

# RICERCHE STORICO BIBLICHE

SEMESTRALE **2019** LUGLIO-DICEMBRE

Tariffa R.O.C.: Poste Italiane S.p.a. (conv. in L. 27/02/2004 n. 46)  
Sped. in A.P. D.L. 353/2003 ANNO **2** XXXI art. 1, comma 1, DCB Bologna

## Costruzioni del tempo nelle prime comunità cristiane

ATTI DEL XVII CONVEGNO DI STUDI NEOTESTAMENTARI  
(VENEZIA, 14-16 SETTEMBRE 2017)

*a cura di*

**DARIO GARRIBBA**

*Scritti di*

*Rafael Aguirre Monasterio  
Carlo Broccardo  
Piero Capelli  
Dario Garribba  
Maurizio Marcheselli*

*Enrico Norelli  
Romano Penna  
Valerio Petrarca  
Stefano Romanello*



9 788810 906491

Una copia - € 36,00

**RS  
B**



Ricerche Storico Bibliche  
Pubblicazione semestrale  
a cura  
dell'Associazione Biblica  
Italiana (A.B.I.)  
© Centro editoriale  
dehoniano

ANNO XXXI - N. 2  
Luglio-Dicembre 2019  
ISSN 0394-980X  
ISBN 978-88-10-90649-1

*Comitato Direttivo:*

Presidente dell'A.B.I.  
ANGELO PASSARO

Direttore  
LUCA MAZZINGHI

Direttore Responsabile  
ALFIO FILIPPI

Segretario di Redazione  
ROBERTO MELA

Abbonamento annuo (2019)

Italia: € 58,00  
Italia enti: € 73,00  
Europa: € 74,00  
Resto del mondo: € 76,00

Una copia: € 36,00  
Numero unico: € 60,00

Versamento  
sul c.c.p. 264408  
intestato al  
Centro editoriale  
dehoniano - Bologna

*Editore:*  
Centro editoriale  
dehoniano srl  
via Scipione Dal Ferro, 4  
40138 Bologna  
Direzione:  
Tel. 051/3941511  
Amm.ne  
e Ufficio abbonamenti:  
Tel. 051/3941255  
Registrazione  
del Tribunale di Bologna  
n. 5675 del 05.01.1989

*Stampa:*

Mediagraf Spa  
Noventa Padovana (PD) 2019

Il semestrale  
raccolge  
gli Atti  
dei Convegni di studio  
sull'Antico  
e sul Nuovo Testamento  
organizzati  
dall'Associazione Biblica  
Italiana.  
Raccoglie  
anche gli Atti  
delle Settimane Bibliche  
dei professori  
dell'Associazione,  
finora pubblicati  
in una collana a parte.  
Il semestrale  
sostituisce dunque  
tale collana dell'A.B.I.

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

---

ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA

COSTRUZIONI DEL TEMPO  
NELLE PRIME COMUNITÀ  
CRISTIANE

ATTI DEL XVII CONVEGNO DI STUDI NEOTESTAMENTARI  
(VENEZIA, 14-16 SETTEMBRE 2017)

a cura di  
**Dario Garribba**

**EDB/RS**

## SOMMARIO

DARIO GARRIBBA – Introduzione .....	pag. 5
VALERIO PETRARCA – Figure del tempo cristiano nell’antropologia di Ernesto De Martino .....	» 11
PIERO CAPELLI – La matrice giudaica nella costruzione del tempo cristiano .....	» 35
ROMANO PENNA – Tempo e storia: la novità della concezione neotestamentaria .....	» 63
RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO – Jesús y el tiempo .....	» 93
STEFANO ROMANELLO – La costruzione paolina del tempo .....	» 113
CARLO BROCCARDO – La costruzione del tempo in Luca-Atti. Alla ricerca di un paradigma nuovo .....	» 137
MAURIZIO MARCHESELLI – Percezione e raffigurazione del tempo nel Vangelo secondo Giovanni .....	» 147
ENRICO NORELLI – Il canone del Nuovo Testamento come costruzione del tempo .....	» 185

PIERO CAPELLI\*

## La matrice giudaica nella costruzione del tempo cristiano

### 1. TEMPO CICLICO, TEMPO LINEARE, TEMPO ESCATOLOGICO

La distinzione tra percezione ciclica e percezione lineare del tempo formulata da Mircea Eliade ne *Il mito dell'eterno ritorno* (1949) è un classico della religionistica del Novecento. La percezione del tempo in senso ciclico, secondo Eliade, era tipica delle società tradizionali a struttura produttiva agropastorale, legate ai cicli della natura, e delle religioni del Vicino Oriente antico; quindi, di un'antropologia in cui l'uomo era «solidale col cosmo». Nelle religioni profetiche, invece (ma anche, possiamo aggiungere, nelle società urbanizzate a struttura produttiva prevalentemente artigianale-commerciale) l'uomo era «solidale con la storia», e da questo derivava una percezione del tempo in senso lineare. A proposito delle religioni profetiche come lo zoroastrismo, l'ebraismo e il cristianesimo, scriveva Eliade che «per la prima volta i profeti *valorizzano la storia*, giungono a superare la visione tradizionale del ciclo – concezione che assicura a ogni cosa un'eterna ripetizione – e scoprono un tempo a senso unico».<sup>1</sup>

Su questo punto Eliade faceva però riferimento solo ai profeti biblici, non anche a Zarathuštra: «gli ebrei per primi scoprirono il significato della storia come epifania di Dio, e questa concezione, come bisogna aspettarsi, fu ripresa e ampliata dal cristianesimo».<sup>2</sup> In realtà, la più

---

\* Laddove non diversamente indicato, le fonti sono tradotte direttamente dagli originali secondo le edizioni di volta in volta citate. Per la Bibbia ebraica ho usato il testo tiberiense secondo K. ELLIGER – W. RUDOLPH (edd.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1984; per il Nuovo Testamento *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 28<sup>2012</sup>; per il Talmud Babilonese il *textus receptus* delle correnti edizioni a stampa e online (ad es. <https://www.mechon-mamre.org/b/l/10.htm>). Mia restando la responsabilità per ogni errore o lacuna di questo lavoro, ringrazio Simone Cristoforetti, Federico Dal Bo, Marco Rainini e Paolo Zaninoni per i loro generosi e preziosi consigli.

<sup>1</sup> M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno (Archetipi e ripetizione)* (1949), trad. it. di G. CANTONI, Roma 1968, rist. 1989, 136 (corsivo dell'Autore).

<sup>2</sup> ELIADE, *Eterno ritorno*, 137.

antica tradizione religiosa di tipo profetico che mostra una tensione tra ciclicità vs linearità nella percezione e nella rappresentazione del tempo è appunto lo zoroastrismo. Una concezione lineare del tempo soggiaceva già alla più antica attestazione letteraria del pensiero zoroastriano, il corpo di inni detti *Gāthā* (X-IX sec. a.C. oppure VII-VI sec. a.C.),<sup>3</sup> conformemente a una dottrina profetica fondata su un forte dualismo etico, che annunciava un *eschaton* irreversibile.<sup>4</sup> Invece, la corrente di pensiero zoroastriano detta zurvanismo – quali che ne siano la genesi e l'interpretazione, assai discusse – era portatrice di una concezione ciclica del tempo, caratterizzato dal ripetersi di un «Grande Anno» della durata di dodicimila anni, suddiviso in quattro periodi di tremila anni ciascuno.<sup>5</sup> Nel pensiero zurvanita il Tempo, che era divinizzato, era una divinità superiore per potenza agli stessi Ohrmazd e Ahreman, le somme divinità del bene e del male: si legge nel c. I del *Bundahišn* (testo la cui redazione finale – a partire da materiali di epoca tardo-sasanide, VII sec. – risale alla seconda metà del IX sec.) che «il tempo è più potente [...] delle creature di Ohrmazd e anche di quelle dello Spirito Immondo [...]. I limiti delle case sono distrutti dal tempo, persino le costruzioni sono distrutte dal tempo e nessuno si salva da lui, nemmeno gli uomini più possenti».<sup>6</sup> Si ritiene che lo zurvanismo fosse una forma di pensiero religioso (spesso si parla di un vero e proprio movimento) sorta entro lo zoroastrismo in seguito al contatto con la civiltà babilonese e con i suoi culti astrali e le sue conoscenze astronomiche.<sup>7</sup> Questo tipo di pensiero sarebbe stato attivo e influente entro la tradizione religiosa zoroastriana a partire dal periodo tardo-achemenide ed ellenistico (IV sec. a.C.) fino al VII secolo d.C. e anche oltre:<sup>8</sup> un lasso di tempo che include le lunghe dominazioni degli Achemenidi su Israele e dei Sasanidi sulla diaspora ebraica di Mesopotamia che produsse il Talmud Babilonese.

Contro la concezione ciclica zurvanita del tempo polemizzarono i manichei, che recuperarono la concezione zoroastriana origina-

---

<sup>3</sup> Per uno stato della questione sulla datazione di Zarathuštra e delle *Gāthā* si veda G. GNOLI, «Le religioni dell'Iran antico e Zoroastro», in G. FILORAMO (ed.), *Storia delle religioni. 1. Le religioni antiche*, Roma-Bari 1994, 455-498, spec. 470-474.

<sup>4</sup> G. GNOLI, «Considerazioni sulla concezione del tempo e sul dualismo nell'Iran antico», in *Il tempo e l'uomo. Atti della IX Settimana di Seminari Interdisciplinari (Arca vacata 11-14 giugno 1990)*, Cosenza 1991, 9-16.

<sup>5</sup> GNOLI, «Considerazioni sulla concezione del tempo», 13.

<sup>6</sup> Traduzione di C.G. CERETI, *La letteratura pahlavi. Introduzione ai testi con riferimenti alla storia degli studi e alla traduzione manoscritta*, Milano 2001, 93.

<sup>7</sup> Così GNOLI, «Considerazioni sulla concezione del tempo», 14-45, sulla scorta di W.B. HENNING, *Zoroaster: Politician or Witch-Doctor?*, London 1951. Sullo zurvanismo in generale e sulla storia della ricerca in merito, cf. A. DE JONG, «Zurvanism», in *Encyclopaedia Iranica*, edizione online, 2014, <http://www.iranicaonline.org/articles/zurvanism>.

<sup>8</sup> GNOLI, «Considerazioni sulla concezione del tempo», 15.

ria secondo cui Ohrmazd e Ahreman non erano gemelli generati dal Tempo-Zurwān, bensì nel solo Ohrmazd si identificavano le due nature dell'Uomo Primordiale e del Redentore escatologico. Questa coincidenza di *Urzeit* ed *Endzeit* è attestata, ad esempio, nel libro IX del *Dēnkard* (anch'esso tardo, IX-X sec.).<sup>9</sup>

Quindi, la polarità, o meglio la tensione fra una percezione e rappresentazione del tempo in termini ciclici ovvero in termini lineari perdurò lungo tutta la storia dello zoroastrismo in età antica e tardoantica. A questa concezione sarebbe stato esposto l'ebraismo a partire dal periodo della dominazione achemenide su Israele, e poi per tutta l'epoca sasanide e fino addentro a quella islamica in Mesopotamia. La tarda escatologia zoroastriana, attestata da una ricca letteratura in lingua pahlavi, avrebbe ricevuto a sua volta un influsso di ritorno dall'ebraismo e dal cristianesimo, attraverso la mediazione delle comunità ebraiche mesopotamiche e di quelle cristiane e manichee diffuse dalla Siria all'Asia centrale.<sup>10</sup>

Ma torniamo a Eliade, la cui pur erronea osservazione che gli ebrei sarebbero stati i primi a elaborare un modello lineare di storia attribuendo un significato pieno a singoli avvenimenti ha esercitato un notevole influsso sulla religionistica successiva: ad esempio, ancora negli anni Ottanta il teologo riformato Jürgen Moltmann scriveva che «l'ebraismo va considerato la prima e originaria religione escatologica».<sup>11</sup> Resta tuttavia vero l'altro assunto eliadiano secondo cui anche nell'ebraismo «il “tempo del racconto”, specie in riferimento alle origini, differisce da quello espresso in una successione senza ritorno dei singoli istanti».<sup>12</sup> L'esempio più ovvio di questa dinamica di significazione del tempo è il c. 16 del Deuteronomio, in cui le antiche feste israelitiche legate al ciclo dell'agricoltura vengono storicizzate e risignificate come celebrazioni dei due momenti fondativi dell'identità del gruppo, cioè l'esodo e la consegna della Legge sul Sinai.<sup>13</sup> È così che *Pesah/Maṣṣot*, la festa della raccolta dell'orzo, diventa la commemorazione dell'uscita dall'Egitto (Dt 16,3);

---

<sup>9</sup> GNOLI, «Considerazioni sulla concezione del tempo», 16.

<sup>10</sup> Per questa ricostruzione storica cf. P. GIGNOUX, «L'apocalyptique iranienne est-elle vraiment ancienne? Notes critiques», in *RHR* 216(1999), 213-227; GNOLI, «Considerazioni sulla concezione del tempo», 16. Sui rapporti intellettuali e spirituali tra cultura iranica e cultura ebraica nella tarda antichità si veda in generale U. GABBAY – S. SECUNDA (edd.), *Encounters by the Rivers of Babylon: Scholarly Conversations between Jews, Iranians and Babylonians in Antiquity*, Tübingen 2014; Y. ELMAN – S. SECUNDA, «Judaism», in M. STAUSBERG – Y. VEVAINA (edd.), *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, Oxford 2015, 423-435; S. SECUNDA, *The Iranian Talmud: Reading the Bavli in Its Sasanian Context*, Philadelphia, PA 2014.

<sup>11</sup> P. LAPIDE – J. MOLTSMANN, *Israele e la Chiesa: camminare insieme?*, trad. ital. di D. PEZZETTA, Brescia 1982, 34.

<sup>12</sup> ELIADE, *Eterno ritorno*, 14.

<sup>13</sup> J. ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche* (1992), trad. ital. di F. DE ANGELIS, Torino 1997, 182.

Šavu'ot, la festa della fine della mietitura del frumento, diventa la commemorazione del soggiorno in schiavitù in Egitto (16,12); e in occasione di Sukkot, originariamente festa della raccolta della frutta, viene prescritta la lettura rituale del Deuteronomio in ogni settimo anno (16,13-15; cf. 31,9-13). Come ha scritto lo storico Yosef Hayim Yerushalmi, «all'improvviso, l'incontro cruciale fra l'uomo e Dio si trasferiva [...] dal piano della natura e del cosmo a quello della storia, concepita ora in termini di intervento divino e di risposta umana. [...] Il favoloso primordiale mondo degli archetipi, rappresentato nella Bibbia soltanto dalla storia del Paradiso nella *Genesi*, fu abbandonato irrevocabilmente. Con la partenza di Adamo ed Eva dall'Eden, incomincia la storia, il tempo storico diventa reale e il ritorno è precluso per sempre».<sup>14</sup>

Tuttavia, l'opposizione tra tempo ciclico e tempo lineare comprendeva una gamma di sfumature e concezioni intermedie. James Barr osservò che neppure l'idea ellenica di tempo circolare può dirsi univoca.<sup>15</sup> Tanto i pantheon del Vicino Oriente antico quanto quelli del mondo classico comprendevano molteplici divinità del rinnovarsi del ciclo della natura, ma non divinità originarie del tempo: ad esempio, nella *Teogonia* esiodea il padre di Zeus si chiama Krónos, non Chrónos, e non è dunque da identificarsi con il tempo. Le divinità specifiche che simboleggiano il tempo e ad esso presiedono, quali Zurwān in Iran e Aion nel mondo ellenistico-romano, sono sviluppi seriori. Il pensiero orfico oscillava tra un'idea di tempo non originario e una di tempo quale «prima causa di tutte le cose» (fr. 68 Kern):<sup>16</sup> dall'elaborazione del contrasto tra queste due idee si sarebbero evoluti i concetti di metempsicosi e di fatalità ciclica (εἰμαρμένη), come nel pensiero di Pitagora;<sup>17</sup> da tali condizioni possono liberarsi solo gli iniziati ai misteri orfici, oppure, secondo il pensiero pitagorico, soltanto i filosofi (così come secondo il pensiero del gruppo di Qumran, ben più avanti, solo i membri della comunità sarebbero stati destinati alla salvezza).

Nel pensiero antico, la formulazione più esplicita e influente di una concezione ciclica del tempo è ovviamente quella di Platone nel *Timeo* (37c-39e).<sup>18</sup> Qui il tempo è descritto come ciclico in quanto «immagine mobile» dell'eternità immobile e imitazione di essa (37cd); il tempo è creato insieme con il cielo e i corpi celesti (38b), che del tempo «osservano e controllano i numeri» (38c); ma il passato, il presente e il futuro

<sup>14</sup> Y.H. YERUSHALMI, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica* (1982), trad. ital. di D. FINK, Parma 1982, 21.

<sup>15</sup> J. BARR, *Biblical Words for Time* (1962), London 21969, 143-150.

<sup>16</sup> Traduco secondo l'edizione di O. KERN, *Orphicorum fragmenta*, Berolini 1922, 149 (<https://archive.org/details/orphicorumfragme00orphuoft>).

<sup>17</sup> Cf. PORFIRIO, *Vita di Pitagora*, 19.

<sup>18</sup> Traduco qui di seguito secondo l'edizione di I. BURNET, *Platonis opera*, 5 voll., Oxonii 1902, rist. 1968, IV.



sono «forme del tempo che imita l'eternità e si muove in ciclo secondo un numero» (38a fine). In questo contesto, il termine platonico ἀριθμός si può forse intendere più utilmente come «ritmo» anziché come il tradizionale «numero».<sup>19</sup>

Nel libro X della *Città di Dio* (§§ 10-27), com'è noto, Agostino mise a confronto la concezione ciclica del tempo secondo il *Timeo* e Porfirio e la filosofia naturale stoica<sup>20</sup> con quella lineare basata sulla narrazione biblica della creazione. Agostino dava per ingannevole la concezione ciclica, la quale implicherebbe la metempsicosi, e argomentava anche (§ 13) contro l'interpretazione in senso ciclico del problema della temporalità quale era già stato ben presente a Qohelet (III sec. a.C.), un intellettuale quasi *borderline* che non riusciva più a pensare il mondo soltanto secondo la sua cultura di formazione, e di questa avvertiva dolorosamente la limitatezza filosofica rispetto alla nuova cultura allogena ellenistica.

## 2. IL CASO DI QOHELET

Secondo Gerhard von Rad, la visione degli eventi e del tempo in Qohelet era in sostanza del tutto astorica.<sup>21</sup> Più recentemente, invece, Piero Stefani ha osservato che «è proprio la *vanitas* a rendere lineare la concezione del tempo in Qohelet, il quale, però, la declina in relazione alla vita individuale, non già alla storia».<sup>22</sup> Nel passo della cosiddetta «legge dei momenti» (3,1-8) l'alternarsi dei momenti (*'ittîm*, לXX קאפוֹי) «avviene entro il confine invalicabile stabilito dalla prima coppia: nascere e morire. Lo *hevel* contraddistingue appunto l'impossibilità che

---

<sup>19</sup> Si veda l'impiego del concetto di ritmo in J.-C. SCHMITT, *Les rythmes au Moyen Âge*, Paris 2016. Il contrasto platonico fra tempo (χρόνος) ed eternità (αἰών) si fondava su discussioni precedenti, come osservava Cesare Giarratano nel 1966 in nota alla sua traduzione laterziana del *Timeo*: «[...] secondo Parmenide (cf. fr. 8 Diels-Kranz, v. 5), bisognava rigorosamente escludere ogni "era" e ogni "sarà" da quell'essere che, trovando espressione adeguata nel solo e verace "è", non poteva esser considerato che come eterno presente. Melisso, invece (cf. fr. 1 e 2 Diels-Kranz), traduce la realtà di ciò che è nei termini del suo durare e del suo permanere eternamente identico a sé e perciò la designa come "ciò che sempre era, è e sempre sarà", potendosi, anche, addirittura escludere quell'"è" che non trova più spazio tra l'eternità del passato e l'eternità del futuro. Platone, che quando parla di eternità delle idee sembra piuttosto tener ferma la prospettiva melissiana, torna qui a quella parmenidea. Del resto, per avere un quadro completo, è necessario tenere presente quanto Platone dice dell'"istante" [τὸ ἐξαιόνης] in *Parmenide* 56d [recte 156d] sgg.» (PLATONE, *Opere complete*, 9 voll., Roma-Bari 101996, VI, 378 nota 54).

<sup>20</sup> Cf. *infra*, § 6.1.

<sup>21</sup> G. VON RAD, *La sapienza in Israele* (1970), trad. ital. di C. BOCCHERO, a cura di N. NEGRETTEI, Genova 1990, rist. 1995, 129-130; 205-214.

<sup>22</sup> P. STEFANI, «Il tempo nell'ebraismo», in L. BERTAZZO (ed.), *Il tempo e i tempi della fede*, Padova 1999, 13-26, qui 15. Sull'antitesi tra natura/cosmo e storia come tema generale del *Qohelet* si veda V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet. Struttura letteraria e retorica*, Bologna 1992, 69-80.

entro l'arco della vita si diano contemporaneamente i due estremi; tale compresenza rappresenta, invece, il sigillo della ciclicità intesa nella sua dimensione inglobante e definitiva». <sup>23</sup> Così Stefani circoscrive l'idea *ciclica* di tempo in Qohelet all'esistenza dell'individuo, rimanendo questa entro il quadro *lineare* della storia dell'alleanza. Qohelet rappresenta dunque un ulteriore tentativo ebraico di mediare tra le due concezioni del tempo, dopo che il Deuteronomista aveva rinnovato il significato ciclico delle feste agricole protoisraelitiche ripensandole all'interno della narrazione lineare dell'alleanza. <sup>24</sup>

Analizzando ulteriormente la semantica del tempo in Qohelet, si vede come essa esemplifichi contrastivamente una varietà di concezioni presenti nel pensiero ebraico nel periodo della dominazione tolemaica su Israele (323-200 a.C.).

Anzitutto, vi sono due interpretazioni prevalenti circa il senso del termine-chiave 'ēt, «momento» (pl. 'ittīm), nella «legge dei momenti»: a) tempo predeterminato da Dio al di fuori della volontà umana (corrispondente al termine mō'ēd nel resto dell'ebraico biblico); b) momento opportuno per fare una cosa o un'altra (corrispondente al gr. καιρός, che nella LXX rende appunto 'ēt in 3,1-8).

Si consideri in particolare Qo 9,11:

E ancora ho considerato sotto il sole che la corsa non è per il più veloce e la guerra non è per il più forte, e neanche il pane è per i sapienti, e neanche la ricchezza è per gli intelligenti, e neanche la grazia è per coloro che sanno, perché tutti dipendono dal momento e dal fato (*ki 'ēt wa-pegā' yiqreh 'et-kullām*).

Qui 'ēt è posto in parallelo con *pegā'*, che si deve intendere nel senso di «caso, fato» (cf. il gr. τύχη), quindi come termine semanticamente affine a *miqreh*, «destino», che in Qohelet compare sempre in connessione con la morte (2,14-15; 3,19 [3 volte]; 9,2-3). In questa accezione, il termine intende marcare un'opposizione all'idea che la storia sia la scena del continuo agire di Dio e che essa abbia una linearità teleologica, idea caratteristica della letteratura profetica e dei Salmi, come poi anche della tradizione apocalittica. <sup>25</sup> La contrapposizione di Qohelet a questo punto di vista e la sua idea dell'immutabilità del reale sono assolutamente esplicite, anzi programmatiche, fin da 1,4-11 (specie i vv. 9b-10: «Non c'è assolutamente niente di nuovo sotto il sole. C'è qualcosa di cui

<sup>23</sup> STEFANI, «Il tempo nell'ebraismo», 17.

<sup>24</sup> Una dinamica simile si riscontra nella risignificazione della Pasqua ebraica in base alla Cena del Signore nel Vangelo di Giovanni; cf. il saggio di M. MARCHESELLI in questo volume, *infra* pp. 147-184.

<sup>25</sup> Cf. Is 42,9-10; 43,19; 65,17; Ger 31,22.31; Ez 18,31; 36,26; Sal 33,3; 40,4; 96,1; 98,1; 144,9; 149,1; *Libro etiopico di Enoch* 72,1-2 (*Libro dell'Astronomia*).

si possa dire: “Guarda, una novità!”? Ciò che ci sta davanti c’è già stato da sempre»).

Circa poi l’affinità di *’ēt* con *καρός*, mentre negli autori pagani i *καρποί* rientrano in una concezione del tempo ciclica e fatalistica, in quella di Qohelet essi sono stabiliti da Dio, secondo la «legge dei momenti». Quando a questa dottrina della determinazione divina si sovrappone quella dottrina o prospettiva escatologica che Qohelet rifiuta, la successione divinamente stabilita dei momenti (appunto non più ciclica come in Qohelet) acquista (*deve* acquistare) significato e «pienezza» nel manifestarsi degli eventi storici ed escatologici da Dio determinati. È questa la base concettuale dell’escatologia neotestamentaria come la lesse Oscar Cullmann.<sup>26</sup>

– le prime parole della predicazione di Gesù, secondo Marco, sono: «Il *καρός* è pieno e il regno di Dio è a portata di mano» (1,15);<sup>27</sup>

– all’inizio e alla fine dell’Apocalisse viene ripetuta la formula: «Il *καρός* è vicino» (1,3; 22,10);

– «Quando il tempo è stato pieno, Dio ha inviato suo figlio» (Gal 4,4);

– Il disegno divino si è manifestato «per la [sua] realizzazione alla pienezza dei *καρποί*» (Ef 1,10).

Tornando a Qohelet, la sua opposizione alla concezione lineare-escatologica della storia che era caratteristica della tradizione profetica e dell’apocalittica (in particolare del *Libro dei Vigilanti*, databile al IV sec. a.C.)<sup>28</sup> si manifesta in alcuni specifici passi.<sup>29</sup> Oltre a dubitare che «il respiro degli uomini salga verso l’alto e il respiro degli animali scenda verso il basso, nella terra» (3,21), Qohelet ritiene in particolare che Dio «abbia fatto bella ogni cosa nel suo *’ēt*, ha pure instillato nella mente [degli uomini] l’idea di infinito (*hā-’ōlām*), senza che per questo l’uomo possa capire da cima a fondo l’operato di Dio» (3,11); se qui *’ōlām* è l’idea della totalità, è plausibile che Qohelet stia polemizzando contro l’idea che la conoscenza apocalittica, contenuta nelle tavole celesti, fosse totale, includendo sia la natura e struttura del cosmo, sia la sua teleologia.<sup>30</sup> Per

---

<sup>26</sup> O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo* (1948; <sup>3</sup>1962), trad. ital. di B. ULIANICH, Bologna 1967; ID., *Il mistero della Redenzione nella storia* (1965), trad. ital. di G. CONTE, Bologna 1966.

<sup>27</sup> Devo la traduzione di ἤγγικεν con «è a portata di mano» (anziché con l’usuale «è vicino», poiché il verbo è al perfetto e non all’aoristo) a un suggerimento di Romano Penna.

<sup>28</sup> Cf. J.H. CHARLESWORTH, «A Rare Consensus among Enoch Specialists: The Date of the Earliest Enoch Books», in *Henoch* 24(2002), 225-234.

<sup>29</sup> Cf. L. ROSSO UBIGLI, «Qohelet di fronte all’apocalittica», in *Henoch* 5(1983), 209-234.

<sup>30</sup> Cf. ad es. *Libro etiopico di Enoch* 81,1-2 (*Libro dell’Astronomia*) (cito secondo la traduzione di G.W.E. NICKELSBURG – J.C. VANDERKAM [edd.], *I Enoch* 2, Minneapolis, MN 2012, 530): «Mi disse: “Enoch, guarda queste tavole celesti, leggi quel che è scritto su di esse, e comprendi ciascuna cosa”. Io guardai a tutto ciò che vi era sulle tavole celesti,

Qohelet invece il futuro è inconoscibile all'uomo («Chi potrebbe far tornare indietro [l'uomo] per vedere quel che sarà dopo di lui?», 3,22; «Chi gli dirà quel che sarà dopo di lui sotto il sole?», 6,12), e un'affermazione come: «Quando vi sono troppi sogni, allora vi sono anche troppo fumo e troppe parole» (5,6) si può leggere anche come una presa di posizione scettica contro la pratica di predire il futuro in base all'onirocritica. Similmente, la raccomandazione di «non dire: “Come mai una volta andava meglio di adesso?” [perché] non è un interrogativo degno di un sapiente» (7,10) può leggersi come una polemica contro una concezione degenerativa della storia quale quella rappresentata nel mito delle età dell'uomo in Esiodo (*Le opere e i giorni*) o nella statua allegorica di Dn 2, e magari, ancor più specificamente, contro quella visione tipicamente apocalittica della storia secondo cui il tempo della fine consisterà in un ritorno alla perfezione che era stata propria del tempo delle origini.<sup>31</sup>

### 3. CICLICITÀ E TELEOLOGIA NELLA CONCETTUALIZZAZIONE BIBLICA E RABBINICA DEL TEMPO

Dall'idea di alleanza tra Dio e il suo popolo Israele deriva la concezione deuteronomistica della storia come scena dell'agire di Dio. Come abbiamo visto, ci sono argomenti per poter inscrivere in questo quadro generale anche la «legge dei momenti» di Qohelet.<sup>32</sup>

Sul radicamento della religione ebraica nella storia, Eliade osserva che le rivelazioni erano sì presenti anche nelle altre religioni (la prima danza, il primo rituale, le prime nozze, ecc.), ma vi «erano avvenute *nel tempo mitico*, nell'istante extra-temporale dell'inizio [...]. Invece tutto è diverso nel caso della rivelazione monoteistica. Questa è avvenuta *nel tempo*, nella durata storica: Mosè riceve la “legge” in un certo luogo, a una determinata “data”». <sup>33</sup> Secondo la profezia isaianica dell'albero di

---

lessi tutto ciò che vi era scritto, e compresi tutto. Lessi il libro, tutte le azioni delle persone e di tutti gli esseri umani che vi saranno sulla terra per le generazioni del mondo». Il libro enochico corrisponde ovviamente al «libro memoriale» o «libro della vita» contenente i destini umani che è un *topos* della tarda profezia e dell'apocalittica canonica (Ml 3,16; Dn 12,1; Ap 3,5; 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27). Per un'accurata analisi della «legge dei momenti» e di Qo 3,11 si veda G.L. PRATO, «Il tempo e la storia nella Bibbia», in L. BERTAZZO (ed.), *Il tempo e i tempi della fede*, Padova 1999, 97-117, spec. 101-105.

<sup>31</sup> Questo tema è documentato abbondantemente: cf. *Libro etiopico di Enoch* 90,38 (nella cosiddetta «Apocalisse degli animali», secondo cui alla fine gli esseri umani torneranno ad avere l'aspetto di buoi bianchi che aveva avuto la loro progenitrice Eva, 85,3); Ap 21,1 («cieli nuovi e terra nuova», la discesa della Gerusalemme celeste sulla terra e Gesù «Alfa e Omega»); *Apocalisse siriana di Baruch* 6,8-9 (alla fine del tempo Gerusalemme verrà ricostruita e resa stabile per sempre); *Quarto libro di Ezra* 8,52-54 (per la fine del tempo è prestabilita la ricostituzione di uno stato irenico che l'autore sembra concepire come originario).

<sup>32</sup> STEFANI, «Il tempo nell'ebraismo», 17.

<sup>33</sup> ELIADE, *Eterno ritorno*, 137-138 (corsivi dell'Autore).

lesse, «in quel giorno [...] YHWH prosciugherà la lingua del mare d'Egitto [...] e [vi] farà camminare [gli israeliti] sui sandali [...] e vi sarà una strada per il resto del suo popolo superstita dall'Assiria, così come vi fu per Israele nel giorno in cui salì dalla terra d'Egitto» (Is 11,10.15-16): nella teologia profetica, gli eventi storici si elevano a esemplari, ad «archetipi», e quindi si ripeteranno;<sup>34</sup> non ciclicamente però, bensì solamente una volta, quando i tempi saranno pieni. La rivelazione sul Sinai, osserva Eliade, «resta [...] un momento limitato e ben determinato nel tempo», un tempo che «acquista anche una nuova dimensione: diventa prezioso nella misura in cui *non è più reversibile*, è un *avvenimento storico* [...] I ritorni periodici degli ebrei ai Baal e alle Astarti si spiegano anche in buona parte con il loro rifiuto di valorizzare la storia, cioè di *considerarla come una teofania*. Per gli strati popolari, e in particolare per le comunità agricole, l'antica concezione religiosa [dei Baal e delle Astarti] era preferibile; essa li teneva più vicino alla "vita" e li aiutava a sopportare, se non a ignorare, la storia».<sup>35</sup>

Questo concetto di unicità dell'evento fondante nella storia fu particolarmente presente ai primi cristiani, che tuttavia se ne aspettavano la ripetizione nella *parousía*: Cristo «è entrato nel Santuario una volta per tutte, non per mezzo del sangue di capri e vitelli, bensì per mezzo del proprio sangue, trovando [per noi] una redenzione eterna» (Eb 9,12); «Cristo patì una sola volta per i peccati, lui giusto per degli ingiusti» (1Pt 3,18, dove «una volta» è *hapax*, reso nella Vulgata con *semel*, non con *olim*).<sup>36</sup>

La teologia deuteronomistica della storia influenzerà decisamente il pensiero storico della cultura rabbinica fino a tutto il Medioevo.<sup>37</sup> Ne è un esempio tanto chiaro quanto diffuso la scansione teleologica tripartita nella *Haggadah di Pesah*: i) prima la rievocazione del passato di sofferenza («Questo è il pane dell'afflizione»); ii) poi la raccomandazione della prassi di accoglienza per il presente («Chi ha fame venga e mangi»); iii) infine l'auspicio di un futuro di riscatto («Quest'anno qui, l'anno prossimo in Terra d'Israele»).<sup>38</sup> Ma lo schema più caratteristico della teologia deuteronomistica della storia non è strutturato su tre momenti, quanto piuttosto su quattro: i) Israele accetta l'alleanza con Dio e il connesso impegno a osservare la Legge; ii) Israele viene meno a questo obbligo; iii) Dio perciò castiga Israele; iv) Israele si pente e fa ritorno (*tesuvah*)

<sup>34</sup> ELIADE, *Eterno ritorno*, 138.

<sup>35</sup> ELIADE, *Eterno ritorno*, 138-141 (corsivi dell'Autore).

<sup>36</sup> Come osserva ELIADE, *Eterno ritorno*, 181.

<sup>37</sup> Sul tema mi sia permesso rimandare a P. CAPELLI, «La memoria nella tradizione ebraica e nel *Romanzo di Ferrara*», in A. DOLFI (ed.), *Gli intellettuali/scrittori ebrei e il dovere della testimonianza: in ricordo di Giorgio Bassani*, Firenze 2017, 435-450, spec. 435-443.

<sup>38</sup> Traggio questa analisi della *Haggadah di Pesah* da STEFANI, «Il tempo nell'ebraismo», 20-21.

alla Legge.<sup>39</sup> Si tratta, evidentemente, di una concezione ciclica della storia, compatibile con un quadro generale escatologico (in cui, in ultimo, l'obbligo dell'osservanza della Legge potrà venire meno), ma anche in grado di sussistere a sé, e quindi di strutturare l'identità del singolo come del gruppo anche in assenza di un'aspettativa escatologica, o in dissonanza cognitiva tra tale aspettativa e la sua sempre reiterata dilazione.<sup>40</sup> La redenzione, dunque, non è un processo esclusivamente lineare-escatologico, ma anche ciclico-periodico; essa non avverrà *solo* nel «giorno di YHWH», ma avviene *anche* ogni giorno: il sabato, *ogni* sabato, è definito nel pensiero rabbinico come già «un sessantesimo del mondo a venire» (Talmud Babilonese, *Berakot* 57b; *Genesi Rabbah* 17,5; 44,17). Come ha visto ancora Piero Stefani, «nessun momento si ripete e tuttavia l'idea di un ritorno alle 'origini', all'epoca del deserto e della prima giovinezza (cf. ad es. Ez 16,59ss.) congiunto al rinnovamento del patto, indica che *il movimento della temporalità è più articolato di una semplice successione inesorabile e irreversibile di istanti che si succedono l'uno all'altro*»:<sup>41</sup> dunque non più – o non solo – istanti-*ittîm*, come in Qohelet, ma istanti-*mō'ādîm* ritmicamente ricorrenti.

#### 4. DAL TEMPO PERCEPITO AL TEMPO COSTRUITO

La discussione critica sulla concettualizzazione del tempo nell'antico Israele ha una storia troppo lunga anche solo a riassumersi per sommi capi. Contro l'impostazione data al problema da Thorleif Boman nel 1952,<sup>42</sup> James Barr (in *Biblical Words for Time*, 1962, <sup>2</sup>1969) mise in evidenza il rischio di contrapporre essenzialisticamente un'idea semitica di tempo lineare a una ellenica di tempo ciclico; cautele simili contro una contrapposizione «di principio» tra *Zeitauffassung* lineare giudaico-cristiana e *Zeitauffassung* ciclica greco-romana venivano formulate nel 1966 anche da Santo Mazzarino in una monografia in forma di nota al suo studio su *Il pensiero storico classico*.<sup>43</sup> In apparente controtendenza rispetto a Barr, Sacha Stern, nel suo studio su *Time and Process in Ancient Judaism*,<sup>44</sup> ha argomentato che nella Bibbia e nella letteratura rabbinica non c'è un concetto astratto di tempo, ma solo l'idea di un processo, una successione di *appointed times* definiti ciascuno per una funzione ester-

<sup>39</sup> Anche per questa quadripartizione si veda STEFANI, «Il tempo nell'ebraismo», 20-21.

<sup>40</sup> Si vedano, *infra* le fonti talmudiche citate in § 6.c.

<sup>41</sup> STEFANI, «Il tempo nell'ebraismo», 22 (corsivo mio).

<sup>42</sup> T. BOMAN, *Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen 1952, <sup>3</sup>1959, <sup>5</sup>1968.

<sup>43</sup> Nota 555 su «L'intuizione del tempo nella storiografia classica. Cronologia», in S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, 2 voll. in 3 tomi, Bari 1966, II.2, 412-461.

<sup>44</sup> S. STERN, *Time and Process in Ancient Judaism*, Oxford 2003.

na. I calendari sono semplicemente sistemi di organizzazione dei punti di riferimento del tempo culturale. Le ripartizioni della storia in periodi che sono caratteristiche dell'apocalittica «danno struttura alla successione degli eventi e processi della storia, ma non implicano né richiedono l'esistenza di una linea o di un *continuum* temporali generali».<sup>45</sup> Perciò, secondo Stern, l'astrazione del concetto di tempo sarebbe un'elaborazione essenzialmente greca: ad esempio, per Anassimandro il tempo è la forza-guida dei fenomeni fisici ed esiste indipendentemente da essi.<sup>46</sup> Sebbene Barr avesse argomentato che nel NT i termini *καιρός* e *χρόνος* sono spesso usati intercambiabilmente,<sup>47</sup> l'assunto di Stern sembra confermato anche da Erik Eynikel e Katrin Hauspie, che in un saggio del 1997 avevano già mostrato che nella LXX e nei papiri dell'Egitto ellenistico-romano era in realtà chiara una distinzione fra *καιρός* come «momento preciso, momento giusto» e *χρόνος* come «flusso o periodo di tempo».<sup>48</sup>

In ogni caso, come ha visto Norbert Elias, il tempo è un costrutto normativo e una proposta di regolazione della realtà come della società,<sup>49</sup> e questo non vale solo per le società moderne, ma anche per quelle pre-moderne; così, astratto o meno che fosse il concetto di tempo, nella Bibbia ebraica esso viene costruito in maniere diverse. Sulla scorta dell'importante saggio di Gian Luigi Prato su tempo e storia nella Bibbia,<sup>50</sup> vediamo qui di seguito due esempi di costruzione del tempo a fini di organizzazione e controllo sociali nell'ebraismo antico: a) la scansione cronologica della creazione in Genesi; b) la storia come cronologia regolata dall'alto nel *Libro dei Giubilei*.

#### 4.1. *La scansione del tempo attraverso uno statuto normativo ricondotto allo stesso atto creatore di Dio: il ritmo della creazione in Genesi*

Nel ritmo a scansione settenaria della creazione secondo il racconto elohista (Gen 1,1-2,3), il problema del tempo compare a tre distinti livelli cronologici, cioè nel primo, nel quarto e nel settimo giorno:

– nel primo giorno il tempo funziona da categoria nella distinzione fra la luce (creata) e le tenebre (che ora si danno per negazione rispetto

<sup>45</sup> STERN, *Time and Process*, 106.

<sup>46</sup> Si veda Diels-Kranz 12 A 9 e 12 B 1. Secondo Y. BEN-DOV, «Apocalyptic Temporality: The Force of the Here and Now», in *Hebrew Bible and Ancient Israel* 5(2016), 289-303, questo vale anche per l'apocalittica ebraica.

<sup>47</sup> J. BARR, *Biblical Words for Time*, London 21969, 127. Cf. At 1,7; 1Ts 5,1 e il saggio di R. AGUIRRE in questo stesso volume (cf. *infra*, pp. 93-112).

<sup>48</sup> E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, «The Use of *kairòs* and *chrónos* in the Septuagint», in *EThL* 73(1997), 369-385. Su *καιρός* è ancora utile G. DELLING, «*καιρός*» (1938), in *GLNT*, ediz. ital. a cura di F. MONTAGNINI – G. SCARPAT – O. SOFFRITTI, 15 voll., Brescia 1968, IV, 1363-1390; si veda anche Id., «*χρόνος*» (1973), in *GLNT* XV, Brescia 1988, 1091-1126.

<sup>49</sup> N. ELIAS, *Saggio sul tempo* (1986), trad. it. di A. ROVERSI, Bologna 1986, 7-12.

<sup>50</sup> PRATO, «Il tempo e la storia», in particolare 108-113.

alla luce); successivamente, in Is 45,7 (come poi nella tradizione giovannea e nei testi di Qumran), la luce e la tenebra in quanto create da Dio diventano i simboli delle categorie etiche del bene e del male: «io formo la luce e creo la tenebra, io faccio la pace e creo il male»;

– nel quarto giorno viene stabilito il ritmo dei corpi celesti quale regolazione e scansione del tempo in *mō'ādîm* particolari e in «giorni e anni» ordinari;

– nel settimo giorno si crea l'opposizione fra sei giorni pieni e un giorno vuoto, mito eziologico per l'istituzione del ciclo settimanale e settennale secondo il Decalogo di Es 20,8-11 (mentre secondo quello deuteronomista di Dt 5,12-15 l'osservanza sabbatica viene motivata come memoriale della liberazione dall'Egitto).

Questi tre livelli cronologici si richiamano l'un l'altro, e ciò introduce la traduzione del tempo cosmico in tempo sociale, che scandisce non la storia di Israele ma la sua quotidianità: il tempo cosmico e il tempo sociale sono quindi interdipendenti. Nel pensiero ebraico antico, poi, ai diversi livelli cronologici si aggiunge come parte dell'attività creatrice il livello *etico*, come abbiamo visto in Is 45,7, e come sarà ancora nella cosmogonia neopitagorica del *Sefer Yesirah*, una concettualizzazione rabbinica del cosmo secondo cui le «coordinate inerenti a ciascun oggetto naturale»,<sup>51</sup> cioè gli assi del reale, sono appunto le dimensioni dello spazio, quella del tempo, e la distinzione tra il bene e il male:<sup>52</sup>

[Vi sono] dieci *sefirot* dal nulla (...): la profondità<sup>53</sup> dell'inizio e la profondità della fine; la profondità del bene e la profondità del male; la profondità dell'alto e la profondità del basso; la profondità dell'est e la profondità dell'ovest; la profondità del nord e la profondità del sud (§ 7).

Il cosmo rabbinico, come quello isaianico, è un cosmo sia spaziale, sia temporale, sia morale.

#### 4.2. La storia come cronologia regolata dall'alto in Giubilei

Nella sua peculiare «riscrittura» del libro della Genesi, il libro dei *Giubilei* (databile verso la fine del II sec. a.C.) scandisce tutta la storia dalla creazione al Sinai secondo a) periodi di sette anni e b) periodi di sette volte sette anni detti «giubilei». La storia di Israele è così scandita

<sup>51</sup> Così BEN-DOV, «Apocalyptic Temporality», 290.

<sup>52</sup> Traduco il testo del ms. Parma, Biblioteca Palatina, ebr. 2784 secondo l'edizione di A.P. HAYMAN (ed.), *Sefer Yesira: Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, Tübingen 2004, 76.

<sup>53</sup> Ebr. *'omeq*, che Hayman (cf. nota 52) traduce con «dimension»; altre traduzioni rendono con «infinito».



in 49 giubilei più uno, ai quali fa seguito l'ulteriore quarantennio trascorso da Israele nel deserto per poter apprendere la Legge e infine giungere in Canaan (*Giubilei* 50,4). Si può osservare che:

– lo schema cronologico/numerologico è indipendente dal contenuto storico, e a esso sovrapposto *a posteriori*;

– l'anno giubilare istituito in Lv 25 è l'anno in cui chi è divenuto schiavo per debiti recupera la libertà, e così anche il ciclo giubilare secondo *Giubilei* culmina nel cinquantesimo giubileo, durante il quale Israele viene liberato dall'Egitto;

– questa sequenza storica è contenuta nelle tavole celesti che un angelo riceve da Dio e comunica a Mosè, e anche qui sono previsti tempi particolari (6,17) regolati da un calendario solare che *va* osservato, altrimenti si cade in una trasgressione etica (6,32-35), come se si trasgredissero la Torah stessa.

*Giubilei* è un testo di origine e circolazione sacerdotali, e il suo problema, così come per le fonti Deuteronomista e Sacerdotale, è produrre una teologia che sia in grado di spiegare la storia di Israele. Che era poi lo stesso problema dell'apocalittica, e forse questo può essere annoverato tra i sintomi indicativi dell'origine e dell'ambiente vitale di quel movimento.

Ma ancor più in generale, nell'Israele del Secondo Tempio così come nel pensiero di Platone, sembrano essere coesistite un'idea metafisica di tempo-αἰών, ovvero una sua concezione astratta (difficile da scandagliare sia filosoficamente sia storicamente, ed è questo uno dei maggiori problemi che agitano Qohelet), e una concezione empirica del tempo-χρόνος, la misurazione del quale fu avvertita come una necessità sociale e diede quindi origine a costruzioni del tempo scandite in varie periodizzazioni, genealogie, calendari. Queste costruzioni del tempo, tra loro diverse e concorrenziali, divennero, com'è noto, un importante fattore di definizione di identità di gruppi che si volevano diversi (come nel caso del calendario solare enochico-qumranico in quanto contrapposto al calendario lunisolare di Gerusalemme).<sup>54</sup>

Perché l'una o l'altra costruzione del tempo possano essere elevate a sistemi di reggimento di una comunità, è *necessario* che la prospettiva lineare ed escatologica del tempo venga fatta coesistere con la circolarità del rito e con la rievocazione e attualizzazione del passato. È precisamente a questo fine che viene istituito e liturgizzato – vale a dire, reso ciclico – il «giorno memoriale» del *pesah* (Es 12,14, «Questo giorno sarà per voi un memoriale, e lo festeggerete come festa per YHWH: lo festeggerete nel corso delle vostre generazioni come legge perpetua»; cf. 1Cor 11,24-25; Lc 22,19; ecc.). In questo modo, come ha detto Luigi Ciril-

---

<sup>54</sup> Si veda il fondamentale studio di C. MARTONE, «Molteplicità di calendari e identità di gruppo a Qumran», in *RSIB* IX(1997)1, 119-138.

lo, si «rinnova la certezza che Dio interverrà ancora nel futuro così come è intervenuto nel passato [...]. La celebrazione del memoriale si propone di mettere la comunità in presenza dell'avvenimento stesso, come se esso accadesse ora per prima volta».<sup>55</sup> Mentre viene raccontato, l'evento storico viene rivissuto: nella *Haggadah di Pesah* la narrazione è riferita a più riprese non agli antenati ma «a me» o «a noi» («Per ciò che fece a me YHWH quando io uscii dall'Egitto»; «Di quanti buoni atti di predilezione noi siamo obbligati all'Onnipresente!»; «Perciò noi abbiamo l'obbligo di rendere grazie [...] a colui che ha fatto per i nostri padri e per noi tutti questi miracoli».<sup>56</sup> Questa strutturazione del tempo, in cui linearità e circolarità si integravano (e tuttora si integrano), era diversa dalla celebrazione di archetipi metatemporali tipica della mitologia e liturgia pagane e dei culti misterici.<sup>57</sup>

## 5. MODELLIZZAZIONE PSICOLOGICA E STRUTTURAZIONE SOCIALE DEL TEMPO

Il concetto ebraico-cristiano (e quindi occidentale) di tempo è innervato e sorretto dalla coesistenza fra la percezione del ritmo quotidiano e stagionale del tempo, da una parte, e dall'altra la percezione della linearità del tempo, del suo avere una fine cronologica e un fine etico, e del fatto che il χρόνος avrà termine in un καιρός prestabilito, per essere sostituito dall'eterno presente. Nell'*interim* del «già e non ancora», la scansione liturgica del tempo è simbolo dei ritmi del cosmo, ma anche della stabilità dell'ordine sociale, ed è perciò necessaria al mantenimento di quest'ultimo. Invece, in un determinato clima sociale, il prevalere delle aspettative escatologiche diventa spesso un potente fattore eversivo, come l'ebraismo stesso sperimentò drammaticamente nella guerra d'indipendenza perduta da Bar Kokheva.

Ne consegue che le costruzioni mentali del tempo che si possono individuare non sono soltanto quella ciclica-liturgica e quella lineare-escatologica. Piuttosto, la necessità di includere e contemperare entrambe queste dimensioni nella pratica sociale conduce a un terzo modello mentale di tempo, rappresentabile come un'elica geometrica:

---

<sup>55</sup> L. CIRILLO, «Tempo ciclico e tempo lineare», in *Il tempo e l'uomo. Atti della IX Settimana di Seminari Interdisciplinari (Arcavacata 11-14 giugno 1990)*, Cosenza 1991, 17-27, spec. 26-27.

<sup>56</sup> Traduco i testi dalla *Haggadah* secondo l'edizione di A.S. TOAFF (ed.), *Seder Haggadah šel Pesah. Haggadah di Pasqua*, Roma 1985.

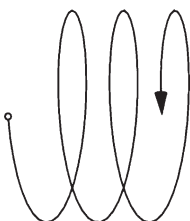
<sup>57</sup> Cf. la famosa definizione della metatemporalità dei miti classici data dal filosofo pagano Salustio (seconda metà del IV sec.) nel suo *Sugli dèi e sul mondo*: «Queste cose non sono avvenute in un momento preciso, bensì sono sempre» (4,9; traduco secondo l'edizione SALOUSTIOS, *Des dieux et du monde*, a cura di G. ROCHEFORT, Paris 1960, 8).



a) tempo ciclico (naturale)



b) tempo lineare (escatologico)



c) tempo elicoidale (liturgico)

Questa iconografia mentale del tempo, e in particolare la sua percezione in forma elicoidale, può forse essere di aiuto nella spiegazione di un simbolo pagano tardoantico. Il serpente che si morde la coda (οὐρηβόρος) è un ben noto simbolo del tempo ciclico o anche dell'eternità. Ma è ben attestata anche un'iconografia di Aion, la divinità del tempo, come figura stante (caratterizzata da vari attributi) avvolta da un serpente in spire elicoidali. Nella cosiddetta *Patera di Parabiago* (ultimo quarto del IV sec., Museo Archeologico di Milano), Aion è rappresentato come un giovane togato in piedi, circondato dalla fascia dello Zodiaco sorretta da Atlante, e ha di fronte un serpente avvolto in spire elicoidali intorno a un pilastro appuntito. Quest'iconografia del serpente è stata spiegata come corrispondente al bastone di Asclepio quale simbolo di sconfitta della morte (assimilabile al serpente di bronzo di Nm 21 e alla sua magia omeopatica),<sup>58</sup> oppure come allusione «al corso sinuoso del sole» (che peraltro non è affatto sinuoso).<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Spiace dover ammettere di dipendere da Wikipedia, ma è lì che trovo quest'interpretazione ([https://it.wikipedia.org/wiki/Patera\\_di\\_Parabiago](https://it.wikipedia.org/wiki/Patera_di_Parabiago)), senza ulteriori indicazioni bibliografiche.

<sup>59</sup> Così M.T. MARABINI MOEVS, «Aion», in *Enciclopedia dell'arte antica, classica e orientale*, Roma 1958, I, 175-176. Cf. anche L. MUSSO, «Aion», in *Enciclopedia dell'arte antica, classica e orientale. Secondo supplemento 1971-1994*, Roma 1994, I, 134-142, qui 141 (con descrizione e discussione della Patera di Parabiago ma senza analisi dell'iconografia del serpente).



Aion (*Patena di Parabiago*)

Inoltre, nel 1896 Franz Cumont osservò e descrisse nelle collezioni archeologiche romane varie raffigurazioni di divinità a testa leonina avvolte da un serpente in spire elicoidali, e le interpretò come connesse con il culto di Mithra.<sup>60</sup> Queste rappresentazioni sono oggi riprodotte nella pagina web del *Warburg Institute Iconographic Database* ([https://iconographic.warburg.sas.ac.uk/vpc/VPC\\_search/subcats.php?cat\\_1=9&cat\\_2=72&cat\\_3=520&cat\\_4=6163&cat\\_5=7858](https://iconographic.warburg.sas.ac.uk/vpc/VPC_search/subcats.php?cat_1=9&cat_2=72&cat_3=520&cat_4=6163&cat_5=7858)), dove sono datate tra il I e il III secolo d.C. e classificate come allegorie del tempo-Aion. Le spire elicoidali del serpente possono simboleggiare il ripetersi ciclico delle stagioni, mentre gli elementi lineari di queste rappresentazioni (il fatto che il serpente non si morde la coda, il pilastro appuntito

della *Patena di Parabiago*) sarebbero a loro volta simboli di quella direzionalità escatologica del tempo che era un elemento strutturale delle religioni sotterranee tardoantiche come il mithraismo e il cristianesimo.

Abbiamo così indagato dal punto di vista iconografico un *mix* elicoidale tardoantico di ciclicità e di linearità forse da interpretare come una rappresentazione simbolica e mentale del tempo che si sovrappose alle più antiche concezioni elleniche di ciclicità del tempo e del cosmo (sulle quali tornerò tra poco), e che corrispose alla percezione del tempo (e quindi alla sua costruzione sociale) nell'Occidente medievale e moderno fino almeno alla rivoluzione scientifica. La tensione reciproca fra gli antichi modelli ciclico e lineare evolveva in una coesistenza, in cui i due modelli antichi venivano a relazionarsi l'uno con l'altro come elementi della costruzione di un sistema sociale. La suddivisione della storia umana in periodi faceva parte di un interesse enciclopedico per il cosmo e la sua descrizione che era caratteristico dell'apocalittica enochica; in particolare, ne faceva parte l'interesse per l'asse temporale del creato, quel-

<sup>60</sup> F.V.M. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, 2 voll., Bruxelles 1896-1899, II, 213-216 (nn. 34, 37 e 40; figg. 41-44 e 46-47).



Roma, Villa Albani



Città del Vaticano, Musei Vaticani

lo stesso cui nella tarda antichità, come visto, accennerà ancora (in termini non più apocalittici bensì neopitagorici) quella «piccola cosmogonia portatile»<sup>61</sup> che è il *Sefer Yeşirah*. Come osservava Norbert Elias, «sino all'epoca di Galilei ciò che chiamiamo "tempo", come ciò che chiamiamo "natura", era incentrato principalmente sui gruppi umani. Il tempo era soprattutto un mezzo per orientarsi nel mondo sociale, per regolare la convivenza degli uomini. Le sequenze naturali standardizzate e manipolate dagli uomini trovavano applicazione come strumenti per determinare la posizione o la durata delle attività sociali nel flusso degli avvenimenti e solo di recente da ciò è derivato l'impiego degli orologi in veste di strumenti utili a studiare le sequenze puramente naturali».<sup>62</sup>

Per gli uomini, quindi, la questione non è soltanto di dare una fine e un fine alla storia, ma più in generale, sempre secondo Elias, di «apprendere nel corso dei secoli ad orientarsi sempre meglio nel loro mondo».<sup>63</sup> Si potrebbe parlare di un obbligo storico a tenere insieme la ciclicità del tempo (trasferita nella dimensione liturgica) e la sua linearità (trasferita

<sup>61</sup> La brillante definizione, ispirata a Raymond Queneau, è di Saverio Campanini.

<sup>62</sup> ELIAS, *Saggio sul tempo*, 9-10.

<sup>63</sup> ELIAS, *Saggio sul tempo*, 9.

nella dimensione escatologica e comunque evocata nella liturgia). Questo rapporto fra il quotidiano e l'escatologico viene percepito sia nell'ebraismo rabbinico sia in quello cristiano secondo due grandi scansioni: il «già e non ancora» definito da Oscar Cullmann, ma anche il «già e non più» del fallimento dell'aspettativa escatologica.

Da un lato, la dimensione quotidiana venne regolarizzata attraverso la stabilizzazione del rituale della preghiera e l'istituzionalizzazione delle festività e dei cicli annuale e settimanale. Il riposo domenicale, ad esempio, fu stabilito per legge da Teodosio nel 321 (*Codex Iustinianus* 3,12,2).

Dall'altro lato, sia gli ebrei sia i cristiani soffrirono la frustrazione dell'aspettativa escatologica quasi contemporaneamente, gli uni per la disfatta di Bar Kokheva, gli altri per la mancata *parousía* del Cristo. Come notava Vittorio Fusco, «per parecchio tempo esperienza del ritardo e attesa a breve scadenza poterono coesistere: una attesa che non sia stata attesa a breve scadenza per le prime generazioni cristiane forse non c'è mai stata».<sup>64</sup>

Ma col tempo la dissonanza cognitiva tra il «non ancora» e il «già» divenne sempre più ardua da elaborare. Già nel VI secolo a.C. Ezechiele aveva dovuto criticare la saggezza popolare che constatava il fallimento della profezia:

«Cos'è questo proverbio che avete in terra d'Israele: “I giorni si allungano e ogni visione si vanifica”? Perciò di' loro: così ha detto il mio signore YHWH: “Farò cessare questo proverbio in Israele [...]”; anzi, di' loro: “Sono prossimi i giorni in cui ogni visione diventerà realtà”» (12,21-25).

Uno dei modi prediletti dalle apocalittiche ebraiche e cristiane – non solo nella tarda antichità – per elaborare questa dissonanza cognitiva sarà quello di individuare nella storia una scansione in periodi che permetta di leggersi un disegno di redenzione scandito secondo tempi divinamente stabiliti; ne è un esempio tipico il modello danielico dei quattro regni com'è recuperato, dopo la distruzione del tempio, nel *Quarto libro di Ezra*.<sup>65</sup> A questa conoscenza, che «si figura le cose antiche e quelle future [...] e conosce in anticipo gli esiti dei momenti e dei tempi (ἐκβάσεις καιρῶν καὶ χρόνων)», allude nel I sec. d.C. Sap 8,8. Quanto si diffonderà la pratica del calcolo dei tempi finali, tanto più ribadite saranno le cautele dei capi religiosi verso di essa: le pratiche apocalittiche sono sempre potenzialmente eversive dell'equilibrio politico e sociale. Così, nelle Scritture cristiane, si sottolinea che «quel giorno e quell'ora» sono noti sol-

---

<sup>64</sup> V. FUSCO, «“Punto di vista” e “lettore implicito” in due testi escatologici (Lc 19,11-28; At 1,6-8)» (1992), in ID., *Da Paolo a Luca. Studi su Luca-Atti*, 2 voll., Brescia 2000-2003, I, 203-228, qui 215.

<sup>65</sup> Si veda E. LUPIERI, «Apocalittica e Apocalisse», in *Attualità dell'Apocalisse*, Palermo 1992, 15-32.

tanto a Dio e a nessun altro (Mt 24,36 // Mc 13,32); Paolo non vuole scrivere «intorno ai tempi e ai momenti» perché sia lui sia i suoi destinatari sanno che «il giorno del Signore viene come un ladro nella notte» (1Ts 5,1-2).<sup>66</sup> Anche nella letteratura rabbinica è documentata una varietà di atteggiamenti nei confronti delle aspettative escatologiche, che comprende un messianismo fervente ma anche uno scetticismo assoluto, passando per la riproposizione dello schema deuteronomico secondo cui, se il messia non è arrivato al momento predetto in base al calcolo dei tempi, la responsabilità va ascritta ai peccati di Israele.<sup>67</sup>

## 6. IDEE DI TEMPO NELL'EBRAISMO E NEL CRISTIANESIMO: OSMOSI, RETAGGI, CORRISPONDENZE

### 6.1. *Un'osmosi: l'ecpirosi nell'escatologia stoica e in quelle ebraiche e cristiane*

La dottrina naturalistica dello stoicismo trasse dal pensiero presocratico (in particolare da Eraclito e Anassimene) il principio che il fuoco fosse l'origine e la fine di tutte le cose, e ne derivò le idee di rigenerazione ciclica del mondo (ἀνακύκλωσις) attraverso la sua distruzione in una conflagrazione ignea periodica (ἐκπύρωσις). Nel *De natura deorum* (2,46 [§ 118]) Cicerone fa dire allo stoico Lucilio Balbo che «alla fine il mondo intero diventerà fuoco [...] e non potrà rimanere null'altro che il fuoco, entità animata e divina, a partire da cui si avrà ancora il rinnovamento del mondo e sorgerà il medesimo ordine cosmico (*ornatus*)».<sup>68</sup>

Una delle presentazioni più precise di queste dottrine – ben note anche a Seneca – è fornita in chiave polemica da un autore cristiano palestinese della prima metà del II sec., Giustino, che nell'*Apologia I* (20,1-4) polemizza contro tale visione del mondo e della storia:<sup>69</sup>

«Anche la Sibilla e Istaspe dissero che avverrà una consumazione (ἀνάλωσις) delle cose corruttibili nel fuoco. I filosofi detti stoici sostengono che Dio stesso si dissolve nel fuoco, e dicono che il cosmo ritorna a esistere dopo la trasformazione (κατὰ μεταβολήν); noi invece pensiamo che Dio, autore di tutte le cose, sia qualcosa di superiore ai mutamenti [...]. Quando diciamo che tutto è stato dispo-

---

<sup>66</sup> Cf. il § 3 del saggio di R. AGUIRRE in questo volume (cf. *infra*, pp. 93-112), dove anche il μετὰ παρατηρήσεως di Lc 17,20 è interpretato in questo senso («La llegada del Reino no está sujeta a cálculos»).

<sup>67</sup> Si veda oltre, § 6.3; P. CAPELLI, «Come i rabbini della tarda antichità attendevano il messia», in *Humanitas* 60(2005), 28-56.

<sup>68</sup> Traduco secondo l'edizione di A.S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, 2 voll., Cambridge, MA 1958 (rist. Darmstadt 1968), II, 845-849 (si veda in particolare p. 848 per una ricca rassegna di fonti sulla dottrina dell'ecpirosi).

<sup>69</sup> Traduco secondo l'edizione SAINT JUSTIN, *Apologies*, a cura di A. WARTELLE, Paris 1987.

sto in ordine e creato da Dio, sembriamo affermare una dottrina di Platone; quando diciamo che avviene l'epirosi, una degli stoici [...]».

All'epoca di Giustino, l'escatologia ciclica degli stoici era da tempo entrata in osmosi anche con il pensiero escatologico lineare ebraico. Già nel periodo del Secondo Tempio, la visione della fine del mondo secondo le *Hodayot* qumraniche (11,29-37) è improntata a un immaginario igneo, ma si conclude – credo – con il rifiuto della ciclicità dell'epirosi:<sup>70</sup>

«i torrenti di Belial passeranno sopra tutti gli alti argini come fuoco che divora tutti i loro canali<sup>71</sup> [...]. [L'ira divina] andrà all'intorno come fiamma fino all'annientamento di tutti coloro che ne bevono; divorerà le fondamenta d'argilla e la distesa di terra asciutta; darà all'incendio le fondamenta delle montagne; delle radici di pietra farà torrenti di pece ardente; divorerà fino al grande abisso [...]. La guerra degli eroi nel cielo si diffonderà nel mondo e non rientrerà fino a distruzione: essa è stata stabilita fin dall'eternità (*l'e'ad*), e non vi è nulla come essa».

L'espressione che traduco con «non vi è nulla come essa» è l'ebraico *w'e'epes kāmôhā*, che Corrado Martone rende con «inaudita»,<sup>72</sup> e Florentino García Martínez ed Eibert J.C. Tigchelaar con «*unparalleled*»,<sup>73</sup> io seguo la traduzione di Luigi Moraldi («e non vi sarà più nulla di simile»),<sup>74</sup> interpretando il passo come una presa di posizione dentro la dottrina stoica dell'epirosi ciclica.

Nell'esposizione escatologica del «giorno del Signore» che si trova in 2Pt 3,10-13, prima si riassume la dottrina dell'epirosi ciclica, e poi la si integra nell'escatologia lineare cristiana considerandola come evento non ciclico bensì unico alla fine della storia: a tal fine l'autore di 2 Pietro cita i «nuovi cieli e nuova terra» profetizzati dal Tritoisaia e destinati non a essere periodicamente ridistrutti e ricreati, bensì a «permanere (*ōm'e dīm*) dinanzi» a YHWH:

«Il giorno del Signore verrà come un ladro: in esso i cieli passeranno fragorosamente, gli elementi consumati dal calore si dissolveranno e la terra con quel che c'è in essa sarà bruciata. Dato che quindi tutte queste cose si dissolveranno, quanto più è necessario che voi manteniate la consuetudine alle sante condotte e preghiere, attendendo e affrettando la *parousía* del giorno di Dio, durante il quale i cieli si dissolveranno tra le fiamme e gli elementi (στοιχεῖα) incendiati si li-

---

<sup>70</sup> Traduco secondo l'edizione di F. GARCÍA MARTÍNEZ – E.J.C. TIGCHELAAR (edd.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2 voll., Leiden-New York-Köln <sup>2</sup>1999, I, 166.

<sup>71</sup> Leggendo *šd'ābêhem* (con C. MARTONE, *Scritti di Qumran*, II, Brescia 2016, 43 e 297 nota 9) in luogo dello sconosciuto *šn'byhm* del manoscritto.

<sup>72</sup> F. GARCÍA MARTÍNEZ – C. MARTONE (edd.), *Testi di Qumran*, Brescia 1996, 533.

<sup>73</sup> GARCÍA MARTÍNEZ – TIGCHELAAR (edd.), *Dead Sea Scrolls Study Edition*, I, 167.

<sup>74</sup> L. MORALDI (ed.), *I manoscritti di Qumrān*, Torino <sup>2</sup>1986, 378.



quefaranno. Ma noi, secondo la sua promessa, attendiamo *nuovi cieli e nuova terra* (Is 65,17; 66,22; cf. Ap 21,1), nei quali risiede giustizia».

Al v. 10 la maggior parte dei manoscritti ha «sarà trovata, rivelata» (εὐρεθήσεται); la lezione «sarà bruciata» (κατακαήσεται), largamente accettata nelle traduzioni moderne, è del codice Alessandrino e ne dipendono la Vulgata (*exurentur*), alcune versioni siriane del VI-VII secolo (Siro-palestinese e Harclense) e la versione copta bohairica (forse del VII-VIII sec.). La lezione maggioritaria è stata comunque difesa da Frederick W. Danker, secondo cui il verbo εὐρίσκω è qui usato nell'accezione forense di «mettere alla prova». <sup>75</sup> In ogni caso, come nelle *Hodayot*, anche nella 2 Pietro non si tratta di epirosi ciclica, bensì di fine del mondo nel fuoco *una tantum*.

Lo stesso tipo di integrazione dell'escatologia ciclica stoica entro quella lineare ebraica si osserva anche nei libri III, IV e V degli *Oracoli sibillini*. Questi furono composti nella diaspora ebraica del Mediterraneo orientale proprio all'epoca di Giustino (che ne cita i contenuti: «Anche la Sibilla...») e presentano un complesso di tradizioni escatologiche assai composito.

Il 5 *Sibillini*, composto nella diaspora egiziana tra il 117 e il 132, è una compilazione entro cui il disegno escatologico di Dio è esposto in maniera sparsa e disorganica, con molte ripetizioni e qualche contraddizione; tuttavia, il pensiero escatologico dell'autore o redattore finale può essere ricostruito con discreta precisione, e rivela una sostanziale coerenza di fondo. Come la maggior parte degli ebrei e dei cristiani del suo tempo, anche l'autore di 5 *Sibillini* condivide la dottrina dei due eoni: ritiene che il mondo presente stia per raggiungere il culmine della malvagità (v. 74), e che a esso succederà, dopo innumerevoli catastrofi in terra e nei cieli ed eventualmente un periodo intermedio, l'eterno di Dio in cui i giusti saranno salvi e felici. L'imminente destino escatologico degli ebrei e dei pagani è il motivo centrale e generatore di tutto il libro; viene affermata una dottrina di salvezza (vv. 68-72, 255), ma essa non riceve particolare enfasi, né il mondo avvenire è descritto nei dettagli: l'interesse dell'autore è rivolto piuttosto alle modalità e alla successione di eventi secondo le quali avrà luogo il periodo di passaggio tra i due eoni, cioè l'*eschaton*. Malgrado evidenti e significative differenze tra i diversi passi di contenuto escatologico nel libro, si può comunque individuare un'idea generale di sviluppo storico dell'*eschaton* scandito in tre momenti principali, che compaiono praticamente in tutti i passi. Questi momenti sono: 1a) il ritorno di Nerone redivivo, oppure 1b) una serie di catastrofi natu-

---

<sup>75</sup> F.W. DANKER, «IPeter 3:10 and Psalm of Solomon 17:10», in *ZNW* 53(1962), 82-86; si veda la discussione critico-testuale del passo in D.B. WALLACE, «A Brief Note on a Textual Problem in 2 Peter 3:10», in [https://bible.org/article/brief-note-textual-problem-2-peter-310#\\_ftn1](https://bible.org/article/brief-note-textual-problem-2-peter-310#_ftn1).

rali; 2) un intervento divino, che consiste: 2a) nell'avvento di una figura superumana oppure 2b) in una pioggia di fuoco che distrugge la terra e porta al rinnovamento del cosmo; 3) l'era di pace definitiva.

L'escatologia del 5 *Sibillini* è molto diversa da quella del 4 *Sibillini*, più antico (fu composto nella diaspora dell'Asia Minore non molto dopo la distruzione di Pompei), che non contempla l'intervento di alcuna figura superumana di mediazione fra gli uomini e Dio. Però, 4 e 5 *Sibillini* hanno in comune il tratto escatologico della distruzione e del rinnovamento del cosmo attraverso il fuoco. Diversamente che nella filosofia naturale stoica, secondo cui l'ecpirosi era un evento ciclico dopo il quale il cosmo si riproduce uguale a prima, nel pensiero escatologico degli *Oracoli sibillini* essa sarà un *unicum* che segnerà la fine della storia. Leggiamo così in *Sib.* 4,159-189 (un passo il cui immaginario è dettato dalla catastrofe del Vesuvio del 79 d.C., della quale il testo è la prima testimonianza letteraria):<sup>76</sup>

«E allora sarà dato conoscere che Dio non sarà più benevolo,  
e che invece digrignerà i denti per la collera e annienterà la stirpe  
degli uomini, tutta in una volta, in un grande incendio (ἐμπρησμός).  
[...]

Darà alle fiamme tutta la terra, sterminerà tutto il genere umano,  
tutte le città, i fiumi, il mare;

tutto distruggerà nel fuoco, e resteranno cenere e fumo.

Ma quando tutto sarà ormai divenuto polvere e cenere  
e Dio avrà fatto posare il fuoco indicibile,

così come l'aveva appiccato,

Dio stesso darà di nuovo forma alle ossa e alla cenere  
degli uomini, di nuovo farà sorgere i mortali com'erano prima:

e vi sarà allora giudizio, al quale Dio stesso presiederà,

di nuovo giudicando il mondo: e quanti hanno peccato  
d'empietà, di nuovo li seppellirà un cumulo di terra

e il vasto Tartaro e gli orridi recessi della Geenna;

quanti invece sono pii, di nuovo vivranno sulla terra,

poiché l'Immortale darà loro vita e beatitudine eterna».

Anche secondo un passo escatologico del 3 *Sibillini* (composto nella diaspora egiziana nel I sec. a.C.), prima del grande giudizio finale il cielo cadrà sulla terra bruciandola tutta insieme con il mare, e non vi saranno più stelle, né quindi tempi o stagioni (vv. 82-92). Similmente, in un altro passo del 3 *Sibillini* una pioggia di fuoco e tremendi terremoti precederanno il giudizio e lo sterminio degli empi trasgressori della legge di Dio e distruttori del tempio.

---

<sup>76</sup> Traduco secondo l'edizione di A. KURFESS (ed.), *Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Übersetzung*, München 1951; per un commento critico-testuale si veda P. CAPELLI (ed.), «Oracoli Sibillini. Libro IV», in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 5 voll., Torino-Brescia 1981-2000, III, 459-485.

## 6.2. *Un retaggio: l'intercessione per i morti nell'ebraismo del Secondo Tempio e il tempo individuale nel Purgatorio*

L'idea che i viventi possano intercedere presso Dio per i peccati dei defunti è un'altra – sia pur remota – eredità ebraica nella costruzione cristiana del tempo, in ispecie di quel particolare «intertempo» che la teologia cristiana del Medioevo avrebbe formalizzato nel concetto di Purgatorio, la cui genesi è stata ricostruita da Jacques Le Goff in una serie di lavori degli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso.<sup>77</sup>

L'intercessione per i defunti è menzionata per la prima volta nel I sec. a.C. nel passo di 2Mac 12,39-45. Dopo aver combattuto in battaglia contro gli idumei e aver osservato il riposo sabbatico, Giuda Maccabeo e i suoi uomini si recano a dare ai caduti ebrei sepoltura «nei sepolcri dei padri», ma trovano addosso ai loro cadaveri oggetti votivi pagani dedicati agli «idoli di Iamnia»; così «divenne chiaro a tutti che era per questo che erano caduti», e Giuda e i suoi «si volsero alla supplica, auspicando che la colpa passata fosse completamente cancellata» (v. 42). Giuda fa anche una colletta fino a 2000 dracme d'argento che manda al tempio per un'offerta espiatoria, e l'autore di 2 Maccabei osserva che fece bene, poiché<sup>78</sup>

«teneva in considerazione la risurrezione (ἀνάστασις), perché, se egli non si fosse aspettato che i caduti sarebbero risorti, pregare per dei morti sarebbe stata cosa non necessaria e stolta; se invece egli guardava verso la bellissima ricompensa in serbo per coloro che si addormentano nel rispetto della religione, allora l'intenzione era santa e pia. Pertanto egli fece espiazione (ἐξιλασμόν) per i morti, così che fossero assolti dal loro peccato».

È ragionevole sospettare che gli ultimi due versetti (12,44-45) siano glosse seriori, e che il sacrificio di Giuda avesse avuto valore espiatorio solo per sé e per i propri compagni; ma quale che sia la storia redazionale del passo, esso rimane la prima attestazione letteraria del teologumeo dell'intercessione dei vivi per i peccati dei morti.

Secondo l'analisi di Le Goff, l'idea di intercessione per i defunti è retrostante a tre passi del NT: 1) Mt 12,32: «E chiunque dica una parola contro il Figlio dell'uomo, gli sarà perdonato; ma chi parli contro lo Spi-

---

<sup>77</sup> J. LE GOFF, *L'immaginario medievale* (1985), trad. ital. di A. SALMON VIVANTI, Roma-Bari 1988, 99-116 (in particolare il c. V, «Il tempo del Purgatorio (secoli III-XIII)»; similmente in Id., *La nascita del Purgatorio* (1981), trad. ital. di E. DE ANGELI, Torino 1982, in particolare 51-54; Id., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, trad. ital. di M. ROMANO, Torino 1977, <sup>2</sup>2000, in ispecie il c. I, 3-23. Sull'immaginario del tempo in generale cf. inoltre Id., *Storia e memoria*, Torino 1982, 225-343.

<sup>78</sup> Traduco secondo l'edizione di A. RAHLFS – R. HANHART (edd.), *Septuaginta*, Stuttgart <sup>2</sup>2006, consultata sul sito della Deutsche Bibelgesellschaft (<https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/septuaginta-lxx/lesen-im-bibeltext/>).

rito santo, non gli sarà perdonato, né in questo tempo (αἰών) né in quello a venire»; va però osservato che il detto può riferirsi in generale al giudizio finale, e non in particolare a una possibile intercessione *post mortem*; 2) Lc 16,19-31, la parabola del ricco e del povero Lazzaro; qui i defunti arrivano subito nell'aldilà (cf. v. 29), senza dover attendere il giudizio finale, ma non si fa cenno all'intercessione *post mortem*; 3) 1Cor 3,11-15: «[...] Se rimane l'opera di qualcuno che l'ha costruita su salde fondamenta, egli avrà una ricompensa; se l'opera di qualcuno sarà bruciata, egli subirà una punizione, ma sarà salvo, sebbene solo come passando attraverso il fuoco». Quest'ultimo passo in particolare è tra quelli fondativi della dottrina cristiana medievale del Purgatorio, quindi anche, secondo Le Goff, della peculiare costruzione del tempo a esso relativa.

Il tempo che i morti devono passare in Purgatorio dipende dalla gravità del peccato e dall'intercessione dei vivi, perciò è diverso per ciascun individuo. Sul tempo del Purgatorio ha scritto Le Goff: «In tal modo si definiva, come per la vita terrena, un tempo a due livelli: a livello collettivo, un tempo che andava fino alla fine del mondo; a livello individuale, un tempo che andava dalla morte al termine della purgazione, così come il tempo terreno andava dalla nascita alla morte del corpo. Tempo divisibile, manipolabile, diseguale. La sua definizione presupponeva determinate condizioni della società e della cultura, la sua pratica ebbe per la società e per la cultura importanti conseguenze».<sup>79</sup> Questo sviluppo intellettuale e spirituale va senza dubbio letto in rapporto alla rivoluzione «feudal-borghese» dei secc. XII e XIII e al connesso calo della tensione millenaristica diffusa nei secoli precedenti. Così come il tempo quotidiano, anche il tempo dell'aldilà diventa misurabile e divisibile nell'idea di Purgatorio:<sup>80</sup> un tempo, secondo Le Goff, «alla misura di ciascuno».<sup>81</sup> Dunque, il tempo del Purgatorio, «come il tempo terreno, “storico”, era sempre più compenetrato da una durata fatta di tempo misurabile e manipolabile in funzione della storia del defunto e della quantità di suffragi destinati a soccorrerlo».<sup>82</sup> Alle distinzioni che ho presentato più sopra (tempo ciclico *vs* tempo lineare, tempo storico *vs* ritmo quotidiano) si aggiunge così quella di tempo *soggettivo* come durata di un'esperienza individuale *vs* tempo collettivo *oggettivo* scandito dalla liturgia. E il tempo del Purgatorio diventa il tempo soggettivo per antonomasia: «Coloro che subiscono i tormenti del Purgatorio hanno l'impressione di avervi trascorso molto tempo, mentre quando appaiono ai vivi, questi rivelano loro di essere [= che essi sono] là da poco (...). Il tempo del Purgatorio, che Dio stabilisce per ciascuno al momento della morte, è soprattutto un tempo individuale».<sup>83</sup>

<sup>79</sup> LE GOFF, *L'immaginario medievale*, 104.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 106.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 106.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 110-115.

A partire dal Giubileo del 1300, la cosiddetta «aritmetica delle indulgenze», col suo indotto economico,<sup>84</sup> venne congiunta con il conteggio del tempo nel Purgatorio, e la vita religiosa cristiana, secondo Le Goff, cominciò ad avviarsi verso un'«infernale contabilità». In questa che Le Goff definiva «lotta per il potere sul tempo», la Chiesa – che nel XIII sec. si era confrontata aspramente con le pressioni dell'eterodossia e del potere civile – dovette cedere spazio a un «tempo religioso neutro», il tempo degli affari e delle comunità urbane laiche, «in attesa che nel secolo XIV facesse la sua comparsa un tempo divisibile in parti uguali e misurato da strumenti di cui le sfugge il controllo: gli orologi».<sup>85</sup>

### 6.3. Una corrispondenza: l'attesa della redenzione nella qabbalah, nel Talmud e nel cristianesimo

Alle origini della sua vita letteraria, nella letteratura talmudica e midrašica, la Šekinah quale personificazione dell'immanenza di Dio è una figura di mediazione tra l'umano e il divino,<sup>86</sup> e, come osservò Gershom Scholem, non compare come elemento femminile entro la personalità di Dio prima del *Sefer ha-Bahir*, redatto in Provenza nel XII secolo ma collegato alla speculazione gnostica tardoantica sugli eoni maschili e femminili, cioè le potenze divine (assimilabili appunto alle *sefirot* secondo il *Bahir*) che costituiscono il mondo del pleroma divino.<sup>87</sup> A proposito della Šekinah come femminile divino, Scholem scriveva che «nell'unione di Dio con la Šekinah è raggiunta la vera unità dinamica di Dio, al di là della molteplicità dei suoi diversi aspetti, *yihud*, come i cabbalisti la chiamano. Originariamente, secondo lo *Zohar* [Iberia, XIII sec.], questa unione era perpetua: nulla disturbava la beata unione dei ritmi della vita divina nell'unica grande melodia di Dio; e nulla turbava allora il contatto permanente coi mondi della creazione, e specialmente con il mondo dell'uomo, nei quali pulsava la vita di Dio».<sup>88</sup> Il mistico iberico Yosef Gīqatīllā (1248-1305 ca.) così rappresentava la dinamica intradivina in un passo dei suoi *Ša'are Orah* cui Scholem rimandava:<sup>89</sup>

<sup>84</sup> *Ibid.*, 111-112 («I principali suffragi sono, in ordine crescente di valore, le preghiere, le elemosine, le messe»).

<sup>85</sup> *Ibid.*, 112. Cf. *Id.*, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, spec. il c. I, 3-23.

<sup>86</sup> Sulla rappresentazione della Šekinah rimando a P. CAPELLI, «Figure e dimensioni della mediazione nell'ebraismo tardoantico e medievale: la voce dai cieli, la Šekinah e la Torah orale», in *RStB* XXIX(2017)1, 193-220 (in partic. 205-215), e alla bibliografia ivi indicata.

<sup>87</sup> G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica* (1957), trad. ital. di G. RUSO, Genova 1986, 237.

<sup>88</sup> SCHOLEM, *Grandi correnti*, 238.

<sup>89</sup> SCHOLEM, *Grandi correnti*, 238. Traduco secondo l'edizione Y.b.A. GĪQATĪLYAH, *Ša'are orah*, a cura di Y. BEN SHLOMO, 2 voll., Gerusalemme 31996, I, 65-66 (corrispondente a f. 9a dell'edizione di Offenbach del 1715).

«Sappi che al principio della Creazione del mondo il principio primo (*'iqqar*) della Šekinah era situata nelle sfere inferiori, perché il sistema di tutte le cose create era secondo l'ordine dei gradi dell'ascensione (*ma'ālôt*):<sup>90</sup> le cose superiori corrispondevano alle sfere superiori, le cose inferiori corrispondevano alle sfere inferiori. Perciò la Šekinah si trovava nelle sfere inferiori. Dato che la Šekinah era in basso, il cielo e la terra erano una cosa sola – e questo è il senso del versetto *Furono completati il cielo e la terra e tutte le loro schiere* (Gen 2,1), perché si completavano a vicenda e si riempivano a vicenda: i canali e le sorgenti operavano perfettamente e attingevano dall'alto verso il basso. Se ne evince che Dio (sia benedetto) riempiva [tutto] dall'alto verso il basso, come ti è significato dal versetto *Il cielo è il mio trono e la terra lo sgabello dei miei piedi* (Is 66,1). Se ne evince che Dio (sia benedetto) era situato in una posizione intermedia tra le sfere superiori e le sfere inferiori. Poi arrivò il Primo Uomo e commise peccato, le linee si guastarono, i canali si interruppero, i bacini [da cui scorreva il flusso] si fermarono: la Šekinah andò via, l'insieme si frantumò».

Nel *Sefer ha-Zohar* la stessa dinamica intradivina assume altre forme. Secondo quella più nota (II 133b-134b), la divinità è divisa nelle sue due metà, quella maschile e quella femminile; la sua individuazione o unificazione è rappresentata simbolicamente dall'unione nuziale tra Dio e la Šekinah (aram. *Maṭronita*); prima di questa unione, a loro volta, devono ricostituirsi l'unità delle sei *sefirot* superiori (che costituiscono Dio) e l'unità delle sei *sefirot* inferiori (che costituiscono la *Maṭronita*); a queste unificazioni o riunificazioni il mistico ebreo collabora ogni volta che recita lo *Šema' Yisra'el* «con volontà perfetta» (*bi-r'uta šelim*).<sup>91</sup>

Secondo un altro mito zoharico, invece, Adamo ricevette la rivelazione delle *sefirot* sotto le forme dei due alberi genesiaci della vita e della conoscenza del bene e del male, rappresentazioni simboliche della penultima e dell'ultima tra le *sefirot*. Trasgredendo il comando divino di non mangiare del frutto del secondo albero, Adamo mancò di custodire l'originaria unità di vita e conoscenza, che recherebbe la redenzione al mondo; al contrario, le separò, e tributò onore soltanto alla Šekinah, senza considerare la sua unità con le altre *sefirot*. In questo modo egli interruppe la corrente vitale che scorreva di sfera in sfera e causò una scissione nella vita intradivina e nell'azione divina sul mondo. «Solo nella redenzione, quando sarà restaurata l'armonia del mondo, quando tutte le cose prenderanno il posto che originariamente dovevano avere nel piano del mondo, veramente e definitivamente *Yhwh sarà uno e uno sarà il suo*

<sup>90</sup> Sull'interpretazione del termine *ma'ālôt* in questo contesto si veda E.R. WOLFSON, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York 2005, 447 nota 120.

<sup>91</sup> Traduco secondo l'*editio princeps*, 3 voll., Mantova 1558-1560.

nome (Zc 14,9)». <sup>92</sup> I due miti zoharici sono assai diversi tra loro, ma si tratta in entrambi i casi di riunificare, di *in-dividuare* nel senso junghiano del termine, la vita intradivina che al momento è scissa.

Secondo la teologia dell'ebraismo enochico e qumranico, l'uomo non era responsabile del male cosmico (la cui origine era dipesa dalla ribellione degli angeli a Dio) e quindi non aveva possibilità di contribuire alla redenzione escatologica. Diversamente, secondo la *qabbalah* classica (che si fondava sul mito canonico della disobbedienza di Adamo ed Eva) il mistico poteva e doveva collaborare all'opera di riunificazione di ciò che era stato scisso. È nell'unione di Dio e della Šekinah che si realizza lo *yihud*, cioè la «vera unità dinamica di Dio», <sup>93</sup> e il qabbalista è colui che performa «i riti che fanno Dio», secondo la bella espressione di Charles Mopsik. <sup>94</sup> Ma lo *yihud* vero e pieno si avrà solamente al momento della redenzione, alla fine del tempo. La collaborazione del mistico allo *yihud* avviene quindi nel quotidiano, nel «già», ma si compirà solo nel «non ancora» dell'*eschaton*: si deve pregare ogni giorno per l'arrivo del messia, ma quando il messia arriverà non sarà più necessario pregare.

Nell'escatologia e nella spiritualità della *qabbalah* ispano-provenzale del XII e del XIII secolo, nonostante il carattere esoterico della disciplina, si osservano numerosi elementi – sia dottrinali, sia mitici, sia perfino ideologici – di carattere popolare, non filosofico né rabbinico, oppure pre-rabbinico; e non è stato ancora condotto in maniera sistematica un confronto con molta spiritualità cristiana coeva e geoculturalmente contigua, come per esempio quella del francescano provenzale Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298), aderente alla corrente del suo ordine che sosteneva e interpretava una povertà rigorosa. Come erano ricorrenti tra gli ebrei la suddivisione della storia in periodi e il calcolo dei tempi della fine, così anche Olivi suddivideva in periodi la storia della cristianità, in fervente attesa della settima e ultima *aetas*. <sup>95</sup> Fu su diversi piani di consapevolezza (quella della gente comune come quella dei qabbalisti) che l'ebraismo e il cristianesimo tardoantichi e medievali vissero nella prospettiva del «già e non ancora», dato che per entrambe le religioni il problema era quello di elaborare la dissonanza cognitiva rispetto alle aspettative escatologiche (di redenzione per gli ebrei o di secondo avvento per i cristiani) che continuavano a covare sotto la cenere ma che erano con-

---

<sup>92</sup> Per questa ricapitolazione del mito cf. SCHOLEM, *Grandi correnti*, 239.

<sup>93</sup> L'espressione è ancora di SCHOLEM, *Grandi correnti*, 238.

<sup>94</sup> C. MOPSIK, *Les grands textes de la cabale. Les rites qui font Dieu. Pratiques religieuses et efficacité théurgique dans la cabale des origines au milieu du XVIIIe siècle*, Lagrasse 1993. Questa collaborazione del mistico alle dinamiche intradivine può essere utilmente messa a confronto con la teurgia di tipo «incrementativo» individuata da Moshe Idel nella *qabbalah* classica, soprattutto il Bahir e Baya ben Ašer (M. IDEL, *Qabbalah. Nuove prospettive* [1988], trad. ital. di F. LELLI, Firenze 1996, 152-159).

<sup>95</sup> Sui possibili paralleli tra Olivi e il misticismo dello *Zohar* e del *Sefer ḥasidim* cf. le indicazioni preliminari di SCHOLEM, *Grandi correnti*, 241.

tinuamente disattese. L'antologia escatologico-messianica contenuta alle pagine 96b-99a del trattato *Sanhedrin* del Talmud Babilonese raccoglie molti esempi di questa *forma mentis* oscillante tra pessimismo e ribadimento del valore dell'ortoprassi:

«Disse Rav Yosef: “Quante settimane [d'anni] sono passate, e lui [il messia] non è venuto!”. [...]

[Uno] della scuola di Elia insegnò: “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 [giorni del messia] ne sono scaduti quanti ne sono scaduti [cioè il messia non è arrivato al tempo previsto]”.

Rabbi Eli'ezer dice: “Se Israele farà conversione, sarà redento; se no, non sarà redento”. [...]

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: “Basta che uno che sia in lutto osservi [effettivamente] il periodo di lutto”».

Dover costruire e tramandare un modello sociale e un sistema di valori attraverso il tempo quotidiano e il tempo storico (il «già»), mentre al contempo ci si sforza di tenere viva la consapevolezza che entrambe le dimensioni del tempo tendono verso una fine e un fine (il «non ancora»): è questa, credo, la strutturazione mentale del tempo in cui ebraismo rabbinico e cristianesimo sono stati, e sono a lungo rimasti, più affini. Nella teologia rabbinica la dimensione del «già» si manifesta nello sconferimento ufficiale della pratica di calcolare i tempi finali; quella del «non ancora» si manifesta nel periodico riaffiorare di tale pratica e nell'emergere di falsi messia. Ma oltre al «già e non ancora», la tradizione rabbinica si struttura attorno a un «ancora e non più»: il tempio è distrutto, ma il tempo della santificazione della vita d'Israele non si è per questo concluso. Questo *interim* va gestito rinnovando, sempre e comunque, la scelta di un determinato modello etico e sociale; e questa dimensione specifica dell'«ancora e non più» uscì dalla prospettiva cristiana fin dai primi secoli a causa della teologia supersessionista nei confronti dell'ebraismo.