

## LA MEDIAZIONE DI ADAMO UN CONFLITTO INTERPRETATIVO ORIGINARIO

SOMMARIO: 1. Il Pentateuco enochico – 2. Libro dei Giubilei – 3. Apocrifi su Adamo;  
3.1 Apocalisse di Mosè; 3.2 Vita di Adamo ed Eva – 4. L'ultima apocalittica giudaica;  
4.1 Apocalisse Siriaca di Baruc; 4.2 Quarto libro di Esdra – 5. Conclusioni.

Non c'è bisogno di mettere in luce ancora una volta il disagio reciproco del biblista e del teologo sistematico quando si affrontano i testi biblici che parlano del peccato di Adamo, in particolare Gen 2-3 e Rom 5,12-21 <sup>(1)</sup>. La causa del conflitto non è solo la diversità di approccio metodologico e di criteri ermeneutici utilizzati dall'esegeta e dal teologo: perché, in ogni caso, se l'esegeta è credente, non può fare *epochè* della sua fede e, se il teologo vuole davvero rendere ragione di tale fede, non può ignorare la lettura critica di quei testi che sono l'anima della teologia. Il punto di crisi è più profondo e tocca la possibilità di un obiettivo raccordo tra le pagine di Genesi e la riflessione di Paolo, e – più ampiamente – tra il linguaggio dei testi del canone biblico e quello della tradizione ecclesiale. La finalità del presente studio è di tentare una risposta che spieghi questo conflitto.

Sebbene debba percorrere un certo cammino analitico, il mio intento non è di offrire elementi nuovi per la conoscenza della letteratura del Medio Giudaismo <sup>(2)</sup> o per ricostruire il *background*

(1) Si veda, ad es., la prefazione di P. GRELOT, *Réflexions sur le problème du péché originel* (= Cahiers de l'Actualité Religieuse 24), Tournai, Castermann, 1968, 7-9. Gli Atti del V Corso di aggiornamento per docenti di teologia sistematica (Roma, 2-4 gennaio 1995) offrono una buona panoramica sull'attuale discussione, almeno in ambito italiano: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Questioni sul peccato originale*, a cura di I. SANNA (= Studi Religiosi), Padova, Edizioni Messaggero, 1996.

(2) Per questa categorizzazione storica si veda G. BOCCACCINI, *Il Medio Giudaismo; Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Prefazione di F. ADORNO (= Radici 14), Genova, Marietti, 1993, 47s.

dell'adamologia paolina. Già altri studi l'hanno fatto egregiamente <sup>(3)</sup>.

Più limitatamente, a partire dalla lettura dei testi già noti, vorrei perlustrare questa ipotesi: il conflitto interpretativo circa la mediazione di Adamo nella condizione di peccato in cui versa l'umanità storica <sup>(4)</sup> è già iscritto nella stessa storia della formazione del canone biblico. Più analiticamente, per comprendere come mai emergano delle tensioni fra il testo biblico criticamente spiegato e il linguaggio della tradizione circa il peccato originale "originante", ovvero la comprensione della mediazione di Adamo, si tratterà di: *a)* spiegare il rapporto della prima apocalittica <sup>(5)</sup> con Gen 1-11; *b)* articolare la relazione tra il pensiero adamologico di Paolo e quelle infrastrutture concettuali che, sebbene rifiutate dal giudaismo "ufficiale", erano largamente condivise dal giudaismo "settario"; *c)* vedere come le interpretazioni della protologia siano state assunte dalla patristica dei primi secoli, dal momento che gli scrittori cristiani accolsero tante concezioni – anche in conflitto tra loro – sviluppate dall'apocalittica, ma poi "nascosero" quei testi che in realtà avevano forgiato molte dottrine non direttamente bibliche, dichiarandoli apocrifi.

(3) Si vedano I. LEVI, *Le péché originel dans les anciennes sources juives*, «Annuaire École Pratique des Hautes Études» (1907) 1-27; J. B. FREY, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, RSPHTh 5 (1911) 507-545; J. B. MALINA, *Some Observations on the Origin of Sin in the Judaism and in St. Paul*, CBQ 31 (1969) 18-34; H. HAAG, *Dottrina biblica della creazione e dottrina ecclesiastica del peccato originale* (= Studi Biblici), Brescia, Paideia, 1970 (originale tedesco del 1967); A. P. HAYMAN, *The Fall, Freewill, and Human Responsibility in Rabbinic Judaism*, «Scottish Journal of Theology» 37 (1984) 13-22; B. ROSSI, *La creazione nella letteratura giudaica antica extrabiblica; Apocrifi e scritti giudaico-ellenistici*, «Vivens Homo» 4 (1993) 225-268; ID., *La creazione nella letteratura giudaica antica extrabiblica; Letteratura qumranica, targumica e rabbinica*, «Vivens Homo» 5 (1994) 119-152. Due contributi panoramici: L. MAZZINGHI, *Quale fondamento biblico per il "peccato originale"? Un bilancio ermeneutico: L'Antico Testamento*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Questioni sul peccato originale*, a cura di I. SANNA (= Studi Religiosi), Padova, Edizioni Messaggero, 1996, 61-140; A. PITTA, *Quale fondamento biblico per il "peccato originale"? Un bilancio ermeneutico: Il Nuovo Testamento*, *ivi*, 141-68.

(4) Il problema non riguarda dunque genericamente la descrizione dell'universalità del peccato nelle tradizioni bibliche (cf MAZZINGHI, *Quale fondamento...?*, 113-121), quanto – più specificamente – il ruolo attribuito al peccato di Adamo per spiegare l'universale condizione di peccato.

(5) Utilizzo questo vocabolo con le precisazioni di Paolo Sacchi. Si veda, in particolare: P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia* (= Biblioteca di Cultura Religiosa 55), Brescia, Paideia, 1990, 9-26. Come introduzione generale all'apocalittica, rimandiamo a D. S. RUSSEL, *L'apocalittica giudaica (200 a.C. – 100 d.C.)*, Edizione italiana a cura di P. G. BORBONE (= Biblioteca Teologica 23), Brescia, Paideia, 1991 (originale inglese 1964, 1980).

L'itinerario che propongo servirà anche ad illustrare la vivacissima dialettica presente nel giudaismo, almeno sino alla fine del I secolo d.C.: la mancanza di sistematicità è dovuta proprio alla ricchezza e alla fecondità ideologica dei movimenti che sono convissuti nel giudaismo, sino a quando almeno il rabbinismo farisaico si è imposto.

La prima sezione del mio contributo prende in esame la fase più antica dell'apocalittica (il *Libro dei vigilanti* nel *Pentateuco enochico*); la seconda presenta il *Libro dei Giubilei* come tentativo di conciliazione tra il libro canonico di Genesi e la letteratura enochica; la terza si sofferma su due delle molte opere che l'apocalittica del I secolo a.C. dedica ad Adamo (*Apocalisse di Mosè* e *Vita di Adamo ed Eva*); e infine, la quarta sezione analizza due libri dell'ultima apocalittica (*Apocalisse di Baruc* e *Quarto libro di Esdra*).

## 1. IL PENTATEUCO ENOCHICO

1Enoc, o Enoc etiopico, in quanto ci è giunto in tale lingua, giustamente è stato anche definito *Pentateuco enochico* <sup>(6)</sup>. Tra i cosiddetti "apocrifi", questa biblioteca di libri certamente giudaici, composti dal V al I secolo a.C. e raccolti nel I secolo a.C., spicca per la sua impostazione originale ed per l'enorme influsso esercitato sulla tradizione cristiana. Basti ricordare che 1Enoc è citato esplicitamente nel NT come testo profetico (προεφήτευσεν δὲ καὶ τοῦτοις ἑβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνὼχ λέγων...: Giuda 14-15), e che in molti altri passi non è difficile trovare i possibili paralleli o – si dovrebbe meglio dire – dipendenze <sup>(7)</sup>. Non c'è quindi da stupirsi se i padri dei primi tre secoli lo citino con relativa frequenza e che addirittura lo considerino

(6) Cf G. H. Dix, *The Enochic Pentateuc*, «Journal of Theological Studies» 27 (1926) 29-42. Il *Libro di Enoc* comprende infatti cinque sezioni, incorniciate da un'introduzione (capp. 1-5) e da una conclusione (capp. 105-108): a) il *Libro dei vigilanti* (LV: capp. 6-36), in cui vi sono parti che possono risalire a prima del 400 a.C.; b) il *Libro delle Parabole* (LP: capp. 37-71), che potrebbe essere stato composto alla fine del I secolo a.C. o all'inizio del I secolo d.C. e ha rimpiazzato nella collezione enochica un *Libro dei Giganti* (LG) ancora attestato a Qumran; c) il *Libro dell'astronomia* (LA: capp. 72-82), del III secolo a.C. (data molto ipotetica); d) il *Libro dei sogni* (LS: capp. 83-90), che dovrebbe essere collocato attorno al 160 a.C.; e) l'*Epistola di Enoc* (EE: capp. 91-104), del II o I secolo a.C.

I problemi discussi per 1Enoc, data l'ampiezza dello scritto, la vastità dei contenuti e l'influsso sulle tradizioni ebraica e soprattutto cristiana, debordano il limite del nostro studio. Rimandiamo a L. FUSELLA - P. SACCHI, *Libro di Enoc*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. SACCHI (= Classici delle Religioni - La Religione Ebraica), Torino, UTET, 1981, vol. I, 413-667; S. CHIALÀ, *Libro delle parabole di Enoc* (= Studi Biblici 117), Brescia, Paideia, 1997 (con ottima bibliografia alle pp. 341-362).

(7) Si veda un elenco in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I, 424-429.

ispirato <sup>(8)</sup>. Soltanto con Origene, Atanasio, Girolamo e Agostino si hanno le prime testimonianze di una presa di distanza della chiesa ufficiale da 1Enoc <sup>(9)</sup>, ma il suo influsso continua almeno sino al Medioevo. Il fatto poi che ci sia giunto in etiopico <sup>(10)</sup>, è un segno evidente che in quella chiesa il libro ha continuato ad essere letto.

Di segno opposto fu la fortuna di 1Enoc nella tradizione rabbinica. Da una parte, è infatti indubbio che una certa tradizione enochica sia continuata in ambito giudaico anche dopo il 70 d.C., come ci attestano le composizioni di 2Enoc, detto anche *Libro dei segreti di Enoc* o Enoc slavo <sup>(11)</sup>, e di 3Enoc, l'Enoc ebraico <sup>(12)</sup>. Dall'altra, negli scritti rabbinici si assiste a una presa di distanza non solo dalla letteratura enochica, ma anche dalla figura stessa di Enoc. Citiamo un solo esempio da BerR 25,1 (commento di Gen 5,24):

Disse R. Hamah b. Oshajjah: Non è scritto [sc. Enoc] nel libro dei giusti, ma in quello dei malvagi. Disse R. Ajbû: Enok era un ipocrita, alcune volte giusto, altre malvagio.

Nel prosieguo del commento è poi evidente il tentativo di ridimensionare la figura di Enoc di fronte a quegli "epicurei", che vanno molto probabilmente identificati coi cristiani, i quali sostenevano che Enoc non fosse morto. L'ostracismo di Enoc e di altri testi considerati "apocrifi" dal rabinismo <sup>(13)</sup>, è infatti dovuto anche alla polemica

(8) *Epistola di Barnaba* (16,4: λέγει γὰρ ἡ γραφή); Atenagora (*Legatio pro christianis* 14); Clemente Alessandrino (*Eclogæ propheticae* 2); etc. Si vedano *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I, 429-431; S. CHIALÀ, *Libro delle parabole*, 64-70.

(9) Per costoro faceva però problema la citazione in Giuda. È interessante registrare le risposte al problema. Girolamo (*De viris illustribus* 4) e Agostino (*De civitate Dei* 15,23,4) fanno leva sul fatto che il libro non fosse parte del canone ebraico. Atanasio (*Epistulae festales* 39) e, in altro modo, Agostino (*De Civitate Dei* 18,38) lo screditano, in quanto pseudepigrafico. Si può comunque constatare la debolezza delle prove addotte, ricordando – nel primo caso – i deuterocanonici e – nel secondo – i molti libri pseudepigrafici del canone biblico.

(10) La versione etiopica non è stata condotta sui testi originari ebraici, ma sulla versione greca: cf M. BLACK, *The Book of Enoch or I Enoch; A New English Edition* (= *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 7), Leiden, Brill, 1985, 185.

(11) L'opera è giunta a noi in paleoslavo, ma dovrebbe risalire alla seconda metà del I secolo d.C.: M. ENRIETTI - P. SACCHI, *Libro dei Segreti di Enoc*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. SACCHI (= *Classici delle Religioni - La Religione Ebraica*), Torino, UTET, 1989, vol. II, 546, 477-594.

(12) Opera giudaica del V-VI secolo d.C.: P. ALEXANDER, 3 (*Hebrew Apocalypse of Enoch*), in *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. by J. H. CHARLESWORTH, Garden City NY, Doubleday, 1985, vol. I, 223-315.

(13) Su questa opera di "occultamento" del giudaismo ufficiale nei primi secoli dell'era cristiana si veda J. STIASNY, *L'occultation de l'Apocalyptique dans le Rabinisme*, in *Apocalypses et théologie de l'espérance; Congrès de Toulouse (1975)* (= LD 95), Paris, Cerf, 1977, 179-203.

anticristiana. Una prova si può dedurre dal *Diologo con Trifone* (14): Giustino difende la dottrina della caduta degli angeli, mentre il suo interlocutore la rifiuta.

Limitiamoci al *Libro dei vigilanti* (LV). LV è la sezione più antica del Pentateuco enochico, e la più complessa dal punto di vista stratigrafico (15): i capp. 6-11 dipenderebbero infatti dal *Libro di Noè* (16).

Il nucleo narrativo più originale è il mito della caduta degli angeli (17). In LV esso è la risposta principale, se non unica, data al problema dell'origine del male: è la fonte e il motivo dei peccati di tutti gli uomini. Il mitema ha avuto largo seguito nella tradizione cristiana, anche quando 1Enoc era ormai divenuto "apocrifo" per la grande chiesa, probabilmente perché è considerato implicito in altre pagine canoniche (ad es., Gen 6,1-4; Is 14; Ez 28; Ap 12). Riporto alcuni passi del racconto, nella traduzione di L. Fusella (18):

[6,1] Ed accadde, da che aumentarono i figli degli uomini, (che) in quei tempi nacquero, ad essi, ragazze belle di aspetto. [2] E gli angeli, figli del cielo, le videro, se ne innamorarono, e dissero fra loro: «Venite, scegliamoci delle donne fra i figli degli uomini e generiamoci dei figli».

[3] E disse loro Semeyaza, che era il loro capo: «Io temo che può darsi che voi non vogliate che ciò sia fatto e che io solo pagherò il fio di questo grande peccato». [4] E tutti gli risposero e gli dissero: «Giuriamo, tutti noi, e ci impegniamo che non recederemo da questo proposito e che lo porremo in essere». [5] Allora tutti insieme giurarono e tutti quanti si impegnarono vicendevolmente ed erano, in tutto, duecento. [6] E scesero *al tempo di Jared* (19) sulla vetta del monte Armon [...].

(14) *Dial. Tryph.* 79,2. Come giustamente nota CHIALÀ, *Libro delle parabole*, 66, nota 152, anche se l'interlocutore di Giustino fosse fittizio, è interessante la testimonianza che a metà del II secolo d.C. un cristiano difenda la tradizione enochica e un giudeo la rifiuti.

(15) P. Sacchi (*Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I, 432) oltre alla distinzione dei capp. 6-11 (= LV<sub>1</sub>) dai capp. 12-36 (= LV<sub>2</sub>), suddivide la prima sezione – noachica – in due parti (capp. 6-8 e 9-11), in base alla comparsa della credenza circa l'immortalità dell'anima.

(16) Come altri frammenti di 1Enoc (44,1-45,2; 60; 65,1-69,25; 106-107). Il *Libro di Noè* è andato perduto, anche se è esplicitamente citato in Giub 10,13 e 21,10, nella versione aramaica del Testamento di Levi e in alcuni frammenti trovati a Qumran. Giub 21,10 sembra addirittura presupporre una tradizione noachica parallela a quella enochica: «Così ho trovato scritto nei libri dei miei antenati, nelle parole di Enoc e di Noè». Si veda CHIALÀ, *Libro delle parabole*, 81s.

(17) Cf M. DELCOR, *La caduta degli angeli e l'origine dei giganti nell'apocalittica giudaica; Storia delle tradizioni*, in ID., *Studi sull'apocalittica*, Edizione italiana a cura di A. ZANI (= Studi Biblici 77), Brescia, Paideia, 1987, 81-132 (originale francese del 1976).

(18) *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I, 472-475.

(19) Il testo etiopico va tradotto «in Ardis», ma sulla base del frammento greco, confermata anche dal frammento aramaico di 4QEn<sup>a</sup> riga 5, è preferibile leggere

[7,1] E si presero, per loro, le mogli ed ognuno se ne scelse una e cominciarono a recarsi da loro. E si unirono con loro ed insegnarono ad esse incantesimi e magie e mostrarono loro il taglio di piante e radici. [2] Ed esse rimasero incinte e generano giganti la cui statura, per ognuno, era di tremila cubiti. [3] Costoro mangiarono tutto (il frutto del)la fatica degli uomini fino a non poterli, gli uomini, più sostenere. [4] E i giganti si voltarono contro di loro per mangiare gli uomini. [5] E cominciarono a peccare contro gli uccelli, gli animali, i rettili, i pesci e a mangiarsene, fra loro, la loro carne e a berne il sangue. [6] La terra, allora, accusò gli iniqui.

[8,1] E Azazel (<sup>20</sup>) insegnò agli uomini a far spade, coltello, scudo, corazza da petto e mostrò loro quel che, dopo di loro e in seguito al loro modo di agire, (sarebbe avvenuto): braccialetti, ornamenti, tingere ed abbellir le ciglia, pietre, più di tutte le pietre, preziose e scelte, tutte le tinture e (gli mostrò anche) il cambiamento del mondo (<sup>21</sup>). [2] E vi fu grande scelleratezza e molto fornicare. E caddero nell'errore e tutti i loro modi di vivere si corruperono.

[3] Amerazak istruì tutti gli incantatori ed i tagliatori di radici. Armaros (insegnò) la soluzione degli incantesimi, Baraqal (istruì) gli astrologi. Kobabel (insegnò) i segni degli astri; Temel insegnò l'astrologia e Asradel insegnò il corso della luna.

Il problema dell'origine del male, che è fondamentale in 1Enoc e, più in generale, nell'apocalittica, trova qui una risposta nuova, non presente nel testo di Genesi: il male si è insinuato nella creazione ed è provocato dall'attività degli angeli decaduti e delle anime dei giganti nati dal loro matrimonio. L'uomo non è causa del male che commette, ma vittima. E, non a caso, in 1Enoc non è presente la caduta dei protoplasti; anzi, nei testi più antichi non è nemmeno ricordato Adamo (<sup>22</sup>).

Tutto il male va ascritto ad Azazel: «Tutta la terra si è corrotta per aver appreso le opere di Azazel ed ascrivi a lui tutto il peccato» (1Enoc 10,8). E se il male è provocato da una causa superiore, solo da Dio può venire la salvezza: è Dio che dà ordini perché gli angeli caduti siano legati negli abissi per settanta generazioni e i giganti, nati dall'unione degli angeli con le donne, si uccidano a vicenda.

così (cf *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. II, 472). È interessante collegare questa notazione con 1Enoc 12,1, dove si dice che Enoc venne rapito in cielo prima della caduta degli angeli. Ciò significa che 1Enoc non conosceva ancora la sistematizzazione genealogica di Gen 5, in cui Jared è ricordato come padre di Enoc. Di contro, il più recente LP (1Enoc 37,1) è allineato a Gen 5.

(20) È la prima comparsa di Azazel in 1Enoc, a meno che non lo si voglia identificare con l'Asael comparso nella lista di 1Enoc 6,7.

(21) Possibile allusione a diverse depravazioni sessuali.

(22) Adamo è ricordato solo in LP (60,7: «[...] dove fu collocato il mio antenato, il settimo dopo Adamo, il primo degli uomini che il Signore degli spiriti plasmò») e, indirettamente in EE (93,3: «Io sono stato generato settimo, nella prima settimana, mentre la giustizia e la legge tardavano a venire»).

L'uomo è vittima di quei giganti, le cui anime sono sopravvissute alla loro distruzione: sono quegli «spiriti maligni» rimasti sulla terra per assalire gli uomini e produrre ogni sorta di malanni (1Enoc 15,11). La contaminazione irrimediabilmente inferta alla dimensione corporea dell'uomo è stata provocata dalla caduta degli angeli, perché essi, pur essendo puri spiriti, hanno preferito rinunciare al loro stato e si sono uniti con donne per procreare, cosa che invece è caratteristica della corporeità caduca dell'uomo <sup>(23)</sup>.

Lo spostamento del baricentro teologico sulla caduta degli angeli sembra annullare la rilevanza della libertà umana e introdurre un tempo in cui l'umanità è vissuta senza peccato. Questo vale soprattutto per la prima sezione noachica dei capp. 6-11. Ma entrambe le difficoltà sono almeno in parte risolte nella sezione più propriamente enochica dei capp. 12-36. Bisogna infatti ricordare che il "prima" e il "dopo" nello schema di pensiero di LV non ha valore cronologico, ma assiologico: le vicende rivelate a Enoc esprimono quanto *deve* accadere e quanto la storia conferma nel suo accadimento progressivo <sup>(24)</sup>. L'uomo che vive nel tempo, con il suo spirito partecipa già alla dimensione del «mondo di mezzo», in cui la sua anima continuerà a vivere.

Il problema scottante – almeno per il presente studio – è il rapporto tra LV e il racconto di Genesi. Molte volte si è sostenuto che LV sarebbe un ampliamento midrašico del racconto genesiaco. L'ipotesi di Sacchi, che io condivido, è che in realtà il testo di Gen 6,1-4 sia un *abrégé*, tra l'altro non perfettamente riuscito, della tradizione recensita da LV:

Qualcuno sostiene che il *Libro dei Vigilanti* è l'espansione del racconto di Genesi. Ma il carattere demitizzante ed estremamente riassuntivo di questo (senza il testo del *Libro dei Vigilanti* non credo che capiremmo il senso del piccolo passo del *Genesi*) lo fa manifestamente posteriore. Naturalmente il testo del *Genesi* non può più essere attribuito allo Jahwista, come ha sempre fatto fino ad oggi la grande maggioranza dei critici, ma andrà attribuito a un redattore postesilico. Gen. 6,1-4 deve essere almeno posteriore al *Libro di Noè* <sup>(25)</sup>.

Non vedo problemi oggi a sostenere che il racconto di Gen 6,1-4 non sia Jahwista <sup>(26)</sup>. Nemmeno ritengo impossibile spostare la data-

(23) Accanto a questo, il testo riportato, che appartiene allo strato più antico di 1Enoc, considera causa di male il fatto che gli angeli svelarono i segreti della magia e dell'erboristeria (7,1), della perversione sessuale (8,1) e dell'astrologia (8,3).

(24) Una prova starebbe nella comparsa anche della voce di Abele in 1Enoc 22,6-7, dopo il peccato degli angeli avvenuto «al tempo di Jared» (1Enoc 6,6).

(25) SACCHI, *L'apocalittica giudaica*, 158.

(26) Non voglio entrare qui nella vasta area di studi dedicati alla revisione

zione della composizione finale di Gen 1-11 al IV secolo a.C., e magari anche al III secolo a.C. <sup>(27)</sup>. Racconti sparsi e parziali, comprendenti senza dubbio il diluvio (cf Ez 14,14. 20; Is 54,9s), sarebbero potuti esistere evidentemente già molto prima <sup>(28)</sup>. Ma il disegno teologico di Gen 1-11 e il quadro narrativo finale deve essere recente.

Ciò contribuirebbe a spiegare come mai le primissime pagine di Genesi, e in specie Gen 1-3, tanto ricche sotto il profilo teologico, non siano mai citate dai testi canonici: solo Sir 17,1-6 e, indirettamente, Sap 2,24 mostrano di conoscere tali racconti. Si spiegherebbero anche quelle anomalie di Gen 5,21-24, a riguardo del "rapimento" di Enoc e dei numeri legati alla problematica del calendario <sup>(29)</sup>, e di Gen 6,1-4. In tale soluzione i due passi potrebbero essere giudicati come il risultato di una "censura" ideologica sulla tradizione enochica, la quale d'altronde non poteva essere completamente trascurata, vista la sua veneranda precedenza.

Quanto voglio sottolineare è che il racconto canonico nasce già come *controrisposta* ai problemi suscitati dal *Libro di Noè* o anche già da LV. Gen 2-3 cancella quasi completamente <sup>(30)</sup> ogni mediazione mitica tra JHWH Dio e l'umanità, e imputa la responsabilità del male all'uomo, che nella sua libertà trasgredisce il comandamento *originario* di JHWH Dio (Gen 2,4b-25). L'uomo è peccatore sin dall'inizio

dell'ipotesi documentaria. Rimando solo a G. BORGONOVO, *La "donna" di Gen 3 e le "donne" di Gen 6,1-4; Il ruolo del femminile nell'eziologia metastorica*, in *Miti di origine, miti di caduta e presenza del femminile nella loro evoluzione interpretativa*; XXXII Settimana Biblica Nazionale (Roma, 14-18 settembre 1992), a cura di G. L. PRATO, «Ricerche Storico-Bibliche» 6,1-2 (1994) 71-99.

(27) *Ivi*, 92. Bernard Barc vorrebbe collocare la redazione definitiva della *Tôrâ* addirittura al tempo del sommo sacerdote Simeone il giusto, ovvero alla fine del III secolo a. C. (cf B. BARC, *Du temple à la synagogue; Essai d'interprétation des premiers targumismes de la Septante*, in *Katà touς O' - Selon les Septante; Trente études sur la Bible grecque des Septante; En hommage à Marguerite Harl*, Sous la direction de G. DORIVAL - O. MUNNICH, Paris, Cerf, 1995, 11-26; B. BARC, *Siméon le Juste rédacteur de la Torah?*, in CENTRE D'ÉTUDES DES RELIGIONS DU LIVRE, *La formation des canons scripturaires*, Éd. par M. TARDIEU (= Patrimoines), Paris, Cerf, 1993, 123-54).

(28) Quanto a Ez 28, si può dimostrare che è Gen 2-3 a dipendere da Ezechiele, e non viceversa. Si veda T. MEIJKNECHT, *De relatie tussen Genesis 2-4 en het boek Ezechiël*, «Amsterdamse Cahiers voor Exegese en Bijbelse Theologie» 7 (1986) 35-45.

(29) Cf G. BORGONOVO, *Significato numerico delle cronologie bibliche e rilevanza delle varianti testuali (TM - LXX - Sam)*, in «Un tempo per nascere e un tempo per morire; Cronologie normative e razionalità della storia nell'antico Israele; Atti del IX Convegno di studi veterotestamentari (L'Aquila, 11-13 settembre 1995)», a cura di G. L. PRATO, «Ricerche Storico-Bibliche» 9,1 (1997) 139-70: 159s.

(30) La demitizzazione di Gen 1-11 è tendenzialmente radicale; tuttavia, sono rimaste mediazioni mitiche in Gen 3,24 (i cherubini e la fiamma della spada roteante) e Gen 6,1-4 (i figli di Dio e i giganti).



– *originalmente*, però, non originariamente –, e da sempre si è lasciato sedurre da una falsa e illusoria idea di divinità (l' *’ēlōhîm* proposto dal serpente in Gen 3,1-5). A costo di apparire una risposta irrisolta e incompleta, Gen 3 non dice nulla circa l'origine del male: il serpente infatti non viene interrogato da יהוה Dio. Ponendo però una creatura a svolgere il ruolo di colui che fa la proposta alternativa a Dio, Gen 3 esprime in modo narrativo il problema nella sua complessità: il male è parte della creazione di Dio, pur essendo opposto al suo progetto; il male è *originale*, perché esiste da quando l'uomo è pienamente uomo, ma non è *originario*, perché Dio aveva voluto instaurare con l'uomo un rapporto di libertà (Gen 2,16s).

L'ambiente teologico che ha prodotto Genesi è quindi ben diverso da quello di LV, anzi gli è contrapposto in partenza <sup>(31)</sup>. Eppure le due scuole di pensiero non si sono annullate e hanno continuato a convivere, se è vero che 1Enoc è una raccolta messa insieme nel I secolo a.C.: questo fatto prova che vi era un gruppo di persone che si riconosceva nella tradizione enochica e che ritrovava in quella raccolta la radice della propria identità. Solo dopo il 70 d.C. il giudaismo rabbinico, probabilmente anche influenzato dal fatto che la tradizione enochica era favorevolmente recepita dalla prima comunità cristiana, ha ostracizzato in modo perentorio tutto quanto non era “canonico” (= gerosolimitano?).

## 2. LIBRO DEI GIUBILEI

Un tempo chiamato anche *Piccola Genesi*, il *Libro dei Giubilei* (Giub) risale alla fine del II secolo a.C. <sup>(32)</sup>. Come per 1Enoc, il testo completo di Giub ci è giunto solo in *ge'ez* (etiopico classico), in quattro manoscritti abbastanza recenti (XV, XVI e XVIII secolo), prova inconfutabile dell'importanza che la tradizione etiopica ha accor-

(31) A dire il vero, bisogna ricordare che diverse furono nel Medio Giudaismo le correnti di opposizione al gruppo sacerdotale di Gerusalemme: 1) un'opposizione interna è attestata in alcune opere “critiche”, entrate alla fine nel canone ebraico (come Rut, Giona, e soprattutto Giobbe e Qohelet); 2) il samaritanesimo (che accetta solo la *Tôrâ* come libro sacro); 3) il giudaismo alessandrino, meno “nomistico” rispetto alle posizioni gerosolimitane e più aperto al dialogo culturale con l'ellenismo; 4) la chiara opposizione dei monaci di Qumran contro l'usurpazione asmonea del sacerdozio aronnita; 5) l'opposizione “ideologica” del movimento apocalittico (ed essenico) circa i grandi problemi teologici del male, della salvezza e della purità.

(32) In ogni caso, posteriore a LV, in quanto Giub cita più volte LV. Cf L. FUSELLA - P. SACCHI, *Libro dei Giubilei*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. SACCHI (= *Classici delle Religioni - La Religione Ebraica*), Torino, UTET, 1981, vol. I, 179-411: 188s. Da questa edizione prendiamo i testi citati.

dato a Giub. L'ipotesi che l'autore sia un esseno, già avanzata da Jellinek nel 1855, oggi ha trovato nuovi fondamenti dopo la scoperta dei rotoli del Mar Morto <sup>(33)</sup>, i quali hanno anche confermato che la lingua originaria del libro era l'ebraico <sup>(34)</sup>.

Lasciando tra parentesi molti altri stimolanti temi <sup>(35)</sup>, soffermiamoci sull'aspetto che interessa il presente studio. Letto in prospettiva storica, Giub appare come un tentativo di conciliare le due posizioni estreme rappresentate da Genesi e da 1Enoc: una mediazione molto importante che forse ha permesso alle speculazioni di 1Enoc di essere accolte da ambienti più vasti della tradizione giudaica, evitando di relegarlo in settori esoterici minori.

Nel rileggere Genesi e i primi capitoli di Esodo, Giub introduce le prospettive ideologiche caratteristiche di LV circa il problema dell'origine del male e della salvezza, e sfuma alcuni estremismi cui poteva condurre la prospettiva enochica.

Si legga, ad esempio, il mito della caduta degli angeli:

[5,1] E fu quando i figli dell'uomo cominciarono a moltiplicarsi sulla terra, e nacquero ad essi delle figlie (che) gli angeli del Signore le videro nell'anno uno di questo giubileo (e), poiché erano belle a vedersi, si presero mogli fra tutte quelle che scelsero ed esse generarono loro dei figli e questi erano giganti. [2] E crebbe la malvagità sulla terra e tutti gli esseri corrupsero il loro modo di vivere, dagli uomini agli animali, alle fiere, agli uccelli e fino a tutti quelli che si muovono sulla terra. Tutti corrupsero il proprio modo di vivere e le proprie regole e presero a divorarsi fra loro; la malvagità aumentò sulla terra e i pensieri della mente di tutti (furono) egualmente, in ogni tempo, malvagi.

Il racconto è molto più vicino a Gen 6,1-4 che a 1Enoc 6-8: il peccato degli angeli non è la causa originaria del male, ma il momento a partire dal quale *cresce* la malvagità sulla terra. In effetti, Giub 3 ha già parlato del peccato della prima coppia, rileggendo Gen 2-3: la novità di quella rilettura sta solo nell'introdurre un tempo prelapsario <sup>(36)</sup>, il primo settenario di anni del primo giubileo: in questo tempo «Adamo e la sua donna stettero [...] nel giardino di Eden a coltivarlo e custodirlo» (Giub 3,15) e «non ebbero figli per tutto il

(33) *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I, 189s.

(34) Come per 1Enoc, la versione etiopica non è stata fatta dall'ebraico, ma dalla versione greca.

(35) Si pensi solo al problema del calendario e allo schema settenario dei giubilei (cf BORGONOV, *Significato numerico delle cronologie bibliche*, 161).

(36) La storicizzazione di Gen 2 sarà ripresa negli scritti posteriori (ad es., ApMos 15, che discuteremo più avanti, p. 353) e diventerà un'infrastruttura concettuale importante per lo schema della «caduta», come verrà recepita nella tradizione patristica cristiana. Il racconto di Gen 2-3 è invece senza soluzione di tempo.

primo giubileo e, dopo questo (giubileo), egli la conobbe» (37). Il tentativo concordistico mostra che il male deriva dalla contaminazione degli angeli, ma anche dalla trasgressione degli uomini e che, comunque, il peccato degli uomini viene prima di quello degli angeli.

Tuttavia, non vi è traccia in Giub di una colpa che appartiene all'uomo sin da quando viene concepito, come invece è affermato a Qumran (38). Anzi, nel considerare la condizione dell'umanità dopo il diluvio, vi è un certo ottimismo, che con le nostre categorie teologiche potremmo qualificare "pelagiano".

Con la rigenerazione del diluvio scompare la contaminazione introdotta dal matrimonio degli angeli con le donne, ma rimangono la trasgressione e l'impurità che portano la natura a una progressiva degenerazione: la vita umana si abbrevia ed è minacciata dalla malattia (Giub 23,9). Anche dopo il diluvio si fa sentire l'influsso di Satana e dei demoni impuri (39), che mantengono un loro potere su richiesta di Mastema, il messaggero degli spiriti (Giub 10,7-8). Tuttavia essi sono ridotti a un decimo delle loro forze (Giub 10,9). Ma anche da questo decimo è possibile difendersi attraverso la circoncisione e la pratica della *Tôrâ*.

Traspare da questo sistema la difficoltà di determinare la responsabilità di Dio nei confronti del male: Giub non accetta la visione astorica di LV e spiega la persistenza dei demoni impuri come una punizione di Dio contro la malvagità che gli uomini provocano a se stessi trasgredendo la Legge. I «figli dei giusti» possono vincere il male con la libera decisione di obbedire alla Legge (40) e se peccano «Egli condonerà tutte le loro colpe e rimetterà i loro peccati», secondo quanto è scritto nelle «tavole celesti» (Giub 5,17-18).

Arriverà addirittura il momento in cui il progressivo decadimento

(37) Nell'Eden Adamo e la sua donna non hanno rapporti sessuali, perché il giardino è luogo sacro. Questa concezione è ripresa anche in ApMos 15 e progressivamente nell'apocalittica si viene accentuando l'idea che la sessualità è la causa prima del peccato (soprattutto nei *Testamenti dei XII Patriarchi*). Per la stessa ragione Giub 50,8 proibisce i rapporti sessuali durante il sabato, perché è un giorno consacrato.

(38) Cf ad es. 1QH 1,22-27; 4,29-30; 9,21-17; 12,22-37... Rimandiamo al contributo di F. MANZI in questo stesso dossier. L'essenismo dell'autore di Giub è dunque originale rispetto a quello Qumran.

(39) «Il diavolo è [...] diventato da principio metafisico del male, il capo di una specie di regno, parallelo a quello di Dio, al quale Dio assegna come sudditi le anime dei giganti, cioè gli spiriti maligni. Il regno del male è unificato e reso contemporaneo all'uomo» (SACCHI, *L'apocalittica giudaica*, 288).

(40) Concezione molto più vicina al pensiero "ufficiale" giudaico – accolto dalla tradizione rabbinica – che non alla prospettiva dei testi qumranici.

della natura subirà un'inversione ad opera dei giusti, essendo la natura intera coinvolta nella rigenerazione:

[23,26] E allora, i fanciulli cominceranno ad osservare scrupolosamente le leggi e gli ordini e a ritornare sulla via della giustizia. [27] Ed il tempo comincerà ad aumentare ed a crescere e (così pure) i figli degli uomini, di generazione in generazione e di tempo in tempo, fin quando i giorni (della) loro (vita) si avvicineranno ai mille anni o più.

[28] E non vi sarà vecchio o chi sarà sazio dei (suoi) giorni (di vita) poiché tutti saranno fanciulli e giovani. [29] Ed essi compiranno tutto il loro tempo e vivranno in pace ed in gioia e non vi sarà alcun demonio o alcun corruttore malvagio poiché tutti i giorni saranno giorni di pace, di risanamento, di benedizione. [30] Ed allora il Signore sanerà i suoi servi ed essi sorgeranno e vedranno una gran pace, respingeranno i loro nemici e i giusti vedranno e lauderanno e gioiranno di gioia, in eterno, e vedranno, nei loro nemici, tutta la loro condanna e la loro maledizione.

[31] E riposeranno le loro ossa, nella terra ed il loro spirito abonderà in letizia ed essi sapranno che esiste il Signore, esecutore di giustizia e (che) fa clemenza a cento, a mille e a tutti coloro che lo amano.

Nella prospettiva concordistica di Giub, si comprende il tentativo di mettere in gioco tutti i fattori del problema: l'onnipotenza divina e l'influsso del Maligno e delle sue schiere, che devono essere indipendenti da Dio ma nello stesso tempo a Lui sottomessi, il progetto divino *ab aeterno* (cf il tema delle "tavole celesti") e il divenire della storia, la libertà dell'uomo e i suoi condizionamenti, la condizione di impurità e la possibilità di salvezza... Una costellazione di tanti e gravi problemi, però, non trova ancora una sistematizzazione capace di rispondere adeguatamente a tutti i problemi aperti, ma piuttosto un semplice accostamento.

### 3. APOCRIFI SU ADAMO

La letteratura che in qualche modo si intitola ad Adamo comprende vari titoli ed è stata tramandata in un'iride di lingue: arabo, armeno, copto, etiopico, georgiano, greco, latino, siriano e slavo <sup>(41)</sup>. Mentre

(41) La rassegna completa di tali opere si può trovare in J. B. FREY, *Adam (Livres Apocryphes sous son nom)*, in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, éd. par L. PIROU, Paris, Letouzey et Ané, 1928, vol. I, coll. 101-134; E. SCHÜRER, *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135)*, volume III/2, A new english version revised and edited by G. VERMES - F. MILLAR - M. BLACK, Literary editor P. VERMES, Edinburgh, T. and T. Clark, 1987, 757-761 (tr. it.: Brescia, Paideia, 1998, '995-1001); o anche in A. M. DENIS, *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament* (= *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 1), Leiden, E. J. Brill, 1970, 7-13.

la tradizione ebraica non sembra citare alcun apocrifo adamico <sup>(42)</sup>, la tradizione cristiana riporta diverse testimonianze <sup>(43)</sup>, sebbene sia poi difficile determinare di quale libro precisamente si tratti. Molto del materiale narrativo contenuto in questi scritti è comune, benché diversi siano stati i contesti teologici di origine – giudaici, giudeocristiani e gnostici. Il nostro interesse ci porta a leggere due opere tra loro molto simili, nonostante la divergenza nel titolo: l'*Apocalisse di Mosè* (ApMos) e la *Vita di Adamo ed Eva* (VitAE).

(42) A partire dallo studio di L. ZUNZ, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt; Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte*, Zweite Auflage von N. BRÜLL, Frankfurt a.M., Kaufmann, 1892, 128s, molte volte viene citato un *הַרְאָשׁוֹן דְּאָדָם* della cui esistenza si avrebbe prova in b. BM 85b-86a, BerR XXIV,2 e ShemR XL. Tale libro non sarebbe in realtà un apocrifo, bensì quel “libro celeste” su cui sarebbe stata scritta la storia dell’umanità e del suo destino. Si legga b. AZ 5a: «Resh Lakish disse: “Si dice: ‘Questo è il libro della discendenza di Adamo’” (Gen 5,1). Adamo aveva quindi un libro? Ciò insegna che il Santo, benedetto Egli sia, mostrò al primo uomo Adamo ogni epoca e i suoi dotti, ogni epoca e i suoi saggi, ogni epoca e le sue guide». Il giudizio di L. GINZBERG (*Adam, Book of*, in *The Jewish Encyclopaedia*, I, 179) rimane ancora valido: «The Talmud says nothing about the existence of a Book of Adam and Zunz’s widely accepted assertion to the contrary is erroneous». Si vedano anche P. SCHÄFER, *Adam. II. Im Judentum*, in *TRE*, vol. I, 424-427; J. LICHT, *Adam and Eve, Book of the Life of*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Keter Publishing House, 1970, vol. II, coll. 246s; M. E. STONE, *Adam, Other Books of*, *ibidem*, coll. 245s. Per il significato dei “libri celesti”, si veda ad es. J. DANÉLOU, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, traduzione di C. PRANDI, Introduzione all’edizione italiana di L. CIRILLO (= Collana di Studi Religiosi), Bologna, Il Mulino, 1974, 195-211 (originale francese del 1958).

(43) Cf *Constitutiones apostol.* VI, 16, 3: «καὶ ἐν τοῖς παλαιοῖς δέ τινες συνέγραψαν βιβλία ἀπόκρυφα Μωϋσέως καὶ Ἐνοχ καὶ Ἀδάμ, Ἡσαΐου τε καὶ Δαυὶδ καὶ Ἡλίου καὶ τῶν τριῶν πατριαρχῶν, φθοροποιὰ καὶ τῆς ἀληθείας ἐχθρά...» (segue un giudizio molto negativo a riguardo di questi libri “apocrifi”: *Les Constitutions apostoliques; Tome II: Livres III-VI*, Introduction, texte critique, traduction et notes par M. METZGER [= SC 329], Paris, Cerf, 1986, 346s); il *Decretum Gelasianum*, compilazione che risale forse al VI secolo, ma con possibili sezioni più antiche, tra i libri da evitare ricorda un «Liber qui appellatur Pœnitentia Adæ, apocryphus» (PL 59, 162D: anche qui il giudizio su tali scritti è molto severo: «Non solum repudiata, verum etiam ab omni Romana catholica et apostolica Ecclesia eliminata atque cum suis auctoribus auctorumque sequacibus sub anathematis indissolubili vinculo in æternum confitemur esse damnata»); Epifanio ricorda delle ἀποκαλύψεις Ἀδάμ diffuse tra gli gnostici (*Adversus hæreses*, XXVI, 8 = PG 41, 342D); il *Codex Coislinianus* (X sec.) di Monfalcone e altri manoscritti riportano delle liste di apocrifi, tra cui compare anche il nome di Adamo; due cronografi bizantini – il primo dell’VIII e il secondo dell’XI secolo – hanno dei riferimenti ad apocrifi adamici: GEORGIUS SYNCELLUS, *Chronographia* (= Byzant. Hist. Script. 5), Venetiis, Typ. Barth. Jararina, 1729, 4, fa menzione di un βίος Ἀδάμ, mentre GEORGIUS CEDRENUS, *Compendium historiæ*, Tomi duo (= Byzant. Hist. Script. 7), Venetiis, Typ. Barth. Jararina, 1729, 2, ricorda una λεπτή Γένεσις (“piccola Genesi”), che probabilmente va riferita al *Libro dei Giubilei*, ma sembra essere identificata dal Cedreno con l'*Apocalisse di Mosè* («ἡν

### 3.1. *Apocalisse di Mosè*

In base all'incipit, così pensò di titolare quest'opera C. Tischendorf, che ne ha curata l'edizione nel 1866<sup>(44)</sup>. Ma nel manoscritto dell'Ambrosiana C 237 *Inf.*, pubblicato da A. M. Ceriani un paio d'anni dopo in dialogo con l'*editio* di Tischendorf, il titolo è più lineare e preciso, come anche l'inizio della storia:

«Storia e vita di Adamo, rivelata da Dio al suo servo Mosè e insegnata dall'arcangelo Michele.

Questa è la storia di Adamo ed Eva dopo la loro uscita dal paradiso...»<sup>(45)</sup>.

Difatti, ApMos non è un'apocalisse e il titolo più adeguato sarebbe *Vita di Adamo ed Eva in greco*<sup>(46)</sup>, in quanto il racconto si riferisce alla storia di Adamo ed Eva dalla cacciata dal "paradiso" sino alla loro morte, con dei *flash-back* sul momento della caduta. Il genere letterario è, più propriamente, un *midraš haggadico* di Gen 3-4; in due sezioni (ApMos 22 e 33) compare la *Merkābā*, che tanta fortuna avrà nella mistica giudaica. L'unico passo *halakico* si trova alla fine, parlando dei doveri verso i defunti e della durata del lutto (ApMos 43).

La lingua originale dovrebbe essere il greco, un greco semitizzante, senza però negare la possibilità di una versione dall'ebraico (o dall'aramaico) dell'intera opera o di alcune sue parti. Il fatto che sinora non si siano trovati frammenti ebraici (o aramaici) potrebbe essere una prova – certo non risolutiva – a favore della lingua greca<sup>(47)</sup>. La data di composizione più probabile è la seconda metà del

Μωϋσέως εἶναι φασὶ τινες ἀποκάλυψιν»). Tuttavia, come si evince dalle loro stesse introduzioni, Sincello e Cedreno non hanno conosciuto direttamente questi testi, ma si basano su altri cronografi precedenti.

(44) C. VON TISCHENDORF, *Apocalypses Apocryphæ...*, Leipzig, Mendelssohn, 1866 (ristampa: Hildesheim, 1966). Noi ci riferiremo alla traduzione di L. Rosso UBIGU, *Apocalisse di Mosè e Vita di Adamo ed Eva*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. SACCHI (= Classici delle Religioni - La Religione Ebraica), Torino, UTET, 1989, vol. II, 379-475. Nella sua *Introduzione* (pp. 381-416), si trovano ulteriori informazioni circa la storia del testo delle due opere.

(45) «Διήγησις καὶ πολιτεία Ἀδάμ, ἀποκαλυφθεῖσα παρὰ Θεοῦ Μωσῇ τῷ θεράποντι αὐτοῦ, διδασθεῖσα παρὰ τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ. Αὕτη ἡ διήγησις Ἀδάμ καὶ Εὕας μετὰ τὸ ἐξελεῖν αὐτοὺς ἐκ τοῦ παραδείσου»: A. M. CERIANI, *Monumenta Sacra et Profana*, V/1, Milano, Bibl. Ambrosiana, 1868, 19-24: 19. Il manoscritto, che risalirebbe – secondo il Ceriani – all'XI secolo, è giudicato da molti critici il migliore, ma purtroppo manca tutta la sezione centrale del libro: sono rimasti solo ApMos 1-18 [prima riga] e 36 [fine]-43.

(46) Come ha proposto il curatore dell'edizione critica più recente: *La Vie grecque d'Adam et Ève*, Introduction, texte, traduction et commentaire par D. A. BERTRAND (= Recherches Intertestamentaires 1), Paris, Maisonneuve, 1987.

(47) Altre prove che si basano solo sui modismi linguistici sono fragili (cf ad es., C. FUCHS, *Das Leben Adams und Evas*, in *Die Apokryphen und Pseudepigraphen*

I secolo d.C. <sup>(48)</sup>. Non sarebbe però impossibile ipotizzare almeno una prima stesura dell'opera già alla fine del I secolo a.C. <sup>(49)</sup>, se davvero ApMos è da considerare una fonte della *Vita di Adamo ed Eva* <sup>(50)</sup> e quest'ultima allude al tempio di Erode cui sarebbe augurata lunga vita <sup>(51)</sup>.

Della caduta si parla in due passi del libro: dapprima è Adamo che spiega a Set il motivo della sua malattia; in seguito è invece Eva che narra la vicenda di Gen 3 a tutti i suoi figli.

In ApMos 7-8, sollecitato da una domanda di Set («Come ti è venuto [questo male]?»), il padre Adamo risponde:

[7] «Quando Dio ci creò – me e vostra madre, quella per cui muoio –, ci diede ogni albero del paradiso; di uno solo ci vietò di mangiare, ed è per causa di questo che moriamo. Venne l'ora in cui gli angeli che custodivano vostra madre, dovevano salire ad adorare il Signore. Allora il Nemico le diede da mangiare dell'albero, ben sapendo che né io né gli angeli santi le eravamo vicini. Poi ne diede da mangiare anche a me.

*des Alten Testaments*, hrg. von E. KAUTZSCH, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1900, vol. II, 506-28: 511), tenendo conto dell'influsso linguistico della LXX sull'ambiente colto alessandrino di origine ebraica. Si veda la rassegna delle maggiori ipotesi in Rosso UBIGLI, *Apocalisse di Mosè*, 392-396. Ella conclude: «Chi compose l'opera, se scriveva direttamente in greco, però pensava in ebraico (o, meno probabilmente, in aramaico) e tradiva le modalità di pensiero di questa lingua o, comunque, riproduceva fedelmente le sue fonti senza alterarne lo stile. Argomenti che tanto più valgono, se si tratta di una semplice traduzione».

(48) Così, ad es., L. S. A. WELLS, *The Books of Adam and Eve*, in *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, ed. by R. H. CHARLES, Oxford, Clarendon, 1913, vol. II, 123-154: 127.

(49) O. EISSFELDT, *The Old Testament; An Introduction*, New York, Harper & Row, 1965, 637 suggerisce una data fra il 20 a.C. e il 70 d.C.

(50) Il rapporto tra le due opere è molto discusso ed estremamente complesso, data la mancanza di punti di riferimento certi. Si veda Rosso UBIGLI, *Apocalisse di Mosè*, 390-392. Qualcuno ha pensato a un originario antico libro di Adamo da cui dipenderebbero entrambe le opere in discussione (FUCHS, *Das Leben Adams*, 510); altri a tradizioni orali e a un libro su Eva preesistente (R. KABISCH, *Die Entstehungszeit der Apokalypse Moses*, ZNW 6 [1905] 109-134: 134); altri ancora considerano la VitAE una traduzione o una recensione più recente di ApMos (H. F. D. SPARKS, *The Life of Adam and Eve*, in *The Apocryphal Old Testament*, ed. by H. F. D. SPARKS, Clarendon, Oxford, 1984, 143). G. W. E. Nickelsburg ipotizza una primazialità di ApMos su VitAE e afferma che quest'ultima sarebbe un'espansione dell'opera più antica, sebbene vi siano elementi non ripresi da ApMos, ma dipendenti forse da un altro «testamento di Adamo», lo stesso cui sembra riferirsi Giuseppe Flavio (*Ant. Iud.*, I, 70-71): Id., *The Books of Adam and Eve*, in *Jewish Writings of the Second Temple Period...*, ed. by M. E. STONE (= Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum 2,2), Assen / Philadelphia, Van Gorcum / Fortress, 1984, 115s.

(51) Cf nota 68, p. 19. Le date ipotizzabili oscillano tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C. Solo P. BARIFFOL, *Apocalypses apocryphes*, in *Dictionnaire de la Bible*, éd. par F. VIGOUROUX, Paris, Letouzey et Ané, 1895, vol. I, coll. 764s, scendeva sino al V secolo d.C., con uno spostamento verso il basso del tutto improbabile.

[8] Quando tutt'e due se ne fu mangiato, Dio montò in collera con noi. Il Signore venne nel paradiso e vi pose il suo trono, e mi chiamò con voce tremenda: "Adamo, dove sei? A che pro sottrarti alla mia vista? Potrà forse una casa celarsi a chi l'ha costruita?". E aggiunse: "Giacché non hai osservato il mio patto, ho inferto al tuo corpo settanta piaghe. Il male causato dalla prima piaga colpisce gli occhi; quello della seconda piaga l'udito; e così via" \*.

È già evidente da questa citazione l'insistenza sulla colpevolezza di Eva per quanto è accaduto. In effetti, mentre ad Eva e alla sua debolezza è imputata la ragione della caduta (cf anche ApMos 14, 21, 23), Adamo è presentato in un alone di gloria prima della caduta e di venerazione dopo. In ciò, ApMos si avvicina all'orizzonte di pensiero attestato da Gesù ben-Sira sia nell'imputare ad Eva la colpa della caduta (cf Sir 25,24) <sup>(52)</sup>, sia nell'esaltare Adamo «sopra ogni creatura vivente» (Sir 49,16) <sup>(53)</sup>. Tuttavia, non viene taciuta la colpa di Adamo (ApMos 27: «io solo ho peccato»), né ridotta l'universalità del disastro causato dalla caduta dei protoplasti sulla vita dell'intera creazione <sup>(54)</sup>.

In Ap 15-30, il racconto della caduta è molto più ampio ed è introdotto da un invito dello stesso Adamo, che rivolto ad Eva afferma:

[14] «Che cosa ci hai fatto! Ci hai attirato addosso una grande collera: la morte, che ha la meglio su tutta la nostra razza». E continuò (ancora rivolto a lei): «Convoca tutti i nostri figli e i figli dei nostri figli, e racconta loro come abbiamo peccato».

(52) Sebbene in un contesto che tratta della donna in generale, l'affermazione non può non riferirsi ad Eva. Il testo greco (ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας καὶ δι' αὐτὴν ἀποθνήσκουσιν πάντες) è ancora più esplicito del testo ebraico che ci è rimasto: מאשה תחלת עון ובגללה גוענו יחד (manoscritto C della Gheniza del Cairo).

(53) Anche qui il testo greco (Σημ καὶ Σηθ ἐν ἀνθρώποις ἐδοξάσθησαν καὶ ὑπὲρ πάντων ζῶντων ἐν τῇ κτίσει 'Αδὰμ) insinua una possibile comparazione e quindi un'attribuzione di gloria maggiore ad Adamo, cosa assente nel testo ebraico: תפארת אדם על כל חי ועל כל חיה ושם ושת ואנוש נפקדו ועל כל חי (manoscritto B della Gheniza del Cairo) «Šem, Šet ed Enōš sono stati onorati, ma su ogni vivente è la gloria di Adamo». La preposizione על in ebraico non ha funzione comparativa, ma introduce un semplice complemento di luogo, per cui il senso sarebbe la partecipazione di ogni vivente alla gloria di Adamo in quanto "immagine di Dio".

(54) In questo ApMos si trova in sintonia con Giub, 2Esdra e 2Bar. L'unità del genere umano in Adamo è alla base del pensiero di ApMos, che definisce appunto Adamo ed Eva i πρωτοπλάστοι dell'umanità: poiché tutti gli uomini discendono da un unico antenato, sono corporativamente uniti a lui. Anche la speculazione di 2Enoc 30,13 sul nome di Adamo suggerisce l'unità del genere umano in lui: «Gli diedi il nome di quattro componenti: dall'oriente, dall'occidente, dal settentrione e dal mezzogiorno ('Ανατολή [= est], Δύσις [= ovest], Ἀρκτος [= sud], Μεσημβρία [= nord])»: cf *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. II, 546. Si veda anche W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism; Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London, SPCK, 1958 [1980], 53-55.



Il racconto di Eva è un autentico *midraš* di Gen 3. Avendo presente la trama del racconto genesiaco, qui mette conto di riportare solo gli sviluppi più caratteristici di ApMos. Anzitutto va sottolineata la distanza cronologica introdotta tra la creazione e la caduta, seguendo la storicizzazione già introdotta da Giub<sup>(55)</sup>. Durante tale tempo prelapsario, Adamo ed Eva vivono senza avere rapporti sessuali, alla pari degli altri animali<sup>(56)</sup>:

[15] «Avvenne, mentre facevamo la guardia al paradiso – custodivamo ciascuno la parte che Dio gli aveva assegnata; quanto a me, vigilavo sulla parte che mi era toccata, il sud e l'ovest –, che il diavolo penetrasse nel lotto di Adamo, dove si trovavano gli animali maschi. Ché Dio aveva suddiviso fra noi gli animali: i maschi li aveva affidati tutti a vostro padre, mentre le femmine le aveva affidate tutte a me, e ciascuno badava alla sua parte».

Importante è la dialettica narrativa introdotta tra il serpente e il diavolo: questi si serve del serpente per mettere in atto la sua trama, trasformandolo in suo strumento (σκεῦος)<sup>(57)</sup>:

[16] E il diavolo si rivolse al serpente con queste parole: «Su, avvicinarti: voglio dirti una parola che ti tornerà utile». Allora il serpente andò da lui, e il diavolo gli dice: «Ho sentito dire che sei il più intelligente fra tutti gli animali e sono venuto per vedere se è vero. Ho scoperto che sei superiore a tutti gli animali e che essi hanno buoni rapporti con te; purtuttavia t'inchini davanti a chi è inferiore (a te). Perché ti nutri della zizzania di Adamo e di sua moglie, e non dei frutti del paradiso? Suvvia, facciamo in modo che sia cacciato dal paradiso per causa di sua moglie, così come anche noi ne fummo cacciati per causa sua». Gli replica il serpente: «Temo che il Signore si adiri con me». Lo rassicura il diavolo: «Non temere. Fammì solo da supporto; sarò io a proferire per bocca tua parole con cui potrai ingannarla».

Nel passo appena citato, vi sono elementi molto interessanti: *a*) il diavolo si presenta come un essere già decaduto dal paradiso, secondo lo schema mitico ben noto; lo spunto tuttavia non è sviluppato nel presente racconto, in quanto l'interesse è spostato sulla colpa di Eva che inganna Adamo; *b*) la motivazione della cacciata del diavolo è tanto allusiva da non poter essere compresa, se non si conoscesse il motivo da altra fonte e, in particolare, da VitAE 12-16: il diavolo ha

(55) Cf *supra*, p. 346.

(56) È uno dei passi che attestano l'encratismo di ApMos (cf anche 19 e 25), non ripreso da VitAE 32, che pure ricorda la ripartizione del paradiso. Il tema è avvicinabile a *Giub* e a Filone, quando parla delle comunità dei Terapeuti (*De vita contemplativa*, 32-33 e 69).

(57) Anche in *Pirqê de-Rabbi Eliezer* 13, il serpente diventa strumento nelle mani del diavolo, il quale porta il nome di Sammaele. La medesima tradizione è attestata nel Targum Ps.-J. a Gen 3,6, dove è Sammaele stesso il tentatore di Eva.

perso la sua posizione originaria perché si era rifiutato di adorare Adamo<sup>(58)</sup>; c) tale motivazione rende ragione di un perché che rimane irrisolto nello schema mitico che attribuisce l'origine del male ad un intervento attivo del diavolo e degli angeli decaduti: perché mai costoro avrebbero dovuto indurre l'uomo a peccare?

Continuiamo nel racconto di ApMos. Il diavolo strappa ad Eva il giuramento di dare del frutto dell'albero anche al marito:

[19] Quando mi ebbe strappato il giuramento, allora si affrettò a salire sull'albero e iniettò il veleno della sua malvagità, cioè del suo desiderio, nel frutto che mi diede da mangiare; ché il desiderio è all'origine di ogni peccato. Curvato il ramo fino a terra, presi del frutto e ne mangiai.

[20] E in quello stesso istante mi si aprirono gli occhi e mi accorsi che ero nuda della giustizia di cui (prima) ero rivestita. E dissi: «Che cosa mi hai fatto! Mi hai privato della mia gloria, quella di cui ero rivestita».

Il desiderio, radice e inizio di ogni peccato, è la ἐπιθυμία<sup>(59)</sup>. La caduta è descritta come la perdita della giustizia (δικαιοσύνη) e della gloria (δόξα), di cui l'umanità era rivestita all'origine, una concezione che trova anche paralleli nella letteratura qumranica (cf 1Cor 11,7). Per ApMos giustizia e gloria sono quasi sinonimi, in quanto entrambe manifestano la perfezione divina. Si legga infatti l'affermazione di Adamo quando, convinto da Eva («ma era il diavolo a parlare», sottolinea il racconto), mangia del frutto dell'albero:

[21] Una volta che l'ebbi convinto, (ne) mangiò e gli si aprirono gli occhi; e anch'egli si accorse di esser nudo. (Allora) mi apostrofa: «Donna malvagia, che cosa ci hai fatto! Mi hai tolto la gloria di Dio».

Ma la perdita della giustizia e della gloria originaria non comporta il venir meno della dignità di essere "immagine di Dio". In un episodio che sembra essere un *midras* di Gen 3,15, Set, attaccato da una bestia<sup>(60)</sup>, le ingiunge: «Chiudi la bocca e taci, sta' lontano dall'immagine di Dio fino al giorno del giudizio» (ApMos 12; cf anche 33, 35 e 37). Proprio perché l'umanità non ha mai cessato di essere immagine

(58) Cf *infra*, nota 60.

(59) La ἐπιθυμία è ricordata anche in ApMos 25. Tale concezione, che ci rimanda alla *concupiscentia* agostiniana, è molto comune nel Medio Giudaismo: ricordiamo almeno Giac 1,15; 1Enoc 6,2; 15,4; 69,6; ApAbr 23, BerR 19,6; 4Mac 2,6.

(60) La bestia non è identificata, a differenza dei passi paralleli di VitaE, che la identifica con il serpente. Si potrebbe interpretare il dato come un ulteriore elemento narrativo che sottolinea lo sconvolgimento dei rapporti a seguito del peccato. Infatti, la bestia dice ad Eva: «Eva, la tua arroganza e il tuo pianto non riguardano noi, ma te, ché da te è venuto il potere alle bestie. Come hai potuto aprire la bocca per mangiare dell'albero di cui Dio ti aveva proibito di mangiare? A motivo di ciò anche la nostra natura è cambiata» (ApMos 11).

di Dio, ApMos può guardare positivamente alla promessa di perdono divino e al suo adempimento escatologico.

Quando giungerà la fine dei tempi, Adamo risorgerà e potrà godere dei beni del paradiso nel terzo cielo (ApMos 37) e alla sua risurrezione parteciperà tutta la sua discendenza:

[41] Dio chiamò Adamo e (gli) disse: «Adamo, Adamo!». E il (suo) corpo dalla terra rispose dicendo: «Eccomi, Signore!». E il Signore gli dice: «Ti dissi che eri terra e che terra saresti ridiventato. Invece ti prometto la resurrezione: *ti farò risorgere nella risurrezione con tutto il genere umano, che (è uscito) dal tuo seme*» <sup>(61)</sup>.

La prospettiva escatologica si arricchisce di ulteriori elementi: in quel giorno, sarà concessa tutta la gioia del paradiso, Dio abiterà nel mezzo del suo popolo santo (λαὸς ἅγιος) e «non vi sarà più chi pecchi, perché saranno privati del cuore malvagio <sup>(62)</sup> e riceveranno un cuore capace di comprendere il bene e servire Dio solo» (ApMos 13). Rivolto a Set, il Signore Dio afferma:

«Adamo, che mai hai fatto! Se avessi osservato il mio comandamento, coloro che ti hanno condotto in questo posto non si rallegrebbero. Però ti dico che muterò la loro gioia in dolore, e che (viceversa) muterò in gioia il tuo dolore. E dopo averti ripristinato nella condizione delle origini, ti farò sedere sul trono di colui che ti ha ingannato; mentre quello sarà gettato in questo posto e ti vedrà seduto su di esso» (ApMos 39).

L'Adamo esaltato non è mai presentato in ApMos, né in alcun altro scritto del Medio Giudaismo, come messia o redentore. Tuttavia, è altamente probabile che la gloria escatologica di Adamo espressa in ApMos sia stata il retroterra da cui Paolo è partito per costruire la sua cristologia e soteriologia <sup>(63)</sup>. Paolo ha però introdotto uno spostamento teologico di grande portata: il Cristo risorto, che gli era apparso sulla via di Damasco, ha preso il posto dell'Adamo esaltato e la risurrezione di Cristo, evento già avvenuto, ha già inaugurato il tempo della nuova creazione.

(61) Seguiamo, nella parte in corsivo, il codice C 237 dell'Ambrosiana: ἀναστήσω σε ἐν τῇ ἀναστάσει μετὰ παντὸς γένους ἀνθρώπων, τοῦ ἐκ τοῦ σπέρματός σου (cf CERIANI, *Monumenta*, 24). Si può discutere se in tale affermazione vi sia davvero una promessa di risurrezione universale, oppure se la dizione τοῦ ἐκ τοῦ σπέρματός σου si riferisca solo a Israele, come sembra in ApMos 13. Si veda per questo R. SCROGGS, *The Last Adam*, Philadelphia, Fortress Press, 1966, 30s.

(62) È lo *jēser hā-rā'*, su cui torneremo più avanti, a proposito di 4Esdra (cf *infra*, p. 365). Il passo è parte di un paragrafo che manca nel manoscritto dell'Ambrosiana C 237; potrebbe essere una omissione del copista o l'attestazione che si tratta di un'aggiunta posteriore.

(63) Si vedano M. BLACK, *The Pauline Doctrine of the Second Adam*, «Scottish Journal of Theology» 7 (1954) 172s; J. L. SHARPE, *The Second Adam in the Apocalypse of Moses*, «The Catholic Biblical Quarterly» 35 (1973) 35-46.

Mi trovo quindi d'accordo con le conclusioni di John L. Sharpe:

For the one to whom the resurrected Christ appears, Adam, as the recipient of the promise of the resurrection is but the type of the one who was to come and the one who has come is the υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, בר-נשא, בן-אדם, the Son of Man. [...]

The sinful Adam becomes the type in contrast to which the Apostle delineates the characteristics of the Last Adam: the first Adam through disobedience brought sin and death to his descendants, while the Christ through obedience has made many righteous and brought victory over death (Rom 2,7; 5,21; 1Cor 15,23-28; Gal 6,8). [...]

The Christ-Second Adam equation in Pauline Christology appears to have been developed out of an understanding of the function of Adam such as appears in the *Apoc. Mos.* <sup>(64)</sup>.

### 3.2 Vita di Adamo ed Eva

Questo titolo si è imposto a partire dall'*editio princeps* di W. Meyer <sup>(65)</sup>. Sono circa una settantina i manoscritti che ci hanno tramandato questo testo latino, tradotto a quanto sembra dal greco, un greco non esente da semitismi <sup>(66)</sup>. L'ambiente di origine è sicuramente giudaico, sebbene si possano rintracciare alcuni ampliamenti che tradiscono immediatamente la penna del glossatore cristiano, anche perché non attestati in tutti i manoscritti (cf VitAE 42, 43, 45, 52-57 *passim*). L'opera dovrebbe essere contemporanea di ApMos o ad essa di poco posteriore <sup>(67)</sup>. Se l'affermazione «et saluabitur nouissima domus Dei magis quam prius» (VitAE 29) dovesse riferirsi al tempio erodiano, bisognerebbe collocare la composizione prima della distruzione del 70 d.C. <sup>(68)</sup>.

Per la massima parte, il racconto di VitAE è parallelo ad ApMos. Comune ai due scritti è infatti la responsabilità di Eva per la colpa (VitAE 33). Essendo però due scritti "sinottici", assumono rilievo si-

(64) SHARPE, *The Second Adam*, 40, 41 e 46.

(65) W. MEYER, *Vita Adæ et Evæ* (= Abhandlungen der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische Klasse 14/3), München, 1878, 1-66 (185-250). La traduzione di Rosso UBIGLI, *Apocalisse di Mosè*, 447-471, segue principalmente il testo curato da J. H. MOZLEY, *The "Vita Adæ"*, in «Journal of Theological Studies» 30 (1929) 121-149.

(66) M. D. JOHNSON, *Life of Adam and Eve*, in *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. by J. H. CHARLESWORTH, Garden City NY, Doubleday, 1985, vol. II, 251; L. Rosso UBIGLI, *Apocalisse di Mosè*, 395.

(67) Si veda quanto già detto nella nota 50, p. 351.

(68) In questa linea è, ad es., C. C. TORREY, *The Apocryphal Literature*, New Haven, 1945, 133. Ma il passo rimane aperto ad altre interpretazioni (cf Rosso UBIGLI, *Apocalisse di Mosè*, 459).

gnificativo i materiali propri; e dal momento che anche nelle parti comuni i due testi non coincidono mai perfettamente, le varianti assumono un peso significativo <sup>(69)</sup>.

Lo spunto narrativo più originale di VitAE è l'esplicitazione del motivo per l'invidia del diavolo. Apparendo sotto le spoglie di uno «splendido angelo», il diavolo riesce a ingannare Eva per la seconda volta, facendole sospendere la penitenza iniziata nel Tigri (VitAE 9-10). Il dialogo è generato da una domanda di Adamo rivolta al diavolo: «Che cos'hai con noi? Che cosa ti abbiamo fatto perché tu ci debba perseguitare in questo modo con l'inganno?» (VitAE 11):

[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: «Come puoi andar dicendo che non hai fatto nulla? Eppure è per causa tua che sono stato gettato (sulla terra). Nel giorno in cui tu fosti creato, io fui gettato (sulla terra) lontano dal cospetto di Dio ed estromesso dal consorzio degli angeli. Quando Dio inalò in te lo spirito della vita e il tuo volto e la tua figura furono fatti ad immagine di Dio, Michele ti portò a farti adorare alla presenza di Dio; e Dio disse: «Ecco ho fatto Adamo a nostra immagine e somiglianza».

[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».

[16] 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. Fui subito addolorato di essere stato spogliato di tutta la mia gloria, mentre a te venivano riservate gioia e delizie. Perciò presi ad invidiarti e non tolleravo che ti glorassi tanto. Circai 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».

(69) Ad es., VitAE 37-39, narrando del combattimento della bestia con Set, specifica che tale bestia è il serpente. In VitAE 47 Michele è incaricato di custodire Adamo dopo la morte finché si trova nei supplizi, mentre in ApMos 37 era incaricato di portarlo in paradiso nel terzo cielo.

Il dialogo vuole rispondere alla curiosità suscitata dall'introduzione del tema dell'invidia del diavolo nella spiegazione dei racconti genesiaci <sup>(70)</sup>. Anche il breve accenno di Sap 2,24 (φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον) potrebbe riferirsi a tale tradizione <sup>(71)</sup>: esso sarebbe difficilmente spiegabile in diretto riferimento al testo di Genesi, senza tenere conto della tradizione non canonica <sup>(72)</sup>.

VitAE dà un'interpretazione della caduta degli angeli diversa rispetto alla letteratura enochica. In essa, come si è potuto constatare <sup>(73)</sup>, era l'episodio dell'unione degli angeli con le donne a spiegare

(70) Una versione parallela alla risposta di VitAE si trova in 2Enoc 31: Satana – il cui nome era Satanaele prima di fuggire dal cielo – era invidioso di Adamo e aveva progettato di creare un altro mondo su cui regnare, visto che le cose della terra erano state assoggettate ad Adamo. Cf *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. II, 547.

(71) Per quanto riguarda i molti problemi legati a questo versetto, rimando a G. SCARPAT, *Libro della Sapienza* (= Biblica. Testi e Studi 1), Brescia, Paideia, 1989, 162-167. Personalmente ritengo che il passo di Sap 2,24 non sia una parafrasi di Sir 15,14 (αὐτὸς [= κύριος] ἐξ ἀρχῆς ἐποίησεν ἄνθρωπον καὶ ἀφῆκεν αὐτὸν ἐν χειρὶ διαβουλίου αὐτοῦ). Il διάβολος di Sap non è una sostituzione del διαβούλιον di Sir (SCARPAT, *Libro della Sapienza*, 163). Le due tradizioni sono diverse: Sir è legato alla concezione dei due *jēšer* che il Creatore ha dato all'uomo sin dall'inizio, mentre Sap ha un probabile riferimento alle tradizioni non canoniche sul diavolo, una delle quali è appunto registrata in VitAE.

Anche il secondo stico di Sap 2,24 (πειράζουσιν δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες) riceverebbe luce da queste tradizioni non canoniche. La traduzione sarebbe: «quelli che stanno dalla sua [sc. del diavolo] parte lo [sc. il mondo] mettono alla prova». Non sono molto lontano dall'interpretazione di A. M. DUBARLE, *La tentation diabolique dans le livre de la Sagesse* (2,24), in *Mélanges Eugène Tisserant* (= Studi e Testi 231), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1964, vol. I, 187-195, nonostante le critiche mosse da S. LYONNET, *Le sens de πειράζειν en Sap 2,24 et la doctrine du péché originel*, «Biblica» 39 (1958) 27-36.

(72) In questo non mi trovo d'accordo con P. SACCHI, *Il diavolo nelle tradizioni giudaiche del Secondo Tempio (circa 500 a.C. - 100 d.C.)*, in Id., *L'apocalittica giudaica e la sua storia* (= Biblioteca di Cultura Religiosa 55), Brescia, Paideia, 1990, 272-297: 291. Anche Giuseppe Flavio (*Ant. Iud.*, I, 41) parla dell'invidia del serpente e il tema non è estraneo alla tradizione midrašica. «Disse R. Jehoshua b. Qorqah: Per farti conoscere per quale colpa sorse contro di loro quel malvagio: poiché li vide che si accoppiavano, gli venne il desiderio di Eva» (BerR 18,6). Una traduzione italiana di BerR si ha in *Commento alla Genesi (Berešit Rabbâ)*, Introduzione, versione, note di A. RAVENNA, a cura di T. FEDERICI (= *Classici delle Religioni – La Religione Ebraica*), Torino, UTET, 1978 (il passo citato è a p. 145). All'invidia del diavolo si accenna anche in altri testi: *La morte di Adamo* (cf M. E. STONE, *The Death of Adam; An Armenian Book*, «Harvard Theological Studies» 59 [1966] 283-291: 283), *Pirqê de-Rabbi Eliezer* 13 e 3Bar 4,8. Nella tradizione giudaica, tuttavia, si parla solo di serpente, assistendo quindi a un riavvicinamento al testo biblico e a una presa di distanza dalle tradizioni non canoniche che avevano identificato il serpente con il diavolo. Su Satana e i demoni nell'apocalittica, si veda RUSSEL, *L'apocalittica giudaica*, 314-318.

(73) Cf *supra*, p. 341.

la loro comune caduta; qui è la caduta di uno solo, che trascina con sé i suoi seguaci. Qualcosa di intermedio si trova nel *Libro dei Sogni* (1Enoc 86), in cui si narra della caduta di una prima stella <sup>(74)</sup> seguita dalla caduta di molte altre <sup>(75)</sup>.

#### 4. L'ULTIMA APOCALITTICA GIUDAICA

Nell'ultimo periodo dell'apocalittica giudaica <sup>(76)</sup>, che segue la caduta del Secondo Tempio del 70 d.C., si assiste ad una "ricentratura antropologica" del problema dell'origine del male. Le difficoltà del pensiero non sono risolte, anzi forse moltiplicate, dal momento che vengono sintetizzati spunti e risposte provenienti da più parti. Le due opere principali, l'*Apocalisse siriana di Baruc* (2Bar) e il *Quarto libro di Esdra* (4Esdra), rappresentano due scuole di pensiero parallele e, almeno per certi aspetti, in dialettica tra loro, soprattutto per quanto riguarda l'incidenza di Adamo nella storia umana <sup>(77)</sup>. Entrambi questi testi furono rifiutati dal rabbinismo farisaico, di cui pure sono eco, e trovarono invece buona accoglienza nella tradizione cristiana.

(74) Nel testo amarico la stella che cade per prima è l'angelo Semayaza (cf *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. SACCHI (= Classici delle Religioni - La Religione Ebraica), Torino, UTET, 1981, vol. I, 606). Nel *Libro delle Parabole* (1Enoc 69,4), il nome di «colui che indusse in errore tutti i figli degli angeli santi, li fece scendere sulla terra e li fece errare a causa delle figlie degli uomini» è Yequn (*ibidem*, 564).

(75) La versione di VitAE, narrata con diverse sfumature, ha avuto un discreto successo (cf Ap 12,7-9; 2Enoc 29,4-5; *Apocalisse di Sedrac* 5,2-4; *Pirqê de-Rabbi Eliezer* 14). Attraverso Papias, è passata a Ireneo: «Un chiliarca-amministratore era stato costituito capo dei suoi servitori; i servitori erano gli angeli, ma il chiliarca-amministratore era un arcangelo» (*Dem.*, 11). «L'uomo non ha osservato quel comandamento, ma ha disobbedito a Dio, essendo stato traviato dall'angelo che, per la gelosia e l'invidia provata nei riguardi dell'uomo a motivo dei numerosi doni che Dio gli aveva accordato, provocò insieme la sua rovina e rese l'uomo un peccatore, persuadendolo a disobbedire al comandamento di Dio. L'angelo, divenuto per menzogna capo e guida di peccato, egli stesso fu cacciato per essersi rivoltato contro Dio e avvenne che l'uomo fu precipitato fuori dal giardino. E dal momento che per la sua condotta si rivoltò e si allontanò da Dio, fu chiamato in ebraico Satan, cioè "rivoltoso", ma nello stesso tempo è chiamata anche accusatore» (*Dem.*, 16; edizione critica IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, Nouvelle traduction de l'arménien avec introduction et notes par L. M. FROIDEVAUX [= SC 62], Paris, Cerf, 1959, 50 e 55s). Si vedano anche Atenagora (*Suppl.*, 24); Metodio di Olimpia (*De res.*, I, 37); Gregorio di Nissa (*Orat. catech.*, VI, 5).

(76) Mi rifaccio alla storia dell'apocalittica in quattro tappe di P. Sacchi (ad es., *L'apocalittica giudaica*, 132 e 156): 1) dalle origini al 200 a.C.; 2) dal 200 al 100 a.C.; 3) dal 100 a.C. al 50 d.C.; 4) dal 50 al 120 d.C. (circa).

(77) Non sono così certo che 2Bar sia una risposta correttiva ai problemi sollevati da 4Esdra, come sostiene E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*. A

#### 4.1 *Apocalisse Siriaca di Baruc*

Tramandata soprattutto in area giacobitica, 2Bar, che a noi è giunta in una versione siriana (78), è un libro della fine del I secolo d.C., scritto probabilmente in greco da un autore giudaico, sebbene non sia del tutto esclusa l'ipotesi di un originale ebraico o aramaico (79).

Vi ritroviamo molti temi dell'apocalittica: la dottrina dei quattro imperi (2Bar 39), la periodizzazione della storia in dodici tempi in progressiva degenerazione (2Bar 53), la figura di un Unto che ricorda il Figlio dell'uomo di LP (e del NT), la risurrezione e il giudizio...

Ma è soprattutto il tema antropologico ad attirare il pensiero del nostro autore, che vuole dare una risposta alla catastrofe di Gerusalemme. L'uomo è la ragion d'essere della creazione (2Bar 14,18: «af-finché si sapesse che non lui era stato fatto per il mondo, ma il mondo per lui»). Non manca la prospettiva più comune al giudaismo tannaitico, secondo cui il mondo è stato creato in vista dei giusti, ovvero di coloro che praticano la Legge (cf 2Bar 15,7: «quanto ai giusti, dei quali hai detto che per loro è venuto questo mondo, ma ancora anche quello futuro sarà per loro»). I giusti sono superiori agli angeli (2Bar 51,10-12) e benché l'autore conosca la caduta degli angeli (2Bar 56,10-13), il fatto non incide per nulla sulla sua concezione antropologica, che invece è centrata sulla libertà dell'uomo.

La libertà, fortemente sottolineata dal fariseismo, forse in reazione alle posizioni apocalittiche analizzate poco sopra, è ripresa da 2Bar: guidati dalla Legge, gli uomini possono raggiungere la salvezza, anzi sono causa di salvezza anche per i malvagi (2,2; 63,3; 14,7). Questo diventa motivo di consolazione per i giusti nel momento della catastrofe della Gerusalemme terrena:

*comparison of patterns of religion*, Philadelphia PA / London, Fortress / SCM, 1977 [21984], 427s (cf anche G. DEIANA, *La crisi d'identità di Israele nel IV Esdra*, in *Israele alla ricerca di identità tra il III sec. a.C. e il I sec. d.C.*; *Atti del V Convegno di Studi Veterotestamentari*, a cura di G. L. PRATO, «Ricerche Storico-Bibliche» 1,1 [1989] 193-212: 212).

(78) Il testo siriano, versione dal greco, è stato pubblicato da A. M. CERIANI, *Monumenta Sacra et Profana*, V/2, Milano, Bibl. Ambrosiana, 1868, 113-180; lo stesso Ceriani ne aveva pubblicato una sua versione latina qualche anno prima (*Monumenta Sacra et Profana*, I/2, Milano, Bibl. Ambrosiana, 1866, 73-98). Per l'edizione critica si veda *Apocalypse de Baruch*, Introduction, traduction du syriaque et commentaire par P. BOGAERT (= SC 144-145), Paris, Cerf, 1969 (ampia e accurata introduzione nel primo volume, pp. 33-459; un paragrafo è dedicato all'antropologia di 2Bar, confrontata con 4Esdra e Paolo, pp. 399-409). La traduzione che noi seguiamo è tratta da P. BETTIOLO, *Apocalisse siriana di Baruc*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. SACCHI (= Classici delle Religioni - La Religione Ebraica), Torino, UTET, 1981, vol. II, 147-233.

(79) Cf BOGAERT, *Apocalypse de Baruch*, vol. I, 353-380: 379.



[14,12] I giusti infatti attendono bene il compimento e vanno (via) da questa dimora senza timore, perché hanno presso di te, custodita in depositi, la potenza delle (loro) opere. [13] Per questo, anche, essi abbandonano senza timore questo mondo e, fiduciosi, attendono con gioia di ricevere il mondo che hai promesso loro.

Affermando la libertà personale e la salvezza attraverso la pratica della Legge, il tema del peccato di Adamo diventa un motivo centrale, soprattutto nella correlazione tra la libertà e le conseguenze del peccato del primo uomo.

Mette conto di riportare alcuni passi in cui questo rapporto viene istruito.

[17,1] Presso l'Altissimo non conta un tempo lungo (e) neppure (contano) pochi anni. [2] Cosa infatti giovò (il tempo) ad Adamo, che è vissuto novecento e trenta anni, ma ha trasgredito quel che era stato comandato? [3] Non gli giovò dunque la moltitudine del tempo che visse, ma ha fatto venire la morte e ha accorciato gli anni di quelli che sono nati da lui.

La morte e la brevità della vita sono entrate nel mondo come conseguenza del peccato di Adamo (cf anche 23,4; 56,6). Ancora più esplicito è il seguente passo:

[48,42] Oh, cosa hai fatto, Adamo, a tutti coloro che sono nati da te? E cosa si dirà ad Eva, la prima che ha obbedito al serpente, [43] poiché tutta questa moltitudine è andata alla corruzione, e non hanno numero coloro che il fuoco divorerà?

Eppure, sebbene tutti subiscano le conseguenze del peccato di Adamo, 2Bar esclude ogni forma di compartecipazione del singolo alla decisione del primo uomo, perché ciascuno rimane libero di obbedire alla Legge:

[54,14] Giustamente periscono coloro che non hanno amato la tua Legge, e il tormento del giudizio riceve coloro che non si sono sottomessi al tuo dominio. [15] Se infatti Adamo prima di me ha peccato e ha fatto venire la morte su tutto quel che al suo tempo non (era), pure anche coloro che furono generati da lui, ognuno di loro ha predisposto per la sua anima il tormento futuro e, ancora, ognuno di loro ha scelto per sé le glorie future [...]

[19] Non è dunque Adamo la causa, se non per sé solo. Noi tutti, ognuno (di noi) è divenuto Adamo a se stesso.

Non c'è quindi alcuna colpa ereditata da Adamo, ma piuttosto un'imitazione dello stesso atteggiamento di disprezzo nei riguardi della Legge donata da Dio. Proprio per poter sostenere questo anche nel periodo che precede il dono della Legge, 2Bar sostiene che anche prima del Sinai vi fu un'altra legge praticata alla maniera di Abramo e dei suoi o trasgredita a imitazione di Adamo:

[57,2] Perché in quel tempo, presso di loro [sc. Abramo e le sue generazioni], la legge aveva nome, senza libro, e le opere dei comandamenti erano allora compiute e la fede nel giudizio futuro era allora generata e la speranza nel mondo rinnovato era allora edificata ed era piantata la promessa della vita che sarebbe venuta dopo <sup>(80)</sup>.

Confrontata con 4Esdra, la visione di 2Bar è molto lineare: Adamo ha peccato e questo è dovuto alla sua libertà, indotta all'inganno da Eva e dal serpente; la conseguenza della sua colpa fu l'entrata nel mondo della morte e del male morale; ma ciascuno rimane libero di imitare la scelta di Adamo o di obbedire alla Legge di Dio.

È inevitabile introdurre un raffronto con Rom 5,12-21. Non si può pensare che 2Bar sia una reazione giudaica a Paolo <sup>(81)</sup>; d'altra parte, è indubbio che il pensiero paolino si oppone a 2Bar su temi fondamentali come la libertà dell'uomo (cf Rom 7) e la giustificazione attraverso le opere della legge.

Il rapporto deve essere istruito in modo più articolato. Paolo, che era fariseo, non poteva non conoscere queste idee che sicuramente circolavano anche prima della composizione di 2Bar: cinquant'anni sono troppo pochi per ipotizzare un cambiamento radicale nella teologia farisaica. Da questo contesto, Paolo ha potuto assorbire tre infrastrutture concettuali che entrano nell'elaborazione del suo quadro salvifico: a) il peccato di Adamo ha introdotto nel mondo il male e la morte; b) tutti gli uomini hanno peccato a imitazione di Adamo; c) anche prima della legge del Sinai, vi era una legge che rendeva possibile imputare la trasgressione.

Tuttavia, la considerazione inedita della solidarietà salvifica dell'umanità nel secondo Adamo ha permesso a Paolo di chiarire meglio anche il significato della partecipazione al peccato di Adamo <sup>(82)</sup>:

(80) È impossibile non mettere in parallelo questo passo con Rom 2,12-14 e 5,12-14.

(81) Questa era l'opinione di M. J. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1916, 117.

(82) «L'origine adamica del peccato e della morte è esplicita proprio là dove l'Apostolo parla di Cristo e della sua opera di giustificazione (cioè in 5,12,21); non se ne parla, invece, nella lunga sezione dedicata a tratteggiare l'effettiva condizione di peccato in cui si trova tanto il Greco quanto il Giudeo, e quindi l'intera umanità (cioè in 1,18-3,20). Ciò è segno evidente che l'adamologia paolina, almeno quella basata sulla storia della caduta narrata in Gen 3, non è funzionale all'antropologia ma alla cristologia e più precisamente alla fede soteriologica. È come dire che solo Cristo redentore conferisce una più netta identità all'Adamo peccatore, e che solo la grazia disvela la verità del peccato. Ma, ancora una volta il punto di partenza è Cristo. Paradossalmente, allora, Paolo ritiene che non si arriva a Cristo partendo da Adamo, cioè da un antropologico ripiegamento su se stessi, ma si perviene ad Adamo, e quindi alla conoscenza di sé, partendo da Cristo»: R. PENNA, *Il discorso*

all'imitazione esemplare e alle sole conseguenze fisiche ha sostituito la dimensione storico-salvifica; alla retribuzione attraverso le opere della legge, ha sostituito la salvezza come dono gratuito accolto liberamente dalla fede, riequilibrando così l'ottimismo volontaristico di 2Bar.

#### 4.2 *Quarto libro di Esdra*

Anche 4Esdra risale alla fine del I secolo d.C. e fu scritto da un ebreo in ebraico (o in aramaico), come attestano i molti semitismi presenti nella versione latina <sup>(83)</sup>. Lo scritto, di alto profilo letterario e teologico, ha avuto accoglienza diverse nelle tradizioni successive. Ostracizzato o dimenticato dalla tradizione giudaica, non molto diffuso tra le chiese orientali, se non in quella etiopica, ebbe invece un influsso considerevole sulla tradizione latina: basti ricordare che faceva parte della Vulgata e solo con il Concilio di Trento non venne incluso tra i libri canonici <sup>(84)</sup>. La tradizione cristiana ha poi aggiunto al corpo del testo (capp. 3-14), strutturato in sette visioni <sup>(85)</sup>, un cappello introduttivo (capp. 1-2) e una sezione finale (capp. 15-16), che talvolta sono chiamati 5Esdra e 6Esdra.

La comprensione dell'apocalisse di Esdra è resa particolarmente difficile da un dialogo argomentativo carico di pathos <sup>(86)</sup>. Lo sviluppo è generato dalla lamentazione del veggente e dalla sua domanda

*paolino sulle origini umane alla luce di Gen 1-3 e le sue funzioni semantiche, in Miti di origine, miti di caduta e presenza del femminile nella loro evoluzione interpretativa; XXXII Settimana Biblica Nazionale (Roma, 14-18 settembre 1992), a cura di G. L. PRATO, «Ricerche Storico-Bibliche» 6,1-2 (1994) 223-239: 239.*

(83) Che sia esistita anche la versione greca dell'opera è attestato dalle tre citazioni presenti in Clemente Alessandrino (*Strom.*, III, 16,100 che cita 4Esdra 5,35), *Constitutiones apost.* II, 14 (citazione di 7,103) e VIII,7 (citazione di 8,23). Possediamo invece un manoscritto con la versione siriana, pubblicato da A. M. CERIANI, *Monumenta Sacra et Profana*, V/2, Milano, Bibl. Ambrosiana, 1868, 41-111), una trentina di manoscritti con la versione etiopica, almeno quattro versioni arabe parziali, una versione armena e una georgiana, e un piccolo frammento copto comprendente in modo lacunoso 4Esdra 13,29-46. Per tutti i problemi rimandiamo all'ottima introduzione con ampia bibliografia di P. MARRASSINI, *Quarto libro di Esdra*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. SACCHI (= *Classici delle Religioni - La Religione Ebraica*), Torino, UTET, 1981, vol. II, 235-377: 237-290. Il testo latino è citato da *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. R. WEBER, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1969, vol. II, 1931-1974.

(84) Fu omissso nell'edizione Sistina della Vulgata del 1590, ma stampato in appendice, dopo il Nuovo Testamento, nell'edizione Clementina del 1592.

(85) Così è suddiviso il corpo centrale almeno a partire da G. VOLKMAR, *Handbuch der Einleitung in die Apokryphen: Das vierte Buch Esra*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1863.

(86) Giudizio di SACCHI, *L'apocalittica giudaica*, 151.

sul male e, in particolare, su come possa Dio aver permesso la sconfitta dei giusti e la catastrofe di Gerusalemme (3,30-36; 4,23). Da questo orizzonte storico la domanda si amplia sino a toccare il problema della vittoria del peccato sull'umanità, che agli occhi del nostro autore appare come una *massa damnata*:

[4,12] Melius erat nos non adesse, quam advenientes vivere in impietatibus et pati et non intellegere de qua re. [...]

[4,38] O dominator domine, sed et nos omnes pleni sumus impietate. [39] Et ne forte propter nos inpediatur iustorum area, propter peccata inhabitantium super terram?

[7,68] Omnes enim qui nati sunt commixti sunt iniquitatibus et pleni sunt peccatis et gravati delictis. [69] Et si non essemus post mortem in iudicio venientes, melius fortassis nobis venisset.

[9,20] Et consideravi sæculum meum, et ecce erat perditum et orbem meum, et ecce erat periculi propter cogitationes quæ in eo advenierunt.

La lamentazione è un'accusa indiretta contro Dio, il Creatore unico (3,4) di questo stato di cose: «quoniam semen agricolæ, si non ascenderit – non enim accepit pluviam tuam in tempore – et si corruptum fuerit multitudine pluvix, hoc perit; sed homo qui manibus tuis plasmatus est et tuæ imagini nominatus, quoniam similatus est per quem omnia plasmasti, et similasti eum semini agricolæ?» (8,43-44). Proprio per evitare questo esito, 4Esdra cerca una risposta dell'origine del male in Adamo e nella sua discendenza.

Non vi è più traccia del mito della caduta degli angeli. Pur simile in molti punti agli argomenti di 2Bar, 4Esdra sviluppa in modo originale la sua risposta, cercandola nel peccato di Adamo, in quanto Adamo e la sua discendenza si trovano in una solidarietà molto più accentuata che in 2Bar. Dio aveva dato ad Adamo un solo comandamento, che lui subito trasgredì «et statim instituisti in eum mortem et in nationibus eius» (3,7). Dio ha offerto quindi la sua Legge a Israele:

[9,30] Tu Israhel audi me, et semen Iacob intendite sermonibus meis. [31] Ecce enim ego semino in vobis legem meam, et faciet in vobis fructum, et glorificamini in eo per saeculum.

Ma pur avendo ricevuto in dono la Legge, anche Israele l'ha trasgredita (9,32-37), perché non c'è nessun uomo senza peccato sulla terra: «qui ergo commorantes sunt in terra hinc cruciabuntur, quoniam sensum habentes iniquitatem fecerunt, et mandata accipientes non servaverunt ea, et legem consecuti fraudaverunt eam quam acceperunt» (7,72).

L'universalità del peccato è una delle affermazioni più insistenti di 4Esdra (cf ad es., 3,8; 8,56-58). Tuttavia, altrettanto ferma è l'affermazione della piena libertà di ciascuno, perché «hoc est cogitamentum certaminis, quem certavit qui super terram natus est homo, ut si victus

fuerit patiaturs quod dixisti, si autem vicerit recipiet quod dico» (7,127s). Ma nella situazione che si è venuta a creare dopo Adamo qualcosa è cambiato.

Adamo, quando venne creato, ricevette insieme la libertà e il *cor malignum*: ciò spiega come abbia potuto trasgredire il comandamento divino. Dopo di lui, si è prodotta una infermità permanente: la mala radice, il *cor malignum*, che rimane nell'uomo accanto alla sua responsabilità, non può che riprodurre il peccato di Adamo di generazione in generazione.

[3,20] Et non abstulisti ab eis cor malignum, ut faceret lex tua in eis fructum.

[21] Cor enim malignum baiulans primus Adam transgressus et victus est, sed et omnes qui ex eo nati sunt. [22] Et facta est permanens infirmitas et lex cum corde populi cum malignitate radices, et discessit quod bonum est et mansit malignum <sup>(87)</sup>.

La concezione del *cor malignum* di 4Esdra <sup>(88)</sup> ricorda, almeno nella formulazione, lo *jēser hā-rā'* dei maestri tannaitici <sup>(89)</sup>. Per il giudaismo rabbinico, però, lo *jēser hā-rā'*, creato da Dio insieme allo *jēser tōb* e ricevuto dall'uomo al momento del suo concepimento o della sua nascita, è necessario per la vita e solo con il peccato personale diviene cattivo. Con l'adesione alla Legge, l'altruismo e la protezione divina, l'uso negativo dello *jēser hā-rā'* può essere evitato: perciò il rabbinismo si trova in opposizione ad ogni idea di "ca-

(87) Questa affermazione, che è parallela a Rom 7,7-8. 20-21, contraddice il rabbinismo, come si dirà qui sotto. Cf anche j. Suk. 52b: «La legge consuma lo *jēser hā-rā'* come l'acqua consuma la pietra».

(88) O anche *cogitamentum malum*: cf anche 3,26; 4,4. 30. 92; 7,21. 48.

(89) Cf DEIANA, *La crisi d'identità*, 206-208. L'espressione deriva da testi biblici e precisamente Gen 8,21: יָצַר לִבְ הָאָדָם יַע כְּנֶגְדֵי (LXX: ἔγκειται ἡ διάνοια τοῦ ἀνθρώπου ἐπιμελῶς ἐπὶ τὰ πονηρὰ ἐκ νεότητος), in cui si sottolinea il carattere quasi ereditario; e Gen 6,5: וְכָל יֹצֵר לִבְ הָאָדָם יַע כְּנֶגְדֵי (LXX: καὶ πᾶς τις διανοεῖται ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐπὶ τὰ πονηρὰ), che sembra rimarcare la responsabilità umana (altri testi: Pro 26,23; Ger 3,17; 7,24). Il tema dello *jēser hā-rā'* sembra che sia già presente in Siracide (cf J. HADOT, *Penchant mauvais et volonté libre dans la sagesse de Ben Sira*, Bruxelles, 1970, 27-31) e si sia poi sviluppato a Qumran, dove sarebbe anche già attestata la sostituzione di *jēser* con *lēb* «cuore» che poi si ritrova in 4Esdra (non ho verificato quest'affermazione e rimando allo studio di F. C. PORTER, *The Yeṣer Hā-rā'*, in *Yale Bicentenary Volume of Biblical and Semitic Studies*, Yale, University Press, 1901, citato da *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. II, 271, e da RUSSELL, *L'apocalittica giudaica*, 512). Lo *jēser hā-rā'* ha una parte importante in molti altri testi apocalittici (cf Test. As. 1,6.8; Test. Nef. 2,5; Test. Iud. 13,8; Test. Ben. 6,1ss...). Una raccolta di testi giudaici pertinenti, ma ormai datata e poco affidabile dal punto di vista metodologico, si ha in STRACK-BILLERBECK, IV, 466-483. Tra i molti studi dedicati al tema, si veda A. L. THOMPSON, *Responsibility for evil in the theodicy of IV Ezra* (= SBL Dissertation Series 29), Missoula, Scholars Press, 1977.

duta". Citazione d'obbligo a questo proposito è il commento a Gen 1,31 di BerR 9,7:

R. Nahman b. Šemuel b. Nahman in nome di R. Šemuel b. Nahman disse: «*Ecco era molto buono*: questa è l'inclinazione buona (*jēšer tôb*). *Ed ecco era molto buono*: questa è l'inclinazione cattiva (*jēser rā*). Ma allora, l'inclinazione cattiva (*jēšer bā-rā*) è *molto buona*? Però, se non vi fosse l'inclinazione cattiva (*jēšer bā-rā*), l'uomo non costruirebbe case, non prenderebbe moglie, non genererebbe e non commercerebbe»<sup>(90)</sup>.

La prospettiva di 4Esdra, al contrario, è molto pessimistica: pur non annullando la libertà di scelta (8,56-60; 9,11), il *cor malignum* è una forza negativa, anche se non satanica, che per tutta la durata di questo eone schiaccierà ogni essere umano. È quella mala radice e quell'inguaribile ferita lasciata dal peccato di Adamo, che rende il peccato ineluttabile e più giustificabile<sup>(91)</sup>.

Per questa ragione, è il peccato di Adamo ad assumere grande rilievo e la responsabilità del primo uomo nei riguardi di tutta l'umanità diventa tanto grande da renderlo molto di più che il primo peccatore di una lunga serie:

[7,116] Hic sermo meus primus et novissimus, quoniam melius erat non dare terram Adam vel, cum iam dedisset, coercere eum ut non peccaret. [117] Quid enim prodest omnibus in præsenti vivere in tristitia et mortuos sperare punitionem?

[118] O tu quid fecisti, Adam? Si enim tu peccasti, non est factum solius tuus casus, sed et nostrum qui ex te advenimus! [119] Quid enim nobis prodest, si promissum est nobis immortale tempus, nos vero mortalia opera egimus? [120] Et quoniam prædicta est nobis perennis spes, nos vero pessime vani facti sumus? [...].

Il pessimismo dell'autore sembra soffocare ogni residua speranza: non basta più l'intercessione dei pochi giusti in favore della *massa damnata* (7,132-140; 8,31-32. 37-41); non è più sufficiente fare appello alla libertà umana, perché piuttosto sarebbe stato meglio che Dio non avesse creato l'uomo o che l'avesse "costretto" a non peccare; non è visibile – almeno in questo tempo – il «tesoro di opere riposto presso l'Altissimo» perché esso «non ti verrà mostrato se non negli

(90) RAVENNA, *Commento alla Genesi (Berešit Rabbâ)*, 81 (con una versione leggermente diversa).

(91) BOGAERT, *Apocalypse de Baruch*, vol. I, 404s, ha correttamente annotato: «Il serait important de pouvoir déterminer avec certitude si, pour l'auteur, Adam reçut ce "cœur mauvais" avant ou après sa chute. La lecture attentive de III,21 donne à penser que ce fut le cœur mauvais qui entraîna le premier homme au péché, sa condition vis-à-vis de l'épreuve n'étant pas différente des autres hommes après lui. Mais il se peut que ce soit trop presser le sens d'un texte dont le contexte n'exige pas qu'il soit aussi explicite».

ultimi tempi» (7,76-77); nemmeno l'appartenenza a Israele e l'osservanza della Legge <sup>(92)</sup> sono una garanzia in questo eone, sino al giudizio che segnerà la fine di questo e l'inizio dell'eone immortale futuro (7,113-114).

Unica speranza è l'attesa del nuovo eone <sup>(93)</sup>, quando Dio farà venire la Gerusalemme nuova (cf la IV visione in 9,28-10,59): Egli solo infatti saprà realizzare quella salvezza che lo «scriba della conoscenza dell'Altissimo» non ha manifestato nei ventiquattro libri pubblici (quelli del canone ebraico), ma ha mantenuto segreta nei settanta libri (quelli apocalittici) consegnati ai sapienti «perché in essi c'è la sorgente dell'intelligenza, la fonte della sapienza, e il fiume della conoscenza» (14,44-48).

## 5. CONCLUSIONI

1. Consideriamo, in primo luogo, l'itinerario percorso in prospettiva diacronica. L'ipotesi avanzata è che la narrazione di Gen 2-3 – e più in genere la redazione di Gen 1-11 – sia stata pensata come risposta alla soluzione elaborata da LV (o al precedente *Libro di Noè*), che spiega l'origine del male esclusivamente in rapporto al mito della caduta degli angeli. Alla prospettiva storica dell'apocalittica, che colloca il primo peccato al livello sovrumano delle potenze angeliche, il racconto di Genesi contrappone la storia umana: il primo peccato è *dell'uomo* ed è un atto di disobbedienza al comandamento di Dio, sul presupposto di una figura illusoria di falsa divinità, alternativa a JHWH Dio. L'«eziologia metastorica» di Gen 2-3 è, in filigrana, la vicenda storica di Israele <sup>(94)</sup>: ciò gli conferisce quella valenza

(92) Sull'insufficienza della Legge in 4Esdra, si veda THOMPSON, *Responsibility for evil*, 317. Per 4Esdra la condanna dei pagani è inevitabile, ma anche la salvezza di Israele è una dura conquista (cf 8,3: «multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur»). La posizione del giudaismo rabbinico è ben diversa: «Per tutto Israele vi è una parte nel secolo futuro» (m. San 10,1, citato da DEIANA, *La crisi d'identità*, 210).

(93) Lo schema dei due eoni, caratteristico dell'apocalittica già in Dan 2 e 7, è ripreso in forma originale da 4Esdra e assorbe in sé la soluzione più antica del messia e del suo regno, pure presente, ma marginale (cf DEIANA, *La crisi d'identità*, 205s).

(94) Cf BORGONOVO, *La "donna"*, 76s. Sono contento che questa dizione sia stata ripresa da diversi studi e anche in opere più divulgative, a livello di catechesi e di insegnamento. Tuttavia, vorrei ricordare che la formulazione è solo formalmente simile a quella di K. RAHNER, in LThK vol. I, 1011 e di N. LOHFINK, *Genesis 2f als "geschichtliche Ätiologie"; Gedanken zu einem neuen hermeneutischen Begriff*, «Scholastik» 38 (1963) 321-34. Essa è sviluppata sulla base del citatissimo studio di L. ALONSO SCHÖKEL, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*, «Biblica» 43 (1962) 295-315.

singolare per cui, nonostante si usi un procedimento mitico, in realtà si offre un'illustrazione e una grammatica interpretativa della storia reale.

La conseguenza di questo spostamento narrativo è la perdita di rilevanza del mito della caduta degli angeli (in Gen 6,1-4), quasi irriconoscibile se non lo si apprendesse da altra parte e comunque ormai irrilevante ai fini del problema dell'origine del male.

L'apocalittica posteriore a LV ha trovato dunque già elaborate due soluzioni opposte. Il *Libro dei Giubilei* lo si è potuto giudicare come un tentativo di conciliazione concordistica di esse. In seguito, nella produzione di mezzo (ApMos e VitAE), il mito della caduta degli angeli perde progressivamente di rilievo, fino a scomparire nell'ultima fase dell'apocalittica (2Bar e 4Esdra). Risulta quindi vincente la versione genesiaca, sebbene l'altra mantenga una certa vitalità, subordinata però alla versione canonica, come è attestato nella patristica. A mantenere vivo il racconto della caduta degli angeli ha contribuito anche il fatto che il mitema poteva essere rintracciato anche in altre pagine bibliche (come Is 14, Ez 28 e Ap 12).

2. Quanto più l'attenzione si è spostata sul peccato dell'uomo, tanto più si è sentita la necessità di spiegare come è potuto accadere che la libertà del primo uomo, creatura di Dio, si sia subito ribellata al suo Creatore. A questo proposito, si deve constatare un processo di "essenzializzazione" nella tradizione non-canonica: mentre nel periodo di mezzo si dà forte rilievo alla responsabilità di Eva per quanto è accaduto, alla fine rimane il solo Adamo. Eva è citata *en passant* una sola volta in 2Bar 48,42 e in 4Esdra non è neanche più ricordata.

La concentrazione sulla mediazione di Adamo viene spiegata in due modi diversi, soprattutto per quanto riguarda le conseguenze della colpa del primo uomo sull'umanità seguente. Nell'*Apocalisse di Baruc* la mediazione di Adamo si riduce ad un'imitazione del peccato di Adamo: è vero che la morte e la brevità della vita sono entrate nel mondo come conseguenza del peccato di Adamo, ma la sua trasgressione è solo un *modello* che di fatto viene ripetuto nella storia, perché «ognuno di noi è Adamo a se stesso» (2Bar 54,19). Al contrario, in 4Esdra, il peccato di Adamo ha sconvolto completamente l'ordine di questo eone, la sua trasgressione ha dato forza al *cor malignum* presente nell'uomo e vi è una effettiva trasmissione a tutta l'umanità non solo della rovina, ma anche del peccato che l'ha provocata: «se tu [Adamo] hai peccato, la rovina non è stata solo tua, ma anche di noi che siamo discesi da te» (7,118); «si produsse un'infermità permanente: la Legge era nel cuore degli uomini assieme alla mala radice, ma ciò che era buono se ne andò, e quel che era cattivo rimase» (3, 22).



Tra la composizione di ApMos e di 4Esdra, anzitutto – ma non solo – in senso cronologico, si pone la riflessione di Paolo. 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. Ma occorre sottolineare con forza che il principio-guida del pensiero paolino rimane l'inedita solidarietà di tutti gli uomini nel solo Cristo, il quale è *già* risorto. È proprio a partire da questa solidarietà che Paolo rilegge anche la mediazione di Adamo, problema che al suo tempo, come si è potuto constatare, aveva ancora diverse soluzioni. In Paolo, Adamo diventa quindi «il tipo del futuro [Adamo]» (Rom 5,14) <sup>(95)</sup>, e non viceversa.

3. Pur dai fugaci accenni svolti nel presente contributo è tuttavia apparso chiaro quanto la patristica dei primi secoli abbia attinto dal patrimonio di rappresentazioni e di soluzioni offerte dagli scritti non canonici. Basti pensare al mito della caduta degli angeli e al conseguente sviluppo dell'angelologia e della demonologia <sup>(96)</sup>.

Proprio da questa dipendenza nasce un problema ermeneutico, in quanto la recezione del bagaglio apocalittico non fu mai sistematico, bensì occasionale, e soprattutto diversificato a seconda delle diverse aree geografiche. Ciò del resto spiega la trasmissione degli «apocrifi» in quell'ampia iride di lingue: non tutte le chiese leggevano i medesimi libri e avevano i medesimi confini «canonici». Almeno per 1Enoc e per 4Esdra vi è attestazione che alcuni padri li abbiano definiti Sacra Scrittura.

Sarebbe interessante a questo proposito poter documentare con studi analitici e sistematici quali siano le citazioni dirette o le dipendenze dalla tradizione non canonica presenti, ad esempio, nelle opere del Crisostomo, di Agostino o dei pelagiani. Non mi stupirei se dovesse risultare che Agostino era fortemente influenzato da 4Esdra e che i pelagiani o Crisostomo fossero invece più vicini a 2Bar. L'«innovazione» agostiniana sarebbe allora più «tradizionale» di quanto si pensi, in quanto spiegazione dei testi «canonici» condizionata da

(95) Interpretazione contestata, ma non in modo del tutto convincente, da D. Biju Duval, *La traduzione di Rm 5,12-14*, «Rivista Biblica» 38 (1990) 353-73, che sostiene un valore neutro per τοῦ μέλλοντος, per cui Adamo è tipo di quanto sarebbe venuto dopo di lui.

(96) Una sintesi del pensiero patristico pre-niceno ancora interessante da leggere rimane l'opera già citata di J. DANIELOU, *La teologia del giudeo-cristianesimo* (= Collana di Studi Religiosi), Bologna, Il Mulino, 1964 (per l'angelologia e la demonologia si vedano le pp. 180-195).

rappresentazioni che, in ultima analisi, derivano da libri “non canonici” <sup>(97)</sup>.

Sta di fatto che, a partire da Origene e da Girolamo, la grande chiesa cominciò a rifiutare esplicitamente i libri apocalittici del Medio Giudaismo, in quanto non appartenevano alle Scritture lette dagli ebrei. Ma ormai nella tradizione cristiana erano subentrati linguaggio, narrazioni e infrastrutture concettuali provenienti da essi. Ciò non poteva non comportare l'esplosione del conflitto interpretativo, in quanto i testi biblici di Gen 2-3 e di Paolo sono già sin dal momento della loro composizione antagonisti di altre prospettive: un testo come quello di Genesi, fortemente demitizzato e legato alla tradizione esodica della *Tôrâ*, non può non entrare in dialettica con la rimitizzazione <sup>(98)</sup> dell'apocalittica; come il limpido impianto cristocentrico delle lettere paoline non può non entrare in dialettica con una adamologia che rimette in primo piano la protologia apocalittica, che Paolo aveva già reinterpretato e subordinato all'evento cristologico.

4. Un'ultima osservazione riguarda il guadagno ermeneutico della nostra ipotesi.

Abbiamo cercato di chiarire come mai oggi, ritornando al testo biblico con strumenti filologici più agguerriti, ma senza il contesto della letteratura apocrifa, sorga inevitabile il disagio nei confronti del linguaggio della tradizione circa il peccato originale “originante”, i.e. circa la mediazione di Adamo. Ora si tratta di dedurne il compito ermeneutico, dell'esegeta come del teologo.

Il nostro compito è di interpretare il linguaggio della tradizione e le sue rappresentazioni infrastrutturali – come, ad esempio, i simboli della discendenza fisica da Adamo o la concupiscenza – in base all'essenziale dato biblico. In altri termini, si tratta di procedere nella stessa direzione del cammino già iniziato da Gen 1-11 o da Paolo stesso. In ogni caso, non dobbiamo colmare le apparenti lacune del racconto biblico reintroducendo i miti apocalittici, bensì partire dall'interpretazione scritturistica per ritrovare il centro della questione.

GIANANTONIO BORGONOV  
*Seminario di Milano*  
*Venegono Inferiore (VA)*

(97) Usiamo per intenderci questa categoria; tuttavia bisogna ricordare che, nonostante la crisi marcionita del II secolo, i confini del canone scritturistico rimangono ancora segnati da qualche incertezza (fino al Concilio di Trento per alcuni libri, come 4Esdra!).

(98) Il termine è usato da DELCOR, *La caduta degli angeli*, 131s.