Il Tentatore di Gen 3 alla luce della successiva identificazione con Satana La distinzione più importante da cui bisogna iniziare l’analisi della figura del Tentatore in Rdz 3 consiste nel riconoscere che il serpente non viene nella sola Genesi chiamato Satana. È tuttavia presentato in modo tale che la successiva tradizione ebraica e cristiana poté scorgervi l’azione di un avversario personale di Dio. L’esegesi storico-letteraria domanda innanzitutto chi sia il serpente all’interno del racconto dell’Eden, mentre la lettura canonica considera come la sua figura misteriosa sia stata interpretata alla luce della rivelazione successiva. Le risposte date su questi due livelli non sono identiche, ma non devono necessariamente escludersi a vicenda. La prima protegge il testo dall’attribuirgli contenuti che ancora non enuncia chiaramente; la seconda invece permette di intravvedere lo sviluppo de la comprensione biblica del male personale. Il narratore introduce il Tentatore con le parole: „A wąż był bardziej przebiegły niż wszystkie zwierzęta polne, które uczynił JHWH Bóg” (Rdz 3,1). L’espressione ebraica וְהַנָּחָשׁ הָיָה עָרוּם (*wəhan-nāḥāš hājāh ʿārûm*) qualifica il serpente, נָחָשׁ (*nāḥāš*), come creatura astuta o prudente. Il testo non lo chiama *śāṭān*, demone, angelo ribelle, cherubino decaduto né signore del mondo del male. Non menziona neppure una sua precedente caduta dal cielo. Al contrario, lo include tra gli animali creati da Dio. La precisazione „które uczynił JHWH Bóg” esclude l’interpretazione del serpente come una divinità del male indipendente e eterna. Anche questo avversario misterioso rimane nell’ambito della creazione, perciò il racconto biblico non adotta una visione dualistica di due principi equivalenti, del bene e del male. Nello stesso tempo il serpente supera chiaramente le proprietà ordinarie di un animale. Parla, conosce il divieto divino e le possibili conseguenze del suo superamento, interpreta le motivazioni di Dio, mette consapevolmente in discussione la Sua parola e conduce l’uomo a violare il confine stabilito dal Creatore. Il narratore non spiega né la sua capacità di parlare né la fonte della conoscenza ostile. Questa riservatezza non deve essere trattata come una lacuna letteraria. Fa parte della forza teologica del racconto, in cui il male compare nel giardino come una voce estranea di origine non spiegata. L’uomo non conosce la sua piena provenienza, ma deve decidere se fidarsi della parola di Dio o accogliere l’alternativa interpretativa che gli viene proposta. Già il passaggio tra Rdz 2,25 e Rdz 3,1 svela un gioco di parole voluto. L’uomo e la donna sono עֲרוּמִּים (*ʿărummîm*), cioè nudi, mentre il serpente è עָרוּם (*ʿārûm*), dunque astuto. La somiglianza fumettistica dei suoni contrappone l’innocente, indifesa apertura degli uomini alla strategia penetrante del Tentatore. La nudità non significa ancora vergogna, ma presenza senza maschere e senza paura, in piena trasparenza verso l’altro e verso Dio. Il serpente sfrutta questa innocenza sprovvista di protezione. Dopo l’incontro con il „prudentissimo” gli uomini scoprono di essere „nudi” e l’apertura innocente si trasforma in consapevolezza imbarazzata. Il gioco di parole esprime dunque la tragica trasformazione operata dalla tentazione. Il Tentatore non comincia negando apertamente l’esistenza di Dio né con un esplicito invito alla rivolta. Chiede: „Czy rzeczywiście Bóg powiedział: Nie jedzcie ze wszystkich drzew ogrodu?”. La sua strategia si sviluppa gradualmente. Innanzitutto deforma l’immagine della generosità di Dio. Dio aveva permesso all’uomo di mangiare a volontà da ogni albero eccetto l’albero della conoscenza del bene e del male (Rdz 2,16–17), dunque il punto di partenza del suo comando era un dono

abbondante, limitato da un solo divieto. Il serpente inverte le proporzioni e presenta Dio soprattutto come Colui che nega. La prima tentazione non riguarda dunque il frutto in sé, ma l'immagine del Creatore. L'uomo deve cominciare a sospettare che il comandamento divino non protegga la vita, ma soffochi il suo sviluppo. Poi il Tentatore coinvolge la donna in una conversazione condotta alle proprie condizioni. La donna difende pur sempre il divieto, ma nello stesso tempo lo modifica, dicendo: „Nie możecie z niego jeść ani go dotykać, abyście nie umarli" (Rdz 3,3). La precedente parola di Dio non conteneva il divieto di toccare l'albero. La donna estende dunque la restrizione, e la formula netta „na pewno umrzesz" si attenua in „abyście nie umarli". Ciò può indicare che la parola di Dio cominciava già a essere percepita come più restrittiva e insieme meno certa di quanto fosse in realtà. Solo dopo questa preparazione il serpente passa alla negazione diretta: „Na pewno nie umrzecie" (Rdz 3,4). L'ebraico לֹא־מוֹת תְּמֻתוּן (*lōʾ-môt təmutûn*) quasi rovescia letteralmente il divino מוֹת תָּמוּת (*môt tāmût* „sicuramente morirai"). Il Tentatore non propone un'alternativa religiosa. Offre un'ermeneutica alternativa dell'esistenza, secondo la quale Dio non dice la verità sulle conseguenze della scelta umana. La fase ultima della tentazione è l'accusa di gelosia nascosta verso Dio: „Bóg wie, że gdy zjecie z niego, otworzą się wam oczy i będziecie jak Bóg [lub: jak bogowie], znający dobro i zło" (Rdz 3,5). Il divieto viene presentato non come protezione dell'uomo, ma come salvaguardia della posizione privilegiata di Dio. Il Tentatore suggerisce che il confine non è stato stabilito per il bene della creatura, ma perché il Creatore teme la sua possibile esaltazione. In questo senso il serpente già in Rdz 3 svolge una funzione corrispondente alla successiva denominazione *diabolos*, cioè diffamatore: diffama Dio davanti all'uomo e in questo modo rompe il vincolo di fiducia. Il pericolo particolare delle sue parole consiste nel fatto che esse non sono costituite unicamente da falsità manifeste. Dopo il consumo del frutto gli occhi degli uomini si aprono realmente, essi ottengono una certa forma di conoscenza del bene e del male, e Dio dichiara: „Oto człowiek stał się jak jeden z Nas" (Rdz 3,22). Non muoiono neppure immediatamente in senso biologico. La menzogna del Tentatore consiste dunque nell'estrapolare frammenti di verità dalla relazione con Dio e nel tacere le loro conseguenze piene. Gli occhi dell'uomo si aprono, ma la prima scoperta non è la potenza divina, bensì la propria nudità. All'acquisizione della conoscenza si accompagna la perdita dell'innocenza, della fiducia reciproca, della libertà di stare davanti a Dio, dell'armonia con la creazione, della sicurezza del giardino e dell'accesso all'albero della vita. Il serpente promette crescita nascondendo la disgregazione, e conoscenza divina taciendo che l'uomo non riceverà la capacità divina di sopportarne il peso. La sua azione è diabolica non perché ogni affermazione sia letteralmente falsa, ma perché una parte della verità viene usata per distruggere la fiducia nella verità piena su Dio. Al centro del racconto non sta l'appetito né un potere magico del frutto, che del resto il testo non chiama mela, ma „conoscenza del bene e del male". Tale espressione può significare maturità morale, pienezza di discernimento, capacità regale di emettere giudizio oppure la pretesa di stabilire autonomamente ciò che è bene e ciò che è male. L'ultima dimensione ha particolare rilievo. La tentazione non si limita all'invito a conoscere di più, ma spinge l'uomo a non ricevere la misura del bene e del male da Dio e a prendere su di sé il diritto di definirli. Il peccato originale diventa

così una rivolta ermeneutica: l’uomo rifiuta l’interpretazione divina della realtà, sceglie l’interpretazione del Tentatore e cerca di occupare la sede del giudice ultimo del mondo. Il fatto che il serpente si rivolga alla donna non significa che il testo la presenti come più incline al male per natura. L’uomo non è una vittima innocente assente manipolata in un secondo momento dalla moglie. La frase „dała także swojemu mężowi, który był z nią, a on zjadł” (Rdz 3,6) contiene l’ebraico עִמָּהּ (*ʿimmāh*), „con lei”, che suggerisce almeno la sua presenza al momento culminante. Il serpente parla, la donna riflette, l’uomo tace, ma ciascuno di loro partecipa alla disgregazione dell’ordine giusto della parola. La tradizione successiva talvolta semplificò il racconto, caricando unilateralmente Eva, come fa Sir 25,24: „Początek grzechu przez kobietę i przez nią wszyscy umieramy”. Non è però l’unico modo biblico di interpretazione. Paolo, spiegando l’ingresso del peccato e della morte nel mondo, attribuisce responsabilità rappresentativa ad Adamo: „przez jednego człowieka grzech wszedł na świat” (Rz 5,12). La apparente veridicità dell’assicurazione „non morirete” richiede di tener conto di varie dimensioni della morte. Adamo ed Eva non cadono morti il giorno in cui mangiano il frutto, ma proprio allora viene pronunciata una sentenza irreversibile. Essi vengono tagliati fuori dall’albero della vita, perciò la morte diventa la loro certezza ultima, benché l’attuazione biologica della sentenza avverrà più tardi. Subito si manifesta anche la morte relazionale: l’uomo si nasconde da Dio, i coniugi cominciano a incolparsi reciprocamente, nasce la paura e il giardino viene perduto. Rdz 3,22–24 indica inoltre che l’uomo non possedeva l’immortalità incondizionata, ma poteva vivere grazie all’accesso all’albero della vita. L’esilio gli toglie la possibilità di vivere per sempre. Il serpente pronuncia dunque una mezza verità: l’uomo non muore immediatamente dal punto di vista biologico, ma il suo atto lo introduce in uno stato di rottura con la fonte della vita, il cui esito inevitabile è la morte. La sentenza contro il serpente corrisponde al suo ruolo nella caduta: „Ponieważ to uczyniłeś, bądź przeklęty wśród wszystkich zwierząt… Na brzuchu będziesz się czołgał i proch będziesz jadł” (Rdz 3,14). Il testo non afferma esplicitamente che il serpente possedesse prima le gambe. L’atto del strisciare e il mangiare polvere appartengono al linguaggio dell’umiliazione, poiché „leccare la polvere” è nella Bibbia immagine di sconfitta e subordinazione. È significativo inoltre che il serpente resti l’unico partecipante vivente alla scena chiamato direttamente maledetto. La terra viene maledetta a causa dell’uomo, ma ad Adamo e a Eva non viene rivolta la formula „sei maledetto”. Questa distinzione favorisce il riconoscimento successivo che il serpente è portatore di un’azione più profondamente contraria al disegno divino di quanto non sia l’istinto di un semplice animale. Particolare importanza per la lettura canonica ha la promessa di Rdz 3,15: „Wprowadzę nieprzyjaźń między ciebie a kobietę, między twoje potomstwo a jej potomstwo; ono ugodzi cię w głowę, a ty ugodzisz je w piętę”. L’ebraico זֶרַע (*zeraʿ*), „seme” o „progenie”, ha un carattere collettivo, e il verbo שׁוּף (*šûp*), impiegato in entrambe le parti della frase, significa molto probabilmente attaccare, colpire o schiacciare. Sul piano storico-letterario il testo descrive una ostilità duratura tra uomini e serpenti: l’uomo raggiunge la testa, mentre il serpente colpisce il tallone. Non parla ancora in modo univoco di Messia, croce o annientamento finale di Satana. Alla luce della successiva identificazione del serpente con il diavolo, però, il conflitto assume una dimensione più profonda. La progenie della

donna può rappresentare l'umanità fedele a Dio e, in definitiva, il Messia, che viene ferito ma sconfigge l'avversario. Chiamare Rdz 3,15 *protoevangelo* è pertanto giustificato nella lettura canonica, a condizione di non presentare il senso cristologico sviluppato come un significato pienamente esplicito per i primi destinatari. Il testo stabilisce piuttosto un modello di conflitto: l'avversario ferisce l'uomo, ma alla fine la sua stessa testa viene raggiunta. Rdz 3 descrive soprattutto il meccanismo della tentazione, non la genesi del Tentatore. Il narratore non dice se il serpente odi Dio, invidi l'uomo, si sia precedentemente ribellato, desideri impadronirsi del dominio o miri consapevolmente alla morte degli uomini. Non chiarisce neppure da dove conosca le conseguenze del mangiare il frutto. Il serpente appare senza biografia e, dopo l'annuncio della sentenza, scompare dalla prima linea della narrazione. È proprio questo spazio interpretativo che i testi successivi del giudaismo cominciarono a riempire. Un passo decisivo è compiuto da Mdr 2,23–24: „Bóg stworzył człowieka dla nieśmiertelności i uczynił go obrazem własnej wieczności. A śmierć weszła na świat przez zawiść diabła i doświadczają jej ci, którzy do niego należą". La frase greca φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον (*phthonō de diabolou thanatos eisēlthen eis ton kosmon*) attribuisce l'ingresso della morte nel mondo all'invidia del *diabolos*, avversario o diavolo. Il corso del pensiero richiama esplicitamente Rdz 1–3: l'uomo è stato creato immagine di Dio, il suo destino è l'incorruttibilità, la morte non appartiene al progetto originario del Creatore, ma entra nella storia umana per l'azione di un avversario. Il libro della Sapienza fornisce dunque un motivo che la Genesi non aveva rivelato. L'avversario invidia all'uomo la somiglianza con Dio, la vocazione all'immortalità, il dominio sulla terra e la vicinanza al Creatore. Non potendo togliere da sé l'immagine divina, lo spinge a rifiutare la relazione che costituisce la fonte della vita. L'invidia qui va distinta dal semplice desiderio di possedere il bene altrui. Il geloso non mira sempre a ottenere ciò che possiede l'altro; può soprattutto desiderare che l'altro ne sia privato. Lo scopo del Tentatore non è dunque impadronirsi del giardino per sé, ma staccare l'uomo dalla partecipazione alla vita divina. L'interpretazione tradizionale applica Mdr 2,24 al diavolo personale identificato con il serpente. A favore di questa lettura parla il contesto diretto della creazione dell'uomo, il motivo dell'immortalità, l'ingresso della morte nel mondo, il richiamo a Rdz 1–3 e la tradizione ebraica e cristiana successiva. È una delle testimonianze più antiche che collegano la morte all'azione di un avversario personale, sebbene il serpente non venga menzionato esplicitamente in questo versetto. Si deve però annotare onestamente anche l'ipotesi secondo cui *diabolos* in Mdr 2,24 indicherebbe Caino. È egli che invidia Abele, per invidia commette il primo fratricidio e come primo infligge la morte a un uomo. I malvagi di Mdr 2 lo richiamano quando, mossi da invidia, progettano di uccidere il giusto. Questa interpretazione risponde bene al motivo diretto della persecuzione del giusto, ma spiega meno bene il riferimento alla creazione dell'uomo per l'immortalità. È possibile anche un'interpretazione combinata, in cui „avversario" denoti il modello originario del male che poi si riproduce attraverso gli uomini: il serpente seduce i primi genitori, Caino uccide il fratello, e i successivi empi perseguitano il giusto. La lettura canonica più naturale rimane comunque quella che vede in Mdr 2,24 un'interpretazione della caduta di Rdz 3 come conseguenza dell'invidia di un avversario personale. La seconda parte del versetto,

che afferma che la morte „la sperimentano coloro che gli appartengono”, approfondisce questa interpretazione. Il greco οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες significa letteralmente gli uomini appartenenti alla sua parte o fazione. Non può trattarsi unicamente di morte biologica, poiché essa colpisce anche i giusti le cui anime, secondo Mdr 3,1–4, sono nelle mani di Dio e la loro apparente rovina si rivela transizione al riposo. La morte ha dunque una dimensione biologica, comune a tutti, e una dimensione spirituale-escatologica, propria di coloro che accettano consapevolmente lo stile di vita dell’avversario. L’uomo non appartiene al diavolo solo perché è stato ingannato, ma quando accoglie la sua logica d’invidia, calunnia, violenza e rifiuto della giustizia, chiamando morte la vita e vita la stoltezza. Il cammino dal serpente misterioso all’identificazione esplicita con il diavolo non seguì una linea retta. Nel libro di Giobbe e nel libro di Zaccaria *haś-śāṭān* appare come accusatore appartenente alla corte celeste e subordinato a Dio, ma questi testi non lo collegano con l’Eden. In 1 Cron 21,1 Satana, presente senza articolo, assume caratteristiche di figura più autonoma e incita Davide a compiere il censimento. La letteratura del periodo del Secondo Tempio sviluppa diversi modelli di origine del male. 1 Enoch lega la genesi degli spiriti maligni soprattutto alla caduta dei Vigilanti e al destino dei giganti, il libro dei Giubilei sviluppa la figura di Mastema, le tradizioni su Adamo ed Eva attribuiscono sempre più chiaramente la seduzione al diavolo, mentre Mdr 2,24 connette l’ingresso della morte all’invidia del *diabolos*. La demonologia ebraica si sviluppò dunque su molteplici fili prima che le diverse tradizioni venissero integrate nella lettura canonica cristiana. La piena e manifesto identificazione avviene nell’Apocalisse. Ap 12,9 parla del „Serpente antico, che si chiama Diavolo e Satana, il seduttore di tutto il mondo abitato”, e Ap 20,2 descrive la cattura del „Drago, il Serpente antico, il quale è il Diavolo e Satana”. Drago, antico serpente, *diabolos*, cioè diffamatore, e *satanas*, cioè avversario, diventano designazioni della stessa realtà personale che seduce il mondo. „Serpente antico” indica il ritorno canonico all’Eden. L’Apocalisse non solo cita Rdz 3, ma interpreta la storia della salvezza come sviluppo del conflitto tra il serpente e la progenie della donna. La successiva identificazione spiega l’eccezionale intelligenza del Tentatore, la sua conoscenza del divieto divino, la strategia sovrannaturale e il desiderio di minare la credibilità di Dio. Mdr 2,24 completa il silenzio di Rdz 3, indicando l’invidia come motivo dell’azione, e la tradizione la sviluppa come gelosia dell’immagine divina e del destino dell’uomo. Questa identificazione permette anche di vedere l’unità della seduzione e dell’accusa. Il serpente accusa Dio davanti all’uomo, suggerendo che il Creatore gli nasconde il bene dovuto. Il Satana del libro di Giobbe accusa invece l’uomo davanti a Dio, sostenendo che Giobbe Lo serve solo per interesse. Il meccanismo resta lo stesso: il diffamatore mette in crisi la bontà di Dio verso l’uomo e la sincerità dell’uomo verso Dio, spezza la fiducia reciproca e poi indica la colpa sorta come conferma della propria accusa. Satana non è dunque solo colui che induce al singolo peccato, ma un avversario che tenta di distruggere l’alleanza mediante il reciproco accusarsi. Il riconoscere nel serpente l’azione del diavolo non rimuove però la responsabilità umana. In Rdz 3 il serpente è responsabile per l’inganno, la donna per l’accoglienza e il passaggio del frutto, l’uomo per il consumo consapevole e il precedente silenzio. Entrambi sono responsabili anche del nascondersi e del rimbalzare la colpa. Il

Tentatore può falsare l’immagine del bene e suggerire una falsa interpretazione della realtà, ma non costringe l’uomo alla scelta. La Bibbia non permette quindi né di ridurre il male a pura debolezza umana, né di attribuire al diavolo una colpa che annullerebbe la libertà e la responsabilità della persona. Il paradosso più profondo della tentazione è che la promessa del serpente viene infine adempiuta non dalla rivolta, ma da Dio. Il Tentatore promette all’uomo che diventerà „come Dio”, spingendolo a raggiungere questo fine mediante sfiducia, appropriazione, trasgressione del limite e autonomia dal Creatore. Tuttavia secondo Rdz 1,26–27 l’uomo era già stato creato a immagine e somiglianza di Dio. Egli tenta quindi di conquistare con la rivolta ciò che ha ricevuto come dono, e distrugge la somiglianza posseduta cercando di realizzarla a proprio modo. Mdr 2,23 conferma che è stato creato per l’immortalità e come immagine dell’eternità divina. Il diavolo gli propone una via abbreviata: la divinità senza fiducia, la conoscenza senza obbedienza e la vita fuori dalla fonte della vita. Conseguenza di questa apparente emancipazione è la morte. Sul piano storico-letterario il serpente di Rdz 3 resta dunque una creatura misteriosa e parlante, che rappresenta una sapienza astuta rivolta contro il comando divino. Il testo non lo chiama Satana né espone una dottrina sull’angelo caduto. Sul piano della successiva lettura ebraica e cristiana, però, il suo modo d’agire viene riconosciuto come manifestazione del male personale: mette in dubbio la parola di Dio, diffama la Sua intenzione, seduce con mezze verità, promette vita conducendo alla morte, suscita il desiderio di una divinità autonoma e distrugge la fiducia tra il Creatore e la creatura. Mdr 2,24 compie il passo interpretativo decisivo, attribuendo all’avversario l’invidia per l’uomo creato all’immortalità; l’Apocalisse porta questa linea fino all’identificazione esplicita del serpente antico con il diavolo e Satana. Ciò non significa che i libri successivi si limitino a estrarre da Rdz 3 un nome nascosto che fosse fin dall’inizio pienamente presente nel testo. Piuttosto riconoscono nel primo Tentatore lo stesso modello del male personale che nella storia successiva della rivelazione assume un volto sempre più definito. L’opera più profonda del serpente non è tanto il porgere il frutto, quanto convincere l’uomo che Dio è l’ostacolo sulla via della sua pienezza. Da quel momento ogni peccato ripete la logica dell’Eden: l’uomo cerca fuori da Dio un bene che può esistere soltanto come dono di Dio.