

QUADERNI DI INDOASIATICA

PRALAYA

LA FINE DEI TEMPI NELLE TRADIZIONI D'ORIENTE E D'OCCIDENTE

A cura di Stefano Beggiora



VAIS
Novalogos

QUADERNI DI INDOASIATICA

A cura della VAIS

Venetian Academy of Indian Studies – Accademia Veneta di Studi Indiani

Direttore della Collana

Gian Giuseppe Filippi, Università Ca' Foscari Venezia

Comitato scientifico

Ester Bianchi, Università degli Studi di Perugia

Thomas Dähnhardt, Università Ca' Foscari Venezia

Fabrizio Ferrari, Chester University

Subrata Mitra, Heidelberg Universität

Angelo Scarabel, Università Ca' Foscari Venezia

Fabian Sanders, Università Ca' Foscari Venezia

Collaborazione editoriale

Chiara Stival

Ideazione e realizzazione grafica

Silvia Stival



© VAIS

c/o Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea, Università Ca' Foscari, Venezia.
www.vais.it

È vietato riprodurre contributi, informazioni e immagini, completamente o in parte. Se interessati contattare la segreteria VAIS.

Gli autori sono responsabili del contenuto dei loro contributi.

© 2014 NOVALOGOS EDIZIONI

info@novalogos.it

www.novalogos.it

Tutti i diritti riservati

ISBN 978-88-97339-34-2

INDICE

PRALAYA LA FINE DEI TEMPI NELLE TRADIZIONI D'ORIENTE E D'OCCIDENTE

Stefano Beggiora <i>Prefazione</i>	9
Gian Giuseppe Filippi <i>La dottrina metafisica hindū sulla fine e i suoi fraintendimenti</i>	19
Monia Marchetto <i>Congiunzioni cosmiche di fine ciclo nei testi di tradizione hindū</i>	39
Guido Zanderigo <i>Dal Kalkin all'estinzione dei mondi: dei molti inizi e delle molte fini</i>	55
Giovanni Torcinovich <i>La dissoluzione dell'universo e la Liberazione: Brahmāṇḍamahāpurāṇa, III, 1-113</i>	79
Stefano Beggiora <i>Apocalypse now: il cuore di tenebra dell'India tribale</i>	101

Ester Bianchi	137
<i>La fine dei tempi nel Buddhismo cinese medievale: declino del dharma, avvento di Maitreya e salvezza degli eletti in Faxian e in altre fonti coeve</i>	
Angelo Scarabel	151
<i>Intorno ad alcuni versetti coranici sulla fine dei tempi</i>	
Thomas Dähnhardt	171
<i>Morte, caos, distruzione e resurrezione: i segni dell'Ora nelle principali fonti della Tradizione islamica</i>	
Pietro Mander	199
<i>Sulla questione dell'assenza dei cicli cosmici nella documentazione cuneiforme</i>	
Emanuele M. Ciampini	223
<i>Fine dei tempi o nuovo inizio? La percezione egizia dei limiti del creato</i>	
Salvatore Giuseppe Sorisi	245
<i>La fine del mondo o la fine di un mondo? Escatologie a confronto: le religioni occidentali e le dottrine orientali dei cicli cosmici</i>	
Patrizia Tedesco Busetto	279
<i>Prometeo: un mito di passaggio d'età</i>	
Boghos Levon Zekiyan	309
<i>Le tensioni nell'evoluzione della società umana e il compimento dell'Eschaton nella visione storica di Movsēs Chorenatsi</i>	
Gian Luca Tenuti	325
<i>“Tempi che non tornan più”: apocalittica e spiritualità nel messianismo russo</i>	

Piero Capelli	351
<i>Idee ebraiche della fine nella tarda antichità</i>	
Marco Giardini	379
<i>Fondamenti dottrinali della profezia dell'ultimo imperatore</i>	
Luca Bragaja	403
<i>Dante apocalittico?</i>	
<i>Le figure del Tempo nella Commedia</i>	
Lorenzo Gobbi	437
<i>Il Millenarismo</i>	
Ulrike Kindl	451
<i>La fine del tempo e nessuna promessa: il funesto mito germanico</i>	
Enrico Comba	475
<i>La fine di un mondo: politica e cosmologia nella Ghost Dance degli Indiani delle Pianure</i>	
Autori	497

E sistono diverse definizioni concorrenziali del termine ‘apocalittica’. In queste pagine, per fini pratici, farò riferimento a quella più diffusa tra gli studiosi italiani,² secondo la quale l’apocalittica (o, meglio, il *pensiero apocalittico*) fu, nell’ebraismo del periodo ellenistico e romano, un modo di pensare alla struttura e alla direzione della creazione, caratterizzato da un’espressione letteraria mitico-simbolica e dalla pretesa di essere frutto di rivelazione ricevuta dall’alto. Inoltre, l’espressione letteraria di questo tipo di pensiero si articolò in un sistema abbastanza preciso di *topoi* letterari (come ad esempio la preminenza ascritta al patriarca Enoch, che nella tradizione biblica canonica ha invece un ruolo marginale) e di elementi dottrinali (come l’idea dell’origine preterumana del male, quella dell’anima immortale e la cosiddetta dottrina dei “due eoni”, quello presente e quello futuro).

La definizione più esauriente della letteratura apocalittica antica è probabilmente ancora quella che ne ha dato il Genres Project della

¹ Le traduzioni dalle fonti bibliche, pseudepigrafiche e rabbiniche citate in questo saggio sono dell’autore.

² Vedi per es. P. Sacchi, *L’apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia, Paideia, 1990; G. Boccaccini, *Oltre l’ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Brescia, Morcelliana, 2003.

Society of Biblical Literature nella rivista *Semeia* nel 1979: “Un genere di letteratura rivelatoria entro una cornice narrativa, nella quale una rivelazione viene mediata da un essere oltremondano verso un destinatario umano, rivelando una realtà trascendente che è sia temporale – in quanto prefigura una salvezza escatologica – sia spaziale – in quanto involve un mondo altro e soprannaturale”.³ Questa definizione va però integrata includendo, tra le caratteristiche che definiscono il genere, anche l’interesse escatologico,⁴ e considerando che il *Sitz im Leben* più probabile delle apocalissi sono le comunità in crisi, presso cui questo genere letterario intende fungere da esortazione e/o consolazione per mezzo dell’autorità divina.⁵

In una prospettiva religionistica e antropologica più ampia, negli anni '60 e '70 del secolo scorso, Ernesto De Martino e poi Alfonso M. di Nola hanno delineato una grammatica dell’apocalittica come “situazione esistenziale collettiva di fine o di prossimità alla fine”, “un’intuizione catastrofica del proprio essere (collettivamente) nel mondo” i cui elementi – sia dottrinali, sia letterari – scandiscono “un contrasto uomo-cultura, poiché l’uomo si è costruita una casa non adatta alle sue esigenze, ai suoi sogni e alla sua vita” (Di Nola).⁶ In termini non dissimili, negli stessi anni, Umberto Eco distingueva tra autori “apocalittici” e autori “integrati” in un suo celebre saggio sulla cultura di massa.⁷ Di Nola individua nell’apocalittica ebraica elementi diversi da opera a opera, ma riuniti entro una struttura modulare che si può applicare anche ad ambiti culturali diversi da quelli d’origine, al di là della “taciturna insignificanza dei testi antichi”

³ *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, a cura di J. Collins, *Semeia* 14, 1979.

⁴ R. Webb, “‘Apocalyptic’: Observations on a Slippery Term”, *Journal of Near Eastern Studies*, 49, 1990, pp. 115-126.

⁵ D. Hellholm, “The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John”, *Semeia*, 36, 1986, pp. 13-64 (qui p. 27).

⁶ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini e M. Massenzio, Torino, Einaudi, 2002; A. M. Di Nola, *Apocalissi apocrife*, Milano, Guanda, 1978.

⁷ U. Eco, *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Milano, Bompiani, 1964.

provenienti da mondi ideali “non più credibili per la pesantezza delle mitologie superate cui erano collegati”.

L'apocalittica è così non solo un genere letterario o un movimento culturale ebraico e cristiano, ma una categoria del pensiero umano: una visione del mondo dotata di un suo repertorio di immagini e di simboli, che può veicolare teologie anche diverse, e che emerge prevalentemente in epoche di crisi istituzionale e sociale, quando diventa impossibile interpretare teologicamente la storia in termini positivi. In tali frangenti l'apocalittica è in genere una manifestazione di alienazione (nel senso marxiano del termine), perché allo sforzo politico per modificare la realtà sostituisce l'automarginalizzazione (come nel caso del gruppo di Qumran), arrivando a volte ad annegare nel senso della fine perfino la coscienza di sé.⁸

1. Cosmologia e teleologia nell'apocalittica ebraica del periodo persiano, ellenistico e romano (539 a. e. v. – 135 e. v.)

Uno dei *topoi* più importanti del genere letterario apocalittico è la meditazione sul tempo e sulla sua direzione escatologica. Nelle apocalissi ebraiche del periodo tra l'inizio della dominazione persiana (539 a. e. v.) e la fine della seconda guerra contro Roma (125 e. v.), questa meditazione si esprime in due modi:

1) In alcuni casi il tempo viene descritto secondo la sua struttura cosmologica, ossia nelle realtà astronomiche dalle quali esso ha avuto origine e giustificazione. A partire da questa idea, i testi elaborano dei calendari che hanno lo scopo di regolare la vita liturgica (le festività, ecc.). Per comodità darò a questa idea del tempo e al suo uso letterario il nome di ‘rappresentazione cosmologica’.

2) In altri casi l'attenzione dello scrittore apocalittico si rivolge all'individuazione, nel tempo, di una scansione o successione di di-

⁸ Per una discussione più ampia dell'apocalittica nell'ebraismo del Secondo Tempio vedi D. S. Russell, *L'apocalittica giudaica. 200 a.C.-100 d. C.*, trad. ital. Brescia, Paideia, 1991 [1964]; Sacchi, *L'apocalittica giudaica, cit.*; L. Arcari, “Intorno al concetto di ‘genere letterario apocalittico’. Osservazioni di metodo”, *Henoch*, 24, 2002, pp. 343-353; P. Capelli, “Il libro di Daniele e l'apocalittica ebraica antica”, in P. Merlo (a cura di) *L'Antico Testamento. Introduzione storico-letteraria*, Roma, Carocci, 2008, pp. 283-309.

versi periodi, che viene applicata alla storia d'Israele e alla predizione del prossimo futuro, fino all'avvento dell'*eschaton* che molti ebrei attendevano come imminente. Chiamerò 'teleologica' questa idea del tempo.⁹

2. 1. *La rappresentazione del tempo nella letteratura enochica più antica.*

La meditazione sulla natura e sul senso del tempo compare già nelle parti più antiche del *Libro etiopico di Enoch* (o *1 Enoch*), noto anche come 'pentateuco enochico': il *Libro dei Vigilanti* (*1 Enoch*, capitoli 6-36) e il *Libro dell'Astronomia* (*1 Enoch*, capitoli 72-82), che possono essere fatti risalire almeno al IV secolo a. e. v.¹⁰ Nei libri dei *Vigilanti* e dell'*Astronomia* si possono vedere le origini di un interesse per la fine verso la quale tende il tempo storico: si dice che questa fine è stata fissata in origine da Dio stesso e scritta sulle "tavole del cielo" (*Libro dell'Astronomia*, 81, 2), e che il tempo storico si concluderà entro "settantatam generazioni" con il giudizio finale (*Libro dei Vigilanti*, 10, 6, 12; 16, 1) e sarà seguito da un eone eterno (*Libro dei Vigilanti*, 10, 5, 13; *Libro dell'Astronomia*, 72, 1).

Ma, a parte questa dottrina escatologica rudimentale, gli autori del *Libro dei Vigilanti* e di quello dell'*Astronomia* sono più interessati alle origini del male che alla fine del mondo, e anche la descrizione del piano originario di Dio per l'universo data nel *Libro dell'Astronomia* mostra evidentemente più interesse per l'etica che per la cosmologia. Quindi la distinzione che ho proposto tra una rappresentazione cosmologica del tempo e una teleologica non può essere applicata al periodo più antico dell'apocalittica ebraica.

⁹ Sulle diverse periodizzazioni del tempo nell'apocalittica ebraica e sui loro paralleli nell'escatologia zoroastriana cfr. P. Capelli, "Escatologia ebraica ed escatologia iranica", in Aa. Vv., *Atti del Seminario invernale "Il popolo del ritorno: l'epoca persiana e la Bibbia"* (Lucca, 25-27 gennaio 2000), Settimello, Biblia, 2001, pp. 215-254.

¹⁰ Sulla datazione delle diverse parti del pentateuco enochico vedi P. Sacchi in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di Id., I, Torino, UTET, 1981, pp. 438-442; J. Charlesworth, "A Rare Consensus Among Enoch Specialists: The Date of the Earliest Enoch Books", *Enoch*, 24, 2002, pp. 225-234.

2. 2. *La letteratura enochica più recente: una rappresentazione cosmologica del tempo.*

Più o meno a partire dalla fine del III secolo a. e. v., il pensiero ebraico sul tempo andò assumendo in modo più definito quel punto di vista che ho definito cosmologico. L'autore dei capitoli 1-6 di *1 Enoch* condivide con quello del *Libro dei Vigilanti* (16, 1) l'idea della remunerazione escatologica (1, 7-9), ma il suo interesse è rivolto molto più alla struttura del piano di Dio per l'universo che non alla sua durata, e perciò non pone un accento particolare su quell'*eschaton* che sarà insieme *la fine e il fine del tempo/storia*.

Nemmeno nel libro dei *Giubilei* (databile alla fine del II secolo a. e. v.) si osserva alcun particolare interesse per l'escatologia. La prospettiva cosmologica è condivisa dal *Libro delle Parabole* (*1 Enoch*, 37-71), che risale al I secolo a. e. v. o al I e. v., e che pure condivide i fondamenti della dottrina escatologica attestata nei più antichi libri dei *Vigilanti* e dell'*Astronomia*: il giudizio, la remunerazione oltremondana e l'eterno. La versione più antica (e più breve) del *Libro slavo di Enoch* (o *2 Enoch*), anteriore alla distruzione del Secondo Tempio di Gerusalemme nel 70 e. v., fornisce una dettagliata descrizione della struttura dei cieli e di un calendario solare analogo a quelli descritti nel *Libro dell'Astronomia* e nei *Giubilei*. Non vi è assolutamente alcun interesse sul come né sul quando avverrà l'*eschaton*, e nemmeno su alcuna suddivisione del tempo/storia che preannunci l'evento finale e conduca verso di esso.

2. 3. *Altra apocalittica del Secondo Tempio: una rappresentazione teleologica del tempo.*

Diversamente da quanto visto finora, in numerosi altri testi ebraici di origine palestinese a partire dal II secolo a. e. v. è prevalente l'idea secondo la quale la storia recente d'Israele e il suo prossimo futuro sono suddivisi in determinati periodi, la cui individuazione dà senso al tempo storico e rivela che è ormai imminente quell'*eschaton* che Dio ha prestabilito per il mondo.

La prima attestazione di questa rappresentazione del tempo/storia, che ho chiamato teleologica (e che era certamente radicato nella co-

siddetta teologia deuteronomistica della storia, che caratterizza i libri storici della Bibbia), si trova nel capitolo 2 del libro di *Daniele*, dove le cinque parti della statua vista in sogno da Nabucodonosor simboleggiano i diversi imperi stranieri che avranno il potere su Israele, e precisamente quello neobabilonese (la testa d'oro della statua), quello dei medi (il petto e le braccia d'argento), quello persiano (il ventre e le cosce di bronzo), quello di Alessandro Magno (le gambe di ferro) e i regni dei diadochi (i piedi di ferro e argilla). La pietra che alla fine manderà la statua in frantumi rappresenta il regno di Dio. Non è facile datare la redazione di *Daniele* 2 (sebbene la compilazione finale del libro nel suo insieme risalga sicuramente al periodo delle guerre maccabaiche, 167-164 a. e. v.).¹¹ Quale che sia stato il caso, *Daniele* 2 è il primo tentativo ebraico a noi pervenuto di pensare la storia in termini mitico-simbolici;¹² ed è anche il primo caso in cui la forma ebraica della dottrina dei due eoni e il motivo iranico o ellenistico della successione degli imperi compaiono in un medesimo testo (come avverrà di nuovo, per esempio, negli *Oracoli Sibillini*).¹³

I capitoli 7-12 di *Daniele* costituiscono una raccolta organica di quattro visioni profetiche circa la fine dell'ellenizzazione forzata e delle persecuzioni contro gli ebrei durante il regno di Antioco IV (167-164 a. e. v.). La loro forma letteraria è apocalittica, ma il loro contenuto non può essere ricondotto alla tradizione enochica quale è attestata, per esempio, nel coevo *Libro dei Sogni* (1 *Enoch*, 83-90); e fu proprio per questo che, diversamente dal resto della letteratura apocalittica ebraica del periodo di cui ci occupiamo, questi capitoli di *Daniele* vennero in seguito accolti nel canone rabbinico delle Scrittu-

¹¹ Per la datazione di *Daniele* 2 vedi E. Bickerman, *Quattro libri stravaganti della Bibbia: Giona - Daniele - Kohelet - Ester*, trad. ital. Bologna, Pàtron, 1979 [1967], p. 83, e A. Momigliano, "Daniele e la teoria greca della successione degli imperi", in *Id.*, *Pagine ebraiche*, a cura di S. Berti, Torino, Einaudi, 1987 [1980], pp. 33-39.

¹² Cfr. A. Yarbro Collins, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996, p. 58.

¹³ Vedi J. W. Swain, "The Theory of Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire", *Classical Philology*, 25, 1940, pp. 1-21 (a favore dell'origine ellenistica); D. Flusser, "The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel", *Israel Oriental Studies*, 2, 1973, pp. 148-176 (a favore dell'origine iranica).

re ebraiche.¹⁴ In *Daniele* 7-12 abbiamo dunque, nell'ordine, le seguenti visioni: 1) la visione delle quattro bestie che salgono dal mare (cap. 7); 2) la visione del montone e del capro (cap. 8); 3) la visione delle "settanta settimane" d'anni (cap. 9); 4) la profezia di una serie di re persiani e greci che domineranno su Israele fino ad Antioco, la fine del quale segnerà l'avvento dell'*eschaton* (capp. 10-12).

Ciascuna di queste visioni consiste in un'interpretazione mitico-simbolica della storia recente d'Israele e del suo prossimo futuro, combinata con la predizione della fine delle sue persecuzioni. Tutte queste predizioni sono connotate in senso escatologico, poiché tutte sono rivolte al "tempo della fine" (8, 17, 19; 12, 4, 13) o a un eone eterno. Inoltre si afferma sempre che prima della fine delle persecuzioni e/o dell'eone presente dovrà trascorrere un determinato lasso di tempo. Questo è detto consistere in "un tempo, più tempi e la metà di un tempo" in 7, 25, in "duemilatrecento sere e mattine" in 8, 14, e in "metà settimana" in 9, 27; nel cap. 12, infine, si afferma che la profanazione del tempio durerà 1.290 o 1.335 giorni (vv. 11-12) e che prima che Antioco muoia dovranno trascorrere "un tempo, tempi e la metà di un tempo" (v. 7). Dunque, il lasso di tempo che manca alla fine della persecuzione e/o dell'eone presente è una costante di circa tre anni e mezzo, vale a dire, metà del ciclo settennale (la "settimana di anni"). Per questo Elias Bickerman ritenne che queste visioni di *Daniele* facessero deliberato riferimento al cosiddetto 'Codice di Santità' contenuto in *Levitico* 17-26,¹⁵ secondo cui la sottomissione a potenze straniere sarebbe stata la punizione per i peccati di idolatria e di profanazione del sabato. I nostri capitoli di *Daniele* sembrano dunque rivolti precisamente ai "molti israeliti" che, secondo *1 Maccabei* 1, 43, accettarono di servire Antioco e pertanto "sacrificarono agli idoli e profanarono il sabato".

Tralasciando altra letteratura apocalittica non canonica (il già citato *Libro dei Sogni* enochico, i *Testamenti dei dodici patriarchi*, la cosid-

¹⁴ Cfr. G. Boccaccini, "È Daniele un testo apocalittico? Una (ri)definizione del pensiero del *Libro di Daniele* in rapporto al *Libro dei Sogni* e all'Apocalittica", *Henoch*, 9, 1987, pp. 267-302.

¹⁵ E. Bickerman, *Quattro libri*, cit., p. 122.

detta *Epistola di Enoch* [1 *Enoch* 91-104]) e i pure scarsi riferimenti escatologici che affiorano nella tradizione letteraria della “riscrittura della Bibbia” (*rewritten Bible*: per esempio il *Libro dei Giubilei* e il *Libro delle antichità bibliche*), prenderò ora in esame due apocalissi risalenti al periodo tra le due guerre ebraiche contro Roma (70-135 e.v.), che mostrano un interesse ancora maggiore per la fine del tempo/storia: il *Quarto libro di Ezra* (4 *Ezra*) e l'*Apocalisse siriana di Baruch* (2 *Baruch*).

Il pensiero dell'autore del 4 *Ezra* sembra interamente informato da una prospettiva escatologica e da una precisa concezione cronografica che Edmondo Lupieri ha ricostruito dettagliatamente.¹⁶ Sembra che l'autore del 4 *Ezra* credesse in una settimana cosmica di sette millenni giubilari (ciascun millennio consisteva di 980 anni, ossia di venti giubilei, ognuno della durata di sette anni: $7 \times 7 \times 20 = 980$), e che attendesse come imminente l'avvento del regno messianico: questo sarebbe dovuto durare per gli ultimi 400 anni del sesto millennio giubilare, alla fine del quale il mondo sarebbe finito e sarebbe stato sostituito dal nuovo mondo eterno di Dio. Questa non è l'unica ricostruzione possibile della cronografia sottostante al 4 *Ezra*,¹⁷ ma è sicuro che il suo autore condivideva la dottrina dei due eoni e che si prefigurava il piano di Dio per l'universo come articolato in tre momenti: 1) il tempo storico, 2) l'*eschaton* e 3) l'eterno futuro, eterno e atemporale.

Tuttavia, tra le opere incentrate sulla rappresentazione teleologica del tempo, il 4 *Ezra* è quella meno interessata a suddividere il tempo/storia in periodi. Questa istanza è invece sviluppata dettagliatamente nel coevo 2 *Baruch*. 1) Nei capitoli 26-28 una voce dall'alto rivela a Baruch, rappresentato come profeta, che le tribolazioni che precederanno l'era messianica dureranno per dodici parti di tempo, le quali saranno turbate da diverse catastrofi: “Misura e numero di quel tempo saranno due parti: settimane di sette settimane” (28, 2). 2) Il primo so-

¹⁶ E. Lupieri, *Apocalittica e Apocalisse*, in *Attualità dell'Apocalisse*, Palermo, Augustinus, 1992, pp. 15-32.

¹⁷ Vedi per es. L. L. Grabbe, *Chronography in 4Ezra and 2Baruch*, in K. H. Richards (ed.), *Society of Biblical Literature Seminar Papers 20*, 1981, Chico (CA), Scholars Press, 1981, pp. 48-63.

gno di Baruch (capitoli 36-42) viene così interpretato da Dio stesso: a partire dal momento presente e fino alla venuta del messia, vi sarà una successione di quattro regni. 3) Nel secondo sogno di Baruch (capitoli 53-74), secondo l'interpretazione che ne dà l'angelo Ramael, la storia umana fino all'avvento dell'*eschaton* e dell'eone eterno viene divisa in dodici età, ciascuna delle quali inizia male e termina bene. Le età sono rappresentate da dodici piogge d'acqua scura all'inizio e luminosa alla fine, e viene detto che dieci e mezza sono già trascorse.

2. 4. Un confronto diacronico.

In quali periodi della storia dell'ebraismo e degli ebrei sono concretamente attestate le due rappresentazioni apocalittiche del tempo che ho definito 'cosmologica' e 'teleologica'?

La rappresentazione cosmologica sembra avere suscitato interesse lungo tutto lo sviluppo dell'apocalittica ebraica nel periodo persiano, ellenistico e romano. Le sue attestazioni più antiche si possono far risalire al IV secolo a. e. v., se non anche al V, nel *Libro dei Vigilanti* e nel *Libro dell'Astronomia*; la si trova già completamente elaborata nel III secolo a. e. v., nei capitoli 1-6 di *1 Enoch*; e compare per l'ultima volta poco prima del 70 e. v. nel *2 Enoch*.

Diversamente, i testi più sopra esaminati in cui il tempo è rappresentato secondo la prospettiva teleologica possono essere riuniti in tre gruppi, ciascuno composto in un distinto periodo della storia ebraica:

- 1) *Daniele 2* risale al momento d'incertezza che la Palestina attraversò nella prima metà del III secolo a. e. v., quando fu la scena delle guerre siriane tra i Seleucidi e i Tolomei, quando il senso di oppressione politica e le aspettative di liberazione dal dominio straniero dovettero farsi sempre più forti;
- 2) *Daniele 7-12*, il *Libro dei Sogni* e l'*Epistola di Enoch*¹⁸ risalgono all'epoca dei Seleucidi, il cui oppressivo dominio su Israele durò dal 200 al 164 a. e. v.;

¹⁸ Cfr. anche il *Testamento di Levi* (dai *Testamenti dei dodici patriarchi*).

- 3) il 4 *Ezra* e il 2 *Baruch*¹⁹ risalgono al periodo tra le due guerre contro Roma (70-132 a. e. v.), ossia tra la distruzione del Secondo Tempio e la fine della speranza di ricostruirlo, che segnò anche la fine di ogni aspettativa da parte dei gruppi ebraici indipendentisti.

Un'osservazione ulteriore è che, nelle opere letterarie in cui è attestata una delle due rappresentazioni del tempo, l'altra non compare: esse sembrano escludersi a vicenda, almeno dal punto di vista letterario. A meno che, viene da chiedersi, non si tratti di una vera e propria incompatibilità *psicologica* tra due modi diversi di percepire il tempo. L'alternativa tra un'idea lineare di tempo e una ciclico-periodica fu negli anni '50 di un fortunato studio di Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*,²⁰ in cui l'autore sosteneva che l'idea ciclico-periodica era stata caratteristica della mentalità ebraica più antica. Il punto di vista di Boman era largamente idealistico e astratto, e la reazione cominciò già negli anni '60 con i lavori di Ernst Jenni e Gerhard von Rad,²¹ culminando nella *Weisheit in Israel* di quest'ultimo,²² che ha definitivamente 'rimpatriato' nella cultura ebraica una forte coscienza del divenire dei tempi e ha individuato nel pensiero dei profeti biblici le radici dell'escatologia apocalittica e della dottrina dei due eoni. In questo modo si è cominciato a smettere di considerare l'apocalittica ebraica come un germoglio eterodosso e pre-cristiano dell'ebraismo, e si è invece cominciato a interpretarla come uno degli elementi essenziali tra quelli che costituivano la variegata realtà culturale e spirituale ebraica della tarda antichità.

Perciò credo che non sarebbe utile tentare di ricondurre all'alternativa di Boman la mia distinzione tra una rappresentazione

¹⁹ Cfr. anche il *Libro delle antichità bibliche*.

²⁰ Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954², 1965⁴.

²¹ E. Jenni, *Time*, in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV, New York, Abingdon Press, 1962, pp. 643-649; G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, trad. ital. Brescia, Paideia, 1974 [1957-1961], II, pp. 124-152.

²² Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1970 (trad. ital. *La sapienza in Israele*, Genova, Marietti, 1990; vedi pp. 235-252).

(o idea) cosmologica del tempo e una teleologica. Questa distinzione non va vista in una prospettiva psicologica, e nemmeno in una esclusivamente letteraria, ma piuttosto nella prospettiva dell'ideologia politica, che naturalmente, nel pensiero di una società tardoantica, non può essere distinta da quella prospettiva che modernamente chiamiamo teologica.

Secondo Norbert Elias il tempo è “un mezzo per orientarsi nel mondo sociale”:²³ vale a dire, un fattore nella costruzione dell'ordine sociale. Perciò, idee differenti circa il tempo e il suo senso possono essere viste come risposte differenti a istanze politiche, che erano anche religiose. Pensare il tempo in una prospettiva cosmologica non aveva una valenza molto forte dal punto di vista dell'ideologia politica: era una fra molte forme pre-scientifiche di conoscenza della creazione e delle sue strutture, ed esprimeva integrazione politica piuttosto che aspettative apocalittiche. Sotto la pressione degli eventi, questo modo di pensare il tempo divenne più *engagé* e propriamente apocalittico, volgendosi a cercare di capire la direzione e il fine del tempo/storia, e più in particolare il destino di Israele in questo contesto escatologico. La rappresentazione teleologica del tempo/storia fu la particolare modalità, o connotazione, che il pensiero apocalittico ebraico assunse in situazioni in cui la sua preoccupazione principale – conscia o inconscia che fosse – doveva essere la costituzione di un'identità nazionale militante, mobilitata contro il dominio straniero e la frantumazione della nazione; secondo l'efficace definizione data da Benito Marconcini, l'apocalittica ebraica – come qualsiasi altra apocalittica – era “una teologia per tempi difficili”.²⁴

Delineando in questi termini un'altra parte della mappa del pensiero ebraico tardoantico, spero anche di avere ulteriormente documentato che il modo migliore in cui si può pensare la storia dell'ebraismo del

²³ N. Elias, *Saggio sul tempo*, trad. ital. Bologna, Il Mulino, 1986 [1984], p. 9.

²⁴ B. Marconcini, *Apocalittica. Origine, sviluppo, caratteristiche di una teologia per tempi difficili*, Leumann (TO), ElleDiCi, 1985.

Secondo Tempio è nei termini della storia delle idee, piuttosto che in quelli di una storia di gruppi religiosi e/o politici.²⁵

3. *L'apocalittica nella diaspora: il libro V degli Oracoli sibillini.*

Nella crisi della tarda antichità i temi e i problemi propri del pensiero apocalittico della Palestina ebraica trovarono terreno fertile anche nella religiosità ebraica della diaspora, influenzata – e spesso anche inasprita – dal confronto continuato con la religione e i costumi della cultura ellenistico-romana dominante. Di questa diffusione e di questo confronto sono esempio cospicuo i dodici libri degli *Oracoli sibillini*, scritti in greco e in perfetto stile omerico in Egitto e in Asia minore e compilati da redattori cristiani tra il II secolo a. e. v. e il VI e. v. Tre dei libri degli *Oracoli sibillini*, il III, il IV e il V, conservano un'originale redazione ebraica quasi completamente esente da interpolazioni cristiane.²⁶

Prenderò come esempio dell'apocalittica ebraica della diaspora e della sua interazione con le escatologie pagane il V libro degli *Oracoli sibillini*. L'opera è costituita da una serie di materiali ebraici nei quali vennero successivamente inseriti versi tratti da oracoli pagani più antichi; la redazione finale è databile con una certa sicurezza al regno di Adriano (117-138), ma prima dell'inizio della seconda guerra ebraica contro Roma (132). Non vi è dubbio che il *Sitz im Leben* originario del libro sia stato la diaspora ebraica d'Egitto, come rivelano l'ambientazione dell'introduzione storica dei vv. 1-51 (vv. 2-3: “dopo la morte dei sovrani d'Egitto”), le ripetute apostrofi al paese, più lunghe e insistite di quelle rivolte ad altre nazioni (addirittura si preconizza in Egitto l'edificazione del tempio escatologico, vv. 492-503), e l'insistenza sull'abominio e l'insensatezza dei culti zoolatrici.²⁷

²⁵ Su questo problema metodologico cfr. P. Capelli, *Il male. Storia di un'idea nell'ebraismo dalla Bibbia alla Qabbalah*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2013, pp. 12-13.

²⁶ Vedi *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, III, Brescia, Paideia, 1999, pp. 383-535 (introduzione, traduzione e commento dei libri III a cura di L. Rosso Ubigli e IV-V a cura di P. Capelli) e *Oracoli sibillini*, a cura di M. Monaca, Roma, Città Nuova, 2008.

²⁷ Per il *Sitz im Leben* e la datazione del V *Sibillini* vedi P. Capelli in *Apocrifi, cit.*, pp. 489-498.

Il V *Sibillini* afferma una dottrina soteriologica (vv. 68-72, 255), ma non le assegna particolare importanza, e non si sofferma a descrivere dettagliatamente forma e struttura del mondo a venire: l'interesse del redattore/autore è rivolto piuttosto alle modalità e alla successione di eventi secondo le quali avrà luogo l'*eschaton*, cioè il periodo di passaggio tra l'eone presente e l'eone futuro. Questa dottrina escatologica è esposta in una serie di passi non collegati gli uni agli altri. Qui di seguito riporto in sinossi le successioni di eventi escatologici che i diversi passi descrivono:

A (vv. 93-110)				
	Nerone redivivo torna dalla Persia in Occidente, poi distrugge Alessandria d'Egitto, infine assedia la "città dei giusti".	Un re inviato da Dio uccide i re e i nobili e si oppone a Nerone.		Giudizio universale (v. 110, forse interpolazione cristiana).
B (vv. 137-161)				
	Nerone redivivo muove da Babilonia-Roma in Grecia, Persia, Palestina; perseguita gli ebrei e conquista il Tempio.	Dopo il quarto anno «una stella del cielo» brucia la terra, il mare e Babilonia-Roma.		
C (vv. 206-224)				
	Nerone redivivo torna e devasta la Grecia (vv. 214-224).	Battaglia delle stelle e pioggia di fuoco (vv. 206-213)	"Nuova natura".	

D (vv. 260-295)				
Conversione dei pagani e tempio escatologico in Giudea; temporanea distinzione tra malvagi e giusti (che ricevono ricompensa).		Pioggia di fuoco.	“Mutare del mondo”.	Era di pace in Giudea per “tutti i giusti”.
F (vv. 414-433)				
		Un re inviato da Dio distrugge i malvagi nel fuoco	... ed edifica in Giudea il tempio escatologico in un’era di pace.	“Ultimo istante dei giusti” (il passaggio all’eone eterno?).
G (vv. 447-483)				
Cataclismi vari (mare prosciugato, locuste, guerre, cannibalismo).				La luce di Dio torna a dominare su “tutti i buoni”.
H (vv. 484-531)				
L’Egitto si converte e vi si fonda il tempio escatologico.	Gli etiopi distruggono il tempio escatologico.	Piove dal cielo l’ira di Dio (battaglia delle stelle, che cadono sulla terra e la ardono tutta.)		

Le differenze tra i vari oracoli sono evidenti e significative, ma si può comunque individuare un ‘minimo comune denominatore escatologico’, ossia un’idea di sviluppo storico dell’*eschaton* scandito in

tre momenti principali che compaiono praticamente in tutti i passi (con l'eccezione del compendioso G). Questi momenti sono:

- 1) il ritorno di Nerone redivivo (ABCE), oppure 1b) una serie di catastrofi naturali (EG);
- 2) un intervento divino, che consiste 2a) nell'avvento di una figura superumana (AF) oppure 2b) in una pioggia di fuoco che distrugge la terra e porta al rinnovamento del cosmo (BCDEH);
- 3) l'era di pace definitiva.

Come detto, tra l'ebraismo della diaspora egiziana e le diverse filosofie pagane si venne a creare un'interazione in materia di visione escatologica. Un esempio particolarmente rilevante di questa intertestualità è dato dai vv. 501-531 del *V Sibillini*, dove si sovrappongono inestricabilmente l'idea ebraica di purità e di un tempio escatologico e la concezione stoica della distruzione ciclica dell'universo nel fuoco (ecpirosi); la battaglia escatologica non avverrà tra le forze del Bene e quelle del Male (come invece nel testo qumranico della *Regola della Guerra*, la cui genesi redazionale si sviluppò nel II e I secolo a.e.v.),²⁸ tra le costellazioni dello Zodiaco; la distruzione reciproca degli astri significa inoltre l'assenza di scansione temporale che caratterizzerà l'eterno:

E allora in Egitto vi sarà un grande tempio puro,
e vi recherà sacrifici un popolo che Dio avrà fondato
e al quale Dio eterno darà sostentamento.
Ma quando, dopo aver abbandonato la svergognata tribù dei Triballi,
gli Etiopi dimoreranno nei campi d'Egitto,
[allora] daranno inizio alla malvagità, fino al compiersi degli ultimi
eventi:
distruggeranno il grande tempio della terra d'Egitto,²⁹

²⁸ G. Ibba, *Le ideologie del Rotolo della Guerra (1QM). Studio sulla genesi e la datazione dell'opera*, Firenze, Giuntina, 2005, pp. 253-258.

²⁹ Nel 73 Vespasiano aveva comandato che il tempio di Leontopoli fosse distrutto; in realtà il governatore romano di Alessandria si limitò a depredarlo e a chiuderlo (F. Giuseppe, *Guerra giudaica*, 7, 433).

e Dio farà piovere sulla terra ira tremenda contro di loro,
 sì da sterminare tutti i malvagi e tutti i sacrileghi.
 Quella contrada non verrà più in alcun modo risparmiata
 a causa di coloro che non custodirono ciò che Dio aveva loro affidato.
 Del Sole splendente tra gli astri ho veduto la minaccia
 e della Luna l'ira tremenda tra le folgori;
 le stelle pativano il travaglio della battaglia: Dio aveva loro comanda-
 to di guerreggiare.
 Dinanzi al Sole grandi fiamme erano a contesa,
 Lucifero guidava la battaglia, montato in groppa al Leone;
 della bicorni Luna era mutato il disco.
 Il Capricorno colpì al tèndine il giovane Toro,
 il Toro strappò al Capricorno il giorno del suo ritorno;
 Orione rimosse la Bilancia, così che non vi fosse più;
 la Vergine nell'Ariete mutò la sorte dei Gemelli;
 le Pleiadi non apparvero più, e il Dragone rifiutò la cintura;
 i Pesci s'immersero al di sotto del cinturone del Leone;
 il Cancro non rimase, ché ebbe terrore d'Orione;
 lo Scorpione sollevò la coda a causa del terribile Leone;
 il Cane però a causa della fiamma del Sole;
 l'Acquario fu arso dalla forza del poderoso Splendente.
 Insorse il Cielo stesso, finché squassò i contendenti
 e in preda all'ira li precipitò giù sulla terra:
 così ben presto, combattendo sulle correnti dell'oceano,
 misero fuoco a tutta la terra; ma il cielo restò senza stelle.

La 'catastrofe zodiacale' dei vv. 512-531 (che sviluppa un motivo preannunciato ai vv. 206-213) è stata ritenuta insensata o indecifrabile da buona parte degli interpreti. I tre più ampi tentativi di spiegazione globale fatti finora sono, a mia conoscenza, quelli di Franz Xaver Kugler, Henri Jeanmarie e Valentin Nikiprowetzky, che passerò ora in rassegna.

Kugler, specialista di astronomia babilonese, ritenne che il passo fosse la resa poetica di un evento astronomico reale, verificatosi nel cielo dell'Etiopia lungo l'arco di sette mesi nel 100 a. e. v.³⁰ Ma, come

³⁰ F. X. Kugler, *Sibyllinischer Sternkampf und Phaëthon in naturgeschichtlicher Beleuchtung*, Münster, Aschendorff, 1927.

giustamente fece notare Wilhelm Gundel, è difficile credere che il sibillista dipendesse dall'astrologia paleo- e neobabilonese piuttosto che da quella ellenistica (cfr. la n. al v. 517).³¹

Jeanmarie ha definito il passo come una 'fantasmagoria' non realmente astrologica (espressioni come "la Vergine nell'Ariete", v. 521, non hanno senso), ma ha creduto di individuarvi (per esempio ai vv. 518-521) alcune profezie favorevoli al dominio di Antonio e Cleopatra sull'Egitto, scritte in forma di crittogrammi pseudoastrologici.³²

Infine, Nikiprowetzky, a mio parere con maggior ragione, ha visto nel passo la descrizione di un "giorno del Signore" preludente all'*eschaton* e letterariamente modellato sia sul precedente del "giorno di YHWH" nella letteratura profetica biblica,³³ sia sul tema della battaglia delle stelle.³⁴ In generale, il motivo dell'odio tra le costellazioni è frequente nei testi tardoantichi, sia ebraici sia pagani.³⁵ Il motivo più specifico della battaglia tra le stelle, che precipiteranno sulla terra distruggendola nel fuoco, ha radici sia bibliche sia elleniche, soprattutto nella dottrina stoica dell'ecpirosi, un ritorno *ciclico* del cosmo al fuoco, principio della creazione e del mutamento naturale. Battaglia delle stelle ed ecpirosi si trovano connesse in autori influenzati dallo stoicismo quali Seneca e Lucano. In Seneca ricorrono nella *Consolazione a Marcia*, 26, 6 (*cum tempus advenerit, quo se mundus renovaturus extinguat, viribus ista se suis cadent et sidera sideribus incurrent et omni flagrante materia uno igne quidquid nunc ex disposito lucet ardebit*), nelle *Questioni naturali*, 3, 29, 1 (dove si cita l'autore babilonese Berosso, del IV secolo a. e. v., secondo cui la fine del mondo avverrà attraverso una *conflagratio* quando gli astri si saranno riuniti sotto il segno del Cancro e un *diluvium* quando lo saranno sotto il segno del Capricorno) e nella tragedia *Tieste*, vv. 827-881 (l'*aetas ultima* del

³¹ W. Gundel, recensione a Kugler, *Sibyllinischer Sternkampf*, cit., *Gnomon*, 4, 1928, pp. 449-451.

³² H. Jeanmarie, *La Sibylle et le retour de l'âge d'or*, Paris, Leroux, 1939.

³³ Cfr. *Isaia* 7, 18-25; 9, 13; 13, 6, 9; 22, 5; *Gioele* 1, 15; 2, 1.11; 3, 4; 4, 14; *Amos* 5, 18, 20; *Abdia* 1, 15; *Sofonia* 1, 7, 14; 2, 2; *Malachia* 3, 23.

³⁴ V. Nikiprowetzky, "Reflexions sur quelques problèmes du IV et du V livre des *Oracles Sibyllins*", *Hebrew Union College Annual*, 43, 1972, pp. 29-76 (qui pp. 67-73).

³⁵ Cfr. per es. Filone, *De somniis*, 2, 114.

mondo si concluderà con la scomparsa delle costellazioni, che si abatteranno sulla terra trascinandosi a vicenda; anche nell'*Hercules furens*, vv. 944-952, Ercole nella sua follia vede il Leone assalire le altre costellazioni). Secondo Lucano, *Farsaglia* 1, 72-82, nell'*hora suprema... ignea pontum astra petent* (vv. 75-76). Ma è significativo che la battaglia astrale più ampia e vicina a questa del *V Sibillini* sia descritta proprio in un altro autore egiziano sito allo snodo tra la cultura pagana e quella cristiana, il vescovo Nonno di Panopoli (V secolo), nel suo poema *Dionisiache*, 38, 347-409, dove è narrato il mito di Feonte: questi, nel suo viaggio attraverso il cielo, porta lo scompiglio tra gli astri, che occupano l'uno il posto dell'altro. L'affinità letteraria del passo di Nonno con il nostro è notevole, ma la battaglia delle stelle di Nonno è priva di qualsiasi connotazione escatologica.

Anche se nella Scrittura il motivo della battaglia delle stelle non compare mai, al *V Sibillini* sottostà comunque il tema della caduta delle stelle di *Isaia* 34, 4, che i primi cristiani significativamente ripresero e ricontestualizzarono in senso escatologico in *Matteo* 24, 29 e *Apocalisse* 6, 13. (Nella letteratura profetica biblica ricorreva anche la minaccia divina di spegnere le stelle: *Isaia* 13, 10; *Gioele* 2, 10; *Ezechiele* 32, 7-8.)

Quanto infine alla concezione della fine del mondo nel fuoco, essa è ricorrente negli *Oracoli sibillini* ebraici,³⁶ e solitamente i commentatori la riconducono alla concezione stoica dell'ecpirosi. Ma la concezione ebraica si differenzia da quella stoica per due motivi: 1) è un *unicum* alla fine della storia, e non un evento ciclico dopo il quale il cosmo si riproduce uguale a prima; 2) essa determina la distruzione del genere umano (o, secondo alcuni passi, solo degli empi) e della vita sulla terra, ma non la totale distruzione e scomparsa di quest'ultima. Ad esempio, secondo *III Sibillini* 82-92 (di cui l'escatologia del *V Sibillini* sembra una versione abbreviata), prima del grande giudizio finale il cielo cadrà sulla terra bruciandola tutta insieme con il mare: non vi saranno più stelle, né quindi tempi o stagioni (l'avvento dell'eone eterno); e così anche secondo i vv. 672-701 una pioggia di fuoco e

³⁶ Cfr. per es. *V Sibillini*, 155-161 (dove il fuoco finale consegue alla caduta di un astro) e 375-380.

tremendi terremoti precederanno il giudizio e lo sterminio degli empì (cioè dei trasgressori della legge di Dio e distruttori del tempio). Ma l'idea stoica dell'epiroso fu comunque recepita nell'escatologia ebraica della diaspora: in *IV Sibillini*, 161 (e cfr. v. 173) si parla di un "incendio" (*empresmós*) che distruggerà *tutti* gli uomini, senza però che venga detto che esso cadrà dal cielo, né che causerà la distruzione della terra, sulla quale i giusti (dopo la resurrezione e il giudizio) torneranno a nuova vita. E ancora più influenzato dal naturalismo stoico appare il versetto 3, 10 della *Seconda lettera di Pietro*: nel "giorno del Signore" "i cieli con fragore passeranno, gli elementi consumati dal calore si dissolveranno e la terra con quanto c'è in essa sarà arsa".

4. *Attesa della fine e messianismo nella letteratura rabbinica classica (III-VI secolo e. v.).*

Il retaggio dell'apocalittica ebraica del Secondo Tempio nella letteratura del periodo di formazione dell'ebraismo rabbinico, come pure nella tradizione mistica ebraica fino alla *qabbalah* di età medievale e moderna, è amplissimo e variegato.³⁷ Una parte importantissima di questo discorso escatologico ebraico e della sua continuità è senz'altro costituita dal messianismo, sulle cui varie forme nel pensiero rabbinico tardoantico mi concentrerò ora brevemente.

La letteratura rabbinica più antica (dal III al VI secolo), sia in Palestina sia nella diaspora della Mesopotamia, presenta una dottrina messianica articolata secondo punti piuttosto costanti e precisi, condivisi dalla maggior parte dei rabbini citati nelle fonti, e da tempo

³⁷ Vedi per es. I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Berlin, De Gruyter, 1980; G. Stemberger, "Das Fortleben der Apokalyptik in der rabbinischen Literatur", in *Biblische und Judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi*, a cura di A. Vivian, Frankfurt a. M. e a., Peter Lang, 1990, pp. 335-347; R. Boustani, P. G. McCullough, "Apocalyptic Literature and the Study of Early Jewish Mysticism", di prossima pubblicazione in *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, a cura di J. J. Collins, Oxford, Oxford University Press, 2014.

individuati e descritti dagli studiosi moderni.³⁸ Li ricapitolò assai brevemente:

- il messia arriverà se Israele avrà rispettato i suoi obblighi nell'alleanza con Dio;
- si presume in genere che il momento dell'avvento del messia possa essere calcolato in base a deduzioni a partire dalla storia d'Israele o dalle Scritture, ma questa pratica – benché diffusa – viene scoraggiata come un'intrusione umana nel pensiero di Dio (ne vedremo degli esempi);
- l'avvento del messia sarà preceduto da una serie di catastrofi e di guerre (tra cui quella di Gog e Magog, in base ai capitoli 38-39 del libro biblico di *Ezechiele*), comunemente chiamate le “doglie del messia”;
- il profeta Elia fungerà da precursore e nunzio del messia;
- l'era messianica sarà distinta dall'eone presente, ma anche da quello eterno e immutabile;
- il messia radunerà in Palestina gli ebrei esuli nella diaspora, ma nei suoi giorni non verranno più accettati proseliti (perché motivati da semplice opportunismo o perché poco osservanti).³⁹

Per tutto il periodo tardoantico, alla produzione di grandi compilazioni scritte di contenuto halakico (normativo) e aggadico (esegetico-omiletico) la cultura rabbinica affiancò quella stesura di commenti omiletici alla Scrittura – detti *midrašim* – di contenuto messianico, o di narrazioni espressamente apocalittiche (come per esempio il *Sefer Zerubbavel*). Tipica di questa tradizione era la prassi del ‘calcolo dei tempi,’ cioè il tentativo di individuare nella storia – e in particolare in quella d'Israele – una scansione secondo periodi predeterminati da Dio, in base a cui fosse possibile calcolare la maggiore o minore prossimità della fine di questo mondo. Questa pratica era diffusa da secoli tra gli intellettuali ebrei, soprattutto nei momenti di crisi

³⁸ Vedi per es. J. Klausner, *The Messianic Idea from Its Beginnings to the Completion of the Mishnah*, trad. ingl. New York, Macmillan, pp. 391-407, e J. Neusner, *Messiah in Context: Israel's History and Destiny in Formative Judaism*, Lanham, University Press of America, 1988, pp. 178-191.

³⁹ Vedi J. Klausner, *Messianic Idea*, cit., pp. 475-482.

politica e istituzionale.⁴⁰ Anche i rabbini vi indulgevano spesso, e la pratica è assai ben documentata nella letteratura di fondazione dell'ebraismo rabbinico. Vediamo per esempio le due pericopi seguenti, tratte dal trattato *Sanhedrin* del Talmud Babilonese:

[Uno] della scuola di Elia insegnò:⁴¹ «Il mondo durerà per seimila anni: per duemila anni il *tohu*, per duemila anni la Torah, per duemila anni i giorni del messia. Ma a causa dei nostri peccati, che si sono moltiplicati, di questi [ultimi duemila anni] ne sono scaduti quanti ne sono scaduti.»

Elia disse a Rav Yehudah, il fratello di Rav Salla il Pio: «Il mondo non [durerà] meno di ottantacinque giubilei, e nell'ultimo giubileo arriverà il figlio di Davide.»

Quello gli ribatté: «All'inizio o alla fine [del giubileo]?»

Gli rispose: «Non lo so.»

Quello gli chiese di nuovo: «[Il giubileo] sarà compiuto o no?»

Gli rispose: «Non lo so.»

Rav Aši disse: «Gli rispose così:⁴² “Fino a quel momento non aspettarlo; da allora in poi aspettalo pure”.»

Rav Ḥanan bar Taḥlifa inviò [queste parole] a Rav Yosef: «Ho trovato un uomo che era in possesso di un rotolo scritto in caratteri assiri⁴³ e in lingua santa, e gli ho chiesto: “Da dove ti arriva, questo?” Mi ha risposto: “Mi sono arruolato come mercenario per i romani, e l'ho trovato nei depositi dei romani”. C'è scritto: “4291 anni⁴⁴ dopo la creazione del mondo, il mondo sarà fatto orfano; di quegli [anni che ri-

⁴⁰ Vedi A. Yarbro Collins, “Numerical Symbolism in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literature”, in W. Haase e H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 21, 2, Berlin, De Gruyter, 1984, pp. 1221-1287, e P. Capelli, “Periodizzazioni del tempo: la soluzione apocalittica”, *Ricerche Storico-Bibliche*, 1997/1, pp. 193-214.

⁴¹ Nel testo: *tanna de-be Eliyyahu*, che è anche il titolo di una compilazione rabbinica.

⁴² Si osservi che le parole di Elia, finora in ebraico, nella citazione fatta da Aši sono in aramaico.

⁴³ Così nei testi rabbinici viene chiamata la scrittura quadrata.

⁴⁴ Il Gaon di Vilna (Eliyyahu ben Šelomoh, 1720-1797) emendò in 4231 sulla base di b. 'Avodah Zarah 9b (“È stata insegnata una *barayta*: A partire dall'anno 4231 dalla creazione del mondo, se uno ti dice: «Prenditi un campo del valore di mille denari per un denaro», non prenderlo”).

marranno, alcuni saranno dedicati al]le guerre fra i *tanninim*,⁴⁵ [altri al]le guerre fra Gog e Magog, e il resto [saranno] i giorni del messia. E il Santo – che sia benedetto – non rinnoverà il suo mondo⁴⁶ se non dopo settemila anni”».

Rav Aḥa, il figlio di Rava, disse: «Fu detto: “Dopo cinquemila anni.”» (b. *Sanhedrin* 97a-b).

Insegnavano i Rabbanan: «[Nel]la settimana in cui arriverà il figlio di Davide: nel primo anno si adempirà la scrittura *Facevo piovere sopra una città e non sopra l'altra* (*Amos* 4, 7); nel secondo saranno inviati gli strali della carestia; nel terzo [vi sarà] grande carestia, moriranno uomini, donne e bambini, pii e uomini di [buone] azioni,⁴⁷ e la Torah sarà dimenticata da coloro che la studiano; nel quarto [vi sarà] un'abbondanza che non sarà abbondanza; nel quinto [vi sarà] grande abbondanza: si mangerà, si berrà e si starà allegri, e la Torah tornerà da coloro che la studiano; nel sesto, voci; nel settimo, guerre; alla fine del settimo arriverà il figlio di Davide». (b. *Sanhedrin* 97a)

Quest'ultima tradizione, in particolare, è una *barayta*, cioè una tradizione che il testo talmudico riporta in ebraico e fa risalire al periodo tannaitico (secoli I-II);⁴⁸ perciò Ephraim E. Urbach⁴⁹ la ha accostata ai capitoli 26-28 di 2 *Baruch* (scritti, ricordiamo, tra il 70 e il 135 e. v.), dove l'epoca precedente l'avvento del messia è divisa in dodici «settimane di sette settimane» (28, 2), cioè in giubilei, come nel detto attribuito a Elia (b. *Sanhedrin* 97b). Questi dodici giubilei sarebbero stati tutti caratterizzati da segni negativi, mentre alcuni dei segni

⁴⁵ I mostri mitologici che abitano gli abissi delle acque inferiori.

⁴⁶ Non è chiaro se il misterioso apocrifo parlasse qui di una nuova creazione (magari ciclica, secondo la dottrina stoica) o dell'eone futuro ed eterno.

⁴⁷ Per questa espressione (*anše ma'āšeh*, letteralmente “uomini d'azione”) cfr. Mišnah, *Soṭah* 9, 15 (“Da che morì Rabbi Ḥanina ben Dosa, sparirono gli uomini di buone azioni”).

⁴⁸ Le *baraytot* presentano però notevoli problemi di attendibilità; cfr. G. Stemberger, “Il contributo delle *baraitot* babilonesi alla conoscenza storica della Palestina prima del 70 d. C.”, in *Il Giudaismo palestinese dal I secolo a. C. al I secolo d. C. Atti dell'VIII congresso internazionale dell'AISG, San Miniato 5-6-7 novembre 1990*, a cura di P. Sacchi, [Bologna], Fattoadarte, 1993, pp. 213-229.

⁴⁹ E. E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, trad. ingl. Jerusalem, Magnes, 1975, pp. 676-677.

elencati nella tradizione tannaitica non lo sono. In ogni modo, sia per questa tradizione, sia per l'autore del 2 *Baruch*, sia per gli altri rabbini orientati sulla stessa linea di pensiero (b. *Sanhedrin* 97a-b), l'*eschaton* era ancora un momento inserito nella storia, e leggendo la storia se ne sarebbe potuto pronosticare l'avvento, a condizione di avere sapienza (2 *Baruch* 28, 1). Si trattava, in sostanza, di un atteggiamento incline al predeterminismo: il messia sarebbe arrivato secondo modi e tempi già stabiliti *ab aeterno*.⁵⁰

Muoviamo ora un passo indietro a scopo esplicativo. La seconda guerra ebraica contro la dominazione romana (132-135) era stata caratterizzata da un forte fervore messianico, ben evidente nelle apocalissi scritte tra le due guerre, il 4 *Ezra* e il 2 *Baruch*.⁵¹ Israele serbava memoria di come il regno pagano che aveva distrutto il primo Tempio, nel 586 a. e. v., fosse stato a sua volta abbattuto dopo una sessantina d'anni, per opera di un altro re, Ciro il Grande, al quale il profeta Isaia non aveva avuto remore nell'attribuire il titolo di "unto del Signore" (45, 1). Fu probabilmente anche per l'influsso del modello isaianico che intorno al 130 e. v., allo scadere dei sessant'anni dalla distruzione del secondo Tempio, un altro rabbino dei più autorevoli, 'Aqivah, promosse un messianismo politico e riconobbe nel leader indipendentista Bar Kokba il messia. A Bar Kokba 'Aqivah applicò il versetto di *Numeri* 24, 17, "Una stella spunta da Giacobbe":

⁵⁰ Secondo il *Tanna de-Be Eliyyahu* (*Seder Eliyyahu Rabbah* 31), il nome del messia è una tra le sei realtà create da Dio prima di procedere alla creazione del cosmo (e quindi del tempo); le altre sono la Torah, la Geenna, il giardino di Eden, il tempio e il trono di gloria (testo in *Seder Eliyyahu Rabbah*, cit., p. 160; trad. ingl. in *Tanna Debe Eliyyahu*, cit., p. 388).

⁵¹ Vedi M. E. Stone, *The Concept of the Messiah in IV Ezra*, in *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin R. Goodenough*, a cura di J. Neusner, Leiden, Brill, 1968, pp. 299-317; *Id.*, "The Question of the Messiah in 4 Ezra", in J. Neusner, W. S. Green, E. S. Frerichs (eds.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 209-224.

Insegna Rabbi Šim'on ben Yoḥa'i: «Rabbi 'Aqivah stava spiegando *Una stella spunta da Giacobbe* [...]. Rabbi 'Aqivah vide Bar Kozbah e disse: “Quello è il re messia!”» (Talmud Palestinese, *Ta'anit* 4, 5 [68d]).⁵²

Alla propaganda di 'Aqivah si opposero tuttavia altri maestri suoi contemporanei, per i quali forse la discendenza non davidica di Bar Kokba era un ostacolo insormontabile alla sua eventuale natura di messia. È celebre la caustica replica che ad 'Aqivah fu data da Yoḥanan ben Torta:

Gli rispose Yoḥanan ben Torta: «'Aqivah, ti spunterà l'erba tra le mascelle, e il figlio di Davide non sarà ancora arrivato». (*ibid.*)

Dopo il fallimento della sollevazione di Bar Kokba, e dopo le devastazioni e persecuzioni che conseguirono (incluso il martirio dell'ideologo 'Aqivah),⁵³ si determinò una reazione di intensità uguale, ma di verso contrario, all'entusiasmo che il presunto messia aveva suscitato all'inizio della sua avventura: il primo acconto del pagamento, da parte di Israele, di quello che Gershom Scholem ha definito il “prezzo del messianismo”.⁵⁴ Yoḥanan ben Torta assunse un atteggiamento moderato assolutamente antinazionalista e attribuì la rovina del 135 al fatto che gli ebrei, pur dedicandosi allo studio della Legge e separando scrupolosamente le decime, erano avidi di ricchezza e si odiavano a vicenda (Tosefta, *Menahot* 13, 22). Si diffuse-

⁵² Si veda l'analisi critica di questo passo condotta da P. Schäfer, “Rabbi Aqiva and Bar Kokhba”, in W. S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism*, II, Chico (CA), Scholars Press, 1980, pp. 113-130 (qui pp. 117-119).

⁵³ Una ridefinizione più precisa e limitata del ruolo di 'Aqivah nella guerra è stata avviata da G. S. Aleksandrov, “The Role of 'Aqiba in the Bar-Kokhba Rebellion”, *Revue des Etudes Juives* 132, 1973, pp. 65-77, e proseguita da J. Neusner, “Akiba ben Joseph”, *Theologische Realenzyklopädie*, II, Berlin-New York, De Gruyter, 1978, pp. 146-147, e da P. Schäfer, “R. Aqiva und Bar Kokhba”, in *Id.*, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leiden, Brill, 1978, pp. 65-121, e *Id.*, “Bar Kokhba and the Rabbis”, in *The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*, a cura di *Id.*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, pp. 1-22.

⁵⁴ G. Scholem, “Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo”, in *Id.*, *Concetti fondamentali dell'ebraismo* (1970; 1976³), trad. ital. Genova, Marietti, 1986 (1995³), pp. 105-150 (qui pp. 146-147).

ro anche tradizioni più ostili al defunto messia mancato, come quella secondo cui egli si sarebbe macchiato dell'assassinio del rabbino El'azar di Modi'im (Talmud Palestinese, *Ta'anit* 4, 5 [68d]), o quella secondo cui si sarebbe dichiarato messia al cospetto dei rabbini, i quali lo misero a morte dopo aver verificato che egli non possedeva la facoltà, propria del messia, di giudicare in base all'odore (Talmud Babilonese, *Sanhedrin* 93b). La *damnatio memoriae* di Bar Kokba culminò nella reinterpretazione del suo nome (che secondo le fonti documentarie era Bar Kosba o Bar Kosiba) come Bar (o Ben) Kozba (o Kozbah, o Koziba), il "figlio della menzogna".⁵⁵

Il messianismo 'militante' che aveva condotto Israele alla rovina venne dunque in generale sconfessato dalla leadership rabbinica emergente; ma l'aspettativa messianica non venne meno nella religiosità ebraica. Alcuni si posero in un'attesa passiva e di accento pessimistico, caratterizzata dalla preoccupazione per le tribolazioni (le "doglie del messia") che ancora si credeva avrebbero annunziato l'*eschaton*. Altri, invece, continuarono a dedicarsi all'interpretazione prognostica del futuro secondo mezzi e categorie che non erano più quelli caratteristici della profezia: nella letteratura rabbinica sparisce la visione rivelatoria (ancora descritta nelle apocalissi come 4 *Ezra* e 2 *Baruch*) e a essa subentra la deduzione a partire dalla Scrittura ormai canonizzata, o la ricerca in essa di pezzi d'appoggio (*proof-texts*) liberamente decontestualizzabili per sostenere le proprie opinioni. Permane occasionalmente la tecnica del calcolo dei tempi escatologici, ma essa non viene più ricondotta a una rivelazione superna (come avveniva invece nelle apocalissi apocrife).⁵⁶ L'attesa passiva (un messianismo che definirei 'pessimista') e il calcolo escatologico (che chiamerei messianismo 'partecipe') sono atteggiamenti diversi più nella forma che nella sostanza: quando i tempi sono cupi (come per gli ebrei continuarono a esserlo, almeno periodicamente,

⁵⁵ Su Bar Kokba vedi l'introduzione di C. Martone a *Lettere di Bar Kokhba*, a cura di *Id.*, Brescia, Paideia, 2012, pp. 13-34.

⁵⁶ Per una traduzione e discussione più ampia delle fonti rabbiniche classiche sul messianismo vedi P. Capelli, "Come i rabbini della tarda antichità attendevano il messia", *Humanitas*, 60, 2005, pp. 28-56.

fino al VII secolo, sia in Palestina sotto i romani, i bizantini e gli arabi, sia in Mesopotamia sotto i sassanidi), lì si può sopportare meglio sia dicendosi che il conto dei tempi volge alla fine, sia convincendosi che il peggio è ancora di là da venire ma che forse non si arriverà a vederlo. Si diffuse dunque un atteggiamento fatalista, perfino a rischio di veder calare la presa della religiosità rabbinica sulla coscienza collettiva.⁵⁷ Nella prima metà del III secolo il rabbino babilonese Rav Yosef, come anche la già citata tradizione nel nome della “scuola di Elia” riportata nel Talmud Babilonese:

Disse Rav Yosef: «Quante settimane [d’anni] sono passate, e lui non è venuto!» (b. *Sanhedrin* 97a).

Nella prima metà del III secolo la depoliticizzazione del messianismo si era compiuta, e a quegli ebrei che insistevano nel voler accelerare l’*eschaton* e la redenzione, i nuovi leader dell’ebraismo, ossia i rabbini, raccomandavano soltanto di praticare osservare la Legge (ovviamente secondo la prospettiva rabbinica.) Di questo atteggiamento abbiamo una chiara formulazione in una discussione tra i rabbini mesopotamici Rav e Šemu’el riportata nel Talmud Babilonese:

Disse Rav: «Si sono compiuti tutti i tempi finali, e la cosa non dipende che dalla conversione e dalle opere buone.» E Šemu’el disse: «Per uno che sia in lutto è sufficiente che osservi il periodo di lutto.» (b. *Sanhedrin* 97b)

La sibillina replica di Šemu’el, secondo tutti gli interpreti moderni, significa che gli ebrei, anche se non si pentiranno dei peccati che li hanno portati alla condizione dell’esilio, avranno comunque sofferto a tal punto per questa condizione da meritare per ciò stesso di essere redenti, anche senza una previa conversione.⁵⁸ Del tutto analoga era la prospettiva di altri due rabbini palestinesi della prima metà del IV secolo:

⁵⁷ Cfr. G. Stemmerger, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, trad. ital. Bologna, Dehoniane, 1989 [1982], p. 312.

⁵⁸ Un lungo e ricco approfondimento delle parole di Šemu’el si trova in E. Lévinas, *Il messianismo*, trad. ital. Brescia, Morcelliana, 2002, pp. 68-73.

Rabbi Aḥa [disse] nel nome di Rabbi Tanḥum figlio di Rabbi Ḥiyya: «Se Israele facesse conversione per un sol giorno, immediatamente arriverebbe il figlio di Davide.» (...) Rabbi Levi disse: «Se Israele osservasse un solo sabato così come è stato disposto, immediatamente arriverebbe il figlio di Davide.» (Talmud Palestinese, *Ta'anit* 1, 1 [64a])

In questo modo l'*eschaton* veniva relegato sul piano dell'utopia, situata in un futuro imprevedibile e imprevedibile, e non più nella storia prossima ventura come secondo le apocalissi dell'epoca delle guerre d'indipendenza fallite (4 *Ezra* e 2 *Baruch*). Come scrisse Urbach, "prima viene la conversione. La redenzione, pertanto, non è un atto escatologico dotato di esistenza indipendente, e non ha [più] un tempo fissato".⁵⁹ Il prevalere di quest'ultimo atteggiamento spiega l'esclusione della quasi totalità della letteratura apocalittica dal canone delle Scritture ebraiche, formulato dai rabbini. Con l'eccezione di *Daniele* – un'apocalissi sacerdotale, non enochica –, i testi apocalittici furono conservati, tradotti e tramandati solo dai cristiani, sebbene in una posizione subordinata rispetto ai testi da loro stessi scelti per il proprio canone. E con il prevalere dell'atteggiamento lealista dei cristiani nei confronti della dominazione romana, anche il canone delle Scritture cristiane garantì poco spazio alla letteratura apocalittica (con l'eccezione dell'*Apocalisse di Giovanni* e, nella Vulgata, anche del 4 *Ezra*).

⁵⁹ Urbach, *The Sages*, cit., p. 669.

