

# Il libro di Daniele e l'apocalittica ebraica antica

di *Piero Capelli*

## I

### Un genere letterario e una visione del mondo

Il concetto di “apocalittica” sorse nell’ambito degli studi biblici e teologici tedeschi tra la fine del XVIII secolo e l’inizio del XIX, quando si cominciò a confrontare l’Apocalisse di Giovanni (il più antico libro recante il titolo di “apocalisse”) con altre opere simili nella forma letteraria, già note – come il quarto libro di Esdra (4Esdra, tramandato insieme con la *Vulgata*) – o scoperte ed edite in quegli anni – come il libro etiopico di Enoc (1Enoc). In seguito, il *corpus* della letteratura apocalittica si è ampliato grazie ad altre scoperte, come quella dell’Apocalisse siriana di Baruc (2Baruc) nel 1866, in un codice della Biblioteca Ambrosiana, o quelle dei manoscritti del Mar Morto. Nelle fonti antiche il termine greco *apokálypsis* compare come titolo di singole opere letterarie (la prima è quella del Nuovo Testamento) e senza un termine corrispondente in ebraico né in aramaico. Nel greco ellenistico-giudaico il termine e il verbo *apokalýpto*, da cui deriva, indicano il denudare ciò che è coperto, il rivelare per via umana segreti naturali o personali (ad esempio Sir 22,22 e 41,26), oppure la rivelazione – da parte di Dio o di un angelo e/o per mezzo di un profeta o veggente – di segreti sovranaturali anche escatologici non conoscibili altrimenti (ad esempio Dan 2,29 LXX). Quest’ultima è l’accezione in cui il termine compare nel Nuovo Testamento (ad esempio Rm 16,25, oltre all’Apocalisse stessa).

Man mano che la definizione di apocalittica veniva applicata ad altri testi già noti o di nuova scoperta, si incontravano difficoltà sempre maggiori a individuare nel *corpus* letterario caratteristiche comuni che non fossero soltanto di genere letterario, ma anche contenutistiche e ideologiche. Il presupposto della ricerca era l’identità di forma (apocalisse) e contenuto (apocalittico), ma forma e contenuto spesso non coincidevano. E tuttavia rimaneva evidentemente inadeguata una semplice definizione dell’apocalittica come genere letterario delle opere cui la tra-

dizione antica e post-antica aveva dato il titolo di apocalissi. Per ogni studioso, dunque, la delimitazione dell'indagine e quindi i suoi risultati cambiavano facilmente profilo: vi è stato chi ha considerato come apocalissi chiare e sicure soltanto quelle canoniche di Daniele e Giovanni<sup>1</sup>, mentre altri sono giunti a elencare fino a ventidue apocalissi<sup>2</sup>.

Tra i problemi che per lungo tempo non hanno avuto risposta soddisfacente vi è quello del *Sitz im Leben* della letteratura apocalittica, l'ambiente vitale in cui e per cui essa veniva scritta. Il pensiero apocalittico, con la sua attesa della fine della storia e del giudizio retributivo, è evidentemente una teologia per epoche di crisi, prodotta da e per comunità marginalizzate e/o gruppi visionari millenaristi<sup>3</sup>, ma non è facile essere più precisi. Nei suoi studi degli anni Settanta e Ottanta, Paolo Sacchi è riuscito a identificare molti testi ebraici non canonici, e tra questi numerose apocalissi (ad esempio 1Enoc), come l'espressione del pensiero di un gruppo preciso, e cioè di un movimento di opposizione all'ideologia nomistica, basata sulla legge sinaitica e divenuta predominante all'interno del giudaismo del Secondo Tempio grazie alla supremazia politica della classe sacerdotale sadocita e alle riforme di Esdra e Neemia. A questo gruppo è stato dato il nome di "corrente enochica" perché in molte delle apocalissi che esso produsse la funzione del rivelatore è svolta dal patriarca pre-diluviano Enoc, che, secondo l'interpretazione apocalittica di Gn 5,24, fu assunto da Dio in cielo prima ancora di morire<sup>4</sup>.

Gli studi successivi hanno collocato questa visione dell'apocalittica ebraica in una prospettiva più generale. Si è osservato che gli elementi di continuità ideologica tra apocalissi di epoche diverse sono a volte molto più scarsi degli elementi di continuità formale e stilistica. Ad esempio, un'apocalisse ebraica come 2Baruc (fine I-inizio II secolo d.C.) ha più elementi espressivi in comune con la coeva apocalisse cristiana di Giovanni che non con l'assai più antico (ma ugualmente ebraico) 1Enoc. Perciò si è tornati a parlare dell'apocalittica ebraica antica come di un genere letterario. Molte delle opere che vi rientrano sono caratterizzate da elementi ideologici e teologici comuni (ad esempio, nelle apocalissi enochiche, il ruolo di Enoc come rivelatore o il disinteresse per la legge mosaica); tutte condividono:

- a) una topica (la "dottrina dei due eoni", quello presente, che terminerà con la fine del mondo e della storia, e quello futuro ed eterno; la rivelazione ricevuta esclusivamente da un personaggio; la suddivisione della storia in periodi; l'immortalità dell'anima; il giudizio retributivo alla fine del mondo; spesso una figura messianica ecc.);
- b) un immaginario espressivo (la visione profetica o onirica, la simbologia criptica ecc.);

c) una tradizione, nel senso che tutte si pongono in rapporto con il precedente storico della profezia biblica, di cui pretendono di conoscere il significato autentico (e in questo senso sono apocalittiche anche molte opere della letteratura qumranica).

Oggi, dunque, si pensa all'apocalittica giudaica come a una vasta tradizione *letteraria*, all'interno della quale l'apocalittica enochica rappresenta un sottoinsieme *ideologico* circoscritto<sup>5</sup>.

La definizione più esauriente della letteratura apocalittica antica è forse quella che ne ha dato il *Genres Project* della Society of Biblical Literature sulla rivista "Semeia" nel 1979: «Un genere di letteratura rivelatoria entro una cornice narrativa, nella quale una rivelazione viene mediata da un essere oltremondano verso un destinatario umano, rivelando una realtà trascendente che è sia temporale – in quanto prefigura una salvezza escatologica – sia spaziale – in quanto involve un mondo altro e soprannaturale»<sup>6</sup>. Questa definizione va però integrata includendo, tra le caratteristiche che definiscono il genere, anche l'interesse escatologico<sup>7</sup>, e considerando che il *Sitz im Leben* più probabile delle apocalissi sono le comunità in crisi, presso cui questo genere letterario intende fungere da esortazione e/o consolazione per mezzo dell'autorità divina<sup>8</sup>.

In una prospettiva religionistica e antropologica più ampia, negli anni Sessanta e Settanta, Ernesto De Martino e poi Alfonso M. di Nola hanno delineato una grammatica dell'apocalittica come «situazione esistenziale collettiva di fine o di prossimità alla fine», «un'intuizione catastrofica del proprio essere (collettivamente) nel mondo», i cui elementi – sia dottrinali che letterari – scandiscono «un contrasto uomo-cultura, poiché l'uomo si è costruita una casa non adatta alle sue esigenze, ai suoi sogni e alla sua vita» (Di Nola). In termini non dissimili, negli stessi anni, Umberto Eco distingueva tra autori "apocalittici" e autori "integrati" in un suo celebre saggio sulla cultura di massa<sup>9</sup>. Di Nola individua nell'apocalittica ebraica elementi diversi da opera a opera, ma riuniti entro una struttura modulare che si può applicare anche ad ambiti culturali diversi da quelli di origine, al di là della «taciturna insignificanza dei testi antichi» provenienti da mondi ideali «non più credibili per la pesantezza delle mitologie superate cui erano collegati»<sup>10</sup>.

L'apocalittica è così non solo un genere letterario o un movimento culturale ebraico e cristiano, ma una categoria del pensiero umano: una visione del mondo dotata di un suo repertorio di immagini e di simboli, che può veicolare teologie anche diverse e che emerge prevalentemente in epoche di crisi istituzionale e sociale, quando diventa impossibile interpretare teologicamente la storia in termini positivi. In tali frangenti l'apocalittica è in genere una manifestazione di alienazione (nel senso

marxiano del termine), perché allo sforzo politico per modificare la realtà sostituisce l'automarginalizzazione (come nel caso del gruppo di Qumran), arrivando a volte ad annegare nel senso della fine perfino la coscienza di sé.

## 2

## La letteratura apocalittica ebraica

A parte alcuni passi apocalittici inclusi nei libri profetici, l'unico libro dell'Antico Testamento interamente improntato a una prospettiva apocalittica è quello di Daniele. Le altre apocalissi ebraiche antiche non sono confluite nel canone del TaNaKh e ci sono giunte attraverso altre tradizioni: o grazie a scoperte archeologiche come quelle dei manoscritti del Mar Morto, o tramite traduzioni e adattamenti ad opera di comunità cristiane, presso le quali tali opere sono poi state tramandate come testi di ammonimento spirituale e morale. È questo il caso di iEnoc (o Enoc etiopico), una compilazione di cinque diverse apocalissi redatte tra il IV e il I secolo a.C., che i primi cristiani consideravano scrittura ispirata (e come tale è citata nell'epistola canonica di Giuda)<sup>11</sup>, ma che dopo la tarda antichità rimase accolta soltanto nel canone scritturistico della Chiesa copta d'Etiopia (e perciò l'unica versione completa superstita è quella in ge'ez). La maggior parte della letteratura apocalittica, dunque, rientra nella categoria tradizionale della letteratura apocrifia o pseudepigrapha.

Le ragioni più probabili per cui la letteratura apocalittica non fu accolta nel canone ebraico delle Scritture sono da un lato l'indifferenza che caratterizza molte apocalissi verso la legge e la sua funzione secondo la teologia levitico-sacerdotale e deuteronomistica, dall'altro la preoccupazione che le aspettative escatologiche e messianiche potessero promuovere altre guerre d'indipendenza rovinose per Israele come quelle perdute contro Roma nel 66-70 e nel 132-135 d.C. Ovviamente, gli autori e i compilatori delle opere che poi non vennero recepite come canoniche non si ritenevano meno ispirati degli scrittori biblici che invece erano divenuti canonici o lo sarebbero diventati. Perciò la distinzione tra fonti canoniche e non canoniche non ha alcun rilievo ai fini della storia del pensiero e della spiritualità dell'epoca in cui le fonti medesime venivano composte.

L'apocalisse ebraica più antica a noi nota è il *Libro dei Vigilanti*, confluito in iEnoc e datato dai più al IV secolo a.C.<sup>12</sup>. Come termine convenzionale per la fine del periodo antico dell'apocalittica ebraica si

può prendere la fine della seconda guerra ebraica contro Roma nel 135 d.C. e il conseguente drammatico ridimensionamento delle speranze messianiche che vi erano state investite. Tra questi due termini cronologici, le principali opere letterarie ebraiche di genere apocalittico sono le seguenti:

- a) Daniele;
- b) libro etiopico di Enoc (1Enoc), costituito da cinque libri distinti: *Libro dei Vigilanti* (LV) (introduzione, 1-5 + 1-36); *Libro delle parabole* (LP) (37-71); *Libro dell'astronomia* (LA) (72-82); *Libro dei sogni* (LS) (83-90); *Epistola di Enoc* (EE) (91-105 + appendici, 106-108);
- c) libro slavo di Enoc (2Enoc);
- d) apocalisse siriana di Baruc (2Baruc);
- e) Apocalisse greca di Baruc (3Baruc);
- f) quarto libro di Esdra (4Esdra);
- g) apocalisse di Abramo;
- h) apocalisse di Sofonia;
- i) *Oracoli sibillini* (libri III, IV e V);
- l) vari testi più o meno frammentari rinvenuti a Qumran (soprattutto la *Regola della guerra*, 1QM).

Altre opere della letteratura ebraica dell'epoca manifestano un pensiero di tipo inequivocabilmente apocalittico, ma attraverso generi letterari distinti da quello dell'apocalisse. È questo il caso del libro dei Giubilei, una narrazione della storia delle origini (da Gn 1 a Es 12) secondo la prospettiva enochica, e dei *Testamenti dei dodici patriarchi*, una raccolta di discorsi d'addio con ammaestramenti morali (di forte impronta dualistica ed escatologica) che si immaginano tenuti in punto di morte dai dodici figli di Giacobbe ai loro discendenti.

### 3

## Le radici dell'apocalittica ebraica

### 3.1. LA MITOLOGIA CANANAICA

Negli anni Sessanta Frank M. Cross e i suoi discepoli sostennero che la radice storica più importante dell'apocalittica ebraica era stata l'operazione compiuta da quei profeti biblici che, per dare un senso all'evidente mancanza di una salvezza nella storia di Israele, avevano proiettato su un piano cosmico le speranze che erano state annientate su quello storico, e per farlo avevano recuperato e reintrodotta nel pensiero ebraico i miti cosmogonici e cosmologici pre-israelitici. Così, il mito del guerrie-

ro divino, che impone il suo ordine al cosmo lottando contro i mostri del caos primordiale, sta dietro alla visione di Dio trionfante sul male e sui nemici di Israele nell'escatologia profetica, specialmente in Is 24-27<sup>13</sup>.

Questo recupero, però, non è la riappropriazione di un sistema di pensiero mitico, ma solo la sopravvivenza di motivi letterari, ormai completamente sottratti alla dimensione cosmologica e inquadrati nel monoteismo yahwista. Allo stesso modo, i mostri di Giobbe, Leviatan e Behemot, non sono più i simboli del caos primordiale, ma sono saldamente sotto il controllo di Dio, che li ha creati personalmente per manifestare la propria onnipotenza e li tratta come animali di compagnia. Inoltre, nessuna allusione a mitologie pre-israelitiche è individuabile con sicurezza nei profeti post-esilici come Aggeo, Zaccaria e Malachia<sup>14</sup>.

### 3.2. LA MANTICA BABILONESE

Come detto, il personaggio di Enoc ha in molta letteratura apocalittica il ruolo centrale di mediatore della rivelazione da Dio al genere umano. La sua figura è ampiamente modellata su personaggi della mitologia mesopotamica, attestati già in epoca sumerica<sup>15</sup>. È dalle narrazioni su Enmeduranki re di Sippar – città sacra al dio solare Šamaš – che derivano:

- a) l'associazione di Enoc con un modello solare (Enoc visse per 365 anni, Gn 5,23; il gruppo di Qumran seguiva un calendario solare; gli esseni pregavano rivolti verso il sole<sup>16</sup>);
- b) il motivo dell'ascesa di Enoc ancora vivo al cielo;
- c) la concezione delle "tavole del cielo", scritti misteriosi risalenti all'inizio del mondo, nei quali Dio descrisse l'ordinamento del cosmo e della natura, la successione dei periodi della storia e i destini individuali degli uomini; alla lettura di queste tavole Enoc viene ammesso (rEnoc 81,1-2).

Inoltre, nella sua funzione di fondatore e tramandatore della cultura, Enoc presenta molte corrispondenze con l'eroe culturale Oannes, di cui scriveva ancora nel III secolo a.C. il sacerdote babilonese Berosso. Più in generale, è dalla tradizione divinatoria babilonese che l'apocalittica ebraica ha ereditato il concetto fondamentale che la divinità abbia codificato il futuro in un sistema di simboli che devono essere decifrati per poter essere capiti.

### 3.3. L'ESCATOLOGIA DUALISTICA ZOROASTRIANA

Come nell'escatologia ebraica, così anche in quella iranica le due dimensioni dell'etica e del mito si compenetrano. Secondo le *Gatha* (la parte più antica dell'*Avesta*, attribuita a Zarathushtra stesso, VIII-VII se-

colo a.C.) la vita cosmica è una battaglia tra l'esercito del bene e quello del male; alla fine dell'eone presente comparirà una figura soteriologica, nata da una vergine, e vi sarà uno scontro (*Yasna*, 44,15) e un giudizio nel fuoco dopo il quale, nell'eone eterno, i giusti e gli empì saranno separati in un paradiso e un inferno. Nell'inno avestico *Zamyad Yašt*, posteriore alle *Gatha*, viene esplicitata la dottrina dell'immortalità dell'anima (1,9-12 e 15,92-94).

Nella letteratura apocalittica iranica più tarda (rappresentata da testi dei secoli VIII-X in lingua pahlavi come lo *Zand i Wahman Yasn*, il *Menog i Xrad*, il *Libro del consiglio di Zarduxšt*, il cap. 34 del *Grande Bundahišn*) hanno grande rilievo e sviluppo molti temi che erano stati anche tipici dell'apocalittica ebraica: la divisione della storia in periodi<sup>17</sup>, il degrado progressivo della natura e dei costumi religiosi e sociali man mano che si avvicina l'*éschaton*, la liberazione finale dalle persecuzioni contro la propria religione, la guerra escatologica e il ruolo che vi hanno gli angeli e i demoni<sup>18</sup>, e addirittura la permanenza dell'anima per tre giorni accanto al corpo dopo la morte<sup>19</sup>.

È incerto se queste tradizioni iraniche tarde discendano direttamente dai lontani antecedenti di epoca avestica o se siano modellate sull'apocalittica ebraica e cristiana della tarda antichità, attraverso la mediazione dei gruppi ebraici, cristiani e manichei della Siria e della Mesopotamia. In ogni caso l'escatologia ebraica e quella iranica, pur nelle loro diversificazioni attraverso la storia, sono due sistemi omogenei, uno dei quali ha mutuato la struttura dell'altro. Infatti non condividono soltanto molti elementi mitici, ma soprattutto la medesima struttura entro cui questi sono riuniti, che è contemporaneamente escatologica e soteriologica. In questo l'apocalittica ebraica e quella iranica si distinguono dalle altre dottrine antiche, in cui l'escatologia sussiste anche senza soteriologia (come nella dottrina stoica dell'epirosi ciclica del mondo)<sup>20</sup> o la soteriologia non implica l'idea della fine dei tempi (come nella concezione egizia dell'oltretomba)<sup>21</sup>.

#### 3.4. LA PROFEZIA BIBLICA

Già nella letteratura profetica della Bibbia ebraica vi sono tracce di concezioni escatologiche che saranno poi fatte proprie dall'apocalittica: la storia è una progressione lineare verso *una* fine e *un* fine, e il signore della storia è Dio<sup>22</sup>. Così, già in epoca pre-esilica il Proto-Isaia (Is 1-39) preconizzava un giudizio venturo da parte di Dio su Gerusalemme (1,25) e manifestava l'idea che i morti risorgeranno (26,19). Sofonia profetizzava l'avvento di un "giorno del Signore" in cui addirittura tutto il mondo –

e non solo Israele – sarebbe stato distrutto dal “fuoco della gelosia” divina (3,8): poi sarebbe avvenuta la conversione di tutti i popoli. Dunque, se alla fine dell’*eone* presente si renderà necessario un ulteriore giudizio divino di catastrofe, anche questo potrà essere attraversato e superato fino a giungere a un futuro di luce.

Dopo il trauma della distruzione del Primo Tempio, la risposta più creativa al vuoto derivante dall’alienazione e allo sforzo per la sopravvivenza religiosa nell’esilio venne dal Deutero-Isaia (Is 40-55). Fu lui il primo autore che formulò la visione dello spazio e del tempo secondo le due opposizioni che formeranno l’immagine apocalittica dell’universo: quella tra cielo e terra e quella tra *eone* presente a termine ed *eone* futuro senza fine. Il libro esilico di Ezechiele è poi il primo a rappresentare per immagini l’idea di resurrezione (37,1-14, le ossa degli israeliti come simbolo del regno che Dio reinstaurerà dopo l’esilio) e a descrivere la guerra escatologica (38-39: «verso la fine dei giorni» i peccati di Israele saranno puniti da Dio con una catastrofica invasione di eserciti stranieri guidati dal principe Gog, ma nello scontro finale Dio darà la vittoria agli israeliti).

Dopo l’esilio e il ritorno, il Trito-Isaia (Is 56-66) sviluppò l’escatologia deuteroisaiana arricchendola della consapevolezza di una salvezza già cominciata con il rientro da Babilonia e codificando l’immagine dell’*eone* futuro come nuova creazione:

«Io verrò a radunare tutti i popoli e tutte le lingue: verranno e vedranno la mia gloria [...] e annunzieranno la mia gloria ai popoli. Ricondurranno tutti i vostri fratelli da tutti i popoli come offerta al Signore [...] al mio santo monte di Gerusalemme», ha detto Yhwh. [...] «Anche tra essi ne prenderò che mi facciano da sacerdoti e da leviti», ha detto Yhwh. «Sì, come i nuovi cieli e la nuova terra che io farò staranno dinanzi a me – oracolo del Signore –, così staranno la vostra discendenza e il vostro nome» (Is 66,18-22).

Sulla linea del Trito-Isaia, l’attesa escatologica costituisce un elemento fondamentale della predicazione di molti dei profeti minori post-esilici (Gioele, Aggeo, Zaccaria, Malachia).

### 3.5. LA TRADIZIONE SAPIENZIALE

Fu dalla tradizione e dalla letteratura sapienziale, secondo Gerhard von Rad<sup>23</sup>, che l’apocalittica ereditò il suo interesse enciclopedico-scientifico per la natura e il cosmo, l’idea della conoscenza come illuminazione dall’alto e il tratto letterario della pseudepigrafia. Gli interessi cosmologici tipici di parte della letteratura apocalittica (e che saranno ereditati



dalla mistica ebraica tardo-antica) erano già sviluppati nella cultura mesopotamica e in quella persiana: il *Libro dell'astronomia*, ad esempio, è in primo luogo una critica all'astronomia babilonese e al suo calendario lunisolare, invalso nel Secondo Tempio ma rifiutato dalla corrente enochica perché sfasava le feste e la liturgia rispetto al disegno originario di Dio, collocando atti sacri in tempi profani<sup>24</sup>.

Alcune delle storie esemplari sulla vita di corte confluite nel libro di Daniele sono costruite su schemi tipici della narrativa vicino-orientale antica, come i capp. 2 (il cortigiano di basso livello che si mette in luce dando prova di sapienza) e 6 (il cortigiano che cade in disgrazia e viene riabilitato). In questo, il libro di Daniele è assai affine al romanzo di Aḥiqar (VII-VI secolo a.C.), di cui si sono conservate numerose versioni antiche e tardo-antiche e che era già letto e trascritto dagli ebrei della colonia militare di Elefantina (alto Egitto) alla fine del V secolo a.C.<sup>25</sup>.

Un'aperta divergenza tra la tradizione sapienziale e quella apocalittica si ha invece nell'opera del Qohelet, che nel III secolo a.C. muoveva, dal suo punto di vista empiristico, critiche precise contro alcuni assunti centrali dell'apocalittica coeva, specie del *Libro dei Vigilanti*: l'idea dell'immortalità dell'anima (3,18-21; cfr. 1Enoc 22), l'escatologia (3,22; 6,12; 7,14; 8,7), la fiducia nella retribuzione dei giusti sia in questa vita sia nell'aldilà (6,3-6; cfr. 1Enoc 5,9; 10,17; 25,4-6)<sup>26</sup>.

#### 4

### Apocalittica, enochismo, qumranesimo

Nella letteratura non canonica dell'Israele post-esilico è ampiamente documentata una corrente di pensiero alternativa alla teologia deuteronomistica affermatasi con l'ascesa al potere del sacerdozio sadocita<sup>27</sup>. Questa corrente è identificabile con il movimento essenico di cui parlano, nel I secolo d.C., Filone, Flavio Giuseppe e Plinio il Vecchio. Oggi si preferisce definirla "enochica" per il ruolo centrale che vi assume il personaggio di Enoc, che riceve la rivelazione divina attraverso visioni ricevute in viaggi celesti e la trasmette agli uomini.

L'idea generativa principale del pensiero enochico consiste in una concezione del male e della responsabilità dell'uomo che è del tutto diversa da quella esposta miticamente nella Genesi. Il *Libro dei Vigilanti*, che è il testo enochico più antico (IV secolo a.C.) ed è circa contemporaneo alla redazione finale della Genesi, ignora quasi del tutto il peccato di Adamo ed Eva (fuorché in una possibile interpolazione tarda in 32,6), mentre presenta un mito duplice sulla ribellione degli angeli<sup>28</sup>:

- a) sette tra le stelle del cielo – ossia gli angeli incaricati di controllarle – si rifiutarono di osservare le orbite che Dio aveva stabilito per esse (18);  
 b) gli angeli vigilanti si unirono alle “figlie degli uomini”, generando così i Giganti, progenie mista e perciò impura (19); lo stesso motivo compare anche in Gn 6,1-4, ma in una versione appena abbozzata.

Le sette stelle, i Vigilanti e le donne che peccarono con loro sono tutti puniti nel fuoco in un «luogo deserto» sito alla «fine del cielo e della terra» (18,12-14 e 19,2). Le stelle vi rimarranno per un tempo indeterminato, mentre gli angeli solo fino al giudizio finale, dopo il quale bruceranno per l'eternità in un luogo ancor «più tremendo» (21,7-10).

Secondo il mito enochico, la trasgressione degli angeli aveva guastato irrimediabilmente due dimensioni essenziali del piano originario di Dio per l'universo: l'ordine astrale (e quindi la corretta scansione dei tempi sacri e della liturgia) e la separazione tra esseri angelici ed esseri umani. Ma la trasgressione aveva anche altri aspetti.

I Vigilanti insegnarono alle donne la magia, l'agricoltura, la metallurgia, la cosmesi, la conoscenza delle pietre e delle loro proprietà, l'arte della tintura e l'astrologia: in pratica, l'intero sistema delle tecniche che rendono possibile la costruzione della civiltà e che perciò erano originariamente destinate a rimanere esoteriche o note solo agli esseri superiori (7,1 e 8,1-3). La tradizione enochica dunque concepiva il progresso come un deprecabile distacco da un'età dell'oro corrispondente alla creazione originaria del mondo secondo il volere di Dio. È evidente l'affinità tra questo mito e quello narrato da Esiodo nelle *Opere e i giorni* (VII secolo a.C.) sulla suddivisione della storia umana in età progressivamente decadenti e sulla ribellione e il furto del fuoco da parte di Prometeo.

I Giganti, progenie bastarda e perciò impura dei Vigilanti e delle donne, distrussero l'ambiente naturale e divorarono gli esseri umani. Questa era una doppia violazione del volere divino (in seguito codificato nei precetti noachici e nella legge levitica) perché venivano divorati esseri viventi e con le carni se ne consumava anche il sangue. Perciò Dio punì i Giganti facendo sì che si annientassero gli uni con gli altri. Ma le loro anime, partecipi dell'immortalità dei Vigilanti loro padri, si trovano tuttora in questo mondo e agiranno nascostamente ai danni del genere umano fino al giorno del giudizio. È per questo che il mondo è soggetto all'influsso degli spiriti maligni (15,6-16,1)<sup>29</sup>.

I miti enochici sugli angeli ribelli riflettono una concezione del cosmo come originariamente ordinato secondo il disegno di Dio, ma in seguito guastato da un disordine causato da forze comunque superiori all'uomo e al di fuori del suo controllo. Questo disordine contamina irrimediabilmente tutta la terra e la natura umana (9,9 e 10,8), quindi il gene-

re umano è diventato troppo debole per resistere con efficacia al peccato e al male. La conseguenza ultima di questo stato di corruzione generalizzata, secondo gli enochici, è che la legge e l'osservanza del patto di Israele con Dio sono irrilevanti ai fini della salvezza. Per gli enochici radicali, dunque, soltanto Dio, alla fine dei tempi, avrebbe potuto restaurare l'ordine originario della creazione e impedire una volta per tutte la propagazione del male.

Oltre alla dottrina sul male, le opere della letteratura enochica condividono un complesso di altre idee non attestate o poco rilevanti nei libri ebraici poi divenuti canonici:

- a) l'anima dell'uomo sopravvive al corpo, e tra la fine dell'etere presente e l'inizio di quello futuro sarà sottoposta a un giudizio in cui verrà destinata a un inferno o a un paradiso;
- b) il sacerdozio e il calendario liturgico del Secondo Tempio sono corrotti e illegittimi, e dunque il Tempio stesso non ha valore. Nel *Libro dei sogni* (risalente alla guerra maccabaica) si riconosce il valore del Tempio originario di Salomone, ma del Secondo Tempio si profetizza che sarà precipitato nella Geenna e poi sostituito da un Tempio nuovo, eretto da Dio in persona (89,73 e 90,27-29.36). Questo tema ricorre in quasi tutte le apocalissi ebraiche successive, che non per caso sono quasi sempre ambientate durante l'esilio: per i loro autori quest'ultimo non era mai veramente finito, e con esso l'assenza del Tempio<sup>30</sup>;
- c) la stessa legge mosaica ha ben poca importanza: l'autore del libro dei Giubilei (metà del II secolo a.C.) la riconosce come legittima, ma la considera dipendente e secondaria rispetto a quella eterna che è scritta nelle tavole del cielo rivelate a Enoc. Delle norme di purità (così importanti per gli ebraismi dei sadducei, dei farisei e dei qumraniani), l'unica che abbia un certo rilievo per l'enchismo più antico è, come abbiamo visto a proposito del mito dei Giganti, il divieto noachico di mangiare la carne con il sangue<sup>31</sup>;
- d) il disinteresse per il Tempio e la legge e il fatto che Enoc fosse un patriarca anteriore al diluvio e antenato di Noè (la cui genealogia ha nella tradizione enochica un ruolo centrale) rivelano che nell'enchismo il prospettiva nazionalistica ed etnocentrica era meno marcata che negli altri ebraismi dell'epoca.

Intorno alla fine del II secolo a.C. nella tradizione enochica avvenne una reazione contro i miti che attribuivano soltanto agli angeli la responsabilità del male. Questa svolta è rappresentata da un passo dell'*Epistola di Enoc* (1Enoc 98,4-5):

Il peccato non fu mandato sulla terra, ma <sono> gli uomini <che> lo hanno creato da sé stessi e quelli che lo hanno fatto sono <destinati> alla grande ma-

ledizione. E alla donna non fu data la sterilità ma, per le azioni delle sue mani, ella muore senza figli.

Colui che scriveva queste parole era un tradizionalista e riproponeva una concezione arcaica della giustizia retributiva in questo mondo che era già stata aspramente criticata nel libro di Giobbe. Però, per la prima volta veniva accolta nella tradizione enochica l'idea che il male dipendesse dai peccati degli uomini, e l'idea che invece ne fossero responsabili gli angeli cominciava a retrocedere sullo sfondo. All'autore dell'*Epistola* ora interessava precisare che sia gli angeli sia soprattutto gli uomini scelgono di fare il male in base al proprio libero arbitrio e che perciò il male, più che una contaminazione che ha guastato irrimediabilmente il mondo fin dai primordi, è una tentazione contro cui si può e si deve combattere<sup>32</sup>.

Questa dottrina del libero arbitrio angelico e umano non compare nei testi qumranici contemporanei e successivi all'*Epistola di Enoc*. La comunità di Qumran, guidata da sacerdoti sadociti, si era separata agli inizi del II secolo a.C. dal più vasto movimento enochico per un desiderio – che oggi chiameremmo fondamentalista – di adesione totale alla legge mosaica (specialmente alle norme di purità), che per l'enoichismo più antico, come sappiamo, aveva scarso rilievo. La sola interpretazione veritiera della legge era stata rivelata insieme con i misteri divini al “maestro di giustizia”, un personaggio importante per le origini della comunità (1QH<sup>a</sup> 10,13-14 e 12,27-28; 1QpHab 7,4-5); egli l'aveva trasmessa alla comunità, i cui membri ritenevano di esserne gli autentici depositari e osservanti (1QS 5,8-9 e 4QMMT C 10-11.26-28).

Il gruppo di Qumran condivideva comunque con la più ampia tradizione enochica molti elementi ideologici e temi di riflessione: l'osservanza del calendario solare, la fervente attesa escatologica, la libertà o meno degli individui (sia gli angeli sia gli uomini) di scegliere se agire per il bene o per il male. La riflessione sul libero arbitrio individuale, in particolare, attraversa nella letteratura qumranica un'evoluzione importante.

Nel II secolo a.C., non molto prima della stesura dell'*Epistola di Enoc*, uno dei testi normativi della comunità qumranica, il *Documento di Damasco*, accettava esplicitamente l'idea che gli angeli avessero trasgredito per scelta: «Per avere proceduto nella durezza dei loro cuori, caddero i Vigilanti dei cieli» (2,17-18). Quanto agli uomini, invece, l'autore del *Documento* oscillava tra l'affermazione della loro libertà di scelta (2,15-16: «affinché scegliate ciò che egli vuole e rifiutate ciò che odia e procediate integri in tutte le sue vie e non seguiate i pensieri dell'inclinazione [*yešer*] colpevole») e l'idea opposta che Dio avesse predeterminato tutto, specialmente la salvezza cui sono destinati solo i qumraniani (2,13: «con esattezza furono stabiliti i loro nomi [= dei prediletti di Dio], ma quelli che odia li fa errare»)<sup>33</sup>.

La dottrina dei testi qumranici successivi al *Documento di Damasco* si sviluppa in senso totalmente predeterministico, sia riguardo agli uomini, sia riguardo agli angeli. Ad esempio, secondo l'*Insegnamento dei Due Spiriti*, incorporato nella *Regola della comunità qumranica* (1QS 3,13-4,26), perfino l'angelo della luce e l'angelo delle tenebre furono creati tali fin dall'eternità, il primo per essere amato da Dio, il secondo per essere odiato:

Egli [= Dio] creò gli spiriti della luce e della tenebra [...]. L'uno Dio ama per tutti i tempi eterni, e tutte le sue azioni gli sono gradite per sempre; dell'altro egli eseca il consiglio e odia tutte le vie per l'eternità (3,25-4,1)<sup>34</sup>.

È significativo, dunque, che il passo dell'*Epistola di Enoc* sul libero arbitrio discusso più sopra non compaia tra i frammenti di letteratura enochica rinvenuti a Qumran (incluse forse altre parti dell'*Epistola* stessa): esso è una polemica contro il predeterminismo sempre più rigido cui si andava improntando il pensiero del gruppo di Qumran<sup>35</sup>. A causa di questa svolta teologica, a partire dal 100 a.C. circa i qumraniani non accolsero più nella loro biblioteca alcun testo (a parte quelli delle Scritture) che non fosse espressamente riferito al loro stesso gruppo<sup>36</sup>.

Mentre i qumraniani si consumavano in pensieri solipsistici ed esclusivisti intorno alla propria salvezza predeterminata ed esclusiva, nel resto di Israele l'antica tradizione enochica continuava a produrre teologia e letteratura apocalittica e si riappropriava gradualmente dell'idea antica secondo cui gli angeli e gli uomini sono liberi nella loro scelta del bene o del male (così pensavano, ad esempio, gli autori dei Giubilei e delle apocalissi tarde di 4Esdra e 2Baruc: il *gap* tra oltranzismo e religiosità *mainstream*, tra apocalittica e integrazione, si andava riducendo). In ultimo, la tradizione enochica sarebbe stata una delle radici della mistica ebraica, ma anche dell'escatologia cristiana, che dell'enoichismo avrebbe accolto e tramandato le opere. Molti elementi dello spiccato dualismo enochico e delle sue derive predeterministiche confluirono nel manicheismo e negli gnosticismi dualistici della tarda antichità.

## 5 Il libro di Daniele

Il libro di Daniele, l'unico testo apocalittico accolto nel canone ebraico, venne compilato a partire da materiali diversi – originariamente indipendenti – negli anni della persecuzione antiebraica di Antioco IV Epifane. Gli eventi storici cui il libro allude per simboli ci sono noti an-

che dai resoconti di 1-2Mac e di Flavio Giuseppe. Il re seleucide, che mirava al tesoro del Tempio, depose nel 175 Onia III, il legittimo sommo sacerdote sadocita (e filotolemaico), e vendette la carica al fratello di questi, Giasone. Costui avviò per conto del re una politica di drastica ellenizzazione dei costumi ebraici, sostituendo il calendario liturgico solare in uso con quello lunisolare comune al Vicino Oriente ellenistico (facendo così cadere festività sacre in giorni profani) e iscrivendo i cittadini di Gerusalemme nelle liste di quelli di Antiochia, così da sottrarli all'obbligo di osservare la legge mosaica (2Mac 4,9). Ma nel 172 Antioco depose anche Giasone e vendette il sommo sacerdozio a Menelao, che non apparteneva alla legittima dinastia sacerdotale sadocita ma a quella di Bilga; l'anno dopo, Onia III veniva assassinato. Fra il partito di Giasone e quello di Menelao cominciò una guerra civile in cui Antioco intervenne direttamente alla fine del 167: Gerusalemme fu saccheggiata, gli abitanti massacrati in gran numero, vennero profanati il Tempio e la città intera (nel primo fu installato un altare a Zeus Olimpio e nell'acropoli venne insediata una guarnigione di soldati pagani), e infine lo studio della legge e l'osservanza del sabato e della circoncisione furono proibiti sotto pena di morte. La persecuzione si concluse con la vittoriosa ribellione guidata dalla famiglia sacerdotale dei cosiddetti Maccabei e con la riconsacrazione del Tempio alla fine del 165 o all'inizio del 164.

Nelle diverse profezie incorporate in Daniele vi sono discrepanze intorno alla durata della persecuzione (7,25; 8,14; 9,27; 12,7.11.12), poiché le date vennero evidentemente adattate di volta in volta nel corso della redazione del libro<sup>37</sup>. La datazione è comunque resa sicura da varie allusioni a eventi storici precisi: le umiliazioni inflitte ad Antioco IV dalla potenza militare di Roma (11,30); la distruzione di Gerusalemme, l'uccisione di Onia III e la profanazione del Tempio (l'altare pagano è chiamato «abominio desolante», 9,26-27; 11,31; 12,11); le riforme imposte agli ebrei da Antioco IV per mezzo di Giasone e Menelao, pensando di «cambiare i tempi e la legge» (cioè il calendario e la cittadinanza dei gerusalemmitani, 7,25); la riconsacrazione del Tempio nel 165 o 164 a.C. (8,14); la morte di Antioco IV alla fine del 164 a.C. (11,45).

È quindi certo che la redazione finale del libro risale a poco dopo la morte del re. Daniele è così il libro più recente nel canone ebraico<sup>38</sup> e l'unico che si riferisce alla guerra maccabaica (che invece nel canone cristiano è narrata anche in 1-2Mac). Quanto alla collocazione nel canone, la diffidenza dei rabbini verso l'apocalittica fece sì che in quello ebraico Daniele venisse situato fra gli scritti (agiografi), mentre in quello cristiano fu accolto tra i profeti, in una posizione di maggiore rilievo.

Il contenuto del libro è così strutturato:

1. 1 (introduzione generale, in ebraico): Daniele e i suoi compagni Anania, Misaele e Azaria, esiliati alla corte di Nabucodonosor, pur rifiutando il cibo impuro dei pagani si conquistano il favore del re come sapienti e interpreti di sogni.

2. 2-6: cinque racconti (narrati in terza persona e scritti in aramaico d'impero) che hanno per protagonista Daniele quale interprete di sogni e divinatore:

a) 2: Nabucodonosor sogna una statua di quattro materiali diversi: solo Daniele è in grado di interpretarla come il simbolo di quattro regni successivi (Babilonia, Media, Persia e Grecia), che Dio distruggerà a turno per istituire infine un regno eterno. Secondo Elias Bickerman, il testo rielabora un oracolo del VI secolo a.C. sulla caduta di Babilonia adattandolo ai regnanti persiani ed ellenistici (il v. 43 allude al matrimonio tra Antioco II e la principessa tolemea Berenice nel 253 a.C.). Per la sua propaganda antiellenistica il redattore di Daniele si serve di una categoria storiografica (la suddivisione della storia secondo una successione di quattro imperi, come anche nel cap. 7) che era di uso corrente proprio nella storiografia greca e romana, da Esiodo a Polibio a Pompeo Trogo<sup>39</sup>;

b) 3: i compagni di Daniele rifiutano di adorare una statua e vengono gettati in una fornace, dove per intervento di una figura angelica rimangono illesi. Dopo il v. 23 i due diversi testi greci di Daniele (Settanta e Teodoziona) riportano una preghiera di Azaria (un'eulogia il cui tema centrale è il pentimento per la violazione dell'alleanza, che ha causato la giusta punizione dell'esilio) e un inno cantato dai tre giovani nella fornace (modellato sui Salmi 136 e 148);

c) 4: Nabucodonosor sogna un grande albero abbattuto e mutato in animale: Daniele spiega che si tratta del re stesso, che infatti viene mutato in bestia per sette anni per essersi creduto superiore a ogni altro uomo. La malattia di Nabucodonosor trova un parallelo in quella che un testo di Qumran (la *Preghiera di Nabonedo*) attribuisce al suo successore Nabonedo: anche questo re si pente del suo peccato e viene risanato da un guaritore ebreo;

d) 5: al re Belsazzar, durante un banchetto orgiastico a corte in cui vengono usate e profanate le suppellettili provenienti dal Tempio, appare una mano che traccia una scritta misteriosa sul muro: Daniele interpreta il prodigio come predizione della conquista e spartizione del regno tra greci e persiani, e il re muore la notte stessa;

e) 6: Daniele rifiuta di obbedire a un editto del re Dario che proibisce di pregare a chiunque tranne che al re stesso; viene gettato nella fossa dei leoni, ma rimane incolume e al suo posto sono puniti coloro che lo avevano denunciato.

3. 7-12: quattro visioni (narrate in prima persona e scritte in ebraico, tranne il cap. 7, che è in aramaico d'impero) che Daniele riceve e che vengono spiegate da angeli:

a) 7: quattro bestie salgono dal mare, un vegliardo siede in trono e «uno simile a un figlio d'uomo» viene sulle nubi e riceve un regno; un angelo spiega che quattro regni verranno distrutti prima che Dio dia la sovranità ai «santi dell'Altissimo». “Figlio d'uomo” (7,13-14) è un idiomma che significa semplicemente “essere umano” (cfr. 10,16), ed è ad esempio l'espressione con cui Dio si rivolge a Ezechiele quando gli annuncia ciò che deve profetizzare; in Dan 7 è il simbolo del «popolo dei santi dell'Altissimo» (v. 27), cioè di Israele che regnerà in eterno. Il figlio d'uomo compare anche nella tradizione enochica, precisamente nel *Libro delle parabole* (1Enoc 48, seconda metà del II secolo a.C.), dove diversamente è un personaggio sovrumano, creato da Dio *ab aeterno*, conoscitore di ogni segreto della legge e perciò destinato a celebrare il grande giudizio finale. Era il figlio d'uomo degli enochici quello che gli ascoltatori di Gesù avevano in mente quando egli usava questa espressione per definire se stesso nella sua qualità di giudice escatologico (Mc 8,38; 13,26; 14,62; Gv 5,27) o di taumaturgo (Mc 2,1-12: v. 10, «il Figlio dell'Uomo ha la potestà di rimettere i peccati sulla terra», guarendo quindi le infermità che da essi conseguono, così come i veggenti ebrei di Dan 4 e della *Pregghiera di Nabonedo*)<sup>40</sup>;

b) 8: un montone viene sopraffatto in combattimento da un capro, sulla cui fronte cresce un piccolo corno che agisce con arroganza: un angelo spiega che il montone simboleggia la Persia, il capro la Grecia e il corno un re che profanerà il culto di Dio ma sarà annientato dopo «2.300 sere e mattine» (v. 14);

c) 9: l'angelo Gabriele reinterpreta la profezia di Geremia (25,11-12 e 29,10), secondo cui la desolazione di Gerusalemme sarebbe durata settant'anni; si tratta di settanta settimane di anni, finché il re che ha devastato il Tempio verrà annientato;

d) 10-12: dopo un rituale di contrizione e digiuno (vv. 2-3), Daniele riceve da un angelo la rivelazione del contenuto del “libro della verità”, cioè la storia della persecuzione di Antioco IV fino alla morte di questi. Dopo una guerra escatologica, in cui Israele avrà per condottiero l'angelo Michele, vi sarà la liberazione del popolo (ma, predeterministicamente, solo di «coloro che sono scritti nel libro», 12,1) e la resurrezione dei defunti per il premio o la punizione eterni. A Daniele viene comandato di tenere sigillata la rivelazione «fino al tempo della fine» (12,4) e gli viene profetizzato che «alla fine dei giorni» risorgerà e riceverà la giusta retribuzione (12,13).



4. 13-14: due aggiunte deutero-canoniche presenti solo nei testi greci:
- a) 13 (Susanna e i vecchioni): una giovane donna, falsamente accusata di adulterio da due “anziani del popolo”, viene salvata da Daniele, giovane “magistrato d’assalto” che smaschera i calunniatori mediante un confronto incrociato e li fa mettere a morte. È un *folktale* costruito sui motivi tradizionali del giovane saggio e della fanciulla accusata ingiustamente e poi riutilizzato come *pamphlet* contro i sadducei all’inizio del I secolo a.C., l’epoca della lotta politica con cui il giudice fariseo Šim’on ben Šataḥ ottenne l’ammissione dei farisei al sinedrio e mise in crisi il controllo che gli aristocratici sadducei (rappresentati dagli “anziani”) avevano esercitato sull’istituzione fin dalle sue origini come *gerousia* (“senato”) in epoca persiana e tolemaica<sup>41</sup>;
- b) 14 (Bel e il drago): due *folktales* contro l’idolatria (cfr. Ger 10,1-16; Ab 2,18-19; Is 44,12-20; testi diasporici come Sap 13-15 e il 5 *Sibillini*).

Dietro a tanta varietà di fonti, di modelli e di forme, il libro di Daniele è strutturato secondo un’ideologia unitaria e precisa. Gli ebrei devono attenersi rigorosamente alla legge mosaica, rifiutando ad esempio i cibi impuri e ogni concessione all’idolatria, ma devono pure sapersi adattare alla realtà sociale e amministrativa dei regni non ebraici in cui vivono: tanto più che anche i re pagani possono giungere a riconoscere la grandezza del Dio di Israele (cfr. 2; 3; 4; 6). A questo sottostà una visione della storia, e del ruolo di Israele in essa, che corrisponde perfettamente alla teologia deuteronomistica, secondo cui l’esilio è il giusto castigo per l’infedeltà di Israele alla legge. In questa visione, e nella centralità che vi ha la legge mosaica, Daniele si differenzia nettamente dall’apocalittica enochica anche contemporanea (come il *Libro dei sogni*). Un tratto che invece Daniele e le apocalissi enochiche hanno in comune è lo sviluppo del ruolo e dell’importanza degli angeli come mediatori tra Dio e l’uomo (9,4-17).

Il libro – o almeno i capitoli scritti in prima persona – ottempera al criterio della pseudepigrafia, tipico della letteratura apocalittica. Daniele viene presentato volta per volta secondo diversi modelli: come ebreo della diaspora assolutamente fedele alla legge ma capace di una brillante carriera nella corte pagana (secondo il modello di Giuseppe), come sapiente interprete dei sogni (ancora come Giuseppe, ma anche come l’omonimo Dnil, figura-tipo di giudice saggio già nella *Leggenda di Aqbat* ugaritica, XIV secolo a.C.)<sup>42</sup>, e infine come profeta che riceve la rivelazione attraverso visioni e la mette per iscritto di persona.

Il fatto che Daniele è scritto in due lingue diverse è stato spiegato variamente. La ragione più verosimile è che le storie dei capp. 1-6, originariamente composte in aramaico, siano state lasciate nella lingua origina-

le dal redattore/autore finale, che scelse invece di scrivere le altre parti in ebraico in ottemperanza alla propria ideologia nazionalistica antiellenica. Ma anche accettando questa ricostruzione, rimane da spiegare perché il cap. 7 sia in aramaico, benché contenutisticamente faccia parte del gruppo delle visioni scritte in ebraico.

A Qumran sono stati rinvenuti frammenti di ben otto diversi manoscritti di Daniele; il libro è inoltre usato in altri testi qumranici o rappresentato da tradizioni diverse da quella poi canonizzata (come nello Pseudo-Daniele aramaico, 4Q 243-245)<sup>43</sup>. Di Daniele e delle sue parti deutero-canoniche esistono due distinte versioni greche, quella della Settanta e quella attribuita dalla tradizione a Teodoziona. Quest'ultimo, più vicino a quello che sarebbe poi diventato il testo masoretico, è il più usato nelle citazioni di Daniele presenti nella letteratura greca cristiana già del I secolo. Il testo septuagintico dipende forse da una *Vorlage* ebraico-aramaica distinta e anteriore, ma già Gerolamo lo riteneva molto discordante dall'*hebraica veritas* e ripudiato con buone ragioni. Già nel codice vaticano (IV secolo), infatti, troviamo per Daniele il testo teodoziano al posto di quello septuagintico<sup>44</sup>.

## 6

### Le principali apocalissi non canoniche

#### 6.1. IL PENTATEUCO ENOCHICO E IL LIBRO DEI VIGILANTI

Come detto, l'Enoc non è propriamente un libro, ma un pentateuco composto nel I secolo a.C. con la giustapposizione di cinque diversi libri preesistenti della tradizione enochica. Questo pentateuco è detto "etiopico" perché fu accolto nel canone della Scrittura secondo la Chiesa copta d'Etiopia, cui si deve l'unica versione completa superstite dell'opera (in lingua ge'ez). Ne conosciamo inoltre frammenti in aramaico da Qumran e in greco da papiri egiziani, e diverse altre traduzioni cristiane antiche, oltre a una ricca tradizione indiretta nella letteratura cristiana fin dal I secolo, a partire dalle citazioni nell'epistola canonica di Giuda.

Del pentateuco enochico il *Libro dei Vigilanti* (cfr. 6-36, preceduti da un'introduzione sul destino finale dei giusti e degli empi) è la parte più antica, risalendo già al periodo persiano (IV secolo a.C.)<sup>45</sup>. Oltre alla dottrina enochica sui peccati angelici come origine del male (6-16), il libro racconta i viaggi che Enoc compie attraverso la terra e gli inferi, accompagnato da angeli che gliene danno la spiegazione (17-36).

## 6.2. IL LIBRO DELLE PARABOLE

Nel *Libro delle parabole* (1Enoc 37-71, scritto nella seconda metà del I secolo a.C.) Enoc racconta in prima persona le visioni ricevute nel suo viaggio attraverso i cieli e presso il trono di Dio e spiegategli dagli angeli. Nella sala del trono celeste il patriarca vede una figura sovrumana, che reca il titolo di “figlio d'uomo”, designata da Dio a giudice escatologico dei giusti e dei dannati.

In origine, il secondo libro del pentateuco enochico era il *Libro dei Giganti*, di cui a Qumran sono stati rinvenuti diversi frammenti in aramaico<sup>46</sup>. Esso proseguiva il *Libro dei Vigilanti* narrando il mito dei Giganti, figli dei Vigilanti e delle donne, e le loro malefatte ai danni degli uomini. Ma il *Libro dei Giganti* divenne sospetto agli occhi dei cristiani quando Mani lo utilizzò come fonte per una sua opera dallo stesso titolo, mentre nel *Libro delle parabole* ha grande importanza il personaggio del figlio d'uomo, che i cristiani potevano interpretare cristologicamente. Perciò nella tradizione cristiana del pentateuco enochico al posto del *Libro dei Giganti* fu messo il *Libro delle parabole*, sebbene il figlio d'uomo di quest'ultimo sia una figura diversa dal messia cristiano, perché il suo ruolo escatologico non contempla il riscatto del mondo tramite il sacrificio di sé.

## 6.3. IL LIBRO DELL'ASTRONOMIA

Nel *Libro dell'astronomia* (1Enoc 72-82) Enoc riceve dall'angelo Uriele la rivelazione intorno all'ordinamento dei corpi celesti, dei venti e dei punti cardinali e la trasmette al figlio Matusalemme. Il libro difende il calendario solare in aperta polemica con quello lunisolare babilonese (80,7-8 e 82,4-7). È datato in genere al III secolo a.C., e alcuni lo ritengono addirittura anteriore al *Libro dei Vigilanti*<sup>47</sup>. Frammenti di ben quattro manoscritti dell'originale aramaico (più ampio della traduzione ge'ez) sono stati trovati a Qumran, dove, come sappiamo dal *Documento di Damasco*, la polemica contro il calendario di Gerusalemme era particolarmente insistente (3,13-15 e 6,18-19).

## 6.4. IL LIBRO DEI SOGNI

Il *Libro dei sogni* (1Enoc 83-90) risale, come Daniele, al periodo della guerra maccabaica. Consiste di due visioni avute da Enoc e da lui raccontate al figlio Matusalemme. La prima visione riguarda il diluvio; nella seconda viene rappresentata per simboli l'intera storia di Israele,

da Adamo ed Eva fino all'*éschaton*; gli angeli sono rappresentati da uomini, gli angeli ribelli da stelle che cadono, gli ebrei da pecore e così via. All'*éschaton* faranno seguito l'apoteosi di Israele e il regno messianico eterno.

Nel libro, come in Dan 2 e 7, si individuano quattro periodi nella storia di Israele dall'esilio all'*éschaton*, e la componente escatologica ha molto più rilievo che nel *Libro dei Vigilanti* e nel *Libro dell'astronomia*, dove invece l'*éschaton* è una realtà spirituale abbastanza generica collocata sullo sfondo. Tuttavia, rispetto a Daniele (che non è opera enochica), il *Libro dei sogni* non ritiene che l'alleanza e la legge abbiano valore per la salvezza di Israele: sul Sinai Mosè si occupa solo della forma del tabernacolo, senza ricevere alcuna legge (89,28-38)<sup>48</sup>.

#### 6.5. L'EPISTOLA DI ENOC

L'*Epistola di Enoc* (1Enoc 91-105, più un resoconto della nascita miracolosa di Noè, pronipote di Enoc, 106-107<sup>49</sup>, e un'appendice escatologico-parenetica, 108) è comunemente datata all'epoca dei conflitti tra farisei e sadducei alla fine del II secolo a.C. e all'inizio del I. Secondo il genere letterario del testamento (assai attestato nella letteratura non canonica), essa contiene le istruzioni morali che Enoc trasmette ai propri discendenti. Smembrata al suo interno (91,12-17 e 93,1-10) si trova la cosiddetta "apocalisse delle settimane", una narrazione della storia passata e futura di Israele articolata in dieci "settimane", durante la nona e la decima delle quali avrà luogo il giudizio finale, che sarà seguito da «molte settimane innumerevoli, in eterno» (91,17)<sup>50</sup>. Soprattutto, è nell'*Epistola*, come abbiamo visto, che il pensiero enochico si riaccosta all'antica morale retributiva e sconfessa qualsiasi idea di predestinazione.

#### 6.6. TESTI APOCALITTICI QUMRANICI

L'apocalittica enochica anteriore al 100 a.C. circa è ben documentata tra i manoscritti di Qumran, soprattutto gli originali aramaici del *Libro dei Vigilanti* e del *Libro dei Giganti*. La comunità qumranica produsse molta altra letteratura escatologica, sviluppando un'articolata angelologia e demonologia. Il testo più ampio è la *Regola della guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre* (1QM), di ben 19 colonne, anch'essa risalente (come Daniele e il *Libro dei sogni*) al periodo della guerra maccabaica. Vi è contenuto l'annuncio della guerra in cui alla fine dei tempi si combatteranno i figli della luce (cioè la schiera di Dio, guidata dagli angeli Michele, Raffaele e Sariele) e i figli delle tenebre (guidati da Belial), fino

alla vittoria dei primi (1-2,14). La maggior parte del testo è costituita da regole dedicate agli aspetti organizzativi della guerra (2,15-9,16); segue una serie di preghiere da recitarsi nel corso della guerra (10-14). La parte finale è dedicata alla guerra vittoriosa contro i *Kittim*, ossia i dominatori ellenistici o romani<sup>51</sup>.

Data la frammentarietà dei ritrovamenti, non è semplice collegare in un quadro organico gli aspetti dell'escatologia qumranica che conosciamo. I qumraniani attendevano la «fine dei giorni» (1QSa 1,1 e 11QMelch 2,4). Il tempo che prelude alla fine sarà lungo, ma Dio non rivela quando essa avverrà (1QpHab 7,1-7; secondo 11QMelch 2,7-8, invece, la fine arriverà dopo dieci giubilei). Alla fine dei tempi il «sacerdote empio» – nome generico dei sommi sacerdoti di Gerusalemme, avversari dei qumraniani – subirà il giudizio nel fuoco (1QpHab 10,4-5)<sup>52</sup>.

#### 6.7. L'APOCALITTICA DELLA DIASPORA:

##### GLI ORACOLI SIBILLINI EBRAICI

Anche gli ebrei della diaspora nel Mediterraneo orientale ellenistico-romano erano assillati dalle preoccupazioni escatologiche, che trovarono espressione letteraria negli *Oracoli sibillini*, dodici libri di vaticini attribuiti a una sibilla, scritti nella lingua, nel metro e nello stile dei poemi omerici, e perciò non propriamente corrispondenti al genere letterario apocalittico.

Gli *Oracoli* furono compilati da autori o redattori cristiani e furono tramandati dal cristianesimo tardo-antico e medievale come presunte testimonianze pagane della verità della religione cristiana. Ma i libri III, IV e V contengono quasi esclusivamente materiali di origine ebraica (le poche interpolazioni cristiane sono facilmente isolabili). Li domina una veemente propaganda antiromana, fondata sulla contrapposizione tra la pratica religiosa ebraica (recitazione delle benedizioni, morale sessuale, lavacri di purificazione) e la cultura pagana di maggioranza, qualificata come idolatra e sessualmente immorale. È ormai lontano lo spirito quasi sincretistico che animava gli scritti giudeo-ellenistici più antichi, come la *Lettera di Aristeo*. Ciò, tuttavia, non impediva agli autori di 3 e 4 *Sibillini* di esortare i pagani a convertirsi e di affermare che all'eterno avranno accesso anche i giusti non ebrei.

La parenesi religiosa si situa sullo sfondo di un'insistita e articolata escatologia, caratterizzata dalla dottrina dei due eoni, dalla suddivisione della storia in periodi e dall'idea che l'eterno presente e il mondo intero saranno distrutti nel fuoco. Quest'ultimo tema (che influenza anche 2Pt 3,7.10.12) deriva, più che dall'escatologia iranica, dalla filosofia naturali-

stica dello stoicismo, secondo cui però l'*ekpýrosis* (o *empresmós*) era un fenomeno periodico e non un *unicum* alla fine della storia.

3 *Sibillini* è una compilazione di quattro libelli di propaganda anti-romana e di predizioni escatologiche, redatta in Egitto tra il I secolo a.C. e il I d.C., prima della distruzione del Tempio nel 70. Secondo il modello già visto, la storia è scandita in numeri diversi di regni: dieci secondo i vv. 156-161 (dal regno di Crono fino a quello di Roma e infine a quello messianico), quattro secondo i vv. 165-191 (ebrei, greci, macedoni, romani)<sup>53</sup>. Le diverse parti di 3 *Sibillini* mostrano una dottrina sostanzialmente unitaria sulla fine del tempo-storia: il mondo finirà distrutto da una pioggia di fuoco e zolfo, poi vi sarà il grande giudizio, cui seguirà un regno di pace e prosperità su tutta la terra fino alla fine dell'èone; infine si avrà il regno eterno nell'unità del vero culto, nel Tempio riedificato della nuova Gerusalemme. 3 *Sibillini* si distingue dall'apocalittica enochica perché mantiene un'idea sostanzialmente positiva della legge mosaica e del culto sacrificale. In comune con il pensiero qumranico ha l'idea predeterministica che Dio stesso abbia prestabilito la conversione dei pagani e la rovina degli empi (vv. 568-572). Lo avvicina invece al pensiero giudeo-ellenistico in generale (Pseudo-Aristea, Filone, Nuovo Testamento), ma anche alla più tarda apocalisse palestinese di 2Baruc, la tendenza a sottolineare il carattere etico della legge (vv. 630-631).

Anche 4 *Sibillini* venne compilato a partire da diverse fonti nella diaspora egiziana, negli anni 79-80 (contiene tra l'altro la prima menzione della distruzione di Pompei, vv. 130-136). Sono caratteristiche di questo libro l'avversione nei confronti del culto sacrificale (vv. 24-30) e l'assenza di qualsiasi messianismo: sarà Dio in persona, senza intermediari, a dare risoluzione alla storia e sollievo alle sofferenze del suo popolo distruggendo il mondo nel fuoco. Anche qui il tempo della storia è suddiviso in dieci generazioni (dal diluvio al giudizio finale) che comprendono quattro regni (Assiria, Media, Persia, Grecia)<sup>54</sup>.

5 *Sibillini* fu redatto verosimilmente in Egitto tra il 117 e il 132. Vi sono confluiti ben cinque oracoli di rovina contro le nazioni pagane e otto fonti di contenuto escatologico, che presentano rilevanti differenze nel contenuto e nella dottrina; tuttavia, vi si può individuare un'idea comune sullo sviluppo della storia verso l'*éschaton*, scandito in tre momenti principali che compaiono praticamente in tutte le fonti: a) il ritorno di Nerone redivivo, oppure una serie di catastrofi naturali e di guerre; b) un intervento divino, che consiste nell'avvento di una figura superumana oppure in una pioggia di fuoco che distrugge la terra e porta al rinnovamento del cosmo; c) l'era di pace definitiva per tutti i buoni o tutti i giusti (ma non si dice se essa includerà anche i non ebrei, come secondo 3 e 4 *Sibillini*).

Non è ovvio definire “messia” il personaggio superumano che riceve dal cielo l’investitura per intervenire nella storia, poiché in *5 Sibillini* il termine non compare mai e “unto” non è mai usato in accezione propriamente messianica. Tuttavia, il testo gli attribuisce caratteristiche che corrispondono a quelle del figlio d’uomo del *Libro delle parabole* e del messia celeste e guerriero di *2Baruc*<sup>55</sup>. Anche la “grande stella” che devasterà Roma e tutta la terra (vv. 155-161) può essere il simbolo di una figura superumana intermedia tra gli uomini e Dio (un angelo piuttosto che un messia). Quindi, l’escatologia del libro è molto diversa da quella a-messianica di *4 Sibillini*. Altra caratteristica di *5 Sibillini* è il disinteresse per la legge di Mosè e per il suo valore al fine della salvezza, sebbene il ruolo del Tempio e del culto sacrificale rimangano centrali.

#### 6.8. 4ESDRA

4Esdra è l’apocalisse ebraica più bella e leggibile, non sovraccarica di simbolismi esoterici né di ripetizioni di stile liturgico come l’Apocalisse del Nuovo Testamento. Fu scritta nel periodo tra le due guerre contro Roma e ha goduto di molta fortuna nel cristianesimo: fu citata spesso dai padri della Chiesa fin dal II secolo, tradotta in numerose lingue (latino, siriano, arabo, armeno, georgiano, copto, ge’ez) e tramandata in latino insieme con la *Vulgata*, fino a essere inclusa in appendice all’edizione ufficiale clementina (Roma 1592). La preghiera *Requiem aeternam* dell’ufficio dei defunti è tratta da 4Esdra 2,34-35<sup>56</sup>.

4Esdra racconta sette visioni ricevute durante l’esilio babilonese da Esdra, lo scriba che secondo la Bibbia riformò l’ebraismo dopo l’esilio. Esdra, descritto nella Bibbia come uno scriba, diviene qui un profeta visionario, che ottiene le sue visioni attraverso un rituale sistematico di preghiera, contrizione nel pianto e digiuno. Le prime quattro visioni sono interpretate dall’angelo Uriele e le ultime tre da Dio stesso, in un dialogo diretto dagli accenti sorprendentemente moderni. Il punto di vista è prevalentemente escatologico, con un articolato messianismo davidico e una complessa visione dell’oltretomba: secondo la dottrina dei due eoni, il piano di Dio per l’universo è articolato nei tre momenti del tempo storico, dell’*éschaton* e dell’*eone* futuro, eterno e atemporale. Le diverse visioni ripercorrono tutta la storia di Israele, anche se in essa non viene individuata alcuna suddivisione in periodi. Una visione intera (la quinta, cfr. 11-12) è dedicata alla storia recente, cioè alla dominazione romana, e al prossimo futuro, preconizzato in termini messianici: la rappresentazione del messia come un leone ruggente (11,37) è evidentemen-

te modellata sulla prima bestia della visione di Dan 7 (così come l'uomo che sale dal mare in 13,3 lo è sul figlio d'uomo di Dan 7,13-14).

#### 6.9. 2BARUC

Come il coevo 4Esdra, anche 2Baruc è dominato dalla tematica escatologica e sviluppa diffusamente il tema della periodizzazione della storia. Baruc, aiutante del profeta Geremia negli anni immediatamente precedenti la distruzione del Primo Tempio, riceve la rivelazione direttamente da Dio, attraverso visioni preparate da pratiche ascetiche (in genere digiuni della durata di una settimana) o tramite sogni che vengono interpretati da Dio stesso o da un angelo. La storia del mondo, prima dell'era messianica che preluderà all'eterno, è variamente suddivisa in dodici periodi (26-28; primo sogno di Baruc, 73-74) o in quattro regni (come in Dan 2 e 7, nel *Libro dei sogni* e in 4 *Sibillini*).

Ma la dottrina di 2Baruc non si riduce alla sola escatologia. L'autore stesso ne fornisce verso la fine una specie di compendio, che racchiude molti degli elementi ebraici di cui anche l'apocalittica cristiana si andava appropriando:

Ora [...] i giusti sono stati radunati e i profeti si sono addormentati e anche noi siamo usciti dalla nostra terra e Sion ci è stata tolta e non abbiamo alcunché ora, se non il Potente e la sua legge. Se dunque correggeremo e rinsalderemo i nostri cuori, riceveremo [...] [cose] che sono molto più eccellenti di quelle che abbiamo perduto, di molte volte. Quel che abbiamo perduto infatti era soggetto a corruzione e quel che riceveremo è incorruttibile (85,3-5)<sup>57</sup>.

La profezia è finita, il Tempio è in rovina, e a Israele non resta che la legge. Ma, come per Gesù, si tratta anzitutto – sebbene non esclusivamente – di una legge interiore.

## Note

1. J. Carmignac, *Qu'est-ce que l'apocalyptique? Son emploi à Qumran*, in "Revue de Qumran", 10, 1979, pp. 3-33.

2. D. S. Russell, *L'apocalittica giudaica (200 a.C.-100 d.C.)*, Paideia, Brescia 1991 (ed. or. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Westminster, Philadelphia 1964).

3. L. L. Grabbe, *The Social Setting of Early Jewish Apocalypticism*, in "Journal for the Study of Pseudepigrapha", 4, 1989, pp. 27-47.

4. P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990.

5. Cfr. C. Gianotto, in AA.VV., *Ancora a proposito di apocalittica*, in "Henoch", 20, 1998, p. 91; L. Arcari, *Intorno al concetto di "genere letterario apocalittico"*, ivi, 24, 2002, pp. 343-53.



6. J. J. Collins (ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, in "Semeia", 11, 1979; Id., *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Eerdmans, Grand Rapids 1998<sup>2</sup>, p. 4.
7. R. Webb, "Apocalyptic": *Observations on a Slippery Term*, in "Journal of Near Eastern Studies", 49, 1990, pp. 115-26.
8. D. Hellholm, *The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John*, in "Semeia", 36, 1986, pp. 13-64, in particolare p. 27.
9. U. Eco, *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Bompiani, Milano 1964.
10. A. M. Di Nola (a cura di), *Apocalissi apocrife*, Guanda, Parma 1986<sup>2</sup>; E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 2002<sup>2</sup>.
11. Cfr. Gd 6 con iEnoc 10,11-13; Gd 14-15 con iEnoc 1,9 (testo greco); Gd 16 con iEnoc 5,4; 27,2; 101,3.
12. J. H. Charlesworth, *A Rare Consensus among Enoch Specialists: The Date of the Earliest Enoch Books*, in "Henoch", 24, 2002, pp. 225-34.
13. F. M. Cross, *Divine Warrior in Israel's Early Cult*, in A. Altmann (ed.), *Biblical Motifs: Origins and Transformations*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1966, pp. 11-30; W. R. Millar, *Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic*, Scholars Press, Missoula 1976; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, Fortress Press, Philadelphia 1985.
14. J. N. Oswalt, *Recent Studies in Old Testament Apocalyptic*, in D. W. Baker, B. T. Arnold (eds.), *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Comparative Approaches*, Baker Books-Apollos, Grand Rapids 1999, pp. 369-90, in particolare p. 381.
15. J. VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, Catholic Biblical Association of America, Washington 1984; H. S. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1988.
16. Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica*, 11,128 («come supplicandolo di sorgere»).
17. 12 secondo il *Grande Bundabišn* come per 2Baruc.
18. Cfr. Ez 38-39 e 1QM.
19. Cfr. *Menog i Xrad*, 2 con *Testamento di Abramo A* 20,11.
20. Presente a 2Pt 3,7-10.12 e demitologizzata da Agostino (*Città di Dio*, XII).
21. P. Capelli, *Escatologia ebraica ed escatologia iranica*, in AA.VV., *Atti del Seminario invernale «Il popolo del ritorno: l'epoca persiana e la Bibbia»* (Lucca, 25-27 gennaio 2000), Biblia, Settimello 2001, pp. 215-54.
22. J. Moltmann, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e le implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1970 (ed. or. *Theologie der Hoffnung*, Christian Kaiser, München 1964).
23. G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. II, *Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele*, Paideia, Brescia 1974, pp. 356-64 (ed. or. *Theologie des alten Testament*, XXXX 1962).
24. K. Koch, *Von der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1996, pp. 3-39. Sul calendario cfr. P. Sacchi, *Storia del secondo tempio: Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994, pp. 454-61; C. Martone, *Molteplicità di calendari e identità di gruppo a Qumran*, in "Ricerche storico-bibliche", 9, 1997, pp. 119-38; S. Stern, *Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar, 2<sup>nd</sup> Century BCE-10<sup>th</sup> Century CE*, Oxford University Press, Oxford 2001.
25. J. J. Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Fortress Press, Minneapolis 1993, p. 41; R. Contini, C. Grottanelli (a cura di), *Il saggio Abiqar. Fortuna e trasformazioni di uno scritto sapienziale. Il testo più antico e le sue versioni*, Paideia, Brescia 2005, pp. 49-63.
26. L. Rosso Ubigli, *Qobelet di fronte all'apocalittica*, in "Henoch", 5, 1983, pp. 209-34.

27. Cfr. P. Sacchi, *Riflessioni sull'essenza dell'apocalittica: peccato d'origine e libertà dell'uomo*, in "Henoch", 5, 1983, pp. 31-58, in particolare p. 57; G. Boccaccini, *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 45-6 (ed. or. *Beyond the Essene Hypothesis*, Eerdmans, Grand Rapids 1998).

28. Cito iEnoc nella versione di L. Fusella, in P. Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I, UTET, Torino 1981, pp. 413-667.

29. Secondo una tradizione apparentemente diversa ma incorporata nello stesso testo, gli spiriti maligni sono le anime dei Vigilanti stessi (19,1).

30. M. A. Knibb, *The Exile in the Literature of the Intertestamental Period*, in "Heythrop Journal", 17, 1976, pp. 253-72.

31. iEnoc 7,5 (*Libro dei Vigilanti*); 98,11 (*Epistola di Enoc*); Giubilei 6,7.10; 7,31; 11,2; 21,17-18. Cfr. Lv 17,10.

32. Boccaccini, *Oltre l'ipotesi*, cit., p. 241.

33. Una tensione simile compare anche nel coevo libro deuterocanonico del Siracide, ad esempio tra il cap. 15 e il cap. 33 (J. J. Collins, *L'apocalittica nei Rotoli del Mar Morto*, Massimo, Milano 1999, p. 71 (ed. or. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Routledge, London-New York 1997).

34. Cfr. 1QM 13,10-11: «Tu [= Dio] hai fatto Belial per la Fossa».

35. Boccaccini, *Oltre l'ipotesi*, cit., pp. 235-45. Sulla datazione di questa parte dell'*Epistola di Enoc* cfr. G. W. E. Nickelsburg, *1 Enoch: A Commentary on the Book 1 of Enoch*, Fortress Press, Minneapolis 2001, p. 426 e Boccaccini, *Oltre l'ipotesi*, cit., p. 193. A partire dai tardi anni Novanta vari studiosi (G. W. Nebe, E. Puech, E. A. Muro, P. W. Flint) hanno identificato alcuni frammenti in greco dalla grotta 7 di Qumran con passi dell'*Epistola di Enoc*; cfr. però le critiche di Boccaccini, *Oltre l'ipotesi*, cit., p. 205, nota 43 e G. W. E. Nickelsburg, in G. Boccaccini (ed.), *Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection*, Eerdmans, Grand Rapids 2005, pp. 237-9.

36. È questa la cosiddetta "ipotesi di Groningen" sull'origine del gruppo di Qumran, formulata alla fine degli anni Ottanta da studiosi (soprattutto Florentino García Martínez) del Qumran Instituut dell'Università di Groningen. Cfr. F. García Martínez, *Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis*, in "Folia Orientalia", 25, 1988, pp. 113-36; F. García Martínez, A. S. van der Woude, *A Groningen Hypothesis of Qumran Origins and Early History*, in "Revue de Qumran", 14, 1990, pp. 522-41.

37. Come è evidente nel caos numerologico di 12,5-13.

38. Vedi però anche la datazione "bassa" (I secolo a.C.) proposta per il Cantico da G. Garbini, *Cantico dei Cantici*, Paideia, Brescia 1993.

39. Rimando alla mia nota al v. 49 di *4 Sibillini* in P. Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. III, Paideia, Brescia 1997, p. 475 e la bibliografia ivi citata (cui va aggiunto D. Mendels, *The Five Empires: A Note on a Propagandistic Topos*, in "American Journal of Philology", 102, 1981, pp. 330-7).

40. Cfr. S. Chialà, *Libro delle Parabole di Enoc. Testo e commento*, Paideia, Brescia 1997, pp. 303-40.

41. A. Catastini, *Il racconto di Susanna: riconsiderazioni di ipotesi vecchie e nuove*, in "Egitto e Vicino Oriente", 11, 1988, pp. 195-204. Sulla *gerousia* cfr. M. Hengel, *Giudaismo ed ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.*, Paideia, Brescia 2001, pp. 71-4 (ed. or. *Judentum und Hellenismus*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1969).

42. È a questo sapiente Daniele che si riferiscono le menzioni in Ez 14,14.20 e 28,3.

43. L. DiTommaso, *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*, Brill, Leiden 2005.

44. N. Fernández Marcos, *La Bibbia dei Settanta: introduzione alle versioni greche della Bibbia*, Paideia, Brescia 2000, pp. 99-101 e 147-56 (ed. or. *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1979).

45. Charlesworth, *A Rare Consensus*, cit.
46. J. T. Milik, *Problèmes de la littérature bénochtique à la lumière des fragments araméens de Qumrân*, in "Harvard Theological Review", 64, 1971, pp. 333-78; E. Puech, in "Revue de Qumrân", 19, 2000, pp. 635-8.
47. F. García Martínez, J. Trebolle Barrera, *Gli uomini di Qumran. Letteratura, struttura sociale e concezioni religiose*, Paideia, Brescia 1996, p. 113 (ed. or. *Los hombres de Qumrán*, Trotta, Madrid 1993).
48. G. Boccaccini, *È Daniele un testo apocalittico? Una (ri)definizione del pensiero del Libro di Daniele in rapporto al Libro dei Sogni e all'apocalittica*, in "Henoch", 9, 1987, pp. 267-302.
49. Lo stesso tema è sviluppato nella col. 2 dell'*Apocrifo della Genesi* da Qumran.
50. Cfr. F. Dexinger, *Henochs Zehnwochenapokalypse und offene Probleme der Apokalyptikforschung*, Brill, Leiden 1977.
51. Sull'escatologia di 1QM cfr. G. Ibba, *La sapienza di Qumran. Il Patto, la luce e le tenebre, l'illuminazione*, Città nuova, Roma 2000, pp. 71-82.
52. F. García Martínez, *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, Brill, Leiden 1992; García Martínez, Trebolle Barrera, *Gli uomini*, cit., pp. 116-21; Collins, *L'apocalittica*, cit.; L. Monti, *Una comunità alla fine della storia. Messia e messianismo a Qumran*, Paideia, Brescia 2006.
53. I vv. 192-193, forse interpolati, accennano a un settimo regno.
54. Con un intervento redazionale il testo originario venne attualizzato aggiungendo al regno dei greci quello dei romani (vv. 102-151).
55. Cfr. anche la figura di Melchisedec nel testo qumranico 11Q Melchisedec. Cfr. P. Sacchi, *Esquisse du développement du messianisme juif à la lumière du texte qumranien 11Q Melch*, in "Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft", 100, 1988, pp. 202-14.
56. Sull'influsso di 4Esdra sulla liturgia romana cfr. P. Batiffol, *Apocalypses apocryphes*, in *Dictionnaire de la Bible*, vol. 1, Letouzey et Ané, Paris 1895, coll. 756-67, in particolare col. 761.
57. Trad. di P. Bettolo, in P. Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. II, UTET, Torino 1989, p. 232.