



Monza, 2 febbraio 2016

Prof. Gianantonio Borgonovo

EVA, IL SERPENTE E L'ENIGMATICA GENEALOGIA DEI *NEFILÎM*

1. PERCHÉ PARTIRE DA GENESI 1-11?

L'assunzione di narrazioni parziali e la loro trasformazione in « eziologia metastorica » – così definiamo il genere letterario di Gn 1-11 – è da ascrivere all'opera di colui che ha composto il libro di Gn, probabilmente già in opposizione polemica ad altre soluzioni circa le origini del male avanzate dalla prima apocalittica.¹

Quando la tradizione ebraica comincia – o è costretta – ad interessarsi direttamente delle origini, già da almeno due millenni le culture mediorientali antiche, e soprattutto la civiltà mesopotamica, l'egiziana e la cananaica avevano forgiato racconti che parlavano della creazione e dei primordi dell'umanità. Originariamente questi miti ed epopee non volevano rispondere alla domanda scientifica, quanto piuttosto ad esigenze esistenziali. È la domanda di senso che da sempre l'uomo sente in sé: perché

l'uomo è così, *fragile e pensante*? Che senso ha la vita? Da dove viene e dove va l'umanità?

L'antropologia precede l'interesse propriamente cosmologico, il quale presuppone la capacità di formulare i termini del problema in modo generale e totalizzante. È l'interesse antropologico a condurre il discorso sulla creazione e ad allargarlo sino a comprendere tutta l'umanità, non limitandolo a un solo popolo o a una sola cultura.

La percezione delle molte e diverse "voci" sulle origini, prima dei racconti biblici e all'interno degli stessi racconti biblici, ci fa scoprire la loro caratteristica ermeneutica fondamentale. Essi non sono e non possono essere ipotesi verificabili e quindi *scientifiche*, nel senso moderno del termine. Di conseguenza, le categorie di "esatto" o "inesatto" non sono adeguate per la valutazione di questi miti. Il fatto che lo stesso evento venga presentato in modi tanto diversi e complementari, dà a vedere la volontà di conservare il *mistero* della creazione: *mistero*, in quanto appunto lo si percepisce a partire dalla storia e di esso si parla solo con simboli. Vi è in gioco la

¹ Per una bibliografia completa e per la presentazione dei molti problemi legati a questa sezione di Genesi, rimando a G. BORGONOVO (con Collaboratori), *Torah e storiografie dell'Antico Testamento* (Logos. Corso di Studi Biblici 2), ElleDiCi, Leumann TO 2012.

“verità”, ovvero la *ri*-velazione del senso del tutto, non disponibile alla verifica sperimentale.

Lo scopo di questi racconti non è quindi di chiarire scientificamente l’origine del mondo e dell’uomo, bensì di richiamare l’uomo alla meraviglia e allo stupore, per condurlo all’adorazione e alla lode del Creatore. Lodando il Creatore, l’umanità scopre la propria identità davanti a Dio, quel Dio che si rivela nel *mistero* della creazione, pur rimanendo il “Santo”, il totalmente altro.

Nell’*habitat* culturale dell’Antico Vicino Oriente, i racconti di Gn 1-11 affondano le loro radici e trovano la loro peculiare identità. Il confronto non deve generare subito un giudizio di stampo apologetico. Ma è difficile negare che i «teologi» di Gn 1-11 abbiano raggiunto una sorprendente elevatezza letteraria e un’ancor più profonda capacità teologica. Sono soprattutto due le caratteristiche che si evidenziano nel confronto: la *demitologizzazione* e la *maggior attenzione alla storia*.

1. La «*demitologizzazione*»

Sulla base dello jahwismo ormai maturo – siamo nel dopo-esilio! – e in polemica con la rimitologizzazione della prima apocalittica, è stato espunto ogni elemento politeista o mitologico. Parliamo tuttavia di *demitologizzazione* e non di *demitizzazione*, perché – in verità – questi capitoli rimangono “mito”. Siamo però costretti, per non creare inutili fraintendimenti, a porre subito alcuni chiarimenti e distinzioni, per l’utilizzo polivalente che il vocabolo “mito” ha assunto in questi ultimi due secoli

In questo nostro linguaggio “mito” non equivale affatto a “mitologia”. Questa equazione era invece condivisa da H. Gunkel all’inizio del secolo (e ancora da molti, oggi):

« Il mito è di sua natura politeista e rappresenta frequentemente la

divinità come strettamente legata alla natura ».

Se così fosse, appunto, “mitico” equivarrebbe ad anti-storico o a mitologico; e di conseguenza non sarebbe corretto definire Gn 1-11 come mito.

Noi, al contrario, prendiamo il concetto di mito dall’ambito degli studi della storia delle religioni e del simbolismo. In questo contesto, “mito” equivale a “simbolo in azione”, in quanto *il mito esprime plasticamente e drammaticamente ciò che la metafisica e la teologia definiscono dialetticamente*.

Citiamo due pagine eloquenti di Mircea Eliade:

« “Dire” un mito significa proclamare ciò che è accaduto *ab origine*. Una volta “detto”, cioè rivelato, il mito diventa verità apodittica: stabilisce la verità assoluta. [...] Il mito annuncia la comparsa di una nuova “situazione” cosmica o di un evento primordiale. Pertanto è sempre la rappresentazione di una “creazione”: vi si racconta come è stato fatto qualcosa, e in che modo questo qualcosa ha incominciato ad essere. Ecco perché il mito si identifica con l’ontologia: parla solo di *cose reali*, di ciò che è *realmente* accaduto, di ciò che si è manifestato totalmente ».²

« Le Immagini sono per loro stessa struttura polivalenti. Se lo Spirito utilizza le Immagini per cogliere la realtà ultima delle cose è proprio perché questa realtà si manifesta in modo contraddittorio ed è quindi impossibile esprimerla tramite concetti. (Ben si conoscono gli sforzi disperati delle diverse teologie e metafisiche, sia orientali che occidentali, volti ad esprimere concettualmente la *coincidentia oppositorum*, modalità dell’essere facilmente, e per altro abbondantemente, espressa attraverso Immagini e simboli. È

² M. ELIADE [1956: 63].

quindi vera l'Immagine in quanto tale, in quanto fascio di significati, mentre non lo è *uno solo dei suoi significati* oppure *uno solo dei suoi numerosi piani di riferimento*». ³

In questa definizione di "mito":

- il mito non è semplicemente frutto di fantasia o sinonimo di favola, ma espressione intuitiva della forma della realtà; il mito non è una favola, ma un *simbolo in azione*;
- il mito ha per oggetto la realtà e la storia dell'uomo, che il nostro linguaggio tende ad esprimere con un'approssimazione sempre asintotica e mai pienamente adeguata. « Il simbolo fa pensare », ⁴ e non è mai esaurito nel suo significato;
- il mito non è antireligioso o politeista di sua natura, ma esprime la realtà del divino a seconda dell'ambiente in cui viene utilizzato. In un ambiente monoteista, il simbolismo mitico assume le categorie monoteiste;
- il mito non è anti-storico o a-storico, ma è una forma "poetica" di leggere la storia, con un procedimento tipicamente "sapienziale": ogni singolo avvenimento viene assorbito e rappresentato dall'archetipo simbolico. È una grammatica dell'essere che aspetta di venir attuata in ogni momento dell'esserci:

« [Gli scrittori ispirati] esprimono la profondità dell'essere in termini di tempo; grazie ad una risalita verso l'origine del tempo essi rappresentano simbolicamente la loro risalita fino al cuore dell'essere ». ⁵

Con queste precisazioni possiamo parlare di "mito" a proposito di Gn 1-11, o, se si preferisce, racconti che utilizzano un linguaggio mitico.

2. La maggiore attenzione alla "storia"

La demitologizzazione porta con sé un'altra caratteristica emergente da Gn 1-11 nel confronto con il mondo culturale circostante: la *maggiore attenzione alla storia*. Non si tratta solo della presenza continuativa della catena di *tôlādôt* che uniscono il principio di tutto (*b^erēšît*) – la creazione del cielo e della terra – alla storia di Abramo, secondo la schematizzazione di P. Vi è di più. Il linguaggio mitico presenta un'evoluzione, che era già presente ad esempio nel poema di *Erra*: sempre più è la storia sperimentata nei tempi umani ad essere proiettata *ab origine*. La dimensione "storica" non è assente dagli altri miti dell'Antico Vicino Oriente, perché il *mito delle origini* fu anche in quel contesto « un'espressione della comprensione dell'esistenza, dell'autocomprensione dell'esistenza minacciata ».

Per sottolineare il carattere "normativo" del mito, M. Eliade ama molto un testo indiano del *śata-patha-brāhmaṇa* (VII, 2, I, 4): «Dobbiamo fare ciò che gli dèi fecero in principio»:

« L'irruzione del sacro nel mondo, narrata dal mito, *fonda* realmente il mondo. Ogni mito rivela la nascita di una realtà, sia la realtà totale, il Cosmo, o un solo frammento di essa: un'isola, una specie vegetale, un'istituzione umana. Raccontando in che modo le cose sono nate, se ne dà la spiegazione e si risponde indirettamente ad un'altra domanda: *perché* sono nate? Il "perché" è sempre sottinteso nel *come*. Ciò per la semplice ragione che raccontando *come* è nata una cosa, viene rivelata l'irruzione del sacro nel mondo, causa finale di ogni esistenza reale ». ⁶

Qui sta la differenza del mito "storicizzato" di Gn 1-11. Nel racconto biblico, l'*inizio* in cui è proiettato il racconto non è più pensato come tempo mitologico

³ M. ELIADE [1952: 18s].

⁴ Cf il noto "manifesto" di P. RICŒUR [1961].

⁵ P. GRELOT [1973: 18].

⁶ M. ELIADE [1956: 64].

animato da dèi ed eroi, bensì come tempo che è parte dell'umano ed è "normativo" non in quanto *divino*, ma in quanto *originario*. Non vi è nessuna *imitatio dei*, perché il tutto avviene nel tempo dell'uomo, a cominciare dal *giorno uno* di Gn 1,5: il compito dell'uomo non è di ripetere l'azione divina, ma di condurre avanti la sua propria "vocazione" nel teatro del mondo creato. Il mito delle origini è dunque la sua storia di sempre riportata *all'inizio* come al suo archetipo fondatore, con lo scopo di chiarire la propria identità in relazione al Dio JHWH, il Dio conosciuto storicamente nella confessione di fede esodica. Forse è anche questo il motivo per cui, a differenza dell'*E-nūma eliš* che veniva recitato durante la festa di capodanno (*akītu*) a Babilonia, i racconti di Gn 1-11 – per quanto ci risulta – non vennero mai legati ad azioni rituali. Aggiungeremmo volentieri che anche questa caratteristica rivela il carattere relativamente recente di queste composizioni.

Dobbiamo, tuttavia, fare attenzione a quale concetto di *storia* possiamo applicare a questi capitoli. Essi infatti non sono una preistoria, dal momento che la preistoria è una scienza composita che abbraccia 500000/1000000 di anni, mentre Gn 1-11 ha un quadro sufficientemente unitario e schematico. Inoltre, la preistoria si interessa di tutti campi della vita dell'uomo e del suo mondo in quel tempo, mentre Gn 1-11 ha un interesse solo teologico ed antropologico. Infine, la preistoria si fonda su molte discipline ausiliarie (archeologia, paleontologia, geologia...), mentre Gn 1-11 si fonda solo sulla *sapienza* dell'uomo ispirato. Dovremo dunque determinare con precisione in che senso questi capitoli sono *storia*.

Ma una conclusione possiamo trarre già ora da quanto abbiamo detto: ogni tentativo concordistico fra preistoria o ipotesi scientifica e Gn 1-11 va abbandonato, di qualunque tipo e a

qualunque livello si ponga, sia esso per confermare il quadro preistorico o scientifico del racconto biblico, sia per confutarlo. Non sembri semplicistica questa conclusione, che in verità è il punto di arrivo di quel lungo e tormentato cammino dei rapporti tra scienza e fede iniziato emblematicamente con il caso Galileo⁷ e, speriamo, davvero concluso con la sua archiviazione. È evidente che anche Gn 1-11 possiede determinate visioni scientifiche e cosmologiche. Esse però fanno parte dell'infrastruttura concettuale, da cui nessuno può sganciarsi, nemmeno il poeta.

Il centro del messaggio biblico non sta in queste notizie, che rimangono soltanto veicolo di quanto si vuole esprimere. La prospettiva con cui si guarda *all'inizio* dell'umanità è invece propriamente *teologica*, anche se si tratta di una *teologia narrativa*. Questo, del resto, è tipico in tutto il Pentateuco, benché in modo analogico. I racconti patriarcali di Gn 12-50 infatti non sono più "miti", ma non sono semplicemente storia documentaria. Essi assumono come trama narrativa le *memorie di gruppo* risalenti alle origini dei diversi gruppi; riplasmate e trasformate dagli interessi delle diverse generazioni che le hanno raccontate, trasmettono una *teologia* della storia. Così pure, l'intera vicenda dell'esodo che abbraccia i libri da Es a Dt (uscita dall'Egitto, cammino nel deserto e promessa di entrare nella terra), con la concentrazione di tutti i corpi legislativi di almeno sette secoli, diventa il paradigma archetipico di una normatività sperimentata lungo la vicenda dell'Israele storico. È una lettura *teologica* dell'identità d'Israele.

⁷ Galileo era nel giusto quando affermava: « ciò è l'intenzione dello Spirito Santo essere d'insegnarci come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo » (cf GALILEO GALILEI, *Lettera a Cristina di Lorena (1615)*, in ID., *Opere*, a cura di F. FLORA, Riccardo Ricciardi Editore, Milano / Napoli 1953, p. 1018).

2. LA DONNA E IL SERPENTE

La relazione tra donna e serpente nel racconto di Gn 2,4b – 3,24 è evidente per diverse ragioni, ma soprattutto per una possibilità di essere nominati allo stesso modo come *ḥawwâ*: «colei che dà la vita». Il nome di «serpente» è normalmente *nāḥāš* (in Gn 3,1. 2. 4. 13. 14), ma nelle versioni aramaiche rispunta la forma *ḥiwwjā*; *īššâ* è la denominazione della «donna» nel racconto, ma questa riceve un nome proprio dal suo uomo (Gn 3,20): «L'uomo chiamò la moglie *ḥawwâ*, perché ella fu la madre di tutti i viventi». Proprio questa giustificazione ci porta al centro del problema.

Anzitutto bisogna domandarsi come mai l'autore di Gn abbia affidato al serpente questo ruolo. In uno studio di K.R. Joines,⁸ trovo quattro motivazioni simboliche, confermate dall'ambito culturale dell'AVO.

a) Il serpente come simbolo di *perenne giovinezza*. In Gn, la proposta del serpente è una negazione della morte minacciata dal comandamento di 2,16s. Anche in *Gilgameš* (XI, 279ss), è un serpente a rubare al protagonista la pianta della vita. Il simbolo ha un aggancio biologico evidente nel fenomeno della muta della pelle. È stato Morgenstern ha portato l'attenzione anche su un vocabolo semitico che indica il serpente, *ḥawwa*, il quale deriva dalla stessa radice della vita e ricorda il nome dato alla donna in Gn 3,20.

b) Il serpente come simbolo di *sapienza*. Il dialogo dei vv. 1-5 è sostenuto da un serpente « colto », esplicitamente definito come l'animale più astuto: conosce la proibizione di Dio, conosce le proprietà dell'albero, conosce la paura divina che l'uomo diventi come Lui. L'espressione « aprire gli occhi » dei vv. 5a. 7a è un sinonimo di « essere sapiente » (cf Ger

32,19). La stessa caratterizzazione si trova in Egitto (testi delle piramidi): un amuleto egiziano per dare acutezza e forza era fatto di pelle di serpente. La proverbialità della sua astuzia giunge fino al NT (Mt 10,16) ed è un dato diffuso in tutte le culture. Alla sapienza del serpente è legata spesso la ricerca dell'immortalità, come tematica tipicamente sapienziale, i.e. la ricerca della legge che vinca le barriere della morte.

c) Il serpente come simbolo del *caos*. *Tiāmat* a Babilonia era raffigurata come un enorme serpente, come nella mitologia ugaritica *ltn* (cf il biblico Leviatan e Tannin). Nel testo di Gn 3 non abbiamo un dualismo di forze, quasi che il serpente sia un anti-Dio. È invece una creatura, anche se la più astuta. L'autore ha usato questa figura per oggettivare il male nel racconto, non per personificarlo. Il serpente di Gn 3 non ha ancora le caratteristiche di un « diavolo », anche se, leggendo il testo nell'insieme della Scrittura, è facile assumere una prospettiva sintetica, attribuendo al serpente i contorni tratti da riflessioni teologiche posteriori. Il ruolo attanziale del male non poteva meglio essere rappresentato da colui che nelle mitologie circosvicine era presentato come il « nemico di Dio ».⁹

d) Il serpente come simbolo di *fecondità*. Legato al simbolo della perenne giovinezza, il serpente, specialmente nell'ambito cananaico, assume anche valenza fallica. Non si può allora negare un accenno polemico ai riti cananaici della fecondità, in cui si prometteva vita e forza vitale.¹⁰ Anzi, forse si può proprio legare il serpente alla soluzione antitetica che viene dato al racconto di Gn 2-3.

⁹ Uno dei titoli per il serpente nella letteratura accadica è appunto il « nemico di Dio ».

¹⁰ Nell'ambito biblico si potrebbe citare l'episodio – abbastanza oscuro nella sua redazione finale – del serpente di bronzo innalzato da Mosè nel deserto (Nm 21,4-9).

⁸ K.R. JOINES, « The Serpent in Gen 3 », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 87 (1975) 1-11.

In conclusione, il serpente è l'obiettivazione del male, l'inclinazione dalla quale l'uomo storicamente esistente si trova sedotto. È quanto J. Hehn ha definito « il più abissale problema dell'esistenza ».

Il racconto non vuole rispondere direttamente alla domanda da dove venga il male, perché l'autore – come noi! – non ne conosce l'origine. La figura del serpente permette di esprimerne *narrativamente* l'aporia. Il male viene dalla proposta del serpente. Ma il serpente è una creatura divina. E dunque? Il male è forse creato da Dio? No, senz'altro, anche se Dio è in ogni modo superiore al serpente e quindi al male.

Nell'essenziale semplicità di un racconto viene messa a fuoco l'aporia del male: per il male non c'è un'eziologia facilmente disponibile nella nostra esperienza di uomini, benché sia evidente che il male si dà. Il male viene lasciato sussistere come enigma irrisolto. Si potrebbe chiamare questo enigma « libertà dell'uomo »: ma dal racconto appare che il male non è semplicemente la libertà umana, nemmeno la somma delle scelte negative dell'umanità. Il male possiede una « signoria » che rende schiava la libertà umana.

Per questa ragione, *JHWH* *ělōhîm* protegge l'albero della vita da ogni possibile usurpazione dell'uomo: proprio perché Egli solo è Colui che detiene la fonte della vita e non vi sono altri surrogati che in alcun modo la possono "rubare" a Lui. Si faccia attenzione a non parlare di misoginia nella narrazione genesiaca. Per il procedimento eziologico del nostro testo, si tratta in prima istanza della realtà "storica" dei fatti da cui parte la narrazione. A differenza della tradizione dello jahwismo, nel culto cananaico la donna svolgeva uffici importanti, soprattutto, ma non solo, nel quadro della cosiddetta *prostituzione sacra*. Femminile era dunque quel ruolo di "mediazione cultica" che conduceva alla

trasgressione del primo comandamento. Non è tanto la valenza generica di seduttrice o tentatrice ciò che viene posto in primo piano, quanto il vero e proprio ruolo sacrale (*q^edēšâ*: cf Gn 38,21s; Dt 23,18; Os 4,14) di "sacerdotessa" di un culto proibito. I testi di Os, Am e Dt non ci spingono tanto a trovare conferme storiche in episodi di seduzione (come Sansone, Salomone, Achab, l'esperienza umana sedimentata nei Proverbi...), quanto a rileggere l'insieme del simbolismo di Osea, il quale, proprio partendo dai culti ba'alici di fecondità e dalla ricerca di un'unione con la divinità attraverso lo *hieros gamos*, crea il linguaggio del simbolismo coniugale per parlare della *b^erît* con *JHWH*, definendo gli altri legami (*re-ligio*) "prostituzione". Anche l'invito a non sposare donne cananee di Dt 7,1-4, prima di ogni lettura "razziale", nasce dalla motivazione storico-religiosa centrata sul rischio del sincretismo religioso.

Questo è anche il senso della conclusione – molto complessa, per la verità – di Genesi 3. Non dalla forza magica o idolatrica dei culti della fertilità, ma dalla *benedizione di Dio* deriva la forza della generazione. Grazie alla benedizione divina è la donna « colei che dà la vita », è *ḥawwâ*, un nome che deriva dalla stessa radice del verbo *ḥājâ* «vivere». Per questo il creatore l'ha fatta a partire dalla « costola » dell'uomo (Gn 2,23).

Nei vv. 21-24, il colorito mitico si fa ancora sentire. Non si deve però interpretare questo come ingenuità, ma come allusività del simbolo, che così può esprimere la parità e l'uguaglianza dei due.

Il sonno profondo che Dio fa cadere sull'uomo (*tardēmâ*) ricorda il sonno di Abramo di Gn 15,12, di Elifaz in Giob 4,13, di Saul in 1Sam 26,12 o di Gerusalemme in Is 29,10: è il sonno che vieta all'uomo di vedere *in actu* il Creatore e di scorgere il segno divino mentre esso si compie.

Dio agisce estraendo una « costola ». È un indizio prezioso per decifrare il collegamento culturale del nostro autore. Il perché si sia scelta la costola va cercato nella filologia e soprattutto nella mitologia.

Diamo anzitutto una risposta filologica. In sumerico il segno ideografico NIN.TI , che originariamente era disegnato come una freccia, ha il valore semantico di « freccia », « vivere, vita, vivente » e « costola ».¹¹

Ma la risposta filologica è sostenuta dalla mitologia. La filologia esprime la possibilità della relazione vita / costola, mentre il motivo obiettivo della relazione è sedimentato nel racconto mitico.

Il mito cui siamo rimandati è *Enki e Ninḫursag*,¹² un mito del paradiso come lo aveva titolato S. N. Kramer.¹³ Dopo una serie di unioni incestuose, Enki sta per unirsi anche con la pronipote Uttu, ma Ninḫursag sembra volerglielo impedire, a meno che Enki porti a Uttu una serie di frutti tra cui cocomeri, mele, uva... Enki le porta questi frutti e può quindi coabitare con lei (ll. 165-185). Da questa unione però non nacque nessun dio o dea, perché Ninḫursag aveva preso il seme di Enki per creare otto differenti piante (ll. 186-195). Enki le vede e ne vuole mangiare i frutti: per questo manda il suo messaggero Isimud, il dio dalle due facce (ll. 196-217). Ninḫursag lancia allora una

maledizione contro Enki e non lo guarderà più « con l'occhio della vita ». Di conseguenza, Enki cade ammalato e gli Anunnaki, i grandi dèi, siedono nella polvere, finché la volpe entra in scena con il desiderio di liberare Enki dalla malattia, riportando da lui Ninḫursag. Ella ritorna e pone Enki nella sua vulva, domandandogli dove senta dolore. Tra le parti doloranti c'è anche la costola (ll. 240-278). Per la guarigione di ciascun membro malato Ninḫursag ha pensato di far nascere un dio o una dea. A proposito della costola, vi è il seguente dialogo:

- *Cos'è che ti fa (ancora) male, fratello mio?*

- *Le costole mi fanno male!*

- *Ebbene! Creo per te la dea Ninti (ll 269-271).*¹⁴

Su richiesta di Ninḫursag, Enki decide il destino delle divinità da poco nate: il compito di Ninti è quello di essere la regina dei mesi, cioè del tempo della vita. Il nome della dea NIN.TI significa « signora della costola », « signora della vita » o « madre dei viventi » ed è facile cogliere l'allusione al nome che la donna riceverà in Gn 3,20.

Anche se l'autore di Genesi non avesse più conosciuto direttamente questa tradizione culturale, ma ormai utilizzasse solo un simbolo lessicalizzato, per spiegare il simbolo della costola noi dobbiamo risalire alle sorgenti.

Una seconda relazione va cercata nella relazione con il v. 21, in cui Dio si prende cura dell'uomo, confezionandogli delle vesti di pelle. È vero che l'uomo è polvere e deve tornare alla polvere (v. 19); ma Dio mitiga la durezza di questa legge concedendogli di consegnare la vita di generazione in generazione. La vita, sebbene giaccia sotto

¹¹ R. LABAT, *Manuel d'épigraphie akkadienne. Signes, syllabaire, idéogrammes*, Revu et augmenté par F. MALBRAN LABAT (Geuthner Manuels), Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1948, 1988⁵ (4ª ristampa: 2002), p. 69. Ci può essere un collegamento tra tutto questo ampio raggio semantico: la punta della freccia era costruita con le ossa, e la vita schizza via veloce come una freccia.

¹² Per la traduzione, si vedano ANET, 37-41a.

¹³ S.N. KRAMER, *Enki and Ninḫursag. A Sumerian 'paradise' myth* (Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Supplementary Studies 1), American Schools of Oriental Research, New Haven CT 1945, pp. 40.

¹⁴ J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia. Alle origini della mitologia*, a cura di G. BERGAMINI (I Millenni), Giulio Einaudi Editore, Torino 1992, p. 157.

la minaccia della morte, tramite la generazione dalla « madre » essa è segno – l'unico, per il nostro autore – che la benedizione di Dio continua. Con questo nome dato alla donna, sono espressi il dolore, l'amore e la consolazione che la maternità può dare a una concezione della vita senza al di là.

Il v. 21 è la reminiscenza di un motivo molto diffuso nell'AVO: la cultura e il progresso sono un dono di Dio (o degli dèi). Ma il motivo viene riportato per esprimere la « cura » e la premurosa provvidenza con cui Dio accompagna i primi passi dell'uomo.

L'esecuzione della sentenza vera e propria sta nei vv. 22-24, dapprima con una motivazione e poi con l'esclusione dal giardino di Eden. Motivazione ed espulsione sono strettamente collegate dall'uso del medesimo verbo *šālaḥ*: perché l'uomo non stenda la sua mano (*pen-jišlaḥ jādô*) anche per cogliere il frutto dell'albero della vita viene cacciato dal giardino di Eden (*wajšālê ḥēhû JHWH ʾēlōhîm miggan-ēden*). Il « noi » divino, usato dalla motivazione, è un espediente scaltro per evitare il confronto diretto con l'io di Dio.¹⁵

L'affermazione mette in luce la disillusione della conoscenza – negativa, tuttavia – ottenuta con il male: come Dio, l'umanità ora conosce anche la faccia oscura della libertà umana, un'alternativa che conduce alla morte e alla mancanza di vita.

La motivazione va dunque interpretata come un simbolo per dire la condizione di frattura tra Dio e l'uomo. L'uomo nella condizione storica « senza Dio » sente la presenza di Dio come concorrenziale alla sua libertà: è tuttavia una posizione perdente, perché l'uomo senza Dio è un emarginato e un errante.

La duplice difesa, che Dio pone ai confini del giardino, sta a dire che Dio rimane l'unico che può donare la vita. Vi si trovano

¹⁵ Cf il commento a Gn 1,26 e a Gn 11,1-9.

due elementi caratteristici della tradizione mitologica:

a) i *k^èrūbîm*, gli esseri mitologici alati, mezzo uomini e mezzo animali che accompagnano la divinità (cf Sal 18,11) o custodiscono i luoghi sacri (1 Re 6,23ss; 8,6s);

b) la *lahaṭ haḥereb hammithappeket* « fiamma folgorante della spada », posta al fianco dei cherubini e non nelle loro mani, vale a dire il fulmine (cf Ger 47,6 e la letteratura ugaritica¹⁶).

3. LA "CADUTA" DEGLI ANGELI

¹*Quando l'umanità cominciò a moltiplicarsi sulla faccia della terra e nacquero loro delle figlie, ²i figli di Dio videro che le figlie di Adamo erano belle, e presero per mogli quante ne vollero. ³Allora JHWH disse:*

« Il mio spirito non condannerà l'umanità che è del mondo; ma poiché è diventato carne, la sua durata sarà di centovent'anni ».

⁴*I nephilim vivevano sulla terra in quei giorni, e anche dopo, quando i figli di Dio si unirono alle figlie di Adamo. Esse generarono loro dei figli: essi sono gli eroi dei tempi antichi, gli uomini famosi del passato.*

Nota sulla struttura del passo

Ipotizzando alla base la tradizione mitica cananaica e tenendo presente l'utilizzo di essa nella prima apocalittica, si riesce anche meglio a spiegare la struttura del racconto.

Il v. 3 lascia trasparire il suo carattere di *ri-scrittura* redazionale rispetto alla

¹⁶ Il fulmine è parte essenziale della coreografia teofanica anche nella mitologia ugaritica. Basti questa citazione presa da UT 'nt III, 23-25 ('Anat sta lodando Ba'al): « Io conosco il fulmine che i cieli ignorano, un tuono che gli uomini non conoscono e che le moltitudini della terra non comprendono ».

tradizione mitica antica, recensita nei vv. 1-2 e 4:

vv. 1-2: il matrimonio delle donne con gli dèi

v. 4: la conseguente nascita dei *nepīlīm*, gli «eroi dell'antichità».

Anche nel v. 4a la frase «e anche dopo» sembra essere un'aggiunta, con lo scopo di demitologizzare la figura dei *n^epīlīm* di cui si parla: i *n^epīlīm* non sono più la conseguenza del matrimonio, ma solo la circostanza cronologica quando avvenne quel "commercio mitico". A quest'opera di demitologizzazione contribuisce il v. 3, che scompone la breve narrazione eziologica. Offrendo una nuova lettura dell'esistenza umana (traduzione più usuale) o dell'esistenza degli "angeli decaduti" (traduzione proposta), tale rilettura redazionale rimanda alla problematica della tradizione cananaica antica, che voleva essere la risposta al senso di caducità della vita umana mediante il tentativo di conquistare la vita e la fecondità con il matrimonio sacro. Nel contesto attuale di Gn 1-11, la narrazione serve invece da premessa negativa al racconto del diluvio. L'uomo ha ormai raggiunto l'apice del male, tentando – con un'illusoria e deludente scalata alla divinità – di "diventare come Dio".

I « figli di Dio » e il mito originario

Per comprendere l'antica tradizione cananaica, bisogna anzitutto chiarire chi siano questi *b^enê hā ʿġlōhīm*. La domanda ha ricevuto nel corso della storia dell'esegesi le risposte più diverse. Elenco alcune delle risposte significative in modo antologico:

«Alcuni dicono che si tratta delle Potenze ribelli – benché un'unione di angeli con donne sia impossibile e non conforme a natura [...] Ma la Scrittura col termine "angeli" e "figli di Dio" designa anche la stirpe eletta dei discendenti di Set e Enos,

così chiamati a motivo della loro santità [...]» (Procopio).

«I "figli di Dio", cioè gli uomini che vivevano secondo Dio: [...] i quali, pur essendo anch'essi figli degli uomini per natura, avevano acquistato un altro nome per grazia» (Agostino).

«I "figli di Dio" sono i discendenti di Set, i "figli degli uomini" i discendenti di Caino» (Ruperto di Deutz).

«Sono i figli dei patriarchi, ai quali era stata data la promessa del Seme benedetto, e che erano la vera Chiesa. Ma, cedendo agli scandali della Chiesa di Caino, anch'essi indulgevano e prendevano mogli dalla stirpe di Caino» (Lutero).

Andando alle fonti della mitologia cananaica, è possibile rispondere al quesito in modo più preciso. I *figli di Dio*, qui in chiara opposizione alle "figlie degli uomini", ovvero alle donne, sono esseri del mondo celeste, appartenenti al pantheon divino. La caratterizzazione di "figli" (*bēn*) non è da intendere strettamente nel senso fisico-genealogico, in quanto *bēn* esprime in modo generico l'appartenenza a un gruppo, in questo caso la corte celeste. Gli esempi più evidenti che servono a sostenere tale interpretazione sono, ad esempio, il modismo stesso "figli di Adamo" per indicare gli uomini oppure la dizione "figli di profeti" per i circoli profetici o i discepoli dei profeti (2Re 2,3.5.7).

Nella tradizione mitica cananaica si parla dell'unione di questi esseri divini con donne della stirpe di Adamo, di cui si loda la bellezza. Originariamente questa unione era letta come eziologia per spiegare il carattere sovrumano degli eroi dell'età dell'oro, famosi per la loro forza e le loro gesta.¹⁷ Il v. 4 definisce questi eroi *n^epīlīm*,

¹⁷ Il motivo dell'unione degli dei con i mortali è un motivo molto presente nella storia delle religioni. Essa ha come scopo la spiegazione della nascita di alcuni esseri eccezionali: eroi, uomini illustri, mostri o

un sostantivo raro, dalla etimologia molto discussa, forse da connettere alla radice *npl* «cadere».¹⁸

Dietro tale mitema, gli apocalittici hanno letto la presenza del mito della “caduta degli dei”, nella versione tardo-giudaica della “caduta degli angeli”. È molto probabile che Gn 6,1-4 abbia ripreso la tradizione mitica cananaica non direttamente, ma attraverso la *ri-scrittura* della prima apocalittica, soprattutto il *Libro dei vigilanti*. In questo modo, si può risolvere un problema particolarmente avvertito dal lettore moderno: se il peccato è stato commesso dagli dei-angeli, come mai soltanto gli uomini vengono puniti e non anche gli angeli, che sono i veri colpevoli? Nel contesto di Gn 1-11, il frammento di Gn 6,1-4 non ospita più alcuna allusione alla ribellione degli dèi (o degli angeli) e alla loro conseguente caduta, in probabile posizione apologetica contro la *ri-mitologizzazione* dell’apocalittica.

Il peccato degli angeli non segna l’inizio del male nel mondo, ma solo la crescita e il raggiungimento del suo apice: l’origine del male in Gn 2-3 è stata, al contrario, ricondotta alla libertà umana che ha trasgredito il comandamento divino.

L’antico mito riletto da Genesi

L’inserzione del v. 3 e i piccoli ritocchi al v. 4 operati dall’autore di Genesi hanno

demoni. Questo elemento mitologico è passato, attraverso i Fenici, anche nella mitologia greca, che poi si servì del mitema per spiegare la nascita di uomini «storici» illustri: Platone, secondo le tradizioni riportate da Diogene Laerzio, era figlio di Apollo; Plutarco narra che Alessandro Magno era figlio di Zeus...

¹⁸ Altrove si ritrova solo in Nm 13,33, come nome generico e non etnico, dove pure viene aggiunta una nota esplicativa per il lettore. Alcuni hanno collegato il termine con l’aramaico *n^epīlā*, che indica l’astro di Orione; altri con la stessa radice di «cadere», ma nel senso di «aborto»; altri ancora hanno pensato di collegarlo all’accadico *napālu*, con il senso di «distruggere» (si tratterebbe allora di demoni distruttori).

scomposto l’antica eziologia mitologica e la versione apocalittica di questa, per ricostruirne una nuova, centrata sul problema della brevità della vita umana:

- ora non viene più detto che gli eroi sono la discendenza del matrimonio tra gli dèi e le donne; la loro presenza serve semplicemente da datazione per il tempo in cui avvenne quel commercio;
- la *rû^ah*, lo spirito o potenza vitale, è letto come «spirito di JHWH», donato da lui come principio che dà vita all’uomo, che rimane alla fine solo *bāsār*, fatto cioè di terra e quindi mortale. Polemicamente, contro il culto della fecondità cananaica, si afferma che la vita è solo dono di Dio e non un risultato di pratiche magiche in grado di assicurare all’uomo l’immortalità;
- la riduzione della lunghezza della vita non si riferisce più solo agli esseri semi-divini, ma diviene una condizione di tutta l’umanità, che scopre in questo modo la sua totale ed unica dipendenza dalla *rû^ah* di JHWH.

«Mediante il sorgere di una *super-umanità* (Jacob) erano lesi gli ordini con i quali Dio ha diviso il regno degli spiriti celesti da quello dell’uomo; era avvenuta una degenerazione dell’intera creazione, tale da non potersene immaginare una più terribile. Dio trae una giusta conseguenza da questa crescita del peccato».¹⁹

Questa prospettiva, nel contesto di Gn 1-11, è finalizzata alla narrazione del diluvio: l’uomo ha raggiunto l’apice del male e Dio deve intervenire con una rigenerazione e una nuova creazione.

¹⁹ G. VON RAD, *Genesi (Capitoli 1-12,9). Traduzione e commento*, Traduzione di G. MORETTO, Edizione italiana a cura di O. SOFFRITTI (Antico Testamento 2), Paideia Editrice, Brescia 1972, p. 141.

CONCLUSIONE

Nonostante tutti i suoi sforzi, l'umanità rimane *bāsār*. Alla luce della tradizione culturale cananaica, il matrimonio di Gn 6,1ss rappresenta il tentativo assurdo e fallimentare dell'uomo di accaparrarsi la vita e l'immortalità. Ma per quanti sforzi possa compiere, l'umanità rimane sempre e solo "carne", imprigionata dentro la ferrea legge della morte: solo lo spirito di JHWH può concedere (o ridonare, potremmo dire alla luce del NT) la pienezza della vita. JHWH solo è il Signore della vita: « *Il Signore fa morire e fa vivere, scendere agli inferi e risalire* » (1Sam 2,6). L'uomo, invece, se prescinde da Dio, incontra solo la morte e «rimane inchiodato alla sua caducità».

La domanda eziologica per l'autore di Genesi non è l'origine del male, come nella tradizione apocalittica, ma la brevità della vita umana e il "dominio" su di essa.

È un dato di fatto. Tuttavia, qualora si rifletta che la vita è dono di Dio e che l'uomo ha una naturale tendenza verso la vita, non si può evitare l'interrogativo se la brevità dell'esistenza umana non dipenda da qualche altro fattore che non sia l'assoluta libertà di Dio [...] a rendere breve la vita contribuisce anche l'atteggiamento dell'uomo, il quale invece di sottomettersi con fiducia al Dio, che dona la vita, ha paura di una simile «alienazione» e aspira ad accaparrarsi la vita con altri mezzi. Quasi per una tragica ironia, quando l'uomo crede di essersi assicurato la vita, è proprio allora che essa gli sfugge dalle mani.²⁰

Commento lo stesso tema con un aforisma di Simone Weil, un piccolo colpo di cesello:

« Iddio m'ha dato l'essere perché glielo restituisca. È come una di

quelle prove che somigliano a inganni e che si leggono nei racconti e nelle leggende di iniziazioni. Se accetto quel dono, esso si dimostra pessimo e fatale; la sua virtù appare quando lo si rifiuta. Dio mi permette di esistere al di fuori di sé. Tocca a me rifiutare quella autorizzazione».²¹

Nelle altre pagine di Genesi 1-11 la libertà dell'uomo interviene a corrodere dall'interno le possibilità che le relazioni volute da Dio offrono alla sua piena realizzazione. Con Gn 6,1-4, il disordine creato dalla scelta errata dell'uomo tenta di scardinare il rapporto corretto dell'umanità con il mondo divino. Si è giunti davvero all'apice del male, per colui che giudica la storia con la fede jahwista: Dio stesso è chiamato in causa. L'ordine della sua creazione è compromesso. Occorre un nuovo intervento rigeneratore. Funzionalmente, il nostro racconto ha dunque ragione d'essere come immediata premessa al grande capitolo del diluvio.

Il mito dell'innalzamento/caduta è ripreso in altre pagine bibliche, non solo nell'apocalittica. Nelle pagine di Is 14, in riferimento al re di Babilonia, oppure di Is 51, a riguardo dell'Egitto, o ancora di Ez 28, contro il re di Tiro, il mitema è storicizzato e letto alla luce dell'epifania del male che i diversi periodi della storia presentano. È un linguaggio che dà voce ad un inno che percorre tutta la rivelazione biblica per sfociare anche nel NT: JHWH Dio è l'Uno, l'unico Creatore e Signore dell'uomo e del mondo, l'unico datore e possessore della vita.

Gianantonio Borgonovo

²⁰ N. NEGRETTI « *La storia dell'umanità e la storia della salvezza* », in N. NEGRETTI et alii, *Gli inizi della nostra storia. Il genesi*, Marietti, Torino 1974, 7-60: 43s.

²¹ S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano 1985, 52.