

Introduzione

Perché leggere il libro di Daniele?

Tra il lettore moderno della Bibbia e il libro di Daniele si spalanca un formidabile baratro. Pur noti e amati, i racconti sul saggio ebreo Daniele e sui suoi amici Sadrac, Mesac e Abed-Nego che costituiscono Daniele 1 - 6 rispecchiano un mondo che è congeniale alla nostra esperienza quotidiana pressappoco quanto quello delle *Mille e una Notte*. Un mondo di re, di harem ed eunuchi, di licenziosi rituali pagani ed ebbre orge, di bizzarri metodi di soppressione in fornaci ardenti o fosse colme di leoni, di strane esperienze di sogni e visioni. Persino quei lettori moderni che sono passati attraverso la loro «fornace ardente», o che vivono in quello stesso, tormentato settore della terra in cui sono ambientate queste storie, o che hanno avuto strane esperienze di sogni e visioni, non riescono realmente a ricollocarsi nel mondo del libro di Daniele. È semplicemente troppo remoto, nel tempo e nello spazio.

Per di più la seconda metà del libro, i capitoli 7 - 12, sembra aver ben poco in comune con la prima. In quei capitoli, il lettore scopre uno strano universo di animali simbolici, angeli alati, schiere di esseri celesti, scene di giudizio divino. Tre distinte apocalissi e una lunga preghiera a

cui risponde un angelo, tutte contenenti scenari lievemente diversi della Fine prossima ventura, culminano nella formidabile profezia dell'intervento divino e della risurrezione dei morti. Questo mondo ci è ancor più estraneo e confrontato con le avvincenti scene di vita di corte di Daniele 1 - 6 ci risulta assolutamente privo di interesse.

Dunque, perché dovremmo ancora tentare di leggere e comprendere il libro di Daniele? Perché quanti hanno incarichi didattici nella chiesa dovrebbero ancora tentare di guidare i fedeli a ripercorrere a ritroso il formidabile iato temporale che ci divide da questo libro, in cerca delle esperienze di fede che si dice vi si celino? Perché i predicatori dovrebbero rischiare di portare sui loro pulpiti le «bombe a orologeria» che continuano a ticchettare in questo libro?

Alcuni diranno che dobbiamo leggerlo semplicemente perché è Sacra Scrittura. Bene. Ma allora perché le principali Chiese hanno smesso da tempo di farlo?

Altri diranno che dovremmo leggerlo perché offre una parola di speranza a chi sta soccombendo, di incoraggiamento a chi tribola sotto la morsa dell'oppressore. È un libro per tempi duri, e noi viviamo in tempi duri. Ma è *davvero* così? Le circostanze in cui vivevano i primi lettori del libro di Daniele sono davvero paragonabili a quelle in cui vivono i frequentatori dei nostri corsi di catechesi e gruppi di studio biblici? È vero che su di noi incombe l'ombra sinistra dell'ecatombe nucleare, e che in senso lato il nostro mondo è assai più in pericolo di quello degli uomini del II secolo a.C. Ma la maggior parte dei lettori odierni del libro di Daniele non fa parte di una sparuta minoranza perseguitata che lotta per sopravvivere a una politica imperialista decisa a eliminare ogni setta dissidente e a distruggere il giudaismo *tout court*. La maggior parte di noi non ha sperimentato il divieto delle proprie pratiche di culto e il rogo dei propri testi sacri; non si è vista costretta a nutrirsi dei cibi che più aborre; non ha pianto i propri figli trucidati insieme alle loro madri. Secondo I Maccabei 1,41-64 e II Maccabei 6 - 7, erano queste le circostanze in cui vivevano coloro che scrissero e per primi lessero il libro di Daniele. Per degli oppressi come loro, la vera, grande fonte di speranza non era la misericordia di Dio ma la sua ira: la sua giusta e terribile sentenza, le fiamme e le grida del Giorno del Giudizio. Loro potevano ascoltare il messaggio di Daniele comprendendolo e apprezzandolo davvero. Ma noi possiamo?

Alcuni sostengono che la letteratura apocalittica non solo nacque da oppressi, ma può essere recepita davvero solo da quanti, tra i posteri, vivano anch'essi in condizioni tali da non avere altra speranza che la distruzione dell'ordine costituito. Indubbiamente è possibile tracciare una convincente correlazione storica tra momenti di crisi nazionale e

culturale e risveglio dello spirito apocalittico. Si pensi alla comunità di Qumran, vissuta a cavallo tra il I secolo a.C. e il I d.C., che reagì al potere oppressivo di Roma con la *Guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre*. O ai montanisti del II-III secolo d.C., perseguitati per il loro millenarismo e la loro fede che la loro città, Pepuza in Asia Minore, sarebbe stata la nuova Gerusalemme. O all'ala sinistra della Riforma, in particolare ai tragici profeti di Zwickau guidati da Thomas Müntzer e al «Regno» anabattista di Münster. O all'ottocentesco risveglio avventista nello stato di New York, a come vennero sbeffeggiati William Miller e i suoi seguaci che il 22 ottobre 1844 attesero in vesti candide la Fine. O alla profonda fede nel riscatto escatologico che gli schiavi neri degli americani bianchi espressero nei loro *spirituals*.

Eppure, se si dovesse esser stati nella fossa dei leoni con Daniele per recepire appieno il suo messaggio, francamente ben pochi di noi potrebbero accoglierlo. Solo i sopravvissuti alla Shoah, gli scampati a Hiroshima, i veterani del Biafra, le vittime delle tante tragedie del Medio Oriente contemporaneo potrebbero recepirne la testimonianza. La stragrande maggioranza dei lettori di questo libro e dei membri d'una qualsiasi chiesa o sinagoga americana odierna non hanno che un vago senso del fato che può abbattersi, tragico e inatteso, su di noi. La vita si svolge per lo più serena: anno dopo anno, shopping natalizi, settimane bianche e vacanze estive si susseguono, costellando di momenti felici le nostre quiete e ordinate esistenze. Anche i più oppressi della nostra società non sperimentano in tutto l'arco della vita qualcosa di paragonabile al disastro economico-politico che gli autori questo libro si trovavano ad affrontare quotidianamente.

La tesi di questo commentario è che il libro di Daniele abbia un messaggio teologicamente significativo per tutti gli ebrei e i cristiani contemporanei, anche quelli, e sono la maggioranza, le cui circostanze esistenziali non replicano quelle in cui esso fu scritto. Daniele non è solo un libro per tempi duri; per recepirne il messaggio non si deve necessariamente lottare in clandestinità per la propria e l'altrui libertà, essere uno schiavo o un sopravvissuto. Daniele è anche un libro per tempi relativamente sereni, anche se a leggerlo dalla nostra prospettiva di appartenenti alla società del benessere ci esponiamo a un rischio: per noi il suo messaggio può tradursi in un'accusa.

Una certa percentuale di lettori moderni, soprattutto membri di chiese evangeliche americane, è invece convinta che Daniele sia un testo di cruciale importanza, ma in base a un presupposto del tutto diverso: per questi lettori, Daniele è un'attendibile «mappa» cronologica del futuro. Il suo valore risiede nel poterci aiutare a individuare la nostra collocazione su quella «mappa», dicendoci quanto siamo prossimi alla meta

ultima della storia, vale a dire al definitivo, trionfale intervento di Dio nelle vicende umane. Non è questa la posizione assunta in questo commentario. Al contrario, la prospettiva qui assunta è che il valore del libro di Daniele non risieda affatto, fortunatamente, nella sua capacità di fungere da «mappa» cronologica del futuro, in quanto mai avrebbe potuto riuscire in una simile impresa. Nessun libro scritto da esseri umani, neppure un testo della Scrittura, ha questa capacità, perché, ci piaccia o meno, la carne limita la visuale umana a eventi imminenti o non troppo distanti. Sostenere che il libro di Daniele infrange questi limiti equivale a non prendere sul serio la natura incarnata della parola di Dio. Il libro di Daniele *non* ci fornisce una mappa cronologica del futuro. Il libro di Daniele ci fornisce un ritratto dell'agente della nostra futura redenzione all'opera. In modo narrativo formula alcune profonde verità teologiche sul futuro, suscitando in noi la fede nella vittoria finale di Dio. Ed è proprio questa fede a rendere questo libro tanto prezioso per noi.

Daniele brilla della certezza che Dio non fallirà nel portare a termine il suo piano redentivo; della fede che tirannia e oppressione, in qualunque forma, non l'avranno vinta e che l'esito ultimo dell'esperienza umana sarà il riscatto dell'obbedienza fedele, della bontà, della verità. Dio alla fine trionferà, e con lui tutti coloro che in ogni tempo hanno tentato di mantenerglisi fedeli. Ecco una fede in grado di sostenere «i santi» nei tempi di tribolazione e in quelli di letizia. Una fede a cui l'odierno mondo secolarizzato anela, ma che per lo più non sa formulare, come mostrano le moderne escatologie secolarizzate: la fantascienza, i racconti apocalittici, gli scritti pseudo-scientifici dei futurologi. Una fede in grado di liberarci dal quietismo e dall'apatia, e di infonderci l'energia necessaria per lavorare per il bene e la salvezza di tutte le creature della terra, insieme ad altri uomini e donne di buona volontà.

L'approccio di questo commentario: cinque presupposti

Il libro di Daniele presenta all'interprete una serie di problematiche critiche non meno complesse di quelle sollevate dagli altri libri dell'Antico Testamento. Anziché scendere nei dettagli di queste problematiche, vogliamo qui semplicemente individuare cinque presupposti che saranno fondamentali nel presente volume, rimandando i lettori che desiderino esplorare più a fondo il *background* del libro di Daniele a uno dei moderni commentari critici citati in Bibliografia. Vero scopo del presen-

te volume non è fornire risposte a domande sull'ambientazione storica, l'unità letteraria, il linguaggio e la paternità del libro di Daniele, ma fornire un commento e una valutazione teologica del testo capitolo per capitolo. Il primo approccio è indubbiamente affascinante e fruttuoso; ma il secondo è un ausilio assolutamente indispensabile per coloro che insegnano e predicano nella chiesa.

Ecco dunque i cinque presupposti chiave sulle problematiche storiche e letterarie del libro di Daniele su cui si basa il presente volume.

L'eroe

Daniele è un personaggio non-storico, modellato dall'autore/i del libro sull'antico personaggio connesso a Ezechiele 14,14-20 al giusto Noè e al giusto Giobbe, e descritto a Ezechiele 28,3 come un saggio. Come per altri scritti apocalittici giudaici, un santo e saggio antico è stato scelto per essere latore di un dato messaggio a un pubblico che vive in un'epoca completamente diversa.

Struttura letteraria, datazione e linguaggio

Il libro di Daniele contiene scritti di più autori che operarono in epoche diverse. A esigere questa tesi è il contenuto radicalmente diverso delle due metà del libro e il fatto che sia scritto in due lingue diverse. Per quanto riguarda il contenuto, Daniele 1 - 6 contiene sei racconti di eroi su Daniele e i suoi amici nello stile novellistico tipico dei tardi circoli sapienziali giudaici. Quanto a lessico e a conoscenza di realtà culturali, questi racconti tradiscono un notevole influsso persiano ed ellenistico. Nei loro tratti essenziali si ritiene risalgano al III secolo a.C., o poco prima. Le tre apocalissi e la preghiera-visione di Daniele 7 - 12, invece, possono essere datate più precisamente al primo terzo del II secolo a.C. (cfr. il commento a Dan. 11,2-39 e 12,5-13). Si tratta di racconti visionari narrati dallo stesso Daniele, che condividono l'ottica settaria di altri scritti apocalittici degli ultimi due secoli a.C. Ancora non si è giunti a una spiegazione definitiva del carattere bilingue del libro (Dan. 2,4b - 7,28 è scritto in aramaico; il resto in ebraico tardo biblico). L'opinione più diffusa è quella di H.L. Ginsberg, secondo cui l'intero libro (eccettuata la preghiera «interpolata» di 9,4b-20) fu originariamente scritto nella lingua franca del tempo, l'aramaico, e 1,1 - 2,4a e i capitoli 8 - 12 furono in seguito tradotti in ebraico, forse al fine di rendere il libro più accettabile a una comunità la cui stima della sacralità dell'ebraico cresceva di pari

passo con la diminuzione del suo uso (*Studies in Daniel*, pp. 41-61). Benché questa teoria non esiga l'intervento di più autori, implica senz'altro uno sviluppo della tradizione di Daniele che proseguì anche dopo la sostanziale fissazione del testo.

I lettori precipuamente interessati a comprendere e far proprie le verità teologiche di Daniele, accettano di dar per presupposto che il libro abbia subito un'evoluzione entro un dato periodo di tempo, ma rivolgono la loro attenzione anzitutto e per lo più allo stato in cui lo possediamo ora. Del resto, la celebre discrepanza tra le due metà del libro può persino rivelarsi assai meno drammatica di quanto si supponesse un tempo. Come si vedrà, il sogno di re Nabucodonosor di Daniele 2 è sostanzialmente ricapitolato nell'allegoria animale di Daniele 7. Il disastro a cui va incontro l'impero dell'arroganza (2,34) è ribadito al culmine della visione apocalittica di Daniele 8,25: il tiranno «sarà infranto senza intervento umano». E l'agente della distruzione dell'ultimo regno nemico, la pietra non spinta da mano umana, è identificata come «un regno che non sarà mai distrutto» (2,44), definizione del tutto assimilabile al «regno» definitivo che i «santi dell'Altissimo» possederanno «per sempre, eternamente» (7,18.27). Si forniranno vari esempi di questa interpretazione comparata delle due parti di Daniele. Per ora basti dire che il libro di Daniele, benché non unitario dal punto di vista letterario, è un tutt'uno. Questo commentario intende trattarlo come un tutt'uno.

Identità degli autori

Gli autori del libro di Daniele erano uomini che agivano e pensavano come gli eroi del libro, Daniele e i suoi tre amici. Nei capitoli 1 - 6, Daniele e i suoi amici incarnano le virtù della saggezza, della pietà e della fede. Sono ebrei fedeli alla Torah, nobili esempi di irremovibile fedeltà al patto. Poco importa come il ciclo di racconti di Daniele 1 - 6 sia nato, e come sia stato unito a Daniele 7 - 12: ora il primo blocco serve a sostanziare una strategia di vita per i tempi di tribolazione, prima che Dio intervenga nella storia e determini il trionfo del suo popolo su tutti i suoi oppressori. In sintesi, i racconti di Daniele 1 - 6 ci offrono un quadro dei santi all'opera – quegli stessi santi che saranno gli eroi anonimi ma destinati al trionfo di Daniele 7 - 12.

I santi dell'Altissimo compaiono per la prima volta a Daniele 7,18, dove vengono insigniti del regno escatologico da possedere per sempre, eternamente, e riappaiono in ognuna delle successive parti di Daniele 7 - 12. Sono «i potenti e i popolo dei santi» (8,24); le «molte persone»

contro cui l'ultimo oppressore agisce con tanta brutalità (8,25); nella lunga preghiera del capitolo 9 sono semplicemente coloro che implorano la misericordia di Dio in base al fatto che il suo nome è invocato sulla sua città e sul suo popolo (9,19). Nel capitolo conclusivo del libro, gli eroi sono «il popolo di quelli che conoscono il loro Dio» (11,32), «i saggi tra il popolo» (11,33.35); soprattutto, sono «i saggi [...] quelli che avranno insegnato a molti la giustizia» (12,3). Alla luce di ciò, dovremmo guardare nel contesto del giudaismo settario del II secolo a.C. a qualche gruppo i cui membri potessero rivendicare i titoli di «giusto» e «saggio» e la cui irremovibile fedeltà al patto e alle richieste esclusive di un Dio sovrano concordasse con le figure di Daniele e dei santi.

Tra i vari candidati, il gruppo che rientra più agevolmente in questi criteri, e al cui interno è pertanto verosimile che siano vissuti sia gli autori che il pubblico di questo libro, è il partito osservante noto da I Maccabei 2,42 e 7,13-17 come gli «asidei». Da non confondersi con le sette ebraiche hassidiche medievali e moderne, per quanto per molti versi simili ad esse, questi antichi *hassidim* tentavano di opporsi all'ellenizzazione. Erano gli osservanti, non ansiosi di scendere in armi alla maniera dei Maccabei e degli zeloti (I Mac. 1,62-64), ma fermi nella loro adesione alla «religione dei tempi antichi» e nella loro obbedienza al patto mosaico, ampliato dalla legislazione rituale e culturale delle epoche successive. Benché nessuna fonte contemporanea descriva esaurientemente questi *hassidim* e la loro evoluzione storica, è molto probabile che solo mezzo secolo più tardi un loro ramo si sia ritirato nel deserto per fondare la comunità di Qumran sul Mar Morto. Altri divennero in seguito i primi farisei. Stando ai concisi indizi forniti da I e II Maccabei, gli *hassidim* erano scrupolosi nell'osservanza del sabato (a I Mac. 2,29-38, loro, o un gruppo a loro simile, preferiscono morire che combattere in giorno di sabato) e delle prescrizioni alimentari, e nell'esigere un sacerdozio in grado di dimostrare la sua legittima successione dall'antica stirpe di Aronne (cfr. I Mac. 7,13-17). Nel II e I secolo a.C. questi *hassidim* si sarebbero opposti alla classe dominante dei sacerdoti ellenizzanti e della nuova aristocrazia asmonea a Gerusalemme.

Come ipotesi di lavoro, dunque, considerate il/i redattore/i di Daniele degli *hassidim*, progenitori spirituali della comunità di Qumran da un lato e dei primi farisei dall'altro. Considerateli progenitori spirituali anche di Gesù, se volete – poiché, nella misura in cui simpatizzò con i valori e le tradizioni dei farisei e attinse per la propria auto-comprensione alle loro tradizioni escatologiche, anch'egli appartenne alla tradizione degli *hassidim*. Gesù portò tuttavia la loro tradizione nella sua direzione unica: la sua attesa del Regno rifulgeva dell'appassionato senso della sua prossimità – una prossimità più spaziale che temporale – ed egli identificò il Regno con il proprio ministero.

Daniele e i saggi

Gli *ḥassidim* che redassero il libro di Daniele attinsero alla tradizione sapienziale del loro popolo per i racconti su Daniele e i suoi eroici compagni. I circoli sapienziali di Israele svolgevano la loro funzione didattica narrando delle storie. Nel libro canonico di Ester e nei racconti apocrifi di Giuditta e di Tobia, nelle storie dei tre giovani cortigiani di III Esdra 3 - 4, e nel bel racconto internazionale di Ahikar (cfr. PRITCHARD, ANET, pp. 427-430), gli antichi saggi e teologi insegnano la retta dottrina attraverso il medium delle agiografie – racconti su donne e uomini giusti, che grazie alla loro fede in Dio e alla loro irremovibile fedeltà alla sua sovranità riuscirono a sopravvivere a opposizioni apparentemente impari e a glorificare Dio con la loro devozione. I sei racconti del ciclo canonico di Daniele appartengono chiaramente a questa corrente narrativa della tradizione sapienziale. (Che il ciclo fosse ancor più vasto dei racconti tramandatici a Daniele 1 - 6 è confermato dalla presenza, nella versione greca di Daniele, delle storie di Susanna e di Bel e il drago. Inoltre, tra i Manoscritti di Qumran sono stati rinvenuti frammenti di racconti precedentemente ignoti legati al ciclo di Daniele, tra cui la *Pregghiera di Nabonide* – un riflesso di quella stessa tradizione della follia regale tramandatici a Daniele 4.) Essi narrano di giovani eroi che grazie alle loro straordinarie virtù compiono una rapida ascesa sociale. Daniele, come vedremo, è presentato come un nuovo Giuseppe. Lui e i suoi amici sono dei cortigiani ideali, possiedono il dono di interpretare i sogni, doti amministrative e una saggezza che li rende idonei a ricoprire posti di alta responsabilità alla corte di Babilonia. I racconti affrontano il problema della teodicea, mostrano un'ottica inter-culturale e internazionale, i loro protagonisti prendono decisioni in modo maturo e responsabile: tutte tematiche tipiche della tradizione sapienziale di Israele.

Tutte queste osservazioni indubbiamente corrette pongono però un problema per la comprensione del libro di Daniele: che cosa ha da fare la tradizione sapienziale con l'apocalittica? La combinazione in Daniele di letterature assai diverse è forse indizio di qualche intrinseca connessione letteraria e teologica fra loro? O è solo il risultato dell'arbitrio di qualche redattore *ḥasidico* desideroso di assicurarsi l'autorità dell'antico personaggio di Daniele, celebre per la sua saggezza, per le apocalissi della sua setta?

Molti studiosi del libro di Daniele propendono per quest'ultima tesi. Gerhard von Rad, invece, sosteneva la tesi opposta. A suo dire, la congiunzione di tradizione sapienziale e apocalittica, lungi dall'essere fortuita, illustrava le origini stesse del genere apocalittico in Israele. L'apocalittica a suo dire era uno sviluppo della tradizione sapienziale, e l'elemento

sapienziale era rimasto fondamentale nell'apocalittica giudaica (cfr. *The Divine Determination of the Times*, in: *Wisdom in Israel*, pp. 263-283; e *Old Testament Theology*, II, pp. 301-315). Le prove di questa relazione sarebbero molteplici: come la tradizione sapienziale, l'apocalittica rifiuta la storia, riducendone il flusso al mero susseguirsi di ordini predeterminati; come la tradizione sapienziale, si occupa pertanto di ordini di ogni genere, compreso quello naturale, e manifesta un vivo interesse per i calendari, la geografia e i corpi celesti. La capacità di interpretare sogni e visioni è tenuta in gran conto da entrambe le letterature, e la saggezza è per entrambe una virtù. Per esempio, sono «i saggi» a venir risvegliati a vita eterna a Daniele 12,3. Il significato dei tempi e del futuro, linfa vitale degli scritti apocalittici, trova un parallelo nel famoso insegnamento del Qohelet, «per tutto c'è il suo tempo, c'è il suo momento per ogni cosa sotto il cielo» (Eccl. 3,1). Entrambe le letterature si occupano della teologia della creazione/ri-creazione e ricorrono a simbologie mistiche associate alla cosmologia. Infine, entrambe sono interessate alla rivelazione dei segreti del destino del cosmo e all'elaborazione di schemi esoterici a tal fine – cosa questa del tutto estranea al profetismo.

Il presente commentario non abbraccia la tesi di von Rad che il movimento apocalittico nasca dalla tradizione sapienziale. Come chiarirà l'ipotesi di lavoro definitiva, è l'attesa escatologica che tanto profondamente contraddistingue il profetismo di Israele, e per cui l'apocalittica è il veicolo letterario primario, a collegare queste due parti del canone biblico con un vincolo inscindibile. Gli autori apocalittici si collocano soprattutto nella scia del grande profeta anonimo dell'esilio che scrisse Isaia 40 - 55. Ma la multiforme inter-penetrazione della tradizione sapienziale e dell'apocalittica va comunque confermata. In nessun altro luogo è più visibile che nel libro di Daniele. A quanti chiedono agli apocalittici, «Che fare, in attesa del trionfo di Dio?», i capitoli 1 - 6 forniscono risposte attraverso racconti che narrano la vita di eroi. E le apocalissi di Daniele 7 - 12 confermano il futuro dei santi che si mantengono fedeli nel modo descritto a Daniele 1 - 6. Non è semplice spiegare come tradizione sapienziale e apocalittica abbiano potuto congiungersi tanto strettamente nel libro di Daniele, soprattutto dal momento che la prima è tanto spesso associata a un'élite dalla mentalità cosmopolita e la seconda a masse rurali e xenofobe. Forse vi erano anche degli scribi con la loro tradizione, oltre che degli eredi dell'escatologia profetica, tra gli *hassidim* perseguitati del II secolo a.C. Forse tracciare linee di demarcazione troppo nette tra i vari rami di una piccola comunità dell'antichità è un errore. Infine, bisogna ricordare che tutta questa letteratura nasce alla fine del periodo veterotestamentario. E che gli autori di Daniele avevano la loro Scrittura, che doveva comprendere l'Ecclesiaste, i Proverbi e Giona, come il Deutero-Isaia ed Ezechiele.

Quali che siano le ragioni che determinarono questo fenomeno, dunque, racconti sapienziali e visioni apocalittiche sono saldamente congiunti in quell'insieme canonico che ci è pervenuto come libro di Daniele, ed è così che questo commentario intende trattarli: insieme.

Radici profetiche e contesto sociale della letteratura apocalittica

L'*apocalittica* veterotestamentaria è un sottotipo della più vasta categoria letteraria dell'*escatologia*. Il vocabolo «escatologia» significa semplicemente *interesse per il dramma della Fine (eschaton)*. Tutti i grandi profeti veterotestamentari, a iniziare da Amos, hanno un'escatologia. La loro visione degli eventi decisivi della Fine si esprime in genere nell'idioma dell'«escatologia realistica», così detta perché ritiene che il Giorno di YHWH si collochi all'interno dell'esperienza storica di Israele. L'autore di Isaia 65,17-25 per esempio prende le mosse da una vasta visione che inizialmente pare trascendere totalmente questo mondo. Attraverso l'oracolo YHWH dice:

«Io creo nuovi cieli e una nuova terra; non ci si ricorderà più delle cose di prima» (v. 17).

E tuttavia a tempo debito il discorso torna alle cose di questo mondo:

«Essi costruiranno case e le abiteranno; planteranno vigne e ne mangeranno il frutto. Non costruiranno più perché un altro abiti, non planteranno più perché un altro mangi» (vv. 21-22).

Geremia parla di un'epoca in cui l'alienazione tra YHWH e il suo popolo eletto avrà fine, perché «io metterò la mia legge nell'intimo loro, la scriverò sul loro cuore, e io sarò loro Dio, ed essi saranno mio popolo» (Ger. 31,33). Un concetto che suona ultraterreno: una simile riconciliazione non era mai avvenuta, né può avvenire se non nel migliore dei mondi possibili. Ma dopo tutto il mondo è ancora questo mondo, e i protagonisti sono ancora colui che elegge, YHWH, il popolo eletto, Israele, e un patto scritto su cuori umani. Questo è il materiale dell'escatologia «realistica» o «profetica».

A differenza di quest'ultima, l'apocalittica è *una forma di escatologia enfaticamente amplificata in senso cosmico*. Per influsso delle tematiche mitiche emananti dalla teologia della creazione, la concezione profetica del Giorno di YHWH diviene una nuova catastrofe mondiale. La vittoria di Dio in quel giorno è conseguita con una lotta cosmica, oltre che terrena, e al

di là di quel giorno c'è un mondo che sempre più somiglia a un nuovo Eden retto da un nuovo Adamo. In base a questa definizione, possono essere definiti scritti apocalittici (ma c'è chi preferisce considerarli tutti tranne Daniele «proto-apocalittici») i seguenti testi veterotestamentari: Isaia 24 - 27; Zaccaria 9 - 14; Gioele 2,28 - 3,21; Daniele 7 - 12. Se confrontato con l'apocalisse deutero-canonica IV Esdra e con pseudoepigrafi giudaici come I Enoc, II Baruc, gli Oracoli Sibillini, più parte dei Giubilei e dei Testamenti dei Dodici Patriarchi, persino il libro di Daniele fa un uso relativamente ristretto dell'idioma apocalittico.

Questo modo di distinguere le due forme dell'escatologia non è che uno dei tanti che sono stati proposti. Ma come definizione operativa del vasto genere letterario dell'«apocalittica» è utile. Fu Stanley Frost a porre l'accento sull'influsso del mito, e in particolare dei motivi mitici del Conflitto, del Giudizio, dell'Età dell'oro e del Salvatore (o Re dell'Età dell'oro) sull'escatologia profetica (*Old Testament Apocalyptic*, pp. 32-45). Frost riassume il concetto con un epigramma derivato in ultima analisi da Hermann Gunkel: «L'apocalittica è [...] escatologia mitologizzata» (p. 39). Benché per essere realmente utile necessiti di ulteriori precisazioni, questa definizione preserva i due aspetti fondamentali dell'apocalittica: la sua diretta derivazione dalla più antica escatologia profetica e gli aspetti cosmici e ontologici della visione apocalittica che possiamo solo associare con la teologia della creazione e con il mito.

La semplice distinzione tra escatologia profetica e letteratura apocalittica non basta tuttavia da sola a spiegare come la prima evolse nella seconda. Naturalmente la Scrittura non ci fornisce nessuna storia esplicita dello sviluppo dell'apocalittica, e qualunque quadro a questo riguardo dev'essere ricostruito dagli scarni dati disponibili. In ogni caso, presupposto del presente commentario è che le linee di sviluppo tratteggiate da Otto Plöger (*Theocracy and Eschatology*) e Paul D. Hanson (*The Dawn of Apocalyptic*) siano valide e utili. Pur non presentando quadri identici, questi due autori prendono le mosse dallo stesso punto di partenza: la giustapposizione di speranza profetica e predominio sacerdotale nella restaurazione post-esilica. Durante e dopo la ricostruzione del Tempio nel 520-515 a.C., emerse a Gerusalemme un *establishment* teocratico. Suo obiettivo era un governo permanente, un ordine stabile che in un contesto storico garantisse un corretto rapporto tra Dio e il popolo di Israele. Con la ripresa del culto sacrificale, un odore soave saliva quotidianamente a YHWH dagli olocausti. La redazione sacerdotale del Pentateuco ampliò la tradizione legale, così che gli israeliti potessero sapere in termini concreti e dettagliati che cosa il patto richiedeva loro. (Il loro giuramento di fedeltà a questo nuovo ordine ci è stato tramandato a Neemia 8 - 10.) Eppure, in queste scene post-esiliche di beatitudine teocratica, c'erano

persone scontente. Erano gli eredi dell'escatologia profetica, discepoli del Deutero-Isaia o per lo meno persone che credevano profondamente nella sua visione della comunità restaurata. Forse si collocavano persino nella discendenza spirituale degli stessi gruppi levitici non appartenenti all'*establishment* che in epoca pre-esilica avevano prodotto il libro riformista del Deuteronomio e la storia deuteronomista (Giosuè - II Re).

Plöger (*Theocracy and Eschatology*, pp. 47-50) non tenta di caratterizzare ulteriormente questi individui, se non ipotizzando che si associassero in «conventicole» (non dissimili da come potremmo immaginare fosse la sinagoga nei suoi stadi iniziali) a fini culturali e di formazione ideologica. Forse essi attinsero deliberatamente a idee non-indigene come il dualismo storico radicale (l'era presente contrapposta a quella ventura), così che la loro speranza in una comunità eletta radicalmente diversa che sarebbe vissuta in un mondo futuro realmente trasformato si contrapponesse più nettamente al consenso sacerdotale prevalente. Erano un movimento clandestino, non nel senso di una resistenza armata a una feroce persecuzione, ma nel senso di una resistenza non-violenta e sempre più disperata all'ethos prevalente della loro comunità. Questi gruppi proto-*hasidici* – così li denomina Plöger – iniziarono a invocare, a parlare e a scrivere del giorno futuro in cui la grandiosa visione dei profeti di un totale rinnovamento del mondo si sarebbe avverata. Nacquero così i testi proto-apocalittici. Poi, all'epoca dei Maccabei, con il crollo dell'ordine sacerdotale e sotto l'impeto della persecuzione delle autorità gentili, il movimento si precisò nei circoli degli *hassidim*. Una maturità rispecchiata dalla produzione letteraria di quell'ultimo periodo: il libro di Daniele e la letteratura apocalittica extracanonica.

Per spiegare la nascita della letteratura apocalittica Hanson si avvale di un modello analogo. Rami sempre più antitetici della comunità giudaica post-esilica elaborarono descrizioni sempre più antitetiche della natura ideale di quella comunità. Hanson rifugge da un'analisi politica, asserendo che nessuna «teoria sui partiti» darebbe adeguatamente conto dei mutevoli atteggiamenti sia dei sacerdoti che degli zeloti pro e contro la visione apocalittica (*The Dawn of Apocalyptic*, p. 20) e preferisce adottare, adattandola, la distinzione sociologica di Weber, Mannheim e Troeltsch tra *realisti* (appartenenti alla classe dominante, interessati al mantenimento dell'ordine, si esprimevano religiosamente nell'istituzione della «chiesa» – cioè qui del Tempio) e *visionari* utopici (scontenti e *outsider* che speravano di cambiare lo status quo e si esprimevano istituzionalmente sotto forma di «setta»). I grandi profeti pre-esilici erano riusciti a mantenere questi elementi conflittuali della fede – visione e realtà, speranza e ordine – in un'utile e creativa tensione dialettica. Ma nella restaurazione post-esilica «sorse lo spettro di una polarizzazione in cui il programma

pragmatico della ierocrazia era privo dell'elemento visionario della profezia, mentre la visione della profezia rompeva gli ormezzi con il mondo reale e prendeva il largo verso il regno dei sogni» (*The Dawn of Apocalyptic*, p. 210). Nel secolo successivo al ristabilimento del culto, il disincanto dei visionari verso la *leadership* della comunità sacerdotale o ierocratica è icasticamente testimoniato dall'evoluzione del libro di Zaccaria verso una sempre più radicale visione apocalittica, che culmina nella compiuta apocalisse di Zaccaria 14, in cui secondo Hanson la dialettica visione-realtà cessa del tutto e i «sogni» che egli teme dominano le menti degli autori.

Se questa teoria bipolare è corretta, le linee essenziali dell'escatologia apocalittica erano già state sviluppate ben prima dell'inizio della persecuzione di Antioco o comunque prima che per la maggioranza della comunità ebraica di Gerusalemme la vita divenisse assai difficile. Il passaggio dall'escatologia profetica all'apocalittica iniziò come protesta degli osservanti e dei dissidenti contro il sempre più potente e ricco *establishment* sacerdotale che aveva costruito Gerusalemme da questa parte dell'*eschaton*.

Questa teoria mantiene il legame tradizionale tra letteratura apocalittica e proletariato oppresso, ma non richiede come unico catalizzatore della letteratura apocalittica una feroce persecuzione in un particolare momento storico; mantiene il legame vitale con il profetismo, senza negare che i gruppi di osservanti e di dotti della Scrittura che redassero la letteratura apocalittica possano aver avuto contatti anche con gli ambienti sapienziali di Israele.

Per Hanson l'iter di pensiero all'interno del libro di Zaccaria sino al capitolo 14, e da lì sino all'apocalittica pienamente sviluppata, non è un'evoluzione positiva. Rappresenta una crescente perdita di contatto con la realtà da parte dei visionari. Come le sette e i movimenti utopistici del nostro tempo, quel gruppo si distanzia sempre più dalle realtà politiche coeve e si fa sempre più propenso a confidare in un'imminente soluzione divina. La valutazione teologica che questo volume dà del passaggio dall'escatologia profetica all'apocalittica differisce da quella di Hanson, e può essere così riassunta: in epoca post-esilica, nel periodo del predominio di un'aristocrazia sacerdotale giudaica indigena, il movimento apocalittico inizia a emergere dall'escatologia profetica. Guardando al fallimento della visione profetica che doveva realizzarsi nella vita di Giuda, si fa più radicale. Nei primi testi proto-apocalittici vengono poste le basi per il pieno sviluppo di quella letteratura, che si concretizzerà poi sotto l'impatto della prima vera persecuzione contro ebrei osservanti, al tempo di Antioco IV Epifane. La letteratura apocalittica è efficace: aumenta le capacità di sopravvivenza di quanti la leggono e vi si ispirano. A giudicare dalla sua ricezione e dal suo effetto, nonché dal contenuto strutturale e teologico della sua espressione letteraria canoni-

ca, il libro di Daniele, riteniamo di poter contestare il giudizio secondo cui l'apocalittica sarebbe stata una teologia da «crollo nervoso» o avrebbe portato a un quietismo visionario privo di qualunque contatto con la realtà. Pur senza sottoscriverne tutti i presupposti teologici, le pagine che seguono affermeranno la validità e l'importanza della visione apocalittica anche per il nostro tempo. Fondamento di questa affermazione è l'esortazione che si leva sin da principio dai testi apocalittici: «Non contentatevi dello status quo. Non contentatevi del mondo come ce lo presentano, dell'inevitabilità di ciò che ci dicono essere inevitabile. Noi possiamo sperare in qualcosa di più di questo. Dio trionferà. E poiché crediamo fermamente in questo, possiamo vivere coraggiosamente qui e ora, e muovere con coraggio verso un futuro migliore».