

Il Creatore, il tentatore e l'uomo in Gen 3. Spunti biblici di antropologia e demonologia

Franco Manzi*

1. Precomprensioni buone o ingenuie

1.1. Per evitare sospetti di eresia

Prima di intraprendere l'esegesi del celebre racconto di Gen 3 nell'alveo della tradizione della Chiesa, conviene chiarire rapidamente in premessa che questo testo è un *racconto sapienziale di intento eziologico*. In che senso? Nel senso che, in prima battuta, entra a far parte di una più ampia «lettura sapienziale della storia», ovvero di «una teologia della storia, espressa in linguaggio simbolico»¹, che connota molte altre pagine della Bibbia. Da questo punto di vista,

«se gli esegeti del passato, prima delle scoperte di altre letterature orientali, hanno sbagliato dicendo che si trattava di racconti veramente storici, oggi altri cadono nell'errore opposto. Questi ultimi dicono che si tratta di una risposta poetica (senza causa storica) alle eterne domande dell'uomo, una risposta che è soltanto frutto di fantasia, senza un diretto riferimento a fatti veramente accaduti»².

In realtà, ormai da decenni, numerosi biblisti, istituendo un confronto tra Gen 3 altri testi letterari dell'antico vicino Oriente, hanno mostrato che il racconto del peccato di Adamo ed Eva non ha un genere letterario antistorico o “a-storico” né, tanto meno, è frutto di pura fantasia. Al contrario: parla di cose reali, vere.

* L'autore insegna Sacra Scrittura ed Ebraico biblico presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (nella sede centrale di Milano e nella sezione parallela presso il Seminario arcivescovile in Venegono Inferiore, in cui è preside e docente ordinario), l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano e la Facoltà di Teologia di Lugano. E-mail: francomanzi@seminario.milano.it.

¹ F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?* (Nuovo Corso di Teologia Sistemica 12), Brescia 2005, 219.

² M. CIMOSA, *Genesi 1-11. Alle origini dell'uomo* (Leggere Oggi la Bibbia 1.1), Brescia 1995³ (1884), 15-16.

In quest'ordine d'idee, senza tornare all'impostazione della storiografia positivista, possiamo dire che Gen 3 ha per oggetto la storia dell'uomo, individuandovi il senso salvifico. Più precisamente ancora: è un *racconto sapienziale* perché, in modo intuitivo, narrativo e simbolico, trasmette, di generazione in generazione, la "sapienza" di una vita illuminata dalla fede israelitica nel Signore. Perciò è un racconto finalizzato a testimoniare profonde verità esistenziali, teologiche e soteriologiche, che servono a vivere consapevolmente da credenti.

In particolare, questo scopo sapienziale del racconto del peccato di Adamo ed Eva è perseguito attraverso un *procedimento eziologico*, vale a dire mediante un "discorso" (*lógos*) sulla "causa" (*aitía*) della situazione di peccaminosità universale dell'umanità. In termini generali, il teologo gesuita Karl Rahner definisce l'«eziologia» come «l'ammissione di una conoscenza storica [*geschichtlichen*] vera ed efficace, raggiunta a partire dalla condizione presente, meglio compresa attraverso la sua origine storica»³. Con il biblista francese Pierre Grelot, potremmo aggiungere che «grazie ad una risalita verso l'origine del tempo essi [= gli scrittori ispirati] rappresentano simbolicamente la loro risalita al cuore dell'essere»⁴.

In sintesi: definendo Gen 3 come un racconto sapienziale di intento eziologico, non vogliamo metterne in questione la verità ispirata. Né, tanto meno, abbiamo l'intenzione di contraddire il dogma sul peccato originale, che la Chiesa, nei suoi testi magisteriali⁵ e catechetici⁶, seguita a insegnare ricorrendo anche a Gen 3. In positivo, intendiamo sostenere semplicemente questa tesi: per rivelarci alcuni aspetti fondamentali del mistero del male morale, lo Spirito Santo ha ispirato un autore dell'antico Israele, che, attingendo a tradizioni orali precedenti⁷, ha redatto un racconto in cui è risalito in modo e sapienziale⁸ ed eziologico⁹ a un *fatto peccaminoso primordiale*¹⁰.

³ K. RAHNER, *Ätiologie*, in J. HÖFER – K. RAHNER (edd.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Breisgau 1957, I, 1011-1012: 1011 (traduzione nostra).

⁴ Per P. GRELOT, *Le origini dell'uomo. Gen. 1-11* (Bibbia Oggi 20), Torino 1981 (orig. francese: 1973), 18.

⁵ Cfr. 15° SINODO DI CARTAGINE [418], *De peccato originali*, in DS, 222-224; 2° CONCILIO DI ORANGE [529], *De peccato originali*, in DS, 371-372; CONCILIO DI TRENTO, Sessione V [1546], *Decretum de peccato originali*, in DS, 1510-1516; CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes* [7.XII.1965], n. 13.

⁶ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica* [= CCC], nn. 385-420.

⁷ Vari esegeti di matrice storico-critica, sostenitori dell'ipotesi documentaria, attribuivano il testo di Gen 2,4b-3,24 alla cosiddetta tradizione jahvista, che risalirebbe al IX/X secolo a.C. Così, ad es., G. RAVASI, *Il libro della Genesi (1-11)* (Guide Spirituali dell'Antico Testamento), Roma 1991² (1990), 7-9.49.

⁸ Cfr. spec. L. ALONSO-SCHÖKEL, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*, in *Biblica* 43 (1962) 295-316.

⁹ Sostanzialmente in questa direzione interpretativa di Gen 3 vanno, ad es.: G. BORGONOVO, *La grammatica dell'esistenza alla luce della storia di Israele (Gn 2,4b-3,24)*, in G. BORGONOVO ET ALII (edd.), *Torah e storiografia dell'Antico Testamento* (Logos; Corso di Studi Biblici 2), Leumann 2012, 429-466, spec. 464-465; N. LOHFINK, *Genesis 2f als "geschichtliche Ätiologie". Gedanken zu einem neuen hermeneutischen Begriff*, in *Scholastik* 38 (1963) 321-334.

¹⁰ Cfr. CONCILIO DI TRENTO, Sessione V, *Decretum de peccato originali*, canone 3, in DS, 1513; PIO XII,

1.2. Un racconto per adulti che piace ai bambini

Ambientato com'è in un giardino lussureggiante, con al centro un albero dai frutti proibiti, per di più frequentato da Dio che passeggia tra gli uomini, Gen 3 è un racconto che piace ai bambini. Del resto, usa il linguaggio simbolico dell'umanità-bambina di almeno ventiquattro secoli fa¹¹. Tuttavia questo brano è stato accolto nel canone biblico per manifestare l'illimitata bontà del Creatore agli adulti, soprattutto quando sono tentati di non crederci.

Superata questa prima difficoltà sul genere letterario di Gen 3, di certo aggravata da approcci interpretativi fondamentalisti, altre se ne stagliano all'orizzonte. Gli equivoci più rischiosi vanno a lambire la terra sacra di Dio: perché mai il Signore ha proibito ad Adamo ed Eva di mangiare dei frutti di quell'albero? Perché poi non ha perdonato la loro disobbedienza, ma li ha castigati in modo così severo e definitivo? E soprattutto, perché ha punito non solo loro due, ma tutti i loro discendenti, per cui, se donne, devono soffrire nel parto e, se uomini, sono costretti a faticare per mantenersi? Insomma, se Dio fa ricadere la colpa dei padri sui figli ben oltre mille generazioni (cfr. Es 20,5-6), è davvero giusto? Quante domande ci vengono in mente ogniqualevolta, ricordando per sommi capi questo brano, ci guardiamo bene dal rileggerlo con cura! Lo facciamo nel presente studio, accorgendoci così che è anzitutto per mostrare *il volto univocamente buono del Creatore, in rapporto al peccato delle creature umane*, che lo Spirito ha ispirato questo antico racconto.

Qual è allora *l'atteggiamento interpretativo corretto con cui i credenti in Cristo* sono invitati a leggere questa pagina biblica? È l'atteggiamento di chi crede che *la Bibbia sia l'attestazione credente* – cioè la testimonianza di fede messa per iscritto in un testo – *della rivelazione di Dio*¹², che si è data gradualmente nella storia della salvezza. In quanto ispirato, questo testo biblico trasmesso dalla tradizione ecclesiale contiene

Lettera enciclica *Humani generis* [12.VIII.1950], in DS, 3875-3899: 3897; CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 13; CCC, n. 390, che cita anche PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti al Simposio di alcuni teologi e scienziati sul mistero del peccato originale* [11.VII.1966], in *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966) 649-655.

¹¹ Che la composizione finale di Gen 3 e, più in genere, di Gen 1-11 risalga al IV secolo a.C. è sostenuto, ad es., da: G. BORGONOVO, *La "donna" di Gen 3 e le "donne" di Gen 6,1-4. Il ruolo del femminile nell'eziologia metastorica*, in *Ricerche Storico Bibliche* 6:1-2 (1994) 71-99, spec. 92. Altri esegeti – come, ad es., R. J. CLIFFORD – R. E. MURPHY, *Genesis*, in R. BROWN – J. FITZMYER – R. E. MURPHY (edd.), *The New Jerome Biblical Commentary*, London 1993 (Student Edition), 8-43, spec. 9 – la collocano durante l'esilio babilonese (586-538 a.C.).

¹² Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa: Conclusione*, in ID., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II* [25.IV.1993] e *Documento della Pontificia Commissione Biblica* [15.IV.1993] (Documenti Vaticani), Città del Vaticano 1993, 19-121, che ha definito la Bibbia come «l'attestazione scritta di una serie di interventi attraverso i quali Dio si rivela nella storia umana» (119-120; cfr. anche l'inizio della parte III, p. 78).

una parola di Dio¹³ efficace per la salvezza dei credenti¹⁴. A due condizioni: anzitutto, che la Chiesa seguiti a interpretarla nell'orizzonte dell'intera rivelazione biblica, ossia del canone scritturistico¹⁵; e che, più radicalmente, la collochi in quell'itinerario di progressiva rivelazione divina¹⁶ che ha il suo compimento pieno e definitivo in Cristo¹⁷.

Mediante questa pagina così interpretata, *lo Spirito* – come ci ha promesso Gesù nei suoi “discorsi d'addio” – *intende convincerci «quanto al peccato»*¹⁸. Ci rivela cioè che l'umanità è finita sotto la schiavitù del peccato (cfr. Rm 6,6), dal quale è stata liberata soltanto da Cristo¹⁹. Se letto nell'ambito della rivelazione biblica, canonicamente intesa e pedagogicamente orientata verso il suo definitivo compimento in Cristo (cfr. Gal 3,24-25), il testo di Gen 3 assurge a strumento con cui lo Spirito aiuta i cristiani a prendere coscienza di vivere in un «mondo malvagio» (Gal 1,4), con tutti gli effetti letali che questo comporta. Spingendoci a prenderne coscienza, lo Spirito non vuole spingerci verso la disperazione, bensì suggerirci di lasciarci attrarre dal Risorto verso la salvezza divina (cfr. Gv 12,32).

Tenuto conto di ciò, *lo scopo del presente studio teologico-biblico* è di individuare nel racconto di Gen 3 e nelle sue riprese all'interno della Bibbia e della tradizione ecclesiale alcuni spunti di antropologia e di demonologia, sintetizzabili intorno alla categoria della fede – e dell'originaria mancanza di fede – nel Dio univocamente benevolo verso ogni creatura umana. Mettendo allo scoperto la tentazione del serpente, identificato dalla rivelazione biblica e da Cristo stesso come il diavolo, il testo di Gen 3, purificato da ogni equivoco interpretativo, lascia risplendere il volto di un Dio sempre e soltanto buono.

¹³ Cfr. *Dei Verbum* [18.XI.1965], 9.10 e anche 14.17; *Verbum Domini* [30.IX.2010], 7.18.19.

¹⁴ Cfr. *Dei Verbum*, 21.24-26; *Verbum Domini*, 4.17.19.23.53.90.91.95.

¹⁵ Cfr. *Dei Verbum*, 8.11 e anche 20; *Verbum Domini*, 17.34.57.

¹⁶ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (Documenti Vaticani), Città del Vaticano 2001, che insiste sul «lento progresso storico della rivelazione» (§ 87, p. 205), spiegando che «il disegno salvifico di Dio, che culmina in Cristo (cf. Ef 1,3-14), è unitario, ma si è realizzato progressivamente attraverso il tempo. L'aspetto unitario e l'aspetto graduale sono entrambi importanti; così come lo sono la continuità su alcuni aspetti e la discontinuità su altri» (§ 21, p. 51; cfr. § 65, pp. 150-152). Cfr. *Verbum Domini*, 40.

¹⁷ Cfr. *Dei Verbum*, 4.7.17; *Verbum Domini*, 13.14.37.39.40-41.74.

¹⁸ Gv 16,8. Si legga J. RATZINGER, *In principio Dio creò il cielo e la terra. Riflessioni sulla creazione e il peccato* (I Pellicani), Torino-(Città del Vaticano) 2006, 88-89.

¹⁹ Cfr. spec. Mt 1,21; Gv 1,29; Rm 3,23-24; 8,1-13; Gal 1,4; Col 1,13-14; 1Tm 1,15; Eb 1,3; 9,15; 1Gv 2,2; 3,5.8.

2. La predestinazione a essere figli nel Figlio

2.1. La creatura umana orientata a Dio

Già nell'*intentio auctoris* del racconto di Gen 2,4b-25, il lussureggiante giardino dell'Eden, sognato dal popolo di Israele sempre attanagliato dalla siccità, simbolizzava il mondo meraviglioso desiderato da Dio: un mondo «buono» e «bello» (*tôb*)²⁰, in cui l'umanità avrebbe avuto la possibilità di vivere beata all'ombra della provvidenza divina. Questa beatitudine sarebbe sgorgata dalla riconoscenza nei confronti del Signore per aver ricevuto in dono da lui un universo intero, colmo di ogni «ben di Dio», da riconoscere come segno della sua infinita generosità. Con questo atteggiamento di fondo, gli esseri umani avrebbero «coltivato» e «custodito» il giardino (2,15), ossia sarebbero vissuti in comunione con il Creatore, come suggeriscono questi due verbi tipici dell'alleanza del Signore con Israele²¹, ormai giunto nella terra promessa²². Così l'umanità avrebbe proseguito con «perfetta letizia»²³ la stessa attività creatrice di Dio.

2.2. La creatura umana orientata all'«immagine di Dio»

Rileggendo questo brano alla luce della rivelazione piena e definitiva del NT, scorriamo già nella descrizione dell'armonia del creato l'allusione simbolica a una realtà «bella» e «buona» (*kalón*, 1Tm 4,4) perché orientata dallo Spirito verso la comunione con Dio; un mondo in cui ogni essere umano era aiutato dallo Spirito a vivere da figlio di Dio, proprio come avrebbe vissuto Gesù di Nazareth; un mondo in cui ogni creatura umana, modellata dal Creatore «a sua immagine e somiglianza» (Gen 1,26-27), era già «cristiforme», cioè assomigliava a Gesù, «l'immagine» perfetta «del Dio invisibile»²⁴.

²⁰ Da questo punto di vista è molto significativa nel primo racconto della creazione (Gen 1,1-2,4a) la costatazione divina, ripetuta per ben 7 volte – numero simbolico della completezza –, della bontà delle creature (1,4.10.12.18.21.25) e soprattutto dell'essere umano (v. 31). Cfr., ad es., G. RAVASI, «Dio vide che era *tôv*» (Gen 1), in Parola Spirito e Vita 44 (2001) 11-20, spec. 15-17.

²¹ Soprattutto nel Deuteronomio e nella tradizione deuteronomista i verbi '*abad* («coltivare», «servire») e '*šamar* («custodire», «osservare») designano l'«osservanza» dei comandamenti del Signore per «servirlo» ('*abad*) nel culto e nella vita, come appare in modo emblematico dal racconto del rinnovamento dell'alleanza a Sichem, in Gs 24,14-24, in cui '*abad* ricorre 14 volte (2 x 7, numero della perfezione). Cfr. G. SAUER, *šmr būten*, in E. JENNI – C. WESTERMANN (edd.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Gütersloh 1995⁵ (1975), II, 982-987, spec. coll. 983.985; C. WESTERMANN, '*abad Knecht*, in *ibid.*, II, 182-200, spec. coll. 185.188-190; e anche G. BORGONOVO, *Grammatica*, 436.442.

²² In Gen 2,15 la situazione dell'uomo è resa con il verbo *nûḥ* all'*hifil*, usato per Israele che il Dio alleato ha fatto «riposare» nella terra di Canaan (Dt 12,10; 14,28; Gs 23,1; Ger 27,11; Ez 37,14).

²³ Gc 1,2.

²⁴ Col 1,15; cfr. Gv 12,45; 14,9; 2Cor 4,4; Eb 1,3.

Lo rivela il brano dalle tonalità inniche con cui si apre la Lettera ai Colossesi, che proclama:

«[Cristo] è immagine del Dio invisibile, / primogenito di tutta la creazione, perché in lui furono create tutte le cose / nei cieli e sulla terra [...]. Tutte le cose sono state create / per mezzo di lui e in vista di lui» (1,15-16).

In questi termini la Chiesa delle origini ha professato la sua fede in Cristo, mediatore della creazione e della nuova creazione, giungendo a contemplare la bellezza della creatura umana alla luce di Cristo stesso. In primo luogo, resta così accantonata l'ingenua concezione dicotomica che considera *prima* la creazione del mondo e dell'umanità *etsi Christus non daretur* (livello della creazione), e *poi* la missione del Figlio di Dio fatto uomo, volta a "riparare" la situazione mortifera causata dai peccati umani (livello della redenzione)²⁵. In realtà, il NT rivela in definitiva che la persona umana, creata in Cristo, ha in lui il suo senso; "è" autenticamente umana nella misura in cui vive in modo filiale come ha vissuto Gesù. In questo senso è stata creata «in vista di» Cristo (Col 1,16). A questo scopo è stata resa partecipe dello «Spirito del Figlio» di Dio (Gal 4,6)²⁶. Spiega il teologo Franco Giulio Brambilla:

«Il dono di Dio che è Gesù Cristo pone il destinatario del dono in modo che possa con-formarsi gratuitamente (nello Spirito) alla figura del Figlio. Il creato non è una realtà neutra che va presupposta, ma è posta originariamente dalla sua destinazione. La relazione al Figlio contrassegna radicalmente la creatura»²⁷.

Ma già i primi due racconti genesiaci sulla creazione (Gen 1,1-24a e 2,4b-25) proclamano che l'essere umano, nell'orizzonte intrinsecamente «buono» dell'intera creazione, è «molto buono» (1,31); è il capolavoro di Dio, il suo "luogotenente" nel mondo (cfr. 1,26.28; 2,19-20).

In alcuni miti dell'antico vicino Oriente, per spiegare la malvagità diffusa tra gli uomini, si raccontava che l'essere umano fosse intrinsecamente cattivo fin dalla creazione. Stando ad esempio ai poemi mesopotamici della creazione intitolati *Enūma Eliš* e *Atraḫasis*, gli esseri umani, destinati dagli dèi a essere loro schiavi, erano stati impastati di fragilità – polvere – e di malignità – il sangue di un dio malvagio, trucidato dalla divinità creatrice²⁸. L'AT prende decisamente le distanze da questo elemento tutt'altro che secondario dei miti antichi²⁹, lasciandoci intravedere già in questa sua

²⁵ Cfr. G. COLOMBO, *L'ordine cristiano* («Contemplatio» 8), Milano 1993, 13-15.

²⁶ Cfr. G. COLOMBO, *Ordine*, 17-19.

²⁷ F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 215.

²⁸ Si veda, ad es., G. BORGONOVO, *Grammatica*, 440 (cfr. anche 442-443).

²⁹ P. GRELOT, *Riflessioni sul problema del peccato originale* (Lecture Bibliche 9), Brescia 1994² (1968; orig.

diversificazione uno dei frutti dell'ispirazione divina. Sta di fatto che per la Genesi, come per tutti gli altri libri biblici, l'uomo è l'immagine di Dio, l'unica creatura *capax Dei* (cfr. Sir 17,1.3-7.9-10).

Portando a pienezza questa scintilla di rivelazione, il NT proclama che l'essere umano è stato creato da Dio «in» Cristo, «per mezzo di» lui e «in vista di» lui (Col 1,16). La Lettera agli Efesini puntualizza che è sempre «in» Cristo che Dio

«ci ha scelti prima della creazione del mondo
per essere santi e immacolati di fronte a lui nella carità,
predestinandoci a essere per lui figli adottivi
mediante Gesù Cristo,
secondo il disegno d'amore della sua volontà» (Ef 1,4-5; cfr. v. 11)

Dunque il desiderio eterno di Dio è che ogni essere umano viva da figlio suo, «conforme all'immagine del Figlio suo» (Rm 8,29), cioè come avrebbe vissuto il Figlio unigenito fatto uomo in Gesù.

Attenendoci a questa rivelazione, possiamo scorgere già in vari dettagli descrittivi dell'armonia universale, cui inneggiano Gen 1-2, che il Creatore aveva predisposto tutto per consentire ad Adamo ed Eva e ai loro discendenti di vivere da figli suoi. La creazione era come un piano inclinato verso il cielo. «Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si contemplava il loro autore» (Sap 13,5). Su questa *via pulchritudinis* lo Spirito attraeva gli uomini verso Dio. Fu proprio prendendo le mosse da questa rivelazione scritturistica che l'apostolo Paolo giunse a riconoscere con amarezza quanto fossero inescusabili gli idolatri perché «non avevano glorificato né ringraziato» il Creatore «come Dio», benché egli si fosse manifestato loro nelle sue opere (cfr. Rm 1,19).

In quest'ordine d'idee, potremmo parlare di una situazione “privilegiata” in cui Dio creò l'uomo a sua immagine o, meglio – stando al NT –, a immagine della sua immagine più perfetta, cioè di suo Figlio Gesù (cfr. 2Cor 3,18; 4,4).

3. Dal serpente a Satana nell'AT

3.1. Il serpente astuto e tentatore nella Genesi

Secondo Gen 3, nel giardino dell'Eden fa la sua comparsa «il serpente», «il più

francese: 1968), 41, sostiene: «Quello che il mito [babilonese della Creazione] traduce drammaticamente è dunque una vera metafisica dualista, in cui non resta alcun posto per la responsabilità umana e per la prova della libertà, quali le presenta invece *Gen. 3* per rispondere alle stesse domande esistentive» (cfr. p. 43).

astuto di tutti gli animali selvatici che Dio aveva fatto» (v. 1), il quale scatena la sua subdola tentazione contro Adamo ed Eva. Perché un serpente? Tra le varie spiegazioni possibili e – a nostro avviso³⁰ – anche complementari³¹, va ricordato soprattutto il ruolo simbolico giocato da questo animale nelle concezioni religiose dei Cananei e di altri popoli circostanti, dediti ai cosiddetti *riti della fecondità*. Grazie ad essi, nelle civiltà nomadiche e agricole dell'antico vicino Oriente e specialmente in ambito cananaico, si credeva di favorire sia la fecondità della famiglia e degli armenti sia la fertilità dei campi: unendosi sessualmente a sacerdotesse consacrate a divinità della natura come Ba'al, il dio della pioggia, i fedeli credevano di riceverne in dono la stessa vitalità. Nell'immaginario religioso connesso alla prostituzione sacra³² il serpente era un simbolo fallico, con cui si raffiguravano tali divinità³³. Di conseguenza, agli Israeliti che ascoltavano il racconto di Gen 3 la menzione di questo animale richiamava immediatamente la viscida tentazione idolatrica³⁴, dalla quale per secoli il popolo di Dio era stato ammalato³⁵: abbandonare il Dio d'Israele, così trascendente dal punto di vista teologico ed esigente sotto il profilo morale, per rendere culto a divinità molto più vicine ai cicli della natura, dai rituali sessuali ben più attraenti e dalle energie vitali così facilmente attingibili. Il loro potente fascino traspare nel racconto genesiaco, là dove si descrive la tentazione subita dalla donna nell'istante in cui «vide che l'albero era buono da mangiare, gradevole agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza» (3,6).

³⁰ Tra i biblisti che sostengono che il serpente avesse varie iridescenze simboliche, cfr. G. RAVASI, *Genesi*, 69-70.

³¹ Per una panoramica di interpretazioni, si può consultare spec. lo studio di K. R. JOINES, *The Serpent in Gen 3*, in *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 87 (1975) 1-11, per il quale il serpente, oltre che simbolo di fecondità, potrebbe anche simbolizzare la giovinezza perenne (a partire dalla muta della pelle), la sapienza (sempre finalizzata alla ricerca della vita e dell'immortalità) e anche il caos primordiale (cfr. la dea Tiamat delle cosmogonie mesopotamiche e i biblici Leviatan e Tannin, tutti serpentiformi).

³² Cfr., ad es., J. P. ASMUSSEN, *Bemerkungen zur sakralen Prostitution im Alten Testament*, in *Studia Theologica* 11 (1957) 167-192; W. KORNFELD, *Prostitution sacrée*, in H. CAZELLES – A. FEUILLET (edd.), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris 1972, VIII, 1356-1374; R. JOST, *Von «Huren und Heiligen». Ein sozialgeschichtlicher Beitrag*, in H. JAHNOW ET ALII, *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen*, Stuttgart 1994, 126-137; H. D. PREUSS, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 92), Stuttgart 1971.

³³ Cfr., ad es., A. BOUDART, *Serpent du paradis*, in ID. (ed.), *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Turnhout 2002³ (1960), 1203-1204; A. WÉNIN, *Le serpent, le taurillon et le baal. Variations sur l'idolâtrie dans le premier Testament*, in *Revue théologique de Louvain* 34 (2003) 27-42, spec. 28-30.

³⁴ Sul culto del serpente, si consulti spec. la monografia di B. MUNDKUR, *The Cult of the Serpent. An Interdisciplinary Survey of Its Manifestations and Origins*, Albany 1983.

³⁵ Si può ricordare spec. il racconto del serpente di bronzo innalzato da Mosè nel deserto, che, anche nella redazione finale di Nm 21,4-9, mantiene alcuni aspetti enigmatici.

Per vari studiosi contemporanei, che cercano di rintracciare l'intenzione dell'autore di Gen 3, il serpente non s'identificherebbe con Satana. L'agiografo non avrebbe inteso raffigurarvi il diavolo³⁶. Il rettile sarebbe *soltanto* un personaggio narrativo utile a mettere allo scoperto l'aporia del male morale: da un lato, il male morale è innescato indubbiamente dalla seduzione esercitata dal serpente sull'essere umano libero; dall'altro, anche il serpente, come l'uomo, è una creatura di Dio, il quale però è autore soltanto di realtà buone. Dunque *unde malum*?

Comunque sia, al di là di questa ipotesi esegetica che esclude l'identificazione del serpente con Satana nell'*intentio auctoris*, non possiamo non tenere conto che *la tradizione giudaica, Gesù stesso, la Chiesa apostolica e la successiva tradizione ecclesiale hanno operato tale identificazione*. Del resto, questa identificazione, lungi dall'essere una forzatura del testo di Gen 3, ne ha colto una virtualità semantica, dato che il serpente evocava una divinità pagana, il cui culto peccaminoso è da far risalire in ultima istanza a una tentazione demoniaca.

3.2. Il diavolo invidioso e mortifero nella Sapienza

È specialmente nel libro anticotestamentario della Sapienza, scritto molto probabilmente da un giudeo della diaspora, formatosi nel colto ambiente giudaico-ellenistico di Alessandria d'Egitto del 40-30 a.C. circa³⁷, che si trova una *rilettura in senso espressamente diabolico del serpente* di Gen 3. Scrive l'autore sacro: «Dio ha creato l'uomo per l'incorruttibilità, lo ha fatto immagine della propria natura» (Sap 2,23). È evidente il riferimento al racconto genesiaco della creazione dell'essere umano a immagine di Dio (cfr. Gen 1,26-27): eterno il Creatore, incorruttibile la creatura a lui più simile. «Ma per l'invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo e ne fanno esperienza coloro che le appartengono» (Sap 2,24): riconoscendo così nel serpente

³⁶ Su questo punto ha fatto scuola l'anticotestamentarista tedesco Gerhard von Rad (1901-1971), secondo il quale difficilmente l'astuto animale di Gen 3 costituirebbe per l'agiografo la personificazione di una potenza demoniaca o di Satana stesso. Di conseguenza, il biblista luterano consiglia di epurare il brano «dall'ingente carica teologica che l'esegesi ecclesiastica vi ha annesso quasi senza eccezioni» (G. VON RAD, *Das erste Buch Mose, Genesis* [Das Alte Testament Deutsch 2-4], Göttingen 1972⁹ [1967], 107 [traduzione nostra]). Nella stessa direzione interpretativa va, ad es., E. TESTA, *Genesi. Versione – Introduzione – Note* (Nuovissima Versione della Bibbia 1), Cinisello Balsamo (Milano) 1972, 83-84 (anche se a p. 88 aggiunge che «il serpente sta qui in rapporto speciale con un essere sovrumano, che la tradizione biblica posteriore ha identificato con Satana. Il castigo colpisce perciò il demonio, raffigurato nel serpente tentatore»).

³⁷ Cfr. spec. G. SCARPAT, *Ancora sull'autore del Libro della Sapienza*, in Rivista Biblica 15 (1967) 171-189, spec. 180-189 (citato da M. CONTI, *Sapienza. Versione – Introduzione – note* [Nuovissima Versione della Bibbia dai Testi Originali], Cinisello Balsamo [Milano] 1996⁵ [1989], 9.12-13). Per C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon. I* (Études Bibliques; Nouvelle Série 1), Paris 1983, 138-139.161, la redazione del libro si sarebbe prolungata dal 29-25 al 15-10 a. C. Si veda infine A. SCHENKER, *Il libro della Sapienza* (Guide Spirituali dell'Antico Testamento), Roma 1996, 6.

genesiaci un'immagine del diavolo³⁸, il libro ispirato giunge a precisarne anche il motivo della tentazione mortifera³⁹, cioè l'invidia per l'essere umano.

4. Dal serpente a Satana nel NT

4.1. Il drago satanico e seduttore nell'Apocalisse

Se poi da cristiani rileggiamo Gen 3 a partire dai testi canonici del NT, frutto dell'ispirazione dello Spirito nella Chiesa delle origini, perveniamo al punto di arrivo di questa identificazione satanica del serpente genesiaco nell'Apocalisse di Giovanni, la cui redazione risale agli anni Novanta d.C.⁴⁰. Evocando il mistero del Maligmo sia con l'appellativo semitizzante («il Satana»)⁴¹ sia con l'equivalente greco («il diavolo»)⁴², questo libro ne coglie esplicitamente la corrispondenza con «il serpente antico» di Gen 3⁴³.

Non solo, ma il profeta cristiano dell'Apocalisse sviluppa ulteriormente il simbolo genesiaco del rettile, avendolo percepito in visione come un «grande drago rosso»⁴⁴, «con sette teste», cioè con il massimo dell'intelligenza e dell'astuzia, e con «dieci corna», ossia potentissimo, anche se non onnipotente, dato che le sue corna non sono né sette né quattordici (12,3). Difatti, il drago è già stato sconfitto dall'arcangelo Michele, come lascia intendere la visione profetica di Giovanni:

³⁸ Tra i numerosi biblisti che lo affermano, ricordiamo: M. CONTI, *Sapienza*, 76; G. RAVASI, *Genesi*, 69; C. LARCHER, *Sagesse. I*, 270-272; A. SCHENKER, *Sapienza*, 52-53.

³⁹ Il diavolo spinge i peccatori verso la morte eterna (Sap 1,12.16; cfr. Dn 12,2; 2Mac 7,14), coincidente con la «seconda morte» dell'Apocalisse (2,11; 20,6.14; 21,8). Cfr. C. LARCHER, *Sagesse. I*, 271.

⁴⁰ Concordiamo con l'ipotesi maggioritaria che data l'Apocalisse all'epoca di Domiziano (81-96 d.C.), piuttosto che a quella di Nerone (54-68 d.C.). Per i motivi che la supportano, si legga, ad es.: G. BIGUZZI, *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici; Nuovo Testamento 20), Milano 2011² (2005), 31-33.

⁴¹ *Ho Satanâs*: Ap 2,9.13 (2 volte).24; 3,9; 12,9; 20,2.7.

⁴² *Ho diábolos*: Ap 2,10; 12,9.12; 20,2.10.

⁴³ *Ho óphis ho archaios*: Ap 12,9; 20,2; *ho óphis* (12,14-15). Cfr. Gen 3,1-15 (LXX). Tutti i commentatori colgono il riferimento al serpente di Gen 3. Cfr., ad es., J. M. BOVER, *El capítulo XII del Apocalipsis y el capítulo III del Génesis*, in *Estudios eclesiásticos* 1 (1922) 319-336: 319, secondo cui si troverebbe qui «no sólo una alusión, sino una reproducción dramática y simbólica del cap. III del Génesis». Della stessa opinione sono, tra gli altri: L. CERFAUX, *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protoévangile, in Recueil Lucien Cerfaux. Études d'exégèse et d'histoire religieuse de Monseigneur Cerfaux réunies à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 71), Leuven 1985² (1962), III, 237-251, spec. 243-244; B. J. LE FROIS, *The Woman Clothed with the Sun* (Ap. 12). *Individual or Collective? An Exegetical Study*, Roma 1954, 148.

⁴⁴ *Drákōn mégas purrós* (Ap 12,3; *ho drákōn* (12,4.7 [2 volte]).13.16.17; 13,2.4.11; 16,13; 20,2); *ho drákōn ho mégas* (12,9).

«Scoppiò una guerra nel cielo: Michele e i suoi angeli combattevano contro il drago. Il drago combatteva insieme ai suoi angeli, ma non prevalse e non vi fu più posto per loro in cielo. E il grande drago, il serpente antico, colui che è chiamato diavolo e il Satana e che seduce tutta la terra abitata, fu precipitato sulla terra e con lui anche i suoi angeli» (12,7-9).

Di conseguenza, il campo d'azione del diavolo è la terra, all'interno della quale egli continua a indurre in tentazione gli uomini, come – stando a Gen 3 – ha sempre fatto, da che mondo è mondo.

4.2. Il diavolo omicida e menzognero nella vita di Cristo

A svelare ai cristiani la presenza misteriosa di Satana nella storia non è tanto il libro della Genesi, in cui – come abbiamo visto – il serpente è interpretabile anche come un semplice personaggio narrativo, quanto piuttosto Gesù Cristo. Apparso «per distruggere le opere del diavolo» (1Gv 3,8), fu soprattutto lui a confermare la lettura del serpente di Gen 3 in termini inequivocabilmente diabolici. In primo luogo, Cristo fu tentato dal diavolo dall'inizio alla fine del suo ministero, cioè sempre, come lascia intendere l'inclusione narrativa dei Sinottici: dalle tentazioni iniziali di Gesù nel deserto – «Se sei Figlio di Dio, gettati giù!»⁴⁵ – alla sua ultima tentazione in croce⁴⁶ – «Se sei Figlio di Dio, scendi dalla croce!»⁴⁷. D'altronde, Satana si oppose cocciutamente alla missione di Gesù, tentandolo in modo diretto – come nel deserto – o più spesso indiretto, vale a dire attraverso gli avversari⁴⁸ e, più slealmente, mediante gli stessi amici, come Simon Pietro⁴⁹ e Giuda Iscariota⁵⁰.

In questo scontro senza quartiere con Satana, Cristo stesso – ed è ciò che più conta per la nostra interpretazione di Gen 3 – riconobbe come il rifiuto oppostogli dai nemici fosse da ricondurre al loro asservimento al diavolo. Difatti rinfacciò loro:

«Non potete dare ascolto alla mia parola. Voi avete per padre il diavolo e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli era omicida fin da principio e non stava saldo nella verità, perché in lui non c'è verità. Quando dice il falso, dice ciò che è suo, perché è menzognero e padre della menzogna» (Gv 8,43-44; cfr. 1Gv 3,8).

⁴⁵ Mt 4,6; Lc 4,9.

⁴⁶ Lc 24,13.

⁴⁷ Mt 27,40. Cfr., ad es., A. GENNARI, *Il diavolo, nemico per eccellenza della Parola di Dio*, in G. CANOBBIO ET ALII (edd.), *Il diavolo* (Quaderni Teologici del Seminario di Brescia), Brescia 2013, 93-124, spec. 96-97, che sottolinea l'inclusione tra Lc 4,13 (*áchri kairoû*, «fino al momento fissato») e 22,6 (*eukairían*, «l'occasione propizia»).

⁴⁸ Cfr. spec. Mt 12,38; 16,1 (// Mc 8,11 e Lc 11,16).

⁴⁹ Mt 16,22-23; Mc 8,32-33.

⁵⁰ In lui alla fine Satana «entrò» (Lc 22,3; cfr. Gv 6,70; 13,2).

5. Alcuni aspetti della rivelazione biblica sul diavolo

5.1. L'attività tentatrice del diavolo

Sia nell'AT che nel NT il serpente di Gen 3 viene visto in modo sempre più nitido come una raffigurazione simbolica del diavolo. Se ne può evincere la consapevolezza di fede ebraico-cristiana che il diavolo sia una creatura di Dio; certo, «la più astuta» di tutte le bestie da lui messe al mondo – com'è precisato del serpente in Gen 3,1 (cfr. Mt 10,16) –, ma pur sempre una creatura.

Resta così escluso quanto si credeva in tante religioni antiche, ossia l'esistenza di divinità perverse sullo stesso piano (ontologico) di altre buone. In termini teologici, possiamo riconoscere come per la rivelazione biblica *non sia corretto* il tentativo di illuminare la complessa questione della teodicea – cioè del rapporto misterioso di Dio con il male, che affligge l'umanità e l'intero creato⁵¹ – ricorrendo al *dualismo metafisico*, ossia immaginando un principio divino negativo in perenne contrasto con uno positivo⁵².

D'altro canto, in alcuni testi anticotestamentari anteriori al libro della Sapienza, una funzione per certi aspetti simile a quella del serpente di Gen 3 era svolta da un personaggio dall'identità oscura, chiamato «il Satana» (in ebraico con l'articolo: *haššātān*)⁵³. Di per sé con il sostantivo *šātān*, derivante dal verbo *šātān* («osteggiare»)⁵⁴ e usato con o senza l'articolo, viene designato il ruolo di qualcuno che contrasta qualcun altro⁵⁵: un «avversario», un «accusatore», se non addirittura un «calunniatore». Nell'ambito giudiziario odierno potrebbe corrispondere *grosso modo* al pubblico ministero, mentre nel diritto ebraico «questa specie di procuratore generale dello stato era ufficialmente chiamato *mazkēr 'avwōn* ("colui che ricorda la colpa")»⁵⁶.

Tuttavia, è soprattutto⁵⁷ nelle scene iniziali del libro di Giobbe (1,6-12; 2,1-7),

⁵¹ Cfr. spec. Rm 8,22.

⁵² Cfr. J. AUER – J. RATZINGER, *Il mondo come creazione* (Piccola Dogmatica Cattolica 3), Assisi 1977 (orig. tedesco: 1974), 604-605; F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 491.

⁵³ Il profilo filologico del tema è accuratamente approfondito, ad es., nel saggio di C. FONTINOY, *Les noms du diable et leur étymologie*, in J. LOICQ – P. LECOQ – A. VASSILIJ, *Orientalia. Jacques Duchesne-Guillemin Emerito Oblata* (Acta Iranica; Série 2; Hommages et Opera Minora 9), Leiden 1984, 157-170.

⁵⁴ Ad es., Sal 71,13; 109,4.20.

⁵⁵ Nm 22,22.32; 1Sam 29,4; 2Sam 19,23; 1Re 5,18; 11,14.23.25; Sal 109,6.

⁵⁶ Cfr. 1Re 17,18 e anche Ez 21,28-29; 29,16. Si veda G. RAVASI, *Giobbe. Traduzione e commento* (Commenti Biblici), Roma 1991³ (1979), 295. L'interpretazione è sostenuta spec. da: W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments. 2. Gott und Welt*, Leipzig 1935, 109-111; G. VON RAD, *diabolos: B. Die al.liche Satansvorstellung*, in G. KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1957, 71-74.

⁵⁷ Cfr. anche il passo non così perspicuo di Zc 3,1-2 (520-518 a.C.).

cronologicamente anteriori a gran parte degli altri capitoli, risalenti invece al V secolo a.C.⁵⁸, che compare «il Satana» (*haśśātān*). Per il fatto stesso che questo personaggio entra in causa tra i “ministri” della corte celeste, denominati in ebraico *benê 'Ēlōhîm* («figli di Dio») ⁵⁹ e in greco *ángeloi* («angeli») ⁶⁰, ma più in genere per il ruolo negativo da lui giocato nel “dramma teologico”, dà l'impressione di essere un angelo malvagio. In effetti, avendo accesso – inspiegabilmente – alla corte di Dio e restandogli comunque sottomesso, questo essere malvagio ottiene da lui – ancora più incomprensibilmente – il permesso di indurre in tentazione il giusto Giobbe, di cui è senza dubbio più forte. Certo è che per l'agiografo questa figura non corrispondeva a una delle divinità inferiori del *pantheon* politeista degli scritti ugaritici e cananei ⁶¹. D'altra parte, va aggiunto che, anche in questo caso, per vari biblisti odierni, «il Satana», più che un individuo, sarebbe solo un personaggio che svolge la funzione del “pubblico ministero”: dopo aver messo in dubbio la gratuità e dunque l'autenticità della fede di Giobbe, egli prepara per Dio una sorta di istruttoria sul suo caso ⁶². Comunque sia, anche a partire dalla Settanta, che ha tradotto *haśśātān* con *ho diábolos* («il divisore»), la tradizione ebraico-cristiana ha individuato nell'oscuro “pubblico ministero”, che ha messo a dura prova la fede di Giobbe, non altri che il diavolo.

A ogni buon conto, se nel libro di Giobbe si parla di *haśśātān*, nel successivo Primo Libro delle Cronache (tra la fine del IV e l'inizio del III secolo a.C.) ⁶³, il termine *śātān* («Satana»), senza articolo, sembra invece un nome proprio. Designa infatti un essere personale il cui scopo è persuadere gli uomini a peccare ⁶⁴; un essere

⁵⁸ Su questo punto, siamo d'accordo con: B. MARCONCINI, *I demoni. 4. La testimonianza della Sacra Scrittura*, in B. MARCONCINI ET ALII, *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male* (Corso di Teologia Sistemática 11), Bologna 1991, 203-291, spec. 208; L. MAZZINGHI, *Il Pentateuco sapienziale. Proverbi – Giobbe – Qohelet – Siracide – Sapienza. Caratteristiche letterarie e temi teologici* (Testi e Commenti), Bologna 2012, 91-92, benché la datazione di Giobbe rimanga argomento di complesse discussioni esegetiche. Ci limitiamo a ricordare, ad es., che P. PEDRIZZI, *Giobbe* (La Sacra Bibbia; Volgata Latina e Traduzione Italiana [...]), Torino – Roma 1972, 15 preferisce considerarlo della seconda metà del IV secolo a.C. Per G. RAVASI, *Giobbe*, 28, la redazione conclusiva del libro sarebbe da datare intorno al 400 a.C. D. SCAIOLA, *Giobbe*, in A. BONORA – M. PRIOTTO ET ALII, *Libri sapienziali e altri scritti* (Logos; Corso di Studi Biblici 4), Leumann (Torino) 1997, 57-83, spec. 60, colloca la forma canonica dell'opera attorno al III secolo a.C.

⁵⁹ Cfr. Gen 6,2,4 e anche Sal 29,1; 89,7 (*benê 'ēlîm*).

⁶⁰ Cfr. Gb 1,6; 2,1; 38,7 (LXX).

⁶¹ Si consulti, ad es., G. COOKE, *The Sons of (the) God(s)*, in *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 76 (1964) 22-48.

⁶² Gb 1,9; cfr. 2,3. Si legga, ad es., G. RAVASI, *Giobbe*, 290-291.294-295.

⁶³ Cfr. S. VIRGULIN, *Libri delle Cronache. Versione – Introduzione – Note* (Nuovissima Versione della Bibbia dai Testi Originali 10), Cinisello Balsamo (Milano), Paoline, 1989³ (1989), 16, secondo cui la maggior parte degli studiosi sarebbe per questa datazione della redazione definitiva dell'opera.

⁶⁴ Così S. VIRGULIN, *Cronache*, 190.

demoniaco⁶⁵, dunque, reso nella Settanta con il nome *diábolos*. Dal punto di vista demonologico, è interessante notare che questo libro (1Cr 21,1-17) narra una vicenda già attestata nel più antico Secondo Libro di Samuele (24,1-17), del VI-V sec. a.C.⁶⁶, secondo cui Dio avrebbe messo alla prova il re Davide, suggerendogli di fare il censimento degli Israeliti: «La collera del Signore si accese di nuovo contro Israele e incitò Davide contro il popolo in questo modo: “Su, fa’ il censimento d’Israele e di Giuda”» (24,1). Poi però, per punire il gesto di orgoglio del re⁶⁷, Dio, al quale la teologia arcaica attribuiva la causalità sia del bene che del male⁶⁸, aveva scatenato un castigo di tre giorni di peste. Ma non contro l’unico vero peccatore, il re; bensì contro il popolo, di per sé innocente. Si costata così una progressione nella rivelazione⁶⁹: sempre interpretando alla luce della dottrina retributiva lo scoppio di una peste immediatamente successiva al censimento davidico⁷⁰, l’autore del Primo Libro delle Cronache ha corretto il Secondo Libro di Samuele. Ha precisato cioè che a tentare il re non era stato Dio, ma Satana: «Satana insorse contro Israele. Egli spinse Davide a censire gli Israeliti» (21,1).

5.2. La caduta peccaminosa del diavolo

L’identificazione del tentatore di Gen 3 con il diavolo aprirebbe un ampio discorso sul mistero del Maligno, che non possiamo svolgere nel presente articolo. Vale la pena, però, ricordare almeno che la tradizione giudaica, seguita dalla Chiesa apostolica e dai padri della Chiesa, ha ritenuto che *Satana fosse un angelo, originariamente creato buono da Dio, ma poi decaduto per un suo peccato d’orgoglio*.

È più che verosimile che uno dei punti di partenza biblici di queste speculazioni demonologiche fosse il passo poco perspicuo di Gen 6,1-4, che ha per protagonisti alcuni non meglio identificati esseri divini, chiamati «figli di Dio»⁷¹. Abbiamo visto come in altri passi anticotestamentari con questa espressione vengano designati gli angeli. Comunque sia, di questi esseri misteriosi, appartenenti in qualche modo alla sfera trascendente – senza però essere stati generati malvagi da Dio, come invece nei

⁶⁵ Cfr. ad es., G. RAVASI, *Giobbe*, 294.

⁶⁶ Per G. BOCCALI, *I Libri di Samuele. Versione – Introduzione – Note* (Nuovissima Versione della Bibbia dai Testi Originali 8), Cinisello Balsamo (Milano) 1972, 61, la redazione dell’opera sarebbe da collocare tra il 716 e il 609 a.C. o sarebbe «forse di un periodo ancora posteriore».

⁶⁷ Cfr. 2Sam 24,10 con Pro 14,28;

⁶⁸ Cfr. Es 4,21. Si legga G. BOCCALI, *Samuele*, 440.

⁶⁹ Cfr. B. MARCONCINI, *Demoni*, 209, che si limita a designare questa correzione come un «affinamento teologico».

⁷⁰ Cfr. S. VIRGULIN, *Cronache*, 193-194, che riporta la supposizione di Jacob Martin Myers.

⁷¹ Nell’originale ebraico ricorre l’espressione *benê ’Ēlōhîm* («figli di Dio»), reso nella versione greca dei Settanta con *oi hyioi tou Theou*.

miti pagani –, si narra che si unirono con alcune donne, dalle quali nacquero dei giganti. Questo frammento, che – chissà come o quando⁷²! – era finito nella Sacra Scrittura, è stato ripreso da alcuni libri giudaici, poi definiti “apocrifi”, che non entrarono nel canone scritturistico né cristiano né ebraico. In questi libri sono sviluppate varie speculazioni sugli angeli decaduti, castigati e incatenati nelle tenebre⁷³, nel fuoco sotto terra⁷⁴, eternamente senza pace⁷⁵.

6. Alcuni aspetti della riflessione tradizionale sul diavolo

6.1. L'identificazione del motivo dell'idolatria nella schiavitù ai demoni

Tra gli apocrifi i testi più espliciti dal punto di vista demonologico sono due opere⁷⁶: il *Primo libro di Enoch* (69,4-5)⁷⁷ e la *Vita di Adamo ed Eva*. Numerosi altri passi demonologici caratterizzano diverse opere scoperte, spesso in una condizione molto frammentaria, nelle undici grotte di Qumran⁷⁸. In questi testi apocrifi, Satana è dipin-

⁷² Cfr. E. TESTA, *Genesi*, 102, secondo cui l'agiografo collocherebbe qui materiali narrativi extrabiblici per motivare il diluvio.

⁷³ Si veda *Primo libro di Enoch*, 10,4.11-12.

⁷⁴ *Primo libro di Enoch*, 10,5-6.13.

⁷⁵ *Primo libro di Enoch*, 16,1-4.

⁷⁶ Cfr. G. BORGONOVO, *La mediazione di Adamo. Un conflitto interpretativo originario*, in *La Scuola Cattolica* 126 (1998) 337-370, spec. 339-345 («Il Pentateuco enochico») e 356-359 («Vita di Adamo ed Eva»).

⁷⁷ Il *Primo libro di Enoch*, detto anche l'*Enoch etiopico* (perché ci è giunto in tale lingua) o il *Pentateuco enochico* (cfr. G. H. DIX, *The Enochic Pentateuc*, in *Journal of Theological Studies* 27 [1926] 29-42), è un insieme di cinque opere apocrife giudaiche (*Libro dei vigilanti*, *Libro delle Parabole*, *Libro dell'astrologia*, *Libro dei sogni* ed *Epistola di Enoch*), composte dal V al I secolo a.C. e raccolte nel I secolo a.C. Citato esplicitamente come testo profetico da Gd 14-15, esercitò un notevole influsso sui padri della Chiesa dei primi tre secoli. Cfr. spec. S. CHIALÀ, *Libro delle parabole di Enoc* (Studi Biblici 117), Brescia 1997, 64-70 (cfr. la bibliografia ampia e mirata alle pp. 341-362).

⁷⁸ Cfr., ad es., F. DAoust, *Belial in the Dead Sea Scrolls. From Worthless to Stumbling Block to Archenemy*, in L. DI TOMMASO – G. S. OEGEMA (edd.), *New Vistas on Early Judaism and Christianity. From Enoch to Montreal and Back*, London – New York 2016, 217-233; A. LANGE, *Satanic Verses. The Adversary in the Qumran Manuscripts and Elsewhere*, in *Revue de Qumran* 24 (2009) 35-48; F. MANZI, *Il peccato, la sua universalità e le sue origini negli scritti qumranici*, in *La Scuola Cattolica* 126 (1998) 341-405, spec. 382-389; C. MARTONE, *Evil or Devil? Belial between the Bible and Qumran*, in *Henoch* 26 (2004) 115-127; P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 6), Göttingen 1969; A. STEUDEL, *God and Belial*, in L. H. SCHIFFMAN – E. TOV – J. C. VANDERKAM (edd.), *The Dead Sea Scrolls. Fifty Years after Their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, Leiden 2000, 332-340; L. T. STUCKENBRUCK, *The Demonic World of the Dead Sea Scrolls*, in I. FRÖHLICH – E. KOSKENNIEMI (edd.), *Evil and the Devil* (Library of New Testament Studies 481), London 2013, 51-70.

to come il principe degli angeli demoniaci e degli uomini malvagi, bollati come «figli delle tenebre». È proprio questo arcangelo decaduto che tenta incessantemente gli uomini, riuscendo a ottenebrare il cuore di chiunque si lasci irretire da lui⁷⁹. Ciò nonostante, alla fine della storia, Satana e i suoi demoni saranno annientati per sempre da Dio, attraverso l'arcangelo Michele e le sue schiere⁸⁰.

Alcuni elementi di queste variegate speculazioni sulla cacciata dal cielo di angeli caduti in peccato riecheggiano anche nel NT⁸¹ e, in particolare, in alcuni brani dell'Apocalisse⁸². Si giunge così a sostenere che «i sacrifici [agli idoli] sono offerti ai demoni e non a Dio»⁸³. In seguito, queste stesse speculazioni hanno influenzato certi punti della teologia cristiana, già a partire dai primi padri della Chiesa. In particolare, alcuni di loro hanno sviluppato una consistente riflessione secondo cui le divinità idolatrate dai popoli pagani non fossero altro che demoni⁸⁴.

Possiamo accennare, ad esempio, alla posizione di Giustino martire (circa 100-165 d.C.). Nato in Samaria da coloni giunti in Palestina alla fine della guerra giudaica (70 d.C.) e convertitosi al cristianesimo (attorno al 132-135)⁸⁵, più di altri egli ha ricondotto all'attività demoniaca l'origine delle superstizioni, sostenendo espressamente che i pagani adorassero demoni⁸⁶. Nell'opera *Dialogo con Trifone*, in cui è istituito un confronto serrato tra la fede cristiana e quella giudaica, il padre apologeta prende le mosse dall'interpretazione del Sal 95,5 dei Settanta (il 96,5 del Testo Massoretico), secondo cui «tutti gli dei (*theoi*) delle nazioni sono demoni (*daimónia*)». Ma questa identificazione patristica degli idoli pagani con i demoni⁸⁷ affonda le sue radici non solo nel NT e nella versione greca di alcuni passi dell'AT, ma già in alcuni versetti

⁷⁹ 1QS 3,21-25; cfr. *Giubilei* 10,1-13 e *Primo libro di Enoch* 69,6-9.

⁸⁰ Cfr. spec. 1QS 4,20-25; 1QH 11,12-13.25-27.

⁸¹ Cfr. spec. 2Pt 2,4; Gd 6.

⁸² Cfr. Ap 9,1-2; 12,3-18; 20,2-3.7-10.

⁸³ 1Cor 10,20; cfr. anche Ap 9,20, che accosta il culto ai demoni a quello idolatrico.

⁸⁴ Sull'identificazione patristica delle divinità pagane con i demoni, cfr. J. DANIELOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica* (Economica EDB), Bologna 2010 (orig. francese: 1961), 501.

⁸⁵ Cfr. R. J. DE SIMONE, *Giustino filosofo e martire*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane. Volume 2*, Casale Monferrato (Alessandria) 1994, 1628-1632, spec. coll. 1628-1629; J. QUASTEN, *Patrologia. Vol. I: Fino al Concilio di Nicea*, Casale Monferrato (Alessandria) 1992, 175-194, spec. 175-177.

⁸⁶ Cfr. spec. GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, 30,3. Si veda anche EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* 4,18,3, in G. BARDY (ed.), *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique. Livres I-IV. Texte grec, traduction et annotation (Sources Chrétiennes 31)*, Paris 1952, 196, che attribuisce a Giustino un'opera intitolata *Il discorso ai Greci*, in cui è approfondita la natura dei demoni.

⁸⁷ L'interpretazione del versetto salmico, secondo la quale «*eidōla esti daimonion*», è condivisa anche da Trifone. Per costui però Cristo sarebbe proprio uno di quegli idoli demoniaci (GIUSTINO, *Dialogo*, 55,2, in M. MARCOVICH [ed.], *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* [Patristische Texte und Studien 47], Berlin-New York 1997, 161). Si vedano anche: ID., *Dialogo*, 73,2; 79,4; ID., *Apologia I*, 41,1.

molto più antichi della Bibbia ebraica. Va ricordato in particolare Dt 32,17⁸⁸, che condanna gli antichi Israeliti che offrivano sacrifici ai *šēdīm*, interpretati dalla Settanta come demoni (*daimontois*)⁸⁹. Addirittura il Sal 106,37 precisa con disgusto che tali sacrifici giungessero all'immolazione di bambini⁹⁰. Sulla base di questi dati biblici, Giustino, come altri padri della Chiesa⁹¹, non si sofferma a delineare l'ipotesi – avanzata da alcuni esegeti odierni – che si trattasse originariamente di divinità straniera⁹², che, grazie alla graduale maturazione della fede monoteista di Israele, sarebbero state “degradata” a demoni⁹³. D'accordo con l'ebreo Trifone sull'identità demoniaca degli idoli, il padre apologeta approfondisce il discorso in un'altra direzione: a suo parere, Dio, dopo aver creato il mondo e aver impresso la sua legge in ogni creatura, ne aveva affidato la cura ad alcuni angeli⁹⁴. Costoro però avevano infranto l'ordine del creato,

⁸⁸ Nel contesto di un più ampio riferimento a Dt 32,16-23, volto a sottolineare la profezia dell'elezione del nuovo popolo di Dio, ossia dei cristiani, GIUSTINO, *Dialogo*, 32,2 cita Dt 32,17 a supporto della tesi che gli Israeliti esasperarono il Signore con culti idolatrici, i cui sacrifici erano in realtà offerti a demoni.

⁸⁹ Si veda anche il libro di Baruc (4,7), che ribadisce che gli Israeliti, rendendo culto a divinità pagane, irritarono il Creatore perché sacrificavano «ai demoni (*daimontois*) e non a» lui.

⁹⁰ Questi *šēdīm* del Sal 106,37 del Testo Massoretico sono, ancora una volta, ritenuti demoni dalla Settanta (Sal 105,37: *daimontois*).

⁹¹ Il riferimento patristico probabilmente più interessante sui sacrifici dei bambini degli Israeliti ai demoni, condannata dal Sal 105,37 della Settanta, si rintraccia in EUSEBIO DI CESAREA, *Preparatio evangelica*, 4,16,20. Attingendo a testimonianze di storici greci quali Diodoro Siculo e Dionigi di Alicarnasso, egli deplora i sacrifici umani compiuti da vari popoli in questi termini: «Queste le notizie che ci ha trasmesso Diodoro nella sua opera storica. Ed è giusto che le Scritture degli ebrei disapprovino gli uomini della circoncisione che lodano simili pratiche: “immolavano i loro figli e le loro figlie ai demoni [*daimontois*]. E la terra fu contaminata dal sangue versato e sporcata dalle loro opere” (Sal 106[105], 37.39). Ma io penso di aver mostrato chiaramente, mediante questi testi, che l'uso assai antico e anteriore a tutti gli altri di costruire statue, come pure tutto il culto idolatra delle nazioni, è stato ispirato dai demoni [*daimonikēn*], e che non si tratta di demoni [*daimónōn*] buoni, ma di quelli assolutamente malvagi ed empi; questa stessa verità afferma il profeta quando dice che “Tutti gli dei delle nazioni sono demoni [*daimónia*]” (Sal 96[95], 5) e l'apostolo Paolo che afferma: “Le cose che sacrificano, le sacrificano ai demoni [*daimontois*] e non a Dio” (1 Cor 10, 20)» (F. MIGLIORE [ed.], *Eusebio di Cesarea, Preparazione evangelica*/1 [Collana di Testi Patristici 224], Roma 2012, 336-337; per l'originale, cfr. O. ZINK [ed.], *Eusèbe de Césarée, La Préparation évangélique. Livres IV-V, 1-17. Introduction, traduction et annotation* (Sources Chrétiennes 262), Paris 1979, 182.184).

⁹² Ad es., per G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Volume III° (101-150)* (Lettura Pastorale della Bibbia 17), Bologna 1991⁵ (1985), si denunciarebbero qui i sacrifici umani offerti al dio Molok (cfr. 2Re 16,3; 21,6; Ger 7,31; Lv 18,21) nei riti di fondazione di una città o anche di un palazzo. Inoltre, G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi* (La Sacra Bibbia; Volgata Latina e Traduzione Italiana [...]), Torino-Roma 1960² (1955), 5, precisa che in accademico *šēdu* indicava uno spirito o un demone, che poteva essere benevolo o malvagio.

⁹³ Cfr. F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran* (Analecta Biblica 136), Roma 1997, 231 e anche B. MARCONCINI, *Gli angeli. 1. La testimonianza della Sacra Scrittura*, in B. MARCONCINI ET ALII, *Angeli e demoni*, 45.

⁹⁴ Cfr. GIUSTINO, *Dialogo*, 62,3; ID., *Apologia II*, 4(5),2. Tra parentesi, possiamo notare che agli angeli viene affidato un compito simile a quello dei cosiddetti «vigilanti» della tradizione enochica.

unendosi con le donne⁹⁵ e generando i demoni (non i «giganti» di Gen 6,4). A loro volta, questi esseri demoniaci avevano schiavizzato i popoli per mezzo di sortilegi, allo scopo di riceverne sacrifici e libagioni⁹⁶. Traviati nelle loro facoltà intellettuali, gli esseri umani avevano finito per credere che i demoni fossero divinità⁹⁷. Ma – aggiunge, da cristiano, Giustino – in questo universale degrado religioso e morale, Cristo venne a liberare l'umanità dal dominio demoniaco⁹⁸, come attestano i numerosi esorcismi compiuti da lui e dai suoi discepoli nel suo nome⁹⁹.

Non è questa la sede per passare in rassegna le riflessioni di altri padri della Chiesa sulle infiltrazioni mortifere dei demoni nella religiosità dei non cristiani, una tesi rintracciabile anche in alcuni scritti giudaici. Certo è che l'influsso esercitato, in modo più o meno diretto, dagli apocrifi giudaici sul NT e di conseguenza sulla tradizione della Chiesa *non deve portare a rifiutare come dato leggendario o superstizioso il peccato degli angeli ribelli, né, tanto meno, la loro esistenza*. Per noi cristiani si tratta di una verità di fede rivelata dai testi ispirati del canone neotestamentario. Difatti, oltre al testo già citato dell'Apocalisse (12,7-9), la Seconda Lettera di Pietro (2,4) insegna che «Dio non risparmiò gli angeli che avevano peccato, ma li precipitò in abissi tenebrosi, tenendoli prigionieri per il giudizio». Inoltre, la Lettera di Giuda (v. 6) precisa che

⁹⁵ In modo piuttosto originale Giustino ricollega l'episodio enochico ai racconti mitici su Zeus, identificato con uno degli angeli malvagi, che si sarebbe «abbassato presso Ganimede e a una quantità di donne per commettere adulterio con loro» (GIUSTINO, *Apologia I*, 21,5-6, in C. MUNIER [ed.], *Justin, Apologie pour les chrétiens. Introduction, texte critique, traduction et notes* [Sources Chrétiennes 507], Paris 2006, 188-191). Il nesso tra la tradizione enochica e la mitologia classica è colto da D. E. NYSTRÖM, *The Apology of Justin Martyr. Literary Strategies and the Defence of Christianity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2; Reihe 462), Tübingen 2018, 138-150, che intuisce quanto dovesse essere odiosa per autori pagani come Plutarco la riconduzione cristiana dei miti pagani a vicende demoniache.

⁹⁶ Cfr. GIUSTINO, *Apologia II*, 4(5),2-4. Possiamo reperire un rapido cenno alla ribellione del drago satanico e dei suoi angeli demoniaci si ritrova in GIUSTINO, *Dialogo*, 45,4, con allusioni ad Ap 12,9 e a 1Gv 3,8. Il nesso tra demonologia e l'idolatria è ripreso da IRENEO DI LIONE, *Dimostrazione della predicazione apostolica*, 18, in A. ROUSSEAU (ed.), *Irénee de Lyon, Démonstration de la prédication apostolique. Introduction, traduction et notes* (Sources Chrétiennes 406), Paris 1995, 106-108: «Ora questi angeli offrirono in dono alle loro spose dottrine di perversione: insegnarono loro [...] i filtri magici, gli odi, gli amori, le passioni, le seduzioni amorose, le catene magiche, ogni genere di divinazione e di idolatria che Dio detesta» (traduzione nostra).

⁹⁷ Cfr. GIUSTINO, *Apologia I*, 1,5,1-2. Nell'*Apologia II*, 4(5),5-6, il padre apologista puntualizza che in seguito gli scrittori e i poeti attribuirono a Dio i nomi che in realtà erano stati dati dagli angeli malvagi ai loro figli, ossia ai demoni.

⁹⁸ Cfr. GIUSTINO, *Dialogo*, 83,4. L'identificazioni degli idoli con i demoni, abbandonati in nome di Cristo, è ribadita in *Dialogo*, 91,3.

⁹⁹ Cfr. GIUSTINO, *Dialogo*, 113,6; 114,4, secondo cui Cristo è visto come colui che si oppone agli idoli. Per questo, i demoni scappavano quando sentivano il suo nome (cfr. 30,3; 76,6; 121,3). Stando poi al *Dialogo*, 85,1-3, Gesù è proclamato con il titolo «Signore delle potenze», ripreso dal Sal 24,10 per designarne il potere di esorcismo su ogni demonio. Del resto, Giustino, ricordando che si esorcizzavano i demoni nel nome del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, denigra chi lo faceva con tecniche magiche tipiche dei pagani. Si vedano alcuni cenni agli esorcismi in ID., *Apologia* 5(6),6.

il Signore «tiene in catene eterne, nelle tenebre, per il giudizio del grande giorno, gli angeli che non conservarono il loro grado ma abbandonarono la propria dimora».

Attenendosi quindi ai dati della rivelazione biblica e della tradizione ecclesiale, l'attuale *Catechismo della Chiesa Cattolica* ha accantonato qualsiasi tentativo teologico di «liquidazione del diavolo»¹⁰⁰, attuato sull'onda lunga della demitologizzazione bultmanniana e comunque criticato sia dalla Congregazione per la Dottrina della Fede¹⁰¹ sia da numerosi studiosi¹⁰². Di fatto il *Catechismo* sintetizza tre aspetti di questa verità di fede. Anzitutto, determina che la «caduta» peccaminosa degli spiriti creati è consistita in un rifiuto libero e irrevocabile di Dio. È precisamente l'irrevocabilità della loro decisione peccaminosa a impedire loro di accogliere il perdono di Dio. In altre parole: non è che i demoni non vengano perdonati dal Signore per una sua mancanza di misericordia. In realtà – come già spiegava Giovanni Damasceno (circa 676 - 749 d.C.) –, gli angeli peccatori, in modo analogo agli uomini dopo la morte, non possono più pentirsi, per cui essi stessi rifiuterebbero il perdono divino¹⁰³. In ogni caso, la potenza mortifera di Satana, dovuta al suo essere puro spirito, non va sopravvalutata quasi fosse illimitata. A ogni buon conto, si tratta di una creatura, che può rallentare ma non arrestare l'attività salvifica universale dell'Onnipotente¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Ci riferiamo al celebre saggio di H. HAAG, *Abschied vom Teufel* (Theologische Meditationen 23), Einsiedeln 1969, che, tradotto subito in italiano (*La liquidazione del diavolo?* [Meditazioni Teologiche; Serie 2, 22], Brescia 1970), ha avuto una notevole fortuna editoriale proprio per le sue posizioni contrarie alla dottrina cattolica.

¹⁰¹ Il 9 giugno 1971, la Congregazione per la Dottrina della Fede intervenne sul libro di Haag con un *Rescritto*, che ne metteva allo scoperto, da un lato, la difformità rispetto all'insegnamento del Concilio Lateranense IV (1215) e, dall'altro, la conformità all'inaccettabile *sola Scriptura* protestante. Non rintracciabile né in *Acta Apostolicae Sedis* né ne *L'Osservatore Romano*, il *Rescritto* è menzionato da: G. CANOBBIO, *Il diavolo tema teologico?*, in G. CANOBBIO ET ALII (edd.), *Il diavolo*, 11-40: 12, n. 6; A. MARRANZINI, *Si può credere ancora nel diavolo?*, in *Civiltà Cattolica* 128 (1977) 15-30: 18. Sta di fatto che il 26 giugno 1975 la stessa Congregazione ha pubblicato un documento (*Les formes multiples de la superstition*), steso da un esperto rimasto anonimo e incentrato sul tema «Fede cristiana e demonologia». Non comparso su *Acta Apostolicae Sedis*, si può consultare nell'originale francese e nella versione italiana in E. LORA (ed.), *Enchiridion Vaticanum. 5. Documenti ufficiali della Santa Sede. 1974-1976. Testo ufficiale e versione italiana*, Bologna 1979, §§ 1347-1393, pp. 830-879.

¹⁰² A varie recensioni critiche alla sua posizione pubblicate su riviste tedesche fa riferimento lo stesso H. Haag nel volume (da lui scritto con i contributi di alcuni collaboratori) *La credenza nel diavolo* (Documenti nuovi 28), Milano 1976, 15 (traduzione ridotta a cura di Aldo Gecchelin dell'originale tedesco più voluminoso: *Teufelsglaube*, Tübingen 1974). Questa stessa opera ha ricevuto varie critiche, tra cui quelle di J. GAMBERONI, *Diskussion um den Teufel*, in *Theologie und Glaube* 66 (1976) 231-237.

¹⁰³ CCC, n. 393, che cita GIOVANNI DAMASCENO, *Expositio fidei*, 18 [*De fide orthodoxa* 2,4], in B. KOTTER (ed.), *Johannes von Damascos, Die Schriften. Band 2: Expositio Fidei* (Patristische Texte und Studien 12), Berlin 1973, 50.

¹⁰⁴ CCC, nn. 391-395.

6.2. L'identificazione del motivo della tentazione nell'invidia del diavolo

Va precisato che in alcuni testi apocrifi del giudaismo si può rintracciare anche il *legame causale* tra la caduta degli angeli e il peccato di Adamo ed Eva. La pagina più esplicita su questo aspetto si trova nell'opera intitolata *Vita di Adamo ed Eva*. Lo scritto giudaico ci è pervenuto nella traduzione latina da un originale greco con coloriture semitiche. Molto probabilmente quindi quest'opera è stata stesa da un ebreo colto, che scriveva in greco ma pensava in ebraico¹⁰⁵. Risale alla seconda metà del I secolo d.C., prima comunque della distruzione del tempio di Gerusalemme (70 d.C.)¹⁰⁶. È dunque sostanzialmente coeva alla dottrina paolina sulla «trasgressione di Adamo» (Rm 5,14), a causa del quale «il peccato è entrato nel mondo e, con il peccato, la morte, e così in tutti gli uomini si è propagata la morte, poiché tutti hanno peccato» (v. 12). Dalla *Vita di Adamo ed Eva* affiora il motivo della caduta peccaminosa del diavolo, vale a dire la sua invidia nei confronti di Adamo ed Eva, già menzionata nel libro della Sapienza. Difatti, Adamo chiede al diavolo:

[11] [...] «Che cosa ti abbiamo fatto perché tu ci debba perseguitare in questo modo, con l'inganno? [...]».

[12] Al che il diavolo gli risponde gemendo: «O Adamo, all'origine di tutta l'inimicizia, dell'invidia e del dolore ci sei tu: è per causa tua, infatti, che sono stato privato della gloria e spogliato dello splendore che avevo in mezzo agli angeli, ed è (ancora) per causa tua che sono stato gettato sulla terra». Gli replicò Adamo: «Che cosa ti ho potuto fare e in che consiste la mia colpa, visto che non ti conoscevo?».

[13] Replicò (ancora) il diavolo: «[...] Quando Dio inalò in te lo spirito della vita e il tuo volto e la tua figura furono fatti ad immagine di Dio, [l'arcangelo] Michele ti portò a farti adorare alla presenza di Dio; e Dio disse: "Ecco ho fatto Adamo a nostra immagine e somiglianza".

[14] Michele (allora) andò a chiamare tutti gli angeli e disse: "Adorate l'immagine del Signore Dio, come ha comandato il Signore"; e Michele, che fu il primo ad adorarti, mi chiamò e mi disse: "Adora l'immagine del Signore Dio"; ma io ribattei: "No, io non ho motivo di adorare Adamo"; ma, poiché Michele mi costringeva ad adorare, gli dissi: "Perché mi costringi? Non adorerò uno inferiore a me, perché vengo prima di ogni creatura e prima ch'egli fosse creato io ero già stato creato; è lui che deve adorare me, e non viceversa".

[15] Udendo queste cose gli altri angeli del mio seguito si rifiutarono di adorare. Michele insiste (ancora) con me: "Adora l'immagine di Dio; che se non adorerai, il Signore Dio si adirerà con te". Ed io risposi: "Se si adira con me, vuol dire che stabilirò la mia dimora al di sopra delle stelle del cielo, e che sarò simile all'Altissimo"¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Cfr. L. ROSSO UBIGLI (ed.), *Apocalisse di Mosè e Vita di Adamo ed Eva*, in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento* (Classici delle Religioni; La Religione Ebraica), Torino 1989, II, 379-471, spec. 395-396.

¹⁰⁶ Cfr. L. ROSSO UBIGLI (ed.), *Apocalisse*, 403; L. S. A. WELLS, *The Books of Adam and Eve*, in R. H. CHARLES, (ed.) *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English [...]*, Oxford 1913, II, 123-154, spec. 127.

¹⁰⁷ *Vita di Adamo ed Eva*, 11-15, in L. ROSSO UBIGLI (ed.), *Apocalisse*, 451-454 (che segue principalmente il testo curato da J. H. MOZLEY, *The «Vita Adae»*, in *Journal of Theological Studies* 30 [1929] 121-149).

È chiara la dipendenza di questo dialogo dal tema genesiaco della creazione dell'essere umano a immagine di Dio. Più sottile è l'allusione del testo alla caduta in disgrazia di un superbo re babilonese, forse Nabucodonosor o Nabonide:

«Come mai sei caduto dal cielo, / astro del mattino, figlio dell'aurora?
Come mai sei stato gettato a terra, / signore di popoli?
Eppure tu pensavi nel tuo cuore:
"Salirò in cielo, / sopra le stelle di Dio
innalzerò il mio trono, / dimorerò sul monte dell'assemblea,
nella vera dimora divina.
Salirò sulle regioni superiori delle nubi, / mi farò uguale all'Altissimo".
E invece sei stato precipitato negli inferi, / nelle profondità dell'abisso!» (Is 14,12-14).

Castigato da Dio in modo analogo, il diavolo iniziò a invidiare Adamo, scatenando la sua abile tentazione contro Eva, narrata da Gen 3:

«E il Signore Dio si adirò con me e mi fece espellere dal cielo – privandomi della gloria – insieme con i miei angeli. E così per causa tua fummo cacciati dalla nostra dimora e gettati sulla terra. [...] Perciò presi ad invidiarti e non tolleravo che ti glorassi tanto. Circuii tua moglie e tramite lei ti feci privare di tutte le tue gioie e di tutte le tue delizie, così come da principio ne ero stato privato io»¹⁰⁸.

7. L'originaria mancanza di fede nel Creatore univocamente buono

Secondo Gen 3, in che cosa è consistita la tentazione suscitata e sempre più acuita dal «serpente antico»? Qual è l'essenza del peccato d'origine e, quindi, della causa scatenante di tutti i peccati a venire, primo fra tutti – come si è visto nella riflessione patristica – l'idolatria di matrice demoniaca (cfr. 1Cor 10,19-21)? È *il sospetto su Dio*, che poi scivola rapidamente verso la vera e propria *incredulità*. L'oggetto del dubbio di fede è l'univoca bontà del Signore, quasi che Dio non fosse un Creatore sempre e soltanto affidabile, un Padre incondizionatamente buono.

La descrizione della dinamica della tentazione nel racconto di Gen 3, un vero capolavoro di finezza psicologica, può essere resa con l'immagine di *una partita a scacchi* tra un campione mondiale e una principiante; una competizione in cui il primo – l'astuto serpente – dà scacco matto alla seconda – l'ingenua Eva – *con sole quattro mosse*.

7.1. Prima mossa: velare i doni innumerevoli del Creatore

Rivolgendosi a Eva, il serpente non nega l'esistenza di Dio, ma le inietta nella coscienza il veleno del sospetto su di lui. Lo fa in maniera molto astuta, ricorrendo

¹⁰⁸ *Vita di Adamo ed Eva*, 16, in L. ROSSO UBIGLI, *Apocalisse*, 454.

a un'insinuazione che irretisce subito Eva. Formulata come domanda, l'illazione del rettile le appare del tutto innocua: «È vero che Dio ha detto: "Non dovete mangiare di alcun albero del giardino"?» (Gen 3,1).

A ben vedere, il Signore Dio non aveva dato questo comando. Tuttavia, il serpente ne manipola la parola. Propinando a Eva una mezza verità, le suggerisce una totale falsità. Era vero che il Creatore aveva vietato ad Adamo ed Eva di mangiare qualcosa. Ma non era per nulla vero che aveva vietato loro di mangiare dei frutti di tutti gli alberi del giardino. Al contrario: la prima parte del comando del Signore ne mostrava l'infinita generosità, perché invitava le creature umane a mangiare i frutti di «tutti gli alberi del giardino» (2,16). Un mondo intero Dio aveva donato loro gratuitamente. Per soddisfare il desiderio di felicità che l'essere umano "è", il Creatore aveva riempito il giardino di alberi «belli a vedersi e buoni da mangiare» (2,9). Ma il serpente, prima di tutto, fa finta di dimenticare tutto quel "ben di Dio", così che anche Eva finisca per non tenerne conto.

7.2. Seconda mossa: esagerare il divieto pedagogico del Creatore

Il serpente concentra poi l'attenzione della sua interlocutrice solo sul divieto di vino, che fa apposta a esagerare. Grazie a questo "colpo di pollice" dato impercettibilmente alle parole di Dio, la tentazione comincia a fare breccia nel cuore di Eva. Su quel comando del Signore Dio – simbolo dei comandamenti, volti a indicare la via della vita con lui – inizia a calare un'ombra di diffidenza, che annebbia la vista della donna.

«Rispose la donna al serpente: "Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: Non dovete mangiarne e non lo dovete toccare, altrimenti morirete"» (Gen 3,2-3).

Eva sta scivolando, in modo impercettibile ma inesorabile, nella rete del tentatore. Lo si capisce dal fatto che, ribattendo al serpente, finisce anche lei per dire una mezza verità. Solo in prima battuta, nella sua risposta vengono riprese fedelmente le parole di Dio: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino» (2,16). Ribadendo questa generosa concessione divina, Eva corregge la subdola esagerazione del serpente.

Poi il Signore Dio aveva aggiunto: «Dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare» (2,17). Quindi non aveva detto che «non» lo si poteva nemmeno «toccare». Eva, invece, attribuisce a Dio anche questo comando. Come avvenuta dal serpente, si mette anche lei a esagerare la raccomandazione divina, radoppiandone la pesantezza. Così riportato, effettivamente quell'ordine appare molto arbitrario. Eva è ormai caduta nelle trame del serpente.

7.3. Terza mossa: distorcere l'avvertimento pedagogico del Creatore

Motivando il comando di non mangiare del frutto di quell'albero, il Signore Dio aveva anche precisato: «Perché nel giorno in cui tu[, essere umano,] ne mangerai, certamente morirai» (Gen 2,17). Eva ripete al rettile questa seconda parte dell'effato divino: «Altrimenti morirete» (3,3). Ma a questo punto, si assiste al colpo magistrale del serpente, la sua terza mossa in questa sorta di partita a scacchi con la donna. Il tentatore riprende alla lettera la parola divina ribadita da lei, ma vi individua un'intenzione esattamente contraria a quella originaria.

Di per sé le parole del Signore erano una messa in guardia, piena di preoccupazione paterna, con cui il Creatore intendeva proteggere la vita della sua creatura più amata. Quasi a raccomandarle: «Non mangiarne, perché ti farà male a tal punto che ne morirai». Il serpente distorce l'avvertimento pedagogico del Creatore, insinuando in Eva la propria interpretazione velenosa: per lui sarebbe una terribile minaccia di morte, che Dio avrebbe attuato senza pietà, qualora l'uomo ne avesse trasgredito il divieto.

7.4. Quarta mossa: oscurare la bontà univoca del Creatore

Per di più, il serpente suggerisce che quella minaccia proverrebbe da un Dio arbitrario e dominatore, ben determinato a mantenere l'essere umano in uno stato di sottomissione infantile. Difatti, con grande astuzia il tentatore, mascherandosi da amico della donna, la rassicura: «Non morirete affatto!» (Gen 3,4). Intanto però le mente. Le inocula una dose massiccia di sospetto su Dio. Le raffigura il Creatore come un avversario intenzionalmente mendace: «Dio sa che, il giorno in cui voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e sareste come Dio, conoscendo il bene e il male» (3,4-5). Per il tentatore, Dio sarebbe consapevole di questa possibilità estremamente vantaggiosa per gli esseri umani e avrebbe voluto nascondere loro. È la quarta e ultima mossa del serpente: sfregiare il volto benevolo di Dio, sfigurandone il fine pedagogico del divieto. Perciò, prima trasforma il fine buono della raccomandazione divina – preservare gli esseri umani dal pericolo di morte – in uno scopo meschino – impedire loro gelosamente di diventare divini come lui. Poi deturpa l'identità stessa del Creatore: se Dio è così geloso delle sue prerogative e così severo nei suoi castighi, non è per nulla affidabile; anzi, è temibile.

In questo modo il serpente ha avuto la meglio su Eva. Le ha dato scacco matto. Ormai Dio le appare non più come un generoso alleato, ma come un pericoloso rivale¹⁰⁹. Il serpente sì che è un alleato leale degli esseri umani: non solo sa tutto «come Dio», ma desidera che anch'essi conoscano il bene e il male, così da diventare «come Dio». Questa è l'immagine avvelenata di Dio che il serpente è riuscito a iniettare furbescamente nel cuore umano.

¹⁰⁹ Cfr. F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 491.

A ben vedere, l'autore di Gen 3 avverte i lettori che tale immagine di Dio non corrisponde alla sua vera realtà. Non è un caso che sulle labbra del serpente risuoni sempre il nome *'elohîm*, che significa genericamente «Dio», e mai quello di *Yahweh 'elohîm*, cioè «Signore Dio»¹¹⁰. Stando invece al secondo racconto creazionale (Gen 2,4b-25), era stato *Yahweh 'elohîm* il Creatore dell'universo, che aveva donato agli esseri umani il meraviglioso giardino dell'Eden da coltivare e custodire (cfr. 2,15). Come però attesta Gen 3, sulla scena del mondo è comparso un orribile “fantasma”: lo spettro di un «Dio» (*'elohîm*) inventato di sana pianta dal tentatore, che non corrispondeva per nulla al «Signore Dio» (*Yahweh 'elohîm*) che aveva creato la terra e il cielo (2,4b). Dunque questo fantasma di Dio, che avrebbe un rapporto concorrenziale con l'uomo, nuovo Prometeo, semplicemente non esiste; è una pura immaginazione provocata dall'incredulità. In realtà, *Yahweh 'elohîm* non solo aveva offerto gratuitamente ogni “ben di Dio” all'uomo, ma lo aveva perfino avvertito del pericolo mortale insito in un uso distorto della libertà che gli aveva donato. La libertà è come un ago della bilancia chiamata a decidere se riconoscere con riconoscenza (*eucharistēn*) «Dio come Dio» (Rm 1,21) e l'intero creato come suo dono; oppure se fraintenderlo come un rivale prevaricatore, fidandosi del tentatore. Nel primo caso, la libertà si trasfigura in fede salvifica nel Dio affidabile. Nel secondo, si sfigura in incredulità, sospingendo l'uomo verso la morte eterna, «salario del peccato»¹¹¹.

Forse, a questo punto, sorge nei lettori cristiani di Gen 3 una serie di obiezioni: il Signore Dio non avrebbe potuto spiegare all'umanità-bambina la logica pedagogica soggiacente a quel divieto, come agli altri suoi comandamenti? Perché il Signore sembra sempre giocare a “nascondino”? Si rivela e si nasconde. Ci manifesta la sua volontà e contemporaneamente ci lascia la possibilità di dubitare che essa sia sempre finalizzata al nostro bene. Fantasticando così, senza rendersene conto, anche i credenti in Cristo cadono nella trappola del tentatore: fantasticano sullo “spettro” di un Dio prevaricatore, che brama essere obbedito da schiavi impauriti. Dimenticano la rivelazione dell'unico Dio alleato, che desidera essere amato da figli riconoscenti. In realtà, analizzando attentamente Gen 3 alla luce della rivelazione di Cristo, i credenti in lui vengono confermati da questo testo ispirato nella consapevolezza che anche nella loro vita la somma discrezione del Creatore univocamente buono dischiude lo spazio di libertà, in cui, certo, può insinuarsi di continuo il tentatore per inoculare il veleno del sospetto su Dio.

Sta di fatto che dal sospetto su Dio alla vera e propria incredulità nei suoi confronti il passo è breve. Ed Eva lo fa, trascinando con sé il suo amato Adamo, con cui condivide il frutto proibito. I due sprovveduti non si sono accorti che il serpente,

¹¹⁰ «Dans ces conditions, on peut comprendre pourquoi le serpent ne parle pas d'Adonai Élohîm, comme le fait le narrateur tout au long du chapitre 2, pour le désigner seulement du nom générique et impersonnel “Élohîm”» (A. WÉNIN, *Péché des origines ou origine du péché? Le récit de Genèse 3. Approche narrative et interprétation*, in *Estudios bíblicos* 65 (2007) 307-319: 311).

¹¹¹ Rm 6,23; cfr. 7,11; Gc 1,15; 1 Gv 5,16.

proprio mentre prometteva di aprire loro gli occhi, li stava accecando. Difatti, ora, a causa del peccato, Adamo ed Eva riescono a vedere soltanto attraverso gli occhi del serpente, cioè attraverso l'ottica dell'incredulità. Tramite quegli occhi, la vita cambia aspetto: l'obbedienza rassicurante al Signore Dio assume il sapore dell'amara schiavitù; l'avvertimento pedagogico del Dio paterno appare come l'imposizione odiosa di un padrone; la dipendenza creaturale dalla sorgente inesauribile della vita è sentita come una catena opprimente, da spezzare per diventare adulti. In radice sta il fatto che la creatura umana ha interiorizzato lo spettro di Dio propinatole dal tentatore. Pur cercando di correggere il serpente, Eva è finita per assumerne la visione ambigua di Dio. Tant'è vero che anche lei, proprio come il tentatore, ormai parla del «Signore Dio» (*Yahweh 'elohim*) come di *'elohim*, una delle tante divinità ambigue¹¹²!

Tutto sommato, questa originaria mancanza di fede nel Dio sempre e soltanto buono provoca in Eva e Adamo una peccaminosa disobbedienza venata d'orgoglio. Attorno ad essa si incrosta il rifiuto dei limiti della propria creaturalità e l'illusione di scalare il cielo per diventare «come Dio». Si scatena nell'essere umano l'*hýbris* di immaginarsi come il criterio ultimo del bene e del male. L'aspirazione prometeica a essere *self made men/women*, «esseri umani fatti da sé», che bramano conquistare da soli la propria felicità. L'arroganza un po' infantile di ritenersi «oltre-uomini» (*Übermenschen*) – per usare un'espressione nietzschiana – capaci di comportarsi «al di là del bene e del male».

8. Il peccato originale “originante” e le sue conseguenze

8.1. La mancanza di fede causa divisioni e disarmonia

Non riducibile a uno *screening* psicologico sulla dinamica della colpa, il testo ispirato di Gen 3 *rivela una seconda verità di fede*, strettamente connessa alla manifestazione della natura essenziale della colpa originaria: l'incredulità nei confronti di Dio ha avuto *effetti debilitanti sulla libertà umana* in quanto tale, avendo rovinato lo stesso rapporto costitutivo delle creature umane con il loro Creatore. Tant'è che Adamo ed Eva cercano di nascondersi da lui (cfr. Gen 3,8); ormai ne hanno paura.

Come in una reazione a catena, a causa del peccato commesso, anche le altre relazioni di Adamo ed Eva vengono ferite. Anzitutto, s'infrange l'armonia della persona con se stessa. Plasmato come immagine di Dio, la sua “bella copia”, l'essere umano ne sembra ora una caricatura. Altro che diventare «come Dio» (cfr. v. 5)! È uno «pseudo-dio»¹¹³! Non più rivestiti «di gloria e di onore» – come canta il Sal 8,6 –, l'uomo e la donna si

¹¹² La conferma ulteriore viene dal fatto che Eva riporta il divieto divino non alla seconda persona singolare (Gen 2,16), ma alla seconda plurale (3,3), proprio come lo aveva riportato il serpente (3,1).

¹¹³ J. RATZINGER, *In principio*, 96.

scoprono nudi. Spogliatisi della loro dignità di creature del «sesto giorno» (cfr. Gen 1,31), vertice della settimana creazionale, appaiono tragicamente ridicoli! Perciò sentono tutta la vergogna di essere stati ingannati dal tentatore. Ma risuonando nelle loro coscienze (3,9.11.13), la voce di Dio già inizia a risvegliarle dall'ottundimento.

In secondo luogo, anche la relazione con la persona amata si è debilitata a motivo del peccato. Eva non è più sentita da Adamo come «osso dalle sue ossa» (cfr. 2,23), il dono divino più apprezzato, capace di aiutarlo a sconfiggere la solitudine (cfr. 2,18). È vista invece come la causa della propria colpa, di cui, peraltro, il responsabile ultimo sarebbe lo stesso Creatore: «La donna – rinfaccia Adamo al Signore – che tu mi hai posto accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato» (3,12). Un tentativo infantile di scaricare sull'altro la propria responsabilità morale. Così incriminato, l'altro sarà sempre più scrutato con sospetto come un rivale che, benché fratello, conviene sopprimere: senza pensarci due volte, Caino ucciderà Abele (cfr. 4,8). Su più ampia scala, gli esseri umani finiranno per non capirsi più come prima: la convivenza urbana si trasformerà in Babele; l'armonia iniziale in irreparabile confusione (cfr. 11,1-9). Persino il parto di ogni madre sarà tempestato di dolore; l'amore di ogni sposa sarà ferito dal dominio maschile (cfr. 3,16).

Dopo aver rovinato i rapporti della persona con se stessa e con gli altri, il peccato ne intacca e corrode le relazioni con il mondo. Da signore del creato (cfr. 1,26.28; 2,19-20), l'uomo ne diventa un dipendente: dovrà sfamarsi con sudore dei prodotti di un suolo ingeneroso (cfr. 3,17). Non più collaboratore del Creatore, sperimenterà come fatica il lavoro in questo mondo, dal quale, ridotto in polvere, dovrà prendere congedo inevitabilmente (cfr. 3,19).

Tutto sommato, quest'antica pagina ci rivela che il peccato genera incessantemente dolore, nelle sue forme più vaste¹¹⁴ e variegate: patimenti fisici, psichici, morali. Dolori inferti a singoli o a masse enormi di persone¹¹⁵. Afflizioni provocate in maniera più o meno diretta, spesso a innocenti come Abele. Stando alla rivelazione biblica, *il peccato provoca sempre quote incalcolabili di sofferenza e di morte (ultimamente eterna)*¹¹⁶. Anzi – come la sacra Scrittura ribadisce a più riprese –, esse si ripercuotono sugli stessi peccatori¹¹⁷. Sembrano *boomerang*, che si abbattano su costoro, sia pure nella forma impercettibile agli altri, ma non meno lancinante, del rimorso¹¹⁸. «Se butti un sasso nel mare, non c'è una molecola d'acqua che rimanga immobile»¹¹⁹!

¹¹⁴ Cfr. spec. Rm 8,20-23.

¹¹⁵ Cfr. spec. Nm 32,23; 2Cr 6,24; 2Mac 7,32; Dn 3,37.

¹¹⁶ Cfr. spec. Rm 6,6; 1Cor 15,56; Ef 2,1.5; Col 2,13; Gc 1,14-15; 1Gv 5,16; Ap 21,8.

¹¹⁷ Cfr. spec. Nm 27,3; Pro 5,22; 13,6; Tb 12,10; Sap 1,4.16; Rm 1,27b; Gal 6,8; Col 3,25.

¹¹⁸ Cfr. Gen 42,21; 1Re 8,38; Sal 40,13; Sap 17,3-4; Sir 14,1; Is 59,12; Lam 3,39; Ez 36,31; Mt 26,75 (// Mc 14,72 e Lc 22,62); Mt 27,3-6; At 1,18.

¹¹⁹ M. EVELY (ed.), *Louis Evely, Preghiere intime*, Casale Monferrato (Alessandria) 1992 (orig. francese: 1989), 30.

8.2. La mancanza di fede causa peccati e morte

C'è di più! Dal peccato scaturisce altro peccato. Da questo punto di vista, la pagina di Gen 3 è una scintilla che ha cominciato a illuminare la verità della *conseguenzialità universale del peccato*, che sarebbe stata ulteriormente chiarita, alla luce piena di Cristo, dall'apostolo Paolo (cfr. Rm 5,12-21). Fu così che, approfondendo l'insegnamento paolino, la teologia guidata dal magistero della Chiesa è pervenuta all'elaborazione della dottrina del peccato originale.

Senza dubbio, la teologia odierna fa fatica a rendere ragione¹²⁰ di questo dogma di fede, soprattutto perché si è diffusa una concezione tendenzialmente individualista della vita e quindi anche del peccato. Per certi versi, la fatica di comprendere il carattere universalmente “ereditario” del peccato originale è paradossale, visto che sempre di più s'intende il mondo come un “villaggio globale”. Ciò nonostante, si è rarefatta la visione corporativa del popolo condivisa nell'antico Israele. Ciò non può che riflettersi anche sulla difficile comprensione odierna delle conseguenze mortifere universali del peccato di Adamo ed Eva, ben raffigurate, sia pure in modo simbolico, dal racconto di Gen 3.

D'altro canto, già nell'AT lo Spirito aveva rivelato, soprattutto tramite Ezechiele e Geremia, che al cospetto di Dio ciascuno è responsabile delle proprie azioni virtuose o peccaminose. In questo senso, i due profeti avevano insegnato agli Israeliti, in preda alla crisi di fede scatenata dall'esilio babilonese (586-538 a.C.), ad accantonare, una volta per sempre, l'antico proverbio: «I padri hanno mangiato l'uva acerba e i denti dei figli si sono allegati»¹²¹. È altrettanto vero però che «nessun uomo è un'isola»! Difatti Gen 3 rivela che il peccato è capace di *mortificare* tutti i rapporti costitutivi dell'essere umano, senza i quali egli finisce per *morire interiormente*¹²². Ad essere gravemente feriti sono il legame fondamentale con il Creatore e, di conseguenza, anche le relazioni con se stessi, con gli altri e con il mondo. Inoltre, questo racconto ispirato mostra come questa consequenzialità deleteria del peccato valga non solo in “orizzontale”, ossia nei rapporti con gli altri e con il mondo nel proprio tempo, ma anche in “verticale”, cioè con gli altri e con il mondo che verranno in seguito. In effetti, da quel primo peccato in poi, il mondo, che il Creatore aveva plasmato «buono», è diventato sempre più «malvagio» (Gal 1,4).

¹²⁰ Cfr. 1Pt 3,15.

¹²¹ Ez 18,2; Ger 31,29-30. Un approfondimento teologico sulla cosiddetta dottrina retributiva alla luce della rivelazione definitiva di Cristo, con alcuni tentativi di attualizzazione è offerto nel saggio di F. MANZI, *Tutto concorre al bene. Inchiesta biblico-teologica sulla sofferenza* (Attualità della Bibbia), Roma 2019, 29-48.

¹²² Sintetizzando la dottrina teologico-magisteriale della Chiesa, definita dogmaticamente nel CONCILIO DI TRENTO, Sessione V, *Decretum de peccato originali*, canone 2, in DS, 1512, il CCC, n. 403, determina questa situazione come «morte dell'anima».

Di sicuro, non sappiamo *quando* e *come* Adamo ed Eva – o chi per loro – commise-ro quel primo peccato. Ciò nonostante, l'interpretazione paolina di alcuni aspetti della narrazione di Gen 3 – collocata nell'orizzonte variopinto dell'apocalittica giudaica intertestamentaria¹²³, ma illuminata soprattutto dalla rivelazione di Cristo – consente di individuare *in quel peccato la causa scatenante delle perversioni peccaminose di tutte le relazioni umane*. Più esattamente: questa causalità universale viene individuata da Paolo in Rm 5,12 e ribadita ai vv. 15 e 17, oltre che in 1Cor 15,21. Alla luce della rivelazione biblica, possiamo cogliere quindi come ogni essere umano che viene alla luce si trovi a vivere in questo mondo corrotto dal peccato di Adamo ed Eva e da tutti gli altri peccati che da esso sono sgorgati.

Sulla base della rilettura cristologica della «trasgressione di Adamo» in Rm 5,12-21 (cfr. 1Cor 15,21), intuivamo allora quanto sia ingenua e, alla fine, erronea la posizione di chiunque immagini che, per lo meno all'inizio, il neonato non sia sfiorato dall'atmosfera nociva del peccato, che invece avvolge il resto del mondo. In realtà, fin dal primo istante di vita, ogni uomo entra a far parte di un'umanità dalle relazioni rovinate dal peccato. Restando sul piano dell'analogia, potremmo dire che ogni essere umano, fin dal concepimento, è in relazione con il mondo «filtratogli» dalla madre. Tant'è che mediante lei può persino contrarre malattie. Intuiamo, allora, che ogni essere umano, fin dal concepimento, nella misura in cui è coinvolto in un mondo danneggiato da innumerevoli peccati, viene inesorabilmente indebolito. D'altra parte, nessun bambino è in grado di peccare fin tanto che manchi di «piena avvertenza» e di «deliberato consenso». Tuttavia, nel momento in cui una persona, capace d'intendere e volere, commette peccato, la sua colpa si radicherà sostanzialmente nella medesima *struttura di incredulità* rivelata da Gen 3. Anche quel peccatore avrà ceduto alla tentazione demoniaca di sospettare di Dio, acutizzata da innumerevoli sollecitazioni negative esterne e interne a lui¹²⁴. Anche lui, con quel suo peccato personale, contribuirà alla diffusione universale del male morale.

Sarebbe ingenuo, quindi, immaginare di trovarci in questo mondo quasi fossimo su un piano perfettamente orizzontale, sul quale scegliere, con uno stesso grado di probabilità, se incamminarci sulla via del bene piuttosto che su quella del male. In realtà, ogni essere umano procede su una sorta di piano fortemente inclinato verso il baratro del peccato, il cui «salario» è la morte (Rm 6,23) – insegna Paolo, riecheggiando l'«altrimenti morirete» di Gen 2,17 (cfr. 3,3).

¹²³ «Sarebbe errato pensare che l'adamologia di Paolo, come del resto l'«invidia del diavolo» di Sap 2,24 siano da intendere come interpretazioni *dirette* del testo di Gen 3. L'ambiente apocalittico del I secolo avanti e dopo Cristo offriva molte altre speculazioni e Paolo, in parte, le assume per impostare il discorso sulla mediazione singolare di Cristo» (G. BORGONOVO, *Mediazione di Adamo*, 369).

¹²⁴ Una sintesi puntuale della concezione cristiana della tentazione è stata offerta di recente dallo studio di M. HAUKE, *L'esistenza del diavolo e l'influsso "ordinario" del maligno*, in Rivista Teologica di Lugano 22 (2017) 25-48, spec. 35-48. Cfr. anche F. MANZI, *Prove di Dio o tentazioni del diavolo? Itinerario biblico per non perdere la fede* (Le Àncore), Milano 2015.

In quest'ottica di fede si superano due concezioni antropologiche semplicistiche e, alla fine, erranee, vale a dire: da un lato, la condanna moralistica dell'umanità e, dall'altro, la discolpa relativistica di ogni comportamento. In entrambi i casi, non si tiene conto della realtà né ci si lascia illuminare dalla rivelazione biblica.

La condanna moralistica di «questo mondo malvagio» (Gal 1,4) spesso insorge in coloro che si arrendono a una visione pessimista della storia, suscitata dalla percezione di avvenimenti effettivamente terrificanti, che per di più vengono enfatizzati dai *mass media*. Talvolta, questo magma di malvagità pietrifica il cuore delle persone, spingendole a rimpiangere nostalgicamente il passato. Talaltra, la sete di giustizia si trasforma nella smania di anticipare uno spietato giudizio universale!

Altrettanto poco cristiano, oltre che poco aderente alla realtà, è il relativismo morale. Benché le sue radici siano variegate, il suo esito frequente è l'illusione che in buona sostanza siamo tutti buoni. Si prova, quindi, antipatia nei confronti di determinati testi biblici, come il racconto di Gen 3, che invece lasciano affiorare la peccaminosità universale. D'altro canto, nell'odierna società secolarizzata certi peccati sono semplicemente caduti «in disuso»! Anzi, più in radice, si preferisce non parlare più di «peccato». Si ammettono sì comportamenti sbagliati; ma, soprattutto quando si tratta dei propri, li si attribuisce in certi casi a condizionamenti socio-culturali, come ci assicurano alcune analisi sociologiche, in altri a traumi del passato che inconsciamente ci determinano in modo deleterio, come ci illustrano vari studi psicologici. La tentazione poi è diventato un concetto un po' retrò. La domanda morale su ciò che è bene e ciò che è male attinge le sue risposte dalle statistiche: quanto maggiore è la quantità di persone che si comportano in un certo modo, tanto più quella condotta diventa socialmente accettabile.

A fronte di queste tendenze socio-culturali, la Chiesa ha il compito profetico di ricordare il dato rivelato della peccaminosità universale. Prenderne consapevolezza, su un versante, aiuterebbe a sradicare ogni condanna moralistica dell'umanità, perché in questo mondo, effettivamente malvagio – come attesta Gen 3 e l'intera rivelazione biblica –, siamo tutti coinvolti. Sull'altro versante, questa consapevolezza di fede consentirebbe di accantonare qualunque visione «buonista» dovuta al relativismo morale. Già per esperienza ci si può rendere conto di non essere spontaneamente buoni. Ma poi ogni cristiano apprende dall'insegnamento ecclesiale che, anche dopo il battesimo, resta interiormente scisso – come confessa l'apostolo Paolo in Rm 7,14-25 – tra il bene, che desidererebbe compiere, ma che di fatto non realizza, e il peccato, che aborrisce e che comunque seguita a commettere. Anche dopo il battesimo, rimaniamo in *questo* mondo che ha in sé una fortissima inclinazione al male. A questo riguardo, il Concilio di Trento ha spiegato che la «concupiscenza», pur non essendo di per sé peccato, è originata dal peccato e inclina anche i battezzati a commettere peccati¹²⁵.

¹²⁵ Cfr. CONCILIO DI TRENTO, Sessione V, *Decretum de peccato originali*, canone 5, in DS, 1515.

Ciò nonostante, la “bella notizia” del NT trasmessaci dalla Chiesa è che tutti i credenti in Cristo, ricevono in dono il suo Spirito, che li aiuta a vivere in «questo mondo malvagio» (Gal 1,4) da figli di Dio come visse lui.

9. «Tutto concorre al bene»

9.1. «Così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo»

Sta di fatto che il Figlio di Dio, facendosi uomo in Gesù, è disceso come medico¹²⁶ in questa umanità ferita per poterne guarire tutte le relazioni. A questo scopo, non si è lasciato sopraffare dalla tentazione del «serpente antico» di diventare «come Dio». Cristo, che era – ed è (*hypárchōn*) – nella condizione di Dio (Fil 2,6), non l'ha sfruttata per imporsi agli uomini con la sua onnipotenza divina. Al contrario: è vissuto in un'obbedienza filiale così singolare al Padre da essere paragonabile a un servo (cfr. 2,7).

Adamo ed Eva avevano rifiutato la dipendenza creaturale da Dio, illudendosi di poter soddisfare da soli la propria fame d'amore e di vita, mangiando del frutto dell'albero proibito. Gesù, invece, ha deciso liberamente di vivere nella totale dipendenza filiale dal Padre. Riconosceva con gratitudine che tutto quello che faceva¹²⁷, diceva¹²⁸ e aveva – discepoli inclusi¹²⁹ –, insomma tutto quello che era¹³⁰, gli era stato donato e continuava ad essergli donato dal Padre¹³¹. Per dirgli grazie, Gesù fece propria la volontà salvifica universale di Dio, «beneficando e risanando tutti»¹³². Visse relazioni di amore evangelico con tutti, rivelando così l'affidabilità del Dio-*agápē* (1Gv 4,8.16). Per rivelare questa “bella notizia” su Dio, nella quale gli uomini, ottennebrati dal tentatore, non riuscivano più a credere, Gesù accettò perfino di morire crocifisso. Anzi, in quel frangente, non castigò nessuno dei suoi crocifissori né scese miracolosamente dalla croce, pur di estirpare, una volta per sempre, l'immagine del Dio antagonista degli uomini, suscitata in loro dal «serpente antico». Il Dio-*Abbà* di

¹²⁶ Cfr. Mt 9,12 (// Mc 2,17 e Lc 5,31-32).

¹²⁷ Cfr. spec. Gv 5,36; 17,4. Si legga A. VANHOYE, *L'oeuvre du Christ, don du Père* (Jn. 5, 36 et 17, 4), in *Recherches de science religieuse* 48 (1960) 377-419.

¹²⁸ Cfr. Gv 7,16; 8,28; 12,50 e anche 14,10.24.

¹²⁹ Cfr. Gv 17,2.6.9; 18,9.

¹³⁰ Cfr. Gv 3,35; 13,3.

¹³¹ Cfr. spec. Mt 11,25-27 (// Lc 10,21-22).

¹³² Cfr. At 10,38. Si veda A. VANHOYE, *Se conoscessi il dono di Dio. Saggi sul Quarto vangelo* (Piemme Religione), Casale Monferrato (Alessandria) 1999, 99-115.

Gesù non schiavizza gli uomini con i suoi comandi. E ogniquale volta li trasgrediscano, non è Dio a condannarli a morte. Ma è il loro stesso peccato che, «una volta commesso, produce la morte» (Gc 1,15) in loro e anche attorno a loro. Invece, «dal Padre, creatore della luce», che continua ad amare le creature umane, proviene loro «ogni buon regalo e ogni dono perfetto» (Gc 1,17). Tant'è che Gen 3 si conclude raccontando che il Signore rivestì Adamo ed Eva, ormai denudati dal peccato, con tuniche di pelli (cfr. v. 21). Analogamente il Dio-*Abbà* avvolse di misericordia incondizionata i peccatori che gli stavano crocifiggendo il Figlio, esaudendone l'intercessione: «Padre, perdonali perché non sanno quello che fanno» (Lc 23,34). «Dio dimostrò il suo amore verso di noi nel fatto che, mentre eravamo ancora peccatori» (Rm 5,8), offrì a tutti il perdono. Non chiese loro alcuna condizione preliminare, pur sperando, certo, che essi, battendosi il petto pentiti (cfr. Lc 23,48), accoglieressero la sua «graziosa» offerta di redenzione.

Così Cristo ci ha rivelato che il segreto della vita sta nel riconoscere con gratitudine il proprio legame filiale con Dio. Ma persino questo è grazia perché è reso possibile dall'attrazione che Cristo stesso esercita sui credenti mediante il suo Spirito, secondo quanto ha promesso: «Io, quando sarò innalzato da terra [sulla croce e nella gloria del Padre], attirerò tutti a me» (Gv 12,32). Quindi è lo Spirito che rende partecipi i credenti della relazione singolare del Figlio con il Padre (cfr. Rm 8,15; Gal 4,6). In definitiva, resistendo alla tentazione del «serpente antico», chi vive di fede lascia che lo Spirito lo renda partecipe della figliolanza singolare di Gesù. In questo senso Cristo è stato l'«ultimo Adamo»¹³³ che, con la sua obbedienza al desiderio salvifico universale del Padre e con la sua conseguente solidarietà con noi, ha ricostruito le relazioni buone plasmate «in principio» dal Creatore e avariate poi dalla disobbedienza del «primo» Adamo.

9.2. L'albero della vita eterna

In quest'ordine di idee, sulla scia dei padri della Chiesa, possiamo intravedere nella croce di Cristo l'albero della vita eterna. Essa sostituisce l'albero dell'antica disobbedienza mortifera¹³⁴ perché Gesù vi ha preso il posto del serpente di Mosè: «Come Mosè innalzò il serpente nel deserto» per liberare gli Israeliti dai morsi letali dei serpenti durante l'esodo nel deserto (cfr. Nm 21,8-9), «così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna» (Gv

¹³³ 1Cor 15,45; cfr. 15,22; Rm 5,15.

¹³⁴ La contrapposizione tra l'albero della croce e quello dell'Eden è attestata già in GIUSTINO, *Dialogo*, 86,1 (cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre. Irenäus, Origenes, Kappadozier* [Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 58], Paderborn 1993, 117) e in una predica pasquale anonima del II secolo (*In sancta Pascha*, 49-50; cfr. M. HAUKE, *ibid.*, 190-191). Si veda infine IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, III,22,4; V,19,1.

3,14-15). Il serpente genesiaco aveva sedotto Adamo ed Eva, avvelenandoli con il sospetto su un Dio padre-padrone. Innalzato sulla croce e nella gloria, Gesù continua a rivelare ai credenti che il segreto della vita sta nell'affidarsi al suo *Abbà*.

Coerentemente con questa “evangelo” di vita, Agostino di Ippona suggerì ai credenti in Cristo:

«L'uomo e il peccatore sono due cose distinte: l'uomo è opera di Dio, il peccatore è opera tua, o uomo. Distruggi ciò che tu hai fatto, affinché Dio salvi ciò che egli ha fatto»¹³⁵.

Potremmo allora sintetizzare così la “bella notizia” rivelataci dallo Spirito nel racconto di Gen 3 riletto alla luce di Cristo: siamo fragili creature, più volte illuse e deluse dal tentatore, eppure quotidianamente perdonate e riabilite unicamente per il nostro *affectus fidei* verso il Creatore, univocamente buono, rivelatoci dal Figlio suo.

¹³⁵ AGOSTINO D'IPPONA, *Commento al Vangelo di Giovanni*, XII,13, in A. VITA – E. GANDOLFO (edd.), *Sant'Agostino, Commento al Vangelo di San Giovanni. Testo latino dall'Edizione Maurina [...]* (Nuova Biblioteca Agostiniana; Opere di Sant'Agostino; Parte III: Discorsi; Volume XXIV), Roma 1968, 293.295.

Riassunto

In Gen 3 lo Spirito Santo intende convincerci «quanto al peccato» (Gv 16,8). Ci rivela cioè che l'umanità era finita sotto la schiavitù del peccato (cfr. Rm 6,6), da cui è stata liberata soltanto da Cristo. Spingendoci a prenderne coscienza, lo Spirito ci suggerisce di lasciarci attrarre dal Risorto verso la salvezza divina (cfr. Gv 12,32). Lo scopo del presente studio teologico-biblico è di individuare nel racconto di Gen 3 alcuni spunti di antropologia e di demonologia, sintetizzabili intorno alla fede – e all'«originaria mancanza» di fede – nel Dio univocamente benevolo nei confronti della creatura umana. Nella messa allo scoperto della tentazione del «serpente antico», identificato dalla rivelazione biblica e da Cristo stesso come il diavolo, il testo, una volta purificato da ogni equivoco interpretativo, lascia risplendere il volto di un Dio sempre e soltanto buono.

Abstract

In Genesis 3 the Holy Spirit seeks to convince us «about sin» (Jn 16:8). That is, the Spirit reveals to us that humanity finished in slavery to sin (cfr. Rm 6:6), from which it was freed only by Christ. Moving us to awareness of this, the Spirit suggests to us that we let ourselves be drawn by the Risen Lord towards divine salvation (cfr. Jn 12:32). The purpose of this study in biblical theology is to identify in the narrative of Genesis 3 certain points of anthropology and demonology, centered on faith – and the “original lack” of faith – in a God univocally benevolent towards human beings. In exposing the «ancient serpent»'s temptation, identified by biblical revelation and by Christ himself as the devil, the text, once purified from any interpretative misunderstanding, allows the face of a God always and uniquely good to shine through refulgent.