

PIERO CAPELLI

Il problema del male: risposte ebraiche dal Secondo Tempio alla Qabbalah*

1. LE DOTTRINE SUL MALE NELL'EBRAISMO DEL SECONDO TEMPIO

1.1. *Il male secondo la tradizione sacerdotale*

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

* Il testo presentato a Ciampino è stato rivisto e ampliato per una conferenza tenuta il 2 febbraio 2006 presso il Rabbi Donald A. Tam Institute for Jewish Studies della Emory University di Atlanta (USA) e per il corso specialistico di Storia dell'Ebraismo tenuto a Ca' Foscari nell'anno accademico 2005-2006. Nell'assumermi la responsabilità di qualsiasi errore od omissione ringrazio per i loro importanti interventi e indicazioni Giovanni Casadio, Rachele Maria Massari, Marina Rustow ed Elena Sgiarovello. Le traduzioni delle fonti, ove non indicato altrimenti, sono mie.

¹ Cf. P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994, 421-428.

² Così G. BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico* (1998), trad. ital. Morcelliana, Brescia 2003, 137-140.

umano: gli angeli non dovrebbero congiungersi con creature di una specie diversa, e Adamo ed Eva non dovrebbero acquisire una conoscenza che deve rimanere una prerogativa di Dio e della sua corte celeste.

1.2. *Il male secondo la tradizione enochica*

Nell'ebraismo postesilico, una diversa concezione del male divenne l'idea generativa di una corrente di pensiero alternativa.³ La sua attestazione letteraria più antica si trova nel *Libro dei Vigilanti* (*1 Enoch* 1-36).⁴ Questo testo, che la maggior parte degli studiosi ritiene risalire al IV secolo a.C.⁵ — circa la stessa epoca della redazione di *Genesi* —, ignora quasi completamente il peccato dei progenitori (se non per una possibile interpolazione tarda in *1 Enoch* 32,6), mentre presenta un mito duplice sulla ribellione degli angeli: a) sette tra le stelle del cielo — ossia gli angeli incaricati di controllarle — si rifiutarono di osservare le orbite che Dio aveva stabilito per esse (c. 18); b) gli «Angeli Vigilanti» ebbero intercorso con le «figlie degli uomini», generando così i Giganti, una progenie mista e perciò impura (c. 19). Questo è lo stesso motivo letterario che si trova in *Gen* 6,1-4, ma la versione di *Genesi* è molto più breve. Secondo la redazione finale del testo etiopico di *1 Enoch*, le sette stelle, gli Angeli Vigilanti e le donne che peccarono con loro sono tutti puniti nel fuoco in un «luogo deserto» che è «il luogo della fine del cielo e della terra» (18,12.14; 19,2). Le stelle rimarranno colà per un tempo indeterminato, mentre gli angeli solo fino al giudizio finale, dopo il quale bruceranno per l'eternità in un luogo ancor «più tremendo» (21,7.10).

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

a) Gli angeli insegnano alle donne anche «incantesimi e magie» e «il taglio di piante e radici» (7,1), cioè non soltanto la magia ma anche l'agricoltura, e più avanti anche la metallurgia, la cosmesi, la conoscenza delle pietre e delle loro proprietà, l'arte della tintura e l'astrologia: in pratica, l'intero sistema delle tecniche che rendono possibile la costruzione della civiltà, e che perciò erano originariamente destinate a rimanere esoteriche o limitate agli esseri superiori. In un manoscritto ge'ez questa capacità viene definita come il «cambiamento del mondo» (8,1); dunque

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

⁴ Cito *1 Enoch* nella trad. ital. di L. FUSELLA, in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, UTET, Torino 1981, I, 413-667.

⁵ Cf. J.H. CHARLESWORTH, «A Rare Consensus Among Enoch Specialists: The Date of the Earliest Enoch Books», in *Henoch* 24(2002), 225-234.

questo testimone rappresenta il progresso umano come un deprecabile distacco da un'età dell'oro che corrispondeva alla creazione originaria del mondo quale Dio l'aveva voluto.⁶ Colpisce la somiglianza tra questo mito e la narrazione di Esiodo (VII sec. a.C.) sulle età della storia umana e sulla ribellione e il furto del fuoco da parte di Prometeo.⁷

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

A entrambi i miti enochici sulla ribellione degli angeli e delle stelle una concezione del cosmo come *originariamente* ordinato secondo il disegno di Dio, ma *successivamente* guastato da un disordine originato da forze superiori all'uomo e al di fuori del suo controllo. Questo disordine

⁶ Cf. G. BEER in E. KAUTZSCH (ed.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900, rist. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1962, 240. Così intende per es. anche la versione amarica («l'uomo che del cavallo fa un mulo»; cf. FUSELLA in SACCHI, *Apocrifi*, I, 474 *ad loc.* D. OLSON (*Enoch: A New Translation*, BIBAL Press, North Richland Hills 2004, *ad loc.*) rimanda al *Libro dei Sogni*, una parte di *I Enoch* (cc. 83-90) più recente (circa 164 a.C.), dove, in una visione, la caduta di una stella dal cielo (l'angelo Semeyaza) induce la mandria di buoi bianchi (i discendenti di Set) a «cambiare le loro stalle, i loro pascoli e i loro figli» e a «lamentarsi uno con l'altro» (86,2). E. ISAAC (in J.H. CHARLESWORTH [ed.], *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York 1983, I, 16) ritiene invece che l'espressione si riferisca all'alchimia, intesa come tecnica della trasmutazione del mondo. M.A. KNIBB (*The Ethiopic Book of Enoch*, Clarendon, Oxford 1978, II, 81) traduce «e il mondo fu cambiato» e annota che la lezione è propria del solo ms. Or. 485 della British Library, mentre tutti gli altri (tranne due) hanno «e cambiamento eterno». Questa lezione fu spiegata da R.H. CHARLES (*The Ethiopic Version of the Book of Enoch*, Clarendon, Oxford 1906, 18) come un fraintendimento e reduplicazione della *Vorlage* greca *ta métalla* (papiro di Akhmim) o *ta métalla tês gês* (Sincello), «i metalli / i metalli della terra», presente poco più avanti nel testo. Mi chiedo se non sia invece un fraintendimento di *kosmous* (Akhmim) o *kosmia* (Sincello), «ornamenti», pure presente appena più sopra (la cosmesi fa parte dell'elenco delle tecniche insegnate dai Vigilanti alle donne) e letto come *kosmon* o *kosmou* «mondo / del mondo». Il punto ha rilievo circa la *vexata questio* se la *Vorlage* di *I Enoch* fosse greca oppure aramaica. Vedi KNIBB, *The Ethiopic Book*, II, 37-46; G.W.E. NICKELSBURG [K. BALTZER, ed.], *I Enoch I: A Commentary on the Book of I Enoch Chapters 1-36; 81-108*, Fortress Press, Minneapolis 2001, 15-20 e la bibliografia ivi indicata, cui vanno aggiunti P. PIOVANELLI, *Sulla Vorlage aramaica dell'Enoch Etiopico*, in *Studi Classici e Orientali* 37(1987), 545-594, e P. CAPELLI, *A Concurrent Reading eis borán / eis borrhân and the Vorlagen of Testament of Job 43:8 and Ethiopic Enoch 25:5*, in *Henoch* 15(1993), 263-270: 269.

⁷ Cf. NICKELSBURG, *I Enoch I: A Commentary*, 191-193.

contamina tutta la terra (9,9; 10,8); il genere umano è diventato troppo debole per resistere con efficacia al peccato e al male. La conseguenza, secondo la corrente enochica in seno alla classe sacerdotale israelitica, è che il sacerdozio sadocita che governa l'Israele del Secondo Tempio è per lo meno inutile, e anzi impuro a causa dei suoi reiterati contatti e compromessi con le potenze pagane che occupavano il paese.

La tradizione enochica elaborò diverse soluzioni a questo problema. Secondo la letteratura apocalittica enochica, soltanto Dio sarà in grado — per mezzo di un atto escatologico — di restaurare l'ordine originario della creazione, prevenendo così la diffusione del male. (Una soluzione diversa si trova nel *Testamento di Levi*, un altro testo enochico in aramaico ritrovato a Qumran, in cui si prefigura un sacerdozio antisadocita che trae origine da Enoch stesso. Il testo attribuisce a Enoch la funzione tipicamente sacerdotale di mediatore e intercessore tra la sfera umana e quella divina).⁸

1.3. Pensiero sacerdotale/biblico vs pensiero enochico sul male

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

L'aspetto maligno e demonico della personalità di Dio era ben presente agli scrittori biblici più antichi: quel Dio che cerca nottetempo di uccidere Giacobbe e Mosè, che indurisce il cuore del Faraone, che per petra di persona il massacro dei primogeniti egiziani, che invia lo spirito maligno a Saul e che induce Davide a fare il censimento del popolo al solo fine di punirlo per averlo fatto (2Sam 24). La tradizione enochica, forse per influsso del dualismo zoroastriano, proiettò gradualmente all'esterno la tensione interiore di Dio, fino a che il suo lato malvagio venne personificato in un anti-Dio indipendente da Dio.⁹ Questo anti-Dio governa con pieni poteri su un intero regno, che è secondario rispetto a quello di Dio quanto ad antichità ed estensione, ma è comunque del tutto indipendente nell'organizzazione e nei fini.

Abbiamo così, dopo l'esilio, gli autori di Giobbe e di Zaccaria (3,2) che concepiscono *ha-šatan*, il satana (senza la maiuscola e con l'articolo determinativo), come un angelo che riveste il ruolo di pubblico ministero nel

⁸ BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica*, 139-143.

⁹ Su questo processo vedi J.B. RUSSELL, *Il diavolo nel mondo antico* (1977), trad. ital. Laterza, Roma-Bari 1989, 107-109.

tribunale divino, e che perciò è ancora soggetto all'autorità di Dio e ha bisogno del suo permesso per agire ai danni del genere umano. Ma nella stessa epoca altri autori cominciano a concepire un «Diavolo», ossia un essere autonomo che agisce di propria volontà indipendentemente da Dio:

a) Il Cronista ritiene Satana (con la maiuscola e senza l'articolo) responsabile per avere tentato Davide a condurre il censimento (mentre il Deuteronomista ne aveva attribuito la responsabilità direttamente a Dio).

b) In un passo del *Libro dei Vigilanti*, l'angelo ribelle Asael/Azazel viene descritto come il solo responsabile di «tutto il peccato» (10,8); invece, l'altro *leader* degli angeli ribelli, Semeyaza/Semihazah (colui che aveva insegnato agli uomini la magia e l'agricoltura, 8,3), non è ancora il Diavolo, perché il suo ruolo di guida era stato stabilito da Dio (9,7), ed egli è considerato solo come un trasgressore fra molti (6,3-6).

c) Nel *Libro dei Giubilei* (II sec. a.C.),¹⁰ l'angelo Mastema (ebr. «ostilità») ha ancora bisogno del permesso di Dio per uccidere i primogeniti egiziani (49,2), mentre in Esodo Dio compie il massacro di persona.¹¹ D'altra parte, è Dio stesso a porre Mastema a capo delle anime dei Giganti che agiscono come spiriti maligni contro gli uomini (10,8-9);¹²

d) Infine, nella letteratura qumranica e nei *Testamenti dei dodici patriarchi*, il personaggio di nome Belial/Beliar è già il Principe delle Tenebre, quello stesso Satana che tenta Gesù nel deserto (più oltre ne riparlerò in maggior dettaglio).

Dunque, negli ultimi secoli a.C., diverse correnti dell'ebraismo andarono progressivamente personificando il male in un personaggio che agisce indipendentemente dal volere di Dio.

Ma non fu questa la versione del male che venne resa canonica attraverso le Scritture ebraiche. Al momento della composizione del canone, fu il Satana di Giobbe e Zaccaria che divenne il Satana canonico dell'ebraismo postbiblico. Così, in seno all'ebraismo venne negata per sempre qualsiasi legittimazione scritturale a qualsiasi idea gnosticizzante di un demiurgo malevolo, o di un anti-Dio che stesse sullo stesso livello gerarchico di Dio.¹³ Ma il canone rabbinico non bandì questo Satana per sempre: si limitò a metterlo in soffitta, relegandolo all'ambito dei libri apocrifi e del folklore. La concezione che sarebbe col tempo diventata canonica non è rappresentata soltanto in Giobbe e Zaccaria, ma anche nel Siracide (II sec. a.C.), che nega ripetutamente che il male sia una con-

¹⁰ Per questa datazione vedi J. VANDERKAM, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, Missoula, Mont. 1977 (metà del II sec. a.C.); P. SACCHI in ID. (ed.), *Apocrifi*, I, 188-189 (fine del II sec. a.C.).

¹¹ Es 11,1.4; 12,23.29.

¹² Su Mastema nei *Giubilei* vedi M. TESTUZ, *Les idées religieuses du livre des Jubilés*, Genève-Paris 1960, 81-86.

¹³ Sulle reazioni rabbiniche ai sistemi dualistici gnostici vedi A.F. SEGAL, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden 1977.

dizione generale e ineluttabile (39,16-35) e lo concepisce come un aspetto della psicologia dell'uomo.¹⁴ Infatti, secondo Ben Sira, «quando l'empio maledice il Nemico, non maledice altri che se stesso» (21,27): col che è del tutto negata l'esistenza del Diavolo.¹⁵

In contrapposizione rispetto a Ben Sira, la dottrina enochica esentava l'uomo dalla responsabilità per l'origine e la prima diffusione del male, e ne attribuiva invece la colpa agli angeli. Ma l'uomo, se non è abbastanza potente da creare il male, non è nemmeno abbastanza potente da liberarsene. E così l'ebraismo enochico suggeriva la possibilità che l'uomo fosse troppo debole per poter ottenere la salvezza con le sue sole forze. Si apriva così la via a ulteriori antiche teologie «protestanti» secondo cui l'uomo può essere salvo soltanto per mezzo di un atto gratuito di grazia divina. Questa antropologia radicalmente pessimistica è caratteristica della letteratura qumranica e di molte correnti del cristianesimo delle origini. Ne rimasero alcuni esempi anche nelle Scritture canoniche, come in Giobbe e Geremia (13,23: «Possono gli etiopi cambiare la loro pelle? O i leopardi le loro macchie? [Se così fosse,] anche voi potrete migliorare le vostre cattive abitudini»)¹⁶. Ma fu a Qumran che tale visione dell'uomo e dell'ineluttabilità del suo destino ricevette la propria formulazione più completa.

1.4. *Il male nei testi di Qumran*

Nei testi del mar Morto, e specificamente in quelli attribuibili al gruppo di Qumran, è formulata una dottrina precisa sul bene e sul male nell'universo:

a) Dio è la sola origine tanto del bene quanto del male. Il suo piano per la salvezza dell'universo prevede una battaglia escatologica tra il bene e il male e i rispettivi seguaci (i «Figli della Luce» contro i «Figli delle Tenebre»). Alla fine della battaglia il bene prevarrà sul male per tutta l'eternità; fino ad allora, però, la lotta tra le forze del bene e del male andrà avanti tra provvisorie vittorie e sconfitte. Gli eserciti contrapposti sono guidati da due angeli o ex-angeli: il Principe della Luce, o Michele/Melkişedeq, contro l'Angelo della Tenebra, o Melkireša', entrambi creati da Dio. Il Creatore stesso appare perciò in

¹⁴ Cf. P. CAPELLI, «The Outer and the Inner Devil: On Representing the Evil One in Second Temple Judaism», in M. PERANI (ed.), «*The Words of a Wise Man's Mouth Are Gracious*» (*Qoh 10,12*). *Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of His 65th Birthday*, Berlin-New York 2005, 139-152, spec. 141-142.

¹⁵ BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica*, 150-151.

¹⁶ Vedi P. SACCHI, «Il problema del male nell'ebraismo precristiano», in M. RAVERI (ed.), *Del bene e del male. Tradizioni religiose a confronto*, Marsilio, Venezia 1992, 137-161, spec. 142-143.

certa misura *super partes*.¹⁷ La visione della cosmologia e della storia che caratterizzava il gruppo dei qumraniani rientra nella tipologia dei sistemi religiosi dualistici proposta da Ugo Bianchi: 1) il suo dualismo è *mitigato*, non radicale (poiché il principio del male non è coeterno a quello del bene, ma fu creato più tardi); 2) è *cosmico*, non anti-cosmico (poiché la creazione è fondamentalmente buona e fu guastata dal male solo in un secondo momento); 3) è *escatologico*, non dialettico (poiché il bene e il male non sono entrambi necessari alla prosecuzione dell'esistenza del mondo).¹⁸

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

Non appartiene all'uomo la sua via; l'uomo non è in grado di dirigere il suo passo (1QS 11,10).

Fin da prima di crearli (*be-terem bara'tam*) conosci tutte le loro opere per sempre (...). E nella sapienza del tuo conoscere hai stabilito il loro timbro fin da prima che esistessero (*hekinota te'udatam be-terem hiyotam*) (1QH^a 9[1],7-8.19-20).

Tutto sta inciso dinanzi a te con lo stilo della memoria per tutti i tempi dell'eternità, e i periodi del novero degli anni del tempo, per tutti i tempi stabiliti non sono occulti né mancano dinanzi a te (1QH^a 9[1],23-25).

[Di personaggi di cui si descrive l'oroscopo:] Il suo spirito ha sei parti nella casa della luce e tre nel pozzo della tenebra (...). Il suo spirito ha nella casa della [tenebra o]tto parti e una nella casa della luce (4Q186, fr. 1, 2,7-8; fr. 2, 3,5-6).

c) Oltre al loro predeterminismo, i testi del mar Morto collegano la categoria arcaica dell'impurità fisica (e moralmente neutra) con la categoria morale del peccato. L'impurità è diffusa in tutto il creato e in ogni dimensione dell'esistenza individuale e sociale. La stessa natura degli

¹⁷ BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica*, 121.

¹⁸ Cf. U. BIANCHI, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 1958 (2^a1983). Sul dualismo a Qumran vedi M. PHILONENKO, «La doctrine qoumrânienne des deux esprits. Ses origines iraniennes et ses prolongements dans le judaïsme essénien et le christianisme antique», in G. WIDENGREN – A. HULTGÅRD – M. PHILONENKO, *Apocalypticque iranienne et dualisme qoumrânien*, Paris 1995, 163-211; J.J. COLLINS, *L'apocalittica nei rotoli del Mar Morto* (1997), trad. ital. Massimo, Milano 1999, 45-72 (in particolare pp. 71-72 sull'evoluzione e la datazione dei passi dualistici nei testi qumranici).

esseri umani è quindi ontologicamente cambiata, ed essi sono diventati deboli e inclini al peccato. Da questo circolo vizioso è impossibile uscire, se non grazie a una scelta divina prestabilita:

Io faccio parte dell'umanità empia, dell'assemblea della carne iniqua; le mie colpe, la mia trasgressione, il mio peccato con le perversioni del mio cuore, fanno parte dell'assemblea dei vermi e di coloro che camminano nella tenebra (1QS 11,9-10).

Io sono una forma d'argilla impastata con l'acqua, fondamentalmente vergognosa (*sod ha-'erwah*),¹⁹ e fonte d'impurità, crogiuolo di colpa e costruzione di peccato, spirito errante e distorto, senza intelligenza (...) Chi è l'uomo (lett. «carne», *bašar*), che cos'è la forma d'argilla per fare miracoli? È nella colpa fin dall'utero, in vergognosa trasgressione fino alla vecchiaia. Io so che la giustizia non appartiene all'uomo, all'essere umano non appartiene la perfezione del cammino, ma ogni opera di giustizia appartiene a Dio altissimo; il cammino dell'uomo non si può dirigere (*derek enoš lo' tekuwwan*) se non per mezzo dello spirito che Dio creò per lui per rendere perfetto il cammino degli esseri umani (1QH^a 9[1],21-23; 12[4],29-30).

Concludendo: coloro che Dio ha destinato alla salvezza compiranno il proprio destino separandosi dal corpo corrotto di Israele e unendosi al gruppo qumranico — la *yahad* — e ai suoi ossessivi rituali di purificazione. Questa è la sola via possibile verso la salvezza; e anch'essa è sostanzialmente al di fuori del libero arbitrio dell'uomo, dato che perfino l'adesione del singolo alla *yahad* era stata preordinata da Dio *ab aeterno*.

1.5. L'evoluzione della dottrina enochica sul male

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

¹⁹ Seguo la traduzione di C. MARTONE in F. GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Testi di Qumran*, ediz. ital. Paideia, Brescia 1996, 524.

l'esistenza del male. Così, Ben Sira esortava: «Non dire: “Ho errato a causa del Signore”, perché egli non fa ciò che detesta; non dire: “Egli mi ha fuorviato,” perché egli non ha bisogno di un peccatore. Il Signore odia ogni abominio» (15,11-13).²⁰ In termini ancor più perentori, Filone dichiarava che «la Divinità è la causa di tutti i beni ma di nessun male» (*Quod omnis probus* 84). Era così aperta la strada che avrebbe condotto al dualismo radicale degli gnostici.

Una differenza netta fra la dottrina dei qumraniani e il resto della letteratura enochica si osserva — come ha ben messo in luce Gabriele Boccaccini — nel fatto che la prima nega completamente il libero arbitrio, non solo degli uomini, ma anche degli angeli. Inoltre, se tanto gli autori qumranici quanto gli altri scrittori enochici affermano che Dio farà in ultimo vendetta sugli angeli ribelli e sugli uomini peccatori, è solo nei testi di Qumran che troviamo una *Weltanschauung* predeterministica compiutamente sviluppata.

1.5.1. L'Epistola di Enoch

La separazione dottrinale fra la tradizione enochica e il gruppo di Qumran è segnata da un passo dell'*Epistola di Enoch*, una parte di *I Enoch* che in genere è ritenuta risalire al tardo II sec. a.C. o all'inizio del I:

(...) Il peccato non fu mandato sulla terra, ma <sono> gli uomini <che> lo hanno creato da se stessi e quelli che lo hanno fatto sono <destinati> alla grande maledizione. E alla donna non fu data la sterilità ma, per le azioni delle sue mani, ella muore senza figli (98,4-5).²¹

Questo passo è una decisa reazione contro i miti enochici più antichi, che attribuivano l'origine del male esclusivamente agli angeli. Si cominciava ora a distinguere tra il male cosmico — dipendente dal libero arbitrio degli angeli e dalla loro ribellione — e il peccato circostante — dipendente dal libero arbitrio degli esseri umani. Ed era una reazione decisamente conservatrice, in quanto legittimava nuovamente l'arcaica concezione della giustizia retributiva in questo mondo, che era già stata aspramente criticata nel libro di Giobbe. L'idea di una responsabilità angelica per il male stava retrocedendo sullo sfondo: nella letteratura qumranica essa è praticamente irrilevante. Ciò che all'autore dell'*Epistola* ora interessava precisare era che sia gli angeli sia gli uomini scelgono di fare il male in base al proprio libero arbitrio, e che perciò, come scrive Boccaccini, «il male è una tentazione più che una contami-

²⁰ Vedi *supra* il saggio di V. D'Alario incluso in questo stesso volume (pp. 101-133).

²¹ Trad. ital. di L. FUSELLA in SACCHI (ed.), *Apocrifi*, I, 468.

nazione incontrollabile». ²² Appena pochi decenni prima dell'*Epistola*, un testo genericamente qumranico quale il *Documento di Damasco* (risalente al II sec. a.C.) accettava ancora chiaramente l'idea che gli angeli avessero trasgredito di propria volontà: «Avendo proceduto nella durezza dei loro cuori, gli angeli dei cieli caddero» (2,17-18). ²³ Ma ciò è decisamente in contrasto con la più tarda dottrina del gruppo qumranico, quale è attestata per esempio nel testo chiamato «Insegnamento dei Due Spiriti» (incorporato nella *Regola della Comunità*), secondo cui perfino l'Angelo della Luce e l'Angelo delle Tenebre furono creati tali fin dall'eternità, il primo per essere amato da Dio, il secondo per esserne odiato:

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

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

Tu hai fatto Belial per la Fossa (1QM 13,11). ²⁴

È indicativo, dunque, che il passo di *I Enoch* 98,4-5 non compaia tra i frammenti di letteratura enochica (inclusa l'*Epistola di Enoch*) rinvenuti a Qumran: tutta la sezione di *I Enoch* 94,6-104,6 è ritenuta un'interpolazione databile al I sec. a.C., e il passo in questione polemizza proprio contro il predeterminismo sempre più rigido che caratterizzava il pensiero del gruppo di Qumran. ²⁵ Fu quindi a causa di questa svolta teologica (o

²² BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica*, 241. Cf. il commento di G.W.E. NICKELSBURG in ID., *I Enoch 1: A Commentary*, 514.

²³ Questo passo del *Documento di Damasco* sembra comunque presentare una tensione non risolta tra predeterminismo divino (2,13: «con esattezza furono stabiliti i loro nomi [= dei prediletti di Dio], ma quelli che odia li fa errare») e libero arbitrio degli angeli (2,17-18 cit. sopra) e dei membri della comunità (2,15-16: «affinché scegliate ciò che egli vuole e rifiutate ciò che odia e procediate integri in tutte le sue vie e non seguite i pensieri dell'inclinazione [yešer] colpevole»). Una tensione simile (come sottolinea COLLINS, *L'apocalittica*, 71) compare anche nel coevo Siracide (cf. per es. il c. 15 con il c. 33).

²⁴ Su Belial nei testi del mar Morto vedi P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Gott und Belial: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*, Göttingen 1969; C. MARTONE, «Evil or Devil? Belial between the Bible and Qumran», in *Henoch* 26(2004), 115-127.

²⁵ Vedi BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica*, 235-245. Sulla datazione di questa parte dell'*Epistola di Enoch* vedi NICKELSBURG, *I Enoch 1: A Commentary*, 426, e BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica*, 193. Sull'identificazione di alcuni dei frammenti in greco dalla grotta 7 come parti dell'*Epistola* vedi BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica*, 205 nota 43 e la bibliografia ivi indicata (cui va aggiunto G.W. NEBE, 7Q4 – *Möglichkeit und Grenze einer Identifikation*, in *RdQ* 13[1988], 629-633).

anche a causa di essa) che, a partire dal 100 a.C. circa, nella biblioteca di Qumran non compare più alcun testo extrabiblico che non sia espressamente riferito al gruppo qumranico: i qumraniani si consumavano in pensieri solipsistici intorno alla propria salvezza predeterminata, mentre nel resto di Israele la più antica tradizione e dottrina enochica continuava a produrre teologia e letteratura recuperando progressivamente il concetto — caro al pensiero sadocita e ancora ai testi qumranici più antichi — del libero arbitrio degli angeli e degli uomini. La quantità della documentazione rinvenuta a Qumran non rende facile liquidare l'assenza del passo *1 Enoch* come un semplice *argumentum e silentio*. È con buone ragioni, dunque, che è stata formulata l'ipotesi che intorno al 100 a.C. il gruppo di Qumran si separasse ideologicamente e teologicamente, in senso più precisamente «settario», dalla più vasta e antica corrente enochica in seno alla cultura ebraica dell'epoca del Secondo Tempio.

1.5.2. Il Libro dei Giubilei

La testimonianza più antica della tendenza riconciliante fra la tradizione enochica e quella sadocita, una testimonianza ancora anteriore al passo dell'*Epistola di Enoch* discusso sopra, è il *Libro dei Giubilei*, databile — come detto — ancora al II secolo a.C., e ancora ben attestato a Qumran. *Giubilei* è un testo enochico in quanto recepisce il mito del peccato degli Angeli Vigilanti, della loro condanna eterna (c. 5), dell'impurità generale che ne consegue sulla terra (c. 7) e della presenza delle anime dei giganti operanti in questo mondo come spiriti malvagi (10,3-11). Nella narrazione, però, il mito enochico sul male è preceduto — come nella Genesi — da quello del peccato di Adamo ed Eva (c. 3). Inoltre, l'autore dei *Giubilei* si avvicina alla tradizione sacerdotale e a quella farisaica nel sottolineare il ruolo di Mosè come depositario della rivelazione (c. 1), laddove, per esempio, in tutto *1 Enoch* egli viene menzionato solo allegoricamente nel c. 89.

1.5.3. Il Libro delle Parabole

Nella letteratura enochica successiva al 100 a.C. circa, non più attestata a Qumran, le risposte alla questione del male continuarono dunque a svilupparsi in senso meno predeterministico e più antropocentrico. Il *Libro delle Parabole* è uno strato di *1 Enoch* (cc. 37-71) comunemente datato alla seconda metà del I sec. a.C.²⁶ L'autore di questo libro attribuisce ancora un rilievo particolare al mito enochico tradizionale della

²⁶ Secondo la datazione di S. CHIALÀ, *Libro delle parabole di Enoc. Testo e commento*, Paideia, Brescia 1997. Cf. P. SACCHI, «Qumran e la datazione del Libro delle Parabole di Enoc», in *Henoch* 25(2003), 149-166.

corruzione del genere umano che fece seguito alla diffusione, da parte degli angeli, di conoscenze che in origine erano state proibite all'uomo (64,1-2; 69,1-26). Ma i rapporti sessuali tra gli angeli e le figlie degli uomini non vengono neppure menzionati, mentre vi è un riferimento *en passant* alla tentazione di Eva (69,6). Benché questo riferimento interrompa la narrazione e sia verosimilmente un'interpolazione posteriore,²⁷ esso attesta comunque il riavvicinamento, se non addirittura il sincretismo, che andava prendendo piede fra la tradizione enochica e quella sadocita (già dominante). Così, l'angelo Gadriel, che «indusse in errore Eva», è lo stesso che «mostrò gli strumenti di morte ai figli degli uomini; e lo scudo, la corazza, la spada per la guerra e ogni strumento di morte ai figli degli uomini».²⁸

1.5.4. I Testamenti dei dodici patriarchi

L'opera composita nota con il titolo di *Testamenti dei dodici patriarchi* accoglie ancora la classica idea enochica del peccato angelico, ma le attribuisce un rilievo soltanto marginale;²⁹ è Beliar invece «la causa del disordine morale del mondo» e «la controparte di Dio nel passato, nel presente e nel futuro».³⁰

La struttura del pensiero dei *Testamenti* è dualistica, come a Qumran: l'uomo è soggetto all'influsso di un certo numero di spiriti (*pneumata*) buoni o malvagi. Nei cc. 2 e 3 del *Testamento di Ruben* sono inclusi due diversi elenchi di questi spiriti. Gli spiriti malvagi sono definiti «spiriti dell'inganno» (*pneumata planēseos*). Secondo diversi passi dei *Testamenti*, l'influsso degli «spiriti dell'inganno» sul genere umano non dipende da Dio, bensì essi «furono dati contro l'uomo» direttamente da Beliar (*Test. Ruben* 2,2). Simeone, invidioso di suo fratello Giuseppe, escogita un piano per ucciderlo perché «il signore dell'inganno, avendo inviato lo spirito dell'invidia, rese cieca la mia mente» (*Test. Simeone* 2,7).³¹ La moglie egiziana di Potifar vuole sedurre Giuseppe perché «lo spirito di Beliar la turba» (*Test. Giuseppe* 7,4). Particolarmente preciso al riguardo è il passo di *Test. Beniamino* 7,1-2, in cui l'autore, discutendo in termini generali la dinamica del peccato, afferma che «in primo luogo la mente concepisce [il peccato] a causa di

²⁷ Il peccato di Adamo ed Eva è menzionato ulteriormente in *1 Enoch* soltanto a 32,6 (*Libro dei Vigilanti*).

²⁸ Trad. ital. di CHIALÀ, *Libro delle parabole*, 131. FILONE (*Quod omnis probus* 78) afferma che tra gli esseni non vi erano fabbricanti di armi.

²⁹ *Test. Ruben* 5,6-7; *Test. Neftali* 3,5.

³⁰ Traggio queste definizioni rispettivamente da H. HAAG, *Teufelsglaube*, Tübingen 1974, 234 (trad. ital. *La credenza nel diavolo*, Mondadori, Milano 1976), e L.J. LIETAERT PEERBOLTE, *The Antecedents of Antichrist: A Traditio-historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents*, Leiden-New York 1996, 295.

³¹ Concetto ed espressione identici anche in *Test. Giuda* 19,4 e *Test. Dan* 1,7.

Beliar». ³² Poi Beliar stesso dà una spada «a coloro che obbediscono alla sua malvagità»; e costoro, a loro volta, cadono in preda a sette diversi tipi di disgrazie, debitamente elencati. Ma il patriarca fornisce un consiglio che può tutelare da tale perversa dinamica: «Abbiate timore del Signore e amate il vostro prossimo. E se gli spiriti di Beliar vi faranno deviare verso qualsiasi malvagità d'afflizione (*ponēria thlipseos*), nessuna malvagità d'afflizione sarà in grado di dominarvi» (3,3). ³³ Infatti, prosegue il testo, «il volere dell'uomo buono non è nelle mani dell'inganno dello spirito di Beliar, poiché l'angelo della pace guida la sua anima [= dell'uomo]» (6,1).

Così Beliar comanda gli spiriti che inducono il genere umano al peccato e all'inquietudine psicologica che ne consegue (la «malvagità di afflizione» menzionata nel *Test. Beniamino*). Era stato Dio a creare tanto Beliar quanto gli spiriti, ³⁴ ma è per mandato di Beliar che gli spiriti agiscono in ciascun essere umano e lo muovono al peccato e al turbamento (*thlipsis, lypē, tarachē*). Quanto alle azioni di Beliar, la loro dinamica nei passi fin qui esaminati è ad esempio la stessa che soggiace al passo di *1 Enoch* 99,14 secondo il testo greco: «lo spirito dell'inganno vi inseguirà». Il personaggio di Beliar/Satana nei *Testamenti* è quindi decisamente simile al suo omonimo di Qumran, al Mastema dei *Giubilei* e al Satana dei Vangeli: un anti-Dio che agisce autonomamente contro l'uomo, comanda una schiera di spiriti malvagi, e le cui azioni sono esplicitamente opposte alla Legge divina. ³⁵ Come a Qumran, quindi, il dualismo che caratterizza i *Testamenti* è mitigato (il principio del bene è anteriore a quello del male) ma evolve verso una dimensione radicale (il principio

³² È ancora esemplare la discussione di questo passo difficoltoso da parte di R.H. CHARLES, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, London 1908, 206. Charles inclinava a ritenere secondaria la menzione di Beliar. Anche SACCHI in Id. (ed.), *Apocrifi*, I, 915 *ad loc.* isola questa frase come interpolata, in quanto è collocata fra l'elenco delle sette disgrazie in cui incorrono i peccatori (vedi oltre) e una loro lista più dettagliata. Pertanto la frase — proprio come la menzione di Beliar in *Test. Ruben* 2,2 — potrebbe attestare una revisione «dualistica» dell'originale ebraico (o *Grundschrift*), revisione forse condotta dall'autore stesso. Vedi *infra*, nota 36.

³³ Traduco secondo il ms. *c* (*ekstesosin*). I mss. *b* e *k* hanno *exaitēsontai* «[gli spiriti di Beliar] richiederanno da parte tua / otterranno per te». A questa variante sottostà l'idea che il Diavolo ha comunque necessità di autorizzazione da parte di Dio per poter agire a danno dell'uomo, come in *Test. Giobbe* 20,2 e Lc 22,31. La variante dei mss. *b* e *k* è verosimilmente un'armonizzazione al versetto di Luca (così SACCHI in Id. (ed.), *Apocrifi*, I, 911 *ad loc.*).

³⁴ Nonostante BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica*, 250 («Nei *Testamenti*... Dio non è l'origine sia degli spiriti buoni sia di quelli malvagi»).

³⁵ *Test. Levi* 19,1; *Test. Neftali* 2,6. La tradizione enochica sul male è perfino citata esplicitamente in *Test. Dan* 5,6, un passo in cui si critica la corruzione della classe sacerdotale di Gerusalemme: «Infatti lessi nel libro di Enoc il giusto che il vostro signore è Satana, e che tutti gli spiriti della fornicazione e della superbia obbediranno a Levi, per essere servi dei figli di Levi, per farli peccare davanti al Signore». Il testo è guasto, forse a causa di un errore nella traduzione dalla *Vorlage* semitica. Vedi la discussione di CHARLES in *The Testaments*, 129 (la sua traduzione è: «will conspire to attend constantly on the sons of Levi»).

del male agisce indipendentemente). I *Testamenti* si avvicinano invece alla tradizione sadocita nel sottolineare l'importanza della scelta etica individuale e nel non accogliere alcuna forma di predeterminismo.

Si deve considerare, tuttavia, la possibilità che i riferimenti dei *Testamenti* a Beliar quale autonomo istigatore degli spiriti dell'inganno non siano opera dell'originario autore ebreo nel tardo periodo del Secondo Tempio, ma piuttosto di un redattore o interpolatore più recente, ebreo o magari cristiano. Dopo tutto, l'opera fu tramandata soltanto attraverso copie medievali cristiane in lingua greca: fatto, questo, che potrebbe rendere complicato o perfino impossibile l'uso dei *Testamenti* come documento per la storia del pensiero ebraico tardoantico. Per esempio, Paolo Sacchi attribuisce *Test. Ruben 2,2*, con l'affermazione cruciale che gli spiriti malvagi «furono dati contro l'uomo da Beliar» (e perciò non da Dio), a un interpolatore ebreo di epoca più tarda.³⁶

Per riassumere, i *Testamenti* presentano una teologia saldamente dualistica ma non predeterministica, e situano la lotta fra il bene e il male entro l'anima dell'individuo, che è nel contempo sia il campo di battaglia sia il soldato che combatte: lo scenario in cui il male è collocato non è tanto cosmologico o escatologico, quanto psicologico. (Il primo passo di questa psicologizzazione del problema del male era stato compiuto già nei testi qumranici, come abbiamo visto, individuando nello spirito, *ruah*, dell'individuo parti buone e cattive in proporzioni variabili e situando nel suo cuore, *levav*, la lotta tra lo spirito della verità e quello dell'ingiustizia).³⁷ Nei *Testamenti* compare anche il mito della ribellione angelica, ma soltanto per incolpare le figlie degli uomini di essersi rese complici degli angeli tentandoli all'unione peccaminosa (*Test. Ruben 5,6-7*): quindi il più antico e più grave dei peccati è stata la fornicazione (*porneia*) e non la disobbedienza. In contrasto rispetto al pensiero enochico più antico e a quello qumranico, il male non è più percepito come un'impurità *ontologica* inerente all'uomo in quanto creatura, ma piuttosto come un'impurità *etica* che ha origine nella psiche umana. Seguendo questa linea, la più tarda letteratura apocalittica del I e II sec. d.C. menziona il mito del peccato di Adamo ed Eva molto più frequentemente di quelli sul peccato

³⁶ Sacchi sostiene che questo versetto sia un'interpolazione tarda in base a due motivi: a) la formulazione del verbo è al passivo (lett. «fu dato», dove il complemento d'agente sottinteso è Dio), e questa costruzione è un calco su un sintagma ebraico di significato assoluto (il cosiddetto *passivum divinum*, come a dire: gli spiriti furono dati all'uomo fin dall'eternità); b) di norma questo sintagma non è seguito dal complemento d'agente, mentre qui lo è. Sacchi conclude che questa menzione di Beliar sia un'interpolazione ebraica — non cristiana — che riflette un'evoluzione del pensiero (presumibilmente da datarsi al I sec. a.C.) secondo la quale l'esistenza di spiriti ostili all'uomo non si poteva più attribuire direttamente alla volontà di Dio. Vedi SACCHI (ed.), *Apocrifi*, I, 725-948, specie il § 6 dell'*Introduzione* e le note a 2,1.3 e 3,2.7.

³⁷ Cf. 4Q186 e l'«Insegnamento dei Due Spiriti» (specialmente 1QS 4,15-17.23-24) cit. *supra*. Vedi COLLINS, *L'apocalittica*, 57-58.

degli angeli. Ad esempio, secondo l'autore di *4 Ezra* (un'apocalisse relativamente tarda, risalente al periodo tra le due guerre ebraiche contro Roma, 70-135 d.C., e tramandata per intero in latino, siriano, ge'ez, arabo, armeno e georgiano), Adamo — non un angelo — fu il primo peccatore a causa del suo «istinto malvagio», *cor malignum* (3,21, che corrisponde allo *yeşer ha-ra'* dei successivi testi rabbinici). Tutti gli esseri umani sono assoggettati a questo *cor malignum*, poiché esso è il «grano di mala semenza seminato nel cuore di Adamo fin dall'inizio» (4,30).³⁸ Lo scrittore di *2 Baruch* (contemporaneo di *4 Ezra*) giungerà ad affermare che gli angeli commisero peccato *in conseguenza* del cattivo esempio di Adamo (56,10-11) e che il singolo individuo non è scagionato dalla colpevolezza del suo progenitore, perché «noi tutti, ognuno (di noi) è divenuto Adamo a se stesso» (54,15).³⁹

2. IL MALE DENTRO: LO YEŞER HA-RA' NEL PENSIERO RABBINICO

I fondamenti scritturali del concetto di *yeşer ha-ra'* si trovano nei passi yahwisti di Gen 6,5 e soprattutto 8,21, dove si afferma che «l'istinto (*yeşer*) del cuore umano è malvagio sin dalla sua adolescenza».⁴⁰ Vale la pena di notare che il testo dice «sin dalla sua adolescenza» (*mi-ne'uraw*), non già da prima della nascita (*mi-rehem*) come invece secondo le *Hodayot* di Qumran (1QH^a 7,16-21; 12,29-33). Anche nelle *Hodayot* si fa menzione dello *yeşer*, che non vi viene ancora definito come «malvagio»: tuttavia, l'autore asserisce che esso nutre pensieri lascivi (*zimmot*) e che l'uomo che a questi si abbandona è destinato alla Fossa, a meno che Dio non intervenga di persona per salvarlo (1QH^a 1,6).

L'atteggiamento dei rabbini nei confronti dello *yeşer* sarebbe stato ancor più negativo. Anzitutto, nella letteratura rabbinica esso riceve formalmente l'attributo di «malvagio», *ra'* (o *ha-ra'*). Secondo *Genesi Rabbah* 9,7, lo *yeşer ha-ra'* è in primo luogo l'istinto umano a creare e a procreare: un istinto che rende possibile la costruzione della società e della civiltà ma nondimeno è malvagio, così come le arti e le tecniche insegnate dai Vigilanti agli uomini. Altri rabbini descrissero lo *yeşer* in termini ancor più assolutamente negativi. Nel Talmud Babilonese esso viene identificato con il «dio estraneo» (*el zar*) menzionato in Sal 80,10, ma benché estraneo ha la sua sede nel corpo dell'uomo:

³⁸ Sul *cor malignum* in *4 Ezra* vedi A.L. THOMPSON, *Responsibility for Evil in the Theodicy of IV Ezra: A Study Illustrating the Significance of Form and Structure for the Meaning of the Book*, Missoula, Mont. 1977, 332-339; P. MARRASSINI in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, UTET, Torino 1989, II, 268-270.

³⁹ Trad. ital. di P. BETTILO in SACCHI (ed.), *Apocrifi*, II, 210. Cf. la coeva letteratura su Adamo ed Eva, specie la *Vita di Adamo ed Eva* latina e il libro greco dal medesimo titolo (ma noto anche come *Apocalisse di Mosè*). Cf. BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica*, 257-258.

⁴⁰ Sui due passi di Genesi vedi D.S. RUSSELL, *L'apocalittica giudaica (200 a.C.-100 d.C.)* (1964), trad. ital. Paideia, Brescia 1991, 312-314.

Rav Avin disse: «(...) *Non ci sia in mezzo a te un dio estraneo e non prostrarti a un dio straniero (el nekar)*. Che cos'è il "dio estraneo" che sta nel corpo stesso dell'uomo? Devi dire che è l'istinto malvagio» (*Šabbat* 105b).⁴¹

Mentre questo detto nega qualsiasi personificazione dualistica del principio del male — vale a dire, lo *yešer* risiede nel corpo dell'uomo —, in un altro detto talmudico esso viene identificato con Satana e con l'Angelo della Morte — vale a dire, con agenti superumani la cui esistenza e natura malvagia sono apparentemente date per scontate:

Rabbi Yišḥaq disse: «L'afflizione di Satana fu più grande di quella di Giobbe, come nel caso di un servo cui il suo padrone abbia detto: "Spacca la botte ma non farne uscire il vino"». Disse Reš Laqiš: «Satana, l'istinto cattivo e l'angelo della morte sono la stessa cosa. È Satana, perché è scritto: *E il satana uscì dalla presenza del Signore* (Gb 2,7). È l'istinto cattivo, [perché] altrove è scritto: *Era soltanto male ogni giorno* (Gen 6,5), e qui c'è scritto: *Soltanto, non stendere contro di lui la tua mano* (Gb 1,12). È l'angelo della morte, perché è scritto: *Però risparmiagli la vita (ibid.)*, da cui si deduce che questa era nelle sue mani [= del satana]» (*Bava Batra* 16a).

Il detto di Reš Laqiš si situa al crocevia di tutte le tradizioni e le teologie che stiamo esaminando: quelle della teologia «alta» come pure quelle del folklore (l'Angelo della Morte), quelle a inclinazione antropologico-psicologica come pure quelle a inclinazione dualistico-cosmologica (Satana). Inoltre, la menzione dell'Angelo della Morte è forse un riferimento alla risposta biblico/sacerdotale (P) alla questione, nel senso che allude alla perdita della possibilità di diventare immortali, presentata come il castigo principale per la disobbedienza di Adamo ed Eva.⁴²

3. IL MALE NELLO ZOHAR: UNA POLARITÀ CHE CONTINUA

Per l'epoca a cui risale l'esteso *corpus* di letteratura medievale che va sotto il titolo di Zohar, troviamo un'ampia gamma di spiegazioni dell'origine e della dinamica del male.⁴³

⁴¹ L'espressione «dio estraneo» è ovviamente ricca di pre-testi nella letteratura biblica: Es 34,14; Dt 3,24; 32,39.

⁴² Sui due *yešarim* vedi E. URBACH, *The Sages: Their Concepts and Beliefs* (1975), trad. ingl. Cambridge, Mass. 1979, 471-483.

⁴³ Farò riferimento ai seguenti saggi e antologie: I. TISHBY, *The Wisdom of the Zohar*, trad. ingl., 3 voll., Oxford-New York 1989; E. TOAFF – A. TOAFF (edd.), *Il Libro dello Splendore*, Pordenone 1988 (1971); G. SCHOLEM, *Sitra Ahra: Good and Evil in the Qabbalah* (1962; 21976), in ID., *On the Mystical Shape of the Godhead*, trad. ingl., New York 1991, 56-87.

1. Sulla Terra Santa impera un male che deriva dalla separazione di Dio dalla Šekinah (l'ipostasi femminile dell'immanenza di Dio; ovvero, la metà femminile di Dio).⁴⁴ Questa separazione ebbe luogo quando il Secondo Tempio venne distrutto e il popolo d'Israele esiliato dalla Terra; sarà ricomposta soltanto alla fine dei tempi, attraverso un atto di *yihud*, «unificazione». Sia la separazione sia la ricomposizione si possono meglio comprendere ricorrendo a due termini junghiani come «dividuaione» e «individuaione», nel senso di restaurazione di un'originaria unità che sia stata scissa. Il male storico di Israele è pertanto concepito come una condizione transeunte, che dipende da uno squilibrio (scissione o dividuaione) tra Dio e la sua metà femminile: il che significa anche tra il Creatore e la Creazione, tra il mondo superiore e quello inferiore:

Rabbi Hiyya aprì [un discorso citando]: *Rallegratevi con Gerusalemme, esultate per essa quanti la amate. Sfavillate di gioia con essa, voi tutti che avete partecipato al suo lutto* (Is 66,10). Vieni e contempla. Quando il Santuario venne distrutto e a causa delle sue colpe Israele fu scacciato dalla Terra, il Santo, che sia benedetto, se ne andò verso l'alto, sempre più in alto, e non osservò la distruzione del Santuario né il suo popolo che era in esilio: perciò la Šekinah andò in esilio con loro. Quando ridiscese, osservò il suo Tempio, ed era stato bruciato; guardò il suo popolo, ed ecco, era in esilio; chiese della *matronita* [= la Šekinah], ed era stata scacciata. Perciò *vi invitava il Signore, Dio degli eserciti, in quel giorno al pianto e al lamento, a rasarvi il capo e a vestire il sacco* (Is 22,12). E quanto a lei, proprio a lei, che cosa è scritto? *Piangi, come una vergine che si è cinta di sacco per lo sposo della sua giovinezza!* (Gl 1,8), come è detto: *Perché egli non c'è più* (Ger 31,14); infatti egli se ne è andato da lei e si è verificata una separazione (*peruda*). Anche il cielo e la terra interi fecero lutto, come è scritto: *Rivesto i cieli di oscurità, do loro un sacco per mantello* (Is 50,3). Gli angeli superiori tutti fecero lutto, come è scritto: *Ecco, i prodi gridano fuori, i messaggeri di pace piangono amaramente* (Is 33,7). Il sole e la luna fecero lutto e le loro luci si oscurarono, come è scritto: *Il sole si oscurerà al suo sorgere e la luna non diffonderà la sua luce* (Is 13,10). Tutte le cose che vi sono in alto e che vi sono in basso piansero e fecero lutto. Perché? Per il fatto che l'Altro Lato, che governava sulla Terra Santa, governava [anche] su essa [= la Terra intera] (I 210a-b).

(Mi soffermerò più oltre sull'espressione «Altro Lato», *sitra ahra*). In questo passo, l'origine del male è attribuita alla divisione tra la metà maschile di Dio e quella femminile e al conseguente esilio della metà femminile. Al contrario, uno dei postulati teologici più ripetuti e sottolineati dello Zohar è proprio che Dio è e deve essere uno e indiviso, e che

⁴⁴ Cf. I 75a; II 138b.

soprattutto deve essere *pensato* e rappresentato come tale. Ci si chiede se lo Zohar insista tanto su questo punto proprio al fine di scongiurare le proprie stesse tendenze dualistiche. Comunque sia, lo Zohar e la letteratura postzoharica rappresentano in questo il vertice della polemica rabbinica tardoantica contro le teologie dualistiche gnostiche. Per esempio, si insiste sul fatto che non vi è separazione entro Dio, né tra Dio e le sue *sefirot* nel loro complesso (III 70a); chi opera il male (il che per lo Zohar significa semplicemente trasgredire i precetti della Torah) e crea separazioni tra le *sefirot*, è come se creasse una separazione all'interno di Dio stesso (*Tiqqune ha-Zohar*, Prefazione II, 17a; *Zohar Hadaš, Yitro*, 55b).

2. Secondo una diversa spiegazione pure presente nello Zohar, il male in generale (non specificamente il male che al momento impera sulla Terra Santa) venne in essere non *ex nihilo*, in conseguenza della scissione interiore alla personalità di Dio, ma era intrinseco a quest'ultima, e la scissione gli fornì soltanto una via di espressione. In origine, l'integrazione entro Dio dei suoi elementi contrastanti, e quindi la loro interdipendenza entro la personalità divina, mantenevano Dio stesso in perfetto equilibrio con la sua creazione nel suo complesso. In questo modo il male che era intrinseco a Dio non aveva modo di esprimersi. Ma fu Dio stesso che «volle rivelare la profondità (o: il significato profondo) da dentro il segreto (= ciò che era segreto)» (così interpreto il sibillino *be'a legal'eh 'amiqta me-go mistarta* del testo). Attraverso un atto di volontà (*be'a*) Dio fece così scaturire il male dal bene e l'attributo della Giustizia dall'attributo della Misericordia. Commentando *Siate santi perché io sono santo* (Lv 11,44), lo Zohar narra appunto quanto segue:

Rabbi Yišḥaq disse: «Nell'ora il cui il Santo, che sia benedetto, creò il mondo e volle rivelare la profondità da dentro il segreto e la luce da dentro la tenebra, queste cose erano frammiste l'una all'altra (*kelilan da be-da*). Perciò da dentro la tenebra uscì fuori la luce e da dentro il segreto uscì fuori e si manifestò il profondo: l'una cosa uscì fuori da dentro l'altra. Così da dentro il bene esce fuori il male (*biš*) e da dentro la Misericordia (*Raḥamim*) esce fuori la Giustizia (*Din*). Tutte le cose sono frammiste l'una all'altra: l'istinto buono e l'istinto malvagio, la destra e la sinistra, Israele e il resto dei popoli, il bianco e il nero: l'una cosa dipende dall'altra (*had be-had talya*)». Fu insegnato: Rabbi Yišḥaq disse nel nome di Rabbi Yehudah: «(...) Quando il mondo viene giudicato, viene giudicato per mezzo della Giustizia frammista alla Misericordia: se no, il mondo non potrebbe reggersi neppure per un istante» (III 80b).

Per capire al meglio questo difficile passo, bisogna ovviamente capire che cosa sia la «profondità dentro il segreto» cui il testo si riferisce all'inizio. Il fatto che alla descrizione della «profondità» segua immediatamente la *coniunctio oppositorum* primigenia («da dentro il segreto uscì fuori e si manifestò il profondo... Così da dentro il bene esce fuori il ma-

le...») ci permette di dedurre che la «profondità» corrisponda al «mistero dell'unità senza separazione» menzionato poco prima nel testo (II 138b). Si rappresenta così la radice del male come inerente alla personalità originaria di Dio; ma la sua prima propagazione ebbe luogo soltanto dopo una scissione o dividuazione della personalità divina; questa scissione — che corrisponde alla creazione del mondo, rispetto a cui il male *non* è preesistente — fu voluta da Dio stesso, ma l'uomo può collaborare alla sua ricomposizione o individuazione osservando rettamente la prassi di vita ebraica. In questo modo lo Zohar estendeva la classica discussione talmudica e midrashica sull'equilibrio tra l'ira e la misericordia di Dio.⁴⁵ E così Scholem, nel proprio saggio sul *Sitra Aħra*, lesse questo mito zoharico sul male in maniera classicamente junghiana. Secondo la formulazione data da Scholem della psicologia divina nella Qabbalah classica, l'ira divina

è una qualità santa entro la totalità divina. Essa, finché opera entro l'unione di tutte le *sefirot*,⁴⁶ non è male, sebbene del male sia la fonte (...). Tuttavia, nella sua esuberanza, questo fuoco [= l'ira divina] esplode verso l'esterno, divenendo indipendente in un'ondata di forza; in questa nuova modalità, la severità [divina] non è più mitigata o bilanciata dalle altre forze entro la dinamica divina, bensì opera come potenza del male nella Creazione.⁴⁷

A questo punto, dunque, il fuoco della severità esplode verso l'esterno: è il *tuqpa de-dina*, la «potenza del[l'attributo divino del] Rigore» o «potenza di *Din*». Questo processo corrisponde a una raffinazione (nel senso tecnico e alchemico del termine) dello stesso attributo divino del Rigore o Giustizia (*Din*), secondo la concezione tipicamente zoharica della Divinità come organismo. Da questa raffinazione derivano delle scorie, le *qelippot*, in cui il sacro — da identificarsi con il bene — è assente o è soltanto una scintilla nascosta. In questo, la dottrina zoharica è assai prossima all'idea neoplatonica e agostiniana del male come mera assenza di bene (*privatio boni*), se anche non ne dipenda direttamente. A questa dinamica nella sua interezza si dà il nome di *Sitra Aħra*, lett. «l'Altro Lato» di Dio. Quindi, nel descrivere l'*origine* del male, lo Zohar ribadisce la primordiale unità e unicità di Dio. Ma quando si tratta di descrivere la *dinamica* del male *in questo mondo*, lo Zohar (come il Talmud) approda all'idea dualistica che il male, o il *Sitra Aħra*, agisce autonomamente cercando di prendere il bene e di ridurlo a sé, cioè al male. Così, l'Altro Lato di Dio, «proiettato all'esterno e reso indipendente, (...) diventa un intero sistema gerarchico, un contro-mondo governato da Satana».⁴⁸

⁴⁵ Vedi URBACH, *The Sages*, 448-461.

⁴⁶ Tale unione, come visto sopra, non andrebbe divisa.

⁴⁷ SCHOLEM, *Sitra*, 72 (trad. mia).

⁴⁸ SCHOLEM, *Sitra*, 73.

3. Ecco un altro testo zoharico che reca traccia dell'idea dualistica che il male in ultimo divenga un «altro Dio» autonomo e distinto da Dio:

A ogni cosa il Santo, che sia benedetto, ha disposto rimedio. Vieni e contempla. È scritto: *Un fiume usciva da Eden a irrigare il giardino* (Gen 2,10). Questo fiume non si sazia mai in eterno di espandersi, crescere e far frutti. Ma l'altro dio (*el aher*) è evirato (*istarras*) e non ha desiderio in eterno, non cresce e non fa frutti, perché se facesse frutti inquinerebbe (*yešaštesš*) tutto il mondo. Perciò, l'uomo che fa sì che quel «Lato» cresca è chiamato malvagio (*ra'*) e non vedrà mai in eterno il volto della Šekinah, poiché è scritto: *Il male (ra') non dimora in te* (Sal 5,5). L'uomo che è soggetto alla metempsicosi (*gilgul*), se trasgredisce e aderisce a quell'«altro dio» che non produce frutti né cresce nel mondo, viene per questo chiamato «Altro». (II 103a)

4. Altrove nello Zohar (I 190a-b) il male è descritto, in accordo con le fonti canoniche quali Giobbe e Zaccaria, come uno «spirito» che risiede allo stesso tempo nel mondo inferiore per tentare gli uomini alle cattive azioni e nel mondo superiore per incriminarli dinanzi a Dio per le cattive azioni così commesse. Il passo non affronta la questione se lo spirito malvagio abbia bisogno del permesso divino per agire in questo modo o se invece operi autonomamente.

4. CONCLUSIONI

La formulazione profetica dell'ebraismo, nella sua dichiarazione di monoteismo assoluto, non poteva evitare di ascrivere al Dio uno e unico tutta la responsabilità per la presenza di cose ed eventi cattivi nella sua creazione. Sia la versione sacerdotale (P) del mito di Adamo ed Eva, sia il resoconto enochico della ribellione di alcuni angeli, erano modi per far ricadere la responsabilità del male su qualcun altro da Dio. La tradizione enochica in particolare aveva il potenziale per considerare Dio come la vittima — insieme con il genere umano, e magari soffrendo insieme con esso — della degradazione della sua creazione altrimenti perfetta. L'idea che Dio potesse soffrire — ovvia per noi, ma certamente non per i pagani dell'antichità — è stata giustamente vista come una delle molteplici radici cristiane della gnosi dualistica mitigata.⁴⁹ Sosterrei che la si può anche annoverare tra le molteplici radici ebraiche della più antica teologia cristiana — incluse le narrazioni sulla Passione di Gesù, già considerato come parte della Divinità stessa.

Sempre nella tradizione enochica più antica, per influsso del dualismo iranico, il principio del male etico venne fatto coincidere con quello,

⁴⁹ Così G. FILORAMO, «Teologie del male nel cristianesimo antico», in RAVERI, *Del bene e del male*, 163-182, spec. 177.

già ben radicato nelle mitologie politeistiche del Vicino Oriente antico, di un disordine cosmico.⁵⁰ Questo principio unificato di male cosmico e morale venne gradualmente personificato in un dio distinto da Dio, e sempre descritto come privo di capacità di creazione e non coeterno rispetto a Dio, ma creato da questi. Progressivamente, questo anti-Dio venne sempre più rappresentato come autonomo rispetto a Dio nell'organizzare la propria parte del mondo, con i propri seguaci e le proprie azioni.

In questa visione, la formulazione canonica dell'ebraismo vide il rischio del dualismo radicale. E questo tanto più quando gli gnostici cominciarono a insegnare che questo mondo nella sua interezza non era stato creato da un dio buono ma da un demiurgo cattivo. La lotta dell'ebraismo normativo nascente contro queste correnti si manifestò anche nel rifiuto di concedere lo *status* di Scritture canoniche a quei libri in cui il Maligno è rappresentato come più autonomo: molti pseudoepigrafi, soprattutto apocalissi, i testi qumranici come l'«Insegnamento dei Due Spiriti» o il *Rotolo della Guerra*, e il Nuovo Testamento. Nondimeno, il folklore ebraico, quale è attestato per esempio nel Talmud Babilonese, non fu estraneo a una concezione del Maligno personificato che era — certo anche per influssi trasversali — estremamente simile a quella dei cristiani, e più tardi anche dei musulmani.

L'ebraismo di maggioranza, «*mainstream*», continuò fino al Medioevo a lottare contro le inclinazioni dualistiche radicali; o, ancor meglio, continuò a oscillare tra un paradigma della Divinità monoteistico e uno più o meno radicalmente dualistico. Lo Zohar reca ancora documentazione di una comprensione del male come aspetto intrinseco della personalità di Dio (il *Sitra Ahra* come l'«ombra» di Dio) e, d'altra parte, come personalità divina dividualità in una parte buona e una cattiva, un'«ombra» che non è più in Dio ma è al di fuori di Dio, e ha acquisito una propria autonomia, se non originaria, almeno nel suo agire contro la creazione e il genere umano. Un cammino da un dualismo mitigato (Dio è buono e cattivo ma è sempre uno) verso un dualismo quasi radicale (Dio è in origine uno ma la sua metà cattiva è diventata un essere indipendente). La scissione divina giunse a essere percepita così profondamente che la metà cattiva di Dio finì per guadagnarsi il titolo di «altro dio» (*I'el zar* come scissione schizoide di Dio). Questa percezione proseguì nella tradizione mistica successiva influenzata dallo Zohar.⁵¹

Lo Zohar prese posizione affermando che il ruolo dell'uomo è quello di collaborare a mantenere l'equilibrio intra-divino attraverso l'osservanza dei precetti contenuti nella Torah, che è il solo riparo dato all'uomo contro la tentazione del male (I 190a-b). Chi trasgredisce le

⁵⁰ Vedi N. FORSYTH, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton 1987; C. PERI, *Il regno del nemico*, Paideia, Brescia 2003.

⁵¹ Su cui vedi SCHOLEM, *Sitra*, 78-87.

leggi della Torah crea separazioni entro a ciò che era originariamente destinato a rimanere unito, o altrimenti unisce ciò che era originariamente destinato a rimanere separato — così come gli angeli ribelli avevano fatto unendosi alle figlie degli uomini. In questo, lo Zohar segue la dottrina neoplatonica secondo cui il mondo inferiore e quello superiore si influenzano a vicenda: la scelta morale dell'individuo ha in sé un valore terapeutico nel curare quella scissione (o disequilibrio, o dividuazione) che è appunto il male e che si perpetua muovendosi da un ambito all'altro della realtà. (In effetti Scholem suggerì che la dottrina qabbalistica sul male fosse influenzata dal dualismo neoplatonico piuttosto che da remote origini zoroastriane).⁵²

Così, la continua oscillazione tra paradigmi diversi nella comprensione del male divenne una delle più importanti fonti di energia per la produzione letteraria e spirituale degli ebrei nel corso dei secoli. Nel periodo del Secondo Tempio vi furono due idee fondamentali sul male, una delle quali venne canonizzata e divenne la risposta ufficiale al problema; tuttavia, la risposta non canonica riemerse in importanti testi ebraici più recenti, tra la tarda antichità e il medioevo. Così, i primi rabbini polemizzano contro lo gnosticismo, ma lo gnosticismo riemerge nello Zohar come fonte ulteriore del discorso ebraico sul male; le tradizioni non ebraiche con cui l'ebraismo venne continuamente a contatto gli offrirono un sistema alternativo di risposte, che divennero a loro volta centrali in correnti essenziali della tradizione ebraica. Tra queste, soprattutto la mistica è la finestra attraverso cui l'ebraismo continua a importare idee dall'esterno, o dal passato, riuscendo così a non fossilizzarsi in una statica ortodossia.

⁵² SCHOLEM, *Sitra*, 57.