

Il rapporto tra ebrei e cristiani ricorda quello dei due figli di Rebecca, Giacobbe ed Esaù. Due fratelli gemelli, così simili e così diversi – uno peloso e l'altro liscio di pelle, uno così forte e l'altro fin troppo furbo – che si combatterono fin nel ventre materno per condurre una vita nello scontro, nella paura o nell'indifferenza reciproche. Ma poi l'impossibile accadde: dopo anni di separazione e pur tra mille sospetti e ripensamenti, le loro strade si incontrarono di nuovo e allora, corsisi incontro, si abbracciarono, si baciaron e piansero.

Il volume intende fare luce sulla complessità delle origini cristiane e del giudaismo coevo per leggerne vicinanze e richiami, difficoltà e malintesi, nella prospettiva che le due strade si incontrino di nuovo.

GABRIELE BOCCACCINI insegna Nuovo Testamento e Giudaismo del Secondo Tempio all'Università del Michigan. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il III sec. a.e.v. e il II sec. e.v.* (Marietti 1993), *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico* (Morcelliana 2003) e *I giudaismi del Secondo Tempio. Da Ezechiele a Daniele* (Morcelliana 2008).

PIERO STEFANI insegna Bibbia e cultura alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano e Storia del pensiero ebraico all'Università di Ferrara. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo *Introduzione all'ebraismo* (Queriniana 2014), *L'esodo della Parola. La Bibbia nella cultura dell'Occidente* (EDB 2014), *Volti di genere. L'espropriazione del corpo nei campi di sterminio* (EDB 2015) e *I volti della misericordia* (Carocci 2015).

Dallo stesso grembo

G. BOCCACCINI - P. STEFANI

GABRIELE BOCCACCINI
PIERO STEFANI

Dallo stesso grembo

Le origini del cristianesimo
e del giudaismo rabbinico

PREFAZIONE DEL CARD. CARLO MARIA MARTINI



CRISTIANI ED EBREI



ISBN 978-88-10-20704-8



9 788810 207048

€ 17,80
(IVA compresa)



Prima edizione: gennaio 2012
Ristampe: novembre 2015
ottobre 2017

Impaginazione: Emme2 sas, Bologna

© 2012 Centro editoriale dehoniano
via Scipione Dal Ferro, 4 – 40138 Bologna
www.dehoniane.it
EDB®

ISBN 978-88-10-20704-8

CAPITOLO 2

GIUDAISMO RABBINICO TRA NOVITÀ E CONSERVAZIONE

1. L'origine sinaitica come mito fondante del giudaismo rabbinico

Solo in tempi recenti e non senza contrasti si è affermata nella ricerca contemporanea la consapevolezza che il giudaismo rabbinico conobbe il proprio periodo formativo nei primi secoli dell'era volgare, successivamente alla distruzione del Tempio, e che le origini sociologiche e le radici ideologiche del movimento nel periodo del Secondo Tempio debbano ancora in larga misura essere criticamente studiate e ricercate. Per gli antichi saggi di Israele, il problema semplicemente non sussisteva. Nella propria autocomprensione ideologica, il giudaismo rabbinico, nella sua forma classica mishnaica e talmudica, altro non era che la mera codificazione letteraria di un'antichissima tradizione orale, parallela e sincronica

alla Scrittura, con la quale condivideva la stessa origine sinaitica.

Il trattato *‘Abot* si apre con la dichiarazione solenne che «Mosè ricevette la Torah al Sinai e la consegnò a Giosuè, il quale a sua volta la consegnò agli anziani, e gli anziani ai profeti». Alle origini del giudaismo rabbinico vi furono dunque inizialmente delle entità collettive di maestri e studiosi: gli anziani, i profeti, e dopo di loro «gli uomini della Grande Sinagoga», i quali fedelmente preservarono e trasmisero quanto ricevuto da Mosè e Giosuè. Al termine di questo periodo di insegnamento anonimo e collettivo, emerge una prima coppia di individui, Simone il Giusto e Antigono: Simone è «uno degli ultimi esponenti alla Grande Sinagoga» e Antigono è il discepolo che ne ricevette l’insegnamento. Seguono quindi cinque coppie di saggi, fino ad arrivare a Hillel e Shammai, ai quali sono connesse entrambe le autorità fondanti della Mishnah (i patriarchi e i saggi). Da Mosè e Giosuè, dunque, la Torah è stata trasmessa da una generazione all’altra attraverso una catena ininterrotta di tradizione, grazie alla quale la rivelazione mosaica è direttamente connessa alle autorità citate dalla Mishnah e ai loro successori.

L’armonioso ordine strutturale presentato nelle pagine introduttive di *‘Abot* esercita la funzione di spiegare la natura della Mishnah e di convalidarne l’autorità attraverso una genealogia che si spinge a ritroso fino alla rivelazione sinai-

tica. L'idea che si vuole affermare è che il giudaismo rabbinico è la forma unica e normativa del giudaismo fin dal tempo di Mosè. A differenza di altre istituzioni di Israele, quali la monarchia, la profezia o il sacerdozio, che sono venute meno o si sono modificate nel tempo, le istituzioni del giudaismo rabbinico si sono preservate integre attraverso una catena ininterrotta di maestri e discepoli. La continuità ideologica non è stata compromessa da alcuno dei drammatici cambiamenti (politici, sociali, o religiosi) che hanno caratterizzato la storia del popolo ebraico. Essa si è conservata integra nei secoli contro e nonostante i complessi sviluppi storici e intellettuali del giudaismo del Secondo Tempio (incluso l'emergere del cristianesimo). Per i saggi di Israele, c'è una perfetta sincronia tra le origini bibliche e quelle rabbiniche. Il giudaismo rabbinico è antico quanto la rivelazione mosaica, anzi è la Torah mosaica.

2. Daniele e l'emergere di una tradizione proto-rabbinica

A partire dagli anni '70 la ricerca ha definitivamente spazzato via ogni residua confidenza circa l'immutabilità del giudaismo rabbinico e il suo carattere normativo nel periodo del Secondo Tempio. L'ininterrotta tradizione normativa da Mosè alla Mishnah si è rivelata per quello che è: nulla

di più di una costruzione ideologica priva di alcun fondamento storico, non meno artificiale nel suo impianto della *historia sacra* dei cristiani.

Le origini rabbiniche si collocano anch'esse nell'ambito dell'universo variegato dei giudaismi del Secondo Tempio. Un'attenta analisi delle fonti suggerisce una linea di continuità tra alcuni giudaismi pre-rabbinici e il giudaismo rabbinico, esattamente come vi fu una linea di continuità tra alcuni giudaismi pre-cristiani e il primo cristianesimo. Al pari del cristianesimo, il giudaismo rabbinico non emerse in un lampo di rivelazione, ma come modificazione o variante di precedenti sistemi di pensiero che, a loro volta, si svilupparono da precedenti sistemi, e come modificazione o variante di gruppi sociali, che, a loro volta, si svilupparono da gruppi precedenti.

Laddove il cristianesimo si pose in una linea assieme di continuità e di novità, nell'alveo della tradizione enochico-essenica, il giudaismo rabbinico emerse come sviluppo di una tradizione parallela e alternativa del Secondo Tempio. In quest'ultima gli antichi principi del sacerdozio sadocita vengono corretti da un'accentuazione del primato della Legge rispetto al sacerdozio e al Tempio e dall'introduzione di nuove idee, quali la risurrezione e la retribuzione *post-mortem*, che allargano i margini di autonomia dell'individuale rispetto all'intera collettività di Israele.

Il punto di partenza di quest'area che possiamo definire «proto-rabbinica» è dato dal libro di

Daniele, la cui teologia non a caso si trova costantemente in bilico tra giudaismo sadocita e giudaismo enochico. Stretto tra le idee enochiche di degenerazione della storia, che fanno l'uomo vittima del male, e la necessità di difendere la centralità della Torah e la legittimità del Secondo Tempio, Daniele troverà una via di compromesso assolutamente originale.

Con la contemporanea tradizione enochica del *Libro dei Sogni*, Daniele condivide la visione degenerativa della storia e considera la crisi maccabaica l'ultimo stadio della vicenda umana, ma il male cui Israele è sottoposto nel presente ha per lui origini molto meno remote e per nulla soprannaturali. Sulla linea del giudaismo sadocita, Daniele sa che un patto fu stabilito da Dio, un patto al quale sono legate una benedizione e una maledizione. Non c'è posto per un peccato angelico, ma solo per la punizione divina in conseguenza dell'infedeltà di Israele. «Tutto Israele ha trasgredito la tua Legge, s'è allontanato per non ascoltare la tua voce; così si è riversata su di noi l'esecrazione scritta nella Legge di Mosè, servo di Dio, perché abbiamo peccato contro di lui» (Dn 9,11).

Daniele legge in Geremia che la punizione dovrà durare «settant'anni» (Dn 9,2) e dall'angelo riceve la rivelazione che tale cifra va interpretata come «settanta settimane di anni» necessarie «per mettere fine all'empietà». Questo tempo sarà scandito da «quattro regni», l'uno più terribile del

precedente, finché l'ultima settimana culminerà con la venuta di un re iniquo e una grande tribolazione per Israele. Ma proprio allora Dio porrà fine alla punizione e redimerà Israele, instaurando la sovranità del popolo eletto e con essa il tempo escatologico. Dunque per Daniele il processo degenerativo non comprende l'intera storia, ma è limitato alla sua parte finale (a partire dall'esilio babilonese), ed è voluto e diretto da Dio che ne scandisce i tempi («le settanta settimane») e le tappe («i quattro regni») secondo la propria volontà e per motivi chiaramente enunciati e minacciati nel momento stesso in cui Israele si sottomise al patto.

Rispetto al giudaismo enochico, Daniele restituisce l'immagine di una creazione che non si è ribellata al suo Creatore, ma soprattutto riafferma il potere assoluto di un Dio che non è costretto ad affannarsi per riguadagnare il controllo dell'universo, essendo in ultima analisi impossibilitato a farlo se non al prezzo di distruggere la sua creatura. Daniele restituisce la centralità del patto e di Israele come del popolo eletto, mostrando come l'intera storia umana è in funzione di Israele e dipende dal rapporto esclusivo tra Dio e il suo popolo.

La soluzione proposta da Daniele, per quanto coerente e non priva di efficacia, si apre tuttavia a nuovi e molteplici interrogativi. L'Israele infedele è condannato da Dio a vivere sotto il dominio dei gentili in un crescendo di male e sofferenza

che non risparmia alcuno, anche coloro che sono rimasti fedeli al patto, e anche le legittime istituzioni di Israele, in primo luogo il Tempio.

Il genio di Daniele è nell'aver introdotto a questo riguardo, e con una chiarezza senza precedenti, una distinzione fondamentale tra retribuzione collettiva e retribuzione individuale. Di fronte alla sofferenza e alla prova i giusti individui devono perseverare nell'obbedienza alla Legge anche a costo della loro vita; il patto continua infatti a essere il criterio con il quale l'individuo è giudicato anche in questo tempo di punizione collettiva. La retribuzione che la maledizione divina non rende più praticabile entro i confini della storia è rimandata alla fine dei tempi, allorché i giusti saranno risorti e resi uguali alle stelle del cielo, mentre l'oblio coprirà con la sua ombra i peccatori (Dn 12,2-3).

La prospettiva offerta al giusto in questo tempo di punizione è così quella di una eroica resistenza passiva al male. Daniele è un sostenitore convinto, ma disincantato, della rivolta maccaica. Per Daniele non esiste speranza per Israele se non nell'*eschaton*: la fine della punizione collettiva è la fine della storia. La promessa della retribuzione *post-mortem* tuttavia fa sì che la rovina generale non annulli, anzi esalti, la responsabilità della risposta umana alla chiamata di obbedienza in questo mondo.

3. Il Secondo libro dei Maccabei e il problema del martirio

Daniele è un testo che ebbe un grandissimo impatto nel pensiero medio-giudaico e fu capace di influenzare forme anche diversissime tra loro di giudaismo. Ma chi ne è l'erede più diretto? Non certo la tradizione enochica, che pure sfrutterà l'immagine del figlio dell'uomo di Dn 7,13-14. Non certo gli epigoni della tradizione sadocita, autori del Baruc deuterocanonico, che nel loro tentativo di restaurazione passeranno sotto silenzio gli elementi più innovativi di Daniele. Non certo l'ideologia maccabaica, che contrapporrà alla generazione malvagia che li ha preceduti la propria fedele e vittoriosa generazione, e nel libro di Giuditta prenderà a modello l'ideale di un Israele invincibile del *post-esilio*. Gli eredi più diretti di Daniele vanno ricercati in un'area critica nei confronti del giudaismo maccabaico, ma altrettanto lontana dal radicalismo delle correnti esseniche.

La tradizione inaugurata da Daniele ha una prima eco in un testo come 2 Maccabei, il cui autore può anch'egli essere definito come un sostenitore convinto ma disincantato della rivolta maccabaica. Laddove 1 Maccabei celebra i fasti della dinastia asmonea fino a Giovanni Ircano, nel Secondo libro dei Maccabei Giuda è il solo a essere esaltato in quanto capo degli Hasidim

(2Mac 8,5): il protagonista della rivolta è il popolo e la sua fedeltà eroica alla Torah.

Con Daniele, 2 Maccabei condivide anche il giudizio positivo sul Secondo Tempio, anche se il sacerdozio ereditario sadocita appartiene ormai a un passato non più attuale e idealizzato quando «la città santa godeva completamente pace e le leggi erano osservate perfettamente per la pietà del sommo sacerdote Onia e la sua avversione al male» (2Mac 3,1).

Come Daniele, 2 Maccabei respinge l'idea di una origine superumana del male. All'origine di ogni sofferenza subita è il peccato di Israele: «Non è cosa che resta impunita il comportarsi empicamente contro le leggi divine» (2Mac 4,17). Al centro di 2 Maccabei, e con ancora più chiarezza che in Daniele, vi è il problema della sofferenza del giusto, che si spinge fino alla prova suprema del martirio. La risposta è la stessa: la distinzione tra retribuzione collettiva e retribuzione individuale.

L'idea della risurrezione consente anzitutto di mantenere vivo il timore del castigo divino anche laddove Dio appare aver già messo in opera ed esaurite le sue minacce di punizione in questo mondo. È la coscienza del giudizio divino dopo la morte, che spinge il vecchio Eleazaro a rifiutare la possibilità di sfuggire con un sotterfugio al martirio: «Se ora mi sottraessi al castigo degli uomini, non potrei sfuggire né da vivo né da morto alle mani dell'Onnipotente» (2Mac 6,26).

L'idea della risurrezione permette quindi di dare senso alla rinuncia individuale a ogni benedizione promessa dal patto in questo mondo, nella speranza di una ricompensa superiore nel mondo a venire. Sette fratelli con la loro madre eroicamente affrontano il martirio confidando che «il re del mondo, dopo che saremo morti per le sue leggi, ci risusciterà a vita nuova ed eterna» (2Mac 7,9; cf. 7,23: «il creatore del mondo... vi restituirà di nuovo lo spirito e la vita»). Per il persecutore si apre invece un baratro di morte e distruzione più terribile di ogni apparente ed effimero successo in questo mondo: «Per te invece la risurrezione non sarà per la vita» (2Mac 7,14).

Persino il suicidio è giustificato, nella speranza della risurrezione, come atto estremo di fronte alla prospettiva del martirio. Quando le guardie del re vengono ad arrestarlo, il giusto Razis si procura la morte con le proprie mani «invocando il Signore della vita e dello spirito perché di nuovo glieli restituisse» (2Mac 14,37-46).

All'idea della risurrezione si riconnette infine anche la possibilità per l'individuo di intercessione *post-mortem*. L'idea di Giuda Maccabeo di offrire un sacrificio espiatorio per i caduti in battaglia è esplicitamente esaltata dall'autore come «una iniziativa buona e nobile, suggerita dal pensiero della risurrezione» (2Mac 12,38-45).

Attraverso questi esempi, 2 Maccabei mostra che la fedeltà individuale al patto mantiene tutta la sua validità anche quando l'individuo sia coin-

volto nella punizione divina verso una generazione infedele. Anzi, secondo 2 Maccabei, come l'ingiustizia dei molti ha conseguenze tragiche sui singoli, così la giustizia dei singoli ha effetti benefici ed espiatori sui molti. Il martire accetta di buon grado di condividere la punizione collettiva, riconoscendo la giustizia dell'operato divino, e al tempo stesso contribuisce con il proprio sacrificio al ristabilimento di migliori relazioni tra Dio e il suo popolo. La preghiera di uno dei sette fratelli martiri, mentre riconosce che «per i nostri peccati noi soffriamo», esprime la speranza che «con me e con i miei fratelli possa arrestarsi l'ira dell'Onnipotente, giustamente attirata su tutta la nostra stirpe» (2Mac 7,32.38).

Rispetto a Daniele, tuttavia, 2 Maccabei attenua la drammaticità della crisi maccabaica: non è l'inizio della fine dei tempi, ma solo una parentesi, «un breve tempo», nella storia delle relazioni tra Dio e il suo popolo. «Se per nostro castigo e correzione il Signore vivente si adira per breve tempo con noi, presto si volgerà di nuovo verso i suoi servi» (2Mac 7,33; cf. 5,17). Alle «sventure e all'abbandono» fa seguito «la riconciliazione del grande Sovrano» (2Mac 5,20).

Il testo fondamentale è 2Mac 6,12-17, che anche nella sua forma letteraria si presenta come una parentesi meditativa a uso del lettore, volta a chiarire il senso della narrazione: «Io prego coloro che avranno in mano questo libro di non turbarsi per le disgrazie...» (2Mac 6,12). La punizio-

ne è correzione: «i castighi vengono non per la distruzione, ma per la correzione del nostro popolo» (2Mac 6,12). Anzi, il fatto che gli ebrei siano puniti immediatamente per le loro colpe è «segno di grande benevolenza», mentre le altre nazioni sono punite «al colmo dei loro peccati» (2Mac 6,13-14). Malgrado l'orrore della persecuzione e la durezza della prova, la teologia che l'autore mutua da Daniele gli dà la possibilità di offrire un messaggio di consolazione e speranza. «[Dio] non ci toglie mai la sua misericordia, ma, correggendoci con le sventure, non abbandona il suo popolo» (2Mac 6,16).

4. *I Salmi di Salomone* e l'affermarsi del messianismo escatologico

Al periodo immediatamente seguente alla conquista romana appartiene un altro testo, i *Salmi di Salomone*, che con forza proseguono nella linea aperta da Daniele. Il testo è decisamente antiasmoneo («Con gloria hanno fondato per sé una monarchia a causa della loro alterigia, hanno devastato il trono di Davide con tracotante cambiamento» PsSal 17,6), ma non per questo necessariamente critico nei confronti delle istituzioni del sacerdozio e del Tempio. Come in Daniele (e in

netto contrasto con le contemporanee tendenze esseniche), il peccato è contro la Legge e contro il Tempio (cf. PsSal 8,11-12).

Ancora una volta, ci troviamo di fronte a un documento che nel sottolineare come il creato (e gli angeli) sia sotto il controllo di Dio, si schiera decisamente sul versante anti-enochico: «Grande è il nostro Dio... Le luci del cielo... non si svierano... Nel timore di Dio è la loro via, ogni giorno, dal giorno in cui Dio le fondò e fino all'eternità. E non vagheranno dal giorno in cui le fondò, dalle generazioni antiche non usciranno dalle loro vie a meno che Dio lo ordini loro con comando dei suoi servi» (PsSal 18,10-12).

Come già Daniele e 2 Maccabei prima di lui, l'autore dei *Salmi di Salomone* cerca un equilibrio tra l'onnipotenza divina e la libertà dell'uomo. A essere così ribadito è il sovrano controllo di Dio sulla storia e sull'umanità: «L'uomo e la sua sorte sono di fronte a te sulla bilancia: egli non può aggiungere nulla per accrescere la sua parte contro la tua sentenza, o Dio» (PsSal 5,4). Ma l'ordine stabilito e mantenuto da Dio include e prevede l'esercizio della libertà individuale su cui il giudizio è basato: «Le nostre opere sono frutto della nostra scelta e della nostra capacità di compiere giustizia e ingiustizia con le opere delle nostre mani» (PsSal 9,4).

Ancora una volta l'intero edificio ideologico del documento si fonda sulla distinzione tra retribuzione collettiva e retribuzione individuale. L'al-

leanza che Dio ha stabilito con Israele «non smetterà in eterno» (PsSal 9,9). Ma è la stessa protezione offerta a legittimare «la frusta della disciplina divina» (PsSal 7,9), qualora il popolo si dimostri infedele. «Tu sei il Dio della giustizia che giudica Israele castigandolo» (PsSal 8,26), ripeterà il salmista, non mancando mai di sottolineare come ogni tribolazione patita rappresenti la giusta punizione per i peccati commessi. «Non ci fu alcun peccato che non commisero più dei pagani» (PsSal 8,13).

Di fronte a ogni crisi nei rapporti tra Dio e Israele, il giusto individuo è colui che accetta la punizione come correzione e non aggiunge peccato a peccato. Il giusto è colui che si mantiene fedele alla Legge (PsSal 14,2) e con spirito fermo affronta il momento delle tribolazioni. «Quando il giusto resiste in tutte queste situazioni, riceve misericordia dal Signore» (PsSal 16,15).

L'uomo è peccatore, talora «per errore» (PsSal 3,6-8), spesso perché «ha troppo» (PsSal 5,16), ma il giusto riconosce le proprie colpe, fa espiazione e riceve perdono da Dio (PsSal 9,6-7). Vi è una benedizione anche nel ricevere la punizione, perché essa ha per fine la correzione, non la morte del giusto, ed è dettata dall'amore, non dall'ira. Dio «ammonisce il giusto come un figlio prediletto» (PsSal 3,9; cf. 18,4). Laddove nell'ideologia sado-cita la sofferenza, l'infelicità e la povertà del giusto rimangono scandalo e contraddizione, i *Salmi di Salomone* ribaltano tale logica e proclamano

«beato l'uomo, di cui il Signore si ricorda rimproverandolo» (PsSal 10,1).

Nonostante ogni sofferenza i giusti fanno infatti che essi «vivranno per la misericordia del loro Dio» (PsSal 15,13), che la risurrezione e la vita eterna sono la ricompensa divina per i giusti nel mondo a venire (PsSal 3,12). L'annientamento è invece il destino dei peccatori, «la loro eredità è morte, tenebra e distruzione» (PsSal 14,9; cf. 3,11; 15,10).

Rispetto a Daniele e a 2 Maccabei, vi è nei *Salmi di Salomone* un elemento sostanziale di novità che è dato dallo sviluppo delle speranze messianiche relative alla manifestazione del «Figlio di Davide.» Ciò segnala un ulteriore spostarsi delle attese di redenzione collettiva da questo mondo al mondo a venire. È comunque interessante notare che anche tale elemento di novità non turbi, anzi consolidi, i principi di libertà di scelta e di responsabilità individuale. Laddove l'ideologia enochica attribuirà al proprio Messia, il «Figlio dell'Uomo», un ruolo centrale di giudice e salvatore facendone il contraltare celeste agli angeli ribelli, i *Salmi di Salomone* non danno al Re Messia alcun carattere soprannaturale di mediatore celeste e alcuna funzione nel giudizio che possa oscurare o sminuire in alcun modo la centralità della Legge e del patto e l'unicità del rapporto tra Dio e l'individuo. Così come la punizione di Israele in questo mondo non impedisce al giusto di essere riconosciuto tale nel mondo a ve-

nire, così dipende ancora interamente e esclusivamente dall'individuo il meritarsi la partecipazione alla redenzione di Israele nel mondo a venire sotto la guida del Figlio di Davide.

5. Lo *Pseudo-Filone* e l'eternità del patto

Purtroppo la documentazione esistente non fornisce apparentemente alcun testo che possa essere ricollegato a questa forma di giudaismo per il secolo successivo. Per trovare un altro testo che prosegua sulla stessa linea ideologica occorre fare un gran salto in avanti e arrivare allo *Pseudo-Filone* nel periodo immediatamente seguente alla disfatta del 70.

La reazione dello *Pseudo-Filone* alla disillusione delle attese messianiche, di cui si era nutrita la rivolta giudaica, sembra consistere primariamente in un'attenuazione dell'idea degenerativa della storia, che tanta parte aveva avuta in Daniele e ancora nei *Salmi di Salomone*. Il documento evita così ogni riferimento diretto al Messia per concentrarsi piuttosto sull'epoca dei Giudici come il prototipo eterno delle relazioni tra Dio e il suo popolo, prima che con Davide venga il regno messianico. Come l'epoca dei Giudici, «questo mondo» è perennemente contrassegnato da grandi vittorie e da grandi sconfitte, da eroica fedeltà e da vergognose infedeltà. Comunque mes-

so alla prova, il patto resta la regola eterna cui Dio e Israele sono indissolubilmente legati. «Accadrà prima che questa età avrà termine o che il mondo sprofondi nell'abisso senza fondo, o che il cuore dell'abisso tocchi le stelle, piuttosto che la progenie dei figli di Israele abbia fine... Perché Dio non persisterà nella sua ira né dimenticherà il suo popolo per sempre, né disperderà il popolo di Israele invano sulla terra, né renderà vano il patto che egli stabilì con i nostri padri» (LAB 9,3-4; cf. 18,10-11). Lo *Pseudo-Filone* disinnescava così il principale problema della riflessione di Daniele: la necessità dell'*eschaton* per la salvezza di Israele. La storia non è un precipitare verso la fine in un crescendo di male.

Certamente questo non salva Israele dalla punizione, anche dalla punizione più dura da sopportare. Dio nella sua giustizia non fa preferenze di persone, né teme le parole di scherno dei pagani. «Perché se anche i gentili dicono: Dio è venuto meno, perché non ha liberato il suo popolo... ciononostante essi dovranno riconoscere che Dio non fa preferenza di persona, ma vi ha puniti perché avete peccato con orgoglio» (LAB 20,4).

Ma il Dio di giustizia è anche un Dio di misericordia che non abbandona il suo popolo. Lo *Pseudo-Filone* lo ripete con convinzione incrollabile: «Io so che Dio non ci abbandonerà per sempre, né odierà il suo popolo per tutte le generazioni... Anche se i nostri peccati sono numerosi,

ciononostante la sua misericordia non verrà meno» (LAB 49,3)

Se dunque c'è da aspettarsi – e la storia lo dimostra – che Israele sia spesso e talora anche gravemente infedele, l'idea stessa che Dio possa venire meno al suo impegno e trasferirlo su un altro popolo è bollata come priva di senso. Su questo punto la divergenza con le contemporanee posizioni cristiane è netta. Se le parole di Gesù, che «il padrone... affiderà ad altri la vigna» (Lc 20,9-19), potevano ora configurarsi concretamente come la profezia di un «nuovo Israele», lo *Pseudo-Filone* non esita a sfidare Dio, richiamandone gli impegni assunti. Dio non può abbandonare la vigna, se non al prezzo di contraddire se stesso. «Se tu non avrai pietà della tua vigna, o Dio, tutte le cose saranno state fatte invano, e non avrai chi glorifichi il tuo Nome. Perché se anche tu piantassi un'altra vigna, questa non potrà aver fiducia in te, perché tu hai distrutto la precedente» (LAB 12,9-10).

Riaffermati così i criteri e le condizioni che legano Dio a Israele, lo *Pseudo-Filone* può ora ribadire come la salvezza individuale dipenda esclusivamente dalla responsabilità del singolo. A questo proposito è possibile notare alcuni interessanti sviluppi rispetto alla tradizione precedente.

In primo luogo, lo *Pseudo-Filone* recide con forza ogni residua connessione tra retribuzione collettiva e retribuzione individuale. Il Dio geloso dell'Esodo che «punisce la colpa dei padri nei figli

fino alla terza e alla quarta generazione» ora precisa che le sue parole si riferiscono solo «a quanti camminino sulle orme dei loro padri» (LAB 11,6).

Lo *Pseudo-Filone* riconosce la difficoltà del mantenersi giusti e la debolezza umana: «Chi è l'uomo che non pecca contro di te?» (LAB 19,9). Nel sottolineare tuttavia come la Legge garantisca anche lo spazio per la penitenza e il perdono delle colpe, lo *Pseudo-Filone* è altrettanto deciso nel rigettare alcuna mediazione o intercessione che in qualsiasi misura deresponsabilizzi l'individuo. In netto contrasto con quanto Giuda Maccabeo aveva compiuto secondo 2 Maccabei, Deborah respinge l'invito a lei rivolto di intercedere per i peccatori defunti: «Rivolgete il vostro cuore al Signore vostro Dio durante il tempo della vostra vita, perché dopo la morte non è possibile pentirsi per ciò che si è fatto durante la vita... Quando un uomo è ancora vivo può pregare per se stesso e per i propri figli, ma dopo la sua morte non può pregare né è memore di alcuno» (LAB 33,2.5).

Lo *Pseudo-Filone* accentua quindi la finalità retributiva della dottrina di un'esistenza ultraterrena. Vita eterna con Dio (LAB 19,12) e annientamento ancora distinguono i giusti dagli ingiusti alla fine dei tempi, ma un primo giudizio già attende gli individui al momento della morte, sicché le anime dei giusti riposino in pace (LAB 23,13; 28,10; 51,5), mentre l'attesa dei reprobì è in un fuoco eterno e inestinguibile (LAB 23,6; 38,4; 63,4). La presenza di questo periodo inter-

medio di punizione rende ancora più efficace e concreta la minaccia del castigo divino e dà a Dio maggiore flessibilità nel trattare con i peccatori in questo mondo, senza dover per forza dar prova del suo potere. Nel caso di Gideone, ad esempio, il suo peccato richiederebbe l'intervento divino, ma poiché il condottiero ha distrutto il Tempio di Baal la sua disgrazia e morte prematura sarebbero facilmente interpretate come «un atto di vendetta da parte di Baal». Dio può tranquillamente dilazionare la punizione e permettere a Gideone di invecchiare in pace, tanto «quando sarà morto, potrò allora punirlo e per sempre» (LAB 36,4).

6. Il *Secondo libro di Baruc* e l'esclusività della Torah

Sulla strada aperta dallo *Pseudo-Filone* si colloca anche il cosiddetto *2 Baruc*. Come nel caso del rapporto tra Daniele e il *Libro dei Sogni*, il rapporto con il contemporaneo *4 Esdra* permette di chiarire i termini di un dibattito che continua a differenziare questi documenti rispetto agli sviluppi della tradizione enochica, manifestando l'aperta volontà di contrastare l'avversario sullo stesso piano, usando i suoi stessi materiali per una ben diversa costruzione ideologica.

Non casualmente il punto di maggiore frizione è ancora una volta dato dal problema-chiave del-

l'origine del male. Laddove *4 Esdra* è ancora legato alla visione enochico-essenica di un uomo vittima innocente del peccato originale (cf. 4Esd 3,20-22), *2 Baruc* nega ogni effetto causale della trasgressione di Adamo sulle generazioni successive. L'individuo resta sovrano nel bene e nel male. L'idea del peccato originale è esplicitamente negata: Adamo fu un cattivo esempio per gli angeli che allora (ma ora non più) «avevano ancora libertà» (2Bar 56,10-16) e tale continua a essere per le generazioni future. Ma ciò che Adamo fece non può costituire un alibi per l'uomo peccatore. «Giustamente periscono coloro che non hanno amato la tua Legge, e il tormento del giudizio riceve coloro che non si sono sottomessi al tuo dominio. Se infatti Adamo prima di me ha peccato e ha fatto venire la morte su tutto quel che al suo tempo non (era), pure coloro che furono generati da lui, ognuno di loro ha predisposto per la sua anima il tormento futuro e, ancora, ognuno di loro ha scelto per sé le glorie future... Non è dunque Adamo la causa, se non per sé solo. Noi tutti, ognuno (di noi) è divenuto Adamo a se stesso» (2Bar 54,14-19).

Per *4 Esdra* poi, come già per il *Libro dei Sogni*, la storia è un ininterrotto processo degenerativo, un'idea che Daniele aveva parzialmente mostrato di condividere in una rigida scansione tripartita, che vedeva succedersi alla trasgressione la punizione divina e quindi la salvezza escatologica. *2 Baruc* riprende il motivo dei quattro regni di Daniele, seguiti dall'era messianica (2Bar

39,2-8), ma la sua preoccupazione principale è nel negare ogni univoca visione degenerativa. La storia di Israele è una serie ininterrotta di fedeltà e infedeltà, di punizioni (anche durissime) e di benedizioni, senza che un aspetto prevalga sull'altro, se non alla fine, nel mondo a venire. *2 Baruc* vede un alternarsi di «acque bianche e nere» (2Bar 53–86) e afferma come principio generale che «in quel che esiste ora o che è passato o che viene, in tutto ciò né il male è pienamente male né, ancora, il bene pienamente bene» (2Bar 83,9).

Certo, ciò non impedisce il castigo («Chi può beneficiare può anche tormentare», 2Bar 64,10). Trasgressione e punizione sono anzi esperienze inevitabili, ripetute, ma in nessun caso significano la «fine» dell'elezione, ne costituiscono anzi la norma, attraverso la quale Dio esercita il proprio giudizio sul cosmo e su Israele. «Il giudizio di Dio infatti non fa preferenze di persona. Per questo prima non ha risparmiato i suoi figli, ma li ha tormentati come suoi nemici, perché avevano peccato. Allora dunque sono stati castigati, per essere perdonati» (2Bar 13,8-10). Così in *2 Baruc* sono gli angeli di Dio ad aver attuato la distruzione di Gerusalemme, «perché gli avversari non si vantino e dicano: Noi abbiamo abbattuto il muro di Sion e abbiamo incendiato il luogo del Dio potente!» (2Bar 7,1).

Resta certo il compianto per quanto è successo, ma ciò corrisponde a una logica chiara. Non ci sono ombre in quanto avvenuto, né rivelazioni re-

condite da attendersi, né misteri sigillati in una letteratura esoterica che Dio abbia affidato a un mediatore, così come *Esdra* ripete in linea con la tradizione essenica (cf. 4Esd 12,37; 14,44-47). Al contrario, in *2 Baruc* Dio rimprovera il profeta per i suoi dubbi: «Non hai giudicato bene dei mali che capitano a coloro che peccano e per avere detto: I giusti sono stati rapiti e gli empì hanno prosperato; e per aver detto: nessuno ha conosciuto il tuo giudizio... L'uomo non conoscerebbe il mio giudizio, se non avesse ricevuto la Legge e se non l'avessi istruito nella comprensione. Ora però, poiché sapendo, ha trasgredito, per questo anche, sapendo, sarà tormentato» (2Bar 15,1-6). Lo sgomento che ora attanaglia il popolo è solo mancanza di memoria: «Rammentate che un tempo Mosè... ha detto: Se trasgredirete la Legge sarete dispersi e se la osserverete sarete custoditi... (Queste cose) Mosè (le) diceva prima che vi capitassero, ed ecco, sono capitate: infatti avete abbandonato la Legge» (2Bar 84,2-5).

La distruzione di Gerusalemme ha tuttavia accentuato l'esperienza di un coinvolgimento pesante e diretto dei giusti in una catastrofe collettiva. È un tema, questo, sul quale il documento torna spesso. «I vostri fratelli hanno trasgredito i comandamenti dell'Altissimo ed egli ha fatto venire su di voi e su di loro la vendetta... Non sapete che per voi che avete peccato è stato distrutto quello che non aveva peccato, e per coloro che erano stati scellerati è stato consegnato agli avver-

sari (il luogo santo), che non aveva mancato?» (2Bar 77,4-10).

Di nuovo la risposta è data dalla distinzione tra retribuzione collettiva e retribuzione individuale. Di fronte alla catastrofe collettiva, anche alla più grave, i giusti devono reagire obbedendo alla Legge. «Se infatti pazienterete e resterete nel timore di lui [Dio] e non dimenticherete la sua Legge, i tempi saranno mutati per voi in cose buone e vedrete la consolazione di Sion» (2Bar 44,7).

Dopo la morte, i giusti sanno che troveranno pace mentre il destino dei peccatori sarà nel fuoco (2Bar 44,15). E alla fine dei tempi, «la terra restituirà i morti» (2Bar 50,2) e i giusti vivranno come gli angeli (2Bar 51,10).

Non v'è dunque ragione alcuna di turbamento da parte dei giusti: «I giusti vanno via da questa dimora senza timore, perché hanno presso di te, custodita in deposito, la potenza delle loro opere. Per questo essi abbandonano senza timore questo mondo e, fiduciosi, attendono con gioia di ricevere il mondo che hai promesso loro» (2Bar 14,12-13). Anche nelle tribolazioni v'è ragione di gioire. «Rallegratevi per la sofferenza che ora patite!» (2Bar 52,6). Nell'arco di tre secoli la logica sadocita è stata così totalmente rovesciata perché essa potesse sussistere nei suoi termini essenziali. L'autore riconosce apertamente che senza l'introduzione dell'idea della risurrezione e del mondo a venire, la vita non avrebbe senso e l'intero sistema ideologico costruito attorno all'idea del patto crol-

lerebbe: «Se infatti vi fosse per tutti solo la vita di qui, nulla sarebbe più amaro di ciò» (2Bar 21,13).

Nel suo insieme dunque la teodicea di *2 Baruc* sviluppa le idee che abbiamo visto centrali anche nello *Pseudo-Filone*: Dio non può disimpegnarsi dall'impegno preso con Israele, il patto non può cessare la sua validità, se non a condizione di vanificare l'intero operato di Dio in un ritorno al caos primordiale. «Se infatti farai perire la tua città e consegnerai la tua terra ai nostri nemici, come il nome di Israele sarà ancora ricordato, o come parleremo delle tue glorie, o a chi si spiegherà quel che è nella tua Legge? O forse tornerà il cosmo alla sua natura e il mondo riandrà al silenzio di prima?» (2Bar 3,5-7).

Rispetto allo *Pseudo-Filone* si nota in *2 Baruc* un ulteriore progresso nell'affermazione della centralità e dell'unicità della Legge, come se la distruzione di Gerusalemme avesse l'effetto di ricondurre il patto ai suoi termini essenziali, immutabili ed eterni: Dio, il popolo, gli individui, la Legge, questo mondo e il mondo a venire.

Con lo *Pseudo-Filone*, *2 Baruc* conferma anzitutto che non esiste alcuna possibilità di intecessione per i peccatori dopo la morte. «Lì non vi sarà più luogo per la penitenza né confine per i tempi, né spazio per i cambiamenti... né suppliche per le colpe... né invocazioni di padri... né aiuto di giusti» (2Bar 85,12). Ma laddove lo *Pseudo-Filone* nella scelta stessa del periodo dei Giudici aveva enfatizzato la necessità per Israele di guide fedeli e di

mediatori in questo mondo, anche questo elemento scompare ora in *2 Baruc*. Il contrasto è ancora più profondo qualora lo si legga sullo sfondo del grave disorientamento che la disfatta militare doveva aver creato e che lo stesso *2 Baruc* non sottace. «Sono periti i pastori di Israele e si sono spente le lampade che illuminavano e le fonti, da dove bevevano hanno trattenuto il loro corso. Noi siamo stati abbandonati nella tenebra e nel fitto della foresta e nella sete del deserto» (2Bar 77,13-14). Ma laddove *4 Esdra* si aggrappa alla sopravvivenza di un mediatore («Di tutti i profeti ci sei rimasto solo tu, come un grappolo dalla vendemmia, come una lucerna in un luogo oscuro e come un porto di salvezza per una nave che si trova nella tempesta», 4Esd 12,42), la risposta di *2 Baruc* mira a un rapporto più essenziale tra Dio e l'uomo: le lampade possono venir meno, ma la luce della Legge e la fedeltà di Dio garantiscono di per se stesse la continuità del patto. «Pastori e lampade e fonti procedevano dalla Legge e se noi andiamo, pure la Legge sta. Se dunque guarderete alla Legge e veglierete nella sapienza non mancherà la lampada e il pastore non verrà meno e la fonte non seccherà» (2Bar 77,15-16).

La caduta, uno dopo l'altro, di ogni elemento di mediazione si rivela paradossalmente funzionale alle finalità di una corrente di pensiero che fin da Daniele ha teso a fare della Torah la principale mediazione e ora può proclamarne l'esclusività, trovando nella sconfitta le ragioni del proprio

trionfo ideologico. «Nei tempi precedenti e nelle generazioni di prima i nostri padri avevano (come) aiuti giusti e profeti e santi... Ora però i giusti si sono radunati e i profeti si sono addormentati e anche noi siamo usciti dalla nostra terra e Sion ci è stata tolta e non abbiamo alcunché ora, se non il Potente e la sua Legge... Una è la Legge (data) dall'Unico; uno è il mondo e per quel che v'è in esso, per tutto, vi è una fine. Allora (Dio) farà vivere quelli che troverà e sarà loro propizio e, insieme, farà perire coloro che saranno macchiati di peccati» (2Bar 85,1-3.14-15).

7. Targum Neofiti, 'Abot e le origini del giudaismo rabbinico

Allo *Pseudo-Filone* e a *2 Baruc* si collega direttamente la più antica versione aramaica del Pentateuco a noi giunta, il cosiddetto Targum Neofiti, la cui stesura si colloca con ogni probabilità intorno alla seconda metà del II sec. a.C. e quindi è di poco precedente alla redazione definitiva della Mishnah. Il testo presenta in maniera sistematica le idee che abbiamo visto emergere in questa corrente di pensiero. La rilettura del Targum rafforza fin dall'inizio l'assoluta centralità della Legge mosaica attraverso l'introduzione di un concetto nuovo e originalissimo, che mostra come gli strumenti essenziali del giudizio retri-

butivo (vale a dire, la Torah, l'Eden e la Gehenna) siano preesistenti alla creazione e quindi rappresentino la regola nei rapporti tra Dio e l'uomo sin dall'origine: «duemila anni prima che il mondo fosse creato, (Dio) creò la Legge... il giardino dell'Eden per i giusti e la Gehenna per gli ingiusti» (tgN Gen 3,24).

Così il conflitto tra Abele e Caino potrà essere presentato nella rilettura targumica come un conflitto teologico basato sulla credenza della risurrezione e della retribuzione nel mondo a venire quali principi basilari della rivelazione divina. «Il mondo fu creato per amore ed è governato secondo il frutto delle opere buone... C'è un giudice e un altro mondo; e c'è ricompensa per i giusti e retribuzione per gli ingiusti nel mondo a venire» (tgN Gen 4,8). Che la retribuzione individuale avviene nel mondo a venire, sarà un concetto così radicato che quando Abramo si vedrà ricompensato da Dio con una strabiliante vittoria militare nella campagna dei quattro re (tgN Gen 14), Dio stesso dovrà rincuorarlo: Abramo teme di aver perso il diritto alla ricompensa futura tanto è eclatante il suo successo in questo mondo. Dai tempi del giudaismo sadocita, che faceva del successo personale un segno della giustizia individuale, molta strada si è fatta. Adesso il giusto individuo sa che lo aspetta una vita di lotta tra bene e male e che è bene non aspettarsi troppo da questo mondo, che è il luogo della responsabilità e dell'obbedienza. Al tempo stesso però l'indivi-

duo sa che qualunque prova lo attenda in questo mondo e qualunque sia il peccato di Israele (e quindi la probabilità di essere coinvolto nella correzione divina), la possibilità di salvezza individuale non viene mai meno e dipende esclusivamente dal suo rapporto con la Torah.

Su queste basi il giudaismo rabbinico costruirà la sua fortuna, ma non prima che le idee che abbiamo visto caratterizzare questa catena sistemica di documenti si saldino allo sforzo della Mishnah di dare unità e centralità alle tradizioni orali e normative di Israele. Ciò sarà reso possibile nella metà del III sec. d.C. dalla stesura del trattato *‘Abot* attraverso il concetto della duplice Torah (m *‘Abot* 1,1). Allora (e solo allora) il giudaismo rabbinico potrà dire di aver concluso il suo periodo formativo e sarà pronto alla grande fioritura letteraria dei secoli a seguire.

Il detto di Rabbi Aqiba sintetizza con straordinaria efficacia quattro secoli di elaborazione teologica che legano in un filo ininterrotto Daniele a *‘Abot*. «Tutto è previsto, ma è concessa la libertà d’agire. Il mondo viene giudicato con bontà e ciascuno in base alla somma delle sue opere» (m *‘Abot* 3,15). Nel detto ritroviamo in primo luogo quell’equilibrio tra onnipotenza divina e libertà dell’uomo, che salvaguardia al tempo stesso l’autorità divina contro ogni ipotesi di origine soprannaturale o angelica del male, e la responsabilità umana contro ogni ipotesi tesa a limitare la capacità dell’individuo di compiere il bene. In se-

condo luogo il detto ribadisce quella distinzione fondamentale che abbiamo visto caratteristica fin da Daniele tra retribuzione del mondo (che sarà giudicato con bontà e quindi redento alla fine dei tempi) e retribuzione individuale (basata sulla quantità delle azioni).

Su tutto impera il dono di salvezza della Torah. La Legge è lo strumento «che servì alla creazione del mondo» (m 'Abot 3,1). La Legge soccorre la debolezza umana sicché «la penitenza e le opere buone sono come uno scudo contro la punizione» (m 'Abot 4,18). Soprattutto la Legge è dovere religioso primario per l'individuo e garanzia di ricompensa futura: «Non dipende da te portare a termine l'opera, ma non puoi esimerti dall' eseguirla... Il tuo padrone è fedele e pagherà appieno la mercede del tuo lavoro. Sappi però che la ricompensa dei giusti verrà in futuro» (m 'Abot 2,16).

'Abot testimonia del capovolgimento di interesse che si è compiuto in quattro secoli di storia del pensiero giudaico. Se in Daniele l'accento ancora era sulla storia di Israele come popolo e la preoccupazione era quella di salvaguardare lo spazio della retribuzione individuale in un periodo di crisi come quello maccabaico, la serie di disfatte che hanno segnato la storia del popolo ebraico nei primi secoli dell'era volgare ha prodotto un graduale, ma marcato, accentuarsi ulteriore della responsabilità individuale, che in 'Abot si manifesta ora in una perdita di interesse sul destino storico di Israele. Il disinteresse si spinge fino a una sor-

ta di indifferenza teologica: «Non è in nostro potere spiegare né la prosperità dei malvagi né la sofferenza dei giusti» (m 'Abot 4,13).

Il giogo della Legge è ora descritto senza mezzi termini come il mezzo più sicuro per sfuggire a una storia senza speranza. «Chi accetta il giogo della Legge si libera dal giogo dello stato e dal giogo del mondo. Ma chi si sottrae al giogo della Legge, viene assoggettato al giogo dello stato e del mondo» (m 'Abot 3,5). Il contrasto tra questo mondo e il mondo a venire non potrebbe essere più acuto: «un'ora di felicità nel mondo a venire è più bella di tutta la vita in questo mondo» (m 'Abot 4,17).

Quello che veramente conta agli occhi dell'autore di 'Abot è ciò che l'individuo compie in rapporto alla Legge e in prospettiva del giudizio finale di Dio. Su questo obiettivo l'individuo è chiamato a concentrarsi: «I nati sono destinati alla morte, i morti alla risurrezione, i risuscitati devono essere giudicati, affinché essi sappiano, facciano sapere e si sappia che egli è Dio, egli che tutto ha formato, tutto ha creato, che tutto conosce, tutto giudica, ed è allo stesso tempo giudice, testimone e accusatore» (m 'Abot 4,22; cf. 3,1).

La successiva tradizione rabbinica fonderà su questi principi essenziali una sofisticata costruzione ideologica destinata a conquistare un'egemonia indiscussa all'interno del popolo ebraico e a legare a esso le proprie fortune e i propri successi per molti secoli a venire.