

IL SATANA E IL DIAVOLO NEI TESTI SAPIENZIALI DI ISRAELE

LUCA MAZZINGHI¹

SUMMARY. *The satan and devil in the sapiential writings of Israel.* In the biblical sapiential literature the figure of the devil is rare (absent especially in Proverbs and Qeulet). This study first deals with the text of Sir. 21, 27, which seems to deny the existence of a figure called “satan” and already known in two biblical texts (cf. Zah. 3, 2; 1Cr 21, 1). We then analyze the figure of “satan” present in Job 1-2: only a literary figure? Opposing figure to God himself, his “dark” side? Or a figure to be read through the “snake” prism of Genesis 3? The study then deals with the theme of “the devil’s envy” mentioned in Wisdom 2. 24 and concludes with a brief analysis of the figure of the “evil demon” Asmodeo, one of the protagonists of Tobit’s book; In the latter case, we are confronted with a vision that is certainly popular, which should not be burdened with too many theological meanings.

Keywords: devil, satan, the book of Wisdom, Sirah, Job, Tobias, Asmodeus.

REZUMAT. *Satan și diavolul în textele sapiențiale ale lui Israel.* În literatura biblică sapiențială figura diavolului este puțin prezentă (absentă în special din Proverbe și Ecleziastul). Acest studiu tratează în primul rând textul din Sir 21, 27 care pare mai degrabă să nege existența unei figuri numite „satana”, deja cunoscută în alte două texte biblice (cf. Zah 3, 2; 1 Cr 21, 1). Analizăm apoi figura „satanei” prezentă în Iov cc. 1-2: este vorba doar de o figură literară? Contra-figura lui Dumnezeu însuși, partea lui „întunecată”? Sau o figură care

¹ Luca Mazzinghi, Professore ordinario di Egesi dell’Antico Testamento alla Pontificia Università Gregoriana (Roma), già presidente dell’Associazione Biblica Italia (2010-2018). Membro dello *Henoch Seminar* (Università del Michigan); prete della Diocesi di Firenze. E.mail: lucamazzinghi@tin.it

trebuie citită pe linia „șarpelui” din Fac 3? Studiul tratează apoi tema „invidiei diavolului” menționată în Înț 2, 24 și se încheie cu o scurtă analiză a figurii „demonului rău” Asmodeu, unul dintre protagoniștii cărții lui Tobit; în acest ultim caz, ne confruntăm cu siguranță cu o viziune populară, fără o mare încărcătură de semnificații teologice.

Cuvinte cheie: diavol, satana, cartea Înțelepciunii, Sirah, Iov, Tobias, Asmodeu.

1. Introduzione

Obiettivo di questo mio intervento è quello di mettere in luce se e in che misura la figura del diavolo, inteso come essere personale o come entità contrapposta a Dio e nemica dell’uomo, appare nella letteratura sapienziale di Israele. Anticipo subito che il risultato sarà piuttosto negativo²; probabilmente, specialmente per qualcuno che non fosse troppo abituato a fondare lo studio della teologia rigorosamente sulla Scrittura, questo studio risulterà addirittura problematico.

L’approccio dei saggi al problema del diavolo è legato, più in generale, all’approccio che essi hanno nei confronti della realtà: dal libro dei Proverbi, passando per Giobbe e per il Qohelet, ma ancora con i testi più recenti, il Siracide e la Sapienza, i saggi di Israele legano la sapienza all’esperienza della vita; mai, in ogni caso, la collegano a rivelazioni da parte di personaggi celesti, sia essi divini che angelici. Per i saggi più antichi che ci hanno lasciato il libro dei Proverbi non sembrano esistere, a lato di YHWH, né angeli né demòni; in ogni caso il libro non ne parla. Lo stesso discorso vale per il libro del Qohelet, un testo nettamente anti-escatologico e molto polemico nei confronti delle

² Cf. in particolare H.-J. Fabry, “Satan”-Begriff und Wirklichkeit: Untersuchungen zur Dämonologie des alttestamentlichen Weisheitsliteratur, in: A. Lange (ed.), *Die Dämonen – Demons*, Tübingen, 2003, 269-291. Una breve sintesi della questione è in B. Marconcini et al., *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male*, Bologna 1992, 203-211; cf. anche C. Marcheselli Casale, Satana o mistero di iniquità? Personalisti e simbolisti: il confronto continua, *Asprenas* 33/4, 1986, 373-395.

tendenze apocalittiche che alla sua epoca iniziavano a circolare³. Nell'affrontare il problema del male e della morte a questo saggio del III sec. a.C. non viene mai in mente di chiamare in causa una figura che non sia Dio stesso. Sia i Proverbi che il Qohelet, a suo modo, sono in realtà testi molto tradizionali; lo stretto monoteismo dell'Israele del post-esilio non lascia spazio a poteri antagonisti all'unico potere esistente nel mondo, che è quello di YHWH.

2. Siracide 21, 27

Nel libro del Siracide, composto in ebraico agli inizi del II sec. a.C., troviamo il testo di Sir 21,27: «quando l'empio maledice il satana, maledice se stesso» (*en tòi katarâsthai asebei tòn satanân autòs katarâtai tèn heautoû psychên*). Si osservi che di questo versetto non esiste l'originale ebraico; in tutto il testo dei Lxx, inoltre, è questa l'unica volta in cui ricorre il termine *satanas*, che è evidentemente una traslitterazione dall'ebraico *satan*, "avversario" (di questo parleremo tra poco).

Alcuni autori intendono la frase di Ben Sira come riferita a un ipotetico avversario: quando un empio, per giustificarsi, riversa la sua colpa su un proprio nemico, in realtà sta ancora accusando se stesso⁴. Ma è molto probabile che Ben Sira polemizzi qui contro le nuove concezioni che provengono dal libro di Enoch e tra queste l'esistenza di satana; forse l'ambiguità di Ben Sira è perciò intenzionale⁵.

³ Cf. L. Mazzinghi, Qohelet and Enochism: a Critical Relationship, *The Origins of Enochic Judaism*; Proceedings of the First Enoch Seminar, Univ. of Michigan, Sesto Fiorentino (Italy) June 19-23, 2001; *Henoch* 24,1-2, 2002, 157-168.

⁴ La versione siriana offre questa lettura: «Quando uno maledice uno che non ha peccato contro di lui maledice sé stesso». P. W. Skehan / A. A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira* (AnchB 39), New York 1987, 312, spiegano così: «The meaning of v. 27 probably is that the 'godless' in cursing his adversary (who is presumably a Jew) 'really curses himself' because his curse recoils on his own head; cf. Gen 12:3: 'I will bless those who bless you and curse those who curse you.' Cf. also Gen 27:29 and Num 24:9» [questi riferimenti provengono in realtà dal precedente, vecchio commento di R. Smend, *Die Weisheit der Jesus Sirach erklärt*, Berlin 1906, 195].

⁵ Cfr. G. Boccaccini, When Does Ben Sira Belong? The Canon, Literary Genre, Intellectual Movement and Social Group of a Zadokite Document, in: G. Xeravits / J. Zsengéller (edd.), *Studies in the Book of Ben Sira*, Leiden-Boston 2008, 36-37.

Occorre a questo punto ricordare che la figura del diavolo, inteso come volontà maligna e come essere personale che si oppone a Dio, si sviluppa in Israele soprattutto fuori dalla Bibbia, a partire dal *Libro dei Vigilanti* (più o meno intorno al IV secolo), ovvero la parte più antica del libro di Enoch⁶. Il peccato degli uomini viene così fatto risalire a un peccato angelico: quello degli angeli caduti e corrotti. In questo modo, il male non veniva fatto risalire alla creazione, considerata tutta buona (cf. Gen 1), ma appunto a un principio corrotto, quello che più tardi diventerà il diavolo. Da un punto di vista storico, il diavolo inizia perciò ad apparire in Israele con la stesura delle parti più antiche del libro di Enoch. Più avanti, soltanto nel libro apocrifo dei Giubilei, composto attorno al II sec. a.C. e di probabile matrice essena, il diavolo (ma ormai possiamo parlare in questo caso di Satana con la “s” maiuscola, inteso come nome personale) appare come capo di una sorta di regno parallelo a quello di Dio e come un essere che agisce sulla terra per corrompere gli uomini (cf. Giub. 10,11); siamo perciò vicini al concetto che spesso noi abbiamo di “diavolo”. E’ proprio nel libro dei Giubilei la prima volta nella storia del giudaismo che appare il nome di “Satana” inteso senza alcun dubbio come essere personale nemico di Dio (Giub. 23,29).

E’ contro tali concezioni che il testo del Siracide sembra voler reagire. L’empio non deve dare la colpa a satana del suo peccato, perché l’unico vero responsabile è in realtà lui stesso. Il Siracide si conferma così, come il Qohelet, come un libro nettamente antiapocalittico. Satana, anche se esistesse (e non è detto che Ben Sira vi credesse, come i saggi prima di lui), non ha per Ben Sira alcun influsso reale sugli esseri umani né può essere troppo facilmente evocato per scaricare su di esso la responsabilità delle proprie colpe.

3. Il libro di Giobbe

Restano così oggetto della nostra indagine soltanto il libro di Giobbe e un passo del libro della Sapienza. Il libro di Giobbe ci conduce probabilmente tra il V e il IV sec. a.C., anche se la datazione di Giobbe è molto incerta e discussa.

⁶ Cf. P. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a. C. e I secolo d.C.*, Nuova edizione a c. di L. Mazzinghi, Torino 2019, 332-341.

Nel libro di Giobbe è ben nota, nel prologo in prosa del libro, la figura di un essere celeste chiamato nel testo ebraico *hassatan*, “il satana” (con l’articolo)⁷. Questa figura compare nel libro solo due volte, nella seconda scena del prologo (Gb 1,8-12) e più avanti nella quarta scena del prologo, in Gb 2,1-7. Il termine ebraico *satana* rimanda, come è noto, a un probabile significato di “avversario” o “accusatore”⁸.

Occorre prima di tutto ricordare che questa figura è presente con questo nome soltanto in due altri testi biblici dell’Antico Testamento, entrambi di epoca persiana; escludo qui il testo di Num 22, 22.32 dove il termine “satana” è chiaramente riferito a un angelo, da intendersi come immagine di Dio stesso.

Nel testo di Zac 3,2 “il satana” (anche qui con l’articolo) compare all’interno della visione dell’angelo che accusa davanti a Dio il sommo sacerdote Giosuè. Si tratta di un testo della prima epoca persiana (fine del V secolo a.C.). Il satana si presenta nel testo di Zaccaria come una sorta di accusatore celeste che esegue il suo compito con spirito di iniziativa personale, scontrandosi con altri angeli e mostrando alla fine di non avere alcun reale potere. E’ una figura dai contorni molto difficili da precisare, che appare tuttavia piuttosto diversa da quella presentata in Gb 1-2.

Verso la fine dell’epoca persiana troviamo il testo di 1Cr 21,1 dove “il satana” ha perso l’articolo ed è ormai divenuto “Satana”, inteso come essere personale. Solo il confronto tra il testo delle Cronache e la sua fonte, ovvero 2Sam 24,1, permette tuttavia di capire come mai il Cronista abbia introdotto questa figura. In 2Sam 24 si legge che “l’ira di Dio divampò di nuovo contro Israele”, ma il testo di 2Sam non offre alcuna motivazione per questa collera che rischia così di sembrare del tutto gratuita. L’idea perciò che il Dio di Israele si adiri senza un motivo preciso e spinga qualcuno, in questo caso addirittura

⁷ Ampia bibliografia in V. Morla, *Job. Recondita armonia*, Estella (Navarra 2017, 97 n. 84. Cfr. in particolare P. L. Day, *An Adversary in Heaven. Satan in the Hebrew Bible* (HSM 42), Atlanta/Ga 1988; M. Görg, *Der „Satan“ – der „Vollstrecker“ Gottes*, BN 82, 1996, 9–12; D. E. Gershenson, *The Name Satan*, ZAW 114 (2002), 443–445; F. Kreuzer, *Der Antagonist. Der Satan in der Hebräischen Bibel – eine bekannte Größe?*, *Biblica* 86, 2005, 536–544.

⁸ C. Breytenbach – P. L. Day, *Satan*, in: K. van der Toorn / B. Becking – P.W. van der Horst (edd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden – Boston – Köln, 1369–1380.

il re David, a commettere un grave peccato, doveva ripugnare alla sensibilità religiosa della fine del V sec. a.C., l'epoca in cui il Cronista è stato scritto, e nella penna del Cronista il testo viene modificato così: "Satana insorse contro Israele". La figura di Satana viene perciò introdotta nel testo delle Cronache per passar sopra a una idea davvero imbarazzante: che il Dio di Israele possa volere direttamente il male di qualcuno. In ogni caso, nelle Cronache Satana è una figura piuttosto ambigua, perché non si capisce bene quale sia la sua libertà d'azione all'interno della corte celeste e fino a che punto un tale essere possa nuocere all'uomo; non si può con ragionevole certezza accostare il Satana delle Cronache al nostro "Satana", inteso come nemico personale di Dio⁹.

Chi è dunque questo "satana" che appare nel prologo di Giobbe? Non sembra inutile sottolineare che non è possibile identificare *tout court* un tale personaggio con il Satana inteso come il diavolo, l'essere personale nemico di Dio proprio della tradizione posteriore, sia ebraica che cristiana, anche se i Padri della Chiesa faranno molto tranquillamente questa identificazione. Notiamo altresì che se il satana di Giobbe fosse il diavolo che noi conosciamo, si creerebbero problemi teologici davvero troppo gravi: ci troveremmo prima di tutto di fronte all'idea del diavolo che fa soffrire un essere umano, Giobbe, su esplicito permesso di Dio. Un principio che il celebre commentario patristico di papa Gregorio Magno accoglie di fatto con estrema tranquillità: *diabolus nihil nisi Deo permittente potest (Moralia in Iob, 2,10)*. E tuttavia è evidente che se Dio permette a satana di far soffrire Giobbe, di questa sofferenza proprio Dio, e non satana, appare il diretto responsabile; ci ritorneremo sopra. Un altro problema non piccolo da risolvere sarebbe poi quello relativo alla figura del diavolo che viene descritto come un membro della corte divina, come parte dei "figli di Dio", e che può prendere tranquillamente in essa la parola; già gli interpreti antichi si trovavano in seria difficoltà a dover giustificare questo fatto, nell'ottica di una lettura demoniaca del "satana" di Giobbe.

Per comprendere meglio questa figura, occorre tener presenti alcuni dati importanti. Prima di tutto: la composizione e l'unità letteraria del libro di Giobbe costituisce un aspetto ancora molto discusso e che non ha sinora trovato una soluzione da tutti condivisa. Con molti autori, ritengo che il libro di Giobbe

⁹ Cf. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio* 337-338.

costituisca una sostanziale unità letteraria, ad eccezione molto probabilmente dei discorsi di Elihu (Gb 32-37), a mio parere aggiunti in un secondo momento, quando il libro era ormai completo. Nel caso del prologo, l'autore del libro di Giobbe si è servito di un racconto più antico in prosa, che egli spezza in due creando così il prologo e l'epilogo come premessa e conclusione della parte poetica.

Nel racconto in prosa del prologo emergono dunque concezioni più antiche, con tratti di evidente carattere mitico i quali richiamano concezioni analoghe presenti nelle religioni cananaiche, come ad esempio l'immagine dell'assemblea divina (i "figli di Dio" ricordati in Gb 1,8), un'idea che si trova anche altrove nella Bibbia (cf. 2Re 22,19-21). Per questa ragione è davvero molto pericoloso tradurre superficialmente il testo di Giobbe in affermazioni di carattere teologico. Se il riferimento all'assemblea dei figli di Dio ha un evidente sfondo mitico, e comunque è usato dal prologo in senso metaforico, questo è vero anche per la figura del satana.

Ma esaminiamo più da vicino la funzione del satana nel prologo del libro di Giobbe: il nome, come si è detto, ha in ebraico l'articolo, *hassatan*, e indica dunque non un nome personale, ma una funzione; si tratta di un essere celeste, membro della corte divina, che sembra avere il compito di verificare la verità del comportamento e della fede degli esseri umani. Non sembra godere di particolare autonomia, ma agisce su un esplicito mandato divino.

Sull'origine di questa figura si è molto dibattuto¹⁰: c'è chi ha pensato a uno sfondo persiano, al satana inteso come a una sorta di prefetto della polizia divina come sembrava esistere nella burocrazia imperiale persiana; c'è chi ha pensato piuttosto a una versione biblica del Dio personale protettore tipico della cultura babilonese; c'è chi ha pensato ancora a una figura giuridica – peraltro non attestata nel mondo antico – simile a quella del nostro "pubblico ministero". Ma il dibattito è lungi dall'essere concluso.

Al di là dei possibili prestiti culturali, la funzione del satana sembra a prima vista essere quella di accusare Giobbe e, insieme, quella di metterlo alla prova; in realtà, il vero obiettivo del satana è Dio stesso. Si veda in particolare il testo di Gb 1,9: «forse che Giobbe teme Dio per nulla?». Il satana insinua qui il sospetto che gli esseri umani temono Dio solo perché ne ricavano un qualche

¹⁰ Cf. già il commento di G. Ravasi, *Giobbe*, Roma 1978, 295-296.

vantaggio di carattere materiale; così farebbe appunto Giobbe. Dunque il satana di Giobbe è senza alcun dubbio una figura ambigua; sembra stare dalla parte di Dio, ma il lettore intuisce subito proprio dalle parole del satana che le cose non stanno così.

Il grande esegeta spagnolo Luis Alonso Schökel ci offre nel suo commentario a Giobbe alcune osservazioni interessanti¹¹: “il satana”, nel libro di Giobbe, non avrebbe alcuna funzione se non quella letteraria di diventare quel personaggio che permette al narratore di aprire la narrazione. Si tratterebbe dunque di un “antagonista” letterario necessario per far emergere il dramma personale di Giobbe. Detto più modernamente, si tratterebbe di una sorta di proiezione dell’autore del libro che intende mettere alla prova la validità della cosiddetta teologia della retribuzione. Vi sono autori che pensano invece a una proiezione dello stesso YHWH; Hans Spieckermann giunge sino a parlare di una “satanizzazione” di YHWH; il satana andrebbe cioè inteso come il lato oscuro di Dio stesso¹².

Forse nel prologo di Giobbe il satana è anche, e soprattutto, un personaggio introdotto per non chiamare in causa direttamente YHWH come responsabile diretto delle sofferenze di Giobbe. Una conferma di questa tesi è il fatto che in nessuna parte del suo lamento Giobbe chiama in causa il satana, ma sempre e soltanto Dio stesso. Il satana, come si è detto, scompare già dal capitolo terzo di Giobbe. Inoltre, è importante notare che il satana non ha alcun ruolo neppure nell’epilogo del libro, dove ancora è totalmente scomparso. In nessun caso il satana può essere considerato, nel libro di Giobbe, come la causa diretta del male¹³.

¹¹ L. Alonso Schökel / J. Vilchez Línchez, *Job. Comentario teológico y literario*, Madrid 1983, 101-102.

¹² H. Spieckermann, *Die Satanisierung Gottes: Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch*, in O. Kaiser (ed.), *Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?*, Göttingen 1994, 431-444. Su “satana” inteso come la personificazione del lato oscuro di Dio cf. anche T. Römer, *De la nécessité du diable*, in T. Römer et al. (edd.), *Entre dieux et hommes: anges, démons et autres figures intermédiaires. Actes du Colloque organisé par le Collège de France, les 19 et 20 mai 2014 (OBO 286)*, Göttingen – Freiburg 2017, 255-264.

¹³ C’è chi ritiene tuttavia che l’introduzione della figura di “satana” in Giobbe sia in realtà secondaria e attesti una chiara tendenza verso un certo dualismo estraneo alla Bibbia ebraica; cfr. T. Römer, *The Origins and the Status of Evil According to the Hebrew Bible*, in: F. Jourdan / R. Hirsch-Luipold (edd.), *Die Würzel allen Übel. Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts*, Tübingen 2014, 53-68.

Il biblista italiano Roberto Vignolo¹⁴ ritiene anch'egli che il satana possa rappresentare nel prologo di Giobbe una sorta di sdoppiamento letterario della figura di Dio, una controparte che serve a "scaricare" Dio da ogni responsabilità nei confronti della sofferenza di Giobbe. Ma questo lo fa solo in parte, perché il satana agisce in ogni caso sotto il permesso divino e dunque, come si è detto, la responsabilità ricade comunque su Dio.

Se vogliamo poi tentare una lettura di carattere più psicologico, il satana potrebbe rappresentare la tentazione che è insita in ogni uomo, quella di legare la fede in Dio e la moralità della vita a una ricompensa da parte di Dio stesso. Si tratta di una lettura che ha un certo fondamento nell'intero libro di Giobbe, che costituisce nel suo complesso una critica radicale alla cosiddetta teologia della retribuzione.

Ma si può anche pensare al satana di Giobbe in un altro modo: come cioè a una figura analoga a quella del serpente di Gen 3; con la differenza che il satana di Giobbe tenta Dio stesso, come ho appena accennato, prima ancora che l'uomo Giobbe. Il satana insinua in Dio – e conseguentemente in ogni lettore umano - il dubbio che Giobbe sia davvero fedele a lui e lo spinge a mettere Giobbe nella condizione che mostrerebbe a Dio le ragioni di satana. In ogni caso, Dio avrebbe sbagliato – secondo il satana - a scommettere sulla fede di Giobbe. Il satana, da questo punto di vista, costituisce così una sorta di preludio alla figura diabolica del "tentatore" quale appare nei testi giudaici e cristiani posteriori.

Questo sviluppo del satana di Giobbe in chiave diabolica insito già nella figura offerta dal libro di Giobbe stesso è in realtà ben visibile nella traduzione dei Lxx; nel testo greco, infatti, i "figli di Dio" diventano gli angeli, *hoi angeloï*, mentre *hassatan* diviene in modo esplicito *ho diabolos*, il diavolo. Un nome di funzione si trasforma così, nella versione dei Settanta di Giobbe, in un essere di carattere personale, il diavolo a noi ben noto.

¹⁴ R. Vignolo, *Giobbe: il male alla luce della rivelazione*, in: A. Pieretti (ed.), *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Assisi 1996, 32-33.

4. Sapienza 2,24¹⁵

L'unica menzione davvero esplicita del diavolo nei libri sapienziali si trova nell'ultimo libro del canone cattolico dell'Antico Testamento, il libro della Sapienza. Ricordo qui di passaggio che il libro della Sapienza è stato scritto direttamente in greco durante gli anni dell'imperatore Ottaviano Augusto, probabilmente ad Alessandria d'Egitto, verso la fine del I sec. a.C. Si tratta del testo di Sap 2,24: «la morte è entrata nel mondo per l'invidia del diavolo e ne fanno esperienza coloro che appartengono al partito di lei».

Ci troviamo nel contesto del discorso degli empi che l'autore della Sapienza presenta in Sap 2,1-20. Gli empi sono quei giudei apostati che hanno abbandonato la fede dei padri in nome degli aspetti più negativi della cultura greca del tempo. In Sap 2,21-24 l'autore offre un suo sintetico giudizio su questi "empi": essi non conoscono i misteri di Dio, come cioè l'essere umano è stato creato a immagine di Dio (cf. Gen 1,26), nella incorruttibilità (*aftharsía*); l'essere umano è destinato cioè alla resurrezione.

Il testo di Sap 2,24 allude all'episodio narrato in Gen 3 e dunque alla figura del serpente; in questo caso, si tratterebbe del testo più antico che mette in relazione il diavolo con il serpente di Gen 3¹⁶. Anche se sono state avanzate altre interpretazioni; una lettura che ha avuto un certo seguito, ad esempio, è che il *diabolos* sarebbe in realtà Caino, grazie al quale la morte è entrata nel mondo¹⁷. Se, come io penso, il *diabolos* di Sap 2,24 si riferisce invece al "diavolo" quale già era noto ai traduttori della Bibbia greca dei Lxx, come ho ricordato a proposito di Giobbe, il testo della Sapienza intende affermare che la morte è un'intrusa nel progetto di Dio e che l'ingresso della morte nel mondo è dovuto all'invidia del diavolo, qui inteso come essere personale.

¹⁵ Cf. L. Mazzinghi, *Wisdom*, Stuttgart 2019, 92-93.

¹⁶ Cf. anche 1Hen 31,6; *Vita di Adamo ed Eva*, 10-17. La figura del serpente accostato al diavolo non trova alcun spazio nella trattazione filoniana; cf. J. J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Louisville 1997, 190; D. Winston, *The Wisdom of Solomon. A new Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 43) New York 1979, 121-123; K. Martin – Hogan, *The Exegetical Background of the "Ambiguity of Death" in the Wisdom of Solomon*, JSJ 30, 1998, 19-21.

¹⁷ J. Zurawsky, *Separating the Devil from the Diabolos: A Fresh Reading of Wisdom of Solomon 2:24*, JSP 21.4, 2012, 366-399.

Per comprendere meglio questo testo è necessario prima di tutto ricordare che nel libro della Sapienza la morte che è entrata nel mondo per invidia del diavolo è quella di cui parla Sap 1,12-14: la morte che Dio non ha creato. Dunque non si tratta della morte fisica – che tocca in realtà a tutti – ma di quella eterna, che tocca solo ai malvagi. Per questa ragione il testo di Sap 2,24 può affermare che di questa morte, cioè di quella eterna, fanno esperienza solo coloro che appartengono al partito di lei – attenzione: non del partito del diavolo, ma di quello della morte! – e dunque solo i malvagi. Dei giusti si può dire invece, come si esprime il nostro saggio in 3,1-9, che essi “parve che morissero”, ma sono nella pace. La morte fisica è per loro un passaggio alla vita eterna.

E' possibile così affermare che per il nostro saggio la causa della morte eterna non è in alcun modo il diavolo: è piuttosto il comportamento dei singoli esseri umani; alla luce di Sap 1,16 sono gli empi che si attirano la morte con le loro stesse mani; nel passo ricordato di Sap 3,1-9 i giusti, invece, ottengono la vita eterna in dono. Inoltre il libro della Sapienza non conosce alcun rapporto esplicito tra il peccato dell'uomo e della donna narrato in Gen 3 e l'ingresso della morte nel mondo; anzi, in Sap 10,1 viene affermato che la sapienza ha salvato dalla sua propria caduta il primo uomo creato, all'inizio di un capitolo che intende descrivere l'opera della sapienza nella storia, da Adamo a Mosè.

Occorre poi osservare che il tema dell'invidia del diavolo è appena accennato nel libro della Sapienza; il testo di Sap 2,24 non dice quale fosse l'oggetto di tale invidia che si può dedurre solo dal contesto. Alla luce del v. 23 si può pensare che il diavolo fosse invidioso del progetto divino sull'essere umano che ne prevede come si è detto l'incorruttibilità, ovvero la *aftharsia*; la vita eterna del corpo – noi diremmo la resurrezione – legata in Sap 2,23 al tema dell'essere umano creato a immagine di Dio. Il libro della Sapienza rilegge così in chiave sapienziale temi provenienti da Gen 1,26-28 (l'immagine di Dio) e da Gen 2-3 (l'albero della vita).

Il tema dell'invidia del diavolo avrà fortuna in testi apocrifi e in seguito sarà piuttosto usato dalla tradizione sia giudaica che cristiana antica¹⁸. Interessante è il testo della *Vita di Adamo*, un apocrifo ebraico forse del I sec. d.C.; qui si legge che il diavolo si adira con Adamo, considerandolo colpevole della sua caduta da essere angelico. Dio avrebbe costretto il diavolo ad adorare Adamo creato a

¹⁸ Cf. Winston, *Wisdom* 121-122.

immagine di Dio, ma il diavolo si rifiuta, e Dio lo abbandona. Il rifiuto del diavolo è motivato dal fatto che egli invidia la condizione di Adamo, perché creato a immagine di Dio. Lo stesso motivo si ritrova in altri testi apocrifi, in II Enoch 31,3-6 e in III Baruc 4,8; sarà più sviluppato sia nella tradizione giudaica che in quella patristica. Un solo esempio che prendo da uno dei padri più antichi, Teofilo (cf. *Ad Autolico* 2,29): «quando dunque Satana vide che Adamo e sua moglie non solo erano vivi, ma creavano anche dei figli, mosso dall'invidia per il fatto di non aver potere di ucciderli, e poiché vedeva che Abele era gradito a Dio, sprigionato il suo potere sul fratello di lui, di nome Caino, fece in modo che questi uccidesse suo fratello Abele. E così il principio della morte prese a vagare in questo mondo fino ai giorni nostri su ogni razza di uomini».

Queste speculazioni sono assenti dal libro della Sapienza. Va inoltre notato il fatto che la figura del diavolo non appare altrove nel libro né viene più chiamato in causa neppure come eventuale responsabile del male del mondo; pur se menzionato una volta, il diavolo non è perciò neppure nella Sapienza una figura centrale. Notiamo come nel giudaismo ellenistico alessandrino neppure Filone di Alessandria darà troppa importanza al diavolo. Nel libro della Sapienza, secondo il testo programmatico di Sap 1,12-15, Dio è il creatore di tutto e tutto ciò che Dio ha creato è buono ed è in ordine alla salvezza. In questa prospettiva ottimistica tipica della letteratura sapienziale, ma anche profondamente biblica, non c'è molto spazio per un principio del male che si ponga in antitesi al Creatore.

5. Il libro di Tobia: la figura di Asmodeo

Anche se non si tratta di un testo direttamente sapienziale, può essere utile una breve nota sul libro di Tobia, un libro deuterocanonico composto probabilmente in aramaico durante il IV sec., ma giunto a noi soltanto in greco, in due diverse recensioni testuali. Qui, a lato di una figura angelica, Raffaele presentato nel libro nella sua veste umana di Azaria, troviamo esplicitamente citato un *daimonion*, il *démone* o demone Asmodeo, colui che uccide i mariti di Sara nel momento stesso in cui stanno per unirsi a lei¹⁹.

¹⁹ Cf. Tb 3,8.17; 6,14.16.18; 8,3.

Ricordiamo prima di tutto che il libro di Tobia si presenta come una sorta di novella a sfondo pedagogico; non è dunque una storia reale e sarebbe un grave errore di metodo considerare i suoi personaggi – Raffaele compreso – come se fossero personaggi realmente esistiti. Ci troviamo nel mondo complesso e affascinante della narrativa biblica.

Chi è Asmodeo? Secondo alcuni autori, Asmodeo è un prestito che Tobia accoglie dalla religione zoroastriana, il *démone* noto come *Aesma Dewa*, il “*démone dell’ira*”. Più probabilmente il testo ebraico (o aramaico) originale gioca sulla radice ebraica *shamad*, “distuggere”; Asmodeo sarebbe così il “distuttore”²⁰. In Tobia abbiamo la prima ricorrenza di questo nome che avrà una discreta fortuna nelle tradizioni giudaiche successive.

In Tb 3,8.14 Asmodeo viene descritto nel testo greco come *to daimonion to poneron*, il *démone* o il demonio malvagio. Notiamo di passaggio che il termine greco *daimonion* inizia ad essere usato nei testi composti direttamente in greco o tradotti, come nel caso di Tobia, per indicare, a partire dal III sec. a.C., un essere intermedio tra Dio e gli esseri umani, quasi sempre connotato in modo negativo; nei Lxx cf. Dt 32,17; Sal^{Lxx} 90,6; 95,5; 105,37; Is 13,21; 34,14; 65,3; Bar 4,7.35 (oltre a Tb; cf. n. 18). Nell’uso dei Lxx il termine *daimonion* non è più usato nel significato classico di “*démone*”, figura di per sé non necessariamente negativa, ma di quello di “demonio”, ormai inteso come essere personale nemico di Dio²¹.

Nel cosiddetto *Testamento di Salomone*, un testo apocrifo del I sec. d.C., ma forse anche più tardivo²², Asmodeo si presenta come colui che attenta all’integrità delle giovani spose, un demonio, dunque, legato come nel libro di Tobia alla sfera della sessualità (cf. *Test. Sal.* 5). E’ difficile dire fino a che punto il narratore condivide questa credenza nel demoniaco, già piuttosto comune al suo tempo, e quanto invece giochi sul valore simbolico della figura di Asmodeo. Probabilmente sono vere entrambe le cose: Asmodeo ha, per l’autore di Tobia,

²⁰ J. A. Fitzmyer, *Tobit*, Berlin – New York 2003, 150-151.

²¹ Cf. W. Foerster, *dai,mwn ktl.,GNLT II*, 741-790 spec. 769-770 (= THWNT II, 1-20).

²² D. C. Duling data il *Testamento di Salomone* ad Alessandria nel III sec. d. C.; cf. Id., *Testament of Solomon*, in: J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, Peabody 2013³, 940-943.

una consistenza reale, come del resto l'angelo Raffaele, ma è anche un simbolo, all'interno del racconto, di ciò che minaccia il valore della sessualità. Allo stesso modo, la presenza discreta di Raffaele è una maniera per descrivere la presenza di Dio nella vita degli uomini. Sarà seguendo i consigli di Raffaele – che Tobia non sa essere un angelo – che durante la prima notte di nozze Tobia farà fuggire Asmodeo, utilizzando il fegato e il cuore del pesce.

Qui dobbiamo ricordare che in Tb 6 l'episodio del pesce che tenta di mordere il piede del ragazzo ha un probabile valore sessuale;²³ il pesce rappresenta per Tobia ciò che Asmodeo rappresenta per Sara: il pericolo di considerare la sessualità come un pericoloso demonio che minaccia la vita degli esseri umani. Tobia cattura e mangia il pesce; umanizza cioè la propria sessualità. Il demonio Asmodeo può essere così vinto da Tobia; la scena quasi comica del demonio che fugge annusando l'odore del pesce, vola via in Egitto dove viene seguito e incatenato da Raffaele, serve a creare nel lettore l'idea che la sessualità, umanizzata e vissuta in un contesto di fede e di preghiera, non è più un pericoloso demonio che minaccia la vita umana. Ciò che compie Tobia nella prima notte di nozze, facendo fuggire Asmodeo, non si può ancora definire un vero e proprio esorcismo, una pratica che diventerà sempre più diffusa nel giudaismo post-biblico e che è ampiamente attestata nei testi apocrifi e giudaici, ma mai dall'Antico Testamento²⁴.

6. Conclusioni

A conclusione della nostra indagine è necessario ammettere che la presenza del diavolo, nei testi sapienziali, è in realtà molto limitata, come lo è del resto in tutto l'Antico Testamento; alla luce del testo di Ben Sira che abbiamo studiato, potremmo anche dire che in molti casi è anche una presenza volutamente marginalizzata. I saggi sono apertamente polemicamente contro l'escatologia propria dell'apocalittica del tempo, poco inclini ad accettare soluzioni che non siano legate all'esperienza terrena: "Dio è in cielo, e tu in terra", ci ammonisce

²³ Cf. J. L. Brum Teixeira, *Poetics and Narrative Function of Tobit 6* (DCL 41), Berlin – Boston 2019, con ampia bibliografia; cf. in particolare pp. 168-174.

²⁴ Cf. C. A. Moore, *Tobit* (AB 40A), New York 1996, 211-215.

il Qohelet (Qo 5,2). Ma soprattutto è la loro profonda convinzione dell'esistenza di un unico Dio, creatore di una realtà buona, che impedisce loro di soffermarsi sulla figura di un possibile antagonista malvagio, cosa che invece accadrà nella letteratura apocrifa specialmente sotto l'influsso di altre culture, come ad esempio quella iranica.

Il libro di Giobbe ci provoca: la figura del satana, benché anticipi sotto alcuni aspetti quella del diavolo che conosciamo della tradizione posteriore, ci chiede tuttavia di essere cauti e di non rischiare di utilizzare una figura come quella del satana dei primi due capitoli di Giobbe per giustificare Dio di fronte al grande problema del male. Nel libro di Giobbe è infatti Dio in prima persona che è chiamato in causa, non tanto il satana.

Il libro della Sapienza, pur ricordando in 2,24 la responsabilità dell'invidia del diavolo nell'ingresso della morte nel mondo, minimizza in realtà la presenza del diavolo stesso e considera piuttosto gli esseri umani come i veri responsabili della loro stessa morte.

Tobia, che non è di per se un testo sapienziale, offre una visione popolare delle figure di Asmodeo e Raffaele, una visione rischiosa da tradurre troppo facilmente in termini teologici.

Giorgio Gozzelino, in uno studio sull'angelologia e la demonologia pubblicato in Italia nel 1985 nel quadro di un più ampio saggio di antropologia teologica, afferma che l'analisi delle fonti scritturistiche, dei testi della tradizione cristiana e del magistero della chiesa non permette di dubitare dell'esistenza del diavolo e della necessità di parlarne. E tuttavia, come egli scrive: «In ogni caso si devono menzionare gli angeli e i diavoli come li menziona la Scrittura, ossia non ponendoli al centro del discorso di fede, ma lasciandoli alla periferia e all'interno del lieto annunzio della buona novella; subordinando l'ontologico al funzionale; mantenendo intatta, nella riflessione sulla loro natura ontologica, l'originalità che li contraddistingue e delineando i fondamenti di una prassi credente»²⁵. L'analisi della figura di satana e del diavolo nella letteratura sapienziale di Israele ci spinge senz'altro a conclusioni analoghe a queste.

²⁵ G. Gozzelino, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*. Saggio di antropologia teologica fondamentale, Leumann 1985, 412. Cf. anche l'intera opera di R. Lavatori, *Satana, l'angelo del male*, Torino 2018.

