

## UN SAPIENTE CONTESTA LA VISIONE APOCALITTICA DELLA STORIA

### *Letteratura apocalittica*

Negli studi recenti c'è molto interesse nella letteratura apocalittica, sia quella biblica che quella non-biblica

I punti principali della lezione dunque sono:

La questione descrittiva: quali sono i tratti essenziali di un'apocalisse giudaica?

La questione diacronica: da dove è venuto questo tipo di letteratura?

1. *La questione descrittiva: quali sono i tratti essenziali di un'apocalisse giudaica?*

1.1. *Problemi di terminologia*

Nella discussione fra studiosi intorno alla letteratura apocalittica esiste purtroppo una certa ambiguità nell'uso dei termini. Si possono distinguere almeno tre aree di uso:

1. un *senso letterario*, dove si sta parlando di un tipo specifico di genere letterario ('apocalisse' = un'opera letteraria di genere letterario apocalittico);
2. un *senso ideologico*, dove si sta parlando di una visione del mondo (*Weltanschauung*) di cui un'apocalisse concreta è un'espressione ('apocalittica' oppure 'apocalitticismo' come un'ideologia culturale e religiosa);
3. un *senso sociologico*, dove certi studiosi parlano di 'comunità apocalittiche', la cui vita sarebbe basata sull'ideologia o visione del mondo tipica dei testi apocalittici.

Il terzo senso è quello più problematico, in quanto non è affatto necessario che l'esistenza di testi apocalittici porti alla formazione di comunità apocalittiche.

In ciò che segue privilegiamo il primo uso, cioè, quello letterario, menzionando solo di passaggio gli aspetti di visione del mondo e della matrice sociale dell'apocalittica.

1.2. *Di quali opere si tratta?*

Storicamente parlando il termine 'apocalisse' indicava originariamente l'ultimo libro del NT; poi è stato applicato ad altre opere che mostravano una somiglianza notevole con l'Apocalisse del NT.

Le 'apocalissi' giudaiche vengono da un periodo di quasi 500 anni fra gli ultimi decenni dell'epoca persiana (seconda metà del quarto sec. a.e.v.) e la prima parte del secondo sec. e.v., dunque grosso modo fra 350 a.e.v. e 150 e.v. In quell'arco di tempo c'erano però due punti focali per la produzione di opere apocalittiche: la rivolta dei Maccabei nel secondo sec. a.e.v. e la distruzione del Tempio di Gerusalemme da parte dei Romani nel 70 e.v.

I testi apocalittici giudaici più antichi si trovano fuori del canone biblico e, precisamente, in alcune parti del libro ('apocrifo') di 1 Enoch: nello strato più antico dei cc. 72-82 ('Libro dell' Astronomia', o 'Libro dei Luminari': datato da George Nickelsburg verso la fine

dell'epoca persiana), e nei cc. 1-36 'Libro dei Vigilanti', formato, secondo George Nickelsburg, nella seconda metà del terzo sec. a.e.v. sulla base di alcuni testi del quarto sec. a.e.v.). Poi c'è il libro di Daniele, che fa parte del canone biblico (edizione finale nel secondo sec. a.e.v.). Intorno alla crisi del 70 e.v. sono stati composti i libri apocrifi di II Baruc (o Apocalisse di Baruc) e il libro IV Esdra. Più tardi, forse nel secondo sec. e.v., viene l'Apocalisse di Abramo. Traduzioni di queste opere, e altre ancora, si possono trovare nelle raccolte di Apocrifi dell'AT disponibili in molte lingue.

Anche se noi ci limitiamo qui alle opere giudaiche, conviene notare che c'erano anche diverse opere apocalittiche cristiane fuori del canone del NT (dunque fra gli Apocrifi del NT) e opere apocalittiche persiane e gnostiche.

### *1.3. Quali sono le caratteristiche essenziali e comuni di queste opere?*

È chiaro che le varie 'apocalissi', appena menzionate, contengono diversi generi letterari al loro interno (racconti di visioni, preghiere, esortazioni, ecc.), ma ciò non toglie la possibilità e l'utilità di parlare di un macro-genere 'apocalisse', in quanto c'è una certa somiglianza 'di famiglia' fra queste opere pur nella loro diversità.

#### *1.3.1. La descrizione offerta da John J. Collins*

Nel 1979 un gruppo di studiosi nord-americani, sotto la guida di John J. Collins, pubblicò una formula descrittiva che ha guadagnato molti consensi nei decenni successivi fino ad oggi, anche fra studiosi europei (in Germania e altrove). Varie modifiche sono state introdotte successivamente nella formulazione grazie al dialogo con altri studiosi. Eccone dunque una traduzione approssimativa:

'Apocalisse' è un genere di letteratura di rivelazione con una cornice narrativa, che racconta come una rivelazione divina è stata comunicata da un mediatore sovrumano a un ricevente umano. La rivelazione manifesta una realtà trascendente dal punto di vista temporale (in quanto si tratta di una salvezza escatologica) e dal punto di vista spaziale (in quanto si tratta anche di un altro mondo soprannaturale).

La finalità di queste opere, secondo Collins, è «...di interpretare le circostanze difficili del tempo presente nella luce del mondo soprannaturale e del futuro escatologico, e così di influenzare sia la comprensione della realtà dei destinatari che il loro comportamento pratico grazie all'autorità divina della rivelazione».

Questo macro-genere 'apocalisse' comprende due sottogeneri: 'il viaggio nell'altro mondo' (e.g. I Enoch 1-36; I Enoch 72-82) e 'l'apocalisse storica' (e.g. Daniele; IV Esdra).

#### *1.3.1.1. La cornice narrativa*

Di solito troviamo tre aspetti nel racconto delle circostanze della rivelazione:

1. *La modalità della rivelazione*: secondo i testi può essere tramite una visione del contenuto della rivelazione (Dn 7; 8) o tramite l'epifania del mediatore della rivelazione (Dn 9; 10-12) che poi offre una interpretazione della storia periodizzata (Dn 10-12 e le altre 'apocalissi storiche') oppure accompagna il ricevente umano in un viaggio nell'altro mondo.

2. La *presenza del mediatore sovrumano* (spesso un angelo): una caratteristica che distingue un'apocalisse da molti testi profetici dove il profeta riceve direttamente da Dio il messaggio da comunicare ai destinatari.

3. Il *ricevente umano*: spesso si tratta di un personaggio famoso del (lontano) passato, e.g. Enoch (cfr. Gen 5,18-24), Abramo, Elia, ecc. Cioè, molte opere apocalittiche non presentano il loro autore col suo vero nome (come invece fanno molti testi profetici) ma si presentano come rivelazione a un personaggio famoso del passato (pseudonimia). Tale uso di uno pseudonimo aveva lo scopo di dare più autorità alla rivelazione. Spesso si presentano anche le reazioni di paura e di incomprensione del ricevente umano (cfr. Dn 7,15.28; 8,15-18.27).

#### *1.3.1.2. Contenuto della rivelazione*

La dimensione più importante è quella temporale. Questa può prendere la forma di protologia (raccontando gli inizi del mondo) oppure di periodizzazione storica di una successione di regni, spesso descritti in modo simbolico come animali. Comunque, l'aspetto essenziale è la rivelazione del dramma escatologico, con i suoi tre momenti successivi: la crisi escatologica (persecuzione dei giusti; varie tribolazioni e sconvolgimenti anche cosmici); il giudizio escatologico (dei peccatori impenitenti, del mondo materiale, degli angeli cattivi); la salvezza escatologica (i fedeli risorgeranno a nuova vita; il cosmo verrà rinnovato).

Accanto alla dimensione temporale c'è anche un aspetto spaziale, cioè descrizioni del mondo sovranaturale (e.g. lo scenario del grande giudizio in Dn 7; in alcune apocalissi extra-bibliche lunghe descrizioni delle varie regioni celesti che vengono mostrate al ricevente umano) e spesso molta insistenza su angeli buoni e cattivi e sulle loro lotte.

#### *1.3.1.3. Finalità della rivelazione*

Le apocalissi hanno normalmente un doppio scopo:

1. offrire una chiave di interpretazione nella fede per i fedeli del Signore che si trovano in una situazione storica difficile: può essere quella di una persecuzione violenta, come in Daniele, oppure di una crisi di alienazione causata dalla presenza attraente di una cultura dominante, come l'impatto della cultura ellenistica sul giudaismo tradizionale;
2. conseguentemente di motivare i lettori a mantenere la loro fedeltà al Signore, se necessario sacrificando la vita come martiri (cfr. l'insistenza nelle apocalissi sul tema della nuova vita dopo la morte).

#### *1.3.2. L'approccio di Paolo Sacchi*

Anche se maggioritario fra gli studiosi contemporanei, l'approccio di John Collins non è l'unico in campo. Lo studioso italiano, Paolo Sacchi, da tempo propone nei suoi molti scritti un approccio più storico e meno descrittivo alla questione riguardante la formulazione dei tratti essenziali delle opere apocalittiche. Secondo Sacchi (e altri studiosi che l'hanno seguito), bisogna cominciare dalle opere più antiche, cioè, dal primo libro di Enoch, se

vogliamo vedere bene quali siano gli aspetti essenziali. Nel Libro dei Vigilanti (1 Enoch 1-36) Paolo Sacchi nota il grande interesse per il problema dell'origine del male e propone che appunto questo tema rappresenti l'elemento distintivo di una particolare corrente di pensiero nel Giudaismo dell'epoca ellenistica, che si sviluppò e si arricchì di altre tematiche col passare del tempo; il termine 'apocalittica' secondo Sacchi dovrebbe essere riservato alle opere che provengono da tale corrente di pensiero.

Molti studiosi, pur ammettendo l'importanza della tematica 'origine del male' nel Giudaismo di epoca persiana e ellenistica e pur riconoscendo che il genere 'apocalisse' ha indubbiamente avuto una sua storia e sviluppo, nondimeno esitano ad accettare una definizione così restrittiva (a loro parere) dell'apocalittica. Chi insiste sulla definizione di Paolo Sacchi può arrivare addirittura alla conclusione che il libro di Daniele non dovrebbe essere compreso fra i testi apocalittici (così Gabriele Boccaccini). In ogni caso, notiamo che il Boccaccini, che ha studiato con Paolo Sacchi a Torino e adesso insegna negli Stati Uniti, negli anni recenti ha proposto una tesi molto interessante sull'esistenza di un *giudaismo enochico* nel periodo del *Medio Giudaismo* (300 a.e.v. – 200 e.v.), che avrebbe avuto anche notevoli influssi sulle idee della comunità essena di Qumran.

## 2. La questione diacronica: le origini della letteratura apocalittica

### 2.1. Influssi dall'estero sui testi apocalittici giudaici

All'inizio del XX secolo parecchi studiosi della scuola di Storia delle Religioni (*Religionsgeschichtliche Schule*) sostenevano che l'apocalittica giudaica è sorta come importazione dalla cultura persiana. Questa tesi era fondata sulla presenza nei testi apocalittici di un certo dualismo (lotta fra forze del bene e forze del male), di una insistenza sul ruolo di angeli e demoni, e di un grande interesse in questioni di escatologia e di risurrezione personale, caratteristiche che, secondo questi studiosi, erano presenti nell'antica religione iraniana del Zoroastrismo (anche detto Mazdeismo), mentre non si trovavano (almeno in una misura paragonabile) nella religione antica d'Israele.

Oggi questa non ha più seguaci, nel senso che quasi nessuno sostiene che la teoria costituisca una spiegazione delle origini dell'apocalittica in Israele. Da una parte, come vedremo subito, ci sono contatti innegabili fra i testi apocalittici e le altre tradizioni israelitiche; e dall'altra la questione dell'antica religione iraniana è estremamente difficile (la datazione dei testi classici e dei loro contenuti e delle tradizioni sottostanti è tuttora materia di dibattito fra gli specialisti, per cui non è affatto chiaro quali siano state le credenze dello Zoroastrismo nel sesto-quinto sec. a.e.v.).

Però gli studiosi odierni ammettono senz'altro che c'erano diversi influssi (anche se non determinanti) sull'apocalittica giudaica da parte delle culture circostanti insieme con gli influssi indigeni. Nei testi apocalittici certi tratti fanno pensare a vecchi temi della religione dell'area Siro-Palestinese (lotta fra Dio e il dragone ecc.); in un modo o altro la religione iraniana probabilmente ha contribuito su alcuni aspetti; forse anche la religione babilonese tardiva.

## *2.2. La letteratura apocalittica e le tradizioni israelitiche antecedenti*

### *2.2.1. Testi apocalittici e la corrente profetica*

Secondo la tesi tradizionale, che in buona misura è ancora quella più comune, l'influsso dominante sui testi apocalittici veniva dalla profezia israelitica, in particolare dall'escatologia profetica del periodo postesilico. Gli studiosi di questa linea (negli ultimi trent'anni Paul Hanson in particolare, ma anche molti altri prima e dopo di lui) notano come l'escatologia profetica gradualmente abbia subito modifiche nel tempo postesilico con l'uso più frequente di immagini cosmiche e mitiche. Inizialmente (nella seconda parte del libro di Isaia) si trattava di un'escatologia storica, che sperava in una restaurazione del regno Israele nella storia (ritorno alla terra promessa, ricostruzione del Tempio a Gerusalemme, ecc.). Tuttavia, con il passare degli anni decenni e il mancato compimento delle speranze suscitate, il legame con la storia diventava sempre più debole e le speranze si proiettavano fuori della storia verso un grande compimento alla fine dei tempi. Questo compimento sarebbe avvenuto mediante un intervento decisivo di Dio che avrebbe eliminato tutte le forze del male, donando la salvezza definitiva ai suoi fedeli. Segni di questa radicalizzazione dell'escatologia (escatologia trascendente) si vedono, per esempio, in alcuni testi più recenti del libro di Isaia (per esempio, Is 65–66). Poi in alcuni testi di Zaccaria, soprattutto Zc 9–14 dove appare un angelo come mediatore di una rivelazione ancora di carattere storico. Secondo Paul Hanson il genere 'apocalittico' emerge quando queste due linee convergono (l'escatologia trascendente e la rivelazione mediata da un angelo), e ciò accadde nelle parti più antiche del libro di Enoch.

### *2.2.2. Testi apocalittici e la corrente sapienziale*

In netto contrasto con la tesi precedente Gerhard von Rad, autore di un'opera classica di Teologia dell'AT negli anni 1950 e 1960, sosteneva con forza che la letteratura apocalittica non dovesse in nessun modo essere vista come 'figlia della profezia'. Secondo lui, la prova decisiva della diversità radicale fra l'apocalittica e la profezia si trova nel concetto diverso della storia nei due tipi di testi. Nella profezia, la storia viene vista come storia della salvezza (*Heilsgeschichte*), reso intelligibile dal suo rapporto con le grandi tradizioni di elezione (Mosè, Davide, Sion). Nell'apocalittica invece, anche se spesso si parla della storia, non c'è realmente un interesse nella storia, perché l'apocalittica sostiene che tutto è già preordinato da Dio (cfr. la periodizzazione della storia) e la sola cosa che conta è l'esperienza della fine dei tempi quando avrà luogo il grande atto del giudizio definitivo di Dio. L'apocalittica vuole comunicare la conoscenza degli ultimi tempi, e questo orientamento verso la conoscenza situa l'apocalittica dentro la corrente sapienziale d'Israele. Von Rad notava che ci sono anche altri segni del primato della conoscenza nell'apocalittica, come la periodizzazione della storia, le speculazioni cosmologiche, e l'interesse nell'angelologia e nella demonologia. Dunque, Gerhard von Rad propose la tesi che l'apocalittica in Israele si fosse sviluppata direttamente dalla corrente sapienziale (anche con qualche contributo secondario dalla profezia).

Questa argomentazione di von Rad è stata oggetto di molta discussione e la conclusione della grande maggioranza degli studiosi fu che la tesi era troppo unilaterale. Questo ci porta alla situazione odierna della ricerca.

### *2.3. Le tendenze dominanti nella discussione recente*

Attualmente si cerca di superare la contrapposizione degli anni 1970 e 1980 fra sostenitori dell'origine dell'apocalittica dalla profezia e quelli che insistevano sulla connessione con la tradizione sapienziale. Sempre più si tende a vedere i testi apocalittici come un nuovo fenomeno in Israele, derivato dalla fusione fra elementi profetici, elementi sapienziali, e anche influssi esterni, facilitati dagli interscambi culturali del periodo ellenistico. La sapienza mantica consiste nell'interpretazione dei sogni e delle visioni (cfr. lo stesso Daniele nei primi capitoli del libro, o anche la figura di Giuseppe in Egitto); parecchi studiosi recenti vedono dei contatti fra alcuni aspetti dei testi apocalittici e la visione del mondo e la teoria della saggezza mantica attestata soprattutto nella letteratura mesopotamica (ma non solo).

### *Il contesto storico a cui allude il libro di Daniele*

Gli eventi storici cui il libro allude per simboli ci sono noti anche dai resoconti di 1-2 Mac 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 e iscrivendo i cittadini di Gerusalemme nelle liste di quelli di Antiochia, così da sottrarli all'obbligo di osservare la *tôrāh* mosaica (2 Mac 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 Olimpico e nell'acropoli venne insediata una guarnigione di soldati pagani. Inoltre lo studio della *tôrāh* e l'osservanza del giorno del giorno di *šabbāt* 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.

### *Una 'terza via' tra 'giudaismo sadocita' e 'giudaismo enochico'*

Anche tra coloro che si unirono alla lotta contro Antioco e Menelao, non tutti erano d'accordo con le premesse teologiche dei maccabei. Agli occhi del giudaismo enochico, la crisi era dovuta a qualcosa di più profondo e non solo la conseguenza del peccato umano. Il Libro dei Sogni (1 En 83-90) presenta la guerra come il risultato inevitabile della degenerazione della storia causata dal peccato angelico e l'inizio di un tempo nuovo in cui Dio avrebbe restaurato la bontà originaria dell'universo.

In una prima visione (1 En 83-84), Enoch ricapitola quello che è il senso della storia dal punto di vista del giudaismo enochico. L'ordine della creazione è stato sconvolto dal peccato angelico e la terra è divenuta vittima delle forze del caos:

Vidi, nella visione, il cielo precipitare, essere strappato e cadere sulla terra. E, quando cadde sulla terra, vidi la terra come se fosse ingoiata in un grande abisso e i monti erano sospesi sui monti e le colline erano sommerse sulle colline e gli alberi alti erano tagliati dai loro tronchi, abbattuti e immersi nell'abisso (1 En 83,3-4).

Non c'è rimedio nella storia per questo sciagurato stato di cose; il mondo è condannato ad essere sotto l'ira di Dio sino al tempo della fine:

Ora gli angeli dei tuoi cieli peccano e la tua ira sarà sulla carne degli uomini fino al giorno del grande giudizio» (1 En 84,4). Enoch può solo pregare che Dio «non distrugga tutta la carne degli uomini... Ed ora, o Signore mio, fa sparire da sopra la terra la carne (che) ti ha fatto adirare, ma la carne di giustizia e di rettitudine confermalà a pianta di discendenza eterna (1 En 84,5-6).

Il male che divora il mondo è storicamente specificato nelle sue varie tappe in una seconda e più ampia visione, la cosiddetta Apocalisse degli animali (1 En 85-90). Gli esseri umani furono creati come «bovini bianchi» (1 En 85,9), ma poi «una stella cadde dal cielo ma riuscì a sollevarsi e a mangiare e a pascolare tra quei bovini» (1 En 86,1).

La caduta del 'diavolo' fu seguita da una più larga ribellione di angeli:

Molte stelle... scesero e si gettarono dal cielo presso quella prima stella e fra quei bovini e vitelli, stettero con loro e pascolavano in mezzo a loro (1 En 86,3).

Il peccato angelico di sconfinamento e commistione è all'origine di ciò che la visione presenta come il diffondersi di una malattia genetica che modifica la natura dell'umanità, producendo come conseguenza specie inferiori di animali:

Io li osservai e vidi che tutti loro misero fuori le loro vergogne come cavalli e presero a montare sulle giovenche e tutte rimasero incinte e generarono elefanti, cammelli e asini (1 En 86,4).

Questa insistenza sulle modalità del peccato angelico - così crudamente ed esplicitamente descritto (cfr. anche 1 En 87,3; 90,21) - non è senza significato: attraverso l'unione sessuale il male non solo è penetrato nella natura umana, contaminandola, ma - quel che è peggio - continua a trasmettersi di generazione in generazione. Neppure l'intervento degli angeli buoni - i quali riducono all'impotenza i ribelli (1 En 87-88) - e neppure il diluvio (89,2-8) sono capaci di estirpare il male dalla terra, sicché anche da un resto santo è destinata a sorgere una discendenza malvagia (1 En 89,9-10).

La storia è così testimone di un continuo espandersi del male, che si manifesta nel moltiplicarsi di specie diverse di animali sempre più bastardi, senza che l'uomo abbia modo di opporvisi. Nessuno ne è immune: nel linguaggio metaforico dell'Apocalisse degli animali, anche gli ebrei, che sono il segmento più nobile dell'umanità, portano il gene malvagio della

degenerazione: nell'arco di tempo da Adamo a Giacobbe essi da «buoi» sono divenuti «pecore». Abramo,

il bue bianco... generò un asino selvatico [Ismaele] e un bue bianco [Isacco]... E da quest'ultimo nacque un cinghiale nero [Esaù] e una pecora bianca [Giacobbe]... che generò dodici pecore (1 En 89,11-12).

La visione continua ripercorrendo puntualmente, con ampiezza e dovizia di particolari, i vari episodi della storia biblica: la schiavitù in Egitto, l'esodo, la conquista della Palestina e il periodo monarchico. Dopo l'esilio babilonese la situazione precipita: Dio consegna il suo popolo a «settanta pastori» (gli angeli delle nazioni), i quali si dimostrano malvagi, travalicando i compiti loro affidati, sicché l'intera storia di Israele nel periodo postesilico si svolge sotto l'influsso demoniaco (cfr. 1 En 89,59ss.). Dio si limita ad osservare il drammatico succedersi degli eventi: affida ad un angelo (che ha i caratteri di Michele, pur non essendone esplicitato il nome) il compito di controllare l'operato dei «settanta pastori», di scrivere e di riferire le loro azioni; ma parimenti è escluso ogni intervento diretto:

Tu non correggerli e non mostrar loro [quello che devono fare], ma scrivi ogni loro uccisione, ognuna quando avviene e innalza il tutto [fino] a me (1 En 89,64).

Tuttavia, al culmine del male e della distruzione, alcuni, eletti cominceranno a vedere la luce. Alcune «pecore» apriranno i loro occhi e cominceranno a combattere contro i loro oppressori (1 En 90,1-12). La «grande spada... data alle pecore» (93,19) è il segnale che la fine è vicina, che gli angeli buoni hanno abbandonato il loro ruolo passivo (90,14) ed è finalmente giunto il tempo della vendetta divina (90,15). Il giudizio di Dio elimina i colpevoli ed offre agli eletti di ogni stirpe e nazione - inclusi «coloro che erano stati distrutti» (90,33) - una prospettiva di salvezza eterna in un mondo totalmente purificato dal male: «Tutti erano buoni ed erano ritornati nella casa [di Dio]» (90,33). L'ira di Dio può così essere deposta (90,34) e tutti gli eletti,

pecore ... animali della terra e uccelli del cielo» (90,37), subiscono la loro mutazione finale: E vidi fin quando tutte le loro specie si trasformarono e tutti divennero buoi bianchi (90,38).

Il ciclo si chiude: ripristinando l'originaria integrità della natura umana, la nuova creazione restaura gli obiettivi della prima creazione che il peccato angelico aveva sconvolti.

La risposta enochica si dimostrò alquanto attraente. Il giudaismo enochico prometteva agli eletti non solo una prospettiva militante di lotta alla fine dei tempi (cioè nel presente dell'autore), ma anche un tempo di vendetta per i martiri nel mondo a venire. La fine del sacerdozio sadocita dette confidenza al gruppo, mentre la durezza dello scontro sembrò confermare la ragione delle loro idee circa la diffusione del male e la degenerazione della storia. Ciò che era stato fino ad allora solo il movimento minoritario di poche famiglie di origine sacerdotale, durante l'epoca maccabaica si diffuse conquistando aderenti e diventando un movimento ampiamente popolare. Tuttavia, la risposta enochica a molti non sembrò soddisfacente, così come molti non furono convinti della risposta sadocita, anche

nella sua riveduta versione maccabaica. Nel pieno della rivolta, il libro di Daniele testimonia l'emergenza di una 'terza via' tra giudaismo sadocita e giudaismo enochico; essa aprirà nuovi orizzonti nel pensiero giudaico, segnando una tappa decisiva nel gettare le fondamenta del futuro sistema rabbinico.

Daniele è stato spesso, e talora impropriamente, associato al Libro dei Sogni. I due scritti sono pressoché contemporanei, essendo databili entrambi ai primi anni della rivolta maccabaica, tra l'assassinio nel 170 a.e.v. dell'ultimo legittimo sommo sacerdote sadocita, Onia III, e la morte nel 164 a.e.v. di Antioco Epifane. Entrambi gli scritti sono apocalittici, condividono lo stesso genere letterario delle apocalissi e la stessa visione del mondo apocalittica e – ciò che è ancora più significativo – presentano un quadro concettuale in gran parte comune, mostrando di rispondere nella sostanza agli stessi interrogativi. Eppure, come ho evidenziato sin dal 1987 in una serie di studi, un confronto tra Daniele e il Libro dei Sogni (1 En 83-90) mostra che i due testi apocalittici non possano essere attribuiti ad un singolo movimento o partito. L'apocalittico Daniele è uno scritto non enochico, se non addirittura anti-enochico.

La difficoltà può essere superata affermando con John Collins che «le apocalissi giudaiche non furono il prodotto di un singolo movimento apocalittico, ma costituirono un genere letterario che poteva essere utilizzato da gruppi diversi in situazioni diverse». Per esempio, nel caso dei due partiti che produssero rispettivamente Daniele e il Libro dei Sogni, il riferimento alla stessa visione del mondo non è necessariamente prova di continuità ideologica né può far passare in secondo piano le profonde differenze di pensiero tra i due testi. Un confronto olistico di sistemi di pensiero mostra che i legami tra Daniele e il giudaismo sadocita, al di là di ogni innovazione, rimangono non meno importanti e addirittura sono più sostanziali di quelli che uniscono Daniele al Libro dei Sogni.

Tuttavia, i racconti che si trovano in Dn 1-6, danno al personaggio una nuova identità. Su questo punto le differenze con il personaggio di Enoch sono assai significative. La sapienza di Enoc proviene dalla suo viaggio nell'altro mondo; Daniele, invece, è anzitutto un interprete di sogni e, successivamente, in Dn 7-12 egli stesso ha dei sogni.

Il libro di דָּנִיֵּאל / *dānijjē'l* ('Dio giudica') nelle Scritture ebraiche fa parte del gruppo dei *k<sup>e</sup>tūbîm* (= gli Scritti) che insieme ai gruppi della *tôrāh* (= la Legge) e dei *n<sup>e</sup>bî'im* (= i Profeti) costituisce il *TaNaK*, ossia quell'insieme di libri che in greco si chiama *τὰ βιβλία*.

Il libro è composto di parti scritte in ebraico (1,1 -2,4a e 8,1-12,12) e di parti scritte in aramaico (2,4b-7,28). La LXX, che presenta molte differenze rispetto al TM ebraico, ha inserito delle parti in greco (3,24-90 e 13-14).

Il nome 'Daniele' compare in Ez 14,14 e 28,3:

Figlio dell'uomo [*ben-'ādām*], se una terra pecca contro di me e si rende infedele, io stendo la mano sopra di essa, le tolgo la riserva del pane, le mando contro la fame e stermino uomini e bestie; anche se in quella terra vivessero questi tre uomini: Noè, Daniele e Giobbe, essi con la loro giustizia salverebbero solo se stessi, oracolo di 'ādōnāy JHWH (Ez 14,13-14).

Figlio dell'uomo [*ben-'ādām*], parla al principe di Tiro: Dice *'ādōnāj* JHWH: Poiché il tuo cuore si è insuperbito e hai detto: Io sono un dio [*'ēl*], siedo su un seggio divino in mezzo ai mari, mentre tu sei un uomo e non un dio [*w'attāh 'ādām w'lō-'ēl*], hai uguagliato la tua mente a quella di *'ēlohîm*, ecco, tu sei più saggio di Daniele, nessun segreto ti è nascosto (Ez 28,2-3).

Nel *Racconto di Aqhat* della letteratura ugaritica del secolo XIV a.e.v. troviamo un *Dnîl* vocalizzabile *Dān'el* o *Dani'el*; troviamo un *Danîlu* nella letteratura accadica fin dal secolo XXI a.e.v. Da questi riferimenti Daniele appare come una leggendaria figura di uomo saggio e giusto nel giudicare (cfr. anche il racconto di Susanna, Dn 13). Nel *Libro dei Giubilei* (4,20) si dice che Enoch sposò Edni, la figlia di *Dān'el*, fratello di suo padre.

### *Il piano e il contenuto del TM ebraico*

La suddivisione del libro in due parti è accettata da tutti i commentatori che però si dividono nell'individuazione delle due parti: cc. 1-6 e 7-12 o cc. 1-7 e 8-12.

È chiaro comunque che i cc. 1-6 sono di carattere narrativo: potrebbero essere intitolati 'narrazioni su Daniele'; i cc. 7-12, invece, sono composti da 'visioni' e potrebbero avere come titolo 'visioni di Daniele'.

Inoltre, i cc. 1-6 sono unificati dal quadro temporale:

1,21 - «Così Daniele vi [si tratta della corte di Nabucodonosor] rimase fino al primo anno del re Ciro».

6,29 - «Questo Daniele fu in grande onore sotto il regno di Dario e il regno di Ciro il Persiano».

A. Daniele, un giovane ebreo che vive alla corte di Babilonia, è dotato di sapienza e dell'arte di interpretare i sogni. Questi dono derivano dal fatto che egli ha osservato le prescrizioni alimentari contenute nella *tôrāh* (c. 1).

B. Il primo sogno di Nabucodonosor (*n<sup>e</sup>bukadnešsar*), riguardante una grande statua composta da diversi metalli (oro, argento, bronzo, ferro) a cui si aggiunge nei piedi una parte di argilla (c. 2), è interpretato da Daniele. Il sogno annuncia la fine di quattro regni successivi e l'irruzione del regno di Dio che sostituirà tutti i regni umani. Il re si prostra davanti a Daniele e riconosce che il suo Dio è il Dio degli dèi.

X. La liberazione dei tre giovani *šadraq*, *mêšaḳ* e *'āḫēd n<sup>e</sup>gô*, gettati nella fornace per aver rifiutato di adorare la statua d'oro di Nabucodonosor (c. 3). Il racconto termina con la confessione di fede del re che proclama: «Benedetto il Dio di *šadraq*, *mêšaḳ* e *'āḫēd n<sup>e</sup>gô*, il quale ha mandato il suo angelo e ha liberato i suoi servi che hanno avuto fiducia in lui» (3,28).

B'. Il secondo sogno di Nabucodonosor riguardante un albero la cui «altezza toccava il cielo» è interpretato da Daniele. Tale sogno prende di mira l'orgoglio megalomane del re e il suo abbattimento che subito di compie. Il racconto si conclude con la conversione del re che loda e glorifica l'Altissimo (4,31-34).

A'. Durante il banchetto offerto dal re *bēlša'šsar*, Daniele interpreta le tre parole scritte da una mano sulla parete del palazzo reale. Poiché il re si è esaltato contro Dio, il suo regno sarà dato ai Medi e ai Persiani. Daniele diventa la terza autorità del regno (5,29)e, in quella notte, il re viene ucciso (5,30.6,1).

La conclusione riprende il racconto dei tre giovani *šadrak*, *mêšaḳ* e *'āḇēd n'gô*, gettati nella fornace: Daniele, gettato nella fossa dei leoni, è salvato da un angelo poiché è rimasto fedele al suo Dio. Il re Dario allora proclama che il Dio di Daniele è il Dio vivente che libera e salva e il suo regno non sarà mai distrutto (6,26-29).<sup>1</sup>

I racconti disposti in forma simmetrica intorno all'episodio centrale della fornace mostrano i due destini in contrasto: da una parte l'orgoglio del re di Babilonia è vinto tanto che egli riconosce la supremazia del vero Dio, dall'altra, il saggio perseguitato per la sua fedeltà a Dio è salvato dalla morte e viene esaltato.

I cc. 7-12 si presentano come un racconto autobiografico che riporta un serie di visioni di Daniele.

A. Visione delle quattro Bestie e del Figlio d'uomo (c. 7). Le Bestie, che raffigurano i grandi imperi del mondo, sono condannate, mentre le regalità è affidata ad un essere misterioso «simile a un figlio d'uomo». Nell'interpretazione che segue questo essere rappresenta« il popolo dei santi dell'Altissimo» (7,27).

B. Visione del montone e del capro (c. 8). L'angelo Gabriele spiega che questa visione evoca il tempo della fine: l'impero dei Medi e l'impero dei Persiani saranno annientati da quello dei Greci, che distruggerà il popolo dei santi ma finirà per essere stroncato.

X. Rivelazione delle 70 settimane (c. 9). La lettura del libro di Geremia (25,11-14) induce Daniele a rivolgere a Dio una preghiera (usando il 'noi') di confessione dei peccati e di supplica (9,4-19). L'angelo Gabriele gli dice allora con un linguaggio misterioso il significato del testo: esso riguarda il destino di Gerusalemme, fino al tempo della fine.

B'. Visione dell'uomo vestito di lino e rivelazione sul tempo dell'ira divina e il tempo della fine (10,1-12,4). Questo grande affresco sfocia in un tempo di angoscia inaudita seguito dalla liberazione del popolo d'Israele e dalla risurrezione dei morti.

A'. Seconda visione del dell'uomo vestito di lino (12,5-13) sul tempo della fine. Il popolo santo sarà oppresso durante «un tempo, dei tempi e una metà di un tempo», ma questa prova sfocerà nella felicità coloro che avranno perseverato e nella risurrezione di Daniele stesso.

Solo questa seconda parte del libro utilizza il genere letterario apocalittico: non vi si trovano più racconti edificanti riguardanti Daniele alla corte di Babilonia, ma una

---

<sup>1</sup> Per questa struttura cfr. J. VERMEYLEN, *Daniel*, in TH.C. RÖMER - J. D. MACCHI - CH. NIHAN (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament* (MoBi 49), Éditions Labor et Fides, Genève 2004, 573-575.

rivelazione di cui gli è il portatore. Al centro si trova la rivelazione delle 70 settimane con lo scorrere della storia di Gerusalemme fino al tempo della fine.

Altri esegeti propongono una struttura leggermente diversa:

Dn 1 introduzione: Dio rende Daniele capace di interpretare visioni e sogni

A. Dn 2: sogno di Nabucodonosor sui quattro regni

B. Dn 3: il problema di un possibile conflitto tra la fedeltà a Dio e la fedeltà al re

C. Dn 4-5: l'assoluta sovranità di Dio

B'. Dn 6: il problema di un possibile conflitto tra la fedeltà a Dio e la fedeltà al re

A'. Dn 7: sogno di Daniele sui quattro regni

A. Dn 8: la restaurazione del culto nel tempio

B. Dn 9 e al centro di 9,4-19: il senso degli eventi che attendono Israele nel periodo post-esilico

A'. Dn 10-12: la speranza nella risurrezione dei morti

Tutto il libro è racchiuso tra due menzioni dei מַשְׁכִּילִים / *maškilîm*, 'persone istruite' (1,4 e 12,10). Le due parti dell'opera sono collegate logicamente: poiché Daniele ha dato prova della sua qualità di uomo capace di comprendere i messaggi divini e di interpretarli correttamente (cc. 1-6), conviene accordare piena autorità a ciò che è rivelato nei capitoli seguenti (cc. 7-12). È tra questi *maškilîm* che si trova l'autore finale del libro.

Le prove della fornace e della fossa dei leoni con il loro esito felice annunciano il tempo della grande prova e la liberazione finale, che sono presentati in molti modi nella seconda parte.

La LXX si allontana in modo notevole dal TM nei cc. 4-6. Un manoscritto (P 967), che sembra rappresentare la più antica forma conosciuta del testo greco (secondo Bogaert), colloca questa sezione dopo il c. 8. Ma soprattutto aggiunge al testo ebraico e aramaico molti supplementi importanti: il cantico di Azaria nella fornace (3,24-45, con un complemento narrativo nei vv. 46-50), il cantico dei tre giovani (3,51-90), il racconto di Susanna (c. 13) e quello di Bel il drago (c. 14).

### *La rivoluzione di Daniele*

A differenza delle sezioni aramaiche di Ezra (4,8-6,18; 7,12-26), che sono riservate ai documenti ufficiali, non v'è una ragione altrettanto evidente per il bilinguismo di Daniele. Il testo cerca in qualche modo di smussare la transizione dall'ebraico all'aramaico all'inizio di Dn 2, introducendo l'aramaico a partire da un discorso diretto dei saggi caldei, ma non vi è ragione perché l'intera narrazione debba da questo punto in poi proseguire in aramaico e quindi ritornare all'ebraico all'inizio di Dn 8.

Il problema è reso ancora più misterioso dal fatto che la divisione per genere non coincide con la transizione tra l'ebraico e l'aramaico. Non è affatto chiaro per quale logica Dn 1 sia in ebraico, mentre gli altri racconti di corte sono in aramaico, e Dn 7 sia in aramaico, mentre le altre visioni apocalittiche sono in ebraico.

È evidente invece, e comunemente accettato dai commentatori, che i racconti di corte di Dn 1-6 i quali sono significativamente liberi da riferimenti diretti alle persecuzioni di Antioco Epifane - abbiano una loro 'preistoria' e siano nati come narrazioni indipendenti. Le cosiddette aggiunte apocrife al Daniele greco, l'antica versione greca e testi connessi come la Preghiera di Nabonide (4QPrNab) confermano che ci troviamo di fronte ad un'antica tradizione che, dalle origini del periodo del Secondo Tempio, raccoglie attorno alla figura di Daniele un insieme di materiali ben più ampio di quello poi confluito nell'opera che ne porta il nome. Quanto alle parti apocalittiche (Dn 7-12), l'opinione comune è che esse siano state composte durante la rivolta maccabaica da «autori [che] appartenevano allo stesso gruppo e-c-che le composero in un tempo molto vicino l'una dall'altra», se non furono addirittura il prodotto di «un singolo autore».

La distinzione - tradizionale nelle introduzioni - tra Dn 1-6 e Dn 7-12 ha dunque senso sul piano formale e cronologico, ma non risolve affatto il problema del loro accostamento. Una distinzione troppo netta tra i 'racconti di corte' e le 'visioni apocalittiche' tende anzi ad escludere ogni reciproco rapporto tra le due parti se non quello rappresentato dal riferimento allo stesso protagonista. Dipendesse soltanto dalla cronologia, l'ideologia di Daniele si risolverebbe (o, meglio, si dissolverebbe) nelle ideologie delle sue singole parti.

La presentazione di Daniele come una semplice raccolta di brani redatti in epoca diversa e con un diverso intento ideologico è manifestamente inadeguata. Esiste un qualcosa che fa di Daniele un'opera profondamente unitaria. Colui che ereditò i materiali di un'antica tradizione e certamente non compose tutte le parti del libro; ciononostante fu il creatore di un'opera originale. È a lui che ci riferiremo come all'autore di Daniele.

Sotto questo aspetto, il caso di Daniele differisce da quello delle letterature enochiche che crebbe per aggiunte, pur mantenendo ciascun libro la propria autonomia e forma originale. La scelta del redattore finale di Daniele invece non fu di aggiungere un nuovo libro alle storie precedenti, ma di riscrivere in un unico testo l'intera tradizione che aveva ereditata.

La mano dell'autore può essere individuata nella presenza di temi ricorrenti, nell'unità di carattere data al protagonista Daniele ed in ciò che André Lacocque chiama «l'ombra onnipresente di Antioco Epifane».

Ma prima di tutto, l'intervento dell'autore è manifesto nella struttura linguistica delle parti del libro. Che Daniele 1 sia con ogni probabilità una traduzione in ebraico di un racconto originariamente composto in aramaico significa che lo scopo era quello di distinguerlo dai capitoli seguenti in aramaico e di farlo funzionare come un'introduzione generale all'opera quando le parti in ebraico furono aggiunte. Che Daniele 7, a differenza dei capitoli seguenti anch'essi composti in epoca maccabaica, sia stato scritto in aramaico invece che in ebraico significa che l'autore voleva che esso fosse letto come conclusione della sezione aramaica e non come l'inizio della sezione ebraica. In altre parole, il bilinguismo di

Daniele fu, almeno in parte, il risultato della cronologia di formazione letteraria delle sue diverse sezioni, ma la struttura finale del libro fu il prodotto di una scelta coerente dell'autore. L'obiettivo fu di dare al libro una struttura tripartita cosicché, all'introduzione (Dn 1, ora in ebraico), seguissero due parti distinte, una in aramaico (Dn 2-7) e una ebraica (Dn 8-12).

Esistono infatti precise corrispondenze tematiche

- tra Daniele 2 e 7 (il succedersi dei quattro regni),
- Daniele 3 e 6 (l'esperienza di Daniele nella fossa dei leoni ripete quella dei suoi tre compagni nella fornace di fuoco),
- Daniele 4-5 (Dio punisce l'orgoglio dei re) ,
- tra Daniele 8 e 10-12 (caratteristiche e durata del quarto regno).

Così risulta che il materiale che compone ciascuna delle due sezioni principali di Daniele (Dn 2-7 e Dn 8-12) è disposto in modo simmetrico e concentrico attorno ai rispettivi nuclei centrali (Dn 4-5 e Dn 9).

La struttura concentrica dei capitoli non è semplicemente una questione di stile perché essa è perfettamente funzionale al progetto ideologico unitario portato avanti dall'autore, il quale organizzò il suo pensiero, così come la struttura letteraria del libro attorno a due idee fondamentali. In primo luogo, la sovranità appartiene a Dio, che la concede o la revoca secondo la sua volontà e stabilisce i tempi della storia: il tempo di grande sofferenza sotto la dominazione straniera, così come il tempo finale di restaurazione gloriosa del regno di Israele (Dn 2-7). In secondo luogo, la causa della degenerazione della storia è la trasgressione dell'alleanza, che, dal tempo dell'esilio babilonico, ha attirato sul popolo la maledizione ivi contenuta (Dn 8-12). La cornice è offerta dal riferimento al veggente Daniele, che l'introduzione del libro presenta come colui che ha ricevuto la sapienza per la sua fedeltà all'alleanza e che la conclusione (Dn 12,5-13) esalta come figura modello per i giusti di Israele.

Nella sua stessa struttura, il libro è un invito ad un viaggio che dai fondamenti del pensiero sadocita muove verso i principi del giudaismo enochico, per approdare a metà strada, in una nuova terra inesplorata, oltre le due tradizioni.

In altri termini, Daniele 7 corregge ma non annulla, modifica ma non rinnega il principio sadocita che Dio esercita un potere sovrano sui regni della terra e che nulla avviene al di fuori della sua volontà. Ciò che resta da capire è perché Dio permetta ad un potere a lui sottoposto di 'affliggere' il suo popolo. Questa era la sfida del proprio tempo e per rispondere ad essa l'autore di Daniele non esiterà ad usare lo stesso linguaggio e la stessa apocalittica visione del mondo della tradizione enochica e si spingerà quasi al punto di accettare le idee di degenerazione della storia elaborate dal Libro dei Sogni. A cominciare da Daniele 7, il lettore è avvertito che le tradizionali categorie sadocite sono ancora valide ma necessitano di essere aggiornate e migliorate. Non sono più sufficienti a spiegare la nuova situazione in cui Israele si trova a vivere durante la crisi maccabaica. Le incrollabili certezze

del giudaismo sadocita, viziate da una troppo semplicistica visione dell'alleanza, devono lasciare lo spazio ad una analisi più complessa e sofisticata.

### *Apocalisse, apocalittica: l'ambiguità di un termine*

Nella discussione fra studiosi intorno alla letteratura apocalittica esiste purtroppo una certa ambiguità nell'uso dei termini. Si possono distinguere almeno tre aree di uso:

(1) un senso letterario, dove si sta parlando di un tipo specifico di testo ("apocalisse" = un'opera letteraria di un certo tipo);

(2) un senso concettuale, dove si sta parlando di una visione del mondo (*Weltanschauung*) di cui un'apocalisse concreta è un'espressione ('apocalittica' oppure 'apocalitticismo' come un insieme di concetti e ideali religiosi e culturali);

(3) un senso sociologico, dove certi studiosi parlano di 'comunità apocalittiche' (oppure anche di 'apocalitticismo'), la cui vita sarebbe basata sull'ideologia o visione del mondo tipica dei testi apocalittici.

Il terzo senso è quello più problematico, in quanto non è affatto necessario che l'esistenza di testi apocalittici porti alla formazione di comunità apocalittiche.

Il Libro dei sogni (1 Enoc 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'eschaton; gli angeli sono rappresentati da uomini, gli angeli ribelli da stelle che cadono, gli ebrei da pecore e così via. All'eschaton 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'eschaton, e la componente escatologica ha molto più rilievo che nel Libro dei Vigilanti e nel Libro dell'astronomia, dove invece l'eschaton 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.

Apocalisse è un genere di letteratura di rivelazione con una struttura narrativa, in cui una rivelazione è mediata da un essere ultraterreno e rivolta a un destinatario umano, schiudendo una realtà trascendente che è insieme temporale, in quanto riguarda la salvezza escatologica, e spaziale, in quanto coinvolge un altro mondo sovranaturale (John Joseph Collins, 1979, p. 9).

Nonostante i termini greci *apokalypsis* (letteralmente, 'rivelazione') e *apokalyptein* ('rivelare' o anche 'svelare') sembrino stabilizzarsi con significato quasi tecnico per indicare 'scritti di rivelazione' intorno al I-II secolo e.v., probabilmente per influsso diretto dei gruppi di discepoli di Gesù (cfr. Smith, 1983), la definizione di John Joseph Collins emerge, per esplicita volontà dell'autore, come strumento definitorio esterno agli scritti.

Ma una definizione strettamente descrittiva come quella avanzata da Collins nel 1979 non sembra chiarire la specifica funzione comunicativa legata al genere.

A questa mancanza sembra aver risposto l'ulteriore definizione proposta nel 1986 da Adela Yabro Collins, sempre all'interno del gruppo di ricerca guidato da John Collins:

Apocalisse è un genere di letteratura di rivelazione con una struttura narrativa, in cui una rivelazione è mediata da un essere ultraterreno e rivolta a un destinatario umano, schiudendo una realtà trascendente che è insieme temporale, in quanto riguarda la salvezza escatologica, e spaziale, in quanto coinvolge un altro mondo sovranaturale; (il fine è) di interpretare presenti circostanze terrene alla luce del mondo sovranaturale e del futuro, e di influenzare sia la comprensione che il comportamento del pubblico mediante l'autorità divina (Yabro Collins, 1986, p. 2.).

In un successivo contributo, Enrico Norelli ha ripreso la definizione del gruppo di ricerca statunitense cercando di rimettere in questione le connessioni tra forma e contenuto:

Apocalisse è un genere di letteratura di rivelazione con una cornice narrativa, nella quale un essere extramondano media a un ricevente umano una rivelazione che dischiude una realtà trascendente nell'intento di rassicurare - tramite il richiamo alla massima autorità religiosa riconosciuta entro quel dato sistema culturale e ai mezzi riconosciuti in esso come i più adatti a ricevere un messaggio da quell'autorità - circa il permanere del controllo divino sul mondo umano, nonostante la percezione contraria che gli autori di apocalissi, e presumibilmente i loro lettori virtuali, hanno nella propria esperienza (Norelli, 1995, p. 575).

La definizione, avanzata da Collins non intendeva rinvenire connessioni necessarie tra forma e contenuto apocalittici (e non è un caso che lo stesso Norelli, nel contributo del 1995, ritenesse oramai vani i tentativi di analisi in tal senso); in quanto illustrazione analitica di tratti esclusivamente formali, essa ha portato all'individuazione di quella che si può definire come una *worldview* o anche una 'visione del mondo' apocalittica derivante da una particolare costruzione formale (caratterizzata dall'attesa escatologica e dalla preminenza accordata all'attività di essere superumani, oltre che da un forte dualismo cosmico, dal determinismo e da un acceso simbolismo), non di certo una ideologia stabile o il prodotto di un gruppo sociale uniforme (Collins, spec. pp. 13 e 37-38).

Più recentemente Collins (2016, spec. pp. 32-33) è tornato sui rapporti tra genere letterario apocalittico e visione del mondo apocalittica, facendo soprattutto appello alla teoria 'prototipica' della psicologia cognitiva, con cui si cerca di definire i processi di formazione delle categorie di base dell'attività cognitiva umana. La nozione di prototipo, applicata alla teoria dei generi letterari, è interpretata da Collins come un costrutto mentale e astratto costituito da un insieme di proprietà tipiche: esistono, in sostanza, una immagine o un modello ideali di 'apocalisse' con cui confrontare tutti i membri riconducibili al genere; partendo quindi dal postulare un particolare prototipo come punto focale del genere, i testi che mostrano coincidenze più o meno vistose con esso appaiono disposti in una scala di maggiore o minore adesione (cfr. Collins, 2016, spec. p. 35).

Collins individua diverse 'zone periferiche' rispetto al prototipo dell'apocalisse - che peraltro lui non sembra vedere compiutamente realizzato in un testo concreto, trattandosi di

una definizione astratta che unisce tratti propri di scritti piuttosto variegati se visti singolarmente ma definibili, a livello di insieme letterario, come ‘apocalissi’ - dai più antichi Daniele e Libro dei vigilanti (ricondotti al periodo della dominazione greca in Palestina), primi esperimenti che metterebbero insieme diverse forme letterarie provenienti dal contesto vicino-orientale e rintracciabili nella stessa Bibbia ebraica, a quelli successivi, legati soprattutto allo schema del viaggio oltremondano, più standardizzati e che rifletterebbero, con maggiore consapevolezza, l’adesione a un modello strutturato.

Al di là dell’importante guadagno della chiarezza, derivante dalla classificazione di Collins, in una materia peraltro difficile e soggetta a discussioni praticamente infinite, il criterio strettamente formale e dal valore onnicomprensivo da lui proposto non ha mancato di suscitare qualche perplessità. Carol A. Newsom (2005) ha sottolineato che l’inclusione di un testo in una particolare definizione genetica non deve mettere da parte quelle che sono le rideclinazioni del testo in quanto singolarità, peraltro in un contesto come quello giudaico poco incline alla teorizzazione e categorizzazione letterarie. Partendo da quanto sottolineato soprattutto da Jacques Derrida (1930-2004), secondo cui «un testo non appartiene ad alcun genere», ma può semmai parteciparvi «senza esserne completamente parte e senza arrivare a diventare completamente membro di un insieme più ampio» (J. Derrida, 1980, p. 209).

### *Il significato della storia (Daniele 9)*

Daniele 9 è il nucleo della seconda sezione del libro (Dn 8-12) ed al centro di Daniele 9 è la preghiera che il veggente rivolge a Dio (9,4-19). Daniele riflette sulla profezia di Geremia riguardante la durata dell’esilio (Ger 25,11-12) e nella sua preghiera mostra di conoscere la causa di ciò che sta avvenendo. Egli confessa le trasgressioni di cui si è reso colpevole il popolo di fronte ad un Dio «grande e tremendo, che sei fedele all’alleanza e benevolo verso coloro che ti amano e osservano i tuoi comandamenti» (Dn 9,4). Il popolo «ha peccato contro Dio», non ha voluto ascoltare i richiami dei profeti ed è così incorso nella giusta punizione, «essendosi riversata su di noi la maledizione e l'imprecazione che è scritta nella legge di Mosè» (Dn 9,11). Ecco dunque spiegato il senso della storia che attende Israele: Dio è «giusto» (Dn 9,14) e per questo punisce il popolo rivelatosi a lui infedele.

Circa l’origine di questa preghiera l’ipotesi più plausibile è quella espressa da Collins:

Benché la preghiera non sia stata composta per il presente contesto, vi fu inclusa intenzionalmente dall’autore di Daniele 9 e non fu una aggiunta secondaria.<sup>2</sup>

Il problema reale, dunque, non è l’autenticità della preghiera ma il suo rapporto con l’ideologia complessiva del documento. La preghiera di Daniele trova i suoi modelli immediati in testi come Neemia 1,4-11; 9,6-37, o Esdra 9,5-15, ai quali la tradizione sadocita legava la propria autocoscienza come popolo dell’alleanza. La preghiera di Daniele è «una preghiera comunitaria di confessione dei peccati, di uri tipo ampiamente usato nel periodo

---

<sup>2</sup> J. J. COLLINS, *Daniel*, 348.

postesilico».<sup>3</sup> Perché mai l'autore di Daniele scelse di incorporare nel testo questo frammento di teologia sadocita?

Secondo Collins vi sarebbe un contrasto netto tra la preghiera e il contesto 'apocalittico' di Daniele. Infatti, l'idea sadocita che l'afflizione di Gerusalemme è una punizione per i peccati che sarà rimossa se il popolo si converte è irriconciliabile con la visione apocalittica che «gli eventi sono preordinati... e che il popolo non può cambiare il corso della storia».<sup>4</sup>

La centralità della preghiera e le sue implicazioni teologiche non possono, tuttavia, essere così facilmente sottovalutate. Non troviamo niente di simile nel libro dei Sogni: la preghiera di Enoc è notevolmente diversa (cfr. 1 En 83-84). La preghiera, inoltre, occupa un posto privilegiato al centro della seconda sezione del libro.

In Dn 7 e poi in Dn 9 l'autore ha chiarito la propria posizione: egli condivide l'ideologia apocalittica enochica secondo cui la storia è destinata ad un inesorabile processo di degenerazione (con questo prende le distanze dalla visione sadocita), tuttavia una differenza fondamentale gli fa prendere le distanze dall'ideologia enochica: Daniele si oppone all'origine demoniaca del male e difende con forza la visione sadocita dell'alleanza. A Daniele non è svelato l'intero corso della storia, dalla creazione al regno escatologico, di un mondo inesorabilmente corrotto da un peccato originario (la ribellione degli angeli), ma semplicemente quegli eventi che attendono Israele nel periodo successivo all'esilio. La preghiera offre la spiegazione teologica del perché Israele è punito e del perché il periodo di tribolazione di cui aveva parlato Geremia sia ora prolungato di sette volte.

Possiamo quindi propriamente parlare di determinismo storico limitato ad una sola stagione della storia e non già al suo intero corso: questa situazione è conseguenza di una opportunità (l'alleanza mosaica) male utilizzata da parte da parte di Israele e non di un peccato angelico.

Mai in Daniele gli angeli appaiono ribelli a Dio, il cui potere essi non possono contrastare:

<sup>31</sup>Ma finito quel tempo io, Nabucodonosor, alzai gli occhi al cielo e la ragione tornò in me e benedissi l'Altissimo; lodai e glorificai colui che vive in eterno, il cui potere è potere eterno e il cui regno è di generazione in generazione.

<sup>32</sup>Tutti gli abitanti della terra sono, davanti a lui, come un nulla; egli tratta come vuole le schiere del cielo e gli abitanti della terra.

Nessuno può fermargli la mano e dirgli: "Che cosa fai?" (Dn 4,32).

Gli angeli proteggono Israele, liberano Daniele e i suoi compagni da ogni pericolo di morte (Dn 3,25.28; 6,23), soprattutto sono messaggeri della conoscenza divina, sia nella fase rivelativa (cfr. 4,10; 8,13; 12,5-7) sia in quella interpretativa (7,16.23; 8,15-19; 9,21-22; 10,5-

---

<sup>3</sup> J. J. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 108.

<sup>4</sup> J. J. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 108-109.

6.9-11. 21b; 12,8-9). E non può non colpire come la rivelazione dell'assoluta sovranità di Dio sulle sue creature sia affidata, nel contesto significativo dei capitoli 4-5 (cfr. 4,10-14.20-24), proprio ad uno di quegli angeli vigilanti che tradizione enochica (Libro dei Vigilanti) aveva reso protagonisti della ribellione contro Dio

In una sola occasione (Dn 10) la visione presenta un conflitto fra angeli che vede opporsi all'angelo protettore di Israele 'il principe regno di Persia' (ossia l'angelo protettore della Persia: 10,12-14) e 'il principe del regno di Jawan' (ossia l'angelo protettore della Grecia: 10,21-22). Ma in questo caso la battaglia fra gli angeli non fa che corrispondere a quella lotta tra i regni che si svolge per volontà e sotto il diretto controllo di Dio. La presenza attiva di Michele («il grande principe che sta a guardia dei del tuo popolo», Dn 12,1; cfr. 10,21a) ne garantisce l'esito finale e la conformità al disegno di Dio. Quando poi la visione è esplicitata, come sempre in Daniele il conflitto si dissolve quale immagine puramente simbolica e se agli angeli è riconosciuto un ruolo attivo, in nessun caso esso è un ruolo in opposizione nei confronti di Dio. La totale assenza degli angeli tra coloro che saranno puniti nel giudizio finale è la riprova della loro innocenza, laddove nel Libro dei Sogni il giudizio interessa primariamente gli angeli ribelli (1 En 90,21-25) e soltanto di riflesso gli uomini e le loro istituzioni (90,26-28).

Non solo la preghiera di Daniele ma l'intera teologia del libro di Daniele è lontana dalla posizione del Libro dei Sogni, dove il mondo angelico è sfuggito-id ogni controllo e manca qualsiasi riferimento all'alleanza, anche-quando il contesto stesso dell'ascesa di Mosè al Monte Sinai lo avrebbe richiesto (1 En 89,29-33).

A differenza di Enoc, l'autore del libro di Daniele non condanna gli angeli, né sminuisce la validità dell'alleanza, come gli antichi saggi del giudaismo sapienziale avevano fatto prima di lui. Ciò che Daniele ricerca nella profezia di Geremia non è la causa del processo degenerativo della storia - causa che egli mostra di conoscere bene e che individua nella trasgressione di Israele - quanto le conseguenze che sulla storia e sul singolo individuo ha il realizzarsi della punizione divina.

A Neemia pare sufficiente il semplice ritorno all'obbedienza, perché alla maledizione di Dio si sostituisca la sua benevolenza:

... ma se tornerete a me e osserverete i miei comandi e li eseguirete, anche se i vostri esiliati si trovassero all'estremità dell'orizzonte, io di là li raccoglierò e li ricondurrò al luogo che ho scelto per farvi dimorare il mio nome (Ne 1,9).

Per Daniele il meccanismo non è così immediato. Siamo di fronte ad una vera e propria crisi nei rapporti tra Dio e Israele, non ad un semplice incidente di percorso. La maledizione divina - una volta scatenata - non può più in alcun modo essere-fermata prima di aver compiuto totalmente il suo corso. A stornarla non bastano le opere di giustizia: occorre attendere e supplicare Dio che nella sua misericordia dia prima spazio al perdono. La conclusione della preghiera di Daniele si distacca così dai suoi modelli:

<sup>17</sup>Ora ascolta, nostro Dio, la preghiera del tuo servo e le sue suppliche e per amor tuo, o Signore, fa' risplendere il tuo volto sopra il tuo santuario, che è devastato. <sup>18</sup>Porgi

l'orecchio, mio Dio, e ascolta: apri gli occhi e guarda le nostre distruzioni e la città sulla quale è stato invocato il tuo nome! Noi presentiamo le nostre suppliche davanti a te, confidando non sulla nostra giustizia, ma sulla tua grande misericordia.

<sup>19</sup>Signore, ascolta! Signore, perdona! Signore, guarda e agisci senza indugio, per amore di te stesso, mio Dio, poiché il tuo nome è stato invocato sulla tua città e sul tuo popolo (Dn 9,17-19)

La coscienza di vivere sotto la maledizione dell'alleanza, la richiesta di perdono quale unica via di salvezza, tutto questo non fa che drammatizzare l'interrogativo sulla durata dell'esilio, sottolineandone l'importanza decisiva. L'angelo viene incontro ai dubbi di Daniele, rivelando che i 'settanta anni' della profezia di Geremia vanno intesi in realtà, come 'settanta settimane' di anni e che questo tempo corrisponde al tempo necessario «per porre fine al delitto, sigillare il peccato ed espiare la colpa» (Dn 9,24).

<sup>24</sup>Settanta settimane sono fissate  
per il tuo popolo e per la tua santa città  
per mettere fine all'empietà,  
mettere i sigilli ai peccati,  
espiare l'iniquità,  
stabilire una giustizia eterna,  
suggellare visione e profezia  
e ungere il Santo dei Santi.

<sup>25</sup>Sappi e intendi bene:  
da quando uscì la parola  
sul ritorno e la ricostruzione di Gerusalemme  
fino a un principe consacrato,  
vi saranno sette settimane.  
Durante sessantadue settimane  
saranno restaurati, riedificati piazze e fossati,  
e ciò in tempi angosciosi.

<sup>26</sup>Dopo sessantadue settimane,  
un consacrato sarà soppresso senza colpa in lui.  
Il popolo di un principe che verrà  
distruggerà la città e il santuario;  
la sua fine sarà un'inondazione  
e guerra e desolazioni sono decretate fino all'ultimo.

<sup>27</sup>Egli stringerà una solida alleanza con molti  
per una settimana e, nello spazio di metà settimana,  
farà cessare il sacrificio e l'offerta;  
sull'ala del tempio porrà l'abominio devastante,  
finché un decreto di rovina  
non si riversi sul devastatore» (Dn 9,24-27).

Ancora una volta, come nella preghiera di Daniele, il richiamo è all'alleanza (Lv 26,3-45 [P]; Dt 28,15-68). La preghiera di Daniele non è l'unico luogo in cui la presente crisi è vista come conseguenza della punizione divina per i peccati di Israele: anche la risposta dell'angelo è in linea con i principi della teologia sadocita dell'alleanza. Secondo Levitico 26 'la pace nella terra' è una delle benedizioni associate all'alleanza:

<sup>3</sup>Se seguirete le mie leggi, se osserverete i miei comandi e li metterete in pratica, <sup>4</sup>io vi darò le piogge al loro tempo, la terra darà prodotti e gli alberi della campagna daranno frutti. <sup>5</sup>La trebbiatura durerà per voi fino alla vendemmia e la vendemmia durerà fino alla semina; mangerete il vostro pane a sazietà e abiterete al sicuro nella vostra terra.

<sup>6</sup>Io stabilirò la pace nella terra e, quando vi coricherete, nulla vi turberà. Farò sparire dalla terra le bestie nocive e la spada non passerà sui vostri territori. <sup>7</sup>Voi inseguirete i vostri nemici ed essi cadranno dinanzi a voi colpiti di spada. <sup>8</sup>Cinque di voi ne inseguiranno cento, cento di voi ne inseguiranno diecimila e i vostri nemici cadranno dinanzi a voi colpiti di spada.

<sup>9</sup>Io mi volgerò a voi, vi renderò fecondi e vi moltiplicherò e confermerò la mia alleanza con voi. <sup>10</sup>Voi mangerete del vecchio raccolto, serbato a lungo, e dovrete disfarvi del raccolto vecchio per far posto al nuovo.

<sup>11</sup>Stabilirò la mia dimora in mezzo a voi e non vi respingerò. <sup>12</sup>Camminerò in mezzo a voi, sarò vostro Dio e voi sarete mio popolo. <sup>13</sup>Io sono il Signore, vostro Dio, che vi ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, perché non foste più loro schiavi; ho spezzato il vostro giogo e vi ho fatto camminare a testa alta.

<sup>14</sup>Ma se non mi darete ascolto e se non metterete in pratica tutti questi comandi, <sup>15</sup>se disprezzerete le mie leggi e rigetterete le mie prescrizioni, non mettendo in pratica tutti i miei comandi e infrangendo la mia alleanza, <sup>16</sup>ecco come io vi tratterò: manderò contro di voi il terrore, la consunzione e la febbre, che vi faranno languire gli occhi e vi consumeranno la vita. Seminerete invano le vostre sementi: le mangeranno i vostri nemici. <sup>17</sup>Volgerò il mio volto contro di voi e voi sarete sconfitti dai nemici; quelli che vi odiano vi opprimeranno e vi darete alla fuga, senza che alcuno vi inseguia.

<sup>18</sup>Se nemmeno a questo punto mi darete ascolto, io vi castigherò sette volte di più per i vostri peccati. <sup>19</sup>Spezzerò la vostra forza superba, renderò il vostro cielo come ferro e la vostra terra come bronzo. <sup>20</sup>Le vostre energie si consumeranno invano, poiché la vostra terra non darà prodotti e gli alberi della campagna non daranno frutti.

<sup>21</sup>Se vi opporrete a me e non mi vorrete ascoltare, io vi colpirò sette volte di più, secondo i vostri peccati. <sup>22</sup>Manderò contro di voi le bestie selvatiche, che vi rapiranno i figli, stermineranno il vostro bestiame, vi ridurranno a un piccolo numero e le vostre strade diventeranno deserte.

<sup>23</sup>Se, nonostante questi castighi, non vorrete correggervi per tornare a me, ma vi opporrete a me, <sup>24</sup>anch'io mi opporrò a voi e vi colpirò sette volte di più per i vostri peccati. <sup>25</sup>Manderò contro di voi la spada, vindice della mia alleanza; voi vi raccoglierete nelle vostre città, ma io manderò in mezzo a voi la peste e sarete dati in mano al nemico.

<sup>26</sup>Quando io avrò tolto il sostegno del pane, dieci donne faranno cuocere il vostro pane

in uno stesso forno e il pane che esse porteranno sarà razionato: mangerete, ma non vi sazierete.

<sup>27</sup>Se, nonostante tutto questo, non vorrete darmi ascolto, ma vi opporrete a me, <sup>28</sup>anch'io mi opporrò a voi con furore e vi castigherò sette volte di più per i vostri peccati (Lv 26,3-28).

Si tratta dunque di un periodo storico assai lungo, ma cronologicamente determinato, nel quale si compie la punizione di Dio e che nell'ultima settimana culminerà con l'avvento di un 're iniquo', il quale

nello spazio di metà settimana,  
farà cessare il sacrificio e l'offerta;  
sull'ala del tempio porrà l'abominio devastante,  
finché un decreto di rovina  
non si riversi sul devastatore».

Nel presente dell'autore di Daniele, l'ultima settimana (primavera 170 - primavera 163 a.e.v.) è quella inaugurata dalla morte di Onia III «il con-sacrato [che] sarà soppresso senza colpa in lui» (Dn 9,26). La metà della settimana (attorno all'equinozio autunnale del 167 a.e.v.) vede l'inizio della persecuzione dei giusti e della contaminazione del tempio.

Il 're iniquo', che in Daniele 9 segna il culmine della punizione divina è inequivocabilmente il medesimo personaggio già annunziato alla fine della prima sezione del libro al capitolo 7 (Dn 7,25).

Nelle due sezioni in cui si divide il Libro di Daniele, ad essere usate sono due diverse periodizzazioni: la storia fenomenologicamente vista dalla parte dell'uomo come succedersi di regni ('i quattro regni') e la storia vista dalla parte di Dio come compimento della punizione divina ('le settanta settimane'). La comune figura del 're iniquo' permette di sincronizzare le due periodizzazioni.

L'unità delle due sezioni è ulteriormente rafforzata dalla presenza del numero 'quattro' come simbolo ricorrente di punizione. Quattro sono le volte che Dio ripete maledizione in Levitico 26 (vv. 18.21.23-24.27-28); quattro sono le suddivisioni delle 70 settimane (7 + 62 + mezza settimana + mezza settimana); quattro sono, i tempi della persecuzione del re iniquo ('un tempo, due tempi e mezzo tempo'); quattro sono i regni.

Da Levitico 26 Daniele ha anche appreso che i giusti dovranno soffrire e ha compreso la ragione delle loro sofferenze:

Non potrete resistere dinanzi ai vostri nemici. <sup>38</sup>Perirete fra le nazioni: la terra dei vostri nemici vi divorerà.

<sup>39</sup>Quelli che tra voi saranno superstiti si consumeranno a causa delle proprie colpe nei territori dei loro nemici; anche a causa delle colpe dei loro padri periranno con loro (Lv 26,37-39).

Levitico 26, tuttavia, chiudeva con una nota di speranza:

<sup>40</sup>Dovranno confessare la loro colpa e la colpa dei loro padri: per essere stati infedeli nei miei riguardi ed essersi opposti a me; <sup>41</sup>perciò anch'io mi sono opposto a loro e li ho deportati nella terra dei loro nemici. Allora il loro cuore non circonciso si umilierà e sconteranno la loro colpa. <sup>42</sup>E io mi ricorderò della mia alleanza con Giacobbe, dell'alleanza con Isacco e dell'alleanza con Abramo, e mi ricorderò della terra. <sup>43</sup>Quando dunque la terra sarà abbandonata da loro e godrà i suoi sabati, mentre rimarrà deserta, senza di loro, essi sconteranno la loro colpa, per avere disprezzato le mie prescrizioni ed essersi stancati delle mie leggi.

<sup>44</sup>Nonostante tutto questo, quando saranno nella terra dei loro nemici, io non li rigetterò e non mi stancherò di loro fino al punto di annientarli del tutto e di rompere la mia alleanza con loro, poiché io sono il Signore, loro Dio; <sup>45</sup>ma mi ricorderò in loro favore dell'alleanza con i loro antenati, che ho fatto uscire dalla terra d'Egitto davanti alle nazioni, per essere loro Dio. Io sono il Signore (Lv 26,40-45).

Ma identificare il tempo della storia ('i quattro regni) con il tempo della punizione divina ('le settanta settimane) significava anche far coincidere la fine della storia con la fine della punizione. Il re iniquo rappresenta, infatti, l'ultimo anello, dopo il quale vi è solo il regno escatologico e il perdono di Dio (cfr. Dn 7,26-27 e 12,1-3). Daniele scopre così che per Israele non vi è riscatto nella storia. Dopo che il popolo ha rotto l'alleanza e ha perseverato nel peccato anche dopo l'esilio babilonese, la storia è destinata ad essere il tempo dell'ira di Dio. Dopo la punizione divina, che ha moltiplicato 'sette volte' i settanta anni di Geremia, non vi è più storia: il perdono di Dio coincide con la fine dei tempi.

### *In difesa del tempio e del sacerdozio (Daniele 8)*

Se ad essere narrata in Daniele 8 e 10-12 è la stessa storia, diversa però è la prospettiva con la quale ad essa si guarda. In questo modo, l'autore finale non solo dette a Daniele 8-12 la stessa struttura concentrica di Daniele 2-7, ma, ponendo due 'unità rivelatorie' simmetriche attorno a Daniele 9, ebbe anche l'opportunità di sottolineare in ciascuna di esse spetti diversi. In Daniele 8 «l'attenzione si concentra sulla restaurazione del culto nel tempio», mentre «al centro [di Daniele 10-12] è... la speranza nella resurrezione dei morti».<sup>5</sup>

Anche Daniele guarda al periodo postesilico con occhio critico. Il 'ritorno e la ricostruzione di Gerusalemme' non appartengono a un'era di felicità e splendore, ma a 'tempi angosciosi' (Dn 9,25). Il tempio è stato ricostruito, ma Daniele rifiuta la visione sadocita che la restaurazione segni il compimento della profezia di Geremia: il periodo del Secondo Tempio è ancora un'epoca di punizione, l'esilio non si è ancora concluso.

Ciò che ancora una volta distingue Daniele dal Libro dei Sogni è un diverso atteggiamento nei confronti del tempio. Per Daniele' il culto nel tempio di Gerusalemme è assolutamente legittimo. Nessun evento politico

L'interruzione della continuità del culto e l'introduzione nel tempio di pratiche idolatriche creano situazione qualitativamente nuova.

---

<sup>5</sup> J.J. COLLINS, *Seers, Sibyls, and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, 163.

«Ancora duemilatrecento sere e mattine: allora sarà fatta giustizia al santuario!» (Dn 8,13-14; cfr. 8,26). Qualsiasi calendario, solare o lunare, Daniele abbia usato per calcolare la lunghezza dell'anno, abbiamo qui una data comunque inferiore ('duemilatrecento sere e mattine' = 1150 giorni) a quei 'tre anni e mezzo' che segnano la durata della persecuzione di Antioco IV (Dn 9,27; cfr. 7,25; 12,7) o ai '1290 o 1335 giorni' di Daniele 12,11-12:

Ora, dal tempo in cui sarà abolito il sacrificio quotidiano e sarà eretto l'abominio devastante, passeranno milleduecentonovanta giorni. <sup>12</sup>Beato chi aspetterà con pazienza e giungerà a milletrecentotrentacinque giorni. <sup>13</sup>Tu, va' pure alla tua fine e riposa: ti alzerai per la tua sorte alla fine dei giorni» (Dn 12,11-13).

I commentatori hanno cercato invano di armonizzare i dati. Lo scarto è coscientemente voluto: la profanazione del tempio è per Daniele solo un episodio della punizione divina, una parentesi destinata a chiudersi prima della fine

Daniele, tuttavia, con ogni probabilità usava un calendario diverso da quello lunare, ovvero il calendario solare sabbatico di 360+4 giorni della tradizione sadocita.

### *Libertà e responsabilità individuali (Daniele 10-12)*

Daniele 9 ha chiarito come la storia degeneri perché Dio ne ha fatto lo strumento della sua punizione nei confronti di un popolo che nel pieno esercizio della libertà è venuto meno agli impegni dell'alleanza. Nulla è intervenuto a modificare ontologicamente le capacità di scelta dell'uomo: egli era e resta libero. Tuttavia, se i tempi della storia ora sono fissati, se all'uomo è stata tolta ogni possibilità di modificarli, se la salvezza dipende soltanto da un atto di misericordia di Dio alla fine delle settanta settimane di punizione, ci si deve chiedere che senso abbia questa libertà di cui l'uomo continua a disporre. Rescindere il legame tra libertà e salvezza significa negare i presupposti di una teologia dell'alleanza: lo scatenarsi della maledizione divina segna dunque la fine stessa dell'alleanza?

L'autore di Daniele affronta e risolve il delicato problema nell'ultima parte del libro (Dn 10-12), operando una-netta distinzione tra la dimensione collettiva e quella individuale della colpa e della salvezza. Condannando la storia, Dio ha punito collettivamente il popolo per una colpa collettivamente commessa. Di fronte al determinismo storico l'individuo è reso impotente. Ogni cosa è nelle mani di Dio e non v'è nulla a questo punto che l'uomo possa fare; né preghiera né conversione sono capaci di modificare il corso degli eventi che sono determinati da forze totalmente al di sopra del controllo umano.

Tuttavia, il giudizio sul singolo non è ancora stato pronunciato; lo sarà solo alla fine dei tempi, quando tutti saranno chiamati a rispondere personalmente delle proprie azioni davanti a Dio.

<sup>1</sup>Ora, in quel tempo, sorgerà Michele, il gran principe, che vigila sui figli del tuo popolo. Sarà un tempo di angoscia, come non c'era stata mai dal sorgere delle nazioni fino a quel tempo; in quel tempo sarà salvato il tuo popolo, chiunque si troverà scritto nel libro.

<sup>2</sup>Molti di quelli che dormono nella regione della polvere si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna. <sup>3</sup>I saggi risplenderanno come lo

splendore del firmamento; coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre.

<sup>4</sup>Ora tu, Daniele, chiudi queste parole e sigilla questo libro, fino al tempo della fine: allora molti lo scorreranno e la loro conoscenza sarà accresciuta (Dn 12,1-4).

La distinzione tra la dimensione collettiva e quella personale della colpa e della salvezza permette anche di dare un senso diverso a quella sofferenza che inevitabilmente si accompagna ad una storia intesa come punizione. Ebbene, questa sofferenza che a livello collettivo è espiazione per la colpa collettivamente commessa, a livello individuale diviene lo scenario entro cui l'uomo ogni figlio di Israele è chiamato a dimostrare la sua fedeltà all'alleanza.

L'idea della sofferenza come prova era già entrata a far parte del patrimonio ereditario del giudaismo sadocita: il Siracide ne aveva fatto un elemento chiave del progetto pedagogico della sapienza (cfr. Sir 4,11-18).

- <sup>11</sup> La sapienza fa crescere i suoi figli  
e si prende cura di quelli che la cercano<sup>6</sup>.
- <sup>12</sup> Chi la ama, ama la vita  
e quanti la cercano, saranno colmati di gioia<sup>7</sup>;
- <sup>13</sup> chi la possiede, erediterà la gloria<sup>8</sup>  
e dovunque entri, il SIGNORE lo benedice.
- <sup>14</sup> Quanti la servono, venerano il *Santo*<sup>9</sup>  
e il SIGNORE ama quanti la amano<sup>10</sup>.
- <sup>15</sup> Chi le obbedirà, giudicherà le genti;  
chi le presta attenzione, abiterà in piena fiducia<sup>11</sup>.
- <sup>16</sup> Se uno si affida a lei, la erediterà  
e i suoi discendenti ne manterranno il possesso<sup>12</sup>;
- <sup>17</sup> poiché dapprima andrà da lui in modo avverso<sup>13</sup>,

---

<sup>6</sup> 4,11 Invece dell'immagine *pediatrica* del Greco, l'Ebraico ha un'immagine *didattica*: «La sapienza ammaestra i suoi figli / e ammonisce chi la comprende».

<sup>7</sup> 4,12b La seconda riga del v. 12 in Ebraico suona così: «quanti la cercano, otterranno favore dal SIGNORE». Nel ms A, il Tetragramma sacro è sostituito da questo glifo: ם, ovvero tre *yod* «a piramide» (cf poco più avanti, nel v. 28b).

<sup>8</sup> 4,13a La prima riga recita in Ebraico: «quanti l'afferrano, troveranno gloria dal SIGNORE».

<sup>9</sup> 4,14a Il «Santo» (Ebraico: *qadosh*; Greco: *hagios*). Questo titolo divino è molto liturgico e particolarmente adatto al presente contesto in cui si paragona il servizio reso alla sapienza al servizio per il SIGNORE nella liturgia del Tempio.

<sup>10</sup> 4,14b La seconda riga è tradotta seguendo il solo greco (cf Prv 8,17), perché l'ebraico del ms A è incomprensibile. Nei vv. 15-19 in ebraico e Syr si ha un discorso della sapienza in prima persona, mentre in greco si continua a parlare della sapienza in terza persona.

<sup>11</sup> 4,15 L'Ebraico è alquanto diverso: «Chiunque mi ascolta, giudicherà con verità; / chi mi presta attenzione, abiterà nelle intime camere». Nel v. 15a l'Ebraico «giudicherà con verità» (*emet*) è letto *ummot* ed è tradotto in greco con «giudicherà le genti» (*ethnē*), come anche in Syr è tradotto con «giudicherà i popoli» (*ummot*).

<sup>12</sup> 4,16 Il v. 16 manca in Ebraico, ma è attestato in Greco e Syr.

<sup>13</sup> 4,17 Invece che «in modo avverso», l'Ebraico ha «in incognito» (*behitmakker* come in Gn 42,7, quando Giuseppe non si fa riconoscere dai suoi fratelli). Il confronto tra Ebraico, Greco e Syr è complicato in questo

gl'incuterà timore e paura,  
 lo tormenterà con la sua disciplina,  
 finché possa fidarsi di lui  
 e lo abbia messo alla prova con i suoi decreti;  
<sup>18</sup> ma poi tornerà indietro dritta da lui  
 e lo farà felice,  
 e gli svelerà i suoi segreti<sup>14</sup>.  
<sup>19</sup> Se invece si allontanerà, lo lascerà perdere  
 e lo consegnerà nelle mani della sua sorte<sup>15</sup>. (Sir 4,11-19).

In Daniele la sofferenza torna ad essere primariamente conseguenza di una colpa, di fronte alla quale l'individuo, pur subendone le giuste conseguenze quale parte di una collettività infedele, è tuttavia innocente, poiché tale colpa non gli sarà personalmente imputata. Il tempo dell'ira e della punizione è così insieme il tempo dell'espiazione e il tempo della prova. Le proteste di Giobbe e lo scetticismo di Qohelet appartengono ormai ad un passato remoto: la sofferenza del giusto da contraddizione e scandalo è divenuta la norma della sua esistenza.

Politicamente, Daniele si fa portavoce dei 'saggi' perseguitati di Israele (Dn 11,33-35; 12,-3) e mostra il più profondo disprezzo nei confronti di «coloro che hanno abbandonato la santa alleanza» (11,30), quegli apostati che hanno tradito il popolo stesso, facendosi complici del 're iniquo' Antioco IV (cfr. 1 En 90,7.16). In questo la posizione dell'autore di Daniele dovette essere obiettivamente coincidente a quella degli asmonei (cfr. 1 Mac 2,15-26), anche se l'adesione alla rivolta maccabaica appare necessariamente condizionata dalla sfiducia che egli nutre sulla possibilità stessa di un intervento umano, capace di modificare dall'interno il corso degli eventi. Egli è lontano dall'attivismo dei maccabei, ha pure in sospetto il grande seguito che hanno avuto.

Per alcuni aspetti la posizione di Daniele è più vicina a quella del Libro dei Sogni. Entrambi sono concordi nell'idea che il regno escatologico sia esclusivamente opera di Dio e nel negare ogni pretesa messianica da parte dell'uomo.

Nel Libro dei Sogni una figura messianica compare solo dopo l'instaurazione del regno escatologico e il giudizio divino, eventi nei quali non appare in alcun modo coinvolto (cfr. 1 En 90,37-38).

In Daniele non vi è un messia personale: il 'figlio dell'uomo' è «la controparte angelica o superumana» del popolo di Israele, a cui Dio affiderà la sovranità (Dn 7,13-14.18-27).<sup>16</sup> In

---

versetto. L'Ebraico (ms A) ha solo due righe di poesia: *a, b*; non ha *c*, mentre la riga *d* è collocata dopo il v. 19a. Il Greco ha cinque righe di poesia con quest'ordine: *a, c, d, e, b*; l'ultima riga è però unita al v. 18. Il Syr ha tre righe di poesia: *a, b+d, c*. Il testo meno imperfetto è il Greco, ma è da considerarsi *lectio facillior!*

<sup>14</sup> 4,18b Per il significato di «segreti» (Ebraico: *mistarîm*; Greco: *krypta*) cf Sir 3,19 (GII); 1,30; 39,3. 6-8; 51,19s; Gb 11,6; Dn 2,21-22.

<sup>15</sup> 4,19b In Ebraico, il v. 19b (sempre con soggetto la sapienza in prima persona singolare) suona così: «e lo consegnerò agli Sterminatori». Al singolare, *shoded* sarebbe un titolo della morte (cf Gb 15,21). Se fosse plurale, potrebbe riferirsi agli «angeli sterminatori», ben attestati nella letteratura enochica.

<sup>16</sup> J. J. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 103.

ogni-caso anche ‘il figlio dell'uomo’ si fa presente solo dopo il giudizio, limitandosi a ricevere ciò che Dio ha preparato come dono.

La perseveranza nella prova si afferma così come la virtù principale, decisiva ai fini della salvezza. E proprio con un invito generale alla perseveranza e la promessa al ‘giusto’ Daniele della resurrezione e della ricompensa futura termina il libro. In una breve appendice (Dn 12,5-13), che conclude con la sezione 10-12 l'intero libro, è ribadita anzitutto la durata preordinata della storia; la persecuzione del ‘re iniquo’ durerà, come già annunciato in Daniele 7,25 e 9,27, tre anni e mezzo («un tempo, [due] tempi e mezzo tempo», Dn 12,7). Nel momento in cui però viene rimarcata la diversità dei destini individuali («molti... saranno purificati, lavati, provati, ma gli empì rimarranno empì», Dn 12,10), i tempi improvvisamente si dilatano, passando in rapida successione prima a 1290 giorni per arrivare quindi a ben 1335 giorni:

<sup>11</sup>Ora, dal tempo in cui sarà abolito il sacrificio quotidiano e sarà eretto l'abominio devastante, passeranno milleduecentonovanta giorni. <sup>12</sup>Beato chi aspetterà con pazienza e giungerà a milletrecentotrentacinque giorni. <sup>13</sup>Tu, va' pure alla tua fine e riposa: ti alzerai per la tua sorte alla fine dei giorni (Dn 12,11-13).

Nelle due visioni che costituiscono la cornice esterna attorno a Daniele 9, invece, abbiamo due diverse indicazioni cronologiche, l'una approssimativa per difetto (le «2300 sere e mattine» di Dn 8,14) e l'altra per eccesso (i 1290-1335 giorni di Dn 12,11-12). La distribuzione armoniosa di questi calcoli è indicazione di un piano preciso secondo la prospettiva soteriologica di Daniele; ovviamente l'autore si attendeva che certi eventi sarebbero accaduti immediatamente prima e immediatamente dopo la ‘fine’ della storia.

Vi sono forti elementi a sostegno dell'ipotesi che Daniele usasse l'antico calendario sadocita di 360+4 giorni, nel quale i solstizi e gli equinozi non erano computati come ‘giorni’ ma come ‘tempi intercalari’ tra le stagioni.<sup>17</sup>

Alla fine del primo secolo e.v. l'Apocalisse di Giovanni preserva ancora memoria di questo calendario e coerentemente calcola la durata dei tre anni e mezzo della profezia di Daniele in 1260 giorni» (Ap 11,3; 12,6).

	I. IV. VII. X. MESE				II. V. VIII. XI. MESE				III. VI. IX. XII. MESE					
<i>I giorno</i>		5	12	19	26	3	10	17	24	1	8	15	22	29
<i>II giorno</i>		6	13	20	27	4	11	18	25	2	9	16	23	30
<i>III giorno</i>		7	14	21	28	5	12	19	26	3	10	17	24	+31
<i>IV giorno</i>	1	8	15	22	29	6	13	20	27	4	11	18	25	-
<i>V giorno</i>	2	9	16	23	30	7	14	21	28	5	12	19	26	
<i>VI giorno</i>	3	10	17	24	1	8	15	22	29	6	13	20	27	
<i>VII giorno</i>	4	11	18	25	2	9	16	23	30	7	14	21	28	

<sup>17</sup> G. BOCCACCINI, «The Solar Calendar of Daniel and Enoch», in J. J. COLLINS - P.W. FLINT (eds.), *The Book of Daniel: composition and reception*, 2 voll., with the assistance of C. VAN EPPS (VT.S 83,1-2 / FIOTL 2,1-2), E. J. Brill, Leiden – Boston MA – Köln 2002, 311-328.

Il calendario di 360+4 giorni ci permette di stabilire un rapporto coerente fra le tre indicazioni cronologiche di Daniele 12. Se aggiungiamo esattamente un mese (30 giorni) ai tre anni e mezzo (1260 giorni), abbiamo i 1290 giorni di Daniele 12,11, che a loro volta divengono 1335 giorni con l'aggiunta ulteriore di un mese e mezzo (45 giorni).

Daniele chiede all'individuo di guardare oltre i confini della storia, al di là del tempo in cui Dio porrà un termine alle 'settanta settimane' di punizione e, con il primo giudizio, stabilirà il regno eterno di Israele.

L'autore del libro di Daniele riteneva che la fine dell'ultima settimana sarebbe avvenuta attorno all'equinozio di primavera del 163 a.e.v. e che il giudizio individuale sarebbe occorso entro l'estate dello stesso anno, nel primo quarto di quello che potremmo chiamare il primo anno della nuova era. Il fatto che gli eventi non si realizzarono secondo le attese non causò eccessivi problemi, né il ritardo della fine tenne desto un glossatore per mesi finché non si mise finalmente l'animo in pace. Daniele aveva già raggiunto il suo scopo principale, quello di dare alla storia un senso per il quale le persone potessero vivere e morire. Daniele non fu né il primo né l'ultimo libro apocalittico a raggiungere questo scopo e a sopravvivere quindi trionfalmente al fallimento delle proprie previsioni ultime.

### *Il figlio dell'uomo*

Il Figlio dell'uomo è il tema cruciale per la comprensione di Gesù nei vangeli. Non so la vostra esperienza, per quanto riguarda la mia è un tema pressoché assente nella predicazione. Raramente si sente parlare di Gesù quale Figlio dell'uomo, forse è un bene perché non sapendo cos'è, chissà che cosa verrebbe detto di questo tema. Figlio dell'uomo è un tema importante per la comprensione di Gesù e di conseguenza per la comprensione anche della nostra esistenza. Un dato che rivela l'importanza della denominazione di Figlio dell'uomo, è la frequenza con la quale viene usata nei vangeli, comparandola con le volte che appare Figlio di Dio. Tante volte appare Figlio dell'uomo, tante volte appare Figlio di Dio. Sono due denominazioni della stessa realtà, ma la particolarità della denominazione Figlio dell'uomo, è che si trova sempre e esclusivamente in bocca a Gesù. Mai la gente lo indica come il Figlio dell'uomo, ma sempre Gesù che, parlando in terza persona, - mai Gesù dice io sono il Figlio dell'uomo - dice: il Figlio dell'uomo sarà consegnato, il Figlio dell'uomo verrà. È sempre Gesù che ne parla. C'è soltanto una volta, nel vangelo di Giovanni, come risposta della folla. Tutte le volte, e sono tante, che nei vangeli appare la denominazione Figlio dell'uomo è sempre Gesù che se lo attribuisce. Nei vangeli dopo il nome proprio Gesù, il Figlio dell'uomo è la denominazione principale adoperata dagli evangelisti per Gesù. È una denominazione di grandissima importanza. Abbiamo detto che è soltanto Gesù che parla di sé come Figlio dell'uomo e il titolo appare tante volte quanto appare il titolo Figlio di Dio, e deve essere di enorme importanza se tutti e quattro gli evangelisti gli danno questo rilievo. Figlio dell'uomo è una traduzione, un termine aramaico, che significa semplicemente uomo. Figlio dell'uomo non ha altro significato che uomo. 2 L'espressione non è originale degli evangelisti, ma gli evangelisti l'hanno presa dal libro di

Daniele, (7,13-14) che potremo anche leggere. In questo brano Daniele, descrive un sogno che ha fatto, nel quale vede la successione di quattro imperi rappresentati da bestie. Gli imperi sono rappresentati dalle bestie perché nei profeti, per indicare la crudeltà e la disumanità degli imperi, questi venivano associati alle figure bestiali. Quando si voleva parlare di un impero, si adoperava la figura di una bestia. Nel sogno di Daniele appaiono quattro imperi, tre descritti sotto forma di bestie feroci, e uno di una bestia talmente feroce da essere indescrivibile. Dal mare mediterraneo - lui lo chiama il mare grande - agitato dai quattro venti del cielo, salivano quattro grandi bestie. La prima era un leone, anzi dice che era simile a un leone, questo è importante anche per comprendere il tema del figlio dell'uomo. Dice: "La prima era simile a un leone e aveva ali d'aquila", questo leone che aveva ali d'aquila rappresenta l'imperatore Nabucodonosor di Babilonia, rappresentava l'impero di Babilonia. La seconda è simile a un orso vorace che sta sbranando le costole e rappresenta l'impero dei Medi, l'attuale Iran. Essi erano conosciuti per la loro ferocia, per la loro capacità di distruggere e sono succeduti immediatamente dopo i Babilonesi. La terza bestia è simile a un leopardo con quattro ali d'uccello sul dorso e quattro teste, indica il regno dei Persiani. Il numero quattro è il numero simbolo dei quattro punti cardinali e indica la capacità non nobilitata di questo impero. Infine, c'è una quarta bestia che non viene neanche descritta, dice una bestia spaventosa che è insaziabile e implacabile tanto da non poter essere descritta se non per dieci corna e i denti di ferro. La quarta bestia indica Alessandro Magno e i dieci che gli succedono è la dinastia chiamata dei "Seleucidi," che vuol dire i brillanti. La dinastia fu fondata da 'Seleuco I' compagno di Alessandro Magno ed arrivò fino al tempo di Israele, l'ultimo dei quali sarà il famoso persecutore dei Maccabei. L'apparizione delle quattro bestie indica che nessun impero contribuisce a umanizzare il genere umano né a migliorarne l'esistenza. Ad ogni impero ne succede un altro sempre peggiore, più disumano, più feroce, fino al punto che arriva quello di Alessandro e non trova neanche un paragone per descrivere questo animale. Nel corso della visione, capitolo VII, leggiamo al versetto 13: "Io guardavo, nelle visioni notturne, ed ecco venire sulle nuvole del cielo" - questa premessa è importante per comprendere il significato di Figlio dell'uomo - "uno simile a un figlio d'uomo" cioè una figura umana, "egli giunse 3 fino al vegliardo" - il vegliardo è Dio - "e fu fatto avvicinare a lui". È importante sapere perché gli evangelisti prendono questa figura, "gli furono dati dominio, gloria, e regno, perché le genti di ogni popolo, nazioni e lingua lo servissero. Il suo dominio è un dominio eterno che non passerà, e il suo regno è un regno che non sarà distrutto". Poi ci sarà il giudizio di Dio che annienterà i quattro imperi, per dare finalmente il potere a questa figura umana che rappresenta il popolo degli eletti di Israele, il popolo dei fedeli al Dio d'Israele. La figura umana rappresenta Israele. Come le bestie menzionate, la figura umana è un simbolo, non è un personaggio concreto e col tempo finì per raffigurare l'atteso Messia. Terminati i quattro imperi disumani non sorgerà più un nuovo impero, ma una nuova maniera di regnare che, proveniente da Dio, sarà umana non bestiale perché garantita dalla consacrazione che Dio farà sul Figlio dell'uomo. Il messaggio di Daniele è un messaggio di grande speranza. Dio distrugge i poteri politici disumani, quelli che con la loro ingiustizia e crudeltà opprimono i

popoli. Al posto di questi verrà una nuova capacità di governare che, proveniente da Dio, sarà garanzia di umanità. Gli evangelisti prendono questa figura sia modificandone e cambiandone il significato, sia superandola. In che senso la superano, lo vedremo domani mattina nell'episodio che faremo, perché questo Figlio dell'uomo ha la facoltà, come Dio, di perdonare i peccati. Qui è una figura umana, invece nei vangeli il Figlio dell'uomo sarà Dio stesso. La modificano perché mentre qui doveva servire per dominare i pagani, con Gesù, il Figlio dell'uomo si metterà al servizio dei pagani. Gli evangelisti hanno preso la figura del Figlio dell'uomo per questa autorità, per questo potere universale che possiede, ma il senso di questa autorità si cambia. Non viene esorcizzata come dominio sulle persone, ma come perdono e comunicazione di vita.

### *Testi dal Libro dei vigilanti (I-XXXVI)*

VI. \* [1] Ed accadde, da che aumentarono i figli degli uomini, (che) in quei tempi nacquero, ad essi, ragazze belle di aspetto. [2] E gli angeli, figli del cielo, le videro, se ne innamorarono, e dissero fra loro: "Venite, scegliamoci delle donne fra i figli degli uomini e generiamoci dei figli". [3] E disse loro Semeyaza [*šemiḥazah* =il mio nome ha visto], che era il loro capo: "Io temo che può darsi che voi non vogliate che ciò sia fatto e che io solo pagherò il fio di questo grande peccato". [4] E tutti gli risposero e gli dissero: "Giuriamo, tutti noi, e ci impegniamo che non recederemo da questo proposito e che lo porremo in essere ". [5] Allora tutti insieme giurarono e tutti quanti si impegnarono vicendevolmente ed erano, in tutto, duecento. [6] E scesero in Ardis 4, cioè sulla vetta del monte Armon e lo chiamarono Monte Armon poiché su esso avevano giurato e si erano scambiati promessa impegnativa. [7] E questi sono i nomi dei loro capi: Semeyaza, che era il loro capo, Urakibaramel, Akibeel, Tamiel, Ramuel, Danel, Ezeqeel, Suraquyal, Asael, Armers, Batraal, Anani, Zaqebe, Samsaweel, Sartael, Turel, Yomyael, Arazeyal. [8] Questi sono i più importanti dei duecento angeli e, con loro, vi erano tutti gli altri.

VII. [1] E si presero, per loro, le mogli ed ognuno se ne scelse una e cominciarono a recarsi da loro . E si unirono con loro ed insegnarono ad esse incantesimi e magie e mostrarono loro il taglio di piante e radici. [2] Ed esse rimasero incinte e generarono giganti la cui statura, per ognuno, era di tremila cubiti. [3] Costoro mangiarono tutto (il frutto del)la fatica degli uomini fino a non poterli, gli uomini, più sostenere. [4] E i giganti si voltarono contro di loro per mangiare gli uomini. [5] E cominciarono a peccare contro gli uccelli, gli animali, i rettili, i pesci e a mangiarsene, fra loro, la loro carne e a berne il sangue. [6] La terra, allora, accusò gli iniqui.

VIII. [1] E Azazel insegnò agli uomini a far spade, coltello, scudo, corazza da petto e mostrò loro quel che, dopo di loro e in seguito al loro modo di agire (sarebbe avvenuto): braccialetti, ornamenti, tingere ed abbellir le ciglia, pietre, più di tutte le pietre, preziose e scelte, tutte le tinture e (gli mostrò anche) il cambiamento del mondo. [2] E vi fu grande scelleratezza e molto fornicare. E caddero nell'errore e tutti i loro modi di vivere si corrupperono. [3] Amezarak istruì tutti gli incantatori ed i tagliatori di radici. Armaros (insegnò) la soluzione degli incantesimi. Baraqal (istruì) gli astrologi. Kobabel (insegnò) i

segni degli astri; Temel insegnò l'astrologia e Asradel insegnò il corso della luna. [4] E, per la perdita degli uomini, (gli uomini) gridarono e la loro voce giunse in cielo.

IX. [1] Allora Michele, Gabriele, Suriele e Uriele guardarono dal cielo e videro il molto sangue che scorreva sulla terra e tutta l'iniquità che si faceva sulla terra. [2] E si dissero fra loro: "la terra, nuda, ha gridato la voce dei loro clamori fino alla porta del cielo" . [3] Ed ora, dunque, o Santi del cielo, le anime degli uomini vi implorano dicendo. "Portate il nostro caso innanzi all'Altissimo". [4] E dissero al loro Signore, al Re: "Poiché (sei) Signore dei signori, Re dei re, Dio degli Dei; poiché il trono della Tua gloria É eterno ed il Tuo nome É santo e glorioso in eterno; poiché Tu sei benedetto e glorioso; [5] poiché hai fatto tutto ed il potere di ogni cosa É con Te e tutto, innanzi a Te, É chiaro e manifesto; poiché vedi tutto e non vi É alcuna cosa che Ti si possa nascondere, [6] vedi, allora, quel che ha fatto Azazel, come egli ha insegnato tutte le pravità sulla terra ed ha reso manifesti i segreti del mondo che si compiono nei cieli [7] e (vedi come) Semeyaza, cui Tu desti il potere di dominare su quelli che erano insieme con lui, ha insegnato gli incantesimi [8] e (vedi come) andarono dalle figlie degli uomini, insieme, giacquero con loro, con quelle donne, si resero impuri e resero manifesti, ad esse, questi peccati, [9] e (vedi come) le donne generarono i giganti e, perciò, tutta la terra si riempì di sangue e di pravità. [10] Ed ora, ecco, le anime dei morti gridano ed implorano fino alla porta del cielo, il loro lamento É salito e non possono uscire da davanti alla cattiveria (= non possono scampare, non possono salvarsi dal male...) che si compie sulla terra. [11] Tu sai tutto, prima che sia. Tu conosci ciò e quel che loro accade e non ci dici nulla. E che cosa conviene che noi, a riguardo di ciò, facciamo per loro"?

X. [1] Allora l'Altissimo, Grande e Santo parlò ed inviò Arseyaleyor dal figlio di Lamek e gli disse: [2] "Digli, a nome mio, di nascondersi e manifestagli la fine che verrà poiché la terra, tutta, perirà; un diluvio verrà su tutta la terra e quel che É in essa perirà. [3] Avvisalo che fugga e resti, il suo seme, per tutta la terra!". [4] E il Signore, poi, disse a Raffaele: "Lega Azazel mani e piedi e ponilo nella tenebra, spalanca il deserto che É in Dudael e ponilo colà. [5] E ponigli sopra pietre tonde ed aguzze e coprilo di tenebra! E stia colà in eterno e coprigli il viso a che non veda la luce! [6] E, nel grande giorno del giudizio, sia mandato al fuoco! [7] E fa' vivere la terra che gli angeli hanno corrotto e (quanto al)la vita della terra, annunzia che io farò vivere la terra e che non tutti i figli dell'uomo periranno a causa del segreto di tutto quel che gli angeli vigilanti hanno distrutto ed insegnato ai loro figli . [8] E tutta la terra si É corrotta per aver appreso le opere di Azazel ed ascrivi a lui tutto il peccato!". [9] E il Signore disse a Gabriele: "Va contro i bastardi e i reprobì e contro i figli di meretrice! Distruggi, di fra gli uomini, i figli di meretrice e i figli degli angeli vigilanti! Falli uscire e mandali l'uno con l'altro! Essi stessi, poiché non hanno lunghezza di tempo, periranno per scambievolmente uccisione. [10] E tutti loro ti pregheranno e non riuscirà ai loro padri - poiché, per loro, (i padri) sperano la vita eterna che ognuno di loro viva cinquecento stagioni di pioggia". [11] E il Signore disse a Michele: "Annunzia a Semeyaza ed agli altri che, insieme con lui, si unirono con le donne per corrompersi, con esse, in tutta la loro impurità: [12] quando tutti i loro figli si trafiggeranno a vicenda, e quando vedranno la morte dei loro cari, legali per settanta generazioni sotto le colline della terra fino al giorno

del loro giudizio e della loro fine, fin quando si compirà l'eterna condanna (opp. l'eterno giudizio). [13] E, allora, li porteranno nell'inferno di fuoco e saranno chiusi, per l'eternità, in tormenti e in carcere. [14] E quando (Semeyaza?) brucerà e si estinguerà, da allora, insieme con loro, essi saranno legati fino alla fine delle generazioni. [15] E distruggi tutte le anime del piacere e i figli degli angeli vigilanti perché hanno fatto violenza agli uomini! [16] Disperdi, dalla faccia della terra, tutta la violenza e finisca ogni cattiva azione ed appaia la pianta della giustizia e della rettitudine, e le azioni saranno (rivolte) al bene. Giustizia e rettitudine saranno, per l'eternità, piantate in letizia. [17] Ed allora tutti i giusti loderanno (il Signore) e saranno vivi fino a che genereranno mille (= per mille generazioni) e compiranno in pace tutto il tempo della loro giovinezza ed i loro sabati. [18] E in quei tempi tutta la terra sarà lavorata nella giustizia e sarà tutta quanta piantata di alberi e si riempirà di benedizione. [19] E planteranno su di essa tutti gli alberi di letizia e vi planteranno sopra le viti e la vite piantatavi sopra darà frutti in abbondanza. E (di) tutto il seme che vi sarà seminato, una misura ne darà mille ed una misura di olive farà dieci torchi di olio. [20] E tu monda la terra da ogni violenza, da ogni iniquità, da ogni peccato, da ogni turpitudine che si fa su di essa! Falle finire da sopra la terra! [21] E tutti i figli degli uomini siano giusti e tutte le genti mi adorino e mi venerino, e tutti mi si prostreranno. [22] E la terra sarà monda da ogni impurità, peccato, flagello, tormento e non si ripeterà che io debba mandare su di essa un diluvio, nei secoli.

XI. [1] Ed allora io aprirò gli scrigni di benedizioni che sono nei cieli per farle scendere sulla terra, sulle opere e sulle fatiche dei figli dell'uomo. [2] Pace e rettitudine saranno, riunite in tutti i giorni del mondo e per tutte le generazioni del mondo.

### *Testi dal Libro dei Sogni (LXXXIII-XL)*

#### LXXXIII

[3] Io ero coricato in casa di Malaleel, il mio avo. Vidi, nella visione, il cielo precipitare, esser strappato e cadere sulla terra. [4] E, quando cadde sulla terra, vidi la terra come se fosse ingoiata in un grande abisso e i monti eran sospesi sui monti e le colline eran sommerse sulle colline e gli alberi alti eran tagliati dai loro tronchi, abbattuti ed immersi nell'abisso.

#### LXXXIV

[2] "Benedetto, sei, o Signore, re, grande e potente nella tua grandezza, Signore di tutte le creature del cielo, re dei re, dominatore di tutto il mondo, la Tua divinità, il Tuo regno, la Tua grandezza sono eterni e la Tua potenza (è) per tutte le generazioni. E tutti i cieli (sono) Tuo trono, in eterno, e tutta la terra (è) sgabello ai Tuoi piedi, in eterno. [3] Poiché Tu hai creato e domini tutto e nulla ti è difficile, nessuna sapienza Ti sorpassa e la Tua cattedra non si sposta dalla propria sede e nemmeno da davanti a Te e Tu tutto conosci, vedi ed odi e, poiché tutto vedi, nulla Ti è nascosto, [4] e (poiché), ora, gli angeli dei tuoi cieli peccano e la Tua ira sarà sulla carne degli uomini fino al giorno del grande giudizio, [5] ora, o Dio, Signore e Re grande, io imploro e prego che Tu esaudisca la mia preghiera e faccia sopravvivere, a me, posterità sulla terra e non distrugga tutta la carne degli uomini e non

renda nuda la terra e (non) vi sia distruzione eterna. [6] Ed ora, o Signore mio, fa sparire da sopra la terra la carne (che) Ti ha fatto adirare, ma la carne di giustizia e di rettitudine confermala a pianta di discendenza eterna e non nascondere il Tuo volto dalla preghiera del Tuo servo, o Signore".

#### LXXXV

[9] E, nel mio sonno, vidi quel toro bianco, e come crebbe e divenne un gran toro bianco e, da esso, uscirono molti bovini bianchi, e gli somigliavano. [10] E cominciarono a generare molti bovini bianchi che li somigliavano e l'uno seguiva l'altro.

LXXXVI. [1] E poi guardai coi miei occhi, mentre dormivo, e vidi il cielo, in alto, ed una stella cadde dal cielo e si alzava, mangiava e pascolava fra quei bovini. [2] E, poi, vidi bovini grandi e neri e tutti cambiarono le loro stalle, i loro pascoli e i loro figli e presero a lamentarsi uno con l'altro. [3] E ancora vidi nella visione ed osservai il cielo: ed ecco, vidi molte stelle. Ed esse scesero e si gettarono dal cielo presso quella prima stella e fra quei bovini e vitelli, stettero con loro e pascolavano in mezzo a loro. [4] Io li osservai e vidi che tutti loro misero fuori le loro vergogne come cavalli e presero a montare sulle giovenche e tutte rimasero incinte e generarono elefanti, cammelli e asini.

#### LXXXIX

[2] Ed io sollevai di nuovo i miei occhi al cielo e vidi un tetto elevato e sette torrenti su di esso, e quei torrenti versavano, in un posto, molta acqua. [3] E guardai ancora ed, ecco, le fonti si aprirono sulla terra in quella grande area, e quest'acqua prese a ribollire e a salire sulla terra e non fece vedere quell'area finché tutta la terra si coprì d'acqua. [4] E, su di essa, aumentò l'acqua, la tenebra e la nebbia ed io osservavo l'altezza di quell'acqua e quell'acqua salì al di sopra di quella area e scorse sopra l'area e si fermò sulla terra. [5] E tutti i buoi che (erano) in quell'area si riunirono fino a che io li vidi affogare, essere inghiottiti e perire in quell'acqua. [6] E quell'arca galleggiava sull'acqua e tutti i buoi, gli elefanti, i cammelli e gli asini affondarono nella terra, e (così) tutti gli animali, ed io non potetti vederli ed essi non potettero uscire, perirono e furono affondati nell'abisso. [7] E, ancora, guardai nella visione finché quei torrenti si ritirarono da quel tetto elevato, la spaccatura della terra si spianò e si aprirono altri abissi. [8] E l'acqua prese a scendere dentro di essi finché riapparve la terra e quell'arca si posò sulla terra, la tenebra si ritirò e vi fu la luce. [9] Quel bue bianco che era divenuto uomo, uscì da quell'arca e i tre buoi con lui e uno dei tre buoi, quello bianco, somigliava a quel bue, uno di loro (era) rosso come il sangue ed uno (era) nero. Ed esso, quel bue bianco, si allontanò da loro. [10] E presero a generare animali di campagna ed uccelli e derivò, da essi, da tutti loro, una caterva di specie; (generarono) leoni, tigri, cani, lupi, iene, porci selvatici, volpi, sorci, cinghiali, uccelli rapaci, nibbi, fonqas, corvi e fu generato, fra loro, un bue bianco. [11] E presero a mordersi fra di loro, uno con l'altro, e quel bue bianco, che era nato in mezzo a loro, generò un asino selvatico e un bue bianco insieme con esso, e furono assai numerosi gli asini selvatici. [12] E questo bue che era nato da esso generò un cinghiale nero e una pecora bianca e questo cinghiale generò molti cinghiali e quella pecora generò dodici pecore.

## *Libro dei Sogni (LXXXIII-XL)*

### LXXXIII

[3] Io ero coricato in casa di Malaleel, il mio avo. Vidi, nella visione, il cielo precipitare, esser strappato e cadere sulla terra. [4] E, quando cadde sulla terra, vidi la terra come se fosse ingoiata in un grande abisso e i monti eran sospesi sui monti e le colline eran sommerse sulle colline e gli alberi alti eran tagliati dai loro tronchi, abbattuti ed immersi nell'abisso.

### LXXXIV

[2] "Benedetto, sei, o Signore, re, grande e potente nella tua grandezza, Signore di tutte le creature del cielo, re dei re, dominatore di tutto il mondo, la Tua divinità, il Tuo regno, la Tua grandezza sono eterni e la Tua potenza (è) per tutte le generazioni. E tutti i cieli (sono) Tuo trono, in eterno, e tutta la terra (è) sgabello ai Tuoi piedi, in eterno. [3] Poiché Tu hai creato e domini tutto e nulla ti è difficile, nessuna sapienza Ti sorpassa e la Tua cattedra non si sposta dalla propria sede e nemmeno da davanti a Te e Tu tutto conosci, vedi ed odi e, poiché tutto vedi, nulla Ti è nascosto, [4] e (poiché), ora, gli angeli dei tuoi cieli peccano e la Tua ira sarà sulla carne degli uomini fino al giorno del grande giudizio, [5] ora, o Dio, Signore e Re grande, io imploro e prego che Tu esaudisca la mia preghiera e faccia sopravvivere, a me, posterità sulla terra e non distrugga tutta la carne degli uomini e non renda nuda la terra e (non) vi sia distruzione eterna. [6] Ed ora, o Signore mio, fa sparire da sopra la terra la carne (che) Ti ha fatto adirare, ma la carne di giustizia e di rettitudine confermala a pianta di discendenza eterna e non nascondere il Tuo volto dalla preghiera del Tuo servo, o Signore".

### LXXXV

[9] E, nel mio sonno, vidi quel toro bianco, e come crebbe e divenne un gran toro bianco e, da esso, uscirono molti bovini bianchi, e gli somigliavano. [10] E cominciarono a generare molti bovini bianchi che li somigliavano e l'uno seguiva l'altro.

LXXXVI. [1] E poi guardai coi miei occhi, mentre dormivo, e vidi il cielo, in alto, ed una stella cadde dal cielo e si alzava, mangiava e pascolava fra quei bovini. [2] E, poi, vidi bovini grandi e neri e tutti cambiarono le loro stalle, i loro pascoli e i loro figli e presero a lamentarsi uno con l'altro. [3] E ancora vidi nella visione ed osservai il cielo: ed ecco, vidi molte stelle. Ed esse scesero e si gettarono dal cielo presso quella prima stella e fra quei bovini e vitelli, stettero con loro e pascolavano in mezzo a loro. [4] Io li osservai e vidi che tutti loro misero fuori le loro vergogne come cavalli e presero a montare sulle giovenche e tutte rimasero incinte e generarono elefanti, cammelli e asini.

### LXXXIX

[2] Ed io sollevai di nuovo i miei occhi al cielo e vidi un tetto elevato e sette torrenti su di esso, e quei torrenti versavano, in un posto, molta acqua. [3] E guardai ancora ed, ecco, le fonti si aprirono sulla terra in quella grande area, e quest'acqua prese a ribollire e a salire sulla terra e non fece vedere quell'area finché tutta la terra si coprì d'acqua. [4] E, su di essa,

aumentò l'acqua, la tenebra e la nebbia ed io osservavo l'altezza di quell'acqua e quell'acqua salì al di sopra di quella area e scorse sopra l'area e si fermò sulla terra. [5] E tutti i buoi che (erano) in quell'area si riunirono fino a che io li vidi affogare, essere inghiottiti e perire in quell'acqua. [6] E quell'arca galleggiava sull'acqua e tutti i buoi, gli elefanti, i cammelli e gli asini affondarono nella terra, e (così) tutti gli animali, ed io non potetti vederli ed essi non potettero uscire, perirono e furono affondati nell'abisso. [7] E, ancora, guardai nella visione finché quei torrenti si ritirarono da quel tetto elevato, la spaccatura della terra si spianò e si aprirono altri abissi. [8] E l'acqua prese a scendere dentro di essi finché riapparve la terra e quell'arca si posò sulla terra, la tenebra si ritirò e vi fu la luce. [9] Quel bue bianco che era divenuto uomo, uscì da quell'arca e i tre buoi con lui e uno dei tre buoi, quello bianco, somigliava a quel bue, uno di loro (era) rosso come il sangue ed uno (era) nero. Ed esso, quel bue bianco, si allontanò da loro. [10] E presero a generare animali di campagna ed uccelli e derivò, da essi, da tutti loro, una caterva di specie; (generarono) leoni, tigri, cani, lupi, iene, porci selvatici, volpi, sorci, cinghiali, uccelli rapaci, nibbi, fonqas , corvi e fu generato, fra loro, un bue bianco. [11] E presero a mordersi fra di loro, uno con l'altro, e quel bue bianco, che era nato in mezzo a loro, generò un asino selvatico e un bue bianco insieme con esso, e furono assai numerosi gli asini selvatici. [12] E questo bue che era nato da esso generò un cinghiale nero e una pecora bianca e questo cinghiale generò molti cinghiali e quella pecora generò dodici pecore.

### *Pentateuco enochico*

Libro dei Vigilanti (I-XXXVI)

Libro delle parabole (XXXVII-LXXI)

Libro dell'astronomia o dei luminari celesti (LXXII-LXXXII)

Libro dei Sogni (LXXXIII-XL)

Epistola di Enoc (XLI-CV)

[Conclusione: Apocalisse noachica (CVI-CVIII)]

## Bibliografia

ARCARI L., *Vedere Dio. Le apocalissi giudaiche e protocristiane (IV sec. a.C. - II sec. d.C.)* (Frecce 291), Carocci Editore, Roma 2020.

ARCARI L., *Visioni del figlio dell'uomo nel Libro delle Parabole e nell'Apocalisse* (ANT 19), Editrice Morcelliana, Brescia 2012.

ASURMENDI RUIZ J. M. ET ALII, *Storia, narrativa, apocalittica*, a cura di J. M. SÁNCHEZ CARO, Traduzione di P. FLORIOLI, Edizione italiana a cura di A. ZANI (ISB 3.2), Paideia Editrice, Brescia 2003 [«Daniele e l'apocalittica», 377-428].

BOCCACCINI G., *I giudaismi del Secondo Tempio. Da Ezechiele a Daniele*, Edizione italiana riveduta e ampliata, Traduzione di A. BARDI (ANT 1), Editrice Morcelliana, Brescia 2008.

BOCCACCINI G. - COLLINS J. J. (eds.), *The Early Enoch Literature* (JSJ.S 121), E. J. Brill, Leiden - Boston MA 2007.

BOCCACCINI G., *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Edizione italiana riveduta dall'Autore, Traduzione dall'inglese di A. BARDI (Shalom), Editrice Morcelliana, Brescia 2003.

BOCCACCINI G. , «The Solar Calendar of Daniel and Enoch», in J.J. COLLINS - P.W. FLINT (eds.), *The Book of Daniel: composition and reception*, 2 voll., with the assistance of C. VAN EPPS (VT.S 83,1-2 / FIOTL 2,1-2), E. J. Brill, Leiden – Boston MA – Köln 2002, 311-328.

BOCCACCINI G., *Il Medio Giudaismo; Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Prefazione di F. ADORNO (Radici 14), Marietti 1820, Genova 1993.

CAPELLI P., *Il libro di Daniele e l'apocalittica ebraica antica*, in P. MERLO (a cura di), *L'Antico Testamento: Introduzione storico-letteraria* (Frecce 60), Carocci Editore, Roma 2008, 283-309.

COLLINS J. J. (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford University Press, New York NY 2014.

COLLINS J. J.- FLINT P. W. (eds.), *The Book of Daniel: composition and reception*, 2 voll., with the assistance of C. VAN EPPS (VT.S 83,1-2 / FIOTL 2,1-2), E. J. Brill, Leiden – Boston MA – Köln 2002.

COLLINS J. J., *Seers, Sibyls, and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Brill Academic Publishers, Boston MA – Leiden 2001.

COLLINS J. J., *The apocalyptic imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Crossroad, New York NY 1984, <sup>2</sup>1998.

J.J. COLLINS, *Wisdom, Apocalypticism and the Dead Sea Scrolls*, in A.A. DIESEL - R.G. LEHMANN - E. OTTO - A. WAGNER (Hrsg.), *"Jedes Ding hat seine Zeit ... ": Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit* (BZAW 241), Walter de Gruyter, Berlin – New York NY 1996, 19–32.

COLLINS J. J., *Daniel. A commentary on the Book of Daniel*, with an essay by A. Y. COLLINS, Edited by F.M. CROSS, JR. (Herm 27), Augsburg Fortress Press, Minneapolis MN 1994.

COLLINS J. J. - CHARLESWORTH J.H. (ed.), *Mysteries and revelations; Apocalyptic studies since the Uppsala Colloquium* (JSPE.S 9), JSOT Press, Sheffield 1991.

COLLINS J. J., *Daniel. With an introduction to apocalyptic literature* (FOTL 20), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1984.

GRABBE L. L., *Daniel: Sage, Seer . . . and Prophet?*, in L.L. GRABBE - M. NISSINEN (eds.), *Constructs of Prophecy in the Former and Latter Prophets and Other Texts* (ANEM 4), Society of Biblical Literature Press, Atlanta, GA 2011, 87-94.

JORI A., *Fede ebraica e cultura ellenistica. L'epoca eroica dei Maccabei: scontro di civiltà o incontro di culture?* (Saggi), Nuova Ipsa, Palermo 2019.

KOCH K., *Das Buch Daniel*, unter Mitarbeit von T. NIEWISCH - J. TUBACH (EdF 144), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980.

MARCONCINI B., *Daniele*, Nuova versione, introduzione e commento (LB. AT 28), Paoline Editoriale Libri, Milano 2004.

NEWSOM C.A., with BREED B. W., *Daniel: A Commentary* (OTL), Westminster John Knox Press, Louisville KY 2014.

NICKELSBURG G. W. E. - VANDERKAM J. C., *1 Enoch. A New Translation Based on the Hermeneia Commentary*, Fortress Press, Minneapolis MN 2004, <sup>2</sup>2012.

NICKELSBURG G. W. E. - VANDERKAM J. C., *1 Enoc 2. A Commentary on the Book of 1 Enoch. Chapters 37-82*, Edited by K. BALTZER (Herm), Fortress Press, Minneapolis MN 2012.

NICKELSBURG G. W. E., *1 Enoch 1. A commentary on the book of 1 Enoch: Chapters 1-36; 81-108*, Edited by K. BALTZER (Herm. S), Fortress Press, Minneapolis MN 2001.

PORTEOUS N. W., *Daniele; Traduzione e commento*, Traduzione italiana di F. RONCHI (AT 23), Paideia Editrice, Brescia 1999 [edizione originale: *Daniel. A Commentary*, Second revised edition (OTL), SCM Press, London 1965, <sup>2</sup>1979].

RUSSELL D. S., *L'apocalittica giudaica (200 a.C. - 100 d.C.)*, a cura di P.G. BORBONE (BT 23), Paideia Editrice, Brescia 1991. 55), Paideia Editrice, Brescia 1990.

SACCHI P. (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I, con la collaborazione di F. FRANCO - L. FUSELLA - A. LOPRIENO - F. A. PENNACCHIETTI - L. ROSSO UBIGLI (CR. Eb), UTET, Torino 1981.

SACCHI P., *L'apocalittica giudaica e la sua storia* (BCR 55), Paideia Editrice, Brescia 1990.