mastema si muove di propria iniziativa perché nei cieli si è diffusa notizia della fedeltà di Abramo e della predilezione che Dio ha per lui: una congiura ai danni di un cortigiano favorito dal re. E Dio, *pur sapendo* che Abramo gli è effettivamente fedele (17,17-18), accoglie il suggerimento di Mastema e lo mette tanto severamente alla prova. La quale prova, dal punto di vista del "tiranno Mastema", fallisce, e questi se ne vergogna (18,12). La maggiore autonomia dell'agire di Mastema rispetto al satana di *Giobbe* è ancor più evidente nella frammentaria versione qumranica, dove il "principe dell'ostilità" (ebr. *sar ha-mastemah*) si presenta da solo a Dio non appena Abramo ha dato nome a Isacco.⁴⁷ Il pubblico ministero di *Giobbe* si sta gradualmente evolvendo in quel Satana che liberamente e autonomamente tenterà Dio (nella persona di Gesù) a dimostrare i suoi poteri nel deserto.

Ma ancora: uno degli episodi più misteriosi e sconcertanti di tutta la Bibbia ebraica è il tentativo che Dio fa di uccidere Mosè nottetempo proprio mentre questi sta ritornando in Egitto per adempiere alla missione che egli stesso gli ha impartito (*Esodo* 4,24-26). Questo tentato omicidio, nella rilettura-riscrittura operata dall'autore dei *Giubilei*, non può che essere opera, in realtà, di Mastema (48,2). Ed è sempre Mastema ad aiutare i maghi egiziani contro Mosè (48,9) e a far inseguire dagli egiziani gli israeliti in marcia (48,12). Che questo Mastema rimanga tuttavia sottomesso al volere di Dio lo attesta il fatto che in quest'ultima azione egli viene ostacolato dagli angeli, che lo tengono legato per alcuni giorni (48,15-19); come già visto, sono gli "eserciti di Mastema" a compiere, evidentemente per mandato divino, la strage dei primogeniti egiziani, e questi eserciti sono identificati espressamente con gli "eserciti del Signore" (49,2,4). È risaputo che uno dei problemi più angoscianti della teodicea secondo la Bibbia sta nel fatto che, secondo il dettato biblico, è Dio stesso a causare le sofferenze degli egiziani indurendo il cuore del faraone; e si deve ricordare che già prima del ritorno di Mosè in Egitto e dell'aggressione notturna appena citata, Dio lo avverte di avere appunto quest'intenzione di indurire il cuore del faraone (*Esodo* 4,21). Satana-Mastema personifica dunque la volontà del Dio creatore quando questa comporta sofferenze anche atroci per le sue creature.

Così, il satana di *Numeri* e *Giobbe* e il Mastema dei *Giubilei* suffragano al meglio l'interpretazione di Jeffrey Burton Russell, secondo cui "il concetto ebraico di Diavolo si è sviluppato partendo da certe tensioni all'interno del concetto di Yhwh".⁴⁸ Queste tensioni e contraddizioni interiori del personaggio di Dio, che abbiamo seguito nei capitoli

⁴⁷ *Pseudo-Giubilei* (4Q225), fr. 2, col. 1, l. 9.

⁴⁸ Russell, *Il diavolo* cit., p. 107.

precedenti, erano ancora comprensibili e tollerabili per l'ebraismo preesilico, non ancora compiutamente monoteista ma piuttosto enoteista e/o monolatra. Ma nell'epoca postesilica, con l'affermarsi del monoteismo yahwista assoluto, del suo orientamento etico nel quadro dell'alleanza tra Dio e Israele, e sotto l'influsso del dualismo zoroastriano, il fatto che Dio avesse un'"ombra" junghiana diventò progressivamente sempre più problematico, fino a che tale ombra non venne personificata in una figura distinta e indipendente di antagonista.⁴⁹

Questo bisogno di rimozione dell'ombra divina da Dio sottostà a un esempio celebre di "riscrittura della Bibbia" all'interno della Bibbia stessa. Nel passo preesilico di *2 Samuele* 24 Yhwh in persona, in uno dei suoi frequenti momenti di collera, suggerisce a Davide di compiere il censimento dei suoi sudditi. Censire il popolo significava in qualche modo fare i conti in tasca a Dio, numerando ciò che era suo e che solo lui poteva numerare: sicché questo peccato, benché voluto da Dio, viene da Dio stesso punito con una pestilenza che uccide settantamila persone. In epoca postesilica, quando questa storia venne ri-raccontata dallo storiografo autore dei libri delle *Cronache*, un simile atteggiamento da parte di Dio non era più concepibile o tollerabile: ci viene così detto che "Satana si erse contro Israele e incitò Davide a censire Israele" (*1 Cronache* 21,1). Qui "Satana" è nome proprio, senza l'articolo.⁵⁰

Ingannatore effettivo e trasformista

In *1 Re* 22,19-23 il profeta Michea, dopo aver profetizzato al malvagio re Acab il fallimento di una sua impresa militare, alle rimostre del re giustifica la propria predizione con queste parole:

Ascolta la parola di Yhwh! Io ho visto Yhwh seduto sul suo trono; tutto l'esercito del cielo gli stava alla destra e alla sinistra. Yhwh domandò: "Chi ingannerà Acab perché muova contro Ramot di Gàlaad e vi perisca?". L'uno rispose in un modo, l'altro in un altro. Poi venne fuori uno spirito [letteralm. "lo spirito", ebr. *ha-rùah*] che si mise dinanzi a Yhwh e disse: "Lo ingannerò io". Yhwh gli chiese: "E come?". Rispose: "Andrò e diventerò spirito di menzogna [*rùah šèqer*] sulla bocca di tutti i suoi profeti". [Yhwh] disse: "Lo ingannerai, ci riuscirai; va' e fa' così". Ecco, dunque, Yhwh ha messo uno spirito di menzogna sulla bocca di tutti questi tuoi profeti; ma Yhwh, riguardo a te, preannunzia una sciagura.

Questo spirito innominato della schiera di Yhwh potrebbe ben essere il satana di *Giobbe*: come lui è un angelo della corte di Dio, si assume deliberatamente compiti sgradevoli e nocivi per il genere

⁴⁹ Cf. Sacchi, *L'apocalittica* cit., p. 272 ("Prima dell'esilio, gli ebrei erano o politeisti o monolatrici: questo significa che non avevano difficoltà ad ammettere lotte e contraddizioni nel mondo del divino").

⁵⁰ Per una rassegna degli studi su Satana in *1 Cronache* vedi Brown, *The Devil in Details* cit., pp. 204-205.

umano, e soprattutto agisce per espressa autorizzazione del Signore. Di diverso dal satana di *Giobbe* ha che per realizzare le proprie intenzioni non si assume un ruolo di distruttore, bensì ricorre all'inganno (espresso in ebraico dal verbo *patah*).

Ricordiamo che la parola greca *diabolos* viene dal verbo *diabállō*, che significa "accusare", in ispecie "accusare falsamente", e quindi (come per esempio in Erodoto e in Platone) "ingannare". Questo tratto del carattere del Diavolo gli viene dal suo antenato (o genitore, se vogliamo) persiano, Angra Mainyu/Ahriman, identificabile, secondo Alfonso M. Di Nola, con "l'impurità stessa come condizione di rischio [...]". È la menzogna e la malafede inficanti le pattuizioni che sollevano l'orda a dignità di gruppo agricolo".⁵¹ In molte delle tradizioni dualistiche iraniche, dalle *Gatha* fino ai mandei, il dio negativo è chiamato "Spirito della Menzogna".⁵² Il Gesù del *Vangelo di Giovanni* caratterizza il Diavolo appunto come colui che "non si è mantenuto nella verità, poiché non vi è verità in lui. Quando dice il falso, parla di ciò che è suo, perché è mentitore e padre del falso" (8,44). Nei *Testamenti dei dodici patriarchi* i due spiriti della *Regola della comunità* (che "seguono l'uomo", e quindi non sono più sorti predestinate ma si vanno trasformando negli antenati dell'angelo e del diavolo custodi) prendono il nome di "spirito della verità" e "spirito dell'inganno" (*pneúmata... tēs alētheías kai... tēs plānēs*; *Test. Giuda* 20,1).⁵³ Di questo lessico fa ovviamente parte anche l'appellativo di "uomo della menzogna" con cui nel *Documento di Damasco* è chiamato l'avversario del fondatore del gruppo di Qumran. Di quanto l'opposizione verità/menzogna sia fondamentale per l'universo morale fanno fede ancora due autori novecenteschi come Clive Staples Lewis, che definiva la menzogna come "il peggiore dei peccati in quanto attacca la struttura del significato stesso e rende l'universo inintelligibile e ostile", e Martin Buber, secondo cui la menzogna è possibile "solo dopo che una creatura, l'uomo, era stata capace di concepire l'essenza della verità", e perciò "nella menzogna lo spirito perpetra il tradimento di se stesso".⁵⁴ Giustapponendo *Giovanni* 8,44 (il Diavolo "mentitore e padre del falso") a *1 Giovanni* 3,12 (Caino "veniva dal Maligno e uccise suo fratello"), Piero Stefani ha osservato:

A volte le citazioni parlano proprio quando vengono estrapolate e accostate. Menzogna e omicidio sono, per tal via, intrecciate in modo

⁵¹ A.M. Di Nola, *Il diavolo*, Newton Compton, Roma 1987 (rist. 1994), p. 44.

⁵² Cf. J.J. Collins, *Seers, Sibyls and Sages* cit., p. 294 n. 32. Nel doteismo manicheo prevalgono altre connotazioni del Principe delle Tenebre: la materialità, l'oscurità, la natura eterna ma non onnisciente, il disordine, la bramosia. Vd. H.-Ch. Puech, *Il Principe delle Tenebre nel suo Regno*, in Id., *Sul manicheismo e altri saggi* (1979), trad. ital. di A. Comba, Einaudi, Torino 1995, pp. 97-140.

⁵³ Sulla datazione del *Test. Giuda* e degli altri *Testamenti dei dodici patriarchi* vedi oltre.

⁵⁴ Citati in Russell, *Il diavolo* cit., pp. 56-57. Russell ricorda come già il *Rgveda* alluda al conflitto tra *ṛta* e *anṛta*, la verità e la menzogna (vedi p.es. 10,124,5 e *Manavadharmaśāstra* 1,81-82; 8,14. Ringrazio Federico Squarcini per avermi segnalato questi passi).

saldissimo. Qui si comprende che la menzogna, antitesi della verità, non è riconducibile al fingere (area in cui cade anche l'ironia), al recitare, al dire bugie: è un inganno che tocca nelle viscere la condizioni umana.⁵⁵

L'idea di un anti-Dio indipendente, un Nemico rappresentato con fisionomia di ingannatore, non fu accolta nel canone ebraico della Bibbia, ma la sua grande diffusione e popolarità nell'ebraismo di epoca ellenistica e romana è documentata da numerosi testi deuterocanonici e dal Nuovo Testamento (per esempio in *Apocalisse* 12,9: "il grande drago, il serpente antico, quello chiamato Diavolo e Satana, quello che trae in inganno [*planôn*] il mondo intero").⁵⁶ La più antica rappresentazione narrativa compiuta del Diavolo nel suo ruolo di ingannatore —come lo ritroveremo nella patristica e nel medioevo— è, a mia conoscenza, quella che si trova nel *Testamento di Giobbe*, un *midraš* giudeo-egiziano del I-II secolo e.v. al libro di *Giobbe*.⁵⁷ Qui il Diavolo si chiama Satana, come nel Nuovo Testamento, ed è un dio pagano il cui santuario è stato distrutto da Giobbe convertito alla giusta religione. Perciò su Giobbe si vendica come nella Bibbia: chiede e ottiene da Dio l'autorità (*exousía*) di colpirlo nei beni (e glieli distrugge), negli affetti (e gli uccide i figli) e nel corpo (e lo colpisce con una malattia ripugnante). Come nell'avantesto biblico, gli è però proibito di farlo morire. Satana ha natura spirituale (27,2) e viene descritto come ingannatore (*diábolos*, 3,3,6; 26,6) e tentatore (23,11; 41,5).⁵⁸ Tanto nel libro biblico quanto nel suo *midraš* il Maligno deve chiedere autorizzazione a Dio ogni volta che intende colpire Giobbe del patrimonio, negli affetti o nel corpo (8; 20,1-3). Dunque, pur non essendo più l'angelo della corte divina che era nel libro biblico, il Satana del *Testamento di Giobbe* non è in tutto e per tutto un altro dio rispetto a Dio: libero di tentare, ma limitato nell'agire, è perciò impossibilitato a combattere contro Dio ad armi pari e sullo stesso piano. Alla fine, infatti, Giobbe lo smaschera, ed egli, non essendo riuscito a venire a capo della pazienza di Giobbe e a indurlo alla bestemmia, si dichiara battuto e si ritira:

“Vedi, Giobbe, sono distrutto; e io, che sono spirito, mi ritiro dinanzi a te, che sei di carne. Tu sei nella malattia, ma io sono in un grave im-

⁵⁵ P. Stefani, *La lingua e il randello* (2009), sul sito <<http://pierostefani.myblog.it/archives/category/il-pensiero-della-settimana/index-42.html>>.

⁵⁶ Cf. *2 Corinzi* 2,11 *1 Timoteo* 4,1, secondo cui all'approssimarsi dell'*eschaton* i demòni e gli "spiriti ingannatori" (*pneúmata plána*) svieranno molti dalla retta fede.

⁵⁷ Sulla datazione del *Test. Giobbe* vedi P. Capelli in Sacchi (cur.), *Apocrifi* cit., IV, Paideia, Brescia 2000, pp. 120-123. Una datazione molto più bassa (V sec.) è stata più recentemente proposta da J.R. Davila, *The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or Other?*, Brill, Leiden 2005, pp. 195-199.

⁵⁸ Sul personaggio di Satana nel *Test. Giobbe* vedi Sacchi, *Apocalittica* cit., 294-296; H.C. Kee, *Satan, Magic, and Salvation in the Testament of Job*, in G. MacRae (ed.), *Society of Biblical Literature 1974 Seminar Papers*, I, Society of Biblical Literature, Cambridge, Mass. 1974, pp. 53-76; B. Teyssèdre, *Il diavolo e l'inferno ai tempi di Gesù* (1985), trad. ital. ECIG, Genova 1991, pp. 68-74.

barazzo, perché sei diventato come un atleta opposto a un altro atleta: uno dei due atterra l'altro, e quello sopra riduce al silenzio quello sotto riempiendogli la bocca di sabbia e gli comprime ogni membro finché sta sotto, ma l'altro oppone resistenza e non cede, e allora quello sopra grida forte. Così anche tu, Giobbe, stai sotto, nella malattia, ma hai vinto l'incontro di lotta che ho ingaggiato con te". E allora Satana, per la vergogna, stette lontano da me per tre anni. (27,2-6)⁵⁹

Il tratto fenomenologico più interessante di Satana nel *Testamento di Giobbe* è che tra le prerogative di azione che Dio gli concede vi è quella di ricorrere a ogni mezzuccio e sotterfugio pur di ingannare l'uomo. Così egli ricorre a una serie di travestimenti: prima inganna l'ancella di Giobbe sotto le spoglie di mendicante che bussava alla porta (7), poi i concittadini di Giobbe camuffandosi da re di Persia (17), e infine la moglie spacciandosi per fornaio (23), provandoci infine anche con Giobbe stesso (vedi 26,6 e la metamorfosi in turbine in 20,5). Anche in questo il Satana del *Testamento* è già compiutamente il *diábolos*, l'"ingannatore", che sarà nel cristianesimo (e in particolare nelle sue versioni popolari):⁶⁰ in altri testi coevi vediamo Satana tramutarsi in angelo per ingannare Eva (*Vita greca di Adamo ed Eva* 17,2; *Vita latina di Adamo ed Eva* 9), i Vigilanti in uomini per sedurre le donne (*Testamento di Ruben* 5,6), e anche Paolo avverte che "lo stesso Satana si traveste da angelo di luce [...], anche i suoi ministri si travestono da ministri di giustizia" (2 *Corinzi* 11,14-15). Così come Loki, il principale dio negativo della mitologia germanica, anche questo Satana-Fregoli rientra pienamente nella tipologia religiosa del *trickster*, il dio birichino il cui carattere demonico si manifesta nella capacità di trasformarsi continuamente.⁶¹ Ma il difendersi di questo motivo non pertiene soltanto alla dimensione

⁵⁹ Anche nei *Giubilei*, quando la messa alla prova di Abramo fallisce, Satana è detto provarne prova vergogna (18,12). Il tema dell'afflizione di Satana compare anche in una tradizione rabbinica, riportata (Talmud Babilonese, *Bava Batra* 26a) nel nome di Rabbi Yiṣḥaq (seconda metà del II sec.), che però si attiene alla linea biblica della sotto-missione di Satana a Dio anziché a quella della loro sostanziale alterità e contrapposizione attestata dal *Test. Giobbe* (cf. 3,3): il tormento di Satana è detto maggiore di quello di Giobbe perché simile (nella potestà, che Dio gli concede, sulla fortuna di Giobbe ma non sulla sua vita: cf. 20,3 e *Giobbe* 1,12; 2,6) a quello di un servo cui si sia detto di rompere la botte senza versare il vino. Un'interpretazione diversa, e a mio parere meno convincente, del *kataischntheis* di *Test. Giobbe* 27,6 ("vergognandosi") nel senso di "condotto in giudizio" e quindi "sconfitto" è stata proposta da Kee (*Satan* cit., pp. 59; 72 n. 27) sulla base del raffronto con *Marco* 8,38 ("Chi si vergognerà di me e delle mie parole davanti a questa generazione..., anche il Figlio dell'Uomo si vergognerà di lui, quando verrà...": anche qui il verbo usato è *aíschynō* all'aoristo passivo, come in *Test. Giobbe* e nel parallelo di *Luca* 9,26, mentre in quello di *Matteo* 10,33 è *arnéomai*, "rinnegare").

⁶⁰ Così R.P. Spittler in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, Doubleday, Garden City, NY 1983, p. 842 n. 6c.

⁶¹ Su Loki vd. p.es. Di Nola, *Il diavolo* cit., pp. 103-105. L'opera fondamentale sulla tipologia del *trickster* è P. Radin – C.G. Jung – K. Kerényi, *Il briccone divino* (1954), trad. ital. di N. Dalmasso e S. Daniele, Bompiani, Milano 1965. Sul Satana-*trickster* nel *Test. Giobbe* vedi G. Bonelli, *Il "Testamentum Iobi" e l'operato satanico*, in «Ricerche Teologiche» 6 (1995), pp. 81-88.

della letteratura o a quella del folklore. Esso è comunque una delle testimonianze di come la crisi spirituale della tarda antichità attraversò anche l'ebraismo — e in particolare il pensiero enochico e poi quello essenico e quello cristiano — e rivela lo sgomento dell'individuo in quanto soggetto morale a confronto con l'imprevedibilità della tentazione, il mistero della sua origine, e le plurime possibilità di incorrere nel peccato e nella dannazione.

Tentatore

La funzione classica cui Satana e la sua corte saranno adibiti nella tradizione occidentale cristiana sarà quella di istigatori al peccato in generale, soprattutto in base al racconto delle tentazioni di Gesù nei vangeli sinottici (specialmente *Matteo* e *Luca*).⁶² Queste tentazioni sono una prova deliberata dallo Spirito (*Matteo* 4,1) e consistono nell'istigare Gesù a venir meno alla propria missione voluta dal Padre per esibire invece la propria natura superumana secondo modalità appunto sovrumane: trasformare le pietre in pane con cui cibarsi, sfruttare il proprio potere sugli angeli e farne sfoggio. Il medesimo genere di tentazione gli verrà presentato sulla croce in forma di sarcastico suggerimento da parte degli astanti, perciò equiparati al Diavolo stesso (*Matteo* 27,39-43).⁶³ Nel deserto Satana istiga inoltre Gesù a dichiararsi subordinato alla di lui autorità; e su questo torneremo più avanti. È inoltre Satana in persona — non uno spirito impuro qualsiasi — a entrare in Giuda per indurlo al tradimento.⁶⁴

Tentatore sessuale

La più antica radice dell'associazione tra il Diavolo e il sesso, tanto comune nella tradizione ebraica e cristiana, risale alla remota associazione fra divinità infere e fertilità del terreno.⁶⁵ I culti anche orgiastici con cui si celebrava il rinnovarsi della natura, tipici della religione cananaica, vennero progressivamente demonizzati di pari passo con l'affermazione del monoteismo etico yahwista; a partire dall'episodio del vitello d'oro, la Bibbia ebraica ridonda di feroci rampogne contro quelle che venivano presentate come "prostituzioni", cioè le ricorrenti ricadute degli israeliti in queste pratiche.

La *Vita greca di Adamo ed Eva* (detta anche *Apocalisse di Mosè*) è una riscrittura ebraico-ellenistica della storia di Adamo ed Eva a partire dalla cacciata e fino alla morte. Essendo stata tramandata e ampiamente rielaborata solo in ambienti cristiani, essa è difficile da

⁶² *Marco* 1,12-13; *Matteo* 4,1-11 // *Luca* 4,1-13.

⁶³ Così Manicardi, *Il Diavolo nel Nuovo Testamento* cit., p. 64.

⁶⁴ *Luca* 22,3; *Giovanni* 13,27.

⁶⁵ Cf. Teyssèdre, *Nascita* cit., pp. 107-116.

datate, ma sembra riconducibile al I o II secolo e.v.⁶⁶ La *Vita greca di Adamo ed Eva* manifesta tendenze ormai pienamente ostili all'esercizio della sessualità e vi si trova un'interessante rilettura in chiave sessuofobica del mito della *Genesis*: il serpente "mise sul frutto [...] il veleno della sua malvagità, cioè il desiderio (*epithymía*): infatti il desiderio è [il principio] di ogni peccato" (19,3); e il peccato (*hamartía*) viene identificato con il "peccato della carne" di cui Eva — a detta di Dio stesso — avrà modo di pentirsi amaramente per le doglie e i pericoli del parto (25,1-3). Abbiamo già visto quanto diffusa fosse, in ambito tanto ebraico quanto cristiano e dall'antichità fino allo *Zohar*, la tradizione secondo cui il "peccato originale" fosse consistito nell'unione sessuale tra Eva e il serpente.⁶⁷ Nella tradizione enochica antecedente alla *Vita greca* il peccato di Adamo ed Eva non aveva quasi alcun rilievo rispetto a quello dei Vigilanti con le figlie degli uomini (se non nel passo probabilmente aggiuntivo del *Libro delle Parabole*, 69,6). La *Vita greca* dimostra che il collegamento tra il peccato originale e la sfera della sessualità non era più patrimonio specifico del pensiero enochico, ma veniva applicato anche al mito yahwista del peccato dei progenitori.

All'incirca nella stessa epoca, la tentazione sessuale come fomite di impurità preoccupava moltissimo anche i qumraniani, che la riconducevano ugualmente a Belial e la consideravano come la prima — e la più grave — delle tre reti con cui l'Angelo delle Tenebre traviava gli israeliti e li costringe in giudizio:

Terrore, fossa e laccio (Isaia 24,17) [...] sono le tre reti di Belial [...] in cui egli cattura Israele e che egli fa comparire dinanzi a loro come tre tipi di giustizia: la prima è la fornicazione, la seconda è la ricchezza, la terza è la profanazione del Santuario. Colui che evita l'una è catturato nell'altra, e colui che si libera dall'altra è catturato nell'una. (Documento di Damasco 4,14-19)

In questo passo, oltre al ruolo di tentatore (in senso anzitutto sessuale), Belial mantiene ancora il suo ruolo più antico di pubblico ministero presso la corte celeste.⁶⁸

Superbo e invidioso

Dunque, per l'autore della *Vita greca di Adamo ed Eva* il peccato dei progenitori era consistito nell'aver assunto dal frutto avvelenato, come Biancaneve, il desiderio sessuale di cui prima erano ancora in-

⁶⁶ Vedi sopra, cap. IV.

⁶⁷ Vedi sopra, cap. IV.

⁶⁸ Sul passo vedi Martone, *Evil or Devil* cit., p. 124; H. Kosmala, *The Three Nets of Belial: A Study in the Terminology of Qumran and the New Testament*, in «Annual of the Swedish Theological Institute» 4 (1965), pp. 91-113: 98-99.

nocenti ma che già animava il serpente.⁶⁹ Peraltro, questa trasgressione è resa ancor più grave dal fatto che Eva (alla quale il testo attribuisce la prima responsabilità in ordine di tempo) la sancì giurando al serpente “per il trono del Signore, per i cherubini, per l’albero della vita” (19,2) che avrebbe convinto anche Adamo a mangiare il frutto proibito: e abbiamo già visto come gli ebrei dell’epoca considerassero i giuramenti come una cosa tremendamente seria e preferibilmente da evitare. Conseguenza di questo peccato duplice, di sussunzione del desiderio sessuale e di strumentalizzazione del giuramento, è la presenza del male nella vita dell’uomo, in tutte le sue forme: la morte, la sofferenza fisica, la ribellione degli animali all’uomo (il quale nel paradiso terrestre li dominava tutti, mentre ora Set, terzo figlio di Adamo ed Eva, viene aggredito da una fiera) e la “guerra che il Nemico ha posto in te” (28,4); espressione, quest’ultima, sulla quale tornerò diffusamente più avanti.

Pur nella sua semplicità e brevità, il testo non si ferma qui e presenta ulteriori spiegazioni mitiche sia sulla causa del peccato originale, sia sul modo di liberarsi da esso. La causa remota del peccato è il diavolo, che almeno per una parte dell’opera *non* viene identificato con il serpente del racconto biblico. Quest’ultimo non è che uno fra gli altri animali della creazione, vittima esso stesso della tentazione del diavolo, che ne stuzzica l’orgoglio dicendogli:

Sento dire che sei il più astuto di tutti gli animali, e voglio trattenermi con te. Perché mangi della zizzania di Adamo e non [dei frutti] del paradiso? Sorgi e facciamolo scacciare dal paradiso, così come anche noi ne fummo scacciati per causa sua (16,2-3).

Su quest’ultima frase, carica di implicazioni, il testo non insiste: ma il motivo troverà ampio sviluppo in un apocrifo della stessa tradizione letteraria, la *Vita latina di Adamo ed Eva*. Anche questa è un’amplificazione midrašica della narrazione biblica sulla vita di Adamo ed Eva dopo la cacciata dal paradiso terrestre, tramandata in manoscritti latini anch’essi ampiamente interpolati dai copisti cristiani, ma originariamente coeva della *Vita greca* e riconducibile a un ambiente affine, sia dal punto di vista dei contenuti dottrinali sia della stessa redazione del testo. Infatti, alcuni dei temi già accennati nella *Vita greca* trovano nella *Vita latina* una trattazione più esplicita e più ricca ai fini della storia delle idee.

Nella *Vita greca di Adamo ed Eva*, come detto, il diavolo allude sibilinamente al fatto che la sua cacciata dal paradiso era stata causata da Adamo. La cacciata è raccontata nel dettaglio nella *Vita latina*. Qui Adamo si lamenta con il diavolo (chiamato anche Satana e “avversario”) del fatto che questi lo perseguita, e il diavolo ribatte:

⁶⁹ La stessa consapevolezza del desiderio sessuale come peccato in sé soggiace ancora al passo di *Genesi Rabba* 19,3 visto più sopra (cap. IV).

È per causa tua che sono stato fatto precipitare. Nel giorno in cui fosti formato [...] e il tuo volto e la tua parvenza furono fatti a immagine di Dio, Michele [...] uscì a chiamare tutti gli angeli e disse: “Adorate l'immagine del Signore Dio, come ha comandato il Signore!”, e Michele ti adorò per primo e disse a me: “Adora l'immagine del Signore Dio!” Ma io risposi: “No, io non ho motivo di adorare Adamo [...]. Io non adorerò uno che è inferiore a me, poiché vengo prima di ogni creatura ed ero già stato creato prima che lo fosse lui: lui deve adorare me, non io lui”. Udendo queste cose gli altri angeli che sono con me si rifiutarono di adorare [...]. E il Signore Dio si adirò con me e comandò che io con i miei angeli fossimo scacciati dal cielo e dalla gloria che avevo. E così per causa tua fummo scacciati dalle nostre dimore e fatti precipitare sulla terra. (§§ 13-16).

Questa tradizione sul peccato d'orgoglio di Satana non compare in nessun testo canonico né ebraico né cristiano; è invece molto diffusa nei testi rabbinici⁷⁰ e nella tradizione islamica (secondo il *Corano* fu questa la ragione della dannazione di Iblīs).⁷¹ Già secondo la *Vita greca*, come abbiamo visto, il diavolo suscita nel serpente l'invidia per la condizione privilegiata dell'uomo, e così anche per *Sapienza* 2,24: “Per invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo”. Entrambe le *Vite di Adamo ed Eva*, dunque, accolgono e contemperano sia la dottrina del peccato angelico d'orgoglio e poi di ribellione, sia la dottrina del peccato dei progenitori umani: come Satana e i suoi angeli sono riconosciuti colpevoli per non aver voluto obbedire all'ordine divino di prostrarsi dinanzi all'uomo, così Adamo ed Eva sono riconosciuti colpevoli per avere mangiato il frutto proibito. Per l'autore della *Vita latina* in particolare sembra che la gravità del peccato dei progenitori, più che nella disobbedienza a Dio, consista nella generazione e propagazione dell'impurità, come dimostra il fatto che Adamo ed Eva devono espiare ricorrendo all'abluzione.⁷² Così Eva si immerge per quaranta giorni nel Tigri e Adamo per quarantasette giorni nel Giordano: e il diavolo si prende subito cura di interrompere questo rituale tentando Eva e inducendola a uscire dall'acqua prima del tempo (§§ 9-11). Una volta di più, peccato e impurità risultano equivalenti.⁷³

Il tema dell'invidia del Diavolo, o del serpente, nei confronti dell'uomo è variamente declinato nella letteratura rabbinica. Gli *Avot de-Rabbi Natan* riportano la seguente tradizione nel nome di Yehudah ben Batirah (Palestina, I o II sec. e.v.):⁷⁴

⁷⁰ Per un elenco di passi cf. L. Rosso Ubigli in Sacchi (cur.), *Apocrifi* cit., II, p. 454 n. 16.

⁷¹ *Corano* 15,28-35. Cf. anche le *Quartine* di Omar Khayyām (n° 184 della trad. ital. di A. Bausani, Einaudi, Torino 1957).

⁷² Cf § 29: “essere purificati per mezzo dell'acqua”.

⁷³ Sul diavolo nelle *Vite di Adamo ed Eva* vedi A. Piñero, *Angels and Demons in the Greek Life of Adam and Eve*, in «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period» 24 (1993), pp. 191-214; M.E. Stone, *The Fall of Satan and Adam's Penance: Three Notes on the Books of Adam and Eve*, in «Journal of Theological Studies» 44 (1993), pp. 143-156. Sull'equivalenza di peccato e impurità vedi sopra, cap. IV.

⁷⁴ Cf. H. Strack – G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, trad. ingl. di M. Bockmuehl, Fortress Press, Minneapolis 1996², p. 75.

Il primo uomo stava reclino nel giardino di Eden; gli angeli del servizio divino gli stavano in piedi di fronte, gli arrostivano la carne e gli temperavano il vino. Venne il serpente, lo vide, contemplò la sua gloria e fu preso d'invidia per lui (*Avot de-Rabbi Natan*, redazione A, 1 [Schechter p. 3a])

Così anche secondo i *Pirqe de-Rabbi Eli' ezer*, come abbiamo visto, la ribellione di Sama'el consistette nel porsi a capo di quegli angeli del servizio divino che erano scontenti di come Adamo, e non loro stessi, fosse stato capace di attribuire nomi a tutti gli animali.

Il tratto caratteriale della superbia del Diavolo è riconoscibile anche nelle numerose altre tradizioni che abbiamo già esaminato, in cui si estrinseca la sua ossessione di acquisire autorità o di vedersi riconosciuta quella che già detiene. È il satana che insiste per avere da Dio piena autorità (*exousia*) di sottoporre Giobbe alle sue terribili prove; ed è Satana che, nel tentare Gesù nel deserto, gli esibisce il proprio potere di "principe di questo mondo" e si dichiara pronto a investire Gesù se questi si prostrerà ad adorarlo (*Matteo* 4,8-9 // *Luca* 4,5-7). Ma Gesù ribadirà fino alla fine della propria parabola terrena che "il dominatore del mondo su di me non ha alcun [potere]" (*Giovanni* 14,30).⁷⁵

Il diavolo dentro

Ricapitolando, è nella letteratura ebraica antica, canonica e soprattutto non canonica, che il personaggio che personifica il Male manifesta per la prima volta molti dei tratti di carattere che gli conosciamo:

- la sua fisionomia di seduttore e di tentatore: con il Maligno, a partire dal I secolo a.e.v., si identificò il serpente della *Genesi* che indusse Adamo ed Eva al peccato d'orgoglio di voler essere come Dio (*Libro delle Parabole di Enoch*); per i primi cristiani era stato Satana a tentare Gesù nel deserto e a entrare in Giuda per indurlo al tradimento;
- il suo orgoglio, a causa del quale egli rifiutò di obbedire a Dio e di prostrarsi ad adorare l'uomo, perché questo era stato creato dopo di lui (*Vita latina di Adamo ed Eva*);
- la sua inclinazione alla menzogna: è uno spirito della schiera celeste a indurre i profeti a profetare il falso onde condurre alla rovina il malvagio re Acab (*1 Re* 22,19);
- la sua malizia, che induce Dio a dubitare della fedeltà degli uomini e a metterla crudelmente alla prova (*Giobbe, Giubilei*);

⁷⁵ Sul conflitto di autorità tra Gesù e Satana in *Luca* vedi S.R. Garrett, *The Demise of the Devil: Magic and the Demonic in Luke's Writings*, Fortress Press, Minneapolis 1989; su questa corrispondenza tematica tra *Luca* e *Giovanni* vedi Kelly, *Satana* cit., pp. 118-119.

- la sua capacità di assumere le forme più imprevedibili e i travestimenti più fantasiosi per assecondare la sua indole di tentatore e raggiungere sotto mentite spoglie i propri fini malvagi (*Testamento di Giobbe*).

Nel I secolo a.e.v. per molti ebrei il satana con la minuscola di *Zaccaria* 3,1-2 e di *Giobbe*, cioè l'angelo che rivestiva la funzione di pubblico ministero nel tribunale celeste, era ormai divenuto il Satana con la maiuscola di *Marco* 1,13, cioè l'essere che personifica il male cosmico e che deliberatamente tenta Gesù. Egli domina con pieni poteri su un regno intero, che rispetto a quello di Dio è secondario nell'origine e nell'estensione, ma comunque del tutto indipendente nell'organizzazione e nei fini. Era, questo, uno degli esiti della tradizione enochica, che abbiamo visto manifestarsi in un compiuto dualismo nel pensiero dell'autore dell' "Insegnamento dei due spiriti" inglobato nella *Regola della comunità* di Qumran.

Il pensiero sapienziale, invece, aveva cercato la radice del male nell'indole dell'uomo stesso, in tal modo "umanizzando" il diavolo. L'esito cui la "teologia del male" degli enochici e dei qumraniani⁷⁶ poteva portare era, come abbiamo visto, la totale deresponsabilizzazione dell'uomo nel bene come nel male, e quindi l'adesione al predeterminismo più assoluto e la rinuncia alla messa in pratica della Legge (o di una Legge) perché sostanzialmente inutile. Questo atteggiamento sarà portato a conseguenze estreme in alcuni filoni antinomistici dello gnosticismo. Il pensiero sapienziale rappresenta in questo la reazione della cultura ebraica tradizionale e "benpensante" contro il pensiero enochico,⁷⁷ reazione che è ben rappresentata in alcune affermazioni del Siracide (II secolo a.e.v.). Secondo questo autore, pur se i progenitori —e precisamente Eva— portano la responsabilità di avere ceduto alla tentazione (25,24), il male nel mondo è voluto da Dio come prova per l'uomo (2,4-7); Satana non è altro che l'indole malvagia dell'uomo stesso, e quindi non esiste in quanto personaggio deliberatamente attivo nel mondo: "Quando l'empio maledice Satana, maledice la propria stessa anima" (21,27).⁷⁸ Perfino all'interno della stessa tradizione enochica,

⁷⁶ Sul rapporto tra la corrente enochica e gli uomini di Qumran vedi G. Boccaccini (ed.), *The Origins of Enochic Judaism: Proceedings of the First Enoch Seminar, Sesto Fiorentino, Italy, June 19-23, 2001* (= «Henoch» 24 [2002]); Id., *Oltre l'ipotesi essenica* cit.; C. Martone, *Beyond Beyond the Essene Hypothesis? Some Observations on the Qumran Zadokite Priesthood*, in «Henoch» 25 (2003), pp. 267-276; P. Sacchi, *Gesù e la sua gente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, pp. 36-43; C. Gianotto, "Enoch e le origini qumraniche". *Dibattito intorno a un libro*, in «Rivista Biblica» 52 (2004), pp. 183-194.

⁷⁷ Per una definizione di "giudaismo comune", ovvero di pensiero ebraico di maggioranza, nel periodo del Secondo Tempio, vedi Sanders, *Il giudaismo. Fede e prassi* cit.

⁷⁸ Cf. sopra, p. 78. È significativa la rispettosa ma decisa opposizione al pensiero enochico che il Siracide dichiara: "Nessuno fu creato sulla terra tale e quale a Enoch [...] [ma] Adamo fu onorato al di sopra di ogni essere vivente nella creazione" (49,14-16). Sul rapporto tra pensiero sapienziale e pensiero apocalittico/enochico

il punto di vista dell'origine preterumana del male non fu sempre accettato senza discussione. Infatti, alla fine del II secolo a.e.v., l'autore dell'*Epistola di Enoch* — come abbiamo visto nel capitolo III — riprendeva la visione tradizionale della giustizia retributiva nel mondo terreno, che già nel *Giobbe* biblico era stata tanto duramente criticata:

[...] neppure il peccato è stato dato dall'alto, bensì dalla trasgressione. E ugualmente, neppure la donna è stata generata sterile, bensì *per le sue stesse ingiustizie* è stata punita con la mancanza di figli, e senza figli muore. (98,4-5, testo greco, corsivo mio)

Più tardi, l'ebreo egiziano autore del libro deuterocanonico e pseudo-salomonico della *Sapienza* si discosterà in parte dalla spiegazione sapienziale dell'origine del male, recuperando la figura del diavolo come la pensavano gli enochici: esso esiste, ed è lui il solo principio della presenza del male e della morte nel mondo (2,23-24). Ma la rettitudine di vita conserva un senso e un'utilità: Adamo si era addirittura liberato dalla propria colpa proprio perché aveva saputo mantenere la virtù della sapienza (10,1), e anche se nel mondo presente gli empi sembrano trionfare, in quello a venire l'osservanza della Legge di Dio sarà garanzia di salvezza e di ricompensa. Sarà sulla stessa linea della *Sapienza* che si muoveranno, nei due secoli successivi, Paolo e gli autori del *Libro slavo di Enoch* (2 *Enoch*) e delle apocalissi più tarde (l'*Apocalisse siriana di Baruch* [2 *Baruch*] e il *Quarto libro di Ezra*), autori presso i quali il mito della caduta degli angeli e la figura del diavolo sono poco influenti quando non addirittura assenti, mentre si pone con forza l'accento sul peccato di Adamo o ancor più su quello quotidiano di tutti e di ciascuno.⁷⁹ La linea enochica aveva prevalso nelle strutture teologiche generali (il male viene da fuori dell'uomo: la definizione dei peccatori quali "provenienti dal diavolo", "figli del diavolo", "figli di Belial" o "uomini di Belial" era condivisa dagli ebrei di tutte le tendenze, attestata com'è sia nei *Giubilei*, sia nella *Sapienza*, sia nella tradizione giovannea, sia nei testi qumranici).⁸⁰ Nondimeno, o meglio proprio per questo, si percepiva come necessaria la nuova elaborazione di un punto di vista antropocentrico sul male, tale da permettere l'istituzione di nuovi modelli religiosi in cui l'agire dell'uomo continuasse a rivestire una precisa importanza (diversamente da quanto avrebbero poi elaborato certe correnti dello gnosticismo).

Nella *Sapienza* pseudo-salomonica, che di questa linea culturale è uno dei testi più importanti, troviamo una nozione ricca di impli-

vedi L. Rosso Ubigli, *Qohélet di fronte all'apocalittica*, in «Henoch» 5 (1983), pp. 209-232; Boccaccini (ed.), *The Origins* cit., pp. 105-203.

⁷⁹ Vedi sopra, cap. III.

⁸⁰ Cf. *Giubilei* 15,33; *Sapienza* 2,24b; *Giovanni* 8,44; *I Giovanni* 3,8,10; *Inni di ringraziamento* (1QH^a) 13[5],26; *Midraš escatologico* (4Q174) fr. 1, col. I, 1. 8.

cazioni ulteriori: “I ragionamenti tortuosi (*skolioi logismoí*) separano da Dio” (1,3).

A quest'osservazione si può raffrontare un'altra frase, sibillina ma sintomatica, che abbiamo visto nella *Vita greca di Adamo ed Eva*, dove si legge che una delle forme del male conseguente al peccato di Adamo ed Eva è “la guerra che il Nemico ha posto in te” (28,4). Quest'espressione deliberatamente ambigua indica probabilmente in primo luogo l'istinto umano a creare e a procreare, quello che nei testi rabbinici sarà definito “istinto malvagio” (*yèser ha-ra'*) e che, per quanto malvagio, era comunque —come le arti e le tecniche insegnate dai Vigilanti agli esseri umani— alla base della costruzione della società.⁸¹ Non credo tuttavia di incorrere in un'esegesi eccessivamente modernizzante se interpreto la “guerra che il Nemico ha posto” in Adamo, e quindi negli esseri umani, come l'inquietudine sentimentale e psicologica, che non connotava gli uomini della tarda antichità meno di noi moderni. Anche ai testi di Qumran non è estranea l'idea che vi sia un rapporto tra Belial e i cattivi pensieri, e tra questi e la dannazione. L'autore degli *Inni di ringraziamento* non definisce ancora lo *yèser* come “cattivo”, ma ritiene che esso coltivi pensieri lascivi (*zmwt*) e che l'uomo che a questi si abbandona sia destinato alla “Fossa” se Dio non interviene a salvarlo (1QH^a 13[5],6). E tra le virtù che la *Regola della comunità* raccomanda ai membri del gruppo vi è quella di “non custodire Belial nel proprio cuore” (10,21), dove il cuore, secondo la concezione biblica, è tanto la sede del sentimento quanto quella del pensiero deliberante.⁸²

Ma torniamo alla “guerra” interiore della *Vita greca di Adamo ed Eva* (28,4) e ai “ragionamenti tortuosi” della *Sapienza* (1,3). Mettendo a confronto questi due testi, che possiamo ritenere all'incirca coevi, si osserva che le rispettive visioni del rapporto tra operato del Maligno e inquietudine psicologica umana sono contrastanti. Secondo la *Vita greca di Adamo ed Eva* il Diavolo è la *causa* del turbamento interiore dell'uomo; secondo la *Sapienza*, ne è piuttosto l'*effetto*.

La questione del rapporto tra il Maligno e l'inquietudine psicologica avrà grande sviluppo nel cristianesimo delle origini, soprattutto nella tradizione monastica.⁸³ Essa riceve un rilievo particolare e una trattazione ricca di sfumature nei *Testamenti dei dodici patriarchi*, di redazione finale cristiana ma, come abbiamo visto, ricchi di materiali ebraici;⁸⁴ sarà dunque cauto considerare l'idea del Diavolo e del suo operato secondo i *Testamenti* come un capitolo di demonologia condiviso dagli ebrei e dai primi cristiani.

⁸¹ Vedi sopra, cap. III.

⁸² Per il collegamento tra Belial e i pensieri tormentati cf., meno esplicitamente, *Inni di ringraziamento* (1QH^a) 13[5],20-14[6],4; 15[7],3-5.

⁸³ Sulla demonologia protocristiana vedi S. Pricoco (cur.), *Il Demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995; A. Monaci Castagno (cur.), *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (secoli I-III)*, Nardini, Fiesole 1996.

⁸⁴ Vedi sopra, cap. III.

La dottrina dei *Testamenti dei dodici patriarchi* sull'origine del male e sulla sua dinamica è fortemente improntata a uno psicologismo influenzato dalle filosofie ellenistiche, e in particolare dall'ideale della saggezza come controllo sulle passioni, che era tipico delle scuole stoiche e ciniche.⁸⁵ La componente mitologica è limitata al personaggio del Diavolo, che nei *Testamenti* ha il nome di Beliar. Questo nome potrebbe essere una semplice variante fonetica rispetto al Belial della Bibbia e di Qumran, oppure una sua riformulazione come *beli or*, "il Senza Luce", per falsa etimologia popolare o deliberata allusione alla sua qualità di Principe delle Tenebre.⁸⁶ Quanto al ruolo di Beliar nel rapporto fra l'uomo, il male e Dio, esso, nel pensiero dell'autore della *Grundschrift* a monte dei *Testamenti*, sembra soggetto a oscillazioni che qui di seguito cercherò di seguire attraverso il testo.

Subito all'inizio dell'opera, nei capitoli 2-3 del *Testamento di Ruben*, si afferma che l'uomo nel suo agire è sottoposto all'influsso pernicioso di determinati spiriti, che vengono elencati in due gruppi. Il primo elenco (2,3-8) comprende sette spiriti che "furono dati a lui [all'uomo] fin dalla creazione, così che in essi [oppure: per mezzo di essi] fosse ogni azione dell'uomo" e che corrispondono ai sensi e agli istinti; hanno dunque origine divina e la loro funzione è analoga a quella dello *yèser ha-ra'* rabbinico. Il secondo elenco (2,1; 3,2-6) comprende altri sette spiriti "dell'inganno" o "dell'errore" (*tês plânēs*), che corrispondono all'incirca a quelli che la tradizione cristiana chiamerà i peccati capitali,⁸⁷ e che "sono il principio delle azioni della giovinezza" (2,2). Di essi si dice appunto che sono particolarmente pericolosi per i giovani, i quali però potranno tutelarne aderendo alla "legge di Dio" e all'"ammonimento dei padri" (3,8), vale a dire a quelli che erano i cardini della religiosità farisaiaca, e poi lo sarebbero stati di quella rabbinica. Quanto all'origine di questi spiriti, il testo, nella formulazione finale, dice che "furono dati contro l'uomo da Belial" (2,2). Ai sette spiriti più sette se ne aggiunge un altro, quello del sonno, che sembra fungere da catalizzatore delle passioni collegate agli altri spiriti (3,1.7).

Molte analisi sono state dedicate a questa importante pericope del *Testamento di Ruben* e alla sua storia redazionale e trasmissionale. La maggior parte degli studiosi è giunta alla conclusione che il secondo elenco, quello degli spiriti dell'inganno, è originario.⁸⁸ Come che sia,

⁸⁵ Cf. H.W. Hollander – M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Commentary*, Brill, Leiden 1985, pp. 429-430.

⁸⁶ Così S.D. Sperling, *Beliar* in *Dictionary of Deities and Demons* cit., pp. 169-171: p. 170.

⁸⁷ Ulrichsen, *Die Grundschrift* cit., p. 73, definisce giustamente l'uso dell'idea degli "spiriti" nel primo e nel secondo elenco rispettivamente come "neutral-anthropologisch" e "psychologisch". Vedi P.A. Munch, *The Spirits in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, in «Acta Orientalia» 13 (1935), pp. 257-263.

⁸⁸ Vedi sopra, cap. III. Ulrichsen, *Die Grundschrift* cit., suggerisce che anche il secondo elenco sia un'aggiunta e che non facesse parte della *Grundschrift*. Vedi Kugler, *The Testaments* cit., p. 42.

colui che operò la conflazione dei due elenchi ebbe cura di ricollegare alla giovinezza dell'uomo anche l'influsso degli spiriti del primo elenco, quello più recente (2,9). Si deve invece considerare come un intervento ancora posteriore l'inserimento dell'ottavo spirito, perché sia il primo elenco sia il secondo parlano espressamente di "sette" spiriti (2,2-3).

Resta ancora da stabilire se sia originaria o secondaria la menzione di Beliar quale mandante degli spiriti dell'elenco più antico, cioè gli spiriti "dell'inganno" o "dell'errore" (2,2). Paolo Sacchi, come abbiamo visto, ha argomentato che essa vada isolata come un'interpolazione tardiva di mano ebraica — e non cristiana — e che rifletta un'evoluzione del pensiero secondo cui non era più ammissibile ricondurre direttamente al volere di Dio l'esistenza di spiriti ostili all'uomo.⁸⁹

È però vero, come abbiamo visto, che nei *Testamenti* sono numerosi i passi ai quali è effettivamente sottostante l'idea che l'influsso degli spiriti dell'inganno sull'uomo non dipenda da Dio bensì direttamente da Beliar. Simeone è geloso del fratello Giuseppe e vuole ucciderlo perché "il signore dell'inganno, avendo mandato lo spirito dell'invidia, mi accecò la mente" (*Test. Simeone* 2,7).⁹⁰ La moglie di Pentefre vuole sedurre Giuseppe perché "lo spirito di Beliar la turba" (*Test. Giuseppe* 7,4). Il *Test. Beniamino*, parlando in generale della dinamica del peccato, afferma con precisione che "in primo luogo la mente [lo] concepisce a causa di Beliar" (7,2);⁹¹ poi Beliar in persona dà una spada "a coloro che obbediscono alla sua malvagità" (7,1), e costoro cadono in preda di sette tipi di sventure. Contro questa dinamica perversa il patriarca consiglia: "Avete timore del Signore e amate il prossimo. E se gli spiriti di Beliar vi trarranno ingannevolmente verso qualsiasi malvagità d'afflizione (*ponēria thlīpseōs*), nessuna malvagità d'afflizione sarà in grado di dominarvi" (3,3), poiché "il volere dell'uomo buono non è nelle mani dell'inganno dello spirito di Beliar, poiché l'angelo della pace guida la sua [dell'uomo] anima" (6,1).⁹²

Andrebbe verificata la possibilità che tutte queste menzioni di Beliar come mandante degli spiriti dell'inganno risalgano non alla pur ipotetica *Grundschrift* ebraica dei *Testamenti*, bensì a una sua possibile revisione, pure di mano ebraica, come nel caso di *Test. Ruben* 2,2 secondo P. Sacchi. Ma in ogni caso, secondo questa serie di passi, è da Beliar che dipendono gli spiriti che inducono l'uomo nel peccato e nel turbamento psicologico che questo comporta, la "malvagità di afflizione" di cui parla il *Test. Beniamino*. Dio — come abbiamo visto —

⁸⁹ Vedi sopra, cap. III.

⁹⁰ Il concetto e l'espressione ritornano anche in *Test. Giuda* 19,4 e *Test. Dan* 1,7.

⁹¹ Sacchi (in Id. [cur.]. *Apocrifi* cit., I, p. 915 *ad loc.*) isola la frase come interpolata perché collocata tra l'enunciazione di sette sventure e il loro elenco dettagliato. Essa attesterebbe quindi, come la menzione di Beliar in *Test. Ruben* 2,2, una revisione "dualista", forse d'autore, della *Grundschrift*.

⁹² Vedi la discussione del passo e della variantistica più sopra, cap. III n. 50.

è il creatore tanto di Beliar quanto dei sette/quattordici spiriti; ma è per mandato di Beliar che gli spiriti agiscono sull'uomo, inducendolo al peccato e all'inquietudine (*thlipsis, lýpē, tarachē*). Gli "spiriti dell'inganno" sono chiamati "spiriti di Beliar" anche al di fuori della discussa lezione di *Test. Ruben* 2,2 (cf. *Test. Levi* 3,2-3); attraverso essi Beliar domina l'uomo e lo trae all'"infamia eterna" (*Test. Ruben* 6,3). Alla fine, in una battaglia escatologica che corrisponde a quella descritta nella *Regola della guerra* da Qumran, un messia farà vendetta di Beliar, dei suoi spiriti e dei suoi angeli,⁹³ relegandoli nel fuoco per l'eternità.⁹⁴ Ma fino ad allora, come nella religione zoroastriana, ogni uomo è chiamato a una precisa scelta di campo; e questa scelta, che a Qumran non era propriamente tale perché predeterminata da Dio, per l'autore o il redattore finale dei *Testamenti* dipende invece chiaramente dalla volontà (*diaboulion*) del singolo. Per quanto riguarda il Diavolo, nei passi fin qui presi in esame la dinamica del suo agire è la stessa che sottostà, per esempio, al testo greco di *1 Enoch* 99,14: "vi inseguirà lo spirito dell'inganno (*pneûma planêseôs*)"; dunque il Beliar/Satana dei *Testamenti* si colloca sulla linea enochica tarda del suo omonimo qumranico, del Mastema dei *Giubilei* e del Satana di Gesù, quale anti-Dio le cui opere sono espressamente contrapposte alla Legge divina.⁹⁵ La tradizione enochica sul male è addirittura espressamente citata nel passo di *Test. Dan* 5,6, in polemica contro i sacerdoti corrotti di Gerusalemme:

Infatti lessi nel libro di Enoch il giusto che il vostro signore è Satana, e che tutti gli spiriti della *porneia* e della superbia obbediranno a Levi, così da essere servi dei figli di Levi, così da farli peccare al cospetto del Signore.

I *Testamenti* accolgono l'idea enochica del peccato degli angeli Vigilanti, ma solo con rilievo posto marginale; la causa del disordine del mondo, la controparte di Dio, è Beliar.⁹⁶ Questa, a parte il libero arbitrio morale dell'individuo, è la stessa linea di pensiero dualistica —quella della dottrina dei due spiriti o delle due vie— che abbiamo osservato nella *Regola della comunità* e che si ritrova variamente declinata in parecchi dei più antichi testi cristiani non canonici.⁹⁷

⁹³ *Test. Aser* 6,4.

⁹⁴ *Test. Levi* 3,2-3; 18,12; *Test. Dan* 5,10-11; *Test. Giuda* 25,3. Sull'escatologia dei *Testamenti* vedi l'elenco di passi in Hollander – de Jonge, *The Testaments* cit., p. 251 (a *Test. Issacar* 7,7) e l'ancora fondamentale A. Hultgård, *Leschatologie des Testaments des Douze Patriarches*, 2 voll., s.e., Uppsala 1977-1981.

⁹⁵ *Test. Levi* 19,1; *Test. Neftali* 2,6.

⁹⁶ Vedi sopra (cap. III).

⁹⁷ Il che ha indotto alcuni autori a considerare interamente i *Testamenti* "nella loro presente forma cristiana" come opera parenetica appunto cristiana (in particolare M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Study of Their Text, Composition and Origin*, van Gorcum, Assen 1953; Id., *Pseudepigrapha of the Old Testament* cit., p. 82). Per i testi cristiani cf. *Didachè* 1,1-6,1 (la via della vita e la via della morte); *Pastore di Erma*,

A un esame attento, i *Testamenti* sembrano conservare vari indizi di un approccio più sfumato al problema del rapporto tra Dio, il Diavolo, gli spiriti dell'inganno e l'uomo: un approccio significativamente diverso da quello tradizionale fin qui ripercorso. Vediamo qualche esempio.

Secondo diversi passi, il peccato di fornicazione —*porneía*— allontana da Dio e avvicina a Beliar (*Test. Simeone* 5,3) e i rapporti sessuali troppo frequenti “[sono] per noi l'onta eterna di Beliar” (*Test. Ruben* 6,3). Queste allusioni si riferiscono probabilmente al castigo eterno dei peccatori; ma, così formulate, suggeriscono l'idea che il predominio di Beliar sull'uomo sia percepito come una conseguenza del peccato di fornicazione piuttosto che come la sua causa (come è invece detto chiaramente a proposito della moglie di Pentefre in *Test. Giuseppe* 7,4 cit.). Similmente, nel *Test. Simeone* si descrive l'azione onirica dello spirito dell'invidia in questi termini:

Poiché anche nel sonno una qualche invidia cattiva gli appare e lo divora, e gli turba l'anima *per mezzo di* spiriti malvagi (*en pneúmasi ponérois*), e fa trasalire il corpo, e sveglia la mente nel turbamento (*tarachê*); e come uno che abbia uno spirito malvagio e velenoso, così egli appare agli uomini. (4,8-9)

Lo spirito dell'invidia, ci viene detto, non potrà dominare su colui che nutre l'amore per il prossimo; ma in questa descrizione del turbamento che esso arreca al sonno dell'uomo, gli spiriti malvagi appaiono come gli strumenti piuttosto che come la causa di tale turbamento.

Ancora, nel *Test. Issacar* si afferma che con l'osservanza della Legge e dell'amore di Dio e del prossimo “ogni spirito di Beliar fuggirà da voi” (7,7). Fin qui non si esce dall'ambiguità se l'operato di Beliar sia la causa o la conseguenza dell'influsso degli spiriti dell'inganno sull'uomo,⁹⁸ ma altrove troviamo formulazioni più precise, in cui l'agire di Beliar è descritto come secondario rispetto a quello degli spiriti e, più precisamente, la debolezza della buona volontà dell'uomo rispetto all'influsso degli spiriti è detta essere la *condizione* perché l'uomo cada sotto il dominio di Beliar. Vediamo per esempio ancora il *Test. Ruben*:

Se (*eán*) infatti la *porneía* non si impone sul pensiero, neppure Beliar si imporrà su di voi. (4,10)

Precetti 6,2 (l'angelo della giustizia e l'angelo della malvagità); *Epistola di Barnaba* 18-20 (la via della luce e la via della tenebra).

⁹⁸ In *Test. Issacar* 4,4 non sembra che l'influsso degli spiriti dipenda da Beliar, ma si tratta di un *argumentum e silentio*. Questo passo viene accostato a *Test. Simeone* 3,1; 6,6 da Lietaert Peerbolte, *The Antecedents* cit., p. 292, l'unico autore che a mia conoscenza abbia finora osservato che nei *Testamenti* “talvolta gli spiriti dell'inganno figurano indipendentemente da Beliar” (nei passi cit., per la precisione, come forze del male in astratto).

E ancor più chiaramente, nella formulazione della dottrina delle “due vie” secondo il *Test. Aser*, l’anima dell’individuo non sceglie il male in quanto è dominata da Beliar; anzi, è per il suo avere scelto il male *a priori* per un atto di volontà che essa appunto ricade sotto il dominio di Beliar, e le diviene ulteriormente impossibile desistere dal fare il male:

Se (eán) infatti [l’anima] fa inclinare la volontà verso il male, ogni sua azione [= dell’anima] è nella malvagità, e [l’uomo] ripudia il bene e accoglie il male e, dominato da Beliar, anche qualora faccia il bene, lo volge in malvagità. (1,8)⁹⁹

Il pronome neutro (*autón*) che è il complemento oggetto dell’ultima frase può riferirsi sia alla volontà di un individuo (*diabóulion*) sia a ciò che è buono (*agathón*).

Come si può, dunque, sfuggire a Beliar? La risposta dei farisei era chiara: agendo secondo la Legge. A una *pietas* del genere, in cui la scelta del singolo è cruciale, sembra aderire perfino un testo qumranico come il *Documento di Damasco*:

E nel giorno in cui l’uomo imporrà a se stesso di tornare alla Legge di Mosè, l’Angelo dell’Ostilità (*mas̄temah*)¹⁰⁰ cesserà di stargli dietro, *se (im)* egli si atterrà alle proprie parole. (16,4-5)

Abbiamo già visto che i *Testamenti* considerano salvifiche anche altre buone azioni: l’adesione all’insegnamento dei padri, l’amore per Dio e per il prossimo.¹⁰¹ Ma il nostro elenco ormai lungo di *se*, a seconda dei quali l’uomo può cadere in mano a Beliar o viceversa sfuggirgli, non è ancora completo. Le condizioni in base alle quali l’uomo può sfuggire a Beliar sono formulate in maniera non ambigua nel *Test. Aser* e nel *Test. Dan*, rispettivamente nei termini a) di una generica serenità psicologica a monte delle circostanze della vita e b) del rifiuto delle tentazioni —tra loro inestricabilmente connesse— dell’ira e della menzogna:

Se (eán) l’anima procede inquieta (*tetaragménē*), viene tormentata dallo spirito cattivo, al quale è stata asservita anche nelle passioni (*epithymíai*) e nelle opere malvage. Invece, *se (eán)* sta tranquillamente nella gioia, essa riconosce l’angelo della pace, <che> la introduce nella vita [eterna]. (*Test. Aser* 6,5-6)

Se incorrete in qualche danno o perdita, figli miei, non agitatevi: perché proprio questo spirito fa desiderare ciò che si è perso, affinché si cada nell’ira attraverso la brama. Se vi viene arrecato danno volonta-

⁹⁹ Questo passo è discusso negli stessi termini da Kugler, *The Testaments* cit., p. 78.

¹⁰⁰ Alcuni traduttori interpretano questo termine come il nome proprio dell’angelo, come in *Giubilei* (p.es. F. García Martínez ed E.J.C. Tigchelaar in *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, I, Brill, Leiden-New York-Boston-Köln 1997, p. 565).

¹⁰¹ *Test. Ruben* 3,8; *Test. Issacar* 7,7.

riamente <o involontariamente>, non addoloratevi: poiché dal dolore si erge l'ira insieme con la menzogna. E l'ira insieme con la menzogna è un male dalla doppia faccia, e si uniscono insieme per turbare la volontà; e quando un'anima è continuamente inquieta (*tarassoménēs dē tēs psychēs synechōs*), il Signore si allontana da lei e la signoreggia Beliar. Osservate dunque, figli miei, i comandamenti del Signore e rispettate la sua Legge: tenetevi lontani dall'ira e odiate la menzogna, *affinché (hīna)* il Signore risieda in voi e da voi fugga Beliar. (*Test. Dan 4,5-5,1*)

Osserviamo, *en passant*, che il passo del *Test. Dan*, descrivendo l'ira insieme con la menzogna come “un male dalla doppia faccia”, si accorda con un altro passo del *Test. Beniamino* in cui la duplicità, soprattutto in rapporto all'alternativa tra verità e menzogna, viene individuata come tratto caratteristico di Beliar:

la buona mente non ha due lingue, una per la benedizione e una per la maledizione, una per la violenza e una per il rispetto, una per l'afflizione e una per la gioia, una per la tranquillità (*hēsychía*) e una per l'inquietudine (*tarachē*), una per la finzione e una per la verità, una per la povertà e una per la ricchezza, bensì ha un unico atteggiamento sincero e puro verso tutte [queste cose] [...]. Anche ogni opera di Belial è duplice e non ha semplicità. (6,5-7)¹⁰²

E quest'immagine del Diavolo è esattamente la stessa a cui pensava Gesù quando raccomandava ai suoi ascoltatori: “Ma il vostro modo di parlare sia: ‘sì, sì; no, no’; il di più rispetto a questo proviene dal Maligno” (*Matteo 5,37*).

Possiamo ricapitolare e concludere. I *Testamenti dei dodici patriarchi* (e forse già la loro possibile *Grundschrift*)¹⁰³ accolgono la concezione, radicata nella tradizione enochica, secondo cui il Diavolo agisce di propria iniziativa contro l'uomo, e la arricchiscono dell'idea che quest'azione si espliciti attraverso gli spiriti dell'inganno. Ma in una serie di passi degli stessi *Testamenti* viene prefigurata con precisione una diversa dinamica del male, secondo la quale l'inquietudine psicologica indotta nell'uomo dagli spiriti —creati da Dio, non mossi da Beliar— è la condizione, e non la conseguenza, del dominio che Belial acquisisce sull'animo umano così turbato. In particolare, secondo *Test. Dan 4,5-7*, perfino chi si trovi nella condizione di avere subito una perdita e di provarne dolore —condizione passiva e, diremmo, innocente—, se non è in grado di esercitare sufficiente controllo sulle proprie reazioni umane (troppo umane), cade sotto la signoria di Beliar.

¹⁰² Rendo con “semplicità” il gr. *haplôtēs*, che nel greco cristiano significa ugualmente anche “sincerità”, “franchezza” (vedi Bauer –Danker –Arndt –Gingrich [eds.], *A Greek-English Lexicon of the New Testament* cit., p. 104).

¹⁰³ Dei passi dei *Testamenti* qui esaminati, solo *Test. Aser 6,4-6* è stato ritenuto (da Ulrichsen, *Die Grundschrift* cit., pp. 130-131) un'aggiunta escatologica secondaria, con un verosimile retroterra ebraico, ma influenzata dalla credenza ellenistica nell'immortalità dell'anima.

Così il pensiero dell'autore (o degli autori) dei *Testamenti* mediava, o più semplicemente oscillava, tra la deresponsabilizzazione enochica dell'uomo rispetto al male da un lato, e dall'altro quella deresponsabilizzazione di tutti e di ciascuno che si ritroverà nell'apocalittica successiva e nel cristianesimo, e che spingerà l'autore dell'*Apocalisse siriana di Baruch* a dichiarare che “noi tutti siamo ognuno Adamo per se stesso” (54,19). A una tale sintesi o conflitto l'autore dei *Testamenti* era condotto dall'influsso incrociato a) della tradizione enochica, cui apparteneva o che frequentava (come dimostra la citazione su Satana tratta dal “libro di Enoch il giusto” in *Test. Dan* 5,6), b) della tradizione sapienziale (che rifiutava il Diavolo come entità a sé stante, *Siracide* 21,27) e c) della psicologia ellenistica, in particolare dell'ideale stoico e cinico di controllo sulle passioni.¹⁰⁴

Nel caso poi che i passi qui presi in esame appartengano a strati redazionali diversi, ebraici o cristiani, si dovrà ovviamente parlare non di evoluzione del pensiero demonologico dell'autore, ma di evoluzione del pensiero demonologico *tout court*. Sarà soprattutto la demonologia cristiana dei primi secoli a individuare il Diavolo nel male psicologico, “nell'accidia e nella melanconia, come sofferenza del sé che si nega alla vitalità”.¹⁰⁵ Con ogni verosimiglianza, la ricezione cristiana dei *Testamenti dei dodici patriarchi* ebbe un influsso rilevante su questa evoluzione. Per esempio, nel *Pastore di Erma* (II sec.) leggiamo:

Infatti, *se (eán)* sarai paziente, lo spirito santo che dimora in te sarà puro, non oscurato da un altro spirito maligno [...]. Ma *se (eán)* interviene un qualche accesso d'ira, subito lo spirito santo, che è delicato, si trova in angustia, non disponendo di spazio puro, e cerca di allontanarsi dal luogo, dal momento che è soffocato dallo spirito maligno e non ha spazio per servire il Signore come vuole, sporcato com'è dall'ira. Perché nella pazienza dimora il Signore, nell'ira il Diavolo. (*Precetti* 5,1,2-4)

Rimuovi da te l'afflizione (*lypē*) [...]: poiché essa è sorella dell'incertezza e dell'irascibilità. [...] Non ti rendi conto che l'afflizione è più malvagia di tutti gli spiriti, la più terribile per i servi di Dio, e che più di tutti gli altri spiriti distrugge l'uomo e logora e distrugge (*ektribei*) lo spirito santo —e poi di nuovo lo salva? [...] Ascolta dunque, insensato, in che modo l'afflizione scaccia lo spirito santo e poi di nuovo lo salva. Quando colui che è incerto tenta un'azione e in essa fallisce a causa del proprio dubbio, questa afflizione entra nell'uomo, affligge lo spirito santo e lo logora e distrugge. Poi, quando l'irascibilità si attacca all'uomo per un qualche accidente ed egli è assolutamente esasperato, l'afflizione entra di nuovo nel cuore dell'uomo incerto, egli si affligge per l'azione che ha compiuto e si pente di avere fatto il male. Dunque tale

¹⁰⁴ Sulla corrispondenza tra la concezione degli spiriti nei *Testamenti* e la psicologia stoica vedi sopra, cap. III e n. 46.

¹⁰⁵ L'espressione è di Di Nola, *Il Diavolo* cit., p. 12.

afflizione pare arrecare salvezza, poiché colui che ha fatto il male si pente. [...] Perciò rimuovi da te l'afflizione e non angustiare (*mē thlibē*) lo spirito santo che abita in te, che non susciti Dio [contro di te] e da te si allontanano. Infatti lo spirito di Dio dato alla carne non sopporta tale afflizione né la ristrettezza. [...] Perciò purificati (*kathárison... seautón*) da questa malvagia afflizione, e vivrai per Dio; per Dio vivranno tutti quelli che scacceranno via da sé l'afflizione e si rivestiranno di ogni letizia. (*Precetti* 10,1,1-10,2,5)¹⁰⁶

Anche alcuni detti dei Padri del deserto egiziano secondo gli *Apophthegmata Patrum* (IV-V sec.) sviluppano precisamente alcuni dei punti di vista che abbiamo individuato nei *Testamenti*:

Satana non sa da quale passione l'anima sia prevaricata [...]. Egli si muove verso quella passione alla quale ha visto che l'anima è proclive. (*Apophthegmata Patrum*, Collezione Sistemática, 10,49 [Abba Matoes])

I dèmoni non combattono contro di noi in quanto noi facciamo i loro voleri: poiché sono i *nostri* voleri che diventano dèmoni, e sono loro che fanno pressione su di noi affinché li compiamo. (*Apophthegmata Patrum*, Collezione Sistemática, 10,91 [Abba Poimen])

Il linguaggio di Abba Poimen è reminescente di quello con cui Gesù, secondo il *Vangelo di Giovanni*, aveva apostrofato “i giudei che avevano creduto in lui”: “Voi siete di vostro padre, il Diavolo, e volete compiere le brame di vostro padre” (8,31.44).

Durante il periodo del Secondo Tempio la maggior parte degli ebrei si convinse dell'esistenza di un Principe delle Tenebre e dell'Ostilità indipendente da Dio, e si abituò a chiamare i peccatori —o semplicemente gli ebrei di idee diverse dalle loro— “figli di Beliar” o “figli del Diavolo”. Tuttavia, l'autore dei *Testamenti dei dodici patriarchi* —o il loro ultimo redattore— pensava già che a far diventare “figli di Beliar” potesse essere la volontà del singolo, o per eccesso nella malvagità, o per difetto —accidia— nella bontà. Se la mia analisi è corretta, e se si può considerare la *Grundschrift* (o la *Vorlage*) dei *Testamenti* come opera ebraica e non cristiana, allora l'ebraismo non ebbe bisogno di attendere Freud e Kafka per capire che, piuttosto che il Diavolo, è l'anima dell'individuo a poter creare *autonomamente* le occasioni in cui l'individuo cade in preda al Diavolo stesso. Ciascuno, come poteva diventare “Adamo a se stesso”, così poteva diventare a se stesso anche un diavolo —o magari il Diavolo.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Vedi H. Koester, *From Jesus to the Gospels: Interpreting the New Testament in Its Context*, Fortress Press, Minneapolis 2007, pp. 89-90 (ringrazio Paolo Lucca per la segnalazione).

¹⁰⁷ Sull'identificazione tra Diavolo e male psicologico nei *Testamenti* vedi Sacchi, *L'apocalittica* cit., pp. 291-292 (solo sull'aspetto di Beliar come mandante degli spiriti dell'inganno).



VI

Il male dentro e fuori. Istinto al male e mitologie del male nel pensiero rabbinico e nella qabbalah

Lo yèser ha-ra' nel midraš e nel Talmud

Nel periodo delle guerre contro Roma l'autore del *Quarto libro di Ezra* riteneva che a determinare il peccato di Adamo —che aveva portato la morte su tutto il genere umano— fosse stato il suo “istinto malvagio”, *cor malum* (7,48), che è il “grano di cattivo seme seminato nel cuore di Adamo fin dall’inizio” (4,30) e cui tutti gli esseri umani sono soggetti.¹ Questo *cor malum* corrisponde allo *yèser ha-ra'*, l’“istinto cattivo”, della letteratura rabbinica classica.

I fondamenti scritturistici del concetto di *yèser ha-ra'* si trovano nei passi yahwisti di *Genesi* 6,5 e soprattutto 8,21, dove si afferma che “l’istinto (*yèser*) del cuore umano è malvagio sin dalla sua giovinezza”.² Osserviamo che il testo dice “dalla sua giovinezza” (*mi-ne' uraw*), non già da prima della nascita (*mi-rèhem*) come invece secondo gli *Inni di ringraziamento* di Qumran.³ Anche negli *Inni* qumranici si fa menzione dello *yèser*, che non vi viene ancora definito come “malvagio”: tuttavia, l'autore asserisce che esso nutre pensieri lascivi (*zmut*) che conducono l'uomo alla Fossa se Dio in persona non interviene a salvarlo (1QH^a 13[5],6).

L'atteggiamento dei rabbini nei confronti dello *yèser* sarebbe stato ancor più negativo. Anzitutto, nella letteratura rabbinica esso riceve l'attributo formulare di “malvagio”, *ra'* (o *ha-ra'*). Esso comincia a “dominare sull'uomo” non dall’“uscita” (*yèsi' ah*), cioè dalla nascita, ma già dalla “formazione” (*yèsirah*), cioè dal concepimento, secon-

¹ Vedi sopra, cap. III.

² Sui due passi di *Genesi* vedi Russell, *L'apocalittica giudaica* cit., pp. 312-314.

³ 1QH^a 7[15],16-21; 12[4],29-30 (vedi sopra, cap. III).



do un'opinione attribuita a Rabbi Yehudah ha-Naši.⁴ Secondo *Genesi Rabba* 9,7, lo *yèšer ha-ra'* è in primo luogo l'istinto umano a creare e a procreare: un istinto che rende possibile la costruzione della società e della civiltà ma nondimeno è malvagio, così come le arti e le tecniche insegnate dai Vigilanti agli uomini. Altri rabbini descrissero lo *yèšer* in termini ancor più drasticamente negativi. Nel Talmud Babilonese esso viene identificato con il “dio estraneo” (*el zar*) menzionato in *Salmi* 80,10, pur avendo la sua sede nel corpo dell'uomo:

Rav Avin disse: “[...] *Non ci sia in mezzo a te un dio estraneo e non prostrarti a un dio straniero (el neḥar)*. Che cos'è il ‘dio estraneo’ che sta nel corpo stesso dell'uomo? Devi dire che è l'istinto malvagio” (*Šabbat* 105b).⁵

Mentre questo detto nega qualsiasi personificazione dualistica del principio del male —vale a dire, lo *yèšer* risiede nel corpo dell'uomo —, in un altro detto talmudico esso viene identificato con Satana e con l'Angelo della Morte —vale a dire, con agenti superumani la cui esistenza e natura malvagia sono apparentemente date per scontate:

Rabbi Yišḥaq disse: “L'afflizione di Satana fu più grande di quella di Giobbe, come nel caso di un servo cui il suo padrone abbia detto: ‘Spacca la botte ma non farne uscire il vino’”. Disse Reš Laqiš: “Satana, l'istinto cattivo e l'angelo della morte sono la stessa cosa. È Satana, perché è scritto: *E il satana uscì dalla presenza del Signore (Giobbe 2,7)*. È l'istinto cattivo, [perché] altrove è scritto: *Era soltanto male ogni giorno (Genesi 6,5)*, e qui c'è scritto: *Soltanto, non stendere contro di lui la tua mano (Giobbe 1,12)*. È l'angelo della morte, perché è scritto: *Però risparmiagli la vita (ibid.)*, da cui si deduce che questa era nelle sue mani [= del satana]. (*Bava Batra* 16a)

Il detto di Reš Laqiš (Galilea, III secolo) si situa al crocevia di tutte le tradizioni e le teologie che stiamo esaminando: quelle della teologia “alta” come pure quelle del folklore (l'Angelo della Morte), quelle a inclinazione antropologico-psicologica come pure quelle a inclinazione dualistico-cosmologica (Satana).⁶ Inoltre, la menzione dell'Angelo della Morte è forse un riferimento alla risposta yahwista-sacerdotale alla questione, nel senso che allude alla perdita della possibilità di diventare immortali, presentata come il castigo principale per la disobbedienza di Adamo ed Eva.⁷

⁴ Talmud Babilonese, *Sanhedrin* 91b.

⁵ Rav Avin è il nome di due amorei palestinesi, padre e figlio, vissuti tra la fine del III sec. e la prima metà del IV. L'espressione “dio estraneo” è ovviamente ricca di pretesti nella letteratura biblica: *Esodo* 34,14; *Deuteronomio* 3,24; 32,39.

⁶ Così anche A. Cohen, *Il Talmud* (1932), trad. ital. di A. Toaff, Laterza, Bari 1935 (rist. 2005), pp. 84-85.

⁷ Sui due *yəšarim* vedi H.L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV.1, Beck, München 1928 (rist. 1965), pp. 466-483; E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs* (1971), trad. ingl. di I. Abrahams, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1979, pp. 471-483; I. Rosen-Zvi, “*Dibberah Torah ke-nèged ha-yèšer*”: *De-be R. Yišma'el u-mqoro šel yèšer ha-ra'*, in «*Tarbiz*» 76 (2006-2007), pp. 41-79; Id.,

I Pirqe de-Rabbi Eli'ezer: mito biblico e mito enochico

Abbiamo già considerato le tradizioni midrašiche sull'origine del male confluite tra l'VIII e il IX secolo nei *Pirqe de-Rabbi Eli'ezer*.⁸ Qui la caduta degli angeli non è ricollegata a un mito di ribellione cosmica, bensì ricondotta alla narrazione biblica di *Genesi* 6 —la quale pure, ricordiamo, ometteva l'idea stessa di una caduta degli angeli. Secondo il testo (§§ 13-14), Sama'el aveva già nei cieli dignità di "principe" e si pose a capo degli angeli scontenti e invidiosi di Adamo, il quale, diversamente da loro, era stato capace di dare nome agli animali. Fu quindi Sama'el a istigare il serpente a dire a Eva che l'albero proibito avrebbe conferito a lei e ad Adamo la facoltà divina di creare e distruggere i mondi. Dopo la trasgressione, Dio precipitò Sama'el e la sua banda dal loro luogo santo nei cieli.

Questa versione del mito, nella redazione dei *Pirqe de-Rabbi Eli'ezer*, è scandita da continue citazioni da *Genesi* 3 e, come nel racconto biblico, non vede nel peccato di Adamo ed Eva alcuna connotazione sessuale. Altri elementi della narrazione sono in comune con altre tradizioni ebraiche e non solo. Come nella letteratura di Adamo ed Eva, la figura diabolica (qui Sama'el) è distinta dal serpente, del quale si serve come di un esecutore.⁹ Anche il motivo dell'invidia degli angeli per Adamo quale causa remota del peccato (angelico o umano che sia) compare nelle *Vite di Adamo ed Eva* (sebbene la causa di tale invidia sia diversa). È stato inoltre osservato che il ruolo di Sama'el in questa narrazione corrisponde a quello di Satana presso molti autori cristiani siriaci, e in particolare nel *Libro della caverna dei tesori*.¹⁰ D'altra parte, è proprio il personaggio di Sama'el che qui costituisce l'innovazione principale alla tradizione. Nella tradizione enochica più antica Sama'el era uno fra i capi degli angeli ribelli.¹¹ Nel contesto del peccato edenic egli compare nel *Targum Pseudo-Yonatan a Genesi* 3,6, ma solo nel ruolo di angelo angelo della morte, che Eva vede non appena toccato l'albero proibito. Solo nei *Pirqe de-Rabbi Eli'ezer* è lui ad assumere funzione di guida tra gli angeli ribelli; gli altri testi ebraici in cui egli

Two Rabbinic Inclinations? Rethinking a Scholarly Dogma, in «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period» 39 (2008), pp. 1-27 e la bibliografia ulteriore ivi indicata a p. 3 n. 9.

⁸ Vedi sopra, cap. V.

⁹ Cf. *Vita greca di Adamo ed Eva* 16,1-5. Come abbiamo visto, l'identificazione del serpente con il Diavolo non compare prima di tradizioni cristiane non anteriori al II sec. (cf. *Apocalisse* 12,9); anche nel *Libro slavo di Enoch (2 Enoch)* 31,6 Satana (che qui si chiama Satanail) entra personalmente nel giardino per indurre Eva in inganno (vedi la trad. ital. di M. Enrietti in Sacchi [cur.], *Apocrifi* cit., II, p. 547).

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ È menzionato tra i venti capi degli angeli ribelli in *1 Enoch* 6,7 (*Libro dei Vigilanti*), al quinto posto col nome di *Semiél* nel papiro greco di Akhmim e al quindicesimo col nome di *Samiél* nel testo greco riportato da Sincello; nei frammenti aramaici da Qumran il nome corrispondente (al quindicesimo posto) è *Šamši'el*, di etimologia diversa (*šemes* "sole" anziché *sam* "veleno").

compare come tale sono tutti posteriori (fino a *Zòhar* I 35b).¹² Il mito yahwista-sacerdotale era ormai stato canonizzato dai rabbini insieme con il testo e il canone della Bibbia, ma la memoria del mito enochico rimaneva viva nell'ebraismo di Palestina, così come lo era nella letteratura cristiana orientale. In questo, fra la tradizione cristiana siriana e quella ebraica esisteva ancora osmosi di influssi intellettuali reciproci.¹³

Il male nel Sèfer Yeširah e nello Zòhar: una polarità che continua

Nel testo più criptico ma anche più fondativo di tutta la mistica ebraica postantica, il *Sèfer Yeširah* (“Libro della formazione”, databile con incertezza all'epoca talmudica),¹⁴ non trova spazio alcuna mitologia del male, ma nella cosmologia neopitagorica che caratterizza questo testo l'opposizione di bene e male è nel novero dei dieci elementi fondamentali della creazione (le *sefirot*) insieme all'asse del tempo e alle direzioni dello spazio:

Dieci *sefirot* senza determinazione. La loro corrispondenza sono dieci [cose] che non hanno fine:¹⁵ la profondità dell'inizio e la profondità della fine; la profondità del bene e la profondità del male; la profondità dell'alto [e] la profondità del basso; la profondità dell'est e la profondità dell'ovest, la profondità del nord e la profondità del sud: e il Signore unico, Dio [e] re fedele, le governa tutte dalla sua santa dimora per l'eternità. (§ 7)¹⁶

Più oltre questa dialettica degli opposti viene ribadita e specificata, e ne viene sottolineata la validità anche nella prospettiva della retribuzione escatologica:

¹² Cf. H. Spurling – E. Grypeou, *Pirke de-Rabbi Eliezer and Eastern Christian Exegesis* cit., pp. 223-224. Sull'evoluzione del personaggio e del ruolo di Sama'el (in particolare sullo sfondo della problematica definizione di uno “gnosticismo ebraico”) vedi J. Dan, *Samael and the Problem of Jewish Gnosticism*, in A.L. Ivry – E.R. Wolfson – A. Arkush (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism. Proceedings of the International Conference held by The Institute of Jewish Studies, University College London, 1994, in Celebration of its Fortieth Anniversary. Dedicated to the memory and academic legacy of its Founder Alexander Altmann*, Harwood Academic Publishers, Amsterdam 1998, pp. 257-276.

¹³ *Ivi*, pp. 220-224. Sulla permanenza di idee apocalittiche nei *Pirke de-Rabbi Eli'ezer* vedi sopra, cap. III; G. Stemberger, *Das Fortleben der Apokalyptik in der rabbinischen Literatur*, in Vivian (hgb.), *Biblische und Judaistische Studien* cit., pp. 335-347: p. 344; Id., *Sama'el und Uzza: Zur Rolle der Dämonen im späten Midrasch*, in A. Lange – H. Lichtenberger – D. Römheld (hgb.), *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, pp. 636-661: p. 652; e soprattutto l'ampia trattazione di Reed, *Fallen Angels* cit., pp. 233-272.

¹⁴ Per uno *status quaestionis* sulla datazione dell'opera vedi P.B. Fenton, *Sefer Yeširah ou Le Livre de la Création*, Editions Payot et Rivages, Paris 2002, pp. 15-18.

¹⁵ Traduco il criptico testo ebraico (*middatan 'ešer še-en lahen sof*) secondo l'interpretazione di Paul B. Fenton, *ivi*, p. 31 (“Ils correspondent aux dix infinis”). Per un'interpretazione diversa cf. la trad. ital. di G. Busi (in Id. – E. Loewenthal [curr.], *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino 1995, p. 36: “La loro misura è dieci ma sono infinite”).

¹⁶ Traduco il testo della “recensione breve” secondo il ms. 2784 della Biblioteca Palatina di Parma.

Dio creò ogni cosa l'una all'opposto dell'altra: il bene all'opposto del male, il bene dal bene e il male dal male. Il bene rende distinto (*maḥim*) il male e il male rende distinto il bene. Il bene è messo in serbo per i buoni e il male è custodito per i malvagi. (§ 60)¹⁷

Per l'epoca a cui risale l'esteso *corpus* di letteratura mistica tardoantica e medievale che va sotto il titolo di *Sēfer ha-Zōhar*, troviamo un'ampia gamma di spiegazioni dell'origine e della dinamica del male.¹⁸

1. Sulla Terra Santa impera un male che deriva dalla separazione di Dio dalla Šekinah (l'ipostasi femminile dell'immanenza di Dio; ovvero, la metà femminile di Dio).¹⁹ Questa separazione ebbe luogo quando il Secondo Tempio venne distrutto e il popolo d'Israele esiliato dalla Terra; sarà ricompresa soltanto alla fine dei tempi, attraverso un atto di *yihud*, "unificazione". Sia la separazione sia la ricomposizione, come abbiamo visto nel capitolo I, si possono meglio comprendere ricorrendo a termini junghiani come "dividuzione" e "individuazione", nel senso di restaurazione di un'originaria unità che sia stata scissa. Il male storico di Israele è pertanto concepito come una condizione transeunte, che dipende da uno squilibrio (scissione o dividuzione) tra Dio e la sua metà femminile: il che significa anche tra il Creatore e la Creazione, tra il mondo superiore e quello inferiore, come abbiamo già visto nel passo I 210a–b:

Rabbi Hiyya aprì [un discorso citando]: *Rallegratevi con Gerusalemme, esultate per essa quanti la amate. Sfavillate di gioia con essa, voi tutti che avete partecipato al suo lutto (Isaia 66,10). Vieni e contempla. Quando il Santuario venne distrutto e a causa delle sue colpe Israele fu scacciato dalla Terra, il Santo, che sia benedetto, se ne andò verso l'alto, sempre più in alto, e non osservò la distruzione del Santuario né il suo popolo che era in esilio: perciò la Šekinah andò in esilio con loro. Quando ridiscese, osservò il suo Tempio, ed era stato bruciato; guardò il suo popolo, ed ecco, era in esilio; chiese della matronita [= la Šekinah], ed era stata scacciata. Perciò vi invitava il Signore, Dio degli eserciti, in quel giorno al pianto e al lamento, a rasarvi il capo e a vestire il sacco (Isaia 22,12). E quanto a lei, proprio a lei, che cosa è scritto? Piangi, come una vergine che si è cinta di sacco per lo sposo della sua giovinezza! (Gioele 1,8), come è detto: Perché egli non c'è più (Geremia 31,14); infatti egli se ne è andato da lei e si è verificata una separazione (*peruda*). Anche il cielo e la terra interi fecero lutto, come è scritto: Rivesto i cieli di oscurità, do loro un sacco per mantello (Isaia 50,3). Gli angeli superiori tutti fecero lutto, come è scritto: Ecco, i prodi gridano fuori, i messaggeri di pace piangono amaramente (Isaia 33,7). Il sole e la luna fecero lutto e le loro luci si oscurarono, come è scritto: Il sole si oscurerà al suo sorgere e la luna non diffonderà la sua luce (Isaia 13,10). Tutte le cose*

¹⁷ Vedi n. precedente.

¹⁸ Vedi Tishby, *The Wisdom of the Zohar* cit.; E. Toaff – A. Toaff (curr.), *Il Libro dello Splendore*, Studio Tesi, Pordenone 1988 (1971¹); G. Busi – A.L. Callow (curr.), *Zohar. Il libro dello splendore*, Einaudi, Torino 2008; Scholem, *Sitra Aḥra* cit.

¹⁹ Cf. I 75a; II 138b.

che vi sono in alto e che vi sono in basso piansero e fecero lutto. Perché?
Per il fatto che l'Altro Lato, che governava sulla Terra Santa, governava
[anche] su essa [= la Terra intera].

(Mi soffermerò più oltre sull'espressione "Altro Lato", *sitra aħra*). In questo passo l'origine del male è attribuita alla divisione tra la metà maschile di Dio e quella femminile e al conseguente esilio della metà femminile. Al contrario, uno dei postulati teologici più ribaditi di tutto lo *Zòhar* è proprio che Dio è e deve essere uno e indiviso, e che soprattutto deve essere *pensato* e rappresentato come tale. Ci si chiede se lo *Zòhar* insista tanto su questo punto proprio al fine di scongiurare le proprie stesse tendenze dualistiche. Comunque sia, lo *Zòhar* e la letteratura postzoharica rappresentano in questo il vertice della polemica rabbinica tardoantica contro le teologie dualistiche gnostiche. Per esempio, si insiste sul fatto che non vi è separazione entro Dio, né tra Dio e le sue *sefirot* nel loro complesso;²⁰ chi opera il male (il che per lo *Zòhar* significa semplicemente trasgredire i precetti della Torah) e crea separazioni tra le *sefirot*, è come se creasse una separazione all'interno di Dio stesso.²¹

2. Secondo una diversa spiegazione pure presente nello *Zòhar*, il male in generale (non specificamente il male che al momento impera sulla Terra Santa) venne in essere non *ex nihilo*, in conseguenza della scissione interiore alla personalità di Dio, ma era intrinseco a quest'ultima e la scissione gli fornì soltanto una via di espressione. In origine, l'integrazione entro Dio dei suoi elementi contrastanti, e quindi la loro interdipendenza entro la personalità divina, manteneva Dio stesso in perfetto equilibrio con la sua creazione nel suo complesso. In questo modo il male che era intrinseco a Dio non aveva modo di esprimersi. Tuttavia, fu Dio stesso che "volle rivelare la profondità (o: il significato profondo) da dentro il segreto (= ciò che era segreto)" (così interpreto il sibillino *be' a le-gal' eh 'amiqta me-go mistarta* del testo). Attraverso un atto di volontà (*be' a*) Dio fece così scaturire il male dal bene e l'attributo della Giustizia dall'attributo della Misericordia. Commentando "Siate santi perché io sono santo" di *Levitico* 11,44, lo *Zòhar* narra appunto quanto segue:

Rabbi Yiṣḥaq disse: "Nell'ora il cui il Santo, che sia benedetto, creò il mondo e volle rivelare la profondità da dentro il segreto e la luce da dentro la tenebra, queste cose erano frammiste l'una all'altra (*kelilan da be-da*). Perciò da dentro la tenebra uscì fuori la luce e da dentro il segreto uscì fuori e si manifestò il profondo: l'una cosa uscì fuori da dentro l'altra. Così da dentro il bene esce fuori il male (*biš*) e da dentro la Misericordia (*raḥamim*) esce fuori la Giustizia (*din*). Tutte le cose sono frammiste l'una all'altra: l'istinto buono e l'istinto malvagio, la destra e la sinistra, Israele e il resto dei popoli, il bianco e il nero: l'una cosa di-

²⁰ III 70a.

²¹ *Tiqqune ha-Zòhar*, Prefazione II, 17a; *Zòhar Hadaš*, *Yitro*, 55b.

pende dall'altra (*had be-had talya*). Fu insegnato: Rabbi Yiṣḥaq disse nel nome di Rabbi Yehudah: “[...] Quando il mondo viene giudicato, viene giudicato per mezzo della Giustizia frammista alla Misericordia: se no, il mondo non potrebbe reggersi neppure per un istante”. (III 80b)

Per capire al meglio questo difficile passo, bisogna ovviamente capire che cosa sia la “profondità dentro il segreto” cui il testo si riferisce all’inizio. Il fatto che alla descrizione della “profondità” segua immediatamente la *coniunctio oppositorum* primigenia (“da dentro il segreto uscì fuori e si manifestò il profondo... Così da dentro il bene esce fuori il male...”) ci permette di dedurre che la “profondità” corrisponda al “mistero dell’unità senza separazione” menzionato nel testo in precedenza.²² Si rappresenta così la radice del male come inerente alla personalità originaria di Dio; la sua prima propagazione ebbe luogo soltanto dopo una scissione o dividuazione della personalità divina; questa scissione — che corrisponde alla creazione del mondo, rispetto a cui il male *non* è preesistente — fu voluta da Dio stesso, ma l’uomo può collaborare alla sua ricomposizione o individuazione osservando rettamente la prassi di vita ebraica. In questo modo lo *Zohar* estendeva la classica discussione talmudica e midrašica sull’equilibrio tra l’ira e la misericordia di Dio.²³ E così Scholem, nel suo saggio sul *sitra aħra*, lesse questo mito zoharico sul male in maniera classicamente junghiana. Secondo la formulazione data da Scholem della psicologia divina nella qabbalah classica, come abbiamo visto nel capitolo I, l’ira divina “è una qualità santa entro la totalità divina”, e, sebbene sia la fonte del male, non è un male in sé e per sé finché opera entro l’unione di tutte le *sefirot* (che non dovrebbe venire divisa); una volta che però esplosa verso l’esterno, essa “non è più mitigata o bilanciata dalle altre forze entro la dinamica divina, bensì opera come potenza del male nella Creazione”.²⁴

Questa esplosione verso l’esterno del “fuoco” della severità divina è il *tuqpa de-dina*, la “potenza del[l’attributo divino del] Rigore” o “potenza di *Din*”. Questo processo corrisponde a una raffinazione (nel senso tecnico e alchemico del termine) dello stesso attributo divino del Rigore o Giustizia (*Din*), secondo la concezione tipicamente zoharica della Divinità come organismo. Da questa raffinazione derivano delle scorie, le *qelippot*, in cui il sacro — da identificarsi con il bene — è assente o è soltanto una scintilla nascosta. In questo, la dottrina dello *Zohar* è assai prossima all’idea neoplatonica e agostiniana del male come mera assenza di bene (*privatio boni*), se anche non ne dipenda direttamente. A questa dinamica nella sua interezza si dà il nome di *sitra aħra*, letteralmente “l’Altro Lato” di Dio. Quindi, nel descrivere l’origine del male, lo *Zohar* ribadisce la primordiale unità e unicità di

²² II 138b.

²³ Vedi Urbach, *The Sages* cit., pp. 448-461.

²⁴ Scholem, *Sitra* cit., p. 72 (cit. sopra, cap. I).

Dio. Ciononostante, quando si tratta di descrivere la *dinamica* del male *in questo mondo*, lo *Zôhar* (come il Talmud) approda all'idea dualistica che il male, o il *siṭra aḥra*, agisce autonomamente cercando di prendere il bene e di ridurlo a sé. Così, come abbiamo visto, l'Altro Lato di Dio si proietta all'esterno e diventa un intero sistema indipendente, "un contro-mondo governato da Satana".²⁵

3. Un altro testo zoharico reca traccia dell'idea dualistica che il male in ultimo divenga un "altro Dio" autonomo e distinto da Dio:

A ogni cosa il Santo, che sia benedetto, ha disposto rimedio. Vieni e contempla. È scritto: *Un fiume usciva da Eden a irrigare il giardino (Genesi 2,10)*. Questo fiume non si sazia mai in eterno di espandersi, crescere e far frutti. Ma l'altro dio (*el aḥer*) è evirato (*istarras*) e non ha desiderio in eterno, non cresce e non fa frutti, perché se facesse frutti inquinerebbe (*yeṭaštes*) tutto il mondo. Perciò, l'uomo che fa sì che quel "Lato" cresca²⁶ è chiamato malvagio (*ra'*) e non vedrà mai in eterno il volto della Šekinah, poiché è scritto: *Il male (ra') non dimora in te (Salmo 5,5)*. L'uomo, che è soggetto alla metempsicosi (*gilgul*), se trasgredisce e aderisce a quell'"altro dio" che non produce frutti né cresce nel mondo, viene per questo chiamato "Altro". (II 103a)

4. Altrove nello *Zôhar* (I 190a-b) il male è descritto, in accordo con le fonti canoniche quali *Giobbe* e *Zaccaria*, come uno "spirito" che risiede allo stesso tempo nel mondo inferiore per tentare gli uomini alle cattive azioni e nel mondo superiore per incriminarli dinanzi a Dio per le cattive azioni così commesse. Il passo non affronta la questione se lo spirito malvagio abbia bisogno del permesso divino per agire in questo modo o se invece venga percepito come autonomo.

5. Ancora un altro testo zoharico dà una spiegazione "adamologica" dell'esistenza dei demòni e degli spiriti maligni, nella quale la contaminazione sessuale riveste un ruolo centrale. I demòni sono i figli di Adamo e di due "spiriti femminili" durante il periodo dopo la cacciata dall'Eden, quando Adamo si astenne da Eva per centotrenta anni; al tempo stesso, il testo riporta la tradizione sul rapporto sessuale tra Eva e il serpente, che contaminò quest'ultima con la lussuria e le fece generare Caino (ma questa paternità è sottaciuta). Il testo conclude: "Da qui trassero colpevolezza tutte le generazioni colpevoli del mondo", il che sembra indicare come "peccato originale" sia la colpa sessuale di Eva col serpente, sia l'omicidio commesso da Caino. Marginalmente viene ripreso in questo passo anche il mito della discesa dei "figli di Dio" per unirsi con le figlie degli uomini, ma a partire da *Genesi* e non dalla tradizione enochica:

²⁵ Scholem, *Sitra* cit., p. 73.

²⁶ Secondo la traduzione Soncino (H. Sperling – M. Simon – P.P. Levertoff, *The Zohar*, III, The Soncino Press, London-Jerusalem-New York 1934 [rist. 1970], p. 314) l'espressione allude al rifiuto deliberato di adempiere al comandamento della procreazione.

*Non scoprirai la nudità della sorella di tuo padre (Levitico 18,12). Rabbi Hiyya cominciò a spiegare questo testo biblico: Colui che prenda la propria sorella, figlia di suo padre e di sua madre, e ne veda la nudità ecc. (Levitico 20,17). Altrove abbiamo studiato che per centotrent'anni Adamo fu separato dalla sua donna e non procreò. Da quando Caino aveva ucciso Abele, Adamo non voleva accoppiarsi con la sua donna. Rabbi Yose disse: "Da quando per lui e per tutto il mondo fu decretata la morte, egli disse: 'Per quale motivo dovrei procreare per il terrore?' e subito si separò dalla sua donna. Ma due spiriti femminili venivano ad accoppiarsi con lui e procrearono. Quelli che generarono sono i demòni²⁷ di [questo] mondo, e furono chiamati piaghe degli esseri umani (2 Samuele 7,14): vanno in giro tra gli esseri umani e si soffermano sulle porte delle case, negli abbeveratoi e nei gabinetti. Per questo, se sulla porta di casa di un uomo si trova il santo nome Šadday con le eccelse corone, essi fuggono tutti e si allontanano da lui. [...] E abbiamo studiato che quando Adamo scese nella parvenza eccelsa e santa,²⁸ gli esseri superni e inferi lo videro, gli si accostarono tutti quanti e lo fecero re su questo mondo. Dopo che il serpente fu andato con Eva e le ebbe attaccato la lussuria (zohama) e dopo che ella ebbe generato Caino, di lì trassero colpevolezza tutte le generazioni colpevoli del mondo. La dimora dei demòni (šedin) e degli spiriti proviene di là e dai suoi lati; e per questa ragione tutti gli spiriti e i demòni hanno una metà che proviene dagli esseri umani che stanno in basso e una metà che proviene dagli angeli eccelsi che stanno nelle altezze. Così, quando da Adamo nacquero quegli altri, tutti quanti vennero fuori a questa maniera: una metà dagli esseri inferi e una metà dagli esseri superni. Dopo che [questi] furono procreati da Adamo, egli procreò da quegli spiriti figlie simili in bellezza agli esseri superni e simili in bellezza agli esseri inferi: è a proposito di questo che è scritto *I figli di Dio videro che le figlie di Adamo* (ebr. *Adam*, che significa anche "uomo") erano belle (Genesi 6,2). (III 76b)²⁹*

Tradizione e innovazione in Yiṣḥaq ben Ya'aqov ha-Kohen sul male

Che la qabbalah iberica della seconda metà del XIII secolo ascrivesse all'opposizione bene vs. male un'importanza centrale è dimostrato, oltre che dallo *Zohar*, anche dal *Ma'amar ha-ašibut ha-šema' lit* ("Trattato sull'emanazione sinistra") del castigliano Yiṣḥaq ben Ya'aqov ha-Kohen. L'"emanazione sinistra" corrisponde al *sitra aħra* del linguaggio zoharico.³⁰ Il trattato e la sue fonti sono state fatte oggetto di un'attenta analisi da parte di Joseph Dan.³¹ Qui ripercorre-

²⁷ Il termine usato, comune nella letteratura talmudica e midrašica nell'accezione di "demòni", è *mazziqin*, letteralmente "danneggiatori".

²⁸ Cioè nel suo aspetto a immagine di Dio.

²⁹ Poco più avanti (III 77a), in una *barayta* fatta risalire a Rabbi Yehudah ben Il'a'i (Palestina, metà II sec.e.v.), viene data una diversa spiegazione della nascita dei demòni-*mazziqin*: "I demòni di [questo] mondo sono le anime degli empi" che trascorrono parte del tempo venendo punite nella Geenna e parte vagando per il mondo ad attrarre a loro volta altre anime di empi.

³⁰ Cf. J. Dan, *Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah*, in «AJS Review» 5 (1980), pp. 17-40: p. 39 e n. 96 *ibid*.

³¹ *Ibid*.

remo le parti del trattato in cui viene esposta la dottrina di ha-Kohen sul male e cercheremo di approfondire ulteriormente quali siano i suoi elementi di dipendenza dalle tradizioni che abbiamo già preso in esame e in che cosa consista il portato originale di ha-Kohen alla discussione sul tema.

Fin dalle prime pagine (§ 1) ha-Kohen spiega di ritenere che il mistero più profondo di tutta la qabalah consista nelle “profondità della sapienza dell’emanazione nascosta, la *profondità del bene e la profondità del male*”. Questa è un’esplicita citazione dal passo del *Sefer Yeširah* che abbiamo ricordato più sopra.³² L’altra fonte principale della narrazione qabbalistica di ha-Kohen è il mito dell’unione tra Adamo e Lilit quale compare nella recensione più recente dell’*Alfa Beta de-Ben Sira*, un popolare *midraš* di epoca gaonica. Secondo questa recensione, la più diffusa tra gli ebrei dell’Europa medievale,³³ Lilit era stata la prima compagna di Adamo e si era separata da lui per disaccordo su chi dei due dovesse stare sopra durante l’amplesso; inseguita e invitata dagli angeli a ritornare da Adamo, si rifiutò perché si era ormai unita al “Gran Demonio” Sama’el.³⁴ Nella visione sefirotica di ha-Kohen, la sefirah *Binah* si separa e da tale separazione emanano i primi poteri malvagi i quali, ricevuti dalla coppia Sama’el-Lilit e da essa di nuovo emanati, divengono demòni malvagi, divisi in sette classi. Ma la narrazione di ha-Kohen comprende molti altri elementi mitologici:

1. la terza tra le *sefirot* divine, che ha-Kohen chiama *Tešuvah* (“Penitimento”), estrinsecò la propria facoltà creatrice emanando diversi mondi e distruggendoli volta per volta. La ragione per cui questi mondi vennero annientati era che erano pervasi di male (§ 5). Alla fine la volontà divina decise di “far procedere le anime emanate dalla potenzialità all’effettività”: tra queste vi sono sette più sette gruppi di miriadi di angeli organizzati militarmente in previsione del combattimento escatologico tra le forze del Bene e quelle del Male (§ 19);

2. un particolare significativo è che le sette schiere angeliche del male sono guidate da angeli “la cui essenza e il cui servizio sono puri” e che sono alieni dalla menzogna (il primo è Sama’el, che viene definito maligno solo in quanto è bramoso di “aderire e accostarsi a stretto contatto con un’emanazione che non è del suo genere (*min*)” (§ 6). Rispetto alla tradizione antica, qumranica e apocalittica, ha-Kohen recupera la prospettiva escatologica (altrimenti aliena alla qabalah classica) e la definizione del male come commistione, anzi

³² § 7.

³³ Dan, *Samael, Lilith* cit., pp. 20-22 (che fa riferimento al lavoro di E. Yassif, *Pseudo Ben Sira, The Text, Its Literary Character and Status in the History of the Hebrew Story in the Middle Ages*, 2 voll., Tesi di dottorato, Università Ebraica di Gerusalemme, 1977 [non visto]).

³⁴ Secondo la recensione più antica dell’*Alfa Beta*, Lilit, una volta fuggita da Adamo, divenne madre di demòni e lamia che aggredisce i neonati (p. 47); vedi sopra, cap. V e n. 8 *ivi*.

ancora più precisamente, *desiderio* di commistione, che porterebbe all'impurità. La simbolizzazione del Male attraverso la menzogna è invece deliberatamente cancellata; ma la vedremo più avanti, attribuita solo ai Giganti figli degli angeli caduti, che abitano una parte del terzo cielo;

3. la ragione pristina dell'ostilità fra i due eserciti angelici è spiegata miticamente (§ 6 // § 19). Sama'el costituisce una coppia con Lilit; essi assumono la forma di Adamo ed Eva; il Peccato, per intermediazione del serpente, causa una commistione (ancora!) del profumo dell'uno con quello dell'altra, e questo causa il crollo parziale dei piedi del Trono di Gloria, da sotto al quale la coppia era emanata. Qui il testo sembra alludere a un'unione sessuale;³⁵ l'esito dell'evento quale ha-Kohen lo descrive ("Da allora i serpenti sono cresciuti di numero e hanno assunto la forma di serpenti che mordono") significa che il male, da potenzialità, divenne atto;

4. dei tre cieli superiori, il terzo è quello detto della "conoscenza segreta dei demoni" (§ 11).³⁶ Esso è diviso in tre livelli. Ha-Kohen così descrive quello superiore:

La parte superiore fu assegnata ad Asmodeo, il gran re dei demoni. Egli non ha autorità di accusare o di causare confusione se non di lunedì. [...] Asmodeo, sebbene sia chiamato Gran Re,³⁷ è sottoposto al dominio di Sama'el. Questi è chiamato Gran Principe rispetto all'emanazione che sta sopra [di lui] e Re dei Re rispetto all'emanazione che sta sotto. Asmodeo è sottoposto al suo potere e al suo dominio. Sama'el, il Gran Principe e Gran Re su tutti i demoni, si accoppia con Lilit la Gran Matrona. Asmodeo, il Re dei Demoni, si accoppia con Lilit la Minore. I conoscitori di questa tradizione qabbalistica trasmettono e ammettono molti aspetti sorprendenti circa la forma di Sama'el e la forma di Asmodeo e circa l'aspetto [di Lilit Sposa di Sama'el e di Lilit] Sposa di Asmodeo. Beato colui che è degno di tale conoscenza!

La parte mediana fu assegnata al Re che governa sugli spiriti. Il suo nome è Qafqefoni e la sua giovane compagna è Šar'ita, con cui egli si accoppia per metà dell'anno, mentre per l'altra metà dell'anno si accoppia con un'altra compagna che si chiama Sagrirta.³⁸ La loro prole ha forme diverse l'una dall'altra: sono corporei e nei tratti del volto è come se avessero due sembianze. I figli di Sar'ita hanno aspetto come di lebbrosi. Alcuni fra i sapienti della qabbalah dicono che tutti i lebbrosi nascono da questa orribile discendenza. I figli di Sagrirta hanno solo tratti del volto simili a quelli degli affetti da lebbra. Tra loro vi è un permanente stato di guerra. In questo cielo si estendono spiriti maligni, e tutti e le

³⁵ Dan, *Samael, Lilith* cit., p. 19, non ha dubbi al riguardo.

³⁶ L'espressione, che ha-Kohen presenta come tratta dalla tradizione qabbalistica orale e scritta (ma le sue sono attribuzioni pseudepigrafiche, cf. Dan, *ivi*, pp. 24-25), indica altrove nel trattato una conoscenza utilizzata da prestigiosi rabbini del passato per "salire i gradini della profezia" (§§ 7, 10, 19).

³⁷ I titoli, qui resi con le iniziali maiuscole, sono in aramaico nel testo.

³⁸ Sul significato di questi nomi vedi G. Scholem, *Qabbalot R. Ya'aqov we-R. Yišḥaq ha-Kohen*, in «Madda'e ha-Yahadut» 2 (1926/1927), pp. 165-293: p. 256 nn. 1-2.

tempeste e i terremoti procedono di qui: sono frammisti, ma è loro imposto il dominio e il rispetto di Asmodeo. [...]

La terza parte del cielo è occupata da demòni creati e abbigliati in molte forme diverse l'una dall'altra. Alcuni hanno forma di cani, [...] altri hanno forma di capri (*šé'irim*) e capre (*'izzim*), e tra questi ci sono [...] 'Uzza e 'Aza'el, i quali hanno ciascuno perfetto aspetto di essere umano. Quando caddero dai cieli (cioè da una parte del cielo sopra ricordato) furono investiti del potere sul cielo che sta sopra di noi e assunsero dimensione corporea di esseri umani. Poi il potere superiore si indebolì ed essi ricevettero quello inferiore, ma la progenie che discese da loro era assai superiore a tutto il genere umano quanto ad altezza e possanza. Alcuni di loro assumono altre forme, simili a quelle degli esseri umani alla nascita, alcuni in forma di uomo, altri di donna: sembrano esseri umani, e fra gli uni e gli altri non vi è altro che la falsità e la menzogna: costoro sono invidiosi degli uomini e la loro intenzione è di trarli in inganno con l'astuzia. (§ 12)

In questa narrazione sono evidenti le sopravvivenze di mitemi enochici non mediate dalla Bibbia (la caduta di 'Aza'el, i giganti quali prole degli angeli), come anche la distinzione tra questi demòni mentitori e ingannatori e i superiori angeli delle schiere del male, che mentitori non sono;

5. oltre a descrivere l'organizzazione e la dinamica del cielo del male, il mito contiene anche una spiegazione morale dell'origine del male in quanto tale:

Le prime creazioni del Nascosto-a-tutti, la Causa delle Cause, la Ragione delle ragioni, furono le potenze che sono corone al suo cospetto. Esse sono chiamate "il mondo speciale" o "il mondo a sé stante", e si tratta di un mondo che è interamente buono. Egli non sceglie che il bene, così che i buoni meritino un mondo che sia interamente buono. Poi fu decisione della sua inattingibile Sapienza creare un mondo che fosse interamente malvagio, così che vi vengano puniti coloro che deviano, se mai ritornino con pentimento compiuto, così da acquisire merito; e se non ritorneranno, questa sarà la loro distruzione finale. È riguardo a questi due mondi che è detto *Colui che dà il benessere e che crea il male* (Isaia 45,7) [...]: il mondo del benessere viene prima [nel versetto] perché esso è antecedente al mondo. Anche se egli [=Dio] non ha parte alcuna nel mondo interamente buono, l'inizio della sua emanazione non procede dall'emanazione malvagia. È di questo che parlavamo all'inizio [quando abbiamo detto] che egli non sceglie che il bene. E se da quel bene egli ha formato il male, la nostra conoscenza non può attingere la profondità di questo mistero occulto, poiché è sigillato. Va' e impara dal primo uomo, che non fu generato da donna ma venne creato a immagine pura e innocente, senza l'istinto al male (*yèšer ha-ra'*) che porta a peccare. [Dio] gli diede un solo comandamento e lo avvertì di osservarlo per il suo stesso vantaggio, così che grazie a esso potesse vivere in eterno, da poter godere della vita eterna. Ma quel primo comandamento l'uomo lo trasgredì.

Noi siamo della schiera di quanti credono che il Creatore non volesse che l'uomo commettesse peccato, né che decretasse che egli lo compisse: semplicemente, gli diede come precetto il bene. Abbiamo visto e

conosciuto diversi altri uomini interamente pii: i patriarchi diedero prova di come da loro nascessero Esaù, Ismaele, Ezechia, Manasse e tanti altri [malvagi] simili a loro. Dal bene [Dio] formò il male, ma Dio non comandò né decretò che così fosse. Tutto ciò in generale è cosa taciuta: non meditarci sopra, non investigare su cose per te troppo incomprensibili, non indagare su cose per te troppo occulte. (§ 17)

Il bene è dunque considerato come un accidente rispetto al volere divino, e la sua origine rimane categorizzata come *mysterium* insondabile, al punto che anche l'interrogarsi è scoraggiato;

6. nel § 19 —ricco di riferimenti pseudepigrafici a testi e tradizioni orali della qabbalah— si legge un'altra versione del racconto mitico-cosmologico già presente al § 6, al quale viene aggiunta la menzione della guerra escatologica fra il bene e il male. Il nostro qabbalista castigiano conservava —o riprendeva— concetti e tradizioni apocalittici (cioè escatologici e messianici) che la cultura halakica altrimenti marginalizzava.³⁹ In questo contesto essi sono integrati con la nozione protologica platonica dell'essere ermafrodito originario:

Circa la tua domanda relativa a Lilit [...] vi è una tradizione qabbalistica proveniente dai sapienti antichi [...] in cui si chiarisce che Sama'el e Lilit erano nati [come un essere solo] con due facce, analogamente alla forma di Adamo ed Eva, che pure erano nati [come un essere solo] con due facce, a somiglianza di quel che c'è nell'alto. [...] Lilit la Matrona è la compagna di Sama'el. Entrambi nacquero nello stesso momento a immagine di Adamo ed Eva, aggrappati l'uno all'altra. Asmodeo, il Gran Re dei Demòni, ha per compagna Lilit la Minore, figlia del re il cui nome è Qafsefoni. Il nome della compagna di questi è Mehetav'el figlia di Maṭred, e la loro figlia è Lilit. [...] Gli studiosi di questa sapienza possiedono una profonda tradizione qabbalistica proveniente dagli antichi [...]: una grande gelosia sorse fra Sama'el, il principe più grande fra tutti loro, e Asmodeo, il Re dei Demòni, a proposito di [questa] Lilit che chiamano Lilit la Fanciulla, la quale ha forma di bella donna dalla testa fino all'ombelico, ma dall'ombelico in giù è fuoco rilucente: tale la madre, tale la figlia. Si chiama Mehetav'el figlia di Maṭred, e il significato è qualcosa di sommerso (*mahu' taval*): l'intenzione in esso (*ha-kawwanah bo*) è che l'intenzione di lei (*kawwanatah*) non è buona, ma solo di suscitare guerre, e ogni sorta di demòni distruttori, turbamenti, e la guerra fra Lilit la Figlia e Lilit la Matrona.

Dicono che da Asmodeo e da sua moglie Lilit si formò un gran principe nei cieli, che governa ottantamila demòni di distruzione e di rovina; lo chiamano "Spada di Asmodeo il Re", ma il suo nome è Alefponi'eš, e il suo volto risplende come il fuoco (*eš*) ardente. Lo chiamano anche Gurigur, poiché è ostile e in lotta contro il principe⁴⁰ di Giuda, che è chiamato "Giovane leone (*gur aryeh*) [di] Giuda".⁴¹ Nella medesima forma in cui nacque questo demonio distruttore, nacque nei cieli anche un altro demonio, un principe dalla radice di *Malkut*, chiamato "Spada del

³⁹ Vedi Capelli, *Come i rabbini della tarda antichità* cit.

⁴⁰ "Principi" nell'ebraico.

⁴¹ In base a *Genesi* 49,9.

messia". Anch'egli ha due nomi: Meših'el e Kokavi'el.⁴² Quando verrà e giungerà il tempo che Dio vorrà, la spada uscirà dal fodero e si realizzeranno i versetti delle profezie: *Poiché la mia spada si è inebriata nei cieli: ecco, scende su Edom (Isaia 34,5) e Una stella procederà da Giacobbe (Numeri 24,17).*

7. Il modo in cui la coppia Sama'el-Lilit Maggiore e la sua sessualità influiscono sul mondo attraverso l'intermediazione del Serpente è spiegato, sempre in termini mitici, nel § 22. Il riferimento al serpente genesiaco è sottaciuto —e forse nemmeno sottaciuto, visto che in questo passo Adamo ed Eva non sono nominati nemmeno come paragone per la coppia demoniaca. I termini di confronto per la figura del Serpente sono invece tratti dalla Bibbia, e precisamente dalle antiche cosmologie inglobate in *Isaia* e *Giobbe*.

Sai già che il malvagio Sama'el e la folle Lilit sono anch'essi come l'immagine di una coppia. Per intermediazione del compare della sposa [la coppia] riceve un'emanazione di malvagità e malevolenza da una delle due parti e la promana sull'altra. Te lo spiego in base al significato esoterico nel versetto *In quel giorno Yhwh, con la sua spada dura, grande e possente, punirà il Leviatano, serpente rapido, e il Leviatano, serpente contorto (e questa è Lilit), e ucciderà il Tannin che sta nel mare (Isaia 27,1).* Come nel mare c'è un Leviatano puro nel senso letterale, ed è chiamato *Tannin*, così nel mare c'è un grande *Tannin* impuro nel senso letterale. E così anche nell'alto, in maniera occulta. Il *Tannin* superno è un principe cieco fatto secondo l'immagine del compare intermediario fra Sama'el e Lilit: il suo nome è "*Tannin* cieco (*suma*)". I qabbalisti hanno detto che, [come] questo *Tannin* che c'è nel mare è senza occhi, così il *Tannin* è a immagine di una forma spirituale senza colori (sono questi gli "occhi"). Presso gli iniziati alla qabbalah essa è chiamata "creatura senz'occhi", perciò il suo nome è "*Tannin* cieco ('*iwwer*)". È lui che causa il legame, la congiunzione e l'accoppiamento tra Sama'el e Lilit. Se fosse stato creato completo, nella pienezza della sua emanazione, avrebbe annientato il mondo in un'istante [...]. Quando giungerà la volontà divina, l'emanazione proveniente dal lato di Sama'el e Lilit diminuirà e renderà più piccola l'emanazione del principe cieco (*suma*), in un'annientamento completo per mano di Gabriele principe della Possanza. [...]

(§ 24) Ancora, ho trovato scritto [...] che Lilit è anche "*Tannin* di veleno".⁴³ Dicono che questo nome si basa sul nome del *Tannin* che è a immagine del compare intermediario tra lei e suo marito; esso mangerà, per mano del principe della Possanza, un veleno mortale che è un veleno di vita per tutti coloro che sono prevaricati dal proprio istinto (*yēser*). Allora [il principe della Possanza] si alleerà con Michele principe della Misericordia per soggiogare il governo della malevolenza (*zadon*) nei cieli e in terra.

⁴² Entrambi nomi messianici: il primo significa "Dio è il mio messia", il secondo "Dio è la mia stella" (con riferimento alla comunissima interpretazione messianica della profezia di Balaam in *Numeri* 24,17b citata appena oltre).

⁴³ Il nome è *Tanninsam*, composto con *sam* "veleno", che è anche pressoché omo-grafo di *suma* "cieco" (J. Dan – R. Kiener, *The Early Kabbalah*, Paulist Press, New York-Mahwah, NJ 1986, p. 182 n. 26).

Qui si sottolinea anche il ruolo di *leader* che sarà rivestito dagli arcangeli Gabriele e Michele nella battaglia escatologica.

Come detto, un attento esame delle fonti della teologia qabbalistica del male secondo ha-Kohen a confronto con gli elementi originali introdotti dal qabbalista è stato condotto da Joseph Dan.⁴⁴ Qui di seguito riprendo la sua analisi, aggiungendo a tali fonti ed elementi originali quelli da me individuati:

- i. l'idea del "terzo cielo, quello della conoscenza segreta dei demoni", e la connessione di questa sfera demoniaca con la funzione profetica sono influenzati dalla letteratura pietistica dei *haside Aškenaz* (area germanica);⁴⁵
- ii. l'autore conosce la caduta degli angeli e la connette ai personaggi di 'Uzza e 'Aza'el, come nella tradizione enochica più antica (*Libro dei Vigilanti*) e nel Talmud Babilonese (*Yoma* 67b);
- iii. la battaglia escatologica è la rielaborazione apocalittica di un antico tema cosmogonico,⁴⁶ ben presente, come abbiamo visto, alla letteratura ebraica (qumranica e apocrifa) dal tardo Secondo Tempio fino al periodo delle guerre contro Roma;
- iv. la creazione divina di mondi di volta in volta poi distrutti era un diffuso tema midrašico.⁴⁷ A questo ha-Kohen aggiunge l'idea che tali mondi fossero stati distrutti perché interamente maligni, mentre il mondo presente contiene una parte di bene e una di male. Una dottrina simile è stata ravvisata da Dan nel *Sēfer ḥokmat ha-nēfēš* di El'azar di Worms (m. 1230), secondo cui l'esistenza e l'effettività del male sono necessarie a che il bene si manifesti e venga messo alla prova: una dialettica degli opposti in cui l'opposizione dei termini è funzionale.⁴⁸ Mentre però il pensiero di El'azar di Worms è monistico, nel senso che riconduce a Dio sia il bene sia il male, e alieno dalla dimensione escatologica, quello di ha-Kohen approda a un dualismo mitigato ed escatologico nella sua visione apocalittica ("messianica", dice Dan) dell'antagonismo fra il bene e il male;⁴⁹
- v. Sama'el e Lilit erano personaggi di rilievo già in tradizioni precedenti, ma non compaiono mai come coppia in alcuna opera datata o databile a prima del *Ma'amar* di ha-Kohen: la loro unione dopo l'allontanarsi di Lilit da Adamo è menzio-

⁴⁴ Dan, *Samael, Lilith* cit.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 26-32.

⁴⁶ Cf. N. Forsyth, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1987

⁴⁷ Cf. *Genesi Rabba* 9,2; *Qohelet Rabba* 3,11 (Dan, *Samael, Lilith* cit., p. 32 n. 70).

⁴⁸ Dan, *Samael, Lilith* cit., pp. 33-35. Per un termine di confronto all'incirca coevo vedi il *Midraš Temurah* (in A. Jellinek [cur.], *Bet ha-Midrash*, I, Nies, Leipzig 1853, pp. 106-114; trad. ital. di M. Perani, *Il Midrash Temurah. La dialettica degli opposti in un'interpretazione ebraica tardo-medievale*, Dehoniane, Bologna 1986).

⁴⁹ Dan, *Samael, Lilith* cit., pp. 36-37.



nata solo nella recensione più recente —quella diffusa in Europa— dell'*Alfa Beta de-Ben Sira*. Nella sua esposizione mitica del divino e del demonico, ha-Kohen introduce la contesa tra Sama'el e Asmodeo per Lilit la Giovane come l'elemento di attrito necessario a condurre alla battaglia escatologica tra forze del bene e forze del male.⁵⁰

Alla fine di questa battaglia, come abbiamo visto, Gabriele e Michele, alla testa delle loro schiere angeliche, “soggiogheranno il governo della malevolenza nei cieli e in terra”. La visione escatologica di Yiṣḥaq ben Ya'aqov ha-Kohen, fa giustamente notare Dan, è la prima apocalisse ebraica scritta nell'Europa medievale. A una mitologia messianica, quale era propria delle apocalissi ebraiche ed ebraico-cristiane tardoantiche e anche di molte aspettative rabbiniche, ha-Kohen —pur mantenendo la prospettiva escatologica— sostituisce una mitologia demonologica del male. Il portato più originale della sua elaborazione consiste, come nello *Zôhar* ma in forma assai più concisa e coerente, nell'attingere mitemi diversi da diverse tradizioni e nel collocarli in una cornice nuova, secondo nuove relazioni tra gli uni e gli altri.⁵¹

⁵⁰ Cf. *ivi*, pp. 22-25.

⁵¹ *Ivi*, pp. 32 e 40 (“a mythology of evil expressing a messianic apocalypse”).





VII

Conclusioni

Ma questo libro potrebbe insegnare che
liberarsi della paura del diavolo è sapienza.
(U. Eco, *Il nome della rosa*)

La formulazione profetica e sacerdotale dell'ebraismo, nella sua affermazione di monoteismo assoluto, non poteva aggirare il problema di dover ricondurre al Dio uno e unico tutta la responsabilità per la presenza di cose ed eventi cattivi nella sua creazione. Per far ricadere la responsabilità del male su qualcun altro da Dio furono elaborate diverse soluzioni: le più diffuse e fortunate furono il mito yahwista di Adamo ed Eva canonizzato dalla tradizione sacerdotale e il racconto enochico della ribellione di alcuni angeli. Nella tradizione enochica in particolare si annidava la potenzialità per considerare Dio come vittima della degradazione della sua creazione —altrimenti perfetta— insieme con il genere umano, e magari soffrendo insieme con esso. L'idea che Dio potesse soffrire è ovvia per noi dopo venti secoli di cristianesimo, ma non lo era assolutamente per i pagani dell'antichità. Essa è una delle molteplici radici ebraiche della teologia cristiana più antica (incluse le narrazioni della passione di Gesù, già considerato come parte della Divinità stessa), così come a ragione la si è considerata una delle molteplici radici cristiane della gnosi dualistica mitigata.¹

Sempre nella tradizione enochica più antica, per influsso del dualismo zoroastriano, il principio del male etico venne fatto coincidere con quello —già ben radicato nelle mitologie politeistiche

¹ Così G. Filoramo, *Teologie del male nel cristianesimo antico*, in Raveri, *Del bene e del male cit.*, pp. 163-182: p. 177.



del vicino Oriente antico— di un disordine cosmico.² Questo principio unificato di male cosmico e morale venne gradualmente personificato in un dio distinto da Dio, in genere un *leader* angelico ribelle, sempre descritto come privo di capacità di creazione e non coeterno rispetto a Dio ma comunque creato da lui. Nell'evoluzione delle sue rappresentazioni, questo anti-Dio divenne sempre più autonomo rispetto a Dio nell'organizzare la propria parte del mondo, con i propri seguaci e le proprie azioni.

La formulazione farisaica e poi rabbinica dell'ebraismo che divenne canonica vide in questa concezione di un anti-Dio il rischio del dualismo radicale. Questo tanto più quando i predicatori gnostici si spingevano a insegnare che questo mondo nella sua interezza non era stato creato da un dio buono ma da un demiurgo cattivo. Una delle forme con cui l'ebraismo normativo nascente condusse la propria lotta contro tali correnti fu proprio il non concedere lo *status* di Scritture canoniche a quei libri in cui si tramandava il mito non canonico sull'origine del male e si attribuiva al Maligno il maggior grado di autonomia rispetto a Dio: vari libri apocrifi e pseudepigrifi (soprattutto apocalissi), testi qumranici come l'"Insegnamento dei Due Spiriti" o il *Rotolo della guerra*, e il Nuovo Testamento.³ Tuttavia, una concezione personificata del Maligno trova ampio rilievo nella predicazione rabbinica (*midrašim* e Talmud Babilonese), anche per l'influsso del cristianesimo e poi dell'islam, le religioni gemmate dall'ebraismo tardoantico e fondate proprio sulle Scritture che il movimento rabbinico non aveva accolto nel suo canone.

L'ebraismo *mainstream* continuò fino al medioevo a oscillare tra un paradigma della Divinità monoteistico e uno più o meno radicalmente dualistico. Lo *Zôhar* testimonia ampiamente una comprensione del male come prodotto della dividuazione della personalità di Dio in una parte buona e una cattiva: un'"ombra" junghiana in origine intrinseca a Dio (il suo *sitra ahra*), ma che successivamente se ne estrinsecò e acquisì una propria autonomia d'azione ai danni della creazione e del genere umano. Un cammino, dunque, da un dualismo mitigato (Dio è buono e cattivo ma è sempre uno) verso un dualismo quasi radicale (Dio è in origine uno ma la sua metà cattiva è diventata un essere indipendente). La scissione divina giunse a essere percepita così profondamente che la metà cattiva di Dio, diremo la sua scissione schizoide, finì per guadagnarsi il titolo preciso di "altro dio" o "dio straniero".

Questa concezione proseguì nella tradizione mistica fino alla qabbalah iberica del XIII secolo e allo *Zôhar*, la cui influenza sulla mistica ebraica successiva fu determinante.⁴ Lo *Zôhar* prese po-

² Vedi Forsyth, *The Old Enemy* cit.; Peri, *Il regno del nemico* cit.

³ Su questo aspetto del problema vedi in particolare Reed, *Fallen Angels*, pp. 129-136.

⁴ Vedi Scholem, *Sitra ahra* cit., pp. 78-87.

sizione affermando che il ruolo dell'uomo è quello di collaborare a mantenere l'equilibrio intra-divino attraverso l'osservanza dei precetti contenuti nella Torah, che è il solo riparo dato all'uomo contro la tentazione del male.⁵ Chi trasgredisce le leggi della Torah crea separazioni entro a ciò che era originariamente destinato a rimanere unito, o altrimenti unisce ciò che era originariamente destinato a rimanere separato —così come gli angeli ribelli avevano fatto unendosi alle figlie degli uomini. In questo, lo *Zohar* segue la dottrina neoplatonica dell'influenza reciproca tra il mondo inferiore e quello superiore: la scelta morale dell'individuo ha in sé un valore terapeutico nel curare quella scissione (o disequilibrio, o dividuazione) che è appunto il male e che si perpetua muovendosi da un ambito all'altro della realtà. Nella dottrina qabbalistica sul male, come vide Scholem, questo influsso della melotesia neoplatonica è più immediato e rilevante di quello remoto del dualismo zoroastriano.⁶

Così, la continua oscillazione tra paradigmi diversi nella comprensione del male divenne una delle più importanti fonti di energia per la produzione letteraria e spirituale degli ebrei nel corso dei secoli. Nel periodo del Secondo Tempio vi furono due idee principali sul male, una delle quali, attraverso la canonizzazione delle Scritture ebraiche, divenne la risposta ufficiale al problema; tuttavia, la risposta non canonica sopravvisse e continuò a riaffiorare in importanti testi ebraici più recenti, tra la tarda antichità e il medioevo. Allo stesso modo, i primi rabbini polemizzarono contro lo gnosticismo e le sue tendenze dualistiche, ma questo e quelle riemergono nello *Zohar* come fonte ulteriore del discorso ebraico sul male. Le tradizioni non ebraiche, o non più ebraiche, con cui l'ebraismo venne o rimase continuamente a contatto gli offrirono un sistema alternativo di risposte, che divennero a propria volta centrali in correnti essenziali della tradizione ebraica.⁷ Tra queste, soprattutto la mistica fu la finestra attraverso cui l'ebraismo continuò a importare idee dall'esterno, o a mantenerle dal passato, evitando di fossilizzarsi in un'ortodossia statica.

⁵ I 190a-b.

⁶ *Ivi*, p. 57.

⁷ A.Y. Reed parla opportunamente di "retro-prestito" (*back-borrowing*) di idee enocliche dal cristianesimo alla mistica ebraica tardoantica degli *hehalot* (*Fallen Angels* cit., pp. 270-272). È istruttivo osservare quanto diversa fosse, un secolo fa, la prospettiva di B. Heller sulle fortune del mito angelico sul male nell'ebraismo, visto positivisticamente come costituito dalle sole tradizioni rabbinica e filosofica, relegando quella mistica in una posizione periferica ed eterodossa: "Queste concezioni straniere si sono introdotte nell'ebraismo senza acclimatarvisi. Il *Libro di Enoch* ci è conservato dalla Chiesa [...]. A impossessarsene non sono che le cerchie mistiche. L'ebraismo talmudico non se ne cura affatto, l'ebraismo filosofico ne è scandalizzato. Si tratta di una pianta esotica dai fiori brillanti, ma senza radici nel terreno dell'ebraismo" (*La chute des anges: Schemhazai, Ouzza et Azaël*, in «Revue des études juives» 60 (1910), pp. 202-212, trad. mia, ripreso da Bobichon, *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon* cit., II, p. 784).



Bibliografia

- E. Abécassis, *Ripudiata*, trad. ital. di F. Bruno, Tropea, Milano 2001 (ed. orig. *La répudiée*, Albin Michel 2000).
- M. Aberbach – B. Grossfeld, *Targum Onkelos to Genesis: A Critical Analysis Together With an English Translation of the Text*, Ktav/Center for Judaic Studies, University of Denver, s.l. 1982.
- R. Alter, *Genesis. Translation and Commentary*, Norton, New York-London 1996.
- H.W.F. von Arnim (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 voll., Teubner, Lipsiae 1903-1924 (rist. Teubner, Stutgardiae 1964).
- Y.T. Assis, *Sexual Behaviour in Mediaeval Hispano-Jewish Society*, in A. Rapoport-Albert – S.J. Zipperstein, *Jewish History: Essays in Honor of Chimen Abramsky*, Peter Halban, London 1988, pp. 25-59.
- J. Azevedo, *At the Door of Paradise: A Contextual Interpretation of Gen 4:7*, in «Biblische Notizen» 100 (1999), pp. 45-59.
- G. Barbaglio – G. Bof – S. Dianich (curr.), *Teologia*, San Paolo, Ciniello Balsamo 2002.
- M. Barbi, *Introduzione in La nuova filologia e l'edizione dei nostri scrittori da Dante al Manzoni*, Sansoni, Firenze 1977³, 1938¹.
- W. Bauer – F.W. Danker – W.F. Arndt – F.W. Gingrich (eds.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2000³.
- A.I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*, Brill, Leiden-New York 1997.
- M. Ben Yashar, *Zu Gen 4 7*, in «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 94 (1982), pp. 635-637.
- P. Bettiolo, *Apocalisse siriana di Baruc*, in P. Sacchi (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, II, pp. 147-233.
- H.D. Betz, *Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis*, in «Journal of Religion» 74 (1994), pp. 453-475.

- S. Bhayro, *The Shemihazah and Asael Narrative of 1 Enoch 6-11: Introduction, Text, Translation and Commentary with Reference to Ancient Near Eastern and Biblical Antecedents*, Ugarit-Verlag, Münster 2005.
- D. Biale, *L'eros nell'ebraismo. Dai tempi biblici ai giorni nostri*, trad. ital. di R. Volponi, Giuntina, Firenze 2003 (ed. orig. *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America*, Basic Books, New York 1992).
- U. Bianchi, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, "L'Erma" di Bretschneider, Roma 1958, 1983².
- M. Black (con J. VanderKam), *The Book of Enoch or I Enoch. A New English Edition*, Brill, Leiden 1985.
- H. Bloom – D. Rosenberg, *The Book of J*, Grove Press, New York 1990 (trad. ital. di F. Saba Sardi, *Il libro di J*, Leonardo, Milano 1992).
- Ph. Bobichon, *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon*, 2 voll., Academic Press Fribourg, Fribourg 2003.
- G. Boccaccini (ed.), *The Origins of Enochic Judaism: Proceedings of the First Enoch Seminar, Sesto Fiorentino, Italy, June 19-23, 2001*, Zamorani, Torino 2002 (= «Henoch» 24/1-2 [2002]).
- G. Boccaccini, *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, trad. ital. di A. Bardi, Morcelliana, Brescia 2003 (ed. orig. *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids, MI-Cambridge, U.K. 1998).
- G. Bonelli, *Il "Testamentum Iobi" e l'operato satanico*, in «Ricerche Teologiche» 6 (1995), pp. 81-88.
- J.L. Borges, *La morte e la bussola*, in *Finzioni*, trad. ital. di F. Lucentini, Einaudi, Torino 1955 (rist. 1982), pp. 119-131 (ed. orig. *La muerte y la brújula*, in *Ficciones*, Sur, Buenos Aires 1944).
- J.L. Borges, *La ricerca di Averroè*, in *L'Aleph*, trad. ital. di F. Tentori Montalto, Feltrinelli, Milano 1983⁹, pp. 89-100 (ed. orig. *La busca de Averroes*, in *El Aleph*, Losada, Buenos Aires 1952).
- G. Borgonovo, *Jubilees' Rapprochement between Henochic and Misraic Tradition*, in «Henoch» 31 (2009), pp. 29-35.
- D. Börner-Klein, *Pirke de-Rabbi Elieser. Nach der Edition Venedig 1544 unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852*, de Gruyter, Berlin-New York 2004.
- J.W. Boyd – D.A. Crosby, *Is Zoroastrianism Dualistic or Monotheistic?*, in «Journal of the American Academy of Religion» 47 (1979), pp. 557-588.
- S.G.F. Brandon, *Sin and Salvation*, in Ph.D. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, IV, pp. 224-234.
- N.P. Bratsiotis, 'iš, in G.W. Anderson – J.G. Botterweck – H. Ringgren (hgb.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I, Kohlhammer, Stuttgart 1973, coll. 238-252 (trad. ital. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, I, Paideia, Brescia 1988, coll. 469-498).
- S.P. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, Gorgias Press, Piscataway, NJ 2006.

- D.R. Brown, *The Devil in Details: A Survey of Research on Satan in Biblical Studies*, in «Currents in Biblical Research» 9 (2011), pp. 200-227.
- W. Brueggemann, *Genesi*, trad. ital. di T. Franzosi, Claudiana, Torino 2002 (ed. orig. *Genesis*, John Knox Press, Atlanta 1982).
- J. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, University of Chicago press, Chicago 1987.
- M. Buber, *I racconti dei Chassidim*, trad. ital. di G. Bemporad, Garzanti, Milano 1979 (ed. orig. *Die Erzählungen der Chassidim*, Manesse Verlag, Zürich 1949).
- M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls. With Translations by the Author*, The Viking Press, New York 1955.
- G. Busi, *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*, Einaudi, Torino 1999.
- G. Busi – A.L. Callow (curr.), *Zohar. Il libro dello splendore*, Einaudi, Torino 2008.
- G. Busi – E. Loewenthal (curr.), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino 1995.
- F. Calabi (cur.), *Lettera di Aristeo a Filocrate*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1995.
- A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris 1942.
- A. Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1951.
- A. Camus, *La peste*, Folio Gallimard, Paris 1997, 1947¹.
- P. Capelli, *A Concurrent Reading eis borán/eis borran and the Vorlagen of Testament of Job 43:8 and Ethiopic Enoch 25:5*, in «Henoch» 15 (1993), pp. 263-270.
- P. Capelli, *Testamento di Giobbe*, in P. Sacchi (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, IV, pp. 103-180.
- P. Capelli (cur.), *Eros e Bibbia. Atti del Convegno nazionale di Bibbia «“Mi baci con i baci di sua bocca”: amore e sessualità nella Bibbia» (Mantova, 30 marzo - 1° aprile 2001)*, Morcelliana, Brescia 2003.
- P. Capelli (cur.), *Il Diavolo e l'Occidente*, Morcelliana, Brescia 2005.
- P. Capelli, *Come i rabbini della tarda antichità attendevano il messia*, in «Humanitas» 60 (2005), pp. 28-56.
- M. Caspi, *La-pètaḥ haṭṭa't roveṣ – Be-re'šit 4:7*, in «Beth Mikra» 98 (1984), pp. 215-217.
- U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis, I. From Adam to Noah*, trad. ingl. di Israel Abrahams, The Magnes Press/The Hebrew University, Jerusalem 1961 (ed. orig. *Me-Adam le-Nòah: Peruś 'al sefer Ber'ešit*, Hoša'at sefarim 'al yad ha-universiṭah ha-'ivrit, Yeruśalayim 1944).
- G.R. Castellino, *Genesis IV 7*, in «Vetus Testamentum» 10 (1960), pp. 442-445.
- S. Cavalletti – E. Zolli (curr.), *Il trattato delle Benedizioni (Berakhot) del Talmùd Babilonese*, UTET, Torino 1968.
- R.H. Charles, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch*, Clarendon, Oxford 1906.

- R.H. Charles, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, A. & C. Black, London 1908.
- R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, 2 voll., Clarendon, Oxford 1913.
- J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 voll., Doubleday, Garden City, NY 1983.
- J.H. Charlesworth, *A Rare Consensus Among Enoch Specialists: The Date of the Earliest Enoch Books*, in «Henoch» 24 (2002), pp. 225-234.
- S. Chialà, *Libro delle parabole di Enoc. Testo e commento*, Paideia, Brescia 1997.
- B. Chiesa, *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale*, Paideia, Brescia 1989.
- D.J.A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, VIII, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2011.
- G.E. Closen, *Der «Dämon Sünde» (Ein Deutungsversuch des massorethischen Textes von Gen. 4, 7)*, in «Biblica» 16 (1935), pp. 431-442.
- A. Cohen, *Il Talmud*, trad. ital. di A. Toaff, Laterza, Bari 1935 (rist. 2005; ed. orig. *Everyman's Talmud*, Dent, London 1932).
- J.J. Collins, *L'apocalittica nei rotoli del Mar Morto*, trad. ital. di F. Ferrario e R. Scarabelli, Massimo, Milano 1999 (ed. orig. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Routledge, London-New York 1997).
- J.J. Collins, *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Brill, Boston-Leiden 2001.
- N.L. Collins, *The Library in Alexandria and the Bible in Greek*, Brill, Leiden 2000.
- G. Contini, *Filologia*, in *Enciclopedia del Novecento*, 1971 (edizione online <http://www.treccani.it/enciclopedia/filologia_%28Enciclopedia-Novecento%29/>).
- W.L. Countryman, *Sesso e morale nella Bibbia* (1988), trad. ital. di M. Sbaffi Girardet, Claudiana, Torino 1998 (ed. orig. *Dirt, Greed, and Sex: Sexual Ethics in the New Testament and their Implications for Today*, Fortress Press, Philadelphia 1988).
- F. Crüsemann, *Autonomie und Sünde. Gen 4, 7 und die 'jahwistische' Urgeschichte*, in W. Schottroff – W. Stegemann (hgb.), *Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*, Bd. 1. *Methodische Zugänge*, Kaiser, München 1980, pp. 60-77.
- M. Dahood, *Psalms II: 51-100*, Doubleday, Garden City, NY 1968 (“Anchor Bible” 17).
- V. D'Alario, “Non dire: ‘Da Dio proviene il mio peccato’” (*Sir 15,11ebr*). *Dio all'origine del male*, in «Ricerche storico-bibliche» 9/1 (2007), pp. 101-133.
- J. Dan, *Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah*, in «AJS Review» 5 (1980), pp. 17-40.
- J. Dan, *Samael and the Problem of Jewish Gnosticism*, in A.L. Ivry – E.R. Wolfson – A. Arkush (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism. Proceedings of the International Conference held by The Institute of Jewish Studies, University College London, 1994*, in *Celebra-*

- tion of its Fortieth Anniversary. Dedicated to the memory and academic legacy of its Founder Alexander Altmann*, Harwood Academic Publishers, Amsterdam 1998, pp. 257-276.
- J. Dan – R. Kiener, *The Early Kabbalah*, Paulist Press, New York-Mahwah, NJ 1986.
- J.R. Davila, *The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or Other?*, Brill, Leiden 2005.
- P. De Benedetti, *Quale Dio? Una domanda dalla storia*, Morcelliana, Brescia 1997³.
- M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Study of Their Text, Composition and Origin*, van Gorcum, Assen 1953.
- M. de Jonge, *Test. Benjamin 3:8 and the Picture of Joseph as "A Good and Holy Man"*, in J.W. van Henten (hgb.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, Brill, Leiden 1989, pp. 204-214.
- M. de Jonge, *Pseudepigrapha of the Old Testament as Part of Christian Literature. The Case of the Testaments of the Twelve Patriarchs and the Greek Life of Adam and Eve*, Brill, Leiden 2003.
- R. Della Rocca, *La sessualità nella tradizione ebraica biblica e postbiblica*, in P. Capelli (cur.), *Eros e Bibbia*, pp. 91-105.
- G. del Olmo Lete, *Deber*, in K. van der Toorn – B. Becking – P.W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, pp. 231-232.
- A.-M. Denis, *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca*, Brill, Leiden 1970.
- A.-M. Denis (con J.-C. Haelewyck), *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, 2 voll., Brepols, Turnhout 2000.
- K.A. Deurloo, *Teshuqah 'dependency', Gen 4,7*, in «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 99 (1987), pp. 405-406.
- V. Di Benedetto, *L'ideologia del potere e la tragedia greca: ricerche su Eschilo*, Einaudi, Torino 1978.
- A. Dillmann, *Die Genesis*, S. Hirzel, Leipzig 1875³, 1892⁴ (trad. ingl. della quarta edizione a cura di William B. Stevenson, *Genesis, Critically and Exegetically Expounded*, T. & T. Clark, Edinburgh 1897).
- D. Dimant, *Between Qumran Sectarian and Non-Sectarian Texts: The Case of Belial and Mastema*, in A.D. Roitman – L.H. Schiffman – Sh. Tzoref (eds.), *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture. Proceedings of the International Conference held at the Israel Museum, Jerusalem (July 6-8, 2008)*, Brill, Leiden 2011, pp. 235-256.
- A.M. Di Nola, *Il diavolo*, Newton Compton, Roma 1987 (rist. 1994). *Dizionario Teologico Enciclopedico "Lexicon"*, Piemme, Casale Monferrato 1993.
- B. Dombart – A. Kalb (edd.), *Sancti Aurelii Augustini De Civitate Dei libri XI-XXII*, Brepols, Turnholti, 1955.
- H. Donner, *Die Schwellenhüpfen. Beobachtungen zu Zephanja 1, 8f.*, in «Journal of Semitic Studies» 15 (1970), pp. 42-55.
- M. Douglas, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e*

- tabu* (1966), trad. ital. di A. Vatta, Il Mulino, Bologna 1975 (ed. orig. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge & K. Paul, London 1966).
- F. G. Downing, *Cynics and Christians*, in «New Testament Studies» 30 (1984), pp. 584-593.
- I. Drazin, *Targum Onkelos to Exodus*, Ktav/Center for Judaic Studies of the University of Denver/Society for Targumic Studies, Inc., s.l., 1990.
- G.R. Driver, *Theological and Philological Problems in the Old Testament*, in «Journal of Theological Studies» 47 (1946), pp. 156-166.
- J.L. Duhaime, *Dualistic Reworking in the Scrolls from Qumran*, in «Catholic Biblical Quarterly» 49 (1987), pp. 32-56.
- H. Duhm, *Die bösen Geister im Alten Testament*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen-Leipzig 1904.
- U. Eco, *Postille a "Il nome della Rosa"* in *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 2010 (pubblicato originariamente in «Alfabeta» 49 [1983], pp. 19-22).
- J.D. Eisenstein (ed.), *Alfa Beta de-Ben Sira*, in *Ozar Midrashim*, I, New York 1915, pp. 35-50 (consultato sul sito <www.hebrewbooks.org>).
- O. Eissfeldt, *Introduzione all'Antico Testamento, III: Analisi dei libri dell'Antico Testamento, II*, trad. ital. di V. Gatti, Paideia, Brescia 1982 (ed. orig. *Einleitung in das Alte Testament*, Mohr, Tübingen 1964³).
- K. Elliger, *Liber XII Prophetarum*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1970 ("Biblia Hebraica Stuttgartensia" 10).
- M. Enrietti – P. Sacchi, *Libro dei segreti di Enoc*, in P. Sacchi (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, II, pp. 477-594.
- M.S. Enslin, *Cain and Prometheus*, in «Journal of Biblical Literature» 86 (1967), pp. 88-90.
- P.B. Fenton, *Sefer Yesirah ou Le Livre de la Création*, Editions Payot et Rivages, Paris 2002.
- M. Ferrandi, *Le terribili Benevole: ira, vendetta e ordine cosmico nella mitologia greca*, in M. Marchetto (cur.), *L'Ira degli Dèi. Le maschere di Dio: l'ira del Cielo, dèi terrifici e angeli sterminatori*, Venetian Academy of Indian Studies, Venezia 2006, pp. 159-182.
- G. Filoramo, *Teologie del male nel cristianesimo antico*, in M. Raveri (cur.), *Del bene e del male*, pp. 163-182.
- J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, II, Doubleday, New York 1985.
- N. Forsyth, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1987.
- J.G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion Legend and Law*, 3 voll., Macmillan, London 1919.
- J.G. Frazer, *La paura dei morti nelle religioni primitive*, trad. ital. di A. Malvezzi, Mondadori, Milano 1985 (ed. orig. *The Fear of the Dead in Primitive Religion*, 3 voll., Macmillan, London 1933-1936).
- E. Fromm, *Voi sarete come dèi. Una interpretazione radicale del Vecchio Te-*

- stamento e della sua tradizione*, trad. ital. di S. Gana, Ubaldini, Roma 1970 (ed. orig. *You Shall Be as Gods: A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1966).
- K. Frühstorfer, *Der ersten Menschen erste Nachkommen. Kapitel 4 der Genesis*, Pressverein, Linz 1932.
- L. Fusella, *Libro dei Giubilei*, in P. Sacchi (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, pp. 179-411.
- L. Fusella, *Libro di Enoc*, in P. Sacchi (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, pp. 413-667.
- G. Garbini (cur.), *Cantico dei cantici*, Paideia, Brescia 1992.
- F. García Martínez, *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, Brill, Leiden 1992.
- F. García Martínez (cur.), *Testi di Qumran*, ediz. ital. a cura di C. Martone, Paideia, Brescia 1996 (ed. orig. *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992).
- S.R. Garrett, *The Demise of the Devil: Magic and the Demonic in Luke's Writings*, Fortress, Minneapolis 1989.
- D. Garrone, *Teshuqah, violenza e trasgressione*, in P. Capelli (cur.), *Eros e Bibbia*, pp. 41-51.
- Th. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English Translation*, Doubleday, Garden City, NY 1956¹.
- W. Gaylin (ed.), *The Meaning of Despair: Psychoanalytic Contributions to the Understanding of Depression*, Science House, New York 1968.
- A. George, *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*, Penguin Books, London 2003.
- A. Gerbi, *Il peccato di Adamo ed Eva. Storia della ipotesi di Beverland*, a cura di S. Gerbi, Adelphi, Milano 2011.
- C. Gianotto, "Enoch e le origini qumraniche". Dibattito intorno a un libro, in «Rivista Biblica» 52 (2004), pp. 183-194.
- L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 2 voll., The Jewish Publication Society, Philadelphia 2003².
- G. Giraud, *Voprošanie Kirikovo: Remarques sur la vie d'une communauté paroissiale dans la Rus' kiévienne du xiiè siècle*, in «Harvard Ukrainian Studies» 12-13 (1988-1989), pp. 743-760.
- A.M. Goldberg, *Kain: Schade des Menschen oder Sohn der Schlange*, in «Judaica» 25 (1969), pp. 203-221.
- G. Gnoli, *Le religioni dell'Iran antico e Zoroastro*, in G. Filoramo (cur.), *Storia delle religioni. I. Le religioni antiche*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 455-498.
- G. Gnoli, *Dualism*, in *Encyclopaedia Iranica*, VII, Mazda Publishers, Costa Mesa, CA 1996, pp. 576-582.
- R.M. Grant, *Theophilus of Antioch. Ad Autolyicum*, Clarendon, Oxford 1970.
- R. Graves – R. Patai, *I miti ebraici*, trad. ital. di M. Vasta Dazzi, Longanesi, Milano 1980 (ed. orig. *Hebrew Myths: The Book of Genesis*, Doubleday, Garden City, NY 1964).

- P. Grelot, *Les Targums du Pentateuque: Etude comparative d'après Genèse IV, 3-16*, in «Semitica» 9 (1959), pp. 59-88.
- M.I. Gruber, *The Tragedy of Cain and Abel: A Case of Depression*, in «Jewish Quarterly Review» 79 (1978), pp. 89-97.
- H. Gunkel, *Genesis übersetzt und erklärt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1901.
- H. Haag, *Teufelsglaube*, Katzmann, Tübingen 1974 (trad. ital. di A. Gecchelin, *La credenza nel diavolo*, Mondadori, Milano 1976).
- M. Harl, *La Genèse*, Editions du Cerf, Paris 1986 («La Bible d'Alexandrie» 1)
- R. Hayward, *Divine Name and Presence: The Memra*, Allanheld & Os-
mun, Totowa, NJ 1981.
- R. Hayward, *What Did Cain Do Wrong? Jewish and Christian Exegesis of Genesis 4:3-6*, in E. Grypeou – H. Spurling (eds.), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 101-123.
- P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, Hanstein, Bonn 1930.
- B. Heller, *La chute des anges : Schemhazai, Ouzza et Azaël*, in «Revue des études juives» 60 (1910), pp. 202-212.
- Ch. Hempel, *The Teaching of the Two Spirits and the Literary Development of the Rule of the Community*, in G. Xeravits (ed.), *Dualism in Qumran*, T & T Clark, London-New York 2010, pp. 102-120.
- R.S. Hendel, *The Text of Genesis 1-11: Textual Studies and Critical Edition*, Oxford University Press, New York-Oxford 1998.
- R.S. Hess, *Cain*, in *Anchor Bible Dictionary*, I, Doubleday, New York 1992, pp. 806-807.
- M. Himmelfarb, *Sexual Relations and Purity in the Temple Scroll and the Book of Jubilees*, in «Dead Sea Discoveries» 6 (1999), pp. 11-36.
- H.W. Hollander – M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Commentary*, Brill, Leiden 1985.
- P. van der Horst, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, Brill, Leiden 1978.
- P. van der Horst, *Celibato en el judaísmo antiguo*, in «Sefarad» 62 (2002), pp. 85-98.
- H.B. Huffmon, *Cain, the Arrogant Sufferer*, in A. Kort – S. Morschauser (eds.), *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, Eisenbrauns, Winona Lake 1985, pp. 109-113.
- A. Hultgård, *L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches*, 2 voll., s.e., Uppsala 1977-1981.
- G. Ibba, *The Evil Spirits in Jubilees and the Spirits of the Bastards in 4Q510 with Some Remarks on Other Qumran Manuscripts*, in «Henoch» 31 (2009), pp. 111-116.
- A. Jaubert, *Clément de Rome. Epître aux Corinthiens*, Editions du Cerf, Paris 1971.
- A. Jellinek (cur.), *Bet ha-Midrash*, I, Nies, Leipzig 1853.
- C.G. Jung, *Coscienza, inconscio e individuazione*, trad. ital. di L. Baruffi, in *Opere*, IX/1, Boringhieri, Torino 1980 (ed. orig. *Bewusstsein, Unbewusstes und Individuation* [1939], in *Gesammelte Werke*,

- Bd. 9, Halbbd. 1, Walter-Verlag, Olten-Freiburg im Breisgau 1976).
- C.G. Jung, *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé*, trad. ital. di L. Baruffi, in *Opere*, IX/2, Boringhieri, Torino 1982 (ed. orig. *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst* [1951], in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Halbbd. 2, Walter-Verlag, Olten-Freiburg im Breisgau 1976).
- C.G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, trad. ital. di S. Daniele ed E. Sagittario, in *Opere*, VII, Boringhieri, Torino 1983 (ed. orig. *Über die Psychologie des Unbewussten* [1943⁵], in *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Walter-Verlag, Olten-Freiburg im Breisgau 1964).
- P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 2 voll., Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1996.
- E. Kautzsch (cur.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900 (rist. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1962).
- O. Khayyām, *Quartine*, trad. ital. di A. Bausani, Einaudi, Torino 1957, 2009²¹.
- N. Kazantzakis *L'ultima tentazione*, trad. ital. di M. Aboaf e B. Amato, Frassinelli, Milano 1987.
- H.C. Kee, *Satan, Magic, and Salvation in the Testament of Job*, in G. MacRae (ed.), *Society of Biblical Literature 1974 Seminar Papers*, I, Society of Biblical Literature, Cambridge, MA 1974, pp. 53-76.
- H.A. Kelly, *Satana. Una biografia*, trad. ital. di M. Scorsone, UTET, Torino 2007 (ed. orig. *Satan: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2006).
- D. Kinet, *The Ambiguity of the Concepts of God and Satan in the Book of Job*, in C. Duquoc – C. Floristán (eds.), *Job and the Silence of God*, T & T Clark, Edinburgh 1983, pp. 30-35.
- J. Kirsch, *I racconti proibiti della Bibbia*, trad. ital. di C. Béguin, Garzanti, Milano 2000 (ed. orig. *The Harlot by the Side of the Road: Forbidden Tales of the Bible*, Ballantine Books, New York 1997).
- M.L. Klein, *Hagsamat ha-El ba-targumim ha-aramiyyim la-Torah. 'Im muva' ot maqbilot me-Targum ha-LXX*, Maqor, Yerušalayim 1982.
- N.S. Kline, *From Sad to Glad: Kline on Depression*, Putnam, New York 1974.
- M.A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, 2 voll., Clarendon, Oxford 1978.
- H. Koester, *From Jesus to the Gospels: Interpreting the New Testament in Its Context*, Fortress Press, Minneapolis 2007.
- H. Kosmala, *The Three Nets of Belial: A Study in the Terminology of Qumran and the New Testament*, in «Annual of the Swedish Theological Institute» 4 (1965), pp. 91-113.
- R.A. Kugler, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001.
- G.J. Kuiper, *Targum Pseudo-Jonathan: A Study of Genesis 4:7-10, 16*, in «Augustinianum» 10 (1970), pp. 533-570.

- H.S. Kvanvig, *Jubilees – Between Enoch and Moses: A Narrative Reading*, in «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period» 35 (2004), pp. 243-261.
- G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, trad. ital. di V. Vacca, Boringhieri, Torino 1960 (ed. orig. *Phänomenologie der Religion*, Mohr, Tübingen 1956²).
- F. Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, I: *De la Création de l'homme au Déluge*, Maisonneuve & Co., Paris 1880².
- P. Levi, *Lilit*, in *Lilit e altri racconti*, Einaudi, Torino 1981, pp. 18-24.
- E. Levine, *The Syriac Version of Gen IV 1-16*, in «Vetus Testamentum» 26 (1976), pp. 70-78.
- Ch.T. Lewis – Ch. Short, *A New Latin Dictionary*, Harper & Brothers/Clarendon, New York-Oxford 1891.
- H.G. Liddell – R. Scott – H.S. Jones – R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon, Oxford 1996.
- L.J. Lietaert Peerbolte, *The Antecedents of Antichrist: A Traditio-historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents*, Brill, Leiden-New York 1996.
- W. Loader, *Enoch, Levi, and Jubilees on Sexuality: Attitudes Towards Sexuality in the Early Enoch Literature, the Aramaic Levi Document, and the Book of Jubilees*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2007.
- W. Loader, *Jubilees and Sexual Transgression: Reflections on Enochic and Mosaic Tradition*, in «Henoch» 31 (2009), pp. 48-54.
- M. Luzzati, *Lo scudo della giustizia dei "gentili". Nascite illegittime e prostituzione nel mondo ebraico toscano del Quattrocento*, in «Quaderni Storici» 39 (2004), pp. 195-216.
- A. Luzzatto, *Nota a Genesi 4,7*, in «Sefer» 131 (luglio-settembre 2010), p. 7.
- B. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Fortress Press, Philadelphia 1988.
- B. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, Harper-Collins, San Francisco 1993.
- B. Mack, *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth*, HarperSan Francisco, San Francisco 1995.
- A. Magris, *La filosofia ellenistica. Scuole, dottrine e interazioni col mondo giudaico*, Morcelliana, Brescia 2001.
- W.A. Maier, *The Book of Nahum: A Commentary*, Concordia Publishing House, Saint Louis 1959.
- E. Manicardi, *Il Diavolo nel Nuovo Testamento*, in P. Capelli (cur.), *Il Diavolo e l'Occidente*, pp. 55-71.
- R. Marcus, *Philo. Supplement I. Questions and Answers on Genesis. Translated from the Ancient Armenian Version of the Original Greek*, Heineemann/Harvard University Press, London-Cambridge, MA 1953 (Loeb Classical Library).
- C. Martone, *La "Regola della Comunità". Edizione critica*, Zamorani, Torino 1995.

- C. Martone, *Molteplicità di calendari e identità di gruppo a Qumran*, in «Ricerche storico-bibliche» 9/1 (1997), pp. 119-138.
- C. Martone, *Beyond Beyond the Essene Hypothesis? Some Observations on the Qumran Zadokite Priesthood*, in «Henoch» 25 (2003), pp. 267-276.
- C. Martone, *Evil or Devil? Belial between the Bible and Qumran*, in «Henoch» 26 (2004), pp. 115-127.
- S. Međala, *Gen 4 : 7 in the Targums and Rabbinic Literature*, in «Analecta Cracoviensia» 16 (1984), pp. 381-387.
- J. Miles, *Dio: una biografia*, trad. ital. di P. Capelli, Garzanti, Milano 1996 (ed. orig. *God: A Biography*, Alfred A. Knopf, New York 1995).
- J. Miles, *Gesù. Una crisi nella vita di Dio*, trad. ital. di P. Capelli e L. Casai, Garzanti, Milano 2003 (ed. orig. *Christ: A Crisis in the Life of God*, Alfred A. Knopf, New York 2001).
- A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, I, W. Heffer and Sons, Cambridge 1933.
- A. Monaci Castagno (cur.), *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (secoli I-III)*, Nardini, Fiesole 1996.
- P.A. Munch, *The Spirits in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, in «Acta Orientalia» 13 (1935), pp. 257-263.
- H. Najman, *Cain and Abel as Character Traits: A Study in the Allegorical Typology of Philo of Alexandria*, in G. Luttikhuisen (ed.), *Themes in Biblical Narrative; Jewish and Christian Traditions*, Brill, Leiden 2003, pp. 107-118.
- G.W. Nebe, *7Q4 – Möglichkeit und Grenze einer Identifikation*, in «Revue de Qumran» 13 (1988), pp. 629-633.
- A. Negev – Sh. Gibson, *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*, Continuum, New York-London 2001.
- U. Neri, *Genesi*, Gribaudi, Torino 1986 («Biblia. I libri della Bibbia interpretati dalla grande Tradizione a cura della Comunità di Monteveglio» AT 1).
- G.W.E. Nickelsburg, *The Epistle of Enoch and the Qumran Literature*, in «Journal of Jewish Studies» 33 (1982), pp. 333-348.
- G.W.E. Nickelsburg (K. Baltzer, ed.), *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch Chapters 1-36; 81-108*, Fortress Press, Minneapolis 2001.
- A. Oepke, *apatáō, exapatáō, apaté*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, II, ediz. ital. Paideia, Brescia 1965, coll. 1027-1030 (ed. orig. in G. Kittel [hgb.], *Theologisches Wörterbuch des Neuen Testaments*, I, Stuttgart, Kohlhammer 1933, pp. 383-384).
- M. Ogushi, *Der Tadel Jahwes im Alten Testament*, in M. Augustin – J. Kegler (hgb.), *Das Alte Testament als geistige Heimat. Festgabe für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*, Peter Lang, Frankfurt am Main-Bern 1982, pp. 71-79.
- D. Olson, *Enoch: A New Translation*, BIBAL Press, North Richland Hills 2004.

- H.M. Orlinsky, *Introductory Essay: On Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Septuagint and Targum*, in B.M. Zlotowitz, *The Septuagint Translation of the Hebrew Terms in Relation to God in the Book of Jeremiah*, Ktav, New York 1981, pp. xv-xxiv.
- P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969 ("Studien zur Umwelt des Neuen Testaments" 6).
- M. Perani, *Il Midrash Temurah. La dialettica degli opposti in un'interpretazione ebraica tardo-medievale*, Dehoniane, Bologna 1986.
- M. Perani, *Ebraismo e sessualità nel medioevo: la Lettera sulla Santità*, in P. Capelli (cur.), *Eros e Bibbia*, pp. 132-156.
- C. Peri, *Il regno del nemico*, Paideia, Brescia 2003.
- R. Pettazoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive (L'onniscienza di Dio)*, Einaudi, Torino 1957, 1965².
- G. Pettinato, *I miti degli inferi assiro-babilonesi*, Paideia, Brescia 2003.
- M. Philonenko, *La doctrine qoumrânienne des deux esprits. Ses origines iraniennes et ses prolongements dans le judaïsme essénien et le christianisme antique*, in G. Widengren – A. Hultgård – M. Philonenko, *Apocalyphtique iranienne et dualisme qoumrânien*, Maisonneuve, Paris 1995, pp. 163-211.
- P.F. Pieri, *Individuazione*, in *Dizionario junghiano*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, pp. 350-363.
- J.M. Powis Smith – W. Hayes Ward – J.A. Bever, *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, T & T Clark, Edinburgh 1912 (The International Critical Commentary).
- A. Piñero, *Angels and Demons in the Greek Life of Adam and Eve*, in «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period» 24 (1993), pp. 191-214.
- P. Piovanelli, *Sulla Vorlage aramaica dell'Enoch Etiopico*, in «Studi Classici e Orientali» 37 (1987), pp. 545-594.
- S. Pricoco (cur.), *Il Demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995.
- J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton 1955².
- O. Proksch, *Die Genesis übersetzt und erklärt*, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl, Leipzig-Erlangen 1913, 1924².
- H.-Ch. Puech, *Il Principe delle Tenebre nel suo Regno*, in *Sul manicheismo e altri saggi*, trad. ital. di A. Comba, Einaudi, Torino 1995, pp. 97-140 (ed. orig. *Le Prince des ténèbres et son royaume*, in *Sur le manichéisme et autres essais*, Flammarion, Paris 1979, pp. 103-151).
- G. von Rad, *Genesis, Das erste Buch Mose*, Genesis, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972⁹ (trad. ingl. di John H. Marks, *Genesis: A Commentary*, SCM Press, London 1963², 1972³).

- P. Radin – C.G. Jung – K. Kerényi, *Il briccone divino*, trad. ital. di N. Dalmasso e S. Daniele, Bompiani, Milano 1965 (ed. orig. *Der göttliche Schelm*, Rhein-Verlag, Zürich 1954).
- L. Ramarosan, *A propos de Gn 4, 7*, in «Biblica» 49 (1968), pp. 233-237.
- M. Raveri (cur.), *Del bene e del male. Tradizioni religiose a confronto*, Marsilio, Venezia 1992.
- A.Y. Reed, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature*, Cambridge University Press, New York 2005.
- J.J.M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah: A Commentary*, Westminster/John Knox Press, Louisville, KY 1991.
- J. Roloff, *Gesù*, trad. ital. di P. Massardi, Einaudi, Torino 2002 (ed. orig. *Jesus*, C.H. Beck, München 2000).
- I. Rosen-Zvi, «Dibberah Torah ke-nèged ha-yèser»: *De-be R. Yišma' el u-meqoro šel yèser ha-ra'*, in «Tarbiz» 76 (2006-2007), pp. 41-79.
- I. Rosen-Zvi, *Two Rabbinic Inclinations? Rethinking a Scholarly Dogma*, in «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period» 39 (2008), pp. 1-27.
- L. Rosso Ubigli, *Alcuni aspetti della concezione della porneia nel tardo-giudaismo*, in «Henoch» 1 (1979), pp. 201-245.
- L. Rosso Ubigli, *Qohelet di fronte all'apocalittica*, in «Henoch» 5 (1983), pp. 209-232.
- L. Rosso Ubigli, *Apocalisse di Mosè e Vita di Adamo ed Eva*, in P. Sacchi (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, II, pp. 379-475.
- L. Rosso Ubigli, *Considerazioni sulla datazione dell'Apocalisse di Mosè (o Vita greca di Adamo ed Eva)*, in A. Vivian (hgb.), *Biblische und Judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi*, pp. 323-333.
- D.S. Russell, *L'apocalittica giudaica, 200 a.C. – 100 d.C.*, ediz. ital. a cura di P.G. Borbone, Paideia, Brescia 1991 (ed. orig. *The Method & Message of Jewish Apocalyptic 200 BC – AD 100*, SCM Press, London 1964).
- J.B. Russell, *Il diavolo nel mondo antico*, trad. ital. di F. Cezzi, Laterza, Bari 1989 (ed. orig. *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1977).
- P. Sacchi (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 4 voll., UTET, Torino 1981-1989 (voll. I-II); Paideia, Brescia 1999-2000 (voll. III-IV).
- P. Sacchi, *Testamenti dei dodici patriarchi figli di Giacobbe in Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, pp. 725-948.
- P. Sacchi, *Riflessioni sull'essenza dell'apocalittica: peccato d'origine e libertà dell'uomo*, in «Henoch» 5 (1983), pp. 31-58.
- P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1989.
- P. Sacchi, *Il problema del male nell'ebraismo precristiano*, in M. Raveri (cur.), *Del bene e del male*, pp. 137-161.
- P. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994.
- P. Sacchi, *Gesù e la sua gente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003.
- P. Sacchi, *I calendari ebraici*, in «Humanitas» 58 (2003), pp. 250-269.

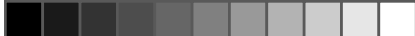
- P. Sacchi, *Qumran e la datazione del Libro delle Parabole di Enoc: Henoch 25* (2003), pp. 149-166.
- P. Sacchi, *Regola della Comunità*, Paideia, Brescia 2006.
- P. Sacchi, *Sacro/profano, impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Morcelliana, Brescia 2007.
- P. Sacchi, *Measuring Time among the Jews. The Zadokite Priesthood, Enochism, and the Lay Tendencies of the Maccabean Period*, in G. Boccacini - J.J. Collins (eds.), *The Early Enoch Literature*, Brill, Leiden 2007, pp. 95-118.
- E.P. Sanders, *San Paolo*, trad. ital. di P. Ursino, Melangolo, Genova 1997 (ed. orig. *Paul*, Oxford University Press, Oxford-New York 1991).
- E.P. Sanders, *Il giudaismo. Fede e prassi. 63 a.C. - 66 d.C.*, ediz. ital. a cura di P. Capelli, Morcelliana, Brescia 1999 (ed. orig. *Judaism: Practice and Belief*, SCM Press/Trinity Press International, London-Philadelphia 1992).
- N.M. Sarna, *Genesis – Be-re' šit: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation Commentary*, The Jewish Publication Society, Philadelphia-New York-Jerusalem 1989.
- P. Schäfer – M. Schlüter – H.G. von Mutius, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Mohr, Tübingen 1981.
- A. Scher, *Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du couvent des Chaldéens de Notre-Dame-des-Semences* (parte I), in «Journal Asiatique» s. X, 7 (1906), pp. 479-512.
- A. Schofield, *From Qumran to the Yahad: A New Paradigm of Textual Development for The Community Rule*, Brill, Leiden 2009.
- G. Scholem, *Qabbalot R. Ya'akov we-R. Yišḥaq ha-Kohen*, in «Madda'e ha-Yahadut» 2 (1926/1927), pp. 165-293.
- G. Scholem, *Siṭra Aḥra: Good and Evil in the Kabbalah*, in, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*, ed. J. Chipman, trad. ingl. di J. Neugroschel, New York, Schocken, 1991, pp. 56-87.
- F. Scorza Barcellona (cur.), *Epistola di Barnaba*, SEI, Torino 1975.
- A.F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Brill, Leiden 1977.
- J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Scribner, New York 1910, 1930².
- A.M. Silberman, *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and prayers for Sabbath and Rashi's commentary*, I. *Genesis*, Shapiro, Valentine & Co., London 1929 (rist. 1973).
- M. Simon, *Les sectes juives au temps de Jésus*, Presses Universitaires de France, Paris 1960.
- J.A. Soggin, *Genesi 1-11*, Marietti, Genova 1991 (“Commentario storico ed esegetico all'antico e al Nuovo Testamento” 1).
- E.A. Speiser, *Genesis*, Doubleday & Company, Garden City, New York 1964 (“The Anchor Bible”).
- H. Sperlberg – M. Simon – P.P. Levertoff, *The Zohar*, III, The Soncino Press, London-Jerusalem-New York 1934 (rist. 1970).

- K. Spronk, *Nahum*, Kok Pharos, Kampen 1997 (“Historical Commentary on the Old Testament”).
- H. Spurling – E. Grypeou, *Pirke de-Rabbi Eliezer and Eastern Christian Exegesis*, in «Collectanea Christiana Orientalia» 4 (2007), pp. 217-243.
- P. Stefani, *La lingua e il randello*, 2009 (sul sito <<http://pierostefani.myblog.it/archives/category/il-pensiero-della-settimana/index-42.html>>).
- J. Steinbeck, *East of Eden*, The Viking Press, New York 1952.
- G. Stemberger, *Das Fortleben der Apokalyptik in der rabbinischen Literatur*, in A. Vivian (hgb.), *Biblische und Judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi*, pp. 335-347.
- G. Stemberger, *Sama'el und Uzza: Zur Rolle der Dämonen im späten Midrasch*, in A. Lange – H. Lichtenberger – D. Römheld (hgb.), *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, pp. 636-661.
- S. Stern (ed.), *Sects and Sectarianism in Jewish History*, Brill, Leiden-NewYork 2011
- M.E. Stone, *The Fall of Satan and Adam's Penance: Three Notes on the Books of Adam and Eve*, in «Journal of Theological Studies» 44 (1993), pp. 143-156.
- H.L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV.1: *Exkurse zu einzelnen Stellen des neuen Testaments*, Beck, München 1928 (rist. 1965).
- H. Strack – G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, trad. ingl. di M. Bockmuehl, Fortress Press, Minneapolis 1996².
- M.E. Tate, *Psalms 51-100*, Word Books, Dallas 1990 (“Word Biblical Commentary” 20)
- E. Testa, *Genesi. Introduzione – Storia Primitiva*, Marietti, Torino-Roma 1969.
- M. Testuz, *Les idées religieuses du livre des Jubilés*, Droz/Minard, Genève-Paris 1960.
- B. Teyssèdre, *Il diavolo e l'inferno ai tempi di Gesù*, trad. ital. ECIG, Genova 1991 (ed. orig. *Le diable et l'enfer au temps de Jésus*, Albin Michel, Paris 1985).
- B. Teyssèdre, *Nascita del diavolo. Da Babilonia alle grotte del mar Morto*, trad. ital. di P.P. Aimò, ECIG, Genova 1992 (ed. orig. *Naissance du diable: de Babylone aux grottes de la mer Morte*, Albin Michel, Paris 1985).
- A.L. Thompson, *Responsibility for Evil in the Theodicy of IV Ezra: A Study Illustrating the Significance of Form and Structure for the Meaning of the Book*, Scholars Press, Missoula, MT 1977.
- C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Avenarius et Mendelssohn, Lipsiae 1853.
- I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts*, trad. ingl. di D. Goldstein, 3 voll., Littman Library/Oxford University

- Press, Oxford 1989 (ed. orig. *Mišnat ha-Zòhar*, Mosad Bialik, Yerušalayim 1949).
- E. Toaff – A. Toaff (curr.), *Il Libro dello Splendore*, Studio Tesi, Pordenone 1988, 1971¹.
- K. van der Toorn – B. Becking – P.W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill/Eerdmans, Leiden-Boston-Köln-Grand Rapids, MI-Cambridge, MA 1999².
- Ph. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Fortress Press, Philadelphia 1978.
- H.P. Trimpi, *Demonology*, in Ph.D. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, I, pp. 667-670.
- R.A. Tsanoff, *Evil*, in Ph.D. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, II, pp. 161-169.
- D.T. Tsumura, *Janus Parallelism in Nah 1:8*, in «Journal of Biblical Literature» 102 (1983), pp. 109-111.
- E. Ulrich – F.M. Cross *et al.*, *Qumran Cave 4.VII: Genesis to Numbers*, Clarendon, Oxford 1994 (“Discoveries in the Judean Desert” 12).
- J.H. Ulrichsen, *Die Grundschrift der Testamente der Zwölf Patriarchen*, s.e., Uppsala 1991.
- E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, trad. ingl. di I. Abrahams, Harvard University Press, Cambridge, MA 1979 (ed. orig. *Hazal: Pirqe emunot we-de'ot*, Magnes Press, Yerušalayim 1971).
- E. Urech, *Dictionnaire des symboles chrétiens*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1972.
- Leif E. Vaage, *The Ethos of an Itinerant Intelligence*, tesi di dottorato, Claremont Graduate School 1987.
- J. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, Scholars Press, Missoula, MT 1977.
- J. VanderKam, *The Book of Jubilees*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001.
- A. Varone, *L'eroticismo a Pompei*, “L'Erma” di Bretschneider, Roma 1999.
- A.L.Vincent, *La religion des Judéo-araméens d'Égypte*, Geuthner, Paris 1937.
- A. Vivian (hgb.), *Biblische und Judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi*, Peter Lang, Frankfurt a.M.-Bern-New York-Paris 1990.
- G. Wallis, *hmd*, in J. G. Botterweck – H. Ringgren (hgb.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, II, Kohlhammer, Stuttgart 1977, coll. 1021-1022 (trad. ital. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, II, Paideia, Brescia 2002, coll. 1080-1092).
- D.L. Washburn, *A Catalog of Biblical Passages in the Dead Sea Scrolls*, Brill, Leiden-Boston 2003.
- J.D.W. Watts, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, Cambridge University Press, Cambridge, MA 1975 (“The Cambridge Bible Commentary”).
- E. Weidinger, *Gli apocrifi. L'altra Bibbia che non fu scritta da Dio*, ediz. ital. e trad. a cura di E. Jucci, Piemme, Casale Monferrato 1992

- (ed. orig. *Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel*, Pattloch, s.l. 1985)
- A. Weiser, *Ibn 'Ezra. Peruše ha-Torah le-Rabbenu Avraham ibn 'Ezra*, 3 voll., Mosad ha-Rav Kook, Yerušalayim 1976.
- M.M. Weissman – G.L. Klerman – E.S. Paykel, *Clinical Evaluation of Hostility in Depression*, in «American Journal of Psychiatry» 128 (1971), pp. 261-266.
- C. Westermann, *Am Anfang, 1. Mose*, 2 voll., Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1986 (trad. ital. di A. Riccio, *Genesi*, Piemme, Casale Monferrato 1989).
- J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis*, Scholars Press, Atlanta 1993.
- Ph.D. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas. Studies in Selected Pivotal Ideas*, 5 voll., Charles Scribner's Sons, New York 1968-1974.
- W.T. Wilson, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, De Gruyter, Berlin-New York 2005.
- T. Wittstruck, *The So-Called Anti-Anthropomorphisms in the Greek Text of Deuteronomy*, in «Catholic Biblical Quarterly» 38 (1976), pp. 29-34.
- U. Wöller, *Zu Gen 4 7*, in «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 91 (1979), p. 436.
- U. Wöller, *Zu Gen 4 7*, in «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 96 (1984), pp. 271-272.
- P. Xella (2005), *Archeologia del diavolo. Vicino Oriente antico e Iran*, in P. Capelli (cur.), *Il Diavolo e l'Occidente*, Morcelliana, Brescia pp. 7-22.
- E. Yassif, *Pseudo Ben Sira: The Text, Its Literary Character and Status in the History of the Hebrew Story in the Middle Ages*, 2 voll., Tesi di dottorato, Università Ebraica di Gerusalemme, 1977.
- J. Ziolkowsky (ed.), *On Philology*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA 1990.





Indice delle fonti antiche e medievali

BIBBIA EBRAICA

Genesi

1, 35; **1,1-2,4a**, 73; **1-3**, 124
 2, 35; **2,9**, 63; **2,10**, 160;
2,15-17, 124; **2,17**, 22;
2,23, 63
 3, 51, 155; **3,1-6**, 63; **3,4-5**,
 122; **3,6**, 63, 155; **3,12**, 63;
3,14, 95; **3,14.17**, 71; **3,16**,
 45, 61-63, 96; **3,17**, 50;
3,20, 63; **3,22**, 22, 122
4,1, 106; **4,1-16**, 59-60;
4,2, 69; **4,3-5**, 44; **4,4**,
 44; **4,5**, 41; **4,5-6**, 52, 54;
4,6b-7, 41-72, 120; **4,7**, 12,
 42-43, 45, 51, 52, 56, 59-
 63, 65-67, 71-72, 96; **4,9**,
 71, 72; **4,10-14**, 72; **4,11**,
 71; **4,13**, 52, 69; **4,17**, 71;
4,20-22, 71; **6,1-4**, 73-74,
 77, 91, 155
6,2, 161; **6,5**, 153, 154;
6,6, 23
8,21, 80, 153
9,11, 35; **9,13-17**, 31;
18, 33; **18,16-19,29**, 26;
18,21, 27; **18,30.32**, 26
19,5,27; 19,16,27; 19,21,54

22,17, 56
24,60, 56
29,31, 60
30,22, 60
32,21, 54; **32,23-33**, 22;
32,31, 22
34,7, 52
43,34, 59
49,3, 61; **49,9**, 165
50,17, 54

Esodo

4,21, 132; **4,24-26**, 22, 132
11,4, 78
12, 129; **12,12.23.29**, 29;
12,29, 78
19, 38, 95, 96; **19,15**, 95
20, 108
25,30, 95
32,9-14, 27; **32,32**, 54
33,20.23, 22, 38
34,6-7, 24, 54; **34,14**, 154

Levitico

1,12, 44
10,10, 73
11,29, 114; **11,44**, 158
13-14, 131; **13,9-17**, 97
16, 95, 121
17-26, 73, 94; **17,7**, 99
18, 94, 109; **18,12**, 161



- 20,17, 161
24,5-9, 95
- Numeri*
11,15, 59
22,20-22, 78; 22,22-35, 130
23,19, 29
24,17, 166
- Deuteronomio*
3,24, 154
5, 108
6,16, 126
21,15, 113
22,9-11, 97
23,3, 115; 23,11-12, 95, 102
29,22, 28
32,39, 154
- Giudici*
5,8.11, 56
13,5, 60
19,22, 52
- 1 Samuele*
5,5, 56
16,14-16.23, 78
18,8, 52
21,5-7, 95
- 2 Samuele*
7,14, 161
24, 78, 133
- 1 Re*
19,12, 38
22,19, 141; 22,19-23, 133
- 2 Re*
5,1, 54
12,10, 56
22,4, 56
23,4, 56
25,18, 56
- Isaia*
5,20.30, 128
6, 96
9,1, 128
13,10, 36, 157; 13,21, 121
14,5-21, 74
22,12, 35, 157
24,17, 138
27,1, 166
- 33,7, 36, 157
34,5, 166; 34,14, 121
45,7, 11, 77, 125, 128, 164
46,3, 35
49,15, 35
50,3, 36
54,8, 25
55,8, 131
56,7, 36
63,2-6, 25
66,10, 157; 66,13, 35
- Geremia*
3,12, 54
13,23, 79
31,14, 36, 157; 31,16, 36
35,4, 56
52,24, 56
- Ezechiele*
16,3-37, 98-99
22,26, 73
24,10, 50
- Osea*
2,4-12, 98
11,1-4, 35
13,14, 121
- Gioele*
1,8, 36, 157
- Amos*
5,15, 51
- Giona*
4,1.8-9, 52
- Naum*
1,2-3, 25; 1,2-8, 23
- Abacuc*
3,5, 121
- Sofonia*
1,9, 56
- Zaccaria*
3,1-2, 125, 142
14,9, 37
- Malachia*
1,8-9, 54
- Salmi*
5,5, 160
22,20, 37
51,7, 80, 96, 97; 51,14, 87
58,4, 60

- 80,10, 154
 89,8, 38
 90,7-11, 23
 91,6, 121
 102,4, 50
 103,8-10, 25-26
- Proverbi*
 6,35, 54
- Giobbe*
 1,11, 131; 1,12, 136, 154
 2,6, 136; 2,7, 154
 3,10, 60; 3,11b, 60
 9,5, 27
 10,15, 54
 11,15, 54; 11,19, 44
 14,1-4, 96
 22,26, 54
 31,9, 56, 61
 40,4, 10
 42,3.5, 10
- Cantico*
 6,3, 63
 7,11, 62-63
 8,6, 109
- Qohelet*
 3,2-8, 104
 9,2, 97; 9,9, 106-107
 11,9, 52
- Daniele*
 7,25, 75
 13,56, 101
- Neemia*
 9,17, 25
- 1 Cronache*
 21,1, 133
- 2 Cronache*
 34,9, 56
- TESTI E MANOSCRITTI DEL MAR
 MORTO
- 4Q387, 130
 4Q390, 130
 4Q394, 103
 4Q396, 103
 4QEn^a, 74
- 4QEn^b, 74
 4QGen^b, 46
 11Q *Melkisedeq*, 128
Apocrifo della Genesi (1QGenAp),
 85
Cantici del Saggio (4Q510, 4Q511)
 81-82
Commento ad Abacuc (1QpHab)
 5,7, 112
Documento di Damasco
 2,13, 83; 2,15-16, 83; 2,17-
 18, 83
 4,14-19, 138; 4,17-21, 102;
 4,20-5,2, 113
 5,7, 112
 7,6-9, 102
 8,5, 115
 12,1-2, 102
 16,4-5, 130, 149; 16,5, 130
Florilegio vedi *Midraš escatologico*
Inni di ringraziamento (1QH^a)
 7[15],16-21, 153
 9[1],7-25, 80
 9[1],21-23, 81
 12[4],29-30, 80, 81, 97,
 153
 13[5],6, 144, 153
 13[5],20-14[6],4, 144
 13[5],26, 143
 15[7],3-5, 144
Lettera halakica (4QMMT)
 102-103
Libro dei misteri (1Q27), 128
Midraš escatologico (4Q174)
 128, 143
Oroscopo (4Q186), 80, 84, 90
Pseudo-Giubilei (4Q225), 130, 132
Regola della comunità (1QS)
 3,17-21, 80, 128; 3,23,
 130; 3,25-4,1, 83
 4,15.17-23.24, 90
 7,14-16, 102
 10,21, 144
 11,8, 111; 11,9-11, 81;
 11,10, 80
Regola della guerra (1QM)
 1,5, 128

- 7,5-6, 102
 13,4, 130; 13,11, 83, 130;
 13,11-12, 129
 18,1, 128
Rotolo del Tempio
 45,7-12, 102
Testamento aramaico di Levi, 77
- APOCRIFI, DEUTEROCANONICI, PSEUDE-
 PIGRAFI E AUTORI GIUDEO-ELLENISTICI
- 1 Enoch (Libro etiopico di Enoch)*
 6,2-4, 127; 6,7, 155
 7,1, 75
 8,1, 75; 8,1-3, 127
 9,6, 127; 9,9, 77
 10,4-8, 126; 10,8, 77, 97;
 10,12, 127
 15,3-16,1, 98; 15,6-16,1, 76
 16,1, 127
 18-19, 74-75; 18,14, 127
 19,1, 76
 21, 75; 21,10, 127
 32,6, 74, 86
 64,1-2, 86
 69,1-26, 86; 69,4-12, 122;
 69,6, 86, 122, 138
 85,3, 127
 86,1, 128; 86,2, 76
 89, 86; 89,59-65, 127
 94,6-104,6, 84
 98,4-5, 83-84, 143
 99,14, 88, 147
- 2 Baruch (Apocalisse siriana di Baruch)*
 17,2-3, 91
 23,4, 91
 48,42, 91
 54,19, 91, 151
 56,10-11, 91; 56,14, 112
 83,15-18, 112
- 2 Enoch (Libro slavo di Enoch)*
 31,6, 155
- 4 Ezra (Quarto libro di Ezra)*
 3,7, 91
 4,30, 91, 153
- 7,48, 91, 153; 7,118, 91;
 7,119, 91
Apocalisse di Mosè vedi Vita greca di Adamo ed Eva
 Aquila, 47, 54, 65
 Filone
De Abrahamo
 248.253, 110
De decalogo
 121, 110
 122, 109
 126-131, 109
 169, 115
De Iosepho
 43, 110, 113
 56-57, 110
De migratione Abrahæ
 6, 116
De opificio mundi
 151-152, 110
 152, 111
 157, 105
De sacrificiis Abelis et Caini
 72-87, 46
 88, 46
 110.139, 46
De specialibus legibus
 3,9, 110, 113; 3,32-33,
 109; 3,34-36, 109
Quæstiones et solutiones in Genesim
 1,63, 46; 1,66, 45
Quod omnis probus liber sit
 78, 86
 84, 81
- Flavio Giuseppe
Antichità giudaiche
 1,53-54, 47
 3,274-275, 112
 19,204, 116
Contro Apione
 2,199, 99; 2,200-203.255-
 261, 99
Guerra giudaica
 2,120-121, 102
 2,147-149, 117
 2,160-161, 102

Giubilei

1, 86
 3, 85; **3,15**, 75; **3,34**, 101
 4,1-6, 46; **4,26**, 60
 5, 85; **5,1-6**, 101
 7, 85; **7,20-21**, 101; **7,28**,
 76
8,19, 59
10,1-11, 85; **10,8-9**, 129;
10,11, 129
11, 129
15,33, 143
17,16, 131; **17,17-18**, 132
18,12, 132, 136
20,4, 115
22,20, 115
25,1-9, 115
33,20, 101
48,2, 132; **48,9**, 132;
48,12, 132; **48,15-19**, 132
49,2, 129; **49,2-4**, 132;
49,4, 129
50,5, 101; **50,8**, 101

Lettera di Aristeo

§ **148**, 108
 §§ **151-152**, 108, 115
 § **165**, 114

Libro della preghiera di Aseneth

107
21,1, 113

Libro delle antichità bibliche

2,8, 104

Oracoli sibillini

3,43-44, 115; **3,185-186**,
 114
4,33, 115
5,143, 109; **5,166-387**,
 114; **5,386-393**, 109-110;
5,387, 110, 115; **5,388**,
 110, 113; **5,388-389**, 115;
5,390-391,
 114, 115; **5,392**, 110, 114,
 115, 116; **5,393**, 114;
5,394, 110

Pseudo-Focilide, Sentenze

59, 110
175-194, 109

175-178, 109

188, 114
189, 114
190, 114
191, 109
192, 109, 114
194, 109
195-197, 109
198, 109

Salmi di Salomone

8,9, 114

Sapienza

1,3, 144
3,13, 84
2,23-24, 143; **2,24**, 140,
 143
10,1, 143
14,23-28, 108

Simmaco, 47, 62, 65

Siracide

2,4-7, 142
15, 83; **15,11-13**, 81
21,27, 78, 142
23,4-6, 107, 112
25,24, 142
33, 83; **33,15**, 104
34,4, 96
39,16-35, 78
49,14-16, 142

Susanna

56 vedi *Daniele* 13,56

Teodoziona, 47, 54, 62, 65, 101

*Testamenti dei dodici patriarchi**Ruben*

1,10, 103
2-3, 87, 145; **2,1**, 87, 145;
2,2, 87, 89, 146, 147; **2,2-3**,
 146; **2,2-3,3**, 103; **2,3-8**,
 145; **2,8-9**, 103; **2,9**, 146
3,1.7, 145; **3,2-6**, 145; **3,8**,
 145, 149
4,9, 112; **4,10**, 148
5,1-5, 103; **5,5**, 112; **5,6**,
 136; **5,6-7**, 86, 90
6,3, 148

Simeone

2,7, 87, 146

- 3,1**, 148
4,8-9, 148
5, 113; **5,3**, 103, 148
6,6, 148
- Levi*
- 3,2-3**, 147
9,9-10, 104; **9,10**, 113, 115
14,6, 104, 113
17,11, 114
18,12, 147
19,1, 88, 147
- Giuda*
- 12,2**, 115
19,4, 87, 146
20,1, 134
25,3, 147
- Issacar*
- 2,1**, 103; **2,1-3**, 104
3,5, 103
4,4, 148
7,2, 112; **7,7**, 148, 149
- Dan*
- 1,7**, 87, 146
4,5-7, 150; **4,5-5,1**, 149, 150
5,5, 115; **5,6**, 88, 147;
5,10-11, 147
- Neftali*
- 2,6**, 88, 147
3,5, 86
8,7-9, 104; **8,8**, 104
- Aser*
- 1,8**, 149
5,1, 104
6,4, 147; **6,4-6**, 150; **6,5-6**, 149
- Giuseppe*
- 7,4**, 87, 146, 148
- Beniamino*
- 3,3**, 87, 146
6,1, 88, 146; **6,5-7**, 150
7,1-2, 87, 146
- Testamento di Giobbe*
- 3,3**, 136; **3,3.6**, 135
7, 136
8, 135
17, 136
- 20,1-3**, 135; **20,2**, 87; **20,3**, 136; **20,5**, 136
23, 136; **23,11**, 135
26,6, 135, 136
27,2, 135; **27,2-6**, 135-136;
27,6, 136
41,5, 135
- Testamento di Salomone*
- 2,3**, 121
- Tobia*
- 4,12**, 115
6, 121
8,7, 101
- Vita greca di Adamo ed Eva*
- 2**, 76
15,3, 104
16, 123; **16,1-5**, 155; **16,2-3**, 139
17,2, 136; **17,4**, 123
19,2, 139; **19,3**, 105, 138
25,1-3, 138; **25,3**, 105
28,4, 139, 144
- Vita latina di Adamo ed Eva*
- 9**, 136; **9-11**, 140
13-16, 140
29, 140
- NUOVO TESTAMENTO
- Matteo*
- 4,1**, 137; **4,1-11**, 137; **4,7**, 126; **4,8-9**, 141
5,27-28, 116; **5,28**, 112;
5,37, 150
10,33, 136
12,43-45, 76
15,19, 116
19,3-12, 116; **19,12**, 118
26,34, 63
27,39-43, 137
- Marco*
- 1,12-13**, 137; **1,13**, 142
3,11, 76
5,9, 120
7,22, 116
8,38, 136

Luca

4,1-13, 137; **4,5-7**, 141;
4,12, 126
7,39.49, 117
8,30, 120
9,26, 136
10,18, 90, 126
22,3, 137; **22,31**, 87

Giovanni

8,31.44, 152; **8,44**, 134,
 143
12,31, 130
13,27, 137
14,30, 141; **14,30-31**, 130
16,11, 130

Atti

15,20.29, 118
21,25, 118

Romani

1,26-27, 115; **1,26**, 115;
1,27, 114
5,12, 90
6-7, 62
7,17, 51

1 Corinzi

5-6, 118; **5,1**, 115
6,13, 117
7,2-9, 118
15,21, 91

2 Corinzi

2,11, 135
6,15, 128
11,3, 105, 123; **11,14-15**, 136

1 Timoteo

2,14, 105
4,1, 135

Ebrei

9,7, 95
11,4, 46

2 Pietro

2,4, 90

1 Giovanni

3,8, 123; **3,8**.10, 143; **3,12**,
 46, 134

Giuda

6, 90; **6-7**, 118
9, 124

Apocalisse

2,14.**20**.**22**, 99
12,9, 90, 123, 135, 155
14,4, 118
17, 99, 113

LETTERATURA CRISTIANA ANTICA

Apocalisse di Abramo

§ **23**, 106

Apophthegmata Patrum, Collezione Sistematica

10,49, 152; **10,91**, 152

Agostino

De civitate Dei

15,7, 45

Aristide

Apologia

9,8, 115; **9,8-9**, 115
13,7, 115

Atenagora

Supplica

20,3, 112, 116
22,11, 116

32,1, 116; **32,2-3**, 112
34,2, 115

Beda il Venerabile, 71

Clemente Alessandrino

Pedagogo

2,88,3, 112

Clemente di Roma

Epistola ai Corinzi

18,12, 87

Didachè

1,1-6,1, 147

Efrem Siro

Comento alla Genesi, 55*Epistola di Barnaba*

10,6, 114; **10,8**, 114
18-20, 148

Epifanio di Salamina

Panarion

40,5,3, 46, 106

Eusebio

Preparazione evangelica

8,11, 102

Gerolamo

Commento a Ezechiele, 26
*Hebraicae quaestiones in libro
 Geneseos*, 48
Vulgata, Genesi, 47, 48, 54,
 65

Giustino

Apologia I
 21,5, 116
 27,1, 115; 27,1.3, 115;
 27,1-2.4, 115; 27,3, 114,
 115

Apologia II
 5,3-4, 113
 12,5, 116

Dialogo con Trifone
 § 79, 91

Ireneo di Lione

Adversus haereses
 4,18,3, 50
*Dimostrazione della tradizione
 apostolica*
 18, 113

Lattanzio

De ira
 14,3, 48

Libro della caverna dei tesori, 155

Origene

Sulla preghiera
 29,18, 69

Pastore di Erma, Precetti
 5,1,2-4, 151
 6,2, 147-148
 10,1,1-10,2,5, 151-152

Pešitta, Genesi 4,6b-7,
 47, 54, 62, 64, 65

Procopio di Gaza, 71
Protovangelo di Giacomo
 13,1, 105-106

Taziano

Discorso ai greci
 10,1, 116
 28,2, 115

Teofilo di Antiochia

Ad Autolico
 3,3, 116, 3,8, 116

Tertulliano

De habitu muliebri

1, 48

Testamento di Adamo

3,5, 114

Vetus Latina, Genesi 4,6b-7
 45, 62, 65

LETTERATURA EBRAICA RABBINICA E
MEDIEVALE

Alfa Beta de-Ben Sira, 121, 162, 168

Avot de-Rabbi Natan

A 1, 141

A 2,1-2, 115

Avraham ibn 'Ezra a *Genesi* 4,7
 50, 62

El'azar di Worms, *Sēfer ḥokmat
 ha-nēfēš*, 167

Genesi Rabba

9,2, 167; 9,7, 154

19, 123; 19,3, 106, 139;

19,4, 124

20,1-2, 124

22,5, 50; 22,6, 55, 62; 22,7,
 114

49,6, 27

50,5, 27

Hekalot Rabbati

§ 234, 26

Midraš Temurah, 167

Mišnah

Yevamot

6,6, 112

Ketubbot

7,6, 112

'Avodah Zarah

2,1, 115

Avot

2,16, 70

Niddah

4,1, 115

Yadäyim

3,5, 107

Pirge de-Rabbi Eli' ezer

§§ 13-14, 123-124, 155

§ 21, 50, 114

- § 22, 91-92
Qohelet Rabba
 3,11, 167
- Raši
 a *Genesis*
 1,1, 35
 4,6b-7, 50
 6,6, 24
 a *Esodo*
 31,18, 49
- Sa'adyah Ga'on, *Commento alla Genesis*,
 2,15-17, 124
 6,6, 24
- Sêfer Yesirah*
 § 7, 156, 162
 § 60, 157
- Talmud Babilonese
Beraḳot
 3a, 38
 7a, 29
 51a, 30
Šabbat
 105b, 154
 145b-146a, 106, 115
Yoma
 52b, 43
 67b, 167
Yevamot
 61b, 112
 103b, 106
Nedarim
 20b, 112
Qiddušin
 40a, 112
Bava Batra
 16a, 154
 26a, 136
Sanhedrin
 91b, 154
 'Avodah Zarah
 22b, 106
- Targum Frammentario (Yerušalmi)
Genesis
 4,3-16, 48
 4,8, 48-49
- Targum Neofiti
Genesis
 4,3-16, 48; 4,8, 48-49
 19,18, 27
Esodo
 32,12, 28
Deuteronomio
 29,22, 28
- Targum Onqelos
Genesis
 4,3-16, 48-49
- Targum Palestinese della Genizah
Genesis
 4,3-16, 48
- Targum Pseudo-Yonatan
Genesis
 3,6, 155
 4,1, 46; 4,3, 49; 4,3-16, 48-49; 4,7, 62
 19,18, 27; 19,25, 27
Esodo
 32,12, 28
- Tiqqune ha-Zôhar*
 Prefazione II, 17a, 158
- Tosefta*
Yevamot
 8,4, 112
- Yiṣḥaq ben Ya'aqov ha-Kohen,
Ma' amar ha-ašilut ha-šema' lit
 161-168
- Zôhar*
 I 35b, 156
 I 75a, 157
 I 190a-b, 160, 171
 I 203a, 36
 I 210a-b, 36, 157-158
 II 103a, 160
 II 138b, 37, 157, 159
 III 70a, 36, 158
 III 76b, 56, 106, 161
 III 77a, 161
 III 77b, 37
 III 79a, 106
 III 80b, 158-159
 III 215a, 31
- Zôhar Hadaš, Yitro*
 55b, 158

AUTORI GRECI E LATINI

Apollonio Rodio

*Argonautiche***4,445-447**, 109*Carmina Priapea*, 114

Cassio Dione

*Storie***59,3,6**, 116

Esiodo

*Teogonia***535-560**, 46

Marziale

*Epigrammi***1,77**, 114**2,89**, 114**9,27**, 114**11,43**, 114Petronio, *Satyricon*, 114

Plinio il Vecchio

*Storia naturale***5,73**, 102

Plutarco

*De Iside et Osiride***74**, 114

Pseudo-Plutarco

*De placitis philosophorum***4,4**, 87

Sofocle

fr. 684, 109*Stoicorum Veterum Fragmenta*

115, 116

Svetonio

*Caligola***24**, 116*Tiberio***45**, 116ALTRE LETTERATURE ORIENTALI
ANTICHE

Annali di Esarhaddon, 52

*Avesta**Gatha*, 134*Yasna***30,3-4**, 126*Corano***15,28-35**, 140*Epoepa di Gilgamesh*, 52

Khayyām, O.

quartina 184, 140*Mānavadharmasāstra***1,81-82**, 134**8,14**, 134*Nergal ed Ereškigal*, 55*Rgveda***10,124,5**, 134



Indice degli autori e degli studiosi moderni

- Abécassis, E. 112
Aberbach, M. 49
Aitken, J.K. 55
Alter, R. 67
Anderson, G.W. 63
Arkush, A. 156
Arndt, W.F. 105, 150
von Arnim, H.W.F. 115, 116
Assis, Y.T. 112
Augustin, M. 51
Azevedo, J. 59-60, 67, 69
Baltzer, K. 76
Barbaglio, G. 93
Barbi, M. 65
Barré, M.L. 55
Bauer, W. 105, 150
Baumgarten, A.I. 13
Becking, B. 55, 121
Beer, G. 75
Ben Yashar, M. 59, 60, 61, 66
Bertoletti, I. 19
Betz, H.D. 117
Beverland, A. 105
Bewer, J.A. 23
Bhayro, S. 74, 77
Biale, D. 93, 94, 107
Bianchi, U. 80
Bibring, E. 53
Billerbeck, P. 154
Black, M. 76
Bloom, H. 22, 69, 122, 124
Bobichon, Ph. 91, 171
Boccaccini, G. 73, 74, 77, 78,
79, 84, 85, 88, 91, 142, 143
de Boer, P.A.H. 60
Börner-Klein, D. 47
Bof, G. 93
Bonelli, G. 136
Borbone, P.G. 122
Borges, J.L. 53, 125
Borgonovo, G. 85
Botterweck, J.G. 63, 64
Boyd, J.W. 126
Brandon, S.G.F. 9
Bratsiotis, N.P. 63
Brock, S.P. 47
Brown, D.R. 130, 133
Brueggemann, W. 51-52, 54,
62-63
Brundage, G. 112
Buber, M. 38, 134
Burrows, M. 10
Busi, G. 32, 156, 157
Byron, G.G. 69
Calabi, F. 108
Callow, A.L. 157
Camus, A. 68, 70-72
Capelli, P. 18, 39, 63, 76, 81,



- 112, 120, 130, 135, 165
 Cardellini, I. 19
 Caspi, M. 59, 66
 Cassuto, U. 50, 51, 54, 55, 66
 Castellino, G.R. 42, 43, 54, 56, 62, 66
 Cavalletti, S. 30
 Charles, R.H. 10, 87, 88
 Charlesworth, J.H. 74, 76, 106, 136
 Chialà, S. 86, 122
 Chiesa, B. 124
 Chipman, J. 31
 Clamer, A. 42
 Clines, D.J.A. 618
 Closen, G.E. 42, 44, 45, 53, 55, 58, 65
 Cohen, A. 154
 Collins, J.J. 79, 83, 90, 91, 134
 Collins, N.L. 10
 Contini, G. 65
 Countryman, W.L. 93-95, 97, 107, 116-117
 Crosby, D.A. 126
 Cross, F.M. 46
 Crüsemann, F. 45, 56, 60
 Dahood, M. 23
 D'Alario, V. 82
 Dan, J. 156, 162, 166-168
 Danker, F.W. 105, 150
 Davila, J.R. 135
 De Benedetti, P. 35, 37-39
 Delannoy, J. 39
 Delitzsch, F. 43, 54
 Dell, K.J. 55
 Della Rocca, R. 112
 del Olmo Lete, G. 121
 Denis, A.-M. 83, 89, 104, 107, 122, 124
 Deurloo, K.H. 54, 60, 62
 de Vaux, R. 42
 Dianich, S. 93
 Di Benedetto, V. 28
 Dillmann, A. 42, 43, 53, 54, 64
 Dimant, D. 129
 Di Nola, A.M. 134, 136, 151
 Dombart, B. 45
 Donner, H. 56
 Douglas, M. 77, 94, 97
 Downing, F.G. 117
 Drazin, I. 28
 Driver, G.R. 42, 44, 45, 54, 55, 56, 57, 58, 64, 65, 66, 67
 Duhaime, J.L. 79
 Duhm, H. 55
 Duquoc, C. 131
 Eco, U. 68, 169
 Ehrenzweig, A. 60
 Ehrlich, A. 60
 Eisenstein, J.D. 121
 Eissfeldt, O. 131
 Elliger, K. 23
 Enrietti, M. 155
 Enslin, M.S. 44, 45, 46, 67
 Ewald, H. 43, 54, 62
 Fenichel, O. 53
 Fenton, P.B. 156
 Ferrandi, M. 28
 Filoramo, G. 126, 169
 Fitzmyer, J.A. 90
 Floristán, C. 131
 Forsyth, N. 167, 170
 Frazer, J.G. 56-57
 Freud, S. 63, 100, 152
 Fromm, E. 28, 33
 Frühstorfer, K. 50
 Fusella, L. 60, 74, 75, 85, 98, 101, 129, 131
 Garbini, G. 107, 109
 García Martínez, F. 81, 84, 149
 Garrett, S.R. 141
 Garrone, D. 63
 Gaster, Th. 10
 Gaylin, W. 53
 George, A. 52
 Gerbi, A. 105
 Gerbi, S. 105
 Gianotto, C. 142
 Gibson, Sh. 56
 Gingrich, F.W. 105, 150
 Ginzberg, L. 50, 106
 Giraudo, G. 112
 Gitai, A. 112
 Giuliani, M. 19

- Gnoli, G. 126
 Goldberg, A.M. 47
 Gordon, R.P. 55, 61
 Grant, R.M. 116
 Graves, R. 106
 Grelot, P. 45, 48, 49
 Grossfeld, B. 49
 Gruber, M.I. 52, 53, 54
 Grypeou, E. 44, 92, 124, 156
 Gunkel, H. 42, 54, 58, 65
 Haag, H. 86
 Haelewyck, J.-C. 83, 89, 104, 107, 122
 Halévy, J. 50
 Harl, M. 44, 45
 Hayes Ward, W. 23
 Hayward, R. 28, 44, 46, 47, 49, 50
 Heinisch, P. 53
 Heller, B. 171
 Hempel, Ch. 79
 Hendel, R.S. 56, 58
 van Henten, J.W. 89
 Hess, R.S. 43, 54, 55
 Himmelfarb, M. 100
 Hollander, H.W. 145, 147
 van der Horst, P. 55, 111, 114, 121
 Huffmon, H.B. 54
 Hultgård, A. 79, 147
 Hume, D. 125
 von Hummelauer, F. 60
 Ibba, G. 82
 Isaac, E. 76
 Ivry, A.L. 156
 Jacob, B. 51
 Jaubert, A. 87
 Jellinek, A. 167
 Jones, H.S. 105
 de Jonge, M. 89, 145, 147
 Joüon, P. 55, 62
 Jucci, E. 100
 Jung, C.G. 32, 34, 136
 Kafka, F. 70, 152
 Kalb, A. 45
 Kautzsch, E. 75
 Kazantzakis, N. 118
 Kee, H.C. 135, 136
 Kegler, J. 51
 Kelly, H.A. 78, 80, 88, 90, 130, 141
 Kerényi, K. 136
 Kiener, R. 166
 Kinet, D. 131
 Kirsch, J. 94, 107
 Kittel, G. 105
 Klein, M.L. 25
 Klerman, G.L. 953
 Kline, N.S. 52
 Knibb, M.A. 76
 Koester, H. 152
 Kort, A. 54
 Kosmala, H. 138
 Kugler, R.A. 87, 89, 103, 145
 Kuiper, G.J. 48, 49, 62
 Kvanvig, H. 85
 Lange, A. 156
 van der Leeuw, G. 24
 Lenormant, F. 55
 Levertoff, P.P. 160
 Levi, P. 121
 Levine, E. 46, 64
 Lewis, Ch.T. 48
 Lewis, C.S. 134
 Lichtenberger, H. 156
 Liddell, H.G. 105
 Lietaert Peerbolte, L.J. 87, 148
 Loader, W. 100, 101
 Loewenthal, E. 156
 Lombardi, P. 18
 Lucca, P. 47, 117, 152
 Luttkhuizen, G. 46
 Luzzati, M. 112
 Luzzatto, A. 54, 67, 71-72
 Mack, B. 117
 McKenzie, R. 105
 MacRae, G. 135
 Magris, A. 117
 Maier, W.A. 23
 Manicardi, E. 130, 137
 Marchetto, M. 19, 28
 Marcus, R. 45, 46
 Marrassini, P. 91
 Martin, B.A. 55

- Martone, C. 75, 79, 81, 128,
 129, 138, 142
 Maupassant, G. de 25, 32
 Mędała, S. 48, 53, 54
 Miles, J. 33, 117-118
 Mingana, A. 64
 Monaci Castagno, A. 144
 Morschauser, S. 54
 Munch, P.A. 145
 Muraoka, T. 55, 62
 von Mutius, H.G. 26
 Najman, H. 46
 Nebe, G.W. 84
 Negev, A. 56
 Neri, U. 45, 71
 Nestle, E. 60
 Nickelsburg, G.W.E. 76, 84
 Oepke, A. 105
 Ogushi, M. 51, 66
 Olshausen, J. 42
 Olson, D. 75
 Orlinsky, H.M. 25
 von der Osten-Sacken, P. 129
 Patai, R. 106
 Paykel, E.S. 53
 Perani, M. 18, 112, 167
 Peri, C. 121, 170
 Pettazzoni, R. 21, 126
 Pettinato, G. 55
 Philonenko, M. 79
 Pieri, P.F. 32
 Piñero, A. 140
 Piovanelli, P. 76
 Powys Smith, J.M. 23
 Pricoco, S. 144
 Pritchard, J.B. 55
 Proksch, O. 42, 44, 47, 55, 59,
 65, 67
 Puech, H.-Ch. 134
 von Rad, G. 50, 54, 58, 66, 67
 Radin, P. 136
 Ramarosan, L. 43, 53, 54, 55,
 56, 57, 66
 Rapoport-Albert, A. 112
 Raveri, M. 79, 169
 Reed, A.Y. 74, 77, 90, 156, 170,
 171
 Ringgren, H. 63, 64
 Roberts, J.J.M. 23
 Römheld, D. 156
 Roitman, A.D. 129
 Roloff, J. 118
 Rosenberg, D. 22, 69, 122
 Rosen-Zvi, I. 154-155
 Rosso Ubigli, L. 76, 90, 104,
 110, 122, 123, 140, 143
 Rubinkiewicz, P. 106
 Russell, D.S. 122, 130, 153
 Russell, J.B. 22, 78, 120, 125,
 132, 134
 Sacchi, P. 12, 60, 73, 74, 75, 76,
 79, 81, 85, 86, 87, 88-89, 91, 95,
 98, 101, 104, 123, 129, 131, 133,
 135, 142, 146, 152, 155
 Sanders, E.P. 81, 142
 Sarna, N.M. 53, 54, 66
 Schäfer, P. 26
 Schechter, S. 141
 Scher, A. 64
 Schiffman, L.H. 129
 Schlüter, M. 26
 Schofield, A. 79
 Scholem, G. 30-31, 157, 170,
 171
 Schottroff, W. 45
 Schrader, E.S. 42
 Scorsese, M. 118
 Scorza Barcellona, F. 114
 Scott, R. 105
 Segal, A.F. 78
 Sellers, O. 60
 Short, Ch. 48
 Silbermann, A.M. 50, 66
 Simon, Marcel 13
 Simon, Maurice 160
 Skinner, J. 42, 44, 53, 71
 Soggin, J.A. 42, 45, 67-68, 71
 Speiser, E.A. 42, 54, 55
 Sperling, H. 160
 Sperling, S.D. 145
 Spinoza, B. 125
 Spittler, R. 136
 Spronk, K. 23
 Spurling, H. 44, 92, 124, 156

- Squarcini, F. 134
Stefani, P. 72, 134-135
Stegemann, W. 45
Steinbeck, J. 63
Stemberger, G. 140, 156
Stern, S. 13
Stone, M.E. 140
Strack, H.L. 140, 154
Tate, M.E. 23
Testa, E. 42, 51, 55, 56
Testuz, M. 85, 130
Teyssèdre, B. 56, 78, 120, 135, 137
Thompson, A.L. 91
Tigchelaar, E.J.C. 149
Tischendorf, C. 106
Tishby, I. 31, 32, 157
Toaff, A. 157
Toaff, E. 157
van der Toorn, K. 55, 121
Trible, Ph. 63
Trimpi, H.P. 9
Tsanoff, R.A. 9
Tsumura, D.T. 23
Tzoref, Sh. 129
Ulrich, E. 46
Ulrichsen, J.H. 89, 145, 150
Urbach, E. 154
Urech, E. 119
Vaage, L.E. 117
VanderKam, J. 85
Varone, A. 109
Vincent, A.L. 51
Vivian, A. 90, 156
Voltaire 25, 32
Wallis, G. 63-64
Washburn, D.L. 46
Watts, J.D.W. 23
Weidinger, E. 100
Weiser, A. 50, 62
Weissmann, M.M. 53
Westermann, C. 42, 43, 44, 51, 54, 56, 60, 61, 62, 66, 67, 124
Wevers, J.W. 42, 60
Widengren, G. 79
Wiener, Ph.D. 9
Wilde, O. 22
Wilson, W.T. 109
Wittstruck, T. 25
Wöller, U. 60, 61, 66
Wolfson, E.R. 156
Xella, P. 120
Xeravits, G. 79
Yassif, E. 162
Zimmerli, W. 42
Ziolkowsky, J. 68
Zipperstein, S.J. 112
Zlotowitz, B.M. 25
Zolli, E. 30



Volumi pubblicati nella serie

‘ALTI STUDI DI STORIA DELLE RELIGIONI’

Mai praticamente uguali. Studi e ricerche sulla disuguaglianza e sull'infiorità nelle tradizioni religiose, a cura di Federico Squarcini, 2007

Fondare i fondamentalismi. Esplorazioni critiche dei diversi modi del fondamentalismo nella storia, a cura di Federico Squarcini e Lara Tavarnesi, 2007

Topografie della 'santità'. Studi sulle simbolizzazioni religiose dei confini e sulla geografia politica delle tradizioni religiose, a cura di Federico Squarcini, 2007

Federico Squarcini, *Tradition, Veda and Law. Studies on South Asian classical Intellectual Traditions*, 2008

Ramkrishna Bhattacharya, *Studies on the Cārvāka/Lokāyata*, 2009

Studies in the Kāśikāvṛtti. The Section on Pratyāhāras. Critical Edition, Translation and Other Contributions, Edited by Pascale Haag and Vincenzo Vergiani, 2009

The Anthropologist and the Native. Essays for Gananath Obeyesekere, Edited by H.L. Seneviratne, 2009

Abiti, corpi, identità. Significati e valenze profonde del vestire, a cura di Sergio Botta, 2009

Piero Capelli, *Il male. Storia di un'idea nell'ebraismo dalla Bibbia alla Qabbalah*, 2012





Finito
di stampare
nel novembre 2012
da Tipografia Monteserra (Vicopisano - Pi)



