

HUMANITAS

1-2

MESSIANISMO EBRAISMO CRISTIANESIMO FILOSOFIA

P. CAPELLI • R. GATTI • M. IDEL • D.
BANON • G. BONOLA • M. GIULIANI •
P. STEFANI • J. MOLTMANN • G. CU-
NICO • P. FIORATO • A. CZAJKA • M.
ECKERT • F. DESIDERI • H.-E. SCHIL-
LER • F. CAMERA • M. FERRARIS •

MORCELLIANA

HUMANITAS

RIVISTA BIMESTRALE DI CULTURA, FONDATA NEL 1946

ANNO LX - N. 1-2 - GENNAIO-APRILE 2005

DIRETTORE: Ilario Bertoletti

COMITATO DI REDAZIONE: Giacomo Canobbio, Giulio Cittadini, Giulio Colombi, Flavio Della Vecchia, Paolo De Benedetti, Pietro Gibellini, Angelo Maffei, Massimo Marcocchi, Gian Enrico Manzoni, Felice Montagnini, Anna Teresa Ronchi, Livio Rota, Francesco Tomasoni

SEGRETARI DI REDAZIONE: Giulio Colombi, Anna Teresa Ronchi

Direzione e amministrazione:
Via G. Rosa, 71 - 25121 Brescia (Italia)
Tel. 03046451 - Fax 0302400605
<http://www.morcelliana.com>
e-mail: redazione@morcelliana.it

Condizioni di abbonamento per il 2005:

Abbonamento ordinario: € 50,00

Abbonamento sostenitore: € 130,00

Per l'estero: € 73,00

I versamenti possono essere effettuati sul ccp n. 15463250 intestato a:
Humanitas rivista bimestrale
Via G. Rosa, 71 - 25121 Brescia
oppure con assegno

L'I.V.A. è assolta dall'editore ai sensi dell'art. 74 lett. C. DPR 633/72

Aut. Tribunale di Brescia n. 70 del 13-3-1953

© Editrice Morcelliana 1953

Direttore responsabile: Ilario Bertoletti

Stampa: Tipografia Camuna S.p.A. - Filiale di Brescia - Via A. Soldini 25 - 25124 Brescia

SOMMARIO

HUMANITAS - N.S. - ANNO LX - N. 1-2 - GENNAIO-APRILE 2005

Giovanni Paolo II. Primarietà di Pietro e agápe giovannea (I. Bertoletti) . . . 3

Messianismo

Ebraismo Cristianesimo Filosofia

a cura di Francesco Camera e Gerardo Cunico

CUNICO G., <i>Ripensare il messianismo. Introduzione</i>	5
MESSIANISMO EBRAICO	
CAPELLI P., <i>Come i rabbini della tarda antichità attendevano il Messia</i> . . .	28
GATTI R., <i>Messianismo ed escatologia nell'ebraismo filosofico medioevale.</i> <i>Maimonide e Crescas</i>	57
IDEL M., <i>Il «tempo della fine». La spiritualizzazione dell'apocalittica</i> <i>in Abraham Abulafia</i>	76
BANON D., <i>Messianismi o messianismo? Il dibattito Idel-Scholem</i>	111
BONOLA G., <i>Taubes contro Scholem. Una diatriba sul messianismo ebraico</i> .	122
GIULIANI M., <i>L'ortodossia ebraica e la questione messianica</i>	153
MESSIANISMO CRISTIANO	
STEFANI P., <i>Il nascondimento messianico</i>	169
MOLTMANN J., <i>Il futuro della cristianità come popolo messianico</i>	178
MESSIANISMO FILOSOFICO	
CUNICO G., <i>Il messianismo polacco. Hoene Wroński, Mickiewicz,</i> <i>Cieszkowski</i>	200
FIORATO P., <i>Assonanti divergenze. Un confronto tra il messianismo</i> <i>di Cohen e Rosenzweig</i>	221
CZAJKA A., <i>Il dialogo messianico tra Ernst Bloch e Margarete Susman</i> . . .	246
ECKERT M., <i>Messianismo e cultura ebraica. L'autocomprensione culturale</i> <i>di Ernst Bloch</i>	267
DESIDERI F., <i>Il Messia di Benjamin</i>	278
SCHILLER H.-E., <i>Nella spanna di un attimo. Motivi messianici in Adorno</i> <i>e Horkheimer</i>	303

CAMERA F., <i>I «giorni del Messia» in Buber e Levinas</i>	328
FERRARIS M., <i>La fenomenologia e il messia. Rileggendo Husserl con Derrida</i>	360
<i>Recensioni</i>	378

S. Biancu (a cura di), *Sapere che sa di fede. Lo spazio della teologia all'interno del sapere* (S. Bignotti), 378 - C.M. Martini - G. Zagrebelsky, *La domanda di giustizia* (A.T. Ronchi), 381 - Henricus Bitterfeld de Brega, *Tractatus De vita contemplativa et activa* (M. Vannini), 383 - Bernart de Ventadorn, *Canzoni • Audigier, il cavaliere sul letamaio* • Maria di Francia, *Il purgatorio di San Patrizio* (G. Carazzali), 384 - P. Gheddo, *La missione continua. Mezzo secolo a servizio della Chiesa e del terzo mondo* (G. Colombi), 386

HANNO COLLABORATO

Francesco Camera, docente di Ermeneutica filosofica, Università di Genova; Gerardo Cunico, docente di Filosofia della religione, Università di Genova; Piero Capelli, docente di Lingua e letteratura ebraica, Università di Venezia; Roberto Gatti, docente di Storia della filosofia medievale, Università di Genova; Moshe Idel, docente di Pensiero ebraico, Università Ebraica di Gerusalemme; David Banon, docente di Pensiero ebraico, Università «Marc Bloch» di Strasbourg; Gianfranco Bonola, docente di Storia dell'ebraismo in età contemporanea, Università di Bologna; Massimo Giuliani, docente di Studi ebraici, Università di Trento; Piero Stefani, docente di Dialogo con l'ebraismo, Istituto di Studi Ecumenici di Venezia; Jürgen Moltmann, emerito di Teologia sistemica, Università di Tübingen; Pierfrancesco Fiorato, docente di Filosofia morale, Università di Sassari; Anna Czajka, docente di Filosofia della cultura, Università di Parma; Michael Eckert, docente di Teologia fondamentale, Università di Tübingen; Hans-Ernst Schiller, docente di Filosofia sociale, Fachhochschule Düsseldorf; Maurizio Ferraris, docente di Filosofia teoretica, Università di Torino.

GIOVANNI PAOLO II

Primarietà di Pietro e agápe giovannea

Mentre stavamo per mandare alle stampe questo fascicolo di «Humanitas», è giunta la notizia del transitus di Giovanni Paolo II. Non è qui il luogo e il tempo di un bilancio – ma vorremmo onorarne la memoria iniziando a riflettere sull'eredità di Wojtyła.

Sotto il segno cristiano per eccellenza, il paradosso, si pone il suo pontificato: una strenua lotta per la libertà religiosa nei paesi irretiti dal totalitarismo comunista, aiutando la loro liberazione politica avvenuta con il 1989, e una riaffermazione della primarietà di Pietro, sulla dimensione giovannea, nella dialettica interna alla vita della Chiesa – dove, secondo una suggestione di Schelling, con Pietro s'intende la salda roccia dell'istituzione (Mt 16, 18), e con Giovanni l'inventio veritatis nell'ascolto della Parola (Gv 3, 8).

Questo proprio quando la dimensione giovannea (dell'agápe, dell'imprevedibilità e libertà dello spirito) diventava con Giovanni Paolo II il modello ecumenico delle relazioni con le altre confessioni cristiane e le altre religioni. Dall'incontro di Assisi (1986) – ove la preghiera al totalmente Altro, quale che fosse il suo nome, assurgeva di fatto a denominatore comune dei tanti volti dell'esperienza religiosa –, alla visita alla sinagoga di Roma e al pellegrinaggio al Muro del Pianto a Gerusalemme, che hanno posto su nuove fondamenta i rapporti tra ebraismo e cristianesimo: una metánoia culminata (nel 2000) nella richiesta di perdono per le colpe della Chiesa. Quasi che la dialettica sulla quale s'instaura il mistero della Chiesa – simboleggiata dalla complexio oppositorum, dall'implicarsi teologico-ecclesiale delle figure di Pietro e di Giovanni – si sia declinata mostrando all'interno l'inflessibilità di Pietro – che ha fissato talvolta dei confini nella ricerca teologica – e all'esterno la dolcezza del «discepolo più amato». Con un ulteriore paradosso: quella di Wojtyła è stata una sfida a tutto campo alla modernità usandone i mezzi, anche in forza della tensione messianica propria del cattolicesimo polacco, per testimoniare la verità della Croce; l'esito è stato il crescere di un carisma personale che, se ha trovato ascolto in tutto l'orbe, non ha forse rischiato, per la logica intrinseca alla

PIERO CAPELLI

COME I RABBINI DELLA TARDA ANTICHITÀ
ATTENDEVANO IL MESSIA¹

Alla cara memoria di mio suocero
Giorgio Cassai

1. Premessa

Come la maggior parte dei concetti escatologici fondamentali, anche quello di «messia», nell'Israele del Secondo Tempio, veniva pensato nei modi più diversi². Vi era anzitutto un *messianismo regale davidico*, secondo

¹ La Bibbia è citata secondo la traduzione della CEI, con alcune modifiche dove opportuno. Le citazioni talmudiche sono precedute dalle sigle *y* per il Talmud Palestinese e *b* per il Talmud Babilonese. I testi rabbinici ebraici e aramaici sono tradotti dalle seguenti edizioni: *Shishah sidre Mishnah*, a cura di Ch. Albeck e Ch. Yalon, 6 voll., Mosad ha-Rav Kook - Dvir, Yerushalayim - Tel Aviv 1952-1958; *Talmud Yerushalmi*, Shiloh, Yerushalayim 1958; *Talmud Bavli*, 20 voll., Torah la-'Am, Yerushalayim 1962 (anche per *Derek Eretz Rabba*); *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, a cura di J.Z. Lauterbach, 3 voll., Jewish Publication Society, Philadelphia 1933-1935 (rist. 1961); *Aboth de Rabbi Nathan*, a cura di S. Schechter, Lippe, Vindobonae 1877 (rist. Olms, Hildesheim - New York 1979); *Midrash Shir ha-Shirim Rabbah (Midrash Chazita)*, a cura di S. Dunsky, Dvir, Yerushalayim - Tel Aviv 1980; *Midrash Tehillim*, a cura di S. Buber, Romm, Vilna 1891; *Pesikta de Rav Kahana*, a cura di B. Mandelbaum, 2 voll., Jewish Theological Seminary, New York 1962. Una versione molto primitiva e molto manchevole di questo lavoro è comparsa con il titolo di *La profezia irrealizzabile nel presente. L'eschaton come utopia*, in «Ricerche Storico-Bibliche» 11/1(1999), pp. 149-178. Ringrazio Giovanni Filoramo, Claudio Gianotto, Haim Gitler, Joseph Sievers, Günter Stemberger e Giuliano Tamani per i loro generosi suggerimenti.

² Sul messianismo nell'epoca del Secondo Tempio si vedano: F. García Martínez, *Attese messianiche negli scritti di Qumran*, in F. García Martínez - J. Trebelle Barrera, *Gli uomini di Qumran. Letteratura, struttura sociale e concezioni religiose* (1993), tr. it. di A. Catastini, Paideia, Brescia 1996, pp. 255-306; P. Sacchi, *Esquisse du développement du messianisme juif à la lumière du texte qumranien 11 Q Melch*, in «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 100(1988), pp. 202-214; Id., *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994, pp. 357-384; M. de Jonge, *Messiah*, in *Anchor Bible Dictionary*, vol. IV, Doubleday, New York 1992, pp. 777-788 (con utile bibliografia); W. Horbury, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, SCM, London 1998; P. Schäfer, *Diversity and Interaction. Messiahs in Early Judaism*, in P. Schäfer - M. Cohen (eds.), *Toward the Millennium. Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Brill, Leiden 1998, pp. 15-35; G.S. Oegema, *The Anointed and his People. Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998; A. Catastini, *Attese messianiche nel giudaismo*, in B. Melasecchi (a cura di), *Il Salvatore del mondo. Prospettive messianiche e di salvezza nell'Oriente antico*, Istituto Italiano per l'Africa e l'Orien-

cui – a partire dalla profezia di Natan in *2Sam 7* e dai «germogli» di Iesse e di Davide in *Is 11, 1* e *Ger 23, 5* – un discendente di Davide avrebbe ripristinato l'indipendenza di Israele e istituito un regno di giustizia e di pace. Durante la lunga crisi che precedette il consolidamento del potere della dinastia asmonaica emerse un *messianismo superumano*, la cui figura-tipo è il Figlio d'Uomo di *Dn 7*, lo stesso che, secondo il libro dei *Giubilei*, 1, 26-29, porterà la nuova creazione eterna. Nella prima metà del I secolo a.e.v. il *Libro delle Parabole (1Enoc 37-71)* presenta un *messianismo a un tempo superumano e regale*, secondo cui il Figlio d'Uomo (o «Eletto») diverrà re rovesciando i potenti del mondo³ e rivelerà i segreti della creazione⁴. Infine, alcuni testi sacerdotali non sadociti e non gerosolimitani come i *Testamenti dei Dodici Patriarchi* e la *Regola della Comunità* di Qumran attestano un *messianismo duplice*, con un messia re e un messia sacerdote⁵.

Durante il regno degli Asmonei, re di stirpe non davidica e sommi sacerdoti di stirpe non sadocita, l'ideologia del messianismo regale davidico acquisì un significato particolarmente sovversivo. L'autore del XVII dei *Salmi di Salomone*, databile alla metà circa del I secolo a.e.v. – quando Israele stava venendo progressivamente fagocitato dall'espansionismo romano – preconizza l'avvento di un re davidide, che libererà le tribù dal giogo dei sovrani stranieri, le riunirà e regnerà su di esse e sugli stessi pagani resi timorati di Dio. È un'ideologia assai radicale di rifondazione politica ed etica della nazione ebraica, in cui tutta la classe al potere in Gerusalemme (gli Asmonei, i pagani, e anche i farisei e sadducei che a turno venivano a compromesso con quelli) viene accomunata in un'unica condanna⁶. Nel periodo della dominazione romana il messianismo divenne un argomento di propa-

te, Roma 2003, pp. 29-61. Due utili raccolte di studi importanti sull'argomento sono: L. Landman, *Messianism in the Talmudic Era*, Ktav, New York 1979; J. Neusner - W. Scott Green - E.S. Frerichs (eds.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

³ *1En* 48, 8; 51, 3; 53, 3; 54, 2.

⁴ *1En* 46, 3; 49, 2; 51, 3.

⁵ Cfr. i messia di Levi e di Giuda nel *Testamento di Nefali* 5, 3-5, e quelli di Aronne e di Israele nella *Regola della comunità* (1QS) 9, 11.

⁶ Diversamente J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, tr. ingl. della III ed. ebr., Macmillan, New York 1967, p. 324, secondo cui nella figura del messia dei *Salmi di Salomone* il «lato spirituale» ha maggior risalto rispetto a quello «politico e nazionale». Sui *Salmi di Salomone* si veda E.P. Sanders, *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C. - 66 d.C.)* (1992), ed. it. a cura di P. Capelli, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 612-615; *Salmi di Salomone*, a cura di M. Lana, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, vol. II, UTET, Torino 1989, pp. 39-146; P. Sacchi, *Storia del mondo giudaico*, SEI, Torino 1976, pp. 202-204.

ganda religioso-politica ancor più virulento; basterà ricordare la questione della regalità di Gesù e le tante turbolenze suscitate tra il I secolo a.e.v. e il I e.v. dai tanti rivoltosi che si proclamarono re su Israele⁷.

Ben diverso dal pensiero *engagé* dell'autore di *Salmi di Salomone* 17 era invece, più o meno negli stessi anni, l'atteggiamento di un maestro fariseo, Shema'yah, che insegnava una remissività nei confronti del potere modellata sull'ideale epicureo del *láthe biósas*, «vivi nascostamente»:

«Ama il lavoro, odia le cariche pubbliche (*rabbanut*) e non farti conoscere dall'autorità» (Mishnah, *Avot* 1, 10).

Questo atteggiamento – che noi diremmo qualunquista – ritorna, all'indomani della sconfitta del 70, in un detto di Rabban Yochanan ben Zakkay, l'istitutore della cosiddetta «accademia» o «sinodo» di Yavneh⁸, probabilmente il più influente tra i rabbini della sua generazione. Ben Zakkay capì meglio di altri la nuova situazione degli ebrei e dell'ebraismo, e per primo assunse un punto di vista piuttosto distaccato nei confronti di quel fervore di aspettativa messianica che tanto aveva acceso gli animi ebraici prima e durante la guerra:

«Soleva dire: “Se hai una pianta in mano e ti dicono: ‘Guarda, ecco il messia!’, va’ a piantare la tua pianta e dopo va’ ad accoglierlo”» (*Avot de-Rabbi Nathan*, rec. B, 31)⁹

Ma né la sconfitta militare, né la distruzione del Tempio, né l'insegnamento di Ben Zakkay bastarono a sopire le attese di liberazione messianica,

⁷ Si veda E. Lupieri, *Tra Gerusalemme e Roma*, in G. Filoramo - D. Menozzi (a cura di), *Storia del cristianesimo*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 2-137 (in part. p. 64); J.A. Gager, *Messiahs and Their Followers*, in P. Schäfer - M. Cohen (eds.), *Toward the Millennium*, cit., pp. 37-46.

⁸ Sul «sinodo» di Yavneh si vedano: G. Stemmerger, *Die sogenannte «Synode von Jabne» und das frühe Christentum*, in «Kairos» 19(1977), pp. 14-21; Id., *Il giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)* (1979), tr. it. di D. e L. Cattani, Città Nuova, Roma 1991, pp. 15-18; Sh.J.D. Cohen, *The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism*, in «Hebrew Union College Annual» 55(1984), pp. 27-53 (si considerino anche le critiche di J. Neusner, *Reading and Believing. Ancient Judaism and Contemporary Gullibility*, Scholars Press, Atlanta 1986, pp. 82 ss.); J. Maier, *Il giudaismo del secondo tempio. Storia e religione* (1990), tr. it. di B. Chiesa, Paideia, Brescia 1991, pp. 19-20; J.P. Lewis, *Jamnia after Forty Years*, in «Hebrew Union College Annual» 70-71(1999-2000), pp. 233-259.

⁹ Meno probabile mi sembra l'interpretazione di A.J. Saldarini (ed.), *The Fathers according to Rabbi Nathan*, Brill, Leiden 1975, p. 182, nota 11, secondo cui la frase di Ben Zakkay sarebbe una polemica contro i falsi messia che si manifestavano tanto di frequente. Secondo un'altra tradizione, probabilmente più tarda, Ben Zakkay ebbe una conversione al messianismo in punto di morte, quando disse: «Pulite la casa dall'impurità e preparate un trono per Ezechia re di Giuda» (*Avot de-Rabbi Nathan*, rec. A, 25).

che rimangono ancora ben evidenti nelle apocalissi scritte tra le due guerre, il *Quarto libro di Ezra* (4Ezra) e l'*Apocalisse siriana di Baruc* (2Baruc)¹⁰. Israele serbava memoria di come il regno pagano che aveva distrutto il primo Tempio 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» (*Is* 45, 1). Fu probabilmente anche per l'influsso del modello isaianico che, allo scadere dei sessant'anni dalla distruzione del secondo Tempio, un altro rabbino dei più autorevoli, 'Aqivah, aderì al messianismo politico e riconobbe in Bar Kokba il messia. Non era importante che Bar Kokba non fosse discendente di Davide: non lo era stato neppure Ciro il Grande, che addirittura non era ebreo; non tutti i messianismi ebraici, come abbiamo visto, erano davidici; e in ogni caso già il Deutero-Isaia aveva dichiarato che i privilegi della stirpe di Davide erano da ritenersi estesi a tutto Israele (*Is* 55, 3). Così, a Bar Kokba 'Aqivah applicò il versetto di *Nm* 24, 17, «Una stella spunta da Giacobbe»:

«Insegna Rabbi Shim'on ben Yochay: “Rabbi 'Aqivah stava spiegando *Una stella spunta da Giacobbe* [...]. Rabbi 'Aqivah vide Bar Kozbah e disse: “Quello è il re messia!”» (*yTa'anit* 4, 5 [68d])¹¹.

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 Yochanan ben Torta:

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

Dopo che la sollevazione di Bar Kokba fallì, e dopo le devastazioni e persecuzioni che seguirono (incluso il martirio dell'«ideologo» 'Aqivah)¹²,

¹⁰ Si vedano M.E. Stone, *The Concept of the Messiah in IV Ezra*, in J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin R. Goodenough*, Brill, Leiden 1968, pp. 299-317; Id., *The Question of the Messiah in 4 Ezra*, in J. Neusner - W. Scott Green - E.S. Frerichs (eds.), *Judaisms and Their Messiahs*, cit., pp. 209-224.

¹¹ Si veda l'analisi critica di questo passo condotta da P. Schäfer, *Rabbi Aqiva and Bar Kokhba*, in W. Scott Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism*, vol. II, Scholars Press, Chico Ca. 1980, pp. 113-130 (in part. pp. 117-119).

¹² 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*, in «Revue des Etudes Juives» 132(1973), pp. 65-77, e proseguita da J. Neusner, *Akiba ben Josef*, in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. II, de Gruyter, Berlin 1978, pp. 146-147; P. Schäfer, *R. Aqiva und Bar Kokhba*, in Id., *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Brill, Leiden 1978, pp. 65-121; Id., *Rabbi Aqiva and Bar Kokhba*, cit.

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 Scholem ha definito il «prezzo del messianismo»¹³. Yochanan ben Torta assunse un atteggiamento moderato sulla linea dell'ortoprassi, la stessa di Yochanan ben Zakkay, 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, *Menachot* 13, 22). Ma si diffusero anche tradizioni più ostili al defunto messia mancato, come quella secondo cui egli si sarebbe macchiato dell'assassinio del tannaita El'azar di Modi'im (*yTa'anit* 4, 5 [68d])¹⁴, 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 (*bSanhedrin* 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».

In generale, i testi ebraici non cristiani posteriori al 135 sono caratterizzati da un'uniformità ideologica e teologica molto maggiore rispetto alla letteratura ebraica precedente, poiché sono il prodotto di un solo tipo di ebraismo, quello rabbinico, che aveva avuto le proprie radici nel movimento farisaico e che ora, a Tempio distrutto, poteva trovare un centro ideale nella Torah, il nuovo luogo simbolico della presenza di Dio tra il suo popolo. Per i rabbini e i loro seguaci, la santificazione della vita quotidiana attraverso l'osservanza della Torah scritta (i precetti mosaici) e orale (i precetti contenuti nella Mishnah) era molto più importante della salvezza oltremondana e dell'avvento finale del regno di Dio, e anzi ne costituiva una condizione. *L'hic et nunc*, ora, era molto più importante dell'*eschaton*.

Nella storia dell'ebraismo, a più riprese, il mito del messia e i suoi contenuti diverranno così mutevoli e magmatici, così poco formalizzati e classificabili e invece tanto attivi sul piano della storia, da rendere quasi impossibile una definizione del «messianico» – o del «messianismo» – in

¹³ G. Scholem, *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, in Id., *Concetti fondamentali dell'ebraismo* (1970, 1976²), tr. it. di M. Bertaggia, Marietti, Genova 1986 (1995²), pp. 105-150 (in part. pp. 146-147).

¹⁴ Tutto il passo del Talmud Palestinese, *Ta'anit* 4, 5 (68d) (con parallelo in *Lamentazioni Rabba* 2, 2) è analizzato e interpretato da J. Neusner, *Messiah in Context. Israel's History and Destiny in Formative Judaism*, University Press of America, Lanham 1988, pp. 115-118.

termini di dottrina. Un messia come Bar Kokba esibisce una forza restauratrice dell'indipendenza d'Israele e della purità della sua vita religiosa; la messianicità di uno Shabbetay Zevi è invece identificabile solo come una energia utopica eversiva persino della Legge¹⁵. Ma nel periodo della tarda antichità, dal 135 al VI-VII secolo, la letteratura rabbinica presenta una dottrina messianica articolata secondo punti piuttosto costanti e precisi, condivisi dalla maggior parte dei rabbini citati nelle fonti, e da tempo individuati e descritti dagli studiosi moderni¹⁶. 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;
- l'avvento del messia sarà preceduto da una serie di catastrofi e di guerre (tra cui quella di Gog e Magog, in base a *Ez* 38-39), comunemente chiamate le «doglie del messia»;
- il profeta Elia fungerà da precursore e nunzio del messia;
- l'era messianica sarà distinta dall'era presente ma anche dall'eterno e immutabile;
- il messia radunerà in Palestina gli ebrei esuli nella diaspora, ma nei suoi giorni non verranno accettati proseliti (perché motivati da semplice opportunismo o perché poco osservanti)¹⁷.

Urbach¹⁸ constatava una diversificazione notevole negli atteggiamenti ebraici a proposito della redenzione e dell'escatologia a partire dal prevalere della corrente farisaico-rabbinica, diversificazione che avvenne dopo il 135 anziché a partire dal 70: cioè in seguito alle grandi deportazioni in schiavitù, agli spostamenti in massa della popolazione fuori dalla Giudea, e alla fine della speranza di poter ricostruire il tempio per la terza volta e di riconquistare l'indipendenza nazionale. Si osservano per esempio le speculazioni più varie sul carattere del messia (se prevalentemente politico o piuttosto spirituale), sulle caratteristiche della sua azione (se taumaturgica

¹⁵ La definizione di forze «restauratrici» e «utopiche» nel messianismo ebraico è di G. Scholem, *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, cit., pp. 111 ss.

¹⁶ Si vedano, per esempio, J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, cit., pp. 391-407; J. Neusner, *Messiah in Context*, cit., pp. 178-191.

¹⁷ Si veda J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, cit., pp. 475-482.

¹⁸ E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs* (1975), tr. ingl., Harvard University Press, Cambridge Mass. - London 1979², pp. 649-692.

o meno), e perfino sul suo nome e sulla sua discendenza (il messia davidico o il messia *ben Yosef*). Klausner riteneva che *tutta* la storia del messianismo ebraico, anche prima e dopo l'epoca rabbinica, sia attraversata da «due concezioni differenti [...] inseparabilmente intrecciate: la salvezza politico-nazionale e la redenzione religioso-spirituale. Il messia doveva essere sia re, sia redentore»¹⁹. Nell'intreccio e nel vario posizionarsi reciproco di questi due poli dell'idea messianica, anche secondo Klausner una svolta fu rappresentata dal fallimento concreto dell'orientamento «politico-nazionale» nella tragedia del 135. Klausner ha messo in luce come i materiali rabbinici anteriori a quella data, in materia di messianismo e più in generale di escatologia, siano «meno abbondanti, ma più definiti, sicuri e mondani», mentre quelli più recenti sono «più numerosi, più mistici e più accademici»²⁰, «permeati di tristezza e pessimismo perché recano il segno della persecuzione religiosa»²¹. L'idea messianica ebraica mantenne sempre la sua connotazione politica, e il messia atteso rimase sempre un re di questo mondo²²; ma dopo il 135 si assiste a una «sua crescente spiritualizzazione», ed essa assurge a «grande levatura etica», venendo a esprimere «una pura e raffinata moralità»²³.

Dunque, se nel complesso era abbastanza ben definita la maniera in cui i rabbini pensavano il messia, molto diversi furono invece i modi in cui essi credero o sperarono nel messia. A partire dalle due più ampie compilazioni di tradizioni rabbiniche sull'argomento (Mishnah, *Sotah* 9, 15; Talmud Babilonese, *Sanhedrin* 96b-99a), mi propongo qui di passare in rassegna gli atteggiamenti psicologici e gli stati d'animo dei rabbini nell'attesa del messia e della fine dei tempi, il modo rabbinico di sentire e di vivere la speranza messianica, a partire dalla svolta del 135 e fino alla fine del periodo di formazione dell'ebraismo «classico».

2. Messianismo pessimista

L'atteggiamento più e meglio documentato nelle fonti rabbiniche sul messia è un'attesa passiva ma preoccupata, ovvero una pacata rassegnazio-

¹⁹ J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, cit., p. 312.

²⁰ *Ivi*, p. 420.

²¹ *Ivi*, p. 434.

²² *Ivi*, p. 392.

²³ *Ivi*, p. 517. Va però tenuto presente che Klausner scriveva prima che nella storia degli studi si giungesse a problematizzare la datazione dei detti rabbinici e l'attendibilità delle loro attribuzioni.

ne, rispetto alla futura venuta di un messia che ancora si riteneva certa – o per lo meno irrinunciabile –, ma che avrebbe in ogni caso arrecato a Israele le terribili sofferenze delle «doglie del messia».

Secondo l'ordine tradizionale del canone degli scritti rabbinici, la serie più antica di profezie di sventura pre-messianica sarebbe quella che si trova nella Mishnah, *Sotah* 9, 15. Questo testo ha un parallelo nel Talmud Babilonese, *Sanhedrin* 97a. La forma mishnica della tradizione è anonima e *brevior*, ma non è sicuro che sia anche la più antica. In ogni caso, il passo, che è posto in appendice al trattato di *Sotah*, non compare nei manoscritti mishnici più antichi (con l'eccezione del ms. Kaufmann), non ha parallelo nella Tosefta, e non ha *gemara* nel Talmud Palestinese né in quello Babilonese: tutto fa quindi ritenere che la sua redazione sia di molto posteriore al resto della Mishnah e alla chiusura del canone mishnico²⁴. Ecco il testo:

«In prossimità della venuta del messia aumenterà la sfacciataggine, la stima verrà sovvertita, la vite darà il suo frutto ma il vino sarà più caro, e l'impero sarà eresia, ma non vi sarà punizione. [...] La casa di riunione sarà per le prostitute, la Galilea sarà distrutta, la Gaulanite sarà desolata, gli uomini di Galilea peregrineranno di città in città e non troveranno misericordia, la sapienza degli scribi svanirà, coloro che hanno timore del peccato saranno aborriti, e la verità sarà abbandonata. [...] I giovani insolentiranno i vecchi e i vecchi si alzeranno in piedi al cospetto dei giovani, la figlia insorgerà contro sua madre, la nuora contro sua suocera, e i nemici di ciascuno saranno quelli di casa sua²⁵: una generazione il cui volto sarà simile a [l] muso di] un cane. E su che cosa potremo fare affidamento? Sul padre nostro che sta nei cieli».

La *Pesiqta de-Rav Kahana* (5, 9) raccoglie alcune variazioni su questo tema nelle parole di alcuni maestri palestinesi del III e IV secolo:

«Il fico getta [via] i suoi frutti [marci] (Ct 2, 13)²⁶: Chiyya bar Abba disse: “in prossimità dei giorni del messia verrà una grande peste, e in essa avranno fine i malvagi”. [...] R. Abba bar Kahana disse: “Il figlio di Davide non verrà se non in una generazione che meriterà di essere distrutta”. R. Yannay disse: “Il figlio di Davide non verrà se non in una generazione il cui volto sarà simile a [l] muso di] un cane”».

Sulla stessa linea catastrofista, al rabbino palestinese Chanina (di for-

²⁴ Si veda la discussione di G. Stemberger, *Das Fortleben der Apokalyptik in der rabbinischen Literatur*, in A. Vivian (Hrsg.), *Biblische und jüdische Studien*. Festschrift für Paolo Sacchi, Lang, Frankfurt a.M. 1990, pp. 335-347 (in part. pp. 338-340).

²⁵ Citazione da *Mt* 7, 6 (dove anche *Mt* 10, 35-36).

²⁶ Per questa interpretazione di *Ct* 2, 13 cfr., per esempio, R. Gordis, *The Song of Songs*, Jewish Theological Seminary, New York 1954, *ad loc.*

mazione mesopotamica, ca. 220-250) è attribuita in *bSanhedrin* 98a la seguente sentenza:

«Il figlio di Davide non arriverà finché non si cercherà un pesce per un ammalato e non lo si troverà, poiché è detto: *Allora renderò profonde le loro acque e farò scorrere i loro canali come olio* (Ez 32, 14), e lì vicino è scritto: *In quel giorno io farò spuntare un potente per la casa d'Israele* (Ez 29, 21)».

E ancora, a numerosi maestri, sia palestinesi (Yochanan, ca. 250-290) sia mesopotamici ('Ulla, ca. 290-320, e Rava, ca. 320-350), è attribuito il detto: «Che venga, ma che io non lo veda» (*bSanhedrin* 98b). Sembra che il rabbino Yochanan fosse particolarmente preoccupato dalle «doglie del messia», sulle quali insistette più volte:

«[R. Yitzchak] disse: “Così disse R. Yochanan: “[Nel]la generazione in cui arriverà il figlio di Davide i discepoli dei sapienti diventeranno pochi, e quanto al resto: i loro occhi saranno chiusi per la pena e i lamenti, molte sventure e decreti iniqui verranno rinnovati, al punto che quando verrà promulgato il primo, già incalzerà il secondo”» (*bSanhedrin* 96b).

«Disse R. Yochanan: “Se vedi una generazione che va declinando, aspettalo, poiché è detto: *Tu salvi i derelitti* (2Sam 22, 28)”. Disse R. Yochanan: “Se vedi una generazione alla quale capitano sventure (*tzarot*) numerose come un fiume, aspettalo, poiché è detto: *Perché egli verrà come un fiume irruente (tzar), sospinto dal vento del Signore* (Is 59, 19). E lì accanto: *Come redentore verrà a Sion* (Is 59, 20)”. E disse R. Yochanan: “Il figlio di Davide non arriverà se non in una generazione che sarà o tutta innocente o tutta colpevole. In una generazione che sarà tutta innocente, poiché è scritto *Il tuo popolo sarà tutto di giusti, per sempre avranno in possesso la terra* (Is 60, 21). In una generazione che sarà tutta colpevole, poiché è scritto *Egli ha visto che non c'era alcuno, si è meravigliato perché nessuno intercedeva* (Is 59, 16). E vi è anche scritto: *Per riguardo a me lo faccio* (Is 48, 11)”» (*bSanhedrin* 98a).

Come si vede in quest'ultimo detto, Yochanan teneva in una certa considerazione l'idea secondo cui l'arrivo del messia sarebbe stato necessario – o possibile – solo quando la corruzione del mondo – o quanto meno d'Israele – fosse stata completa; fino ad allora i giusti presenti in ogni generazione avrebbero intercesso inconsapevolmente presso Dio per differire la catastrofe e il giudizio, a un tempo desiderati e temuti. In certo modo, dunque, l'osservanza della Legge e della virtù diventava un peccato, perché ritardava l'avvento del messia. Nella stessa epoca di Yochanan tendenze antinomistiche di questo genere si diffondevano anche nel mondo cristiano, per esempio nelle dottrine di Marcione e di Carpocrate, e già Paolo aveva dovuto di-

fendere i suoi seguaci dall'accusa di «fare il male affinché venga il bene» (*Rm* 3, 8). Analogamente, anche nella *halakah* rabbinica si giunse a elaborare il principio paradossale secondo cui un precetto può essere «espletato tramite una trasgressione» (*mitzwah ha-ba'ah be-'averah*) (*bBerakot* 47b)²⁷. Ancora nel XVIII secolo il qabbalista sabbatiano Nechemyah Chayyon (Hayyon) citava proprio lo stesso detto di Yochanan per sostenere le posizioni antinomistiche di Natan di Gaza, secondo cui la redenzione finale non dipenderà dall'osservanza etico-religiosa²⁸.

L'amoreo palestinese Chama bar Chanina (ca. 250-290) riteneva che le tribolazioni dei tempi finali avrebbero incluso anche l'assoggettamento di Israele a ogni sorta di dominatori pagani:

«Disse R. Chama bar Chanina: “Il figlio di Davide non arriverà finché anche il regno più insignificante non avrà compiuto [il proprio dominio] su Israele, poiché è detto: *Egli taglierà i tralci con roncole* (Is 18, 5). E subito dopo è scritto: *In quel tempo saranno portate offerte al Signore degli eserciti da un popolo alto e abbronzato* (Is 18, 7)”» (*bSanhedrin* 98a).

E similmente, all'inizio del IV secolo, così si pronunciavano gli amorei palestinesi Abba bar Kahana e Shim'on bar Yochay:

«R. Abba bar Kahana disse: “Se vedi panche piene di babilonesi in Terra d'Israele, aspettati l'arrivo [lett. guarda in cerca dei piedi] del re messia”. Qual è il motivo? [È detto:] *Ha teso una rete ai miei piedi* (Lam 1, 13)²⁹. R. Shim'on bar Yochay insegna: “Se vedi un cavallo persiano legato a una tomba in Terra d'Israele, aspettati l'arrivo del messia”. Qual è il motivo? [È detto:] *E tale sarà la pace: se Assur entrerà nella nostra terra e metterà il piede sul nostro suolo, noi schiereremo contro di lui sette pastori* (Mi 5, 4)”» (*Cantico Rabba* 8, 11).

Neusner ritiene che le invasioni persiane qui preconizzate siano degli *adynata*, e quindi liquida questi due detti come «sarcastici» e «senza molta importanza»³⁰. Al contrario, essi, insieme al detto di Chama bar Chanina

²⁷ Si veda G. Scholem, *Mistica, utopia e modernità. Saggi sull'ebraismo*, tr. it. di M. Cavarocchi Arbib, Marietti, Genova 1998, pp. 49-146.

²⁸ N. Hayyon, *Divre Nechemyah*, Berlin 1713, p. 81a (cit. da G. Scholem, *Mistica, utopia e modernità*, cit., p. 111). Sull'argomento si veda G. Scholem, *Shabbatay Sevi. Il messia mistico. 1626-1676*, tr. it. di C. Ranchetti, Einaudi, Torino 2001, pp. 787-799.

²⁹ Deduzione in base alla presenza dell'espressione *le-ragle* («per i piedi») sia nel detto del rabbino sia nel versetto di sostegno. Altrimenti si può pensare che *paras* («ha teso») del versetto sia letto come *Paras* («Persia»): vale a dire, l'invasione persiana è una rete per catturare figuratamente il messia (così M. Simon, *Midrash Rabbah. Song of Songs*, Soncino, London 1939, p. 317, nota 1).

³⁰ J. Neusner, *Messiah in Context*, cit., pp. 149-150.

citato più sopra e a quelli che riporterò in seguito, costituiscono – all'interno del discorso messianico dei rabbini – una piccola sotto-tradizione sulla sottomissione d'Israele alle potenze straniere quale segno dell'imminenza dell'*eschaton*. Essi vanno quindi presi nel loro valore letterale di predizioni escatologiche; e a buon motivo Dunsky pensa che, nel caso dei «babilonesi», non si parli di un'invasione, ma del ritorno escatologico degli ebrei della diaspora mesopotamica, visto quale segno dell'imminente avvento del messia, come se si trattasse di una rete per catturare i suoi piedi³¹.

Sulle dominazioni straniere su Israele si segnala ancora il seguente detto di Rav, maestro babilonese della prima metà del III secolo, tramandato dal suo allievo Rav Yehudah:

«Poiché disse Rav Yehudah nel nome di Rav: "Il figlio di Davide non verrà fino a quando il malvagio regno di Roma non si sarà esteso in tutto quanto il mondo per nove mesi, poiché è detto: *Perciò Dio li metterà in potere altrui fino a quando colei che deve partorire partorirà; e il resto dei tuoi fratelli ritornerà ai figli di Israele (Mi 5, 2)*» (bYoma 10a).

E sempre circa le dominazioni straniere, è significativo il commento del maestro palestinese Yose ben Chanina (ca. 250-290) al v. di *Cantico 2, 7*, che si ripete uguale a 3, 5:

«R. Yose bar Chanina disse: "Qui [ossia nella ripetizione del v.] vi sono due implorazioni, una rivolta a Israele e l'altra alle nazioni del mondo. [Dio] implorò Israele di non ribellarsi al giogo dei regni, ma implorò [anche] i regni di non aggravare il giogo su Israele, perché se aggravano il giogo su Israele, fanno sì che la fine [dei tempi] non venga al suo momento"» (*Cantico Rabba 2, 18*).

Yose ben Chanina intende dire che Dio stesso si fa compartecipe delle sofferenze escatologiche cui Israele è destinato, ma evidentemente non può impedirle, perché da lui stesso prestabilite. Questa limitazione o autolimitazione dell'onnipotenza divina è un tema che riaffiorerà periodicamente nelle teologie ebraiche fino a oggi, per esempio nella dottrina dello *tzimtzum* della *qabbalah* lurianica³² o nel pensiero di Hans Jonas³³.

L'atteggiamento antipolitico che era già stato caratteristico di un fariseo come Shema'yah («Odia le cariche pubbliche») culminò, nel pensiero

³¹ *Midrash Shir ha-Shirim* cit., p. 175, n. 25.

³² Si veda G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica* (1957), tr. it. di G. Russo, Il Melangolo, Genova 1986², pp. 270-275.

³³ H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, tr. it. di C. Angelini, Il Melangolo, Genova 1989.

di alcuni amorei, in un rifiuto delle stesse istituzioni di governo che erano emanazione del rabbinismo. Ne è un esempio la seguente *aggadah*:

«Yehudah e Chizqiyah, i figli di R. Chiyya, erano seduti a tavola con Rabbi, e non dicevano nulla. Disse: "Fate che il vino prevalga sui giovani, in modo che dicano una parola". Quando il vino ebbe fatto effetto, presero parola e dissero: "Il figlio di Davide non arriverà finché non saranno finiti i due senati che ci sono in Israele, e sono l'esilarcato in Babilonia e il patriarcato in Terra d'Israele, poiché è detto: *Egli sarà laccio e pietra d'inciampo e scoglio che fa cadere per le due case d'Israele (Is 8, 14)*". [Rabbi] disse loro: "Figli miei, voi mi tirate delle spine negli occhi!"³⁴. Gli rispose R. Chiyya: "Rabbi, non ti adirare: il valore numerico delle lettere di *vino* è 70, e il valore numerico delle lettere di *segreto* è 70: entra il vino, esce il segreto"» (bSanhedrin 38a)³⁵.

Lo stesso pensiero si riscontra in un detto del tannaita El'azar (ca. 140-165) tramandato dall'amoreo palestinese Simlay (ca. 250-290):

«Disse R. Simlay nel nome di R. El'azar figlio di R. Shim'on: "Il figlio di Davide non arriverà finché in Israele non vi saranno più giudici né pubblici ufficiali"³⁶, poiché è detto: *Stenderò la mia mano su di te, purificherò nel crogiuolo le tue scorie... Renderò i tuoi giudici come una volta (Is 1, 25-26)*"» (bSanhedrin 98a)³⁷.

Come si vede, nella realtà presente non si riusciva a individuare più niente che potesse preparare l'*eschaton* o che almeno non lo ostacolasse: nemmeno nelle stesse istituzioni a guida rabbinica in cui era strutturata la vita pubblica. L'unica cosa che si può fare è aspettare la fine di istituzioni che hanno un senso solo temporaneo; perfino il valore della Legge e della sua osservanza, sebbene non sia negato, nemmeno viene più ribadito. La prospettiva escatologica rimane, e rimane l'aspettativa di un messia, ma entrambe vengono totalmente alienate da una prassi politica o civica contingente, da una qualsiasi partecipazione alla storia profana. Si compie così lo spostamento dell'*eschaton* verso la dimensione metafisica dell'utopia religiosa. Anche questi detti riflettevano dunque una prospettiva messianica «pessimista», rientrando nella dimensione mentale dell'«apocalittica» (o forse meglio della *dis-integrazione*, intesa come l'atteggiamento opposto all'*integrazione* nella realtà politica contingente e nella storia).

³⁴ Rabbi era appunto il patriarca d'Israele.

³⁵ *Yayin* («vino») è composto da due *yod* (= 10 + 10) e un *nun* (= 50); *sod* («segreto») da un *samek* (= 60), un *waw* (= 6) e un *dalet* (= 4). Sul vino che svela i segreti di Dio e degli uomini si vedano già i *Testamenti dei dodici patriarchi*, *Giuda*, 16, 4.

³⁶ In ebraico *shoterim*, «ufficiali di pubblica sicurezza».

³⁷ Sembra che l'ebraico *ashivah* del v. 26 («farò tornare», «renderò») sia interpretato da El'azar nel senso di «farò girare», «scaccerò».

3. Messianismo partecipe

L'idea delle «doglie del messia» era certamente di per sé preoccupante, ma poteva anche assolvere a una funzione consolatoria per il travagliato Israele, poiché ogni nuova vicissitudine storica, ogni ulteriore peggioramento dei tempi, potevano significare l'imminenza dell'avvento del messia³⁸. In tal senso si legge, nel *Midrash Tehillim* a *Sal* 45, 3, questa *aggadah* anonima:

«Israele disse al cospetto del Santo – che sia benedetto –: «O Signore del mondo, quando ci redimerai?». Egli rispose loro: «Quando sarete scesi al livello più basso, in quell'ora io vi salverò», come è scritto: *I figli di Giuda e i figli d'Israele si riuniranno insieme [...] e saliranno dalla terra*» (*Os* 2, 2).

Per tutto il periodo tardoantico, alla produzione delle grandi compilazioni halakiche e aggadiche la cultura rabbinica affiancò la stesura di *midrashim* di contenuto messianico o di narrazioni espressamente apocalittiche (come per esempio il *Sefer Zerubbavel*), e la tradizione apocalittica è una radice decisiva anche della vasta letteratura mistica dello stesso periodo. 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 politica e istituzionale³⁹. Anche i rabbini vi indulgevano spesso, e la pratica è assai ben documentata nella letteratura di fondazione dell'ebraismo rabbinico. Si vedano per esempio le due pericopi seguenti, tratte rispettivamente da *bSanhedrin* 97a-b e 97a:

«[Uno] della scuola di Elia insegnò⁴⁰: «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?»».

³⁸ Così A. Cohen, *Il Talmud*, tr. it. di A. Toaff, Laterza, Bari 1935 (rist. 1981), pp. 414-415.

³⁹ Si veda P. Capelli, *Periodizzazioni del tempo. La soluzione apocalittica*, in «Ricerche Storico-Bibliche» 1(1997), pp. 193-214.

⁴⁰ Nel testo: *tanna de-be Eliyyahu*, che è anche il titolo di una compilazione rabbinica in cui sono raccolte tradizioni fatte risalire miticamente al profeta Elia. In questa compilazione (*Seder Eliyyahu Rabbah* 2) si cita questa stessa tradizione e si contano gli anni scaduti (più di 700). Si veda il testo in M. Friedmann (ed.), *Seder Eliyyahu Rabbah we-Seder Eliyyahu Zuta*, Wien 1902 (rist. Bamberger & Wahrman, Yerushalayim 1969), pp. 6 s.; tr. ingl. in W.G. Braude - I.J. Kapstein (eds.), *Tanna Debe Eliyyahu. The Lore of the School of Elijah*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1981, p. 52.

«Elia disse a Rav Yehudah, il fratello di Rav Salla il Pio: «Il mondo non [durerà] meno di 85 giubilei, e nell'ultimo giubileo arriverà il figlio di Davide».

Quello gli ribattè: «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 Ashi disse: «Gli rispose così⁴¹: «Fino a quel momento non aspettarlo; da allora in poi aspettalo pure»».

Rav Chanan bar Tachlifa inviò [queste parole] a Rav Yosef: «Ho trovato un uomo che era in possesso di un rotolo scritto in caratteri assiri⁴² 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 anni⁴³ dopo la creazione del mondo, il mondo sarà fatto orfano; di quegli [anni che rimarranno, alcuni saranno dedicati al]le guerre fra i *tanninim*⁴⁴, [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 mondo⁴⁵ se non dopo settemila anni»».

Rav Acha, il figlio di Rava, disse: «Fu detto: «Dopo cinquemila anni»».

«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* (*Am* 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] azioni⁴⁶, 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»».

Quest'ultima tradizione, in particolare, è una *barayta*, cioè una tradizione che il testo talmudico riferisce in ebraico e fa risalire al periodo tannaitico (secoli I-II)⁴⁷; perciò Urbach la ha accostata ai cap. 26-28 di *2Baruc*

⁴¹ Si osservi che le parole di Elia, finora in ebraico, nella citazione fatta da Ashi sono in aramaico.

⁴² Così nei testi rabbinici viene chiamata la scrittura quadrata.

⁴³ Il Ga'on di Vilna (Eliyyahu ben Shelomoh, 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»).

⁴⁴ I mostri mitologici che abitano gli abissi delle acque inferiori.

⁴⁵ 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.

⁴⁶ Per questa espressione (*anshe ma'aseh*, letteralmente «uomini d'azione») cfr. Mishnah, *Sotah* 9, 15: «Da che morì R. Chanina ben Dosa, sparirono gli uomini di buone azioni».

⁴⁷ Le *barayot* presentano però notevoli problemi di attendibilità; cfr. G. Stemberger, *Il contributo delle baraitot babilonesi alla conoscenza storica della Palestina prima del 70*

(scritti tra il 70 e il 135)⁴⁸, 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 (*bSanhedrin* 97b). Questi dodici giubilei sarebbero stati tutti caratterizzati da segni negativi, mentre alcuni dei segni elencati nella tradizione tannaitica non lo sono. In ogni modo, sia per questa tradizione, sia per l'autore del *2Baruc*, sia per gli altri rabbini orientati sulla stessa linea di pensiero (*bSanhedrin* 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 (*2Baruc* 28, 1). Si trattava, in sostanza, di un atteggiamento incline al predeterminismo: il messia sarebbe arrivato secondo modi e tempi già stabiliti *ab aeterno*⁴⁹.

Si può ora tentare una prima sintesi. Abbiamo visto che molti rabbini (pur con la cospicua eccezione di 'Aqivah) avevano dapprima scoraggiato e poi (dopo il 135) addirittura sconfessato il messianismo «militante», una molla ideale che non aveva condotto ad altro che a rovesci militari e persecuzioni. Alcuni si posero in un'attesa messianica passiva e di accento pessimistico, caratterizzata dalla preoccupazione per le tribolazioni che avrebbero ancora dovuto precedere la fine. Altri, invece, continuarono a dedicarsi all'interpretazione prognostica del futuro secondo mezzi e categorie che non erano più quelli caratteristici della profezia: sparisce la visione rivelatoria (ancora descritta nelle apocalissi come *4Ezra* e *2Baruc*) e a essa subentra la deduzione a partire dalla Scrittura ormai canonizzata, o la ricerca in essa di pezze d'appoggio (*prooftexts*) 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). L'attesa passiva (messianismo «pessimista») e il calcolo escatologico (messianismo «partecipativo») sono atteggiamenti diversi più nella forma che nella sostanza, perché quando i tempi sono cupi (e quelli continuarono a esserlo, almeno periodicamente, sia sotto i romani e i bizantini in Palestina, sia sotto i sassanidi in Mesopotamia), li 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

d.C., in P. Sacchi (ed.), *Il Giudaismo palestinese dal I secolo a.C. al I secolo d.C.* Atti dell'VIII congresso internazionale dell'AIISG, San Miniato 5-6-7 novembre 1990, Fattoadarte, Bologna 1993, pp. 213-229.

⁴⁸ E. Urbach, *The Sages*, cit., pp. 676-677.

⁴⁹ 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; tr. ingl. in *Tanna Debe Eliyyahu*, cit., p. 388).

ma che forse noi non arriveremo a vederlo. Fatalismo, dunque, a rischio di veder calare la presa della religiosità farisaico-rabbinica sulle coscienze delle masse⁵⁰. Nella prima metà del III secolo il rabbino palestinese Hillel, figlio di Rabban Gamli'el III e nipote di Yehudah ha-Nasi, dichiarava che

«Non vi sarà [più] un messia per Israele, poiché l'hanno già consumato ai tempi di Ezechia» (*bSanhedrin* 99a)⁵¹.

Analogo era il punto di vista del suo contemporaneo 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!»» (*bSanhedrin* 97a).

«[Uno] della scuola di Elia insegnò⁵²: «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 giorni] ne sono scaduti quanti ne sono scaduti»» (*bSanhedrin* 97a-b).

In quest'ultima tradizione si osserva l'elemento che permise al pensiero rabbinico tardoantico di superare l'*impasse* di un totale fatalismo messianico-escatologico e il conseguente grave rischio di smobilitazione delle coscienze e remissione di quel sistema di valori tradizionali che il rabbinismo cercava di attualizzare e ravvivare. Con la redazione della Mishnah all'inizio del III secolo, assumeva valore normativo l'ostilità del rabbinismo ufficiale contro i calcoli escatologici o la contemplazione mistica del mondo superiore o di quello inferiore: pratiche che peraltro dovevano godere di una diffusione ancora assai ampia, se si doveva insistere tanto nel criticarle:

«Chiunque rifletta su queste quattro cose, per lui sarebbe stato meglio non venire al mondo: su cosa ci sia sopra, su cosa ci sia sotto, su cosa ci sia davanti e su cosa ci sia dietro» (Mishnah, *Chagigah* 2, 1).

⁵⁰ Cfr. G. Stemmerger, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti* (1982), tr. it. di D. Moretti, EDB, Bologna 1989, p. 312.

⁵¹ L'identificazione di questo Rabbi Hillel con il discendente di Yehudah ha-Nasi è data per scontata da A. Cohen, *Il Talmud*, cit., p. 411, da H. Freedman, *The Babylonian Talmud. Nezikin*, vol. III, Soncino, London 1935, p. 669, nota 4; da E. Levinas, *Il messianismo* (1963), ed. it. a cura di F. Camera, Morcelliana, Brescia 2002, p. 91; e da E. Urbach, *The Sages*, cit., pp. 680-681; è invece solo plausibile secondo H. Graetz, *Hillel, der Patriarchensohn*, in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums» 30(1881), pp. 433-442 (in part. p. 441), e Y. Horowitz, *Hillel*, in *Encyclopaedia Judaica*, vol. VIII, Keter, Jerusalem 1971, coll. 485-486.

⁵² Cfr. *supra*, nota 39.

«Davanti» e «dietro» vanno intesi nel senso di «prima» e «dopo», e quindi l'anonimo redattore di questa *mishnah* si riferiva alla speculazione sulle origini del mondo (l'oggetto del filone mistico del *Ma'aseh Be-re'shit*, l'«Opera della Creazione») e sul suo destino escatologico. Già all'indomani della catastrofe del 135 R. Yosef, uno dei maggiori allievi di 'Aqivah, aveva dichiarato:

«Colui che fissa [il momento del]la fine non avrà parte nel mondo a venire» (*Derek Eretz Rabba* 11, 13).

E pure di epoca tannaitica sarebbe la *barayta* gnomica che veniva citata dal rabbino mesopotamico Zera, vissuto nella prima metà del III secolo, secondo cui la pratica del calcolo dei tempi che i suoi colleghi ancora praticavano aveva come unico risultato quello di allontanare ulteriormente l'avvento del messia:

«Quando trovava i Rabbanan impegnati in questo, [Rav Zera] diceva loro: “Per favore, vi prego, non fatelo arrivare [più] tardi, poiché insegno [questa *barayta*]: ‘Tre cose arrivano quando non ci si sta pensando: il messia, una cosa perduta che si ritrova, uno scorpione’”» (*bSanhedrin* 97a).

A Yonatan ben El'azar, contemporaneo di Zera e anch'egli originario della Mesopotamia (ma vissuto a Sefforis, in Galilea), viene fatta risalire una tradizione riportata dal suo discepolo Shemu'el bar Nachmani (Palestina, ca. 290-320):

«Che cosa significa *Parla* [vb. *nafach*] di una scadenza e non mentisce (*Ab* 2, 3)? Disse R. Shemu'el bar Nachmani nel nome di R. Yonatan: “Periscano [vb. *nafach*] le ossa di quelli che calcolano i tempi finali, perché usano dire: ‘Poiché il tempo finale è giunto e lui non arriva, non arriverà più’. Aspettatelo, invece, poiché è detto: *Se indugia, attendila*”» (*bSanhedrin* 97b).

Il volere divino è infatti che la data della venuta del messia rimanga nascosta agli uomini:

«I Rabbanan insegnarono: “Sette sono le cose nascoste agli uomini: il giorno della morte; il giorno della tranquillità⁵³; la profondità del giudizio [divino]; l'uomo non sa quel che vi sia nel cuore del suo prossimo; l'uomo non sa quale sarà la sua ricompensa; quando ritornerà il regno di Davide; e quando finirà il regno malvagio”» (*bPesachim* 54b)⁵⁴.

⁵³ Ossia, la fine di un'angoscia.

⁵⁴ Cioè la dominazione romana.

A queste nozioni occulte, secondo una tradizione riferita in *bMegillah* 3a, aveva cercato di accostarsi Yonatan ben 'Uzzi'el, tannaita vissuto a cavallo dell'e.v., allievo di Hillel e ben noto per la sua attività di traduttore dei Profeti in aramaico. Quando si accinse alla traduzione degli Scritti, che includono il libro di *Daniele* e i suoi calcoli temporali sulla liberazione di Israele, una voce divina gli avrebbe proibito di andare avanti:

«E ancora [Yonatan ben 'Uzzi'el] cercava di svelare un *targum* degli Scritti; uscì una voce divina e gli disse: “Basta!”. Per quale motivo? Per il fatto che in esso c'è il termine [dell'avvento] del messia»⁵⁵.

Questo abbandono della speranza messianica militante suscitò anche alcune reazioni, che tuttavia sembrano essere state minoritarie. In polemica contro il pensiero di Rabbi Hillel, così si espressero i rabbini mesopotamici Giddal (ca. 250-290) e Yosef (ca. 290-320):

«Disse Rav Giddal nel nome di Rav: “Israele avrà da mangiare [vb. *akal*] negli anni del messia”. Disse Rav Yosef: “È evidente! Se no, chi dovrebbe mangiare per loro? Tizio e Caio?” Ma [Giddal aveva detto così] per confutare l'opinione di R. Hillel, che aveva detto: “Non vi sarà [più] un messia per Israele, poiché l'hanno già consumato [vb. *akal*] ai tempi di Ezechia”» (*bSanhedrin* 98b)⁵⁶.

«R. Hillel dice: “Non vi sarà [più] un messia per Israele, poiché l'hanno già consumato ai tempi di Ezechia”. Disse Rav Yosef: “Che il suo Signore perdoni R. Hillel! Quando visse Ezechia? All'epoca del primo tempio, mentre invece Zaccaria profetizzò all'epoca del secondo tempio e disse: *Esulta grandemente, figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme! Ecco, a te viene il tuo re. Egli è giusto e vittorioso, umile, cavalca un asino, un puledro figlio d'asina* (*Zc* 9, 9)”» (*bSanhedrin* 99a).

L'attesa militante del messia sembra essere stata caratteristica dei rabbini mesopotamici più che di quelli palestinesi. Ad esempio, il babilonese Rav Yosef (ca. 290-320) attendeva il messia con un fervore ben diverso dalla paura che tanti suoi colleghi manifestavano per i tempi terribili che avrebbero dovuto precedere la sua venuta: «Che venga, e che io possa meritare di stare a sedere nell'ombra del letame del suo asino» (*bSanhedrin* 98b).

⁵⁵ Diverse tradizioni sul tema dell'occultamento dei tempi finali sono riferite in *Gemara Rabbah* 98, 3.

⁵⁶ Il senso è che l'instaurazione dell'era messianica comporterà l'abbondanza per Israele (Giddal) e non per i gentili (Yosef).

4. Messianismo sullo sfondo

Torniamo alla sentenza della «scuola di Elia» riportata più sopra (*bSanhedrin* 97a-b). Vi è detto che il regno messianico di duemila anni era già cominciato, ma che una parte ne era venuta meno «a causa dei nostri peccati» (*cheta'im*). Nel cosiddetto «giudaismo normativo» venne col tempo a prevalere il collegamento tra la sfera dell'escatologia e quella dell'etica.

Già a livello di speculazione astratta sul tema della *ge'ullah* (e per «astratta» intendo dire non collegata all'idea messianica) si assiste a un'evoluzione. Secondo Urbach⁵⁷, l'idea di *ge'ullah* era emersa per la prima volta all'inizio dell'epoca asmonaica, per il senso di liberazione nazionale compiuta che era conseguito alla felice conclusione delle lunghe ed estenuanti guerre contro i seleucidi: è inequivocabilmente politica, per esempio, l'accezione che il termine ha nelle leggende delle monete delle guerre contro Roma, «per la liberazione di Sion» (*li-ge'ullat Tziyyon*)⁵⁸.

Nel periodo tannaitico è documentata un'importante discussione tra i maestri Eli'ezer e Yehoshua' riguardo alla necessità o meno che Israele si convertisse dalle proprie trasgressioni e tornasse all'osservanza della legge al fine di conseguire la salvezza escatologica:

«Vi fu tra loro una divergenza d'opinione.

R. Le'azar dice: «Se Israele non farà conversione non sarà redento, come è detto: *Nella conversione e nella calma sta la vostra salvezza* (Is 30, 15)».

R. Yehoshua' gli disse: «Ma davvero se Israele [non] si leverà e non farà conversione non sarà mai redento?».

R. Eli'ezer (*sic*) gli disse: «Il Santo – che sia benedetto – istituirà su di loro un re crudele come Aman, ed essi faranno subito conversione e saranno redenti. Qual è la ragione? *Esso sarà un tempo d'angoscia per Giacobbe, tuttavia egli ne uscirà salvato* (Ger 30, 7)».

⁵⁷ E. Urbach, *The Sages*, cit., p. 658.

⁵⁸ Questa legenda compare su monete del quarto anno della prima guerra (69) e del primo e secondo anno della seconda (132-133); la sua accezione politica è confermata dall'altra legenda *cherut Tziyyon* (*Yisra'el, Yerushalayim*), «la libertà di Sion (di Israele, di Gerusalemme)», che pure compare su monete del secondo e terzo anno della prima guerra ed è frequentissima su quelle della seconda guerra. Si veda Y. Meshorer, *Ancient Jewish Coinage*, vol. II, Amphora, New York 1982, pp. 122-123, 262-270. E. Urbach, *The Sages*, cit., p. 658 e nota 34, data erroneamente queste monete all'inizio dell'epoca asmonaica citando E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, vol. I, Hinrich, Leipzig 1901 (rist. Olms, Hildesheim 1964), p. 245 nota 11; Schürer presentava in realtà questa datazione con molta cautela e finiva già col preferire quella all'epoca delle guerre contro Roma, *ivi*, pp. 765-772 (cfr. il «Nuovo Schürer», *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, vol. I [1973], ed. it. a cura di O. Soffritti, Paideia, Brescia 1985, pp. 726-728).

R. Yehoshua' gli disse: «Ma non è scritto *Senza prezzo foste venduti e sarete riscattati senza denaro* (Is 52, 3)?».

In che modo R. Le'azar definisce la conversione? Secondo quanto sta scritto: *Ha portato con sé il sacchetto del denaro* (Pr 7, 20).

R. Yehoshua' gli disse: «Ma non è scritto *Io sono il Signore, a suo tempo farò ciò speditamente* (Is 60, 22)?».

In che modo R. Le'azar definisce la conversione? Secondo quanto sta scritto: *Ora, Israele, che cosa ti chiede il Signore tuo Dio se non che tu tema* (Dt 10, 12).

R. Acha a nome di R. Yehoshua' ben Levi: «Se lo avrete meritato, farò ciò speditamente; se no, a suo tempo».

Quando R. Yehoshua' gli ebbe citato: *Alzate che ebbe la destra e la sinistra al cielo, giurò per colui che vive in eterno che tutte queste cose si sarebbero compiute fra un tempo, tempi e la metà di un tempo, quando sarebbe finito colui che dissipa le forze del popolo santo* (Dn 12, 7), R. Le'azar si ritirò» (y *Ta'anit* 1, 1 [63d]).

In *bSanhedrin* 97a la stessa disputa compare in una versione diversa, che è da ritenersi secondaria per più motivi di storia redazionale⁵⁹, ma che in ogni caso si risolve ugualmente in favore di Yehoshua' tramite la citazione del medesimo *prooftext* di Dn 12, 7. Se si ritiene plausibile l'attribuzione a Le'azar-Eli'ezer e a Yehoshua', i due rabbini discutevano nel periodo tra le due guerre contro Roma, ponendosi entrambi – si noti – in una prospettiva escatologica in cui il messia non viene neppure nominato. Ciò che per loro conta è la conversione (*teshuvah*) d'Israele, cioè il suo pentimento per le trasgressioni che ha commesso e la sua rinnovata osservanza della Legge. Secondo Eli'ezer, la conversione d'Israele è la *condicio sine qua non* per la sua redenzione; e Israele essendo un popolo di dura cervice, sarà Dio stesso a doverlo spronare alla conversione inviandogli contro una persecuzione escatologica. La linea di pensiero di Eli'ezer – il ritorno all'ortoprassi come garanzia di salvezza – è in sostanza la stessa che negli stessi anni veniva propugnata da Yochanan ben Zakkay. Yehoshua', invece, ritiene che la conversione d'Israele non sia affatto necessaria alla sua redenzione, la quale è stata da Dio stesso preordinata e fissata a quando saranno trascorsi il «tempo, tempi e la metà di un tempo» profetizzati in Dn 12, 7. La gratuita

⁵⁹ Nella versione di *bSanhedrin*: 1. si ha una giustapposizione di due distinte *barayot*, di cui la seconda è apparentemente un'interpretazione o approfondimento della prima; 2. nella prima *barayta* il punto di vista di Yehoshua' (la conversione è necessaria ma a determinarla sarà Dio, come Le'azar in y*Ta'anit*) è diverso da quello che egli esprime nella seconda (la conversione non è necessaria, basta la misericordia); 3. nella seconda *barayta*, dopo la prima battuta di Yehoshua', è interpolata una glossa esplicativa anonima, e in genere le glosse di questo tipo sono di redazione tardiva (anche la glossa di R. Acha nella versione di y*Ta'anit* è un'interpolazione, ma non è anonima).

misericordia di Dio, dunque, prescindere dalla conversione e dall'osservanza; in questo il pensiero di Yehoshua' appare assimilabile a quello degli autori enochici più antichi e forse anche al predeterminismo dei qumraniani⁶⁰.

La differenza tra i punti di vista di Eli'ezer e Yehoshua' non è certo di poco momento; e come è rilevante sul piano teologico che a prevalere sia il punto di vista di Yehoshua', altrettanto lo è sul piano storico che oscillazioni del genere intorno al valore dell'osservanza della Legge – per non parlare di nuovo dell'antinomismo di Paolo – si riscontrano nel pensiero degli autori di *4Ezra* e *2Baruc*, contemporanei di Eli'ezer e Yehoshua'⁶¹. Ma quel che qui importa sottolineare è che: 1. tanto l'escatologia di Eli'ezer quanto quella di Yehoshua' prescindono da una specifica figura messianica, e 2. nonostante Eli'ezer uscisse zittito dalla discussione, molti continuavano a ritenere che la data del messia non fosse stata fissata *ab aeterno* una volta per tutte e rimanesse inamovibile nella mente di Dio. La prassi illecita dei calcoli escatologici la poteva allontanare, come avrebbe poi detto R. Zera (*bSanhedrin* 97a citato più sopra); la prassi della conversione e della Legge, invece, la avvicinava. Negli stessi anni della discussione tra Yehoshua' ed Eli'ezer, il rabbino Yose ha-Gelili si schierava inequivocabilmente per il punto di vista di Eli'ezer dicendo:

«Grande è la conversione, poiché fa avvicinare la redenzione, come è detto: *Come redentore verrà per Sion, per quelli di Giacobbe convertiti dall'apostasia (Is 59, 20)*. Che significa *Come redentore verrà per Sion? A causa di coloro che fanno conversione in Giacobbe*» (*bYoma* 86b)⁶².

⁶⁰ Il passo è discusso in E. Levinas, *Il messianismo*, cit., pp. 73-84 (da cui D. Banon, *Il messianismo*, tr. it. di V. Lucattini Vogelmann, Giuntina, Firenze 2000, pp. 19-20) e J. Neusner, *Messiah in Context*, cit., pp. 96-97.

⁶¹ Secondo il *4Ezra* la Legge, per quanto importante, non basta a sopravvivere il *cor malignum* innato negli uomini (3, 20-22) né quindi a garantire la salvezza e la vita eterna, che Dio ha destinato a pochi (8, 1); e in ogni caso la «Legge» non è solo quella rivelata a Mosè ma anche quella rivelata a Ezra (cap. 14), in contrasto con la dottrina dei farisei. Secondo il *2Baruc* la Legge sostiene Israele in questo mondo (48, 22.24) e giustifica coloro che la osservano (51, 3), ma è comunque necessario che Israele attraversi la sua storia di sofferenze per espriare almeno in parte i propri peccati (88, 5).

⁶² «In Giacobbe» significa «In Israele». L'attribuzione del detto al tannaita Yose (ca. 80-120) è nello *Yalqut Shim'oni a Isaia* (par. 498), mentre nel *textus receptus* del Talmud Babilonese esso è ascrivito a Yonatan (ca. 120-140: ma potrebbe anche trattarsi dell'omonimo amoreo palestinese, ca. 220-250). E. Urbach, *The Sages*, cit., p. 672, ha creduto di ricondurre all'influsso di questa dottrina anche un passo del coevo *4Ezra*, 4, 36-37: «Egli ha pensato con la bilancia le età, ha misurato con la misura i tempi, ha numerato con i numeri le epoche, e non muoverà né agiterà nulla finché non sarà riempita la misura che è stata stabilita» (tr. it. di P. Marrassini, in *Apocrifi*, cit., vol. II, p. 303). Io ritengo invece che questo passo sia da ricollegare all'idea della predeterminazione del numero dei giusti da parte di

L'attribuzione a Eli'ezer della difesa dell'ortoprassi attestata nella discussione con Yehoshua' è avvalorata da altre sentenze dello stesso tenore a lui attribuite altrove. Secondo Eli'ezer, l'osservanza della Legge sarebbe servita a proteggere dalle «doglie del messia»:

«I suoi discepoli chiesero a R. Eli'ezer: "Che cosa deve fare un uomo per sfuggire alle pene del messia?". [Rispose:] "Si impegni nella Torah e nelle opere pie"» (*bSanhedrin* 98b).

«R. Eli'ezer dice: "Se farete in modo da rispettare il sabato sfuggirete a tre punizioni divine: al giorno di Gog, alle doglie del messia e al giorno del grande giudizio"» (*Mekilta de-Rabbi Yishma' 'el, Wa-yassa' 5*).

Si riteneva che l'avvento del messia potesse essere accelerato, oltre che dall'ortoprassi degli israeliti, anche dall'intercessione dei patriarchi presso il Signore. Ma era importante che non si cercasse di forzare la volontà di Dio né in un senso né nell'altro:

«Elia si trovava spesso nella scuola di Rabbi. Un giorno era capo mese, [Rabbi] lo attese fino a tardi, ma lui non venne. [L'indomani Rabbi] gli disse: "Per quale ragione il Maestro ha fatto tardi?". Gli rispose: "[Ho atteso] fino a che avessi fatto alzare Abramo, gli avessi lavato le mani, egli avesse pregato, e io lo avessi rimesso a giacere. E così con Isacco, e così con Giacobbe". "E farli alzare tutti insieme?". "Ho pensato: [forse] pregheranno troppo intensamente e faranno arrivare il messia non al suo momento"» (*bBava Metzi'a 85b*).

Va ora però ricordato Eli'ezer e Yehoshua', nella loro discussione sull'escatologia, prescindevano dall'idea di un messia. La loro disputa rivela quindi lo spostamento della prospettiva escatologica dalla dimensione della prassi, intesa anche e soprattutto nel senso politico della costruzione di un certo futuro nazionale piuttosto che di un altro, alla dimensione dell'ortoprassi, fatta di rettitudine, studio della Legge e pietas quotidiana: il modello di vita ebraica che veniva propagandato in prima istanza dal fariseismo ormai divenuto rabbinismo. L'*eschaton* era cosa di Dio; la storia, e la vita, erano cosa dell'uomo, e andavano percorse giorno per giorno *etsi messias non daretur*. Per definire l'evoluzione culturale e psicologica che il pensiero rabbinico sul messia attraversò negli anni tra le due guerre contro Roma, si può utilizzare un'opposizione formulata negli anni '60 da Umberto Eco relativamente a tutt'altro contesto, e concludere che il mito messianico trapassò da una prospettiva mentale *apocalittica* a una *integrata*. Si ha così,

Dio (cioè, il passo non vuol dire che la storia finirà quando tutti saranno diventati giusti, ma quando sarà finito il numero prestabilito dei giusti).

nel primo documento del rabbinismo «classico», la Mishnah, una teologia in cui, come ha visto Neusner, la santificazione quotidiana dell'esistenza conta molto di più della salvezza finale, e il messia come figura escatologica è sostanzialmente assente (a parte l'appendice tarda di *Sotah* 9, 9-15).

All'epoca della prima generazione degli amarei (ca. 220-250) il passaggio all'indicazione dell'ortoprassi come modo per accelerare la fine dei tempi (e la redenzione) era già giunto a compimento, come si vede in una discussione tra i maestri mesopotamici Rav e Shemu'el, che in *bSanhedrin* 97b precede immediatamente la versione più recente della disputa tra Eli'ezer e Yehoshua' sulla necessità della conversione d'Israele alla sua redenzione:

«Disse Rav: “Si sono compiuti tutti i tempi finali, e la cosa non dipende che dalla conversione e dalle opere buone”.

E Shemu'el disse: “Per uno che sia in lutto è sufficiente che osservi il periodo di lutto”».

La sibillina replica di Shemu'el, secondo tutti gli interpreti moderni, significa che gli israeliti, 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 conversione⁶³. E come nella discussione tra Eli'ezer e Yehoshua', anche in questa la speranza nel messia è abbandonata (secondo Rav) o non è necessaria (secondo Shemu'el).

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 tannaitica (*4Ezra* e *2Baruc*). Come scrive Urbach, «prima viene la conversione. La redenzione, pertanto, non è un atto escatologico dotato di esistenza indipendente, e non ha [più] un tempo fissato»⁶⁴.

Con le generazioni amoraitiche, cioè a partire dal 200 e.v. circa questa versione dell'escatologia messianica da preparare attraverso le opere prese definitivamente piede. Lo si può ben vedere nella prosecuzione della già citata sentenza dell'amoreo palestinese Yonatan riferita da Shemu'el bar Nachmani:

«[...] Aspettatelo, invece, poiché è detto: *Se indugia, attendila* (*Ab* 2, 3).

E se qualcuno obiettasse: noi aspettiamo ma lui non aspetta, la Scrittura dice: *Ep-*

⁶³ Un lungo e ricco approfondimento delle parole di Shemu'el si trova in E. Levinas, *Il messianismo*, cit., pp. 68-73.

⁶⁴ E. Urbach, *The Sages*, cit., p. 669.

pure il Signore aspetta per farvi grazia, per questo sorge per aver pietà di voi (*Is* 30, 18).

Ma dato che noi aspettiamo e lui aspetta, chi è che [lo] ostacola? [Lo] ostacola l'attributo del Giudizio⁶⁵.

Ma dato che l'attributo del Giudizio [lo] ostacola, perché aspettiamo? Per ottenere ricompensa, poiché è detto: *Beati coloro che lo aspettano* (*Is* 30, 18)» (*bSanhedrin* 97b).

E sulla stessa linea così si pronunziarono altri due rabbini palestinesi della prima metà del IV secolo:

«R. Acha [disse] nel nome di R. Tanchum figlio di R. Chiyya: “Se Israele facesse conversione per un sol giorno, immediatamente arriverebbe il figlio di Davide”. [...] R. Levi disse: “Se Israele osservasse un solo sabato così come è stato disposto, immediatamente arriverebbe il figlio di Davide”» (*yTa'anit* 1, 1 [64a]).

Anche nel discorso escatologico, dunque, prevalse la linea dell'ortoprassi avviata dopo la prima guerra contro Roma da Yochanan ben Zakkay. La maggior parte degli ebrei, nella prima epoca romana, era in attesa del messia, da molti inteso anche e soprattutto come restauratore dell'indipendenza politica di Israele. Per questi ebrei, la distruzione del tempio, e ancor più il sanguinoso fallimento delle speranze messianiche tanto intensamente riposte in Bar Kokba, determinarono una disillusione ancor più forte e brusca di quella, più diluita nel tempo, che si andò affacciando nelle menti dei cristiani con il graduale affievolirsi della speranza nel secondo avvento di Cristo. Rimuovere completamente l'aspettativa messianica sarebbe stata la scelta più costosa e rischiosa, perché avrebbe significato minare alla base l'identità religiosa del popolo, sia a livello individuale, sia collettivo; e anche se molti avranno verosimilmente percorso questa strada (la cui possibile influenza sull'espansione del movimento cristiano è ancora da indagare), gran parte degli ebrei si trovò a dover elaborare il «lutto», o per meglio dire la dissonanza cognitiva, causata dalla tensione fra la difesa interiore della speranza messianica e la constatazione esteriore della sua irrealtà⁶⁶.

⁶⁵ Cioè, non lo meritiamo.

⁶⁶ Per alcuni esempi della «dissonanza cognitiva» nei movimenti messianici le cui attese sono fallite nel corso della storia vedi L. Festinger - H.W. Riecken - S. Schachter, *When Prophecy Fails. A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1956; G.G. Stroumsa, *La formazione dell'identità cristiana*, ed. it. a cura di P. Capelli, Morcelliana, Brescia 1999, p. 160 nota 52 (con bibliografia); G. Filoramo, *Metamorfosi del tempo apocalittico nel movimento di Davide Lazzaretti*, in «Humanitas» 52(1997), pp. 190-208 (in part. pp. 207-208).

Due modi di elaborare tale dissonanza furono il messianismo «partecipi» (ossia la difesa a oltranza dell'aspettativa messianica in un futuro prossimo) e quello «pessimista» (ossia il mantenimento passivo, quasi *in vitro*, di una speranza alla cui realizzazione era impossibile collaborare). La via dell'attesa attiva, nell'ortoprassi e non nell'impegno politico o militare, era la stessa che fin da subito dopo il 70 avevano preconizzato i maestri della generazione di Yavneh come Yochanan ben Zakkay (cfr. *supra*) e Tarfon («Non spetta a te portare a termine il lavoro, ma nemmeno sei libero di sottrartene», Mishnah, *Avot* 2, 16). Questa via permetteva di collocare l'avvento del messia lontano dal futuro immediato, perché l'ortoprassi del popolo ebraico avrebbe sempre e comunque contribuito, se anche non a prepararlo⁶⁷, almeno a non ritardarlo ulteriormente. L'*eschaton*, nel pensiero di questi maestri, veniva a situarsi in una prospettiva cronologicamente remota e incalcolabile⁶⁸, ma religiosamente certa, e dunque ancora capace di influenzare e dare senso all'agire del popolo ebraico nella storia: una sorta, direi, di messianismo «sullo sfondo». Fu questo il punto di vista, messianico che divenne predominante nel pensiero rabbinico post-talmudico, e che permise per esempio a Maimonide di mantenere la speranza messianica tra i suoi «tredici articoli», il più importante tentativo di codifica dogmatica dell'ortodossia ebraica, pur condannando la pratica del calcolo dei tempi finali (che continuò ad affiorare fino a tutto il medioevo)⁶⁹ e pur cercando con forza di ridurre il più possibile l'influsso dell'utopia messianica nella dottrina e nella vita degli ebrei⁷⁰.

⁶⁷ Si veda l'interpretazione del rapporto tra osservanza religiosa e avvento del messia data da G. Scholem, *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, cit., pp. 118-119: «non si tratta affatto di una effettiva causalità. Lo scopo [scil. del punto di vista secondo cui l'ortoprassi avvicina il messia] è piuttosto quello di creare un contesto che faccia da supporto a formulazioni sentenziose rivolte molto più al valore morale delle azioni così prescritte che non all'esposizione dell'evento messianico». Cfr. anche *ivi*, pp. 121-122.

⁶⁸ Cfr. G. Scholem, *ibidem*: «Sostanzialmente [...] si tiene fermo al fatto che la venuta del messia non può essere preparata. Egli viene all'improvviso, senza preannuncio».

⁶⁹ Sui calcoli escatologici e sul messianismo ebraico fino al medioevo si vedano D. Cohn-Sherbok, *The Jewish Messiah*, Clark, Edinburgh 1997, pp. 84-99 (dai *midrashim* apocalittici all'epoca delle crociate), e D. Banon, *Il messianismo*, cit., p. 24 (Sa'adyah Ga'on e Avraham bar Chiyah). Si veda anche G. Scholem, *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, cit., p. 118.

⁷⁰ Sul controllo dell'aspettativa messianica in Maimonide si veda G. Scholem, *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, cit., pp. 131 e 134-143. Il più importante testo maimonideo sul messianismo è il principio XII nel *Commento alla Mishnah, Pereq Chelq* (*Sanhedrin*, cap. 10); tr. it. in G. Laras, *Mosè Maimonide. Il pensiero filosofico*, Morcelliana, Brescia 1998, p. 229, e in G. Tamani, *L'attesa messianica*, in «Credere Oggi» 23/3 (2003), pp. 95-112 (in part. p. 99). Sul messianismo di Maimonide in generale si veda G. Ta-

In *bNiddah* 13b viene analogamente propagandata come mezzo di avvicinamento del messia l'osservanza di due dei valori più fondamentali e condivisi da tutte le correnti dell'ebraismo tardoantico, vale a dire, la tutela dell'identità etnico-religiosa e quella della morale sessuale:

«I Rabbanan insegnarono: "I proseliti e coloro che si sollazzano con i bambini fanno ritardare il messia". È appropriato [intendere] "proseliti" come fa R. Chelbo, poiché R. Chelbo disse: "Per Israele i proseliti sono ardui come una piaga". Ma "coloro che si sollazzano con i bambini", chi sono? Se diciamo che significa coloro che giacciono con maschi, costoro sono condannati alla lapidazione; se invece [diciamo che significa coloro che raggiungono il piacere] per mezzo dei membri, costoro sono condannati al diluvio⁷¹. Si tratta piuttosto di coloro che sposano donne minorenni che non sono [ancora] in grado di generare figli, poiché R. Yose disse: "Il figlio di Davide non arriverà finché non saranno terminate tutte le anime che stanno nel *guf*"».

Il *guf* è il deposito delle anime dei nascituri. Quindi il detto di R. Yose, che difende una precisa dimensione dell'ortoprassi (quella del «crescite e moltiplicatevi»), non è lontano dalla concezione di quegli gnostici che esortavano a diventare «perfetti», in ragione del fatto che il numero delle anime perfette è prestabilito, e solo quando sarà esaurito si avrà l'avvento dell'eterno⁷². Sia per Yose sia per questo gnosticismo, insomma, si tratta di trovare una via di mezzo tra esortazione all'ortoprassi e abbandono a una provvidenza divina nella quale comunque si vuole credere.

La preparazione dell'avvento del messia attraverso le opere è la linea di pensiero in cui si colloca anche un intero blocco di tradizioni riferite al maestro palestinese Yehoshua' ben Levi (ca. 220-250) (*bSanhedrin* 98a):

«Disse R. Alexandri: "R. Yehoshua' ben Levi individua una contraddizione: è scritto *A suo tempo*, ma è anche scritto *Farò ciò speditamente* (*Is* 60, 22). Se lo avranno meritato, *Farò ciò speditamente*; se non lo avranno meritato, [verrà] *A suo tempo*".

mani, Il messianismo ebraico: dottrine, personaggi, movimenti, in R. Peca Conti (a cura di), *Le religioni e le ragioni degli «altri»*, Tecnodid, Napoli 2002, pp. 65-81 (in part. 72-81).

⁷¹ Ossia, queste sono le pene cui tali peccatori sono condannati nella Scrittura, mentre, secondo le due predette interpretazioni dell'espressione «coloro che giocano con i bambini», si direbbe che l'unica conseguenza dei loro terribili peccati sia una generica dilazione dell'avvento del messia.

⁷² Cfr. *Pistis Sophia* 125, 2-7: quando tutte le anime perfette saranno finite, il mondo verrà purificato nel fuoco; per allora le anime perfette saranno già entrate nelle «porte della luce», mentre le altre verranno ricacciate nelle «tenebre esteriori» (tr. it. di L. Moraldi, in *Testi gnostici*, a cura di L. Moraldi, UTET, Torino 1982, pp. 698-699). Sulla precognizione divina del numero dei buoni cfr. Giustino, *l'Apologia* 45, 1 (II secolo), e il passo del 4 *Ezra* cit. *supra*, nota 61.

Disse R. Alexandri: "R. Yehoshua' ben Levi individua una contraddizione: è scritto *Ecco apparire, sulle nubi del cielo, uno simile a un figlio di uomo* (Dn 7, 13), ma è anche scritto *Umile, cavalca un asino* (Zc 9, 7). Se lo avranno meritato, [verrà] *sulle nubi del cielo*; se non lo avranno meritato, *umile, cavalca un asino*". [...] R. Yehoshua' ben Levi trovò Elia che stava all'entrata della tomba di R. Shim'on ben Yochay e gli disse: "Entrerò nel mondo che verrà?". Gli rispose: "Se lo vorrà questo signore". R. Yehoshua' ben Levi disse: "Ho visto due [uomini] ma ho sentito una terza voce". Poi gli chiese: "Quando verrà il messia?". "Va' a chiederlo a lui". "E dove si trova?" "All'entrata della città". "E qual è il suo segno?" "Sta seduto tra i poveri che hanno malattie: tutti loro sciolgono [tutti i bendaggi in una volta sola] e li rifanno in una volta sola, mentre lui li scioglie e li rifà uno per uno, dicendo: 'Nel caso mi richiedano, che io non venga trattenuto!'" [Il rabbino] andò da lui e gli disse: "Pace a te, mio rabbino e mio maestro!". Quello gli rispose: "Pace a te, figlio di Levi!". Gli chiese: "Quando arriverai, signore?". Rispose: "Oggi". [Il rabbino] tornò da Elia, che gli chiese: "Che ti ha detto?". Rispose: "Pace a te, figlio di Levi". [Elia] gli disse: "Ha assicurato a te e a tuo padre [la presenza] nel mondo che verrà". [Il rabbino] gli disse: "Mi ha mentito, poiché mi ha detto: 'Oggi arriverò', e non è arrivato!". [Elia] gli rispose: "Quel che ti ha detto è: *Oggi, se ascoltate la sua voce*" (Sal 95, 7)".

Questo celebre dialogo aggadico tra Yehoshua', il profeta Elia e il messia presenta un interesse particolare, poiché vi si mostra un messia derelitto come Giobbe, affetto da una malattia ripugnante della pelle e seduto fuori dalla porta della città. In questa *aggadah* le tribolazioni precedenti l'arrivo del messia sono scomparse: il messia è già presente, e le tribolazioni sono le sue proprie, nella sua stessa carne. Questo è uno dei passi in cui la dottrina rabbinica si accosta più da vicino all'idea di un messia espiatore vicario per il genere umano, idea che il pensiero apocalittico aveva espressamente sconfessato⁷³, e che in ogni caso anche i rabbini seguirono ben poco, perché ciò avrebbe significato infiltrarsi lungo la strada battuta dai *minim*. Proprio per evitare questo rischio venne aggiunta la battuta finale di Elia, con il *prooftext* biblico che ribadisce l'importanza dell'«ascoltare la voce di Dio», ossia dell'osservare i suoi precetti. E sempre per questo motivo la discussione di questa *aggadah* divenne un *topos* della letteratura delle dispute tra ebrei e cristiani, a partire da quella tenuta a Barcellona nel 1263⁷⁴.

⁷³ Cfr. 4Ezra 7, 105: «Allora nessuno pregherà per un altro in quel giorno, né uno passerà il suo fardello al suo compagno, perché tutti porteranno ciascuno la sua rettitudine o la sua iniquità» (tr. it. di P. Marrassini, in *Apocrifi*, cit., p. 334).

⁷⁴ Si veda il resoconto ebraico di Nachmanide nella tr. it. di S. Campanini in appendice a M. Idel - M. Perani, *Nachmanide esegeta e cabbalista. Studi e testi*, Giuntina, Firenze 1998, pp. 387-409 (in part. p. 393, prima giornata, par. 29-30).

5. Conclusioni

Nel rabbinismo la prognosi del futuro abbandonò progressivamente le categorie del profetismo e assunse invece quelle dell'escatologia, talvolta più colorata di messianismo, talaltra di ortoprassi.

Il pensiero rabbinico tardo-antico sull'*eschaton* e sull'avvento del messia oscillò, mediò e variamente sintetizzò tra diversi punti di vista, che si possono raggruppare secondo tre prospettive principali:

a) l'idea che l'*eschaton* sarebbe arrivato quando Dio, e solo Dio, lo avrebbe voluto, indipendentemente da qualsiasi speranza o azione degli uomini (messianismo pessimista, «dis-integrato»); quest'idea è rispecchiata, per esempio, nella speculazione sul nome e sull'aspetto che il messia avrebbe avuto⁷⁵, dal momento che, se l'arrivo del messia non poteva essere accelerato, rimaneva soltanto la possibilità di riconoscerlo con sicurezza a tempo debito;

b) l'idea tradizionale, comune anche alle apocalissi di epoca tannaica (4Ezra, 2Baruc), secondo cui il messia sarebbe comunque arrivato in un futuro non remoto e calcolabile; un'idea *engagée* (messianismo partecipe, «apocalittico»), che fu per esempio alla base del riconoscimento di Bar Kokba come messia da parte di 'Aqivah; le idee a) e b) non vennero mai completamente meno nel pensiero ebraico, ma a partire dal 135 persero progressivamente di peso a vantaggio del punto di vista seguente:

c) l'idea secondo cui, per estraneo che fosse l'*eschaton* alla storia e alla vita dell'uomo comune, e per dolorosi che dovessero essere i tempi che lo avrebbero preceduto, l'adesione all'ortoprassi propugnata dai rabbini poteva (e quindi doveva) preparare la salvezza (ossia la redenzione, anche se non la liberazione), e secondo alcuni addirittura affrettare l'*eschaton*; l'avvento del messia si collocava dunque sullo sfondo lontano della vita ebraica nella storia (messianismo di sfondo, «integrato»).

Tra questi punti di vista principali, diversamente improntati alla passività o alla collaborazione dell'uomo nei confronti del disegno divino, si svilupparono una quantità di posizioni intermedie, in un pluralismo di vedute che, secondo Urbach, «trascende l'ambito delle normali differenze di opinione [...] e raggiunge antitesi che implicano la negazione completa di una dottrina da parte delle altre»⁷⁶. Forse Urbach esagerava, non distinguendo

⁷⁵ A questo tema, molto sviluppato nell'ebraismo medievale, è dedicata un'intera sezione in *bSanhedrin* 98b.

⁷⁶ E. Urbach, *The Sages*, cit., p. 649.

do tra atteggiamenti mentali e vere e proprie dottrine. Ma è sintomatico che nell'aspettativa rabbinica per il messia trovassero ugualmente spazio un punto di vista addirittura totalmente a-messianico come quello di Eli'ezer e Yehoshua', o addirittura la negazione di qualsiasi attesa messianica (R. Hillel: «Non vi sarà [più] un messia per Israele, poiché l'hanno già consumato ai tempi di Ezechia», *bSanhedrin* 99a), o ancora uno scoraggiamento al limite della perdita della fede (Rav Yosef: «Quante settimane [d'anni] sono passate, e lui non è venuto!», *bSanhedrin* 97a). E ancor più indicativo di questa instabilità psicologica e spirituale è il fatto che lo stesso Rav Yosef oscillasse tra la condivisione del pessimismo di R. Hillel e la sua confutazione («Che il suo Signore perdoni R. Hillel!», *bSanhedrin* 99a) o addirittura una aspettativa incondizionata e inconcussa («Che venga, e che io possa meritare di stare a sedere nell'ombra del letame del suo asino», *bSanhedrin* 98b).