

“QUALE MESSIA?”
L’attesa messianica nel Primo Testamento e nel giudaismo

Elena Lea Bartolini De Angeli

[Trascrizione delle lezioni rivedute dalla Docente e pubblicate in: AA. Vv., *Scuola della Parola – Diocesi di Bergamo – Vangeli canonici e vangeli segreti: origine e compimento della storia di Gesù. Il messianismo*, Seminario Vescovile di Bergamo/Litostampa Istituto Grafico, Bergamo 2007, pp. 235-285]

Prima lezione

Il tema che stiamo per affrontare ci porta a mettere al centro della nostra riflessione una prospettiva che, dal punto di vista delle Scritture ebraiche e delle Scritture cristiane lette all’interno delle due rispettive tradizioni, ha un approccio un po’ diverso.

Uno dei problemi pratici di metodo più grossi da dover affrontare è il fatto che i testi del Primo Testamento, così come si sono fissati, sono comuni ad ebrei e cristiani, ma vengono letti dagli ebrei e dai cristiani secondo chiavi di lettura differenti.

Avrei fatto una scelta di questo tipo: dal momento che dobbiamo affrontare la categoria di ‘messia’ a partire dal Primo Testamento e nella letteratura rabbinica, vorrei presentarvi in che maniera la tradizione ebraica, già nei testi biblici, la individua, proprio perché suppongo che dal punto di vista cristiano la conoscenza sia invece più generalizzata. Ma soprattutto vorrei partire da una brevissima premessa che ci ricolloca un attimo nell’orizzonte e soprattutto nel significato dell’accostare il Primo Testamento oggi, in relazione anche alla prospettiva ebraica e non solo cristiana, proprio perché questa categoria avrà poi a che fare con la rilettura cristiana di Gesù come Messia secondo una logica che – come vedremo soprattutto nel terzo incontro – andrà per una direzione molto diversa da quella che è stata l’originaria matrice ebraica.

Stasera ci soffermeremo maggiormente sui testi biblici primotestamentari, mentre la volta prossima cominceremo ad entrare in merito alle fonti rabbiniche, che completeremo nel terzo incontro facendo anche dei confronti con quelle che potrebbero essere individuate come differenze, ma anche come prospettive messianiche di dialogo.

LEGGERE LE SCRITTURE: LA PROSPETTIVA EBRAICA E QUELLA CRISTIANA

Richiamo all’attenzione di tutti che cosa significa per un cristiano riscoprire non solo la prospettiva di lettura ebraica, ma la tradizione ebraica stessa. Significa essere cosciente di un fatto tra l’altro ben descritto nell’ultimo documento della Pontificia Commissione Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (Libreria Ed. Vaticana 2001). Come sottolinea la Commissione, questo approccio deve consapevolizzare il cristiano sul fatto che l’unica rivelazione può essere approcciata da punti di vista diversi, con la coscienza che il modo di darsi della verità nella storia richiede il confronto, il dialogo. Perciò se da una parte è lecito ed è giusto che il cristiano legga tutto il canone biblico in riferimento all’evento Cristo – così come la comprensione cristiana l’ha fissato –, d’altro canto la prospettiva laica, se pur diversa, offre comunque al cristiano degli elementi importanti per cogliere alcune sfumature della rivelazione che altrimenti non sarebbero percepibili. Vorrei, a partire da questa sera, collocarmi su queste, con la consapevolezza che riconoscere l’universalismo del messaggio cristiano oggi, alla luce del cammino esegetico fatto nel dialogo dal Concilio Vaticano II in poi, significa rico-

noscere che tale universalismo non può prescindere dall'ebraicità di Gesù. L'universalismo del messaggio cristiano, centrato tra l'altro sulla categoria messianica, trova la sua ragion d'essere proprio perché affonda le radici nell'ebraicità di Gesù e in una cultura dove l'universale passa sempre attraverso un particolare.

Ora, siccome il magistero postconciliare ci ha insegnato che “Gesù è ebreo e lo sarà per sempre” (lo ribadiscono i *Sussidi* del 1985 per la corretta applicazione di *Nostra aetate* n.4) e la sua ebraicità non è un accidente, ma è una delle chiavi di lettura del suo messaggio, dobbiamo ritornare a quella, tenendo presente che è stato proprio nell'orizzonte del cammino di dialogo – iniziato fra le chiese e gli ebrei ufficialmente nel 1947 a *Seelisberg*, dopo la *Shoah* nazista – che non solo i cristiani hanno riscoperto Gesù ebreo, e quindi hanno riletto il messianismo cristiano in un'altra prospettiva, ma gli stessi ebrei o molti di loro hanno cominciato a leggere le Scritture cristiane – e in particolare i vangeli – con uno spirito diverso.

Che cosa ne è emerso? Tutto ciò che finora era stato ricercato e individuato come originalità e diversità del cristianesimo rispetto all'ebraismo, cercando di individuarlo soprattutto nel messaggio di Gesù e nel suo insegnamento, ha invece fornito le chiavi di lettura che hanno permesso di vedere che forse, molto probabilmente, la vera novità non è la sua predicazione, ma la sua persona. Gli ebrei che finora si sono accostati con onestà alle Scritture cristiane – che tra l'altro all'Università ebraica di Gerusalemme sono catalogate come letteratura giudaica – non hanno trovato nulla in contrasto con gli insegnamenti rabbini. Ciò che fa la differenza è la fede cristiana in Gesù come Dio incarnato, morto e risorto.

Vi sto in qualche modo anticipando già qualcosa degli obiettivi finali, nel senso che quel tipo di messianismo cristiano a cui siamo abituati risponde alla novità che si compie nella persona di Gesù, più che nel suo messaggio. Il suo messaggio è, di fatto, il compimento e la conferma delle Scritture anticotestamentarie. D'altra parte, come vedremo, Gesù di fatto non è il Messia atteso dalla tradizione ebraica. Vorrei che questo fosse subito chiaro per tutti; non vorrei deludere le aspettative di qualcuno, ma il mio obiettivo è proprio quello di mostrarvi perché Gesù non può essere il Messia testimoniato nelle Scritture ebraiche, perlomeno non nella prospettiva del giudaismo tradizionale. Del resto il messaggio e la persona di Gesù si collocano in un contesto giudaico che oggi definiamo ‘medio’, caratteristico proprio per i suoi fermenti religiosi particolarmente vivaci, sia dal punto di vista dialettico che dell’originalità. Un elemento che non dovremo mai perdere di vista, proprio perché vogliamo collocarci a questo punto non solo nelle Scritture anticotestamentarie, ma sul versante ebraico, è che mentre dal punto di vista cristiano la categoria di ‘messia’ è fondamentale (non ci sarebbe cristianesimo senza la categoria messianica), nell’ebraismo non è così. E anche su questo non vorrei deludere i più.

Tra poco individueremo alcuni passi importanti delle Scritture ebraiche, ma non sono quelli fondamentali per la coscienza ebraica. Quindi nella coscienza ebraica quella del messia non è un’idea centrale, poiché centrali sono la *Torah*, la rivelazione sinaitica che in senso ampio comprende anche tutto il suo commento, la realtà di *popolo* e il rapporto con la *terra promessa*. La fede nelle attese messianiche matura gradualmente, e in certi momenti costituisce anche un elemento forte, ma non è un elemento costitutivo della fede ebraica, anche se è qualcosa che interagisce con il rapporto fra la *Torah*, il popolo e il rapporto con la terra d’Israele. Non è quindi fondamentale; tant’è vero che l’ebraismo non legge la profetia prevalentemente in chiave messianica come invece fa il cristianesimo, ma la legge come momento di esplicitazione della *Torah*, della rivelazione sinaitica in rapporto ai contesti storici mutati.

Ultimo elemento fondamentale di premessa è che nella coscienza ebraica ciò che si può definire ‘messia’ e ‘tempi messianici’, cioè ‘storia realizzata’, sono due realtà non necessariamente correlate. C’è una coscienza di ‘messia’ non necessariamente riferita ai tempi messianici, al compimento, che invece costituiscono la vera fede messianica ebraica.

Capite quindi che siamo già in un orizzonte di pensiero e di fede che non è sovrapponibile a quello cristiano o perlomeno a quello che il cristianesimo ha fissato all'interno di tutta la sua tradizione dopo il II secolo.

QUATTRO CATEGORIE DI UNZIONE: SACERDOTALE, REGALE, PROFETICA E METAFORICA

Premesso questo, andiamo ai testi partendo dal termine ‘messia’ (*mashiach*), proprio perché esso ha il suo retroterra semitico che ci fa capire nel Primo Testamento verso quale orizzonte si dirige. Viene dalla radice ebraica (*m-sh-ch* che significa ‘ungere’, e ‘ungere’ ha a che fare con la consacrazione, che è sempre segno di una particolare vocazione. ‘Messia’, è un passivo, per cui il verbo ungere è in senso di ‘unto, consacrato’. Poi, attraverso il passaggio in greco, verrà riproposto nelle lingue latine come *messia*.

Perciò ‘messia’, dal punto di vista primotestamentario sta per ‘unto, consacrato’. Ricorre, tra l’altro – tanto per dirvi quanto poco compaia, rispetto ad altri termini – soltanto 38 volte nel canone ebraico delle Scritture. È davvero una presenza molto bassa, se considerate che il termine *Torah*, per esempio, ricorre molto di più; ma la stessa radice *z-k-r*, ‘ricordare’ (da cui il termine derivato *zikkaron*, il ‘memoriale’; e per eccellenza lo *zikkarn* pasquale) ha una ricorrenza di 288 volte nel testo massoretico. La differenza, a livello quantitativo, suggerisce che non si tratta quindi di un concetto indispensabile, pur essendo importante. Se poi andiamo a vedere quelle 38 ricorrenze, ci accorgiamo di una grandissima varietà di applicazioni. Questo termine, più che definire qualcuno, definisce la sua funzione, la sua vocazione, e soprattutto la sua rilettura in chiave personale, *il messia*, è molto tardiva: dovremo aspettare dopo l’esilio, e comparirà per la prima volta nei testi extra-biblici.

Andiamo allora a vedere dove troviamo queste ricorrenze, che svelano l’uso soprattutto funzionale. Per praticità le ho ricondotte a quattro possibili categorie. È chiaro che leggendo i testi si possono fare anche classificazioni diverse.

Fondamentalmente una delle ricorrenze tipiche è quella dell’*unzione sacerdotale*. Non si parla comunque mai di ‘messia’, ma di ‘sacerdote-unto’, consacrato per una funzione; praticamente il termine è un aggettivo e definisce la funzione. Per farvi un esempio, si trovano diverse ricorrenze nel libro del Levitico in relazione al culto sacrificale, dove si spiega che cosa deve fare il ‘sacerdote-unto’, consacrato, qualora abbia peccato o debba compiere qualcosa a favore del popolo. In Lv 4,3.15.16 ci sono ricorrenze interessanti del termine, ma *mashiach* è sempre un aggettivo che qualifica il sacerdote.

Lo stesso, se andiamo nel libro di Daniele, al cap. 9, sentiamo nominare un *māšīḥ* soppresso, un consacrato – talvolta sembra un principe, altre volte è chiaro che si tratta del sacerdote del Tempio – che viene massacrato dalle truppe di Antioco IV Epifane, il quale vuole imporre l’ellenizzazione forzata e quindi attacca il culto del Tempio.

Un’altra unzione definita dall’aggettivo *mashiach* è quella attuata nei confronti dei re. Si tratta dell’*unzione regale*, tuttavia il re non è ‘il messia’, ma è semplicemente ‘unto’. Non siamo assolutamente, come nei casi precedenti, in una situazione di lettura personalizzata dell’unzione.

Allora troviamo espressioni soprattutto nel Primo e nel Secondo libro di Samuele, chiaramente in relazione al re Davide, ma non solo, perché anche Saul viene unto e viene definito *mashiach*, come Salomon e qualsiasi re d’Israele. Qui permettetemi un riferimento extra-biblico: l’atto di ungere un re per sottolinearne la funzione regale non è una caratteristica solo del popolo d’Israele, poiché troviamo lo stesso gesto nell’antico Egitto e in diversi luoghi del Vicino Oriente. Era una pratica usuale del tempo; semmai la differenza è il significato con cui il popolo d’Israele la vive, perché si tratta di un’unzione che viene direttamente da Dio, e non certo da un’autorità popolare. Caso mai è mediata dal profeta o da una persona autorevole, ma è il segno di una predilezione divina nei confronti, in questo caso, di una dinastia, è un attributo che Dio dà al re d’Israele. Troviamo, ad esempio, nel Primo libro di Samuele questo aggettivo *mashiach* riferito appunto a Davide e a tutta la sua dinastia. Così anche nel Secondo libro di Samuele, al cap. 22,51 si sottolinea che Dio concede grazia al suo unto. È una caratteristica che Dio conferisce e in nome della quale concede grazia. Non si dice mai *ha-mmashiach* (articolo + termine), *il messia*, *il consacrato*.

C’è poi una terza categoria interessante, ed è quella dell’*unzione profetica*. Anche in questo caso si tratta della sottolineatura di un ministero che, tra l’altro, colloca chi è investito dal medesimo in un partico-

lare rapporto con Dio, in una funzione però che si esplicita proprio in riferimento al popolo e spesso anche al re. Perciò il profeta non avrà nessun ritegno, nessun timore, a riprendere il *mashiach* regale qualora non sia in linea con gli insegnamenti divini. Pensiamo alla profezia di Natan che, con molta determinazione, spiega a Davide perché non potrà costruire il Tempio. Anche Davide è *mashiach*, però Natan gli svelerà qual è il vero piano di Dio. Siamo di fronte a due *māšī̄h* che nel momento della profezia non sono esattamente sullo stesso piano. Tuttavia è una caratteristica di entrambi.

Vorrei riproporvi come il termine compaia al primo versetto di Is 61, dove il profeta – in quello che non è il primo racconto di vocazione (sapete che spesso i racconti di vocazione ritornano) – manifesta le sue credenziali in quanto appunto profeta di Dio. Isaia dice che la *ruach*, cioè lo Spirito del Signore, lo ha consacrato con l'unzione. Qui lo troviamo in un'altra forma, ma il significato è lo stesso. Letteralmente il testo ebraico dice: «*Perché il Signore ha unto me*». Spesso si traduce questo perfetto con «*mi ha consacrato con l'unzione*» per sottolineare che si tratta di un'unzione di consacrazione.

In queste tre categorie siamo sempre all'interno di appartenenti al popolo d'Israele che diventano oggetto di unzione da parte di Dio o in suo nome.

C'è però un altro caso interessante, in cui possiamo parlare di *unzione metaforica*, perché in realtà è così, ed è il caso del re Ciro, definito anche lui *mashiach* di JHWH in Is 45,1. Però egli ne è inconsapevole, poiché lo stesso Isaia svela che il re viene unto dal Signore a motivo delle sue decisioni a favore del riscatto del popolo d'Israele in relazione all'esilio. Allora qui abbiamo già un elemento nuovo: Dio può 'ungere', cioè destinare ad un compito particolare (per il suo popolo, in questo caso) qualcuno che può essere anche inconsapevole di tale unzione. Ma dato che tutto dipende da Dio, anche questo rientra nel suo progetto di salvezza. Quindi Ciro è re inconsapevolmente *mashiach* di Dio nei confronti del popolo d'Israele. Quindi, giustamente, gli esegeti sottolineano che questa è un'unzione di tipo più metaforico, perché non c'è la consapevolezza da parte del soggetto.

In ogni caso, ciò che possiamo a questo punto tranquillamente sottolineare è che se andiamo ad analizzare caso per caso, l'articolo davanti a questi aggettivi non lo troviamo mai.. Possiamo perciò attestare che nel periodo d'insediamento nella terra promessa, il periodo dei giudici, dei re e dei profeti, l'idea di messia rimane comunque un attributo divino strettamente legato alla vocazione del re o del profeta.

IL POST-ESILIO E LE ATTESE DI UN MESSIANISMO INDIVIDUALE

Prospettive messianiche in Zaccaria e Aggeo?

Di fatto anche i profeti postesilici, come Zaccaria e Aggeo, non riescono ad usare questo termine in chiave personalizzata. Pur vivendo in un periodo in cui a livello extra-biblico l'idea del messia in senso personale comincia ad emergere, nella predicazione – e in particolare in quella di Zaccaria e di Aggeo – questo non si riesce a notare, neppure in riferimento a Zorobabele, l'ultimo discendente di Davide che potrà in qualche modo garantire la dinastia degli 'unti'. Non si riesce a pensare a Zorobabele né come autore, né come agente di una nuova era in quanto 'messia', ma lo si considera come il consacrato da Dio. Lo si nota soprattutto in Zc 4,14, dove si ritiene importante presentarlo assieme ad un altro 'unto', e questa figura sarà Giosuè, il sommo sacerdote del tempo, che dovrà stargli accanto. Quindi nemmeno in questo caso emerge una visione personalistica.

Dove si può incominciare ad individuare, se non la visione personalistica, almeno le sue radici? Sicuramente in relazione alla stirpe di Davide, tenendo presente che gli elementi che adesso sto per dirvi verranno riletti in chiave personalistica, però molto più tardi. Sono tuttavia gli antefatti dell'idea di 'unto' anche in chiave personale. Fino a questo momento l'idea di 'unzione' garantisce una dinastia; è quello che più tardi verrà definito il 'messianismo regale', ma non perché il re è il messia, bensì perché il re è consacrato. A tale proposito troviamo in 2Sam 7,12 una definizione particolare. Siamo sempre nella famosa profezia di Natan, il quale ha appena detto a Davide che non potrà costruire il tempio e che questo verrà edificato da qualcun altro. Noi sappiamo che costui sarà Salomone, ma la profezia si

conclude con una rassicurazione di Natan che parla a nome di Dio: «*La tua casa e il tuo regno saranno saldi per sempre davanti a me, e il tuo trono sarà reso stabile sempre*».

Il che significa: la tua casa, Davide, attraverso i tuoi discendenti. Con ‘casa’, *bajit/bet* in ebraico, dal punto di vista biblico si indica sempre in casi come questo il casato, la discendenza, ed è quello che potremmo definire il cognome che si tramanda di generazione in generazione. Davide è *mashiach*, unto di Dio, ma sarà Dio a rendere stabile la sua casa e la sua discendenza. La sua unzione sarà il segno di una stabilità che è voluta da Dio e che si manterrà nel tempo.

A questo punto, allora, l’aggettivo *mashiach* ci sta indicando una prospettiva che riguarda la solidità di una successione garantita da Dio stesso. In questa stabilità di successione si collocano anche i cosiddetti ‘salmi regali’, i quali utilizzano due termini: ‘unto del Signore’, ‘figlio di Dio’. Anche quest’ultimo titolo rimanda a quelle pratiche di investitura regale molto note nel Vicino Oriente Antico, che sottolineavano in qualche modo la dimensione dell’elezione di un re in rapporto alla divinità. Quindi anche questo termine di ‘figlio di Dio’ – che poi nella tradizione cristiana assumerà una connotazione tutta particolare – in realtà è mutuato dalla cultura del Vicino Oriente Antico. Come sempre, il popolo d’Israele assimila alcuni elementi dalle culture coeve e li rilegge alla luce del proprio rapporto con Dio, ma spesso utilizza espressioni note. In particolare troviamo l’espressione ‘figlio di Dio’ per indicare l’unzione regale garantita da Dio nel Sal 2,7 e nel Sal 110,3. Quindi i salmi non fanno che celebrare quella dimensione di regalità in relazione ad un’unzione divina, che emerge dai testi sia storici che profetici, pur tenendo conto che nella Bibbia ebraica i testi storici sono contemporaneamente anche profetici. I libri di Samuele, i Libri dei Re, il libro dei Giudici, sono già tutti ‘profezia’, perché sono la storia letta con gli occhi di Dio, e i salmi la celebrano per cui li possiamo leggere in parallelo.

Abbiamo quindi questa attenzione alla dimensione regale dell’unzione che garantisce la discendenza e la dinastia. Quando comincia a cambiare registro? Teniamo presente che fino alla morte del re Salomonne il regno del popolo d’Israele nella terra promessa è uno, quindi il segno che Dio garantisce la dinastia attraverso l’unzione è concretamente percepibile. Sappiamo però che dopo la morte di Salomonne le cose vanno diversamente: il regno si divide in due – il regno del nord e il regno del sud – e dall’unità del regno davidico si passa a due regni spesso in tensione fra loro. Non erano molto coesi neppure al loro interno, perché non dimentichiamo che le tribù di Israele erano una sorta di mescolanza di famiglie e di tribù che spesso avevano seri problemi di interazione.

Succede che, a regno diviso, si comincia sempre di più a riporre le attese in un intervento di Dio, in una situazione, in un ‘incaricato’ di Dio, che in qualche modo instauri l’antica unità. Ma ancora una volta non siamo nella logica di un messia personalizzato, ma di ‘qualcuno’ che, destinato da Dio a questa missione, possa avere di nuovo l’attributo di ‘unto’.

Messia o tempi messianici?

L’idea che tutto questo debba costituire un’attesa ed entrare nelle dinamiche di fede del popolo, in questo momento emerge effettivamente in maniera un po’ più decisa. Ne abbiamo una testimonianza interessante in Am 9,11-12: «*In quel giorno rialzerò la capanna di Davide, che è caduta; ne riparerò le brecce, ne rialzerò le rovine, la ricostruirò come ai tempi antichi, perché conquistino il resto di Edom e tutte le nazioni sulle quali è stato invocato il mio nome, dice il Signore, che farà tutto questo*».

La stessa Bibbia di Gerusalemme sottotitola con “Prospettive di restaurazione e di fecondità paradisiaca”. Direi che è un sottotitolo molto azzeccato; di solito io sono critica sui sottotitoli della Bibbia di Gerusalemme, ma questo mi piace perché le prospettive di restaurazione sono vere e riguardano il regno unico, mentre la fecondità paradisiaca sposta l’accento sulla fede messianica, non sul messia. Che cos’è la fecondità paradisiaca? I segni di una realtà che cambia e che sono i segni dei ‘tempi’ messianici. Allora qui cominciamo ad introdurre un elemento importante, non necessariamente collegato a qualcuno di definibile con *mashiach*, perché la fede nei tempi messianici è la fede che il popolo ebraico matura un po’ per volta anche in relazione alla fede nella risurrezione, e che è bene espressa nella profezia

di Isaia. Egli sottolinea il fatto che Dio, alla fine, con o senza l'intervento dell'uomo, con o senza la mediazione di qualcuno – magari anche unto – realizzerà le attese di salvezza, anzitutto cambiando la storia in positivo, una storia dalla quale dovranno scomparire il dolore, la morte, la sofferenza, qualsiasi tipo di contraddizione: «*Forgeranno le loro spade in vomeri, le loro lance in falci*» a favore del benessere di tutti (Is 2,4); «*Il lupo dimorerà insieme con l'agnello*» (Is 11,6).

Quindi è un tempo messianico di tipo intrastorico che inaugurerà il mondo a venire: è l'era messianica metastorica, in prospettiva escatologica. Ma quando la tradizione ebraica fissa questa idea, non parla necessariamente di 'messia'.

Quanto stiamo per leggere va in quella direzione, cercando di cogliere la relazione tra la restaurazione di un regno terreno (il regno di Davide diviso) come anticipo o possibilità, e quei tempi messianici che inaugureranno definitivamente la storia. Dio solo sa quando. Bisogna fare attenzione a non unirli per forza, perché sono due realtà diverse: *mashiach* e 'tempi messianici' non sono necessariamente la stessa cosa!

Pensando allora a quel giorno e pensando anche alla restaurazione del regno di Davide, Amos 9,11ss dice: «*In quel giorno rialzerò la capanna di Davide, che è caduta*».

Spesso il regno di Davide viene paragonato ad una capanna. Tra l'altro il nome di Davide, vocalizzato in modi diversi, significa 'amato', come il *dod*, l'amato dei Cantic dei Cantici. Indica una particolare predilezione divina per un compito non facile: è colui che deve tenere in piedi la *capanna*, cioè questa realtà di popolo. Egli non sarà un condottiero sempre integro, perché non esiste soltanto il Davide consacrato, benedetto e amato da Dio, ma anche il Davide che si allontana dagli insegnamenti divini. Da una parte è destinato ad un servizio, ma dall'altra vive la precarietà di chi avverte le proprie fragilità umane.

«*Dice il Signore: Ne riparerò le brecce, ne rialzerò le rovine, la ricostruirò come ai tempi antichi...*».

Qui siamo chiaramente nella prospettiva della restaurazione di un regno, non ci sono dubbi! La dinastia davidica ha vissuto un momento difficile, ma è venuto il momento di fare marcia indietro. E un primo obiettivo è anche molto concreto:

«... perché conquistino il resto di Edom [gli Edomiti sono i discendenti di Esaù, quindi gli antagonisti dei discendenti di Giacobbe] e tutte le nazioni sulle quali è stato invocato il mio nome, dice il Signore, che farà tutto questo».

E allora qui emerge immediatamente un dato di fatto fondamentale. È Dio che rialzerà la *capanna* di Davide, ed è Dio che farà tutto questo, nonostante ci sia un'unzione che continua nei discendenti. Vengono quindi elencati dei segni, che rimandano però ad una prospettiva metastorica:

«Ecco, verranno giorni - dice il Signore - in cui chi ara s'incontrerà con chi miete e chi pigia l'uva con chi getta il seme [non bisognerà più aspettare il tempo della maturazione per godere il raccolto]; dai monti stillerà il vino nuovo e colerà giù per le colline. Farò tornare gli esuli del mio popolo Israele, e ricostruiranno le città devastate e vi abiteranno; pianteranno vigne e ne berranno il vino; coltiveranno giardini e ne mangeranno il frutto. Li pianterò nella loro terra e non saranno mai divelti da quel suolo che io ho concesso loro, dice il Signore tuo Dio».

La finale sembra riprendere qualcosa che ha a che fare con il regno, ma in realtà questo sarà uno dei testi che la tradizione rabbinica rileggerà proprio nella direzione di una restaurazione del mondo ma già in una prospettiva escatologica. Il 'regno', perciò, non sarà tanto quello terreno, ma sarà il ritorno degli esuli nella terra promessa e la riedificazione di Gerusalemme, non solo come città terrena ma in prospettiva metastorica.

In questo testo, quindi, vediamo una prospettiva di restaurazione regale che rimanda però a dei segni che vanno oltre la storia. È come dire che forse c'è una relazione tra le due realtà, ma non sono la stessa cosa, perché la caratteristica della lettura ebraica di questi testi è proprio quella di tenere separati i tempi messianici dall'unzione messianica, soprattutto rimettendo sempre al centro l'azione diretta di Dio.

Un altro testo interessante, che dice qualcosa anche delle caratteristiche dell'unto di Dio, lo ritroviamo ancora in Isaia, nel 'libro dell'Emmanuele' al cap. 9,5. C'è una doppia numerazione. Parto da quella che l'inizio del cap. 9 indica con «*Il popolo che camminava nelle tenebre vide una grande luce*» Spostandoci con questa numerazione al v. 5 – che ci ripropone all'interno del 'libro dell'Emmanuele', cioè del 'Dio con noi', il significato di una nascita legata a particolari segni.

Qui si dice che «*un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio. Sulle sue spalle è il segno della sovranità ed è chiamato: Consigliere ammirabile, Dio potente, Padre per sempre, Principe della pace*». Praticamente, qui il linguaggio dei protocolli con cui si investiva in realtà il faraone d'Egitto, viene riferito invece alla nascita di un figlio di stirpe regale che dovrà in qualche modo consolidare il regno del popolo di Dio.

«*Grande sarà il suo dominio e la pace non avrà fine* [quindi un figlio di stirpe regale legato ad un segno di pace] *sul trono di Davide e sul regno, che egli viene a consolidare e rafforzare con il diritto e la giustizia, ora e sempre...*». Il re definibile come *mashiach* dovrà sempre essere un re di giustizia. Però guardiamo come si conclude:

«...*questo farà lo zelo del Signore degli eserciti*».

Quindi il *mashiach* dovrà essere un re di giustizia per essere dichiarato 'unto', ma ciò che veramente cambierà la situazione sarà ancora una volta «*lo zelo del Signore degli eserciti*». Dietro questo termine 'zelo', in ebraico sta una terminologia che equivale a 'fedeltà'. È la fedeltà di Dio che cambierà le cose! Il suo unto, attraverso la sua giustizia, collaborerà; siamo nella logica di una collaborazione umano-divina.

E sempre in questa direzione, che sottolinea che l'atto salvifico alla fine sarà quello di Dio, c'è un bellissimo testo del profeta Zaccaria (il quale peraltro non riesce neppure lui a presentarci un messia di tipo personale) in relazione alle profezie sulla 'figlia di Sion'. La categoria di 'figlia di Sion' nella Scrittura può indicare fondamentalmente due cose: la 'figlia di Sion' è la *Gerusalemme redenta* da Dio, ma è anche *ogni donna* appartenente al popolo d'Israele, la quale garantisce, attraverso il suo legame materno, l'appartenenza al popolo (qualcuno applica il titolo anche al popolo stesso). Anche nel testo di Zaccaria l'espressione deve essere letta in questo suo contenuto assai articolato.

Il profeta, in questo momento, si sta rivolgendo in modo particolare alla restaurazione e alla glorificazione di Gerusalemme, e lo sta dicendo in una chiave già proiettata in direzione escatologica: «*Esulta grandemente figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme! Ecco, a te viene il tuo re* [il re è Dio]. *Egli è giusto e vittorioso, umile, cavalca un asino, un puledro figlio d'asina...*» (Zc 9,9-10).

Il fatto che il re venga intronizzato entrando in città su un asino, fa parte anch'esso dei protocolli del Vicino Oriente Antico. Lo farà Gesù, e sicuramente è da rileggersi anche come segno di umiltà, ma è comunque il protocollo dell'investitura regale anche di altri sovrani al di fuori della terra promessa. Abbiamo trovato i protocolli del faraone d'Egitto e quelli dei sovrani del Vicino Oriente Antico, ed è chiaro che qui si utilizzano schemi noti.

«*Farà sparire i carri da Efraim e i cavalli da Gerusalemme...*». Sembra che qui il narratore, che fa parlare Zaccaria in nome di Dio, indichi qualcuno che dovrà compiere qualcosa. In realtà, però, nel testo ebraico è in prima persona: «*Io farò sparire i carri...*». Allora se è Dio che parla, invitando la 'figlia di Sion' (Gerusalemme) a gioire, qui si può interpretare più correttamente: "Io, Dio, farò sparire i carri da Efraim e i cavalli da Gerusalemme.

«...*l'arco di guerra sarà spezzato, annunzierà* [e qui si può intendere: tutto ciò; sono ipotesi di traduzione in base alla coniugazione del verbo] *la pace alle genti, il suo dominio sarà da mare a mare e dal fiume ai confini della terra*».

A mio avviso, il verbo-chiave in questo oracolo è proprio quel «“farò sparire” i carri da Efraim». Allora, posto pure che lo splendore di Gerusalemme possa essere legato ad un condottiero che Dio manderà perché l'arco di guerra possa essere spezzato e perché annunci la pace alle genti, l'attore principale di tutto questo è chi dice: "Farò sparire i carri...Cacerò via l'invasore!". L'espressione "farò sparire" in

ebraico è molto forte: è in prima persona e per logica linguistica dovrebbe avere come soggetto Dio. Allora ancora una volta qui c'è un Dio soggetto che garantisce la restaurazione anche storica di un regno, ma soprattutto la realizzazione in chiave messianica. In definitiva, il cambiamento di qualcosa – sia a livello storico che metastorico – ha sempre come soggetto Dio, più che il suo unto, il quale appare come destinato ad un compito dentro un progetto che Dio stesso realizzerà.

PASSI VERSO UN MESSIANISMO INDIVIDUALE

Ma a questo punto chiediamoci quando si comincia a vedere un tentativo di personificazione vera e propria, relativamente al titolo di ‘messia’. Possiamo individuare qualche cosa nei testi extra-biblici molto vicini al giudaismo medio, cioè al periodo del ritorno dall’esilio di Babilonia, periodo in cui si sviluppa la tradizione delle parafrasi aramaiche della Bibbia ebraica – il cosiddetto *Targum* – e in cui viene redatta la versione greca dei LXX, destinata alle comunità ebraiche della diaspora. Questi sono segnali che ci fanno capire come i testi precedenti, che appartengono al periodo prima dell’esilio, comincino ad essere riletti in maniera diversa e si possano cominciare a trovare delle ‘spie’ in questo senso.

Il caso più interessante è quello delle riletture messianiche dell’oracolo di Balaam di Nm 24,15-21. In questo oracolo si parla di una stella che si muove da Giacobbe (lascerebbe intendere il riferimento ad una persona), e di uno scettro *shevet* che si alzerà da Israele. Lo scettro viene menzionato in particolare al v. 17.

Ci si potrebbe domandare che cosa c’entri tutto ciò con l’unzione, con ‘messia’. Nel testo di Numeri non c’entra niente, perché non si fa riferimento al messia. Ma osserviamo che cosa succede nella traduzione greca dei LXX e nella parafrasi aramaica. La versione greca dei LXX traduce ‘scettro’ (cioè che distingue quest’uomo da altri) con ‘uomo’, per cui abbiamo una stella che si muove da Giacobbe e di un uomo che si alza da Israele. Ma il *Targum* di *Onkelos*, che è il più antico ed autorevole, traduce parafrasando questo *shevet* con *messia*. Lo *shevet* dell’oracolo di Balaam diventa dunque ‘messia’: non “*il Messia*”, ma fa comunque riferimento ad un’unzione. E dato che siamo in una narrazione in cui è evidente il riferimento ad una persona, abbiamo già il segnale di come in epoca postesilica – poiché il *Targum* nasce lì – ci sia già la rilettura dell’oracolo di Balaam nella direzione di un’unzione che potrebbe andare in direzione di ‘persona’. Non è più un aggettivo, ma comincia a designare qualcuno in riferimento ad un oggetto simbolico.

Le prime affermazioni esplicite riguardo un messia personale le troveremo nei *Salmi di Salomone*, che non sono i salmi biblici e neppure il suo libro della Sapienza, ma sono un testo apocrifo del I sec. a.C. Siamo quindi in epoca postesilica, ma molto tardiva: sta per nascere il cristianesimo, e siamo nel cuore del mediogiudaismo.

Quei Salmi hanno un interessante parallelismo con gli *Oracoli sibillini*, che sono coevi. Questi testi sono il segno di speranze escatologiche già orientate in prospettiva metastorica, ma ormai siamo in piena apocalittica giudaica, siamo molto vicini al periodo della redazione del libro di Daniele. Tra l’altro Daniele ha buone parti scritte in aramaico e non più in ebraico, segno quindi di tutta quella cultura dell’esilio e del postesilio che ha prodotto poi la versione dei LXX e il *Targum*. La cosa interessante è che neppure Daniele parla di ‘messia’ in senso personale, perché parlerà sì del famoso ‘figlio dell’uomo’ al cap. 7,13-14, ma lo farà con una chiave di lettura che compare poi al v. 18, dove il ‘figlio dell’uomo’ potrebbe essere ‘il popolo dei santi dell’Altissimo’, e non il messia. Il ‘popolo dei santi’ è quella parte del popolo che si è mantenuta fedele alle promesse di Dio e che non ha deviato! È un nome collettivo per indicare il popolo rimasto fedele. Chi rileggerà il ‘figlio dell’uomo’ in chiave di *mashiach* personale sarà il *1Enoch* (37-38). Siamo ancora nella letteratura apocrifa, come i *Salmi di Salomone*, perché questo libro non verrà canonizzato. È il segno di quel movimento enochico che caratterizza il giudaismo medio: si citano i testi di *Enoch*, ma essi non entrano nel canone.

In definitiva, ciò che poi il cristianesimo ha raccolto forse non viene dal Primo Testamento canonizzato, ma dall'interno della letteratura più vicina all'apocalittica giudaica. Forse (lascio il 'forse' perché è doveroso) trova più la sua ragion d'essere in relazione a queste riletture che noi troviamo negli apocrifi e che non sono quelle che troveremo nella letteratura rabbinica, perché questa, ritornando proprio ai testi che ho citato prima, prenderà un'altra linea, e insisterà più sui tempi messianici che sul 'messia'. Resta quindi aperta la domanda su come sia maturato il messianismo che poi è diventato il 'messianismo cristiano'. Sicuramente ha qualche radice che affonda qui, ma secondo una prospettiva che è più quella di *1Enoch*, dei *Salmi di Salomone* e di altro ancora.

Dobbiamo pertanto fare attenzione quando usiamo Daniele in ambito cristiano come ancoraggio per rileggere il Gesù Messia, perché il 'figlio dell'uomo' di Daniele forse non è il Messia che pensiamo. Potrebbe essere qualcosa di diverso.

Seconda lezione

Abbiamo iniziato le nostre riflessioni cercando di vedere quelle che sono le radici delle attese messianiche all'interno dell'ebraismo in riferimento ai testi biblici.

Questa sera entreremo più profondamente nelle dinamiche delle fonti rabbiniche, e per avere qualche elemento in più su di esse sarà necessario un chiarimento, sia pur veloce, sul periodo del cosiddetto 'giudaismo medio'.

Partire dal periodo mediogiudaico, ci permette di rilevare in quale rapporto stiano la predicazione di Gesù di Nazaret e la nascita del cristianesimo in seno al mediogiudaismo stesso, e ci permette inoltre di comprendere meglio in quale maniera si intreccino le relazioni tra la chiesa giudaico-cristiana delle origini e la tradizione rabbinica che si consolida.

La terminologia qui assunta proviene dagli studi di Gabriele Boccaccini, attualmente ricercatore in America. È uno studioso italiano emigrato, e appartiene alla scuola di Paolo Sacchi, uno dei più grandi accademici italiani, ancora vivente, che si è dedicato allo studio di questo periodo, legato anche a ciò che fino a poco tempo fa veniva definito *periodo intertestamentario*, cioè posto tra i due Testamenti, l'Antico e il Nuovo. G. Boccaccini, sull'onda degli studi di P. Sacchi, ha posto l'attenzione invece sulla possibilità di ridefinire la storia dell'ebraismo – sia del periodo biblico che post-biblico – individuando un modo diverso di leggere i rapporti tra ebrei e cristiani, e soprattutto la separazione della comunità giudaico-cristiana dalla matrice ebraica. Gli studi di Boccaccini sono ormai diventati un punto di riferimento fondamentale per tutta l'esegesi cristiana, sia quella cattolica che quella dell'area riformata.

IL MEDIOGIUDAISMO: TEMPO DI GRANDI FERMENTI

Praticamente, egli propone di fissare la fine della religione d'Israele, cioè di tutte le tribù più o meno unite, agli inizi del VI sec. a. C., quindi prima della deportazione in Babilonia. Sullo schema consegnato trovate la sigla a.e.v., che significa "prima dell'era volgare", perché quando si fa riferimento alla storia ebraica non si fa riferimento all'anno '0' dell'evento 'Cristo', ma appunto all'*era volgare*.

Il periodo che va dal VI al IV sec. prima dell'era volgare, viene considerato da Boccaccini come 'antico giudaismo', differente rispetto al periodo precedente in quanto è un ebraismo legato alle vicende della tribù di Giuda: il regno del Nord è già caduto sotto la dominazione assira, e a portare avanti e custodire la tradizione è in realtà tutto ciò che è legato a questa tribù. Con *antico giudaismo* si designa quindi la storia del popolo ebraico che comprende la deportazione in Babilonia e il ritorno. Con il ritorno – coincidente praticamente con il periodo che prima si identificava come nascita del giudaismo in

senso forte – sarebbe iniziata invece una nuova fase – il giudaismo medio – , che andrebbe dal III sec. prima dell'era volgare fino al II sec. dell'era volgare incluso. Il che significa non solo la nascita del cristianesimo, ma anche la storia della prima fase della chiesa delle origini.

Perché Boccaccini separa questo periodo dal giudaismo antico? Perché ritiene di individuare in questa fase delle caratteristiche che prima non c'erano. Ad esempio, il fatto che i giudei – cioè gli ebrei discendenti della tribù di Giuda, che tornano dall'esilio di Babilonia e si riuniscono ai pochi rimasti in terra d'Israele – hanno ormai iniziato a vivere la loro appartenenza al popolo ebraico in maniera diversa. Infatti negli anni trascorsi lontano dal Tempio di Gerusalemme hanno maturato una capacità di mantenere vive le tradizioni non più attorno al culto del Santuario, ma attorno al commento delle Scritture. Troviamo testimoniata in Ne 8,1ss. la solenne proclamazione della Scrittura commentata alla Porta delle Acque (che è quella verso la piscina di Siloe, vicino all'attuale muro occidentale), che segna l'inizio ufficiale del culto sinagogale. Quella è una grande sinagoga all'aperto, e ci dice quale sarà poi il modello della proclamazione sinagogale della Scrittura in uso ancora oggi.

Quindi comincia a convivere, insieme al culto del Tempio, un'altra modalità espressiva della culturalità giudaica, accanto alla nascita di ciò che diventeranno le scuole rabbiniche. Questo segna il passaggio da quella che era un po' l'aristocrazia del Tempio alla linea che imporranno pian piano i farisei, molto più vicini al popolo e molto più attenti all'istruzione, e che costituiscono una nuova classe sociale rilevante che si procura di che vivere con il proprio lavoro. (Troviamo gli echi di questo anche nella letteratura paolina: «*Chi non vuol lavorare neppure mangi*» - 2Ts 3,10; lo dirà ai cristiani rivelandosi chiaramente fariseo).

In questo periodo quindi si registrano elementi nuovi: il nascere e l'affermarsi dei fariseismo; si pongono le radici di ciò che diventerà la tradizione rabbinica; si comincia a pensarsi non solo in relazione al Tempio. Ed è un periodo in cui maturano notevoli fermenti religiosi, ma anche gravi tensioni. È il periodo dell'apocalittica giudaica, di forti attese politiche che porteranno alla linea degli zeloti; è il periodo dell'essenismo e di Qumran. È l'unico periodo della storia ebraica in cui si registrano due esperienze monastiche: quella degli essenzi e del movimento di Qumran, di cui parleremo di più nel prossimo incontro, e quella dei Terapeuti (vicino ad Alessandria d'Egitto), comunità mista formata da uomini e donne, a differenza di quella di Qumran, che sembra essere prevalentemente maschile. Ne parla Filone nel *De vita contemplativa*. La comunità dei Terapeuti sopravviverà un po' di più, rispetto a quella di Qumran, e si scioglierà dopo la caduta del tempio nell'anno 70 d.C. e dopo la fine dell'esperienza di Qumran.

Tra l'altro, proprio all'interno delle tradizioni dei Terapeuti, troviamo alcuni elementi che in qualche modo sono arrivati, attraverso le chiese fondate da Marco, anche sulle coste del Mar Adriatico. Ne abbiamo i segni ad Aquileia, in Friuli, in particolare all'interno del Duomo c'è tutta una serie di simboli che affondano le loro radici in quella che era l'esperienza dei Terapeuti.

Siamo quindi in un periodo variamente articolato, nel quale possiamo collocare sicuramente ciò che sarà la nascita del rabbinismo, lo sviluppo del falashismo (i *falashim* sono gli ebrei di origine etiopica) e del carsismo (movimento antirabbinico). All'interno di questi vari filoni nascerà anche ciò che più tardi verrà chiamato 'cristianesimo', cioè il movimento dei seguaci di Gesù di Nazaret che, di fronte alla sua risurrezione, cominceranno a porsi in maniera diversa all'interno del giudaismo.

Ma fino all'anno 134 – cioè alla rivolta di Bar Kosiba o Bar Kochba (che tra l'altro era stato identificato come possibile messia dalla mistica ebraica, da Rabbi Aqiba) – i seguaci di Gesù sono considerabili come una corrente messianica ancora interna al giudaismo medio. Secondo questi studi, la separazione di fatto avverrà dopo tale seconda rivolta giudaica. È importante avere chiaro questo, perché ciò che stiamo per vedere, unitamente alle testimonianze cristiane – la nascita e la fissazione dei Vangeli – fa parte di una situazione ancora molto fluida. Il che spiega perché molte affermazioni e testimonianze delle fonti rabbiniche di quel periodo, come la *Mishnah*, la *Torah* orale, hanno importanti parallelismi nei Vangeli. E spiega pure perché molte parbole attribuite ai maestri della tradizione rabbinica sono anche quelle insegnate da Gesù, ed è difficile dire chi le ha insegnate per primo, dal momento che si

fissano nello stesso periodo, il I/II sec. d.C., e quindi il periodo mediogiuadico. C'è allora uno scambio vivace tra le varie correnti mediogiuadiche e il cristianesimo nascente nell'ambito delle medesime.

IL CAMMINO DELLA *TORAH*: PAROLA SCRITTA, COMMENTO, INSEGNAMENTO

In questo orizzonte vediamo la scheda relativa alle fonti rabbiniche per poter comprendere, quando ne citeremo qualcuna, di che cosa stiamo parlando.

Il punto di partenza unico, la fonte di tutto è la rivelazione sinaitica che, nella prospettiva ebraica, comprende sia la tradizione scritta che quella orale. Il che significa che ciò che il cristianesimo poi eredita e codifica come Antico Testamento è solo la parte scritta; la parte orale, cioè i commenti rabbinici, era inizialmente conosciuta dal cristianesimo delle origini, ma il cristianesimo che è arrivato ai giorni nostri li ha riscoperti solo recentemente, grazie al dialogo cristiano-ebraico e all'attenzione degli studi biblici verso le fonti giudaiche. Quindi per molto tempo il cristianesimo ha letto solo la rivelazione scritta di ciò che l'ebraismo ritiene venga dal Sinai.

E che cosa viene dal Sinai? La cosiddetta *Torah*, l'insegnamento rivelato. In senso stretto comprende i primi cinque libri, il Pentateuco (Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio), ma in senso ampio comprende tutto il canone delle Scritture e anche il suo commento, che già appartiene alla tradizione orale, la quale rimane tale fino al II sec. dell'era volgare (o cristiana). Quindi ciò che viene trasmesso è la rivelazione scritta e quella orale che però, dopo la caduta del tempio nel 70 d.C., diventa necessario codificare. Pertanto, dopo la caduta del tempio, quando già la rivelazione scritta aveva un aspetto canonico quasi definitivo (a *Javne* o *Iamnia* nel 90 – data simbolica – si fissa il canone che però è già in parte esistente da parecchio tempo prima) si pensa alla necessità di codificare la tradizione orale. Perciò attorno al II sec. d.C., mentre i cristiani hanno praticamente ultimato la stesura del Nuovo Testamento, si sta lavorando alla stesura della cosiddetta *Mishnah* (tradizione orale codificata, o *Torah* orale). Quando sentite parlare di *Mishnah* dovete pensare alla prima fissazione scritta della tradizione orale che, dal punto di vista ebraico, commenta i testi scritti a partire dal Sinai. Dio avrebbe cioè dato due *Toroth*, una *Torah* scritta e una orale.

Quando nel II sec. anche la tradizione orale è codificata in forma scritta – e nel frattempo sono sorte le scuole e le accademie rabbiniche –, si sente l'esigenza di dover discutere sull'applicabilità dei vari precetti in un contesto giudaico ormai cambiato: il giudaismo, senza più il Tempio, si è riunito intorno al commento delle Scritture e vive la situazione dell'accentuarsi della diaspora. Ormai il giudaismo a Gerusalemme è presente in maniera ridotta perché, come il cristianesimo, vive, sotto il dominio dell'impero romano, tempi di persecuzione che portano a spostamenti di vario genere.

Comincia così a formarsi quel corpo di discussioni che fra il V e l'VIII sec. si fisserà nel cosiddetto *Talmud* (letteralmente: studio). Il *Talmud* è una sorta di 'contenitore' che raccoglie le discussioni sulla *Mishnah*, quindi sulla *Torah* orale che a sua volta è collegata alla *Torah* scritta. Il *Talmud* esiste in due versioni, quella *palestinese* e quella *babilonese*, perché le accademie si trovano sia in Palestina (con gli ebrei rimasti lì), sia in Babilonia, e in forma parallela codificano le discussioni sulla *Mishnah*. I due *Talmudîm* non sono esattamente uguali: uno commenta alcuni trattati e l'altro ne commenta di diversi, mentre alcuni trattati sono presenti in entrambi. Quello che avrà più fortuna sarà il *Talmud* babilonese, perché più abbondante. Oggi, quando diciamo *Talmud*, se non specifichiamo di *Gerusalemme*, automaticamente intendiamo il *Talmud* babilonese.

Arriviamo così all'VIII sec. d.C. La tradizione rabbinica non finisce qui, poiché il *Talmud* non è un contenitore chiuso! Dal punto di vista delle fonti, il *Talmud* è un 'secondo momento' di codifica della tradizione orale che comunque continua nella cosiddetta *Letteratura dei responsi*: le comunità chiedono a rabbini autorevoli – che possono anche non trovarsi nella comunità di appartenenza – e ad accademie autorevoli, e questi rispondono. Tra l'altro, grazie alla 'Letteratura dei responsi' noi possiamo documentare la presenza ebraica in Palestina praticamente sempre, anche dopo la caduta del Tempio, da

quell'epoca fino ai giorni nostri. La ‘Letteratura dei responsi’ periodicamente viene codificata e pubblicata. Anticamente si conservavano in vario modo gli insegnamenti che i maestri e le comunità si scambiavano, mentre oggi si pubblicano e sono accessibili solitamente nella lingua originale o, là dove è stato fatto, in traduzione. Sono la continuazione del *Talmud* in senso ampio.

Possiamo quindi dire che la trasmissione iniziata al Sinai, passata attraverso la tradizione scritta e quella orale, discussa nel *Talmud*, continua oggi in questa letteratura, che ha come obiettivo quello di trasmettere fedelmente la *Torah* e la sua applicazione nella vita, quindi sulla linea del modo con cui l'ebraismo ha accettato i precetti al Sinai dicendo: «*Quanto il Signore ha ordinato, noi lo faremo e lo ascolteremo!*» (Es 24,7), cioè: “lo metteremo in pratica e lo ascolteremo, perché ne capiremo gli insegnamenti soggiacenti”.

Tutto questo è ciò che noi troviamo oggi codificato nei cosiddetti *precetti* e nella loro applicazione. Sono 613, un terzo dei quali non è più applicabile, perché legato al Tempio di Gerusalemme e alla ritualità che si viveva allora, ma che ora non si può vivere più.

TEOLOGIA DEL PATTO E TEOLOGIA DELLA PROMESSA

In tutto questo esiste un concetto di *magistero*? Sì, ma è molto più ampio ed elastico di quello che abbiamo nella chiesa cattolica. Infatti comprende sia gli insegnamenti dei maestri autorevoli, sia quelli che possono venire dal popolo e che i maestri riconoscono in linea con la tradizione. In ogni caso non è un magistero vincolante come è (o come dovrebbe essere) quello cristiano-cattolico, nel senso che qui la possibilità di discussione per un'applicazione articolata di ciò che i maestri insegnano è molto ampia, e prevede anche posizioni contrarie. Come vedremo ora nelle altre fonti legate all'attesa messianica, il dire e il contraddirsi fa parte dello stesso magistero, e non c'è quasi mai, alla fine, una posizione di sintesi che superi l'aporia, perché nelle posizioni diverse si individua un criterio di intelligibilità anche quando sono fra loro contrapposte.

Con il termine *Midrash* si può invece fare riferimento sia ad una modalità di commento alla Scrittura (è l'ermeneutica rabbinica) che ad un particolare *corpus* letterario prodottosi nell'ambito della medesima, il quale fa parte della tradizione orale, che in parte è ritrovabile anche nel *Talmud* e nella *Mishnah*, e che rappresenta una modalità di approccio ai testi. Qui non è indicato come fonte di trasmissione, perché in realtà consiste in una modalità che ha prodotto dei testi, in qualche modo strettamente collegati alla catena che dal Sinai arriva a noi.

Riguardo il tema che stiamo trattando, utilizzeremo sia queste fonti tradizionali (in particolare il *Talmud*) codificate dopo la caduta del Tempio che altre testimonianze appartenenti al giudaismo non rabbinico (che dopo il 70 non ha futuro), ma che tuttavia contengono elementi interessanti sull'argomento. Si tratta di testimonianze conosciute anche come ‘testi intertestamentari’, e che oggi chiamiamo ‘testi mediogiudaici’.

Siamo perciò nel periodo del ritorno dall'esilio di Babilonia, ritorno già avanzato, in piena apocalittica giudaica. In tale fase, da una parte ci sono i farisei che pongono le basi delle scuole e di ciò che diventerà il rabbinismo, ma dall'altra c'è anche un'altra corrente molto sviluppata nella diaspora ebraica di lingua greca. Si tratta della corrente che porterà alla traduzione della Bibbia ebraica in greco (i LXX); ci sarà quindi una sorta di *paideia* giudaica che tenterà un dialogo con la cosiddetta *paideia* greca. Tutto questo avviene fra il II sec. prima dell'era volgare o cristiana e la caduta del Tempio, quindi il primo secolo. In questa fase si colloca una serie di testi che dicono qualcosa sulle attese messianiche.

Abbiamo già visto come nei testi biblici in realtà non ci sia una personalizzazione del Messia; ci sarà invece in queste fonti del giudaismo non rabbinico che, a partire da 1-2Samuele ma in particolare da Daniele, cercheranno di individuare quelle figure messianiche personalizzabili. Abbiamo parlato anche di Enoch (che rilegge Daniele), e in particolare l'Enoch Etiopico, ma ci sono anche i testi di Qumran. Tutti questi testi recupereranno dai testi biblici – nell'orizzonte dell'apocalittica giudaica – le figure

messianiche di re, sacerdote e profeta, che nell'epoca biblica indicavano una funzione legata al potersi definire *mashiach*, ‘unto, consacrato’, e le personalizzeranno, recuperando anche Dt 18,2-18, dove si parla di quelle che dovranno essere le funzioni sacerdotali, e per certi aspetti anche profetiche, collegate al Tempio. Dt 18 non è un testo messianico, ma in quest'epoca verrà riletto in tale prospettiva proprio perché legato al sacerdozio del Tempio, che qui verrà in qualche modo traslato anche sulle attese messianiche.

Siamo un po' lontani dal giudaismo rabbinico, siamo piuttosto all'interno di un giudaismo che ha delle caratteristiche abbastanza particolari e che soprattutto si muove in questo orizzonte di forte attesa legato all'apocalittica. Dopo l'esilio di Babilonia, si è pian piano capito che forse la fedeltà al Patto, all'Alleanza, è qualcosa di sproporzionato alle forze umane. Quindi accanto alla cosiddetta ‘teologia del patto’, dove c’è un impegno di Dio e un impegno della risposta umana, comincia a nascere anche l’idea della cosiddetta ‘teologia della promessa’ che punta invece sulla fede nella promessa di Dio che si realizzerà nonostante la fragilità umana. È il pensiero tipico dell'apocalittica: l'importante è credere, aver fede. Ormai l'uomo si è dimostrato incapace di rispondere alla fedeltà di Dio, ma se crede con forza, Dio in qualche modo lo salverà.

Non si può però dire che la ‘teologia della promessa’ si sostituisce a quella del Patto: convivono ed entrano anche in conflitto, per cui tra i vari gruppi che caratterizzano questo periodo ci sarà chi si avvicina di più alla ‘teologia del Patto’ (come il farisaismo), e chi invece preferisce la ‘teologia della promessa’, dove l’azione di Dio è quella principale e risolve tutto.

È in questo stesso periodo che sorgono i cosiddetti Salmi di Salomone, dove pure comincia a delinearsi la rilettura del cosiddetto *mashiach*, l’unto di Dio, come persona. La singolarità è che mentre i testi di Enoch Etiopico, di Qumran e di Daniele viaggiano sul filone del giudaismo non rabbinico, i *Salmi di Salomone* verranno invece dal movimento farisaico; il che significa che anche nel movimento farisaico, ad un certo punto, si sente la necessità di personificare l’attesa messianica.

Sempre nell'orizzonte della diaspora ellenistica troviamo il *Terzo Libro degli Oracoli Sibillini* – che è uno dei tentativi di dialogo con il pensiero greco, e che la tradizione rabbinica poi allontanerà decisamente – e tutta la linea di Filone d'Alessandria, legato anche alla lettura allegorica della Scrittura, che alla tradizione rabbinica non piacerà.

Perché questi tentativi non piaceranno, più tardi, alla tradizione rabbinica? Perché sono troppo legati alla lingua greca, al pensiero greco, e alla versione greca dei LXX. Una spia per capire che cosa sta accadendo si trova nel prologo al libro del Siracide. Il libro del Siracide nasce in ebraico, viene tradotto in greco, e il traduttore dichiara nel prologo, in maniera molto esplicita, che nel passaggio dall'ebraico al greco non tutto è stato reso al meglio, nonostante gli sforzi fatti. Ribadisce che la Scrittura, la rivelazione in senso forte, è solo quella scritta in ebraico. Questo è uno dei motivi per cui il Siracide e altri testi di quel tipo non entreranno nel canone ebraico, nella Bibbia ebraica, pur essendo sorti in ambito giudaico, ma verranno citati più tardi nel *Talmud*. Questo vale per il Siracide, per la Sapienza di Salomon, e vale per tutta una serie di testi dai quali la tradizione rabbinica prenderà le distanze, ma che la tradizione rabbinica più tardiva, nel *Talmud*, in qualche modo recupererà.

Quindi si sta confermando la situazione variamente articolata, tipica del giudaismo medio.

QUALE MESSIA COMPIRÀ LE MOLTEPLICI ATTESE?

Facciamo un passo ulteriore. Il periodo in cui vivono Gesù e gli apostoli vede la produzione di altri testi significativi al riguardo. Di essi abbiamo la spia indiretta anche negli Atti degli Apostoli, nel *Testamento di Mosè*, che non diventerà testo canonico, ma resterà fuori dalla tradizione dei rabbini, e in tutti i moti messianici del I sec. dei quali abbiamo un riferimento in At 5, in quella bellissima sezione in cui Gamaliele, che aiuterà poi Paolo dopo la conversione, difende Pietro e i discepoli davanti al Sinedrio dicendo: «*Non occupatevi di questi uomini e lasciateli andare. Se infatti questa teoria o questa attività*

è di origine umana, verrà distrutta; ma se essa viene da Dio, non riuscirete a sconfiggerli; non vi accada di trovarvi a combattere contro Dio!» (At 5,38-39). In At 5,36 Gamaliele porta come esempio Teuda e Giuda il Galileo, i falsi messia smascherati, che erano stati inizialmente individuati come messia e la cui predicazione era poi svanita come una bolla di sapone. Quindi già altri personaggi erano stati identificati come messia in un periodo di personalizzazione del medesimo, ma poi si era fatta marcia indietro. Lo stesso avverrà qualche anno dopo, nel 135 d.C. con Bar Kosiba, il capo della seconda rivolta giudaica, ritenuto dapprima un possibile messia, poi non più riconosciuto come tale perché tutto andrà per una via diversa.

In questo periodo dobbiamo ricordare anche le *Parabole di Enoch*, che possono essere considerate interessanti al riguardo.

Quindi quando Gesù verrà riconosciuto come Messia dai discepoli, non sarà l'unico messia di quel periodo, o l'unico riconoscibile come tale. Siamo infatti in un periodo in cui questo personalismo porta ad interrogarsi su quale, eventualmente, potrebbe essere quello autentico.

Dopo l'anno 70, quando la letteratura rabbinica comincia a consolidarsi, tutte queste attese, queste personalizzazioni, tutto ciò che in qualche modo la tradizione orale precedente aveva prodotto, comincerà a prendere forma. Ma soprattutto prenderà forma la letteratura rabbinica, che comincerà a decidere che cosa meriti di essere conservato di tutto questo – anche riguardo all'attesa personalizzata – e che cosa invece vada escluso. E di tutto quello che vi ho citato, verrà conservato praticamente quasi nulla. Ciò che la tradizione rabbinica conserverà sarà legato alla personalizzazione di un'attesa il cui compimento deve però ancora realizzarsi. Quindi la tradizione rabbinica non riconoscerà, in questi che ho citato, nessuno dei messia possibili.

Ora, come approcciare questi dati molto frammentari e molto articolati fra loro? Direi che ci sono alcuni tentativi interessanti. Uno è sicuramente quello di Schürer¹, che studiando il periodo che va dal 175 a.C. al 135 d.C., (siamo sempre in periodo mediogiudaico), presenta questi dati variamente articolati secondo lo schema offerto dall'Apocalisse di Baruc e di Esdra, cioè quei testi che segnano un ampio sviluppo dell'apocalittica, delle attese del compimento finale secondo una visione dell'uomo abbastanza problematica: l'uomo è quel peccatore che soltanto con la fede potrà salvarsi.

Uno dei temi emergenti è che comunque debbano realizzarsi i tempi messianici, questi implicano prove e tribolazioni finali che potrebbero, in qualche modo, essere considerate una sorta di ‘doglie del parto’. Emerge poi il tema del profeta Elia, che non è morto ma, come precursore, è stato rapito in cielo da un carro di fuoco; questa è una dimensione ancora presente nella celebrazione della Pasqua ebraica, dove si tiene un posto a tavola per Elia, perché il messia potrebbe arrivare in una notte di Pasqua accompagnato dal ritorno del profeta. Tema diverso da quello precedente: non più prove e tribolazioni finali, ma il ritorno di Elia che accompagna il messia. Ricordiamo che anche nei Vangeli qualcuno chiede al Battista: «*Che cosa dunque? Sei Elia?*» (Gv 1,21). Si trattava quindi di un'attesa che anche gli autori dei Vangeli conoscevano.

Poi emerge con forza che il messia deve arrivare. Questo tempi messianici devono essere inaugurati da un messia ‘persona’. Accanto a questo, c’è però anche tutta la corrente di cui si vedono i segni a Qumran (tra l’altro su Qumran ci sono scoperte recenti). Si è legati ad un’attesa che sarà la fase ultima di uno scontro tra forze della luce e forze delle tenebre, quindi l’ultimo assalto alle potenze ostili: i figli della luce e i figli delle tenebre. I tempi messianici saranno il compimento, ad opera forse di un messia, della battaglia finale tra luce e tenebre. A questo è legato non solo l’annientamento di potenze ostili, ma anche il rinnovamento di Gerusalemme, che sarà riedificata, ma in una prospettiva nuova: accanto alla nuova gloria di Gerusalemme, il ritorno e la riunificazione dei dispersi, e un regno di gloria nella terra santa. Ecco che qui si legge già la codificazione del messianismo intrastorico, cioè l’escatologia – il tempo a venire – avrà inizio solo dopo che la storia sarà mutata in positivo. Possiamo quindi parlare di

¹ E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo* (175 a.C. - 135 d.C.), 2 voll. Brescia, Paideia Editrice, 1985-1987.

un rinnovamento del mondo, al quale seguirà, o è perlomeno collegata, la risurrezione dei morti, con il giudizio finale, la beatitudine o la dannazione eterna.

Schürer ci presenta questi temi ricondotti allo schema dell'Apocalisse di Baruc e di Esdra. Nel suo approccio, peraltro interessantissimo, si annida tuttavia il rischio che tutti questi temi, presentati in una sorta di parallelismo, vengano poi letti come complementari tra loro, cercando di ricondurli ad un sistema di organicità o complementarietà. Ma anche la combinazione delle diverse speranze o attese eschatologiche non ci può mai dare una rigida visione d'insieme, perché alcune di queste attese sono fra loro decisamente opposte. Però sono attese tutte presenti. Questo per dire ancora una volta che classificare le attese messianiche dei tempi di Gesù solo con quelle degli Zeloti circa un liberatore politico, significa veramente ridurre il discorso.

I SEGNI DEI TEMPI MESSIANICI

Da questo punto di vista è interessante l'approccio di Paolo Sacchi in *Storia del secondo tempio* (Ed. SEI, Torino, 1994, recentemente ristampata), dove l'autore, in particolare nelle pagg. 381-382, dice: «A partire dal II secolo a. C. l'aspettativa messianica era risorta impetuosa in Israele. Essa non fu unitaria, ma si concretò nelle forme più diverse, avendo in comune, tra le diverse forme, solo l'attesa della salvezza che in qualche modo, finalmente, Dio potesse in qualche modo porgere ad Israele».

Quindi, ancora una volta, Sacchi riporta l'attenzione sul fatto che se c'è un elemento trasversale in queste attese così diverse, sta nella certezza che la salvezza arriverà. Ma 'come' si realizzerà è oggetto di discussione. Per questo la tradizione rabbinica codificherà proprio tale prospettiva: la fede nella realizzazione dei tempi ultimi è un caposaldo della coscienza ebraica, di quei tempi messianici che avranno una fase intrastorica seguita da una fase metastorica. Ma sulle modalità, su come tutto ciò si realizzerà, si discute. E allora emergerà il messia personale, emergerà l'intervento diretto di Dio, e i messia personali di vario genere; tuttavia rimarrà centrale l'idea che comunque i segni dei tempi messianici realizzati mostreranno le modalità con cui Dio ha scelto di realizzare la salvezza nella storia. Saranno soltanto i segni percepibili dei tempi messianici a dirlo, e chiunque ipotizzi qualcosa prima potrebbe sbagliarsi.

Quindi ogni riconoscimento umano potrebbe essere discutibile, come per *Bar Kochba*, *Teuda*, *Giuda il Galileo*, e – dal punto di vista ebraico – *Gesù di Nazareth*. (per il momento metto tutti sullo stesso piano, ma poi riprenderemo il discorso in altro modo).

Passando agli esempi nella letteratura rabbinica, possiamo fare senz'altro riferimento al *Talmud*, perché è il contenitore che raccoglie tutte le discussioni sulle attese precedenti e a un certo punto le codifica. Per facilità di comprensione, comincio a dare la sintesi di molti passi talmudici perché il *Talmud* ha il problema di essere poco organico, per cui in esso l'attesa messianica è codificata, ma in trattati anche molto diversi fra loro. Facendoci quindi aiutare dai compendi talmudici – quelle opere postume al *Talmud* che hanno cercato di riscriverlo per temi – possiamo individuare l'idea che il possibile invio di un messia da parte di Dio faccia parte del piano stesso della creazione.

Vi leggo una citazione, breve ma interessante: «*Era opinione generale* – dice un maestro – *che l'invio di un messia facesse parte del piano del creatore fin dall'origine dell'universo. Sette cose furono create prima che l'universo fosse: la Tôrâh, la penitenza, il paradiso, il Gheinnon [la Gheenna, l'inferno], il trono della gloria, il santuario [il tempio] e il nome del messia [che nessuno conosce]*» (*Talmud Babilonese, Pesachim 54a*).

E in un'altra opera, nella *Pesiqta* – opera della tradizione rabbinica – si dice: «*Il re messia nacque fin dall'inizio della creazione del mondo perché entrò nella mente di Dio ancor prima che il mondo fosse creato*» (*Pesiqta R. 152b*). Qui siamo già in una fase in cui non solo il messia è stato personalizzato, ma tale personalizzazione risente di tutta la tradizione precedente.

Altro elemento: il messia sarà un essere umano, destinato da Dio ad adempiere un compito assegnatogli, ma non può essere Dio, poiché questo andrebbe contro il secondo comandamento che vieta di cala-

re Dio in uno schema umano. È perciò un inviato di Dio e può anche avere una connotazione profetica, regale o sacerdotale, ma sarà sempre un uomo, un ‘unto’. L’unzione diventa identificazione con un uomo-messia.

Tra queste identificazioni, il messia regale davidico è quello che anche nel *Talmud* trova una citazione molto ampia per le ragioni che abbiamo visto: l’unzione come *mashiach* all’interno della stirpe di Davide garantisce la fedeltà di Dio al suo popolo attraverso la dinastia salda, fissa, discendente da Davide. Adesso diventa ‘il messia della casa di Davide’ che dovrà inaugurare i tempi messianici. Questa è sicuramente una delle personificazioni più presenti nel *Talmud*.

QUANDO VERRÀ IL MESSIA?

Leggiamo ora un passo del trattato *Sanhedrin*, del *Talmud* babilonese. Il brano si trova all’interno di un trattato che, apparentemente, con il messianismo non avrebbe molto a che fare. Il passo si intitola: “*Quando viene il figlio di Davide?*”².

Il primo maestro citato è Rabbi Jochanan «*Quando vedi che un’epoca declina sempre di più, spera nel Messia poiché sta scritto: “Tu salvi i miseri [è un passo di 2Sam]”*». Che cosa è il ‘declino’? Può essere un declino perché c’è un dominatore di turno, oppure perché il popolo si è corrotto peccando. Pertanto l’idea è che il messia verrà quando la storia toccherà il livello più basso.

Un altro pensiero di Rabbi Jochanan: «*Quando vedi che un’epoca è sommersa come un torrente dalle tribolazioni, attendi il Messia*». In questo caso si riprende una linea della tradizione non rabbinica, dove si parla di doglie del parto e di sofferenze del mondo e del popolo in attesa della redenzione. L’appoggio è Is 59,19: «*il nemico verrà come un fiume irruente, sospinto dal vento del Signore*». Sembra un’aporia: il nemico è sospinto dal vento del Signore, perché è una sorta di dinamica provvidenziale che realizza i tempi messianici. E subito dopo, al v. 20: «*Un redentore verrà per Sion*». Si sta quindi riprendendo una linea profetica che non era sorta in chiave personale, ma viene riletta in chiave personalistica.

E ancora Rabbi Jochanan dice: «*Il figlio di Davide viene in un’epoca assolutamente giusta o in un’epoca assolutamente malvagia*». Noi vorremmo una decisione, ma questa tensione, questa antinomia, è il criterio di intelligibilità entro cui collocarsi per capire la storia. Come dire: nel massimo della gioia o nel massimo della disperazione, sappi che potresti essere nei tempi della venuta del messia. Solo Dio lo sa, perché solo Lui conosce il ‘nome’ che ha creato ma non ha rivelato.

Ma, come vi dicevo, dove ci sono due ebrei ci sono almeno tre idee diverse, e quindi vediamone un’altra. Rabbi Aleksandri indicò una contraddizione in Is 60,22, dove sulla redenzione messianica è scritto: «*Io sono il Signore: a suo tempo, affretterò ciò*», come se Dio potesse affrettare la venuta del messia e dei tempi messianici. Rabbi Aleksandri dice: «*Ora se ‘a suo tempo’, che cosa significa affrettare? Ma se Dio affretta, che cosa ‘a suo tempo’?*». Non è una domanda stupida!

“A suo tempo, affretterò”; ma allora è ‘a suo tempo’, oppure ‘affretta’? La domanda è lecita. Questi maestri affrontano la Scrittura con molta razionalità e pongono domande serie.

² Rabbi Jochanan disse: Quando vedi che un’epoca declina sempre di più, spera nel Messia. Poiché sta scritto (2Sam 22,28): “Tu salvi i miseri”. Rabbi Jochanan disse pure: Quando vedi che un’epoca è sommersa come un torrente dalle tribolazioni, attendi il Messia. Poiché sta scritto (Isaia 59,19): “Il nemico verrà come un torrente violento, sospinto dal vento del Signore...”. E subito dopo (Isaia 59,20) sta scritto: “Un redentore viene per Sion”. Inoltre Rabbi Jochanan disse: Il figlio di Davide viene soltanto in un’epoca assolutamente giusta e in un’epoca assolutamente malvagia. Rabbi Aleksandri indicò una contraddizione in Isaia 60,22: Ivi sta scritto sulla redenzione messianica: “Io sono il Signore: a suo tempo affretterò ciò”. Ora, se “a suo tempo”, che cosa significa: “affrettare”? Ma se Dio “affretta”, che cosa significa “a suo tempo”? Rabbi Aleksandri spiegò: Se Israele sarà degno, “Io affretto” la redenzione. Ma se Israele sarà indegno, il redentore verrà soltanto “a suo tempo”. (da TB Sanhedrin 98a)

È lo stesso Rabbi Aleksandri che spiega: «*Se Israele* [intendendo come ‘popolo’] *sarà degno, io affretto la redenzione; ma se Israele sarà indegno, il redentore verrà soltanto a suo tempo*». Allora questo maestro sembra sposare la linea che il messia potrà venire quando ci saranno tempi resi positivi dalle scelte del popolo.

Ma troviamo anche altre posizioni. Se da una parte questo messia può essere in qualche modo condizionato dalle scelte di chi fa il bene, dall’altra si ritiene che questo messia possa appartenere ad una categoria per così dire ‘perdente’, cioè potrebbe essere un messia lebbroso. Il lebbroso rappresenta tutto un orizzonte simbolico negativo e può essere letto come il segno di una punizione per qualche peccato commesso. Tutta la letteratura sapienziale, da Giobbe in poi, rimetterà in discussione questo schema sostenendo che c’è anche il giusto soffre ingiustamente, il quale soffre senza avere peccato. In ogni caso, se soffre per una simile malattia, rimane un personaggio scomodo perché la lebbra è contagiosa. Che lo si voglia vedere come peccatore o come giusto sofferente, il lebbroso è comunque un ‘perdente’ che deve vivere alle porte della città per non contagiare gli altri. Allora, all’interno di questa varietà di posizioni, matura anche l’idea che il messia che viene possa anche essere un messia lebbroso.

Un altro testo, che sul vostro schema si intitola “*Oggi*”³, ed è preso dallo stesso trattato del *Talmud*, precisa: «*Un giorno Rabbi Joshua ben Levi interrogò il profeta Elia* [qui si sente l’eco dell’attesa di un messia legato al profeta Elia]: “*Quando verrà il Messia?*” *Elia rispose:* “*Va’ a chiederglielo*” [ironico e provocatorio]. *Rabbi Joshua disse:* “*Ma dov’è?*”. *Elia rispose:* “*Alla porta di Roma*”».

Ci sono anche altre versioni di questo racconto, qualcuno sostiene che la porta sia in realtà quella di Gerusalemme, ma qui è interessante che si indichi la porta di Roma, della città che rimanda al dominatore romano in Palestina.

Rabbi Joshua domanda ancora: «*Come lo riconoscerò?*» ed Elia risponde: «*Siede fra i lebbrosi mendicanti. Ma mentre questi si tolgono e si rimettono le bende tutte in una volta, il Messia si toglie le bende ad una ad una e se le rimette una alla volta. Egli pensa che Dio lo può chiamare in ogni momento per portare la redenzione, e si tiene sempre pronto.* *Rabbi Joshua andò da lui e lo salutò:* “*Pace a te, maestro*” [notiamo la logica che sta dietro: questo messia di cui nessuno conosce il nome, è comunque qualcuno con cui si può entrare in contatto, un uomo]. *Il Messia risponde:* “*Pace a te, figlio di Levi*”. *Il figlio di Levi domanda:* “*Quando verrà il Maestro?*” *Il Maestro risponde:* “*Oggi*”. *Più tardi Rabbi Joshua, figlio di Levi, si lamentò con Elia:* “*Il Messia mi ha mentito. Ha detto che sarebbe venuto oggi, e non è venuto. Ma Elia gli disse:* “*Non l’hai capito bene; egli ti ha citato il salmo 95, al versetto 7: Oggi, se ascolterete la sua voce...*”».

Quindi è ancora sulla linea dell’ultima citazione di Rabbi Aleksandri. Ancora una volta c’è l’idea che il messia può venire se il popolo ne affretta la venuta.

³ Un giorno Rabbi Joshua ben Levi interrogò il profeta Elia: “Quando verrà il Messia?”.

Elia rispose: “Va’ a chiederglielo”. Rabbi Joshua disse: “Ma dov’è?”.

Elia rispose: “Alla porta di Roma”.

“E come lo riconoscerò?”.

“Siede fra i lebbrosi mendicanti. Ma mentre questi si tolgono e si rimettono le bende tutte in una volta, il Messia si toglie le bende ad una ad una e se le rimette una alla volta. Egli pensa che Dio lo può chiamare in ogni momento a portare la redenzione e si tiene sempre pronto”.

Rabbi Joshua andò da lui e lo salutò: “Pace a te, maestro!”.

“Pace a te, figlio di Levi!”.

“Quando verrà il maestro?”.

“Oggi”.

Più tardi Rabbi Joshua ben Levi si lamentò con Elia: “Il Messia mi ha mentito. Egli ha detto che sarebbe venuto oggi e non è venuto”.

Ma Elia disse: “Non l’hai capito bene. Egli ha citato il Salmo 95,7: se oggi ascolterete la sua voce!”. (da TB *Sanhedrin* 98a).

Su questa linea c'è un passo interessante nella *Mishnah*, che precede il *Talmud* perché è la tradizione orale inizialmente codificata. È parallelo a qualcosa che troviamo anche nei Vangeli, e la *Mishnah* si fissa nello stesso periodo. È un detto di Rabbi Tarfon: «*Il giorno è breve, il lavoro è molto, i lavoratori sono indolenti. La ricompensa però è alta e il padrone sollecita. Non spetta a te compiere l'opera, ma non sei libero di sottrarti*» (*Mishnah 'Avoth II,15-16*). Come dire: “Non spetta a te compiere l'opera perché i tempi messianici si realizzino, ma non sei libero di sottrarti per quel pezzetto che ti è assegnato, perché il giorno è breve, il lavoro è molto e i lavoratori sono indolenti. Qualcosa del genere viene detto anche da Gesù nei Vangeli. Avvertiamo dunque che ci si riferisce ad una fonte comune, ad un comune modo di pensare e di sentire.

Non abbiamo assolutamente esaurito tutte le possibili attese, ma abbiamo citato soltanto le principali, alle quali sono legati anche dei possibili nomi. Ve ne leggo qualcuno, perché ogni nome è un programma, secondo la tradizione biblica ed ebraica; ma è stato così anche per i primi cristiani: il nome è sempre segno di una vocazione, di un destino. Pertanto, anche il nome del messia è evocativo. Tra i vari nomi troviamo *Menachem*, ‘il consolatore’, come troviamo ‘il lebbroso’ che certamente ha sopportato le nostre sofferenze, come pure troviamo l’idea di un messia legato alla figura di una sorta di re o di principe. Tuttavia il nome maggiormente ricorrente è proprio quello che rimanda alla consolazione. Spesso il nome può richiamare non solo la consolazione, ma anche qualche re importante della storia d’Israele, che avrebbe potuto essere un messia, ma non ha potuto inaugurare i tempi messianici perché la storia non era ancora pronta.

Da questo punto di vista sono interessanti tutti i calcoli delle possibili date, per ipotizzare quando il messia potrebbe arrivare. Anche qui ne cito soltanto un paio per capire quanto la varietà rabbinica sia articolata. Un insegnamento rabbinico ricorda che il messia potrebbe arrivare 4231 anni dopo la creazione del mondo. Il calendario ebraico religioso registra oggi l’anno 5767, per un calcolo con cui si va a ritroso fino alla creazione del mondo in maniera assolutamente simbolica. Le date più verosimili sono quelle legate all’uscita dall’Egitto, ma poi si va indietro seguendo le indicazioni bibliche che sono appunto simboliche. Questo tuttavia serve per dire che si può attribuire una data al mondo. E se si può dare una data al mondo, questi 4231 anni, alla fine dei quali dovrebbero realizzarsi i tempi messianici, avrebbero dovuto coincidere con il 471 dell’era volgare. Questa data è stata calcolata, ma naturalmente si è rivelata non vera.

Per questo, un maestro dice: «*Se in quella data (471 d.C.) ti venisse offerto un campo del valore di mille denaro per un denaro, non lo acquistare perché allora verrà il Messia e allora la terra non avrebbe più alcun valore*» (*Talmud Babilonese, Avodah zarah, 9b*). Con questo insegnamento si è fissata una data comunque rimessa poi in discussione.

È anche interessante notare che se da una parte c’è una corsa nel fissare date, dall’altra la maggior parte dei maestri autorevoli sono contrari a fissare l’epoca della fine e dell’avvento del messia. In qualche modo, secondo la loro prospettiva, si vengono a consolidare delle false attese e si vive in funzione di qualcosa che potrebbe anche non realizzarsi. Perciò si preferisce dire: «*Maledetti coloro che calcolano la fine, in quanto dimostrano che, essendo la fine giunta e il messia non arrivato, non verrà più. Aspettatelo invece come è detto: quantunque il tempo stabilito tardi, continua ad aspettarlo*» (*Abacuc, 2,3*) (*Talmud Babilonese, Sanhedrin 97b*). Secondo altri, Israele sarà redento nel mese di *Tishri* – il primo del calendario ebraico, con il capodanno religioso e il *Kippur*, un segno evidente di conversione – e secondo altri verrà in una notte di Pasqua, a *Nissan* (collegato al profeta Elia), perché ciò, in qualche modo, richiamerebbe l’uscita dall’Egitto.

LA POSSIBILITÀ DI UN MESSIA SOFFERENTE A VANTAGGIO DI TUTTI

Dunque, ancora una volta, prospettive diverse. E se qualcuno tenta di fissare date, un’altra corrente fa dipendere tutto, più che da una data, dal comportamento del popolo, e arriva a dire che Dio potrebbe

realizzare i tempi messianici – se il popolo vivesse pienamente la *Torah* – anche senza un messia. Quindi nuovamente una linea nel *Talmud* che fa prevalere i tempi messianici sul messia. Da una parte lo si personalizza, ma dall'altra si sostiene che se tutti facessero il bene, probabilmente Dio realizzerbbe i tempi messianici anche senza il messia; e c'è pure chi dice il contrario: forse se la storia tocca il livello più basso, Dio interviene direttamente e redime il mondo anche senza un messia. Sono i retaggi di quella corrente legata alla ‘teologia della promessa’ che però appartiene di più al giudaismo non rabbinico.

Ci sono tuttavia delle affermazioni molto belle: «*Grande è il pentimento, perché avvicina la redenzione*» (*Talmud Babilonese, Joma* 86b), «*Tutte le fini sono passate, e il Messia non è ancora venuto [le date calcolate e poi confutate]; dipende solo dal sentimento e dalle buone opere il fatto che egli venga*» (*Talmud Babilonese, Sanhedrin* 97b), e si arriva a dire che «*se il popolo d'Israele si pentisse un giorno solo, immediatamente verrebbe il figlio di Davide [il messia]*», e si prosegue: «*Se Israele osservasse a dovere un solo sabato, immediatamente verrebbe il figlio di Davide*» (*Talmud Palestinese, Taanit* 64a), ma si dice anche: «*e se invece il popolo d'Israele di sabati ne osservasse due, immediatamente sarebbe redento*» (*Talmud Babilonese, Shabbat* 118b). Quindi verrebbe il messia, si realizzerebbero completamente la fase storica e la fase metastorica.

A questo punto dobbiamo dire che se l'attesa è così variamente articolata, anche in senso personalistico, e passa dal messia lebbroso e sofferente al messia re, al messia glorioso, alla capacità del popolo di realizzare i tempi messianici facendo il bene, anche senza un messia, non ci dobbiamo meravigliare se anche di fronte ai segni di Gesù di Nazareth non c'è stata una rispondenza immediata, perché la tradizione del popolo d'Israele di quel periodo lo ha letto in un contesto in cui si attendeva magari con più ansia che in altri momenti l'inaugurazione del tempo messianico e probabilmente anche un messia, ma secondo tipologie talmente diverse per cui era normale discutere.

C'è però un'attesa minoritaria che nel *Talmud* compare veramente pochissimo, ma che invece è stata decisamente rivalutata dal dialogo ebraico-cristiano. È quella di un messia sofferente, discendente di Giuseppe (il figlio di Giacobbe). Nel *Talmud*, in una citazione, quasi di sfuggita, ad un certo punto si dice che «*un discendente della casa di Giuseppe...*» (quindi di Giacobbe attraverso Giuseppe) potrebbe essere un messia nascosto, non visibile a tutti, sofferente secondo il modello del servo di Dio che troviamo nel Deuteroisaia e che non a caso nella tradizione cristiana ha un grosso collegamento con la passione di Gesù. Questo messia sofferente e nascosto, discendente di Giuseppe, non sarà il messia che inaugura i tempi messianici, ma un messia che prepara le genti in vista della venuta dei tempi messianici per tutti. È quindi un messia più per le genti che per il popolo d'Israele (cf. *Talmud Babilonese, Sukkot* 52a e *Bava Batra* 123b).

In un orizzonte di dialogo, oggi, gli ebrei che hanno riscoperto i Vangeli come letteratura giudaica, leggono Gesù di Nazaret non nella logica dell'incarnazione, ma in quella di profeta e maestro, come possibile realizzatore di questo messianismo nascosto. Pertanto Gesù di Nazaret potrebbe essere il messia sofferente mandato per le genti a preparare i tempi messianici per tutti.

Questa la situazione articolata ai tempi di Gesù, continuata in tale modo fino ai giorni nostri, come emerge dalle testimonianze della tradizione rabbinica, che attingono qualche elemento anche del giudaismo non rabbinico.

Le attese di Qumran saranno qualcosa di ancora diverso, ed è senz'altro interessante chiedersi quanto possano essere collegate con la vicenda di Gesù e del Battista.

Concludo lanciando un sasso un po' provocatorio. Richiamo una pubblicazione del giudaista Piero Stefani, un cattolico, profondo conoscitore della tradizione ebraica, che si dedica al dialogo fra le chiese e gli ebrei, di cui è stato uno fra gli iniziatori in Italia: *Tradimento fedele*, pubblicato dalle Edizioni Devoniane di Bologna nel 1983. Ebbene, il soggetto di tale tradimento fedele è il popolo d'Israele. Egli dice che il non riconoscimento della maggior parte degli ebrei riguardo alla messianicità di Gesù – intesa in senso cristiano – è da leggersi come una sorta di “tradimento” che però mostra la fedeltà del giudaismo alla sua matrice, alle sue origini e alla sua tradizione. D'altro canto lo stesso Stefani afferma

che effettivamente è proprio tra i giudei che sono emersi i primi testimoni del Risorto, da cui è nata la chiesa giudaico-cristiana delle origini, ma nello stesso tempo, tuttavia, ci ricorda che il resto, la maggior parte che non opera questo riconoscimento, è fedele alla propria tradizione. Ed è comunque quel giudaismo che rimane caro a Dio perché, come dice Paolo nella lettera ai Romani, l'elezione è un dono irrevocabile che Dio non riprende per sé (cfr. Rm 11,28-29). Per questo la Chiesa non ha sostituito Israele nell'elezione, ma gli sta di fronte.

Certo le posizioni legate all'attesa messianica ebraica sono un po' diverse rispetto a quella cristiana; sono come qualcosa che sta 'di fronte' al cristianesimo, dove il cristianesimo non sostituisce tali attese, ma presenta una prospettiva diversa. Ora, *diverso* non significa però necessariamente in conflitto, ma forse siamo ancora all'interno di quelle polarità, di quelle tensioni, di quelle prospettive diverse che nell'economia della storia della salvezza rappresentano la modalità con cui Dio realizza il progetto di salvezza nella storia.

Terza lezione

Prima di avviarcici alla conclusione dei nostri incontri, volevo brevemente ricordarvi le tappe che abbiamo già percorso. Abbiamo visto come nel canone delle Scritture ebraiche l'idea messianica emerga soprattutto in riferimento ai tempi messianici e alle caratteristiche dell'unto del Signore (*mashiach*), che non vanno immediatamente nella direzione di una lettura personalistica; abbiamo anche visto come poi, invece, nelle fonti rabbiniche, che rileggono il dato biblico in epoca ormai postbiblica, emerga invece anche un'idea di messia personale.

In particolare ci siamo soffermati la volta scorsa su alcune testimonianze della tradizione rabbinica, fissatesi nel *Talmud*, che ci hanno mostrato come questa attesa personalistica sia comunque di fatto molto diversificata, in un orizzonte dove la fede condivisa è soprattutto nei tempi messianici, nella salvezza che si realizzerà, mentre sul rapporto tra un eventuale messia e i tempi messianici si discute, mantenendo sempre però centrale l'idea che comunque sarà Dio a salvare, e che il messia sarà un suo inviato. Sarà un uomo, con caratteristiche profetiche o sacerdotali o regali, ma nella prospettiva ebraica non sarà mai Dio incarnato, perché questo va contro il secondo comandamento, che vieta di farsi delle immagini di Dio.

QUANTI ANNI DURERÀ L'ERA MESSIANICA?

Vorrei fermarmi ancora un attimo sulla tradizione rabbinica per completare questo quadro con due aspetti che non abbiamo potuto toccare esaustivamente la volta scorsa: la durata dell'età messianica e le caratteristiche dei tempi messianici.

Abbiamo visto come nelle fonti rabbiniche ci sia la tendenza, da parte di qualcuno, a calcolare quando i tempi messianici arriveranno, tendenza che alcuni appoggiano e che altri invece condannano dicendo che se poi il calcolo non si rivela veritiero anche la fede nei tempi messianici può affievolirsi. Diverso è invece pensare quanto l'età messianica durerà. Questo è importante perché, come abbiamo già visto, nella prospettiva ebraica i tempi messianici avranno due momenti: la *fase storica* – nella quale la storia dovrà cambiare – e la *fase metastorica*. La fase storica potrebbe essere definita *fase intrastorica*, nel senso di una storia nuova, rinnovata dentro la comune storia degli uomini. È il passe-partout, la chiave, per il mondo a venire, per i tempi messianici in prospettiva escatologica.

Sulla durata dell'era messianica leggiamo una testimonianza presa dal *Talmud*. Come abbiamo visto negli incontri precedenti, il *Talmud* viene alla fine – dopo il canone biblico, dopo la *Tôrâh* codificata, e

dopo la *Mishnah* – come discussione su tutta la tradizione precedente (IV/VI sec. d.C.). In esso confluiscono tradizioni mantenute oralmente che risalgono a tempi molto antichi e che possono addirittura coincidere con l'epoca in cui si colloca la vicenda storica di Gesù di Nazareth, cioè l'epoca del giudaismo medio, caratterizzata da tensioni, ma anche da molti fermenti religiosi.

Vediamo allora un passo talmudico interessante e famoso, che cerca di dire qualcosa relativamente a quanto durerà l'era messianica intesa, in questi passaggi, soprattutto come era intrastorica e come storia che cambia. Il trattato talmudico è ancora una volta *Sanhedrin* (*Talmud Babilonese, Sanhedrin* 99a), quindi ha a che fare con il Sinedrio, tuttavia divaga anche su altro, poiché nelle fonti rabbiniche non c'è molta sistematicità ma, procedendo per associazione di idee, si può tranquillamente, parlando di Sinedrio, andare a sfociare anche in quella che è una discussione sui tempi messianici. Le opinioni non sono assolutamente uguali, anzi si rivelano contrastanti.

Secondo *Rabbi Eliezer* i tempi messianici dureranno quarant'anni. Il quaranta è un numero simbolico nella tradizione biblica ed ebraica, è l'intervallo di tempo dell'esodo. I quarant'anni prima di entrare nella terra promessa diventeranno poi, nella Scrittura cristiana, i quaranta giorni di Gesù nel deserto. Qui, nella fonte rabbinica, diventano i quarant'anni dell'era messianica, prima del mondo a venire, quindi della storia che cambia. Per giustificare questo calcolo viene utilizzato il Sal 95,10: «Come è detto: *Per quarant'anni regnerò in quella generazione*». È un salmo conosciuto, che si usa anche nella Liturgia cristiana delle Ore in cui, però – dopo aver ricordato le tentazioni nel deserto, in riferimento a Meriba e a Massa, dove il popolo costrinse Mosè a chiedere a Dio dei segni – si legge: «*Per quarant'anni mi disgustai di quella generazione e dissi: Sono un popolo dal cuore traviato*». È Dio che parla d'Israele

Rabbi Eliezer utilizza il versetto di questo salmo modificandolo, perché la frase: «*Per quarant'anni mi disgustai di quella generazione*» diventa: «*Per quarant'anni regnerò in quella generazione*». Come è possibile un cambiamento di senso tanto forte da essere l'esatto contrario? È possibile perché la lingua ebraica qui utilizza il futuro di una radice che permette traduzioni diverse e, forzando un po' il significato originario della medesima, si può giocare tra il 'regnare' e il 'disgustare'. Linguisticamente è un po' acrobatico, ma è possibile; e dato che la tradizione rabbinica gioca molto sul fatto che tali radici siano spesso polisemiche, in questo caso opera lo spostamento di segno. Non solo. Qui c'è anche un altro elemento coglibile, e cioè che lo sdegno di Dio di fronte al peccato del popolo – e questo vale soprattutto per la letteratura profetica – in realtà sarebbe da leggersi come segno del suo *pathos*, cioè il segno di un padre amoro che si sdegna per rieducare i figli, non per condannarli ma per riportarli a Lui. Allora qui si dà già l'aspetto positivo: lo sdegno ha prodotto una conversione e quindi ha ristabilito un rapporto, e i quarant'anni di sdegno diventano i quarant'anni dei tempi del messia.

Un altro maestro, *Rabbi Eleazar* (Eleazar, figlio di Azaria), ha invece un'altra opinione: «Come è detto, dureranno settant'anni». Si fa riferimento alla profezia di Isaia: «*In quel giorno Tiro sarà dimenticata per settant'anni, come la durata di un re unico*» (Is 23,15). E questo 're unico' non può essere che il Messia. Quindi ancora una volta c'è la ripresa di un passo profetico, in questo caso di dimensione regale, che viene letta in maniera personalistica.

UNA MULTIFORME VISIONE DEI TEMPI MESSIANICI

Più interessante ancora è la posizione di un maestro di cui non si dice il nome, ma soltanto 'secondo Rabbi'. Quando nei passi talmudici trovate citato semplicemente Rabbi, normalmente equivale a *Rabbi Yeudah ha-Nasi* (il principe, o il santo), che sarebbe il maestro a cui si attribuisce la compilazione della *Mishnah*, la codificazione della *Tôrâh* orale. Sicuramente *Rabbi Yeudah ha-Nasi* è stato un personaggio chiave in questo processo; di fatto non può aver compilato interamente lui la *Mishnah*, però sappiamo che anticamente era normale attribuire ad una sola persona opere notevoli come questa.

Rabbi Yeudah sostiene che i tempi messianici dureranno tre generazioni. Viene chiamato in causa il versetto cinque del Sal 72: «Come è detto: *Ti temeranno finché splenderà il sole, finché brillerà la luna, di generazione in generazione*». Il salmo in questione è attribuito dalla tradizione a Salomone, e vi si parla di un re promesso, un ‘re di giustizia’ che produrrà una situazione che richiama i segni dei tempi messianici secondo la profezia di Isaia: una storia che cambia in positivo. Vorrei farvi notare come questo passaggio si inserisca, in realtà, in una serie di segni che ritroveremo nel *Talmud* come indicazione dei tempi messianici realizzati. È come dire che in questo salmo si parla di un re che potrebbe identificare le caratteristiche del messia, che produce qualcosa che ha a che fare con i tempi messianici. Si inizia con un’invocazione:

«*Dio, dà al re il tuo giudizio,/ al figlio del re la tua giustizia;/ regga con giustizia il tuo popolo/ e i tuoi poveri con rettitudine*» (Sal 72,1).

Come si è detto precedentemente, una delle caratteristiche dell’*unto* di Dio doveva essere proprio la giustizia, e in questo passaggio si afferma che la giustizia non viene, se non da Dio. Ancora una volta un richiamo messianico molto teocentrico: la giustizia dell’unto di Dio – qui già personalizzato – è la giustizia che riceve direttamente da Lui.

Poi si parla della creazione di Dio come di un segno di pace:

«*Le montagne portino pace al popolo/ e le colline giustizia*» (Sal 72,3). È una creazione già cambiata. «*Ai miseri del suo popolo renderà giustizia,/ salverà i figli dei poveri/ e abbatterà l’oppresso*» (72,4). Un mutamento in positivo, che poi è la logica del *Magnificat* quando riprende il canto di Anna; allorché c’è un intervento di Dio nella storia, tutto cambia e i segni negativi diventano positivi.

Ed ecco qui il passo citato da Rabbi:

«*Il suo regno durerà quanto il sole,/ quanto la luna, per tutti i secoli*» (Sal 72,5). Ora, questo ‘per tutti i secoli’ (tradotto così in italiano) in ebraico corrisponde all’espressione *dôr dôrîm*, che significa ‘di generazione in generazione’. Tale espressione presenta la stessa parola *dor* al singolare e poi al plurale.

Questo passo del *Talmud* che abbiamo appena letto indica nel ‘di generazione in generazione’ una durata di almeno tre generazioni. Dire ‘tre generazioni’ significa usare un numero che, biblicamente ed ebraicamente parlando, indica sempre l’intervallo di tempo prima di un evento teofanico: al terzo giorno succede sempre qualcosa. Tre giorni sta Giona nel ventre della balena, e al terzo giorno avviene la rinascita; tre giorni saranno l’intervallo di tempo tra la passione e la risurrezione di Gesù. Al terzo giorno cambia sempre qualcosa perché Dio interviene. I tre giorni vengono visti qui come ‘generazioni’ perché la prima volta si dice *dor* al singolare (una), la seconda volta *dorim* al plurale (due), e se le sommiamo, sono tre. Allora vuol dire che nell’arco di tre generazioni tutto si compirà e inizierà il mondo a venire.

Questo modo di procedere è tipicamente rabbinico, è il cosiddetto *midrash*, fatto utilizzando una sorta di valore numerico delle parole (dico ‘una sorta’ perché c’è anche un altro modo ebraico di calcolare il valore numerico), e qui si gioca sul singolare-plurale.

Ma se andiamo avanti in questo durare *per tutti i secoli*, che alla fine sono tre generazioni, quali saranno le conseguenze?:

«*Scenderà come pioggia sull’erba/, come acqua che irrrora la terra* [si sta parlando a gente che vive nel deserto]. *Nei suoi giorni fiorirà la giustizia/ e abbonderà la pace, finché non si spenga la luna*» (Sal 72,6-7).

La luna è vista dalla tradizione rabbinica un po’ come l’antagonista del sole. Un *midrash* dice che essa vive di luce riflessa, quindi riceve il riflesso del sole perché, nell’ambito della creazione, ha contrattato con Dio per essere come il sole o più del sole, ed Egli l’ha castigata facendola splendere di meno. Anche qui c’è un richiamo ad una concezione tipicamente rabbinica del rapporto sole-luna.

«*E dominerà da mare a mare,/ dal fiume sino ai confini della terra*» (Sal 72,8). È l’orizzonte geografico degli antichi, che comprende tutta la terra conosciuta. Questo regno sarà caratterizzato da cambiamenti naturali e una capacità di dominio universale:

«A lui si piegheranno gli abitanti del deserto,/ lambiranno la polvere i suoi nemici./Il re di Tarsis e delle isole porteranno offerte,/ i re degli Arabi e di Saba offriranno tributi./A lui tutti i re si prosterranno,/ lo serviranno tutte le nazioni» (Sal 72,9-11). È la realizzazione della vocazione sacerdotale del popolo d'Israele (lo si può leggere in parallelo con la profezia di Is 2,1ss. dove si parla del pellegrinaggio di tutti i popoli a Sion alla fine dei tempi).

«Egli libererà il povero che grida/ e il misero che non trova aiuto,/ avrà pietà del debole e del povero/ e salverà la vita dei suoi miseri./ Li riscatterà dalla violenza e dal sopruso,/ sarà prezioso ai suoi occhi il loro sangue» (Sal 72,12-14).

E poco più avanti troviamo ancora un segno naturale interessante:

«Abbonderà il frumento nel paese,/ ondeggerà sulle cime dei monti;/ il suo frutto fiorirà come il Libano,/ la sua messe come l'erba della terra./ Il suo nome durerà in eterno» (Sal 72,16-17).

Quindi la dinamica di tutto il salmo è che questo regno cambierà radicalmente i rapporti tra gli uomini e con il creato: la terra sarà amica dell'uomo, produrrà frutto abbondante e, soprattutto scomparirà tutto ciò che costituisce dolore e sofferenza. È un salmo che ha già al suo interno un'apertura verso i segni dei tempi messianici, e che qui viene ripreso come segno della durata dell'era messianica a livello intrastorico.

Un altro maestro, Rabbi Hillel (che non è l'Hillel contemporaneo di Gesù di Nazareth) affermava che non vi sarà messia per Israele, perché è già stato consumato ai tempi di Ezechia. Qui c'è l'idea che il messia sia già venuto, identificabile appunto con i 'tempi' del re Ezechia e con lui stesso. Vale a dire: aspettate i tempi messianici, ma il messia non aspettatelo più, perché c'è già stato!

Contro questa opinione viene proposta anche l'osservazione di un altro maestro *Rav Josef*: «*Che Dio voglia perdonare Rabbi Hillel! Ezechia non viveva forse durante il Tempio?*» (è come dire: durante il primo Tempio sappiamo che cosa è successo! All'epoca del primo tempio, dopo la morte di Salomone, il regno si divide; seguirà poi la deportazione... Forse Rabbi Hillel non ha capito bene). «*Bene – procede questo maestro – Zaccaria, che profetizzava durante il secondo Tempio, così annunciava: Gioisci forte, figlia di Sion, giubila figlia di Gerusalemme, perché il tuo re sta per venire da te, giusto e vittorioso, umile e a dorso di un asino o di onagro, figlio di asina*» (Zc 9,9). Questo vuol dire che Rabbi Hillel si è sbagliato perché viveva durante il primo Tempio, e Zaccaria, durante il secondo, ha profetizzato invece il possibile avvento di un altro messia.

Tutto questo per darvi un'idea di come la discussione sia sempre stata accesa all'interno del confronto fra i maestri dell'ebraismo. Qui, con molta tranquillità, il *Talmud* dice che Rabbi Hillel si è sbagliato e la prova è nella Scrittura. Oltre tutto siamo di fronte a posizioni diverse da Eleazaro e da Eliezer. Siamo sempre nell'ambito di quella multiformità di pensiero che discute su ciò che sarà la dinamica fra la storia di adesso e i tempi messianici realizzati.

I SORPRENDENTI EFFETTI DELL'ERA MESSIANICA

Nel *Talmud* questi segni, in qualche modo già anticipati nel Sal 72, ci vengono proposti attraverso una descrizione che rispecchia la coloritura di linguaggio tipica della tradizione rabbinica. Vediamo allora alcuni passaggi, che possono anche essere simpatici, ma che non devono essere presi alla lettera in quanto talvolta potrebbero sembrare un po' troppo estrosi, una sorta di favola che non si realizzerà mai. È un genere letterario per dire che tutto sarà talmente imprevedibile, talmente segno di un amore di Dio capace di sorprendere l'uomo, che potranno accadere anche eventi e situazioni assolutamente fuori dall'ordinario.

Questi segni toccheranno innanzitutto la natura, che diventerà meravigliosamente feconda:

«Non come questo mondo sarà il mondo a venire, perché in questo mondo l'uomo deve affannarsi e vendemmiare uve e pigiarle per produrre il vino». Non dimentichiamo che il vino, nella tradizione e-

braica, è non solo un alimento quotidiano, ma è un elemento liturgicamente tra i più importanti poiché sul vino si benedice sempre il nome di Dio, perciò l'uomo non può non produrlo.

«*Nel mondo nuovo, invece, l'uomo porterà un solo acino in un carro o su una nave* (ritorna alla mente il famoso grappolo del periodo dell'esodo, per trasportare il quale dalla terra promessa esplorata al deserto gli uomini ebbero bisogno di una trave - Es 13,23), *lo deporrà in un angolo della casa e ne trarrà vino abbastanza da riempire un grosso fiasco, e il suo gambo servirà da combustibile sotto la pentola*». Ecco l'eccezionalità! A noi fa sorridere, ma è un modo per dire che la natura produrrà qualcosa di così straordinario, che ne basterà una piccola parte per avere i frutti di ciò che oggi si ottiene con tanto lavoro.

E ancora: «*Non ci sarà acino, da solo, che non darà almeno trenta misure di vino. Come in questo mondo il grano si produce in sei mesi e gli alberi danno frutto in dodici, nel mondo a venire il grano si produrrà in un mese e gli alberi daranno frutto in due*

Anche qui i tempi sono dimezzati.

Un altro maestro diceva: «*Nell'aldilà il grano si produrrà in quindici giorni e gli alberi daranno frutto in un mese* (c'è quindi una sorta di gara a chi individuerà le caratteristiche migliori) *e la terra d'Israele darà pane della più fine farina e vesti della lana più pura. Il suolo produrrà spighe di grano grandi come due reni di un grosso bove, e le donne partoriranno bambini ogni giorno e gli alberi ogni giorno produrranno frutti*» (*Talmud Babilonese, Ketubbot 111b*).

Vi sto leggendo tutto questo per segnalarvi perché, di fronte alla croce di Gesù e a ciò che avviene in quel momento, sia stato molto difficile per il popolo ebraico vedere i tempi messianici: questi segni erano totalmente assenti. Adesso li possiamo riconsiderare in modo più equilibrato, ma è bello anche cogliere queste fonti attraverso il linguaggio che le caratterizza.

Passiamo ad un altro commento rabbinico (*Esodo Rabbah XV,21*), dove vengono presentati, in un'elaborata descrizione che noi cercheremo di semplificare, gli effetti che l'era messianica avrà sullo stato del mondo. La descrizione prevede dieci effetti, e anche qui il numero non è neutro, poiché il *dieci* rimanda alle Dieci Parole al Sinai (i comandamenti), ad un numero che comunque nella tradizione biblica indica la completezza.

Il primo effetto: *il mondo verrà illuminato in maniera particolare*. Godrà di una luce, proveniente in modo prevalente dal sole, che non illuminerà soltanto di giorno poiché anche la luna, di notte, ritornerà come il sole; ci sarà un ritorno alla bellezza della creazione che non ha ancora potuto mostrarsi.

Il secondo: i tempi messianici *faranno scaturire da Gerusalemme acqua corrente, in cui ogni malato troverà guarigione*. Ecco quindi i primi effetti sulla natura e sull'uomo.

Il terzo: *gli alberi produrranno frutti ogni mese e l'uomo che ne mangerà sarà guarito*. In questo elenco c'è l'attenzione a collegare sempre l'eccezionalità della natura che i tempi messianici mostreranno in relazione all'eccezionalità del fatto che anche l'uomo non soffrirà più.

Il quarto: *tutte le città cadute in rovina verranno riedificate e non rimarrà al mondo alcuna plaga deserta. Anche Sodoma e Gomorra saranno riedificate*, perché diventeranno città positive, e non più segno del peccato. Quindi ci sarà anche una ricostruzione delle strutture che l'uomo aveva prodotto e che potrebbero essere state intaccate da una gestione peccaminosa.

Il quinto sarà la *riedificazione di Gerusalemme con pietre di zaffiro, che splenderanno come il sole*, affinché gli idolatri "vedano" la gloria di Gerusalemme.

Il sesto: *La pace regnerà in tutta la natura. La mucca e l'orso pascoleranno insieme*; qui viene ripresa la profezia messianica Isaia (Is 60,3).

Il settimo: *i tempi messianici vedranno la riunione di tutti i quadrupedi, gli uccelli e i rettili e si stabilirà un patto fra loro e tutto il popolo d'Israele*. Cioè ci sarà di nuovo equilibrio tra l'uomo e la natura come annunciato da Osea (Os 2,18).

L'ottavo: *piani e lamenti cesseranno*. E vale per tutti, uomini e animali.

Il nono: *la morte cesserà*.

Il decimo effetto: *Non ci saranno più sospiri, gemiti e angosce, ma tutti saranno lieti*.

Quindi una storia radicalmente cambiata in segno positivo. La gioia sarà in particolare per il popolo d'Israele, perché le tribù verranno riunite, la città di Gerusalemme sarà glorificata e restaurata, e verrà ricostruito il Tempio. Ma non saranno più la Gerusalemme e il Tempio dell'epoca storica, e tutto avrà una dinamica e delle caratteristiche diverse, perché a questo punto cesseranno tutti i sacrifici ad eccezione dell'offerta di grazie che non avrà mai fine. Sarà quindi un Tempio in cui non si effettueranno più sacrifici cruenti, ma ci sarà un sacrificio nuovo, una nuova modalità. Tra l'altro c'è una rilettura rabbinica dell'ebraismo senza Tempio (cioè dell'ebraismo dopo l'anno 70), che vede un antípico di questo. La posizione rabbinica è che se oggi da una parte l'ebraismo ha posto segni di lutto in tutta la liturgia proprio per ricordare che il Tempio non c'è, dall'altra il positivo è che l'era dei sacrifici è finita – anche se i tempi messianici non ci sono ancora – perché è iniziata un'altra forma di sacrificio, quella delle labbra, della preghiera, e del fare il bene. I maestri infatti insegnano che il mondo poggia su tre cose: la *Tôrah*, la giustizia e le opere di bene verso tutti (cf. *Mishnah*, 'Avot I,2). Il fatto che non si possano più fare sacrifici non è da leggersi solo in negativo, ma è già antípico di quei tempi messianici che prevedevano la loro cessazione.

Sempre su questa linea, un altro maestro, *Rabbi Eljahu* (e in particolare la sua scuola) insegnava che il mondo durerà seimila anni, di cui duemila trascorreranno nel caos (dalla creazione alla rivelazione sul Sinai, sono tutti calcoli simbolici), duemila con la *Torah*, e duemila saranno i giorni del messia (cf. *Talmud Babilonese*, *Sanhedrin* 99a). Questo per dare un'idea di come sia impossibile, a questo punto, tirare le fila di quella che è la dinamica ultima delle attese secondo la tradizione rabbinica. Come non era stato possibile farlo per le fonti non rabbiniche, non riusciamo neppure per quelle rabbiniche, perché sono troppe le diversità. Di chiaro c'è che i tempi messianici in qualche modo si realizzeranno.

IL MESSIANISMO DEGLI ESSENI

In questo panorama dobbiamo collocare anche le attese messianiche degli *Esseni*, che non appartengono alla tradizione rabbinica anche se talvolta si potrebbe ritrovare qualcosa di sovrapponibile o di avvicinabile.

Sugli Esseni il discorso non è facile. Cercherò di dare qualche coordinata, anche per porre l'eterna questione che è ancora oggetto di grossi dibattiti: dove collochiamo Gesù? Tra i rabbini, i farisei, nella tradizione non rabbinica, oppure tra gli Esseni? Siamo sempre dentro le grandi correnti del famoso giudaismo medio.

Gli Esseni: un movimento numeroso e sconosciuto

Il mondo essenico ci riporta anche a Qumran. Spesso le due realtà sono state identificate tra loro, ma oggi non si è più così sicuri che ci sia questa totale corrispondenza, nel senso che a Qumran qualcosa di essenico forse è passato, ma non è Qumran il segno maggiore dell'essenismo. Tra l'altro non abbiamo molte fonti sugli Esseni: siamo all'interno di uno di quei movimenti tipici che nascono e finiscono durante il giudaismo medio, per cui la loro è una storia molto breve. Troviamo qualche indizio sugli Esseni tra gli scrittori dell'antichità, come Filone e Giuseppe Flavio (nella sua 'Guerra giudaica'), il quale attesta di essere stato discepolo degli Esseni, senza specificare di quali. Anche Plinio il Vecchio dice qualcosa, ma sulla loro origine e sul significato del loro nome non c'è accordo fra gli studiosi. Per molto tempo ancora, quindi si resterà con dei punti di domanda in sospeso.

Sappiamo però che erano protetti da Erode il Grande, il che ci dice che costituivano un fenomeno che non poteva passare inosservato, anche perché pare che ai tempi di Gesù fossero sui quattromila. E se si calcola che i farisei – sempre con questi calcoli un po' approssimativi – erano più o meno seimila, si comprende come ci si trovi davanti ai due gruppi maggioritari. Ammesso che tutta la comunità di Qumran fosse essenica, a Qumran ce n'erano circa centocinquanta. Ecco perché non si può affermare che Qumran rappresenti il mondo essenico, che si estendeva fino alla Galilea e che aveva al suo interno del-

le possibilità di scelte diverse, alcune delle quali erano molto vicine a quella che noi definiremmo ‘tradizione monastica’ con vita più o meno cenobitica, e altre prevedevano anche il matrimonio. Il che significa che non è vero che tutti gli Esseni non si sposavano, e che il movimento essenico aveva al suo interno molte articolazioni.

Non ci meraviglia quindi che Gesù abbia avuto rapporti anche con loro, visto che in Palestina alla sua epoca erano appunto circa quattromila; è probabile che egli li abbia incontrati nella loro forma più “moderata” soprattutto quando ha predicato in Galilea. Che Gesù abbia qualcosa da spartire con l’esperienza di Qumran o con qualcosa di monastico è piuttosto improbabile. È invece altamente probabile che un rapporto più stretto con gli Esseni l’abbia avuto il Battista, perché figlio di Zaccaria, sacerdote del Tempio, e perché, essendo nato quando i genitori erano in età avanzata, è presumibile che sia rimasto orfano abbastanza presto. Sappiamo infatti che una delle caratteristiche dell’essenismo era proprio quella di farsi carico degli orfani, soprattutto in relazione a quel sacerdozio del Tempio che ritenevano abbastanza in linea con la tradizione. Dato che Zaccaria – per le testimonianze che ci dà Luca all’inizio del suo vangelo – apparteneva ad una stirpe sacerdotale certa, integra, l’ipotesi che il Battista, rimasto orfano, sia stato accolto dagli Esseni, è verosimile. Però il fatto che lo ritroviamo a predicare sulle rive del Giordano da solo, ci dice anche che forse non ne ha condiviso totalmente le tradizioni e le regole.

Dovremmo tentare di definire che cosa significa questo nome di *Esseni*. È un altro elemento problematico, perché sull’etimologia del termine gli studiosi ritengono che non ci sia chiarezza. In particolare mi rifaccio agli studi di G. Boccaccini, che sottolinea come non sia possibile dare un’origine chiara e sicura di questo termine e del suo significato.

Mi limito a dirvi che, per esempio, Giuseppe Flavio, proprio descrivendo questo fenomeno, usa il termine *essaios*, che generalmente sta per ‘*della stirpe degli essayos* oppure, come dice sempre tale scrittore: “*Coloro da noi chiamati essayoi*”, espressione che sembra riferirsi quasi ad una discendenza o al nome del gruppo.

Filone usa questo stesso termine nel senso di ‘*comunità dei santi*’, ma lui stesso ammette che questa etimologia potrebbe non essere attendibile.

C’è anche una serie di affermazioni che vengono da speculazioni esoteriche, come quella di *Ahmed Osman*, che nel suo testo “*Fuori dall’Egitto*” sostiene che ‘esseno’ va tradotto con ‘colui che segue Essa’, ed ‘Essa’ è Gesù. Ma sulla veridicità di questo testo, nessuno scommette, per cui anche qui siamo nelle nebulose più assolute.

Perciò non sappiamo che cosa esattamente questo termine voglia dire, tuttavia è attestato anche dagli studi di Boccaccini che nel Tempio c’era il ‘cancello degli Esseni’. Il che significa che il gruppo non solo era protetto da Erode il Grande, ma aveva addirittura un suo ingresso nel tempio. Questo ci porta anche a pensare che una comunità di Esseni probabilmente vivesse a Gerusalemme, e che accedesse quindi regolarmente agli atri del tempio.

Gli Esseni e l’esperazione della purità rituale

Vediamo ora che cosa produce le distanze tra questo gruppo e il resto del giudaismo dell’epoca, e in particolare del farisaismo, che sta ponendo le basi di ciò che diventerà la tradizione dei rabbini da una parte, ma dall’altra anche dei sadducei, quell’aristocrazia più vicina al Tempio. La causa della presa di distanza dal sacerdozio del Tempio è la convinzione che in Israele esso fosse ormai troppo inquinato. Abbiamo già visto come, durante l’esilio in Babilonia, la stirpe sacerdotale, che nell’ebraismo è per discendenza, avrebbe subito delle alterazioni. Perché la stirpe sacerdotale possa restare integra, è necessario che i sacerdoti sposino donne di stirpe sacerdotale o comunque levitica; se questo non avviene, anche chi discende da un sacerdote autorevole, perde la sua veridicità come sacerdote del Tempio. Quindi i sacerdoti erano obbligati a contrarre matrimonio soltanto all’interno di un certo gruppo. Evidentemente, durante l’esilio in Babilonia può essere accaduto di tutto. Non a caso, Esdra e Neemia, al ritorno, proibiscono i matrimoni misti: una delle ragioni sarà proprio questa.

Quindi un problema era la discendenza, ed ecco allora l'importanza che Zaccaria possa mostrare delle credenziali, all'inizio del vangelo di Luca: egli rappresenta chi ha mantenuto la discendenza pura. Inoltre si ritiene che il sacerdozio, così come è praticato ai tempi di Gesù non sia più il sacerdozio secondo le norme rivelate nella *Torah*. Si ritiene cioè che la purezza dei costumi stia venendo meno. Però l'essenismo non si pone tanto come movimento di rinnovamento, come è stato invece quello farisaico, ma si pone di più come movimento di conservazione, che vuole riportare tutto alle origini, prendendo le distanze da quello che sta accadendo. Gli Esseni si ritengono coloro che conservano la tradizione secondo loro autentica. Sottolineo con ‘secondo loro’ perché questa volontà di conservare li porterà ad un certo punto ad allontanarsi da Gerusalemme per vivere altrove. Una delle ipotesi che si sono fatte su Qumran è che fosse non troppo lontana dal Tempio, ma a distanza di sicurezza per non inquinarsi; però secondo le ultime scoperte, forse a Qumran non c’è stata soltanto la comunità essenica, ma anche qualcosa’ altro che con gli Esseni potrebbe non aver molto da spartire.

In ogni caso c’era questa tendenza a prendere le distanze dalle inautenticità della tradizione, però secondo una loro visione, perché su alcuni punti – e in particolare sulle norme di purità – tutto il movimento essenico, anche se a livelli diversi, esaspera una tendenza a cui abbiamo già accennato, legata all’orizzonte della *teologia della promessa* che, ad un certo punto, fronteggia la *teologia del patto*. Questa a un certo punto deve fare i conti, soprattutto nel periodo dell’apocalittica giudaica, con una ‘teologia della promessa’ che sposta tutte le attese sulla fede e sull’idea che Dio salverà l’uomo nonostante la sua incapacità di rispondere positivamente agli impegni dell’alleanza. In questo contesto va in crisi soprattutto l’idea di *purità rituale*.

Qui devo fare una breve parentesi, poiché entriamo in un altro argomento abbastanza spinoso. Il termine *impuro* nell’ebraismo biblico e postbiblico non ha avuto sempre lo stesso significato; soprattutto non ha il significato che gli attribuiamo noi oggi di ‘sporco’, ‘peccaminoso’, ‘immondo’.

Nei livelli più antichi della Bibbia, nel Levitico – e quindi nella *Torah*, nel Pentateuco – addirittura non ha connotazione etica, ma soltanto ontologica. Significa che distingue il passaggio tra ciò che appartiene all’uomo e ciò che appartiene a Dio. Ciò che appartiene a Dio è sacro, come il sangue e il grasso degli animali e tutto ciò che ha a che fare con la vita. Ecco perché anche tutto il rituale dei sacrifici prevede che la vittima sia offerta in un certo modo, perché il sangue e il grasso devono essere offerti totalmente a Dio, sono suoi.

Anche il profano è una realtà di segno positivo, ed indica che Dio lo affida all’uomo perché lo possa gestire in autonomia: è il mondo di Dio dato agli uomini. Talvolta l’uomo da questo mondo, da questa profanità – che è un bene – incontra la sacralità, come avviene per la donna durante le mestruazioni (il sangue la introduce nell’orizzonte sacrale di Dio), o come per chi vive una teofania (una rivelazione di Dio), o come per il sommo sacerdote che entra nel Santo dei Santi per benedire il popolo. Quando avviene questo passaggio, chi vive tale situazione è definito ‘impuro’ non perché ha peccato, ma perché viene a contatto con il sacro, così come il *rotolo della Scrittura* – dice la tradizione – *sporca le mani*, le rende impure perché toccano qualcosa di sacro. Ecco allora che la purificazione non è un atto che riequilibra uno squilibrio dovuto al peccato, ma è un segno che si pone perché l’uomo sia cosciente dell’essere passato dalla sfera della profanità a quella della sacralità.

Questo è il livello più antico. Quando cominciano a sovrapporsi le due tendenze – *teologia del patto*, che attesta questo, e *teologia della promessa* –, pian piano la categoria biblica va in crisi. Abbiamo già visto che sarà la vocazione del profeta Isaia a presentarci per la prima volta il termine impuro connotato eticamente (le sue labbra ‘impure’ vengono purificate dal tizzone posto dall’angelo su di esse – Is 6,5-7). A questo punto il dibattito tra ciò che è puro e ciò che non lo è esploderà, e si comincerà a definire chi possiede più ‘sacro’ di altri in virtù della sua purità. Lo spostamento quindi sarà quasi totale dal piano ontologico al piano etico, mantenendo però aperto il dibattito fra le due posizioni, fra chi continuerà a parlare di sacro-profano-puro-impuro secondo l’orizzonte della *Torah*, e chi invece si sbilancerà sempre di più sull’impuro come segno del peccato che pian piano, per una serie di circostanze legate alla letteratura intertestamentaria, sposterà anche l’origine del peccato sempre di più verso la sfera ses-

suale. Perciò anche la sessualità diventerà fonte di un’impurità, perché non è più veicolo della trascendenza – l’atto coniugale che trasmette la vita, il ciclo mestruale della donna che il segno del sangue introduce in Dio –, ma perché diventa la modalità con cui leggere l’origine di tutti i peccati. Da qui nascerà l’idea che anche in Gn 3 il primo peccato potrebbe essere stato un peccato sessuale, ma siamo fuori dalla Scrittura, siamo in testi che la rileggono in un orizzonte che non li farà canonizzare. Nessuno di questi testi, dal Libro dei Giubilei, al Testamento dei Patriarchi, a tutti quelli che affrontano questo discorso, entrerà nel canone delle Scritture, né ebraiche né cristiane. Però produrrà degli effetti, inevitabilmente, sulla vita della comunità. L’essenismo sposerà totalmente questa linea e, in modalità diverse, leggerà l’impurità legata prevalentemente a questo peccato, esasperando le norme di purificazione. Ecco allora perché nelle regole degli Esseni troviamo frequenti bagni rituali, che assumeranno una connotazione completamente diversa dal bagno rituale e dai sacrifici che si portavano al tempio per segnare il passaggio dalla sacralità alla profanità. Sarà qualcosa di completamente diverso.

In questo dibattito, peraltro, si inserirà anche la predicazione di Gesù: «*Non quello che entra nella bocca rende impuro l’uomo, ma quello che esce dalla bocca rende impuro l’uomo! ... Dal cuore, infatti, provengono i propositi malvagi, gli omicidi, gli adulteri, le prostituzioni, i furti, le false testimonianze, le bestemmie. Queste sono le cose che rendono immondo l’uomo*» (Mt 15,11ss).

Teniamo tuttavia presente che nei Vangeli il termine ‘impuro’ va ogni volta ricollocato all’interno di questo groviglio, che non è un groviglio da poco!

Gli Esseni si schierano chiaramente dalla parte di chi vede l’impurità non in senso ontologico, ma in senso etico. Non solo. Essi legheranno l’idea di salvezza dei tempi messianici sia al popolo d’Israele che si mantiene puro, sia alla terra d’Israele. Nei loro testi troviamo in particolare che fuori dall’unione essenica e fuori dalla terra d’Israele non c’è salvezza. Saranno perciò contro gli ebrei della diaspora e saranno contro ogni forma di ebraismo che non mantiene la purezza rituale secondo questa prospettiva molto rigida. In questo senso assumeranno di fatto una connotazione anche un po’ settaria.

Sempre nella loro prospettiva si svilupperà anche tutto quel pensiero legato agli angeli e ai demoni che non emerge con molta forza dalla Scrittura, ma certamente da questi testi del periodo intertestamentario. In essi si elaboreranno quelle teorie che in parte verranno assunte anche dal cristianesimo, cioè degli angeli come collaboratori di Dio e dei demoni come oppositori ma soprattutto come angeli decaduti. È quindi nel movimento essenico che troviamo, un po’ *in nuce*, i primi sviluppi di tutto il pensiero collegato agli angeli e ai demoni.

La guerra apocalittica e la vittoria gloriosa degli eletti

In questo contesto, che idea hanno gli Esseni di ‘giudizio’, ‘messia’, ‘salvezza’?

Hanno una visione molto apocalittica della realizzazione della salvezza, una visione che si sposa con l’idea di una sorta di guerra apocalittica fra ‘figli della luce’ e ‘figli delle tenebre’. È una guerra apocalittica più volte descritta nelle testimonianze, tra l’altro ritrovate a Qumran. Come eventualmente sarebbero arrivati gli Esseni a Qumran, ammesso che lì ci sia stato un monastero essenico? Ci sarebbero arrivati dopo la morte del loro *maestro di giustizia*, la loro guida carismatica. Questo *maestro di giustizia* muore circa nel 110 a.C. e dopo la sua morte non viene più eletto nessun altro *maestro di giustizia*; egli era stato, in un certo senso, il fondatore dell’unione essenica, e non si riterrà opportuno individuarne un altro, ma piuttosto ritirarsi dalla vita pubblica. Ciò spiegherebbe perché Qumran potrebbe essere uno di questi luoghi, ma non se ne ha la certezza totale.

In ogni caso, anch’essi hanno una visione personalistica del messia. Riprendono l’idea del *messia-re*, quasi sempre anche per loro legato alla discendenza davidica, perché chiaramente la dinastia regale tradizionale è questa. Ma dove? Finché il *maestro di giustizia* è vivo, la connotazione di questo messia regale è anche una connotazione politica. Dopo la sua morte, l’idea del messia regale viene un po’ sostituita dall’idea del *messia-sacerdote*, perciò non sarà necessariamente un re, ma sarà di tipo sacerdotiale, sarà il vero Sommo Sacerdote del Tempio. Non dimentichiamo che siano nel periodo in cui il problema del sommo sacerdozio e del sacerdozio autentico è assai dibattuto.

Vorrei mostrare brevemente come tutto questo emerga anche dalle testimonianze ritrovate a Qumran. Tra l'altro, dal punto di vista degli studi su Qumran, uno dei testi decisamente più seri è quello di *Stegemann*⁴. Non è l'unico, ma è certamente degno di nota. In relazione a quella che sarà la funzione del messia regale nella prospettiva della realizzazione della salvezza, *Stegemann* spiega così quello che si trova in uno dei rotoli ritrovati nella prima grotta di Qumran:

«Ciò significava che all'inizio del tempo della salvezza ci sarebbe stato nuovamente un sommo sacerdote legittimo, in quanto messia da Aronne (cioè questo discendente puro e certo di Aronne, sarebbe stato il sacerdote-messia in grado di presiedere il culto al tempio di Gerusalemme) e che egli avrebbe avuto al suo fianco, come messia da Israele, un re proveniente dalla discendenza di Davide (abbiamo quindi un messia-sacerdote e un messia-re che in qualche modo devono collaborare). Al di sopra di entrambi vi sarebbe stato un profeta come Mosè, attraverso il quale Dio avrebbe potuto emanare leggi di complemento della Tôrah (non avrebbe dovuto avere né aggiunte né diminuzioni; qui il segno dei tempi messianici è che Dio l'avrebbe completata). Fino ad allora la legislazione essena doveva essere mantenuta immutata, nello stadio di sviluppo che aveva raggiunto fino alla morte del maestro di giustizia e che aveva trovato la sua sedimentazione nel documento di Damasco».

Non a caso, in questo contesto, vengono riprese le immagini dell'Oracolo di Balaam – la stella e lo scettro –, e il figlio dell'uomo del libro di Daniele viene riletto in questa direzione, come in Enoch. Vediamo quindi come, nei testi non rabbinici, la tendenza sia proprio quella di recuperare la profezia di Balaam secondo quella rilettura dei LXX e del *Targum* che avevano già dato spazio alla personificazione (cf. pp.297-299).

Anche qui, riguardo al giudizio finale e quindi i giorni del messia, si danno delle descrizioni di una situazione storica che cambia, ma che sarà preceduta da questa battaglia apocalittica. Questo cambiamento dovrà, in qualche modo, essere il risultato di una guerra in cui i ‘figli della luce’ dovranno prevalere sui ‘figli delle tenebre’. Anche da questo punto di vista c’è tutta una discussione, un dibattito aperto. C’è chi legge il movimento essenico, nelle sue varie articolazioni, come un movimento pacifista, e in effetti inizialmente queste connotazioni le avrebbe anche avute, ma per quanto riguarda la realizzazione dei tempi messianici e del mondo a venire, si sposta comunque su un versante più violento, giustificato dal fatto che per prevalere sui ‘figli del male’, i ‘figli della luce’ devono combattere. È chiaramente una visione apocalittica.

In questa visione è interessante che coloro che si salveranno e supereranno il giudizio di Dio, riconosciuti come ‘santi’ (e che saranno quelli dell’unione essenica rimasti in Israele), andranno nel *gan eden*, nel paradiso che viene identificato a nord d’Israele, in una zona fresca, perché sarà la contrapposizione alla calura del deserto. Potrebbe essere, ad esempio, il luogo vicino alle cascate di Banias, sul monte Hermon, o anche più in su; in alcuni documenti sembrerebbe addirittura di poter intravedere la Siria. Comunque le caratteristiche dovranno proprio essere quelle di un ‘giardino dell’Eden’ connotato dalla frescura.

Per questa ragione le sepolture esseniche avranno tutte una caratteristica: la salma è orientata a nord; saranno tutte sepolture singole, mentre nella tradizione ebraica si tende ad avvicinarle (pensate alle tombe dei Patriarchi), ma soprattutto orientate a nord, nella direzione del *gan eden*, in maniera che se appartengono a quei ‘giusti di Dio’ che al momento del giudizio potranno andare in quel luogo, saranno già nella direzione opportuna. Infatti i tempi messianici prevedono la risurrezione e il giudizio di Dio. Tra l’altro, secondo gli Esseni ma anche secondo alcune testimonianze rabbiniche, la risurrezione dovrà avvenire per tutti nello stesso momento. Mentre in alcune fonti rabbiniche si intravede anche l’ipotesi che alcuni dei giusti – come Mosè o i Patriarchi – potrebbero già essere nel mondo di Dio, secondo gli

⁴ H. STEGEMANN, *Gli Esseni, Qumran, Giovanni Battista e Gesù; Una monografia*, Traduzione di Romeo Fabbri, Revisione di Roberto Mela, Prefazione all’edizione italiana di Bernardo Gianluigi Boschi (Collana di Studi Religiosi), EDB, Bologna, 1995, pp. XII-397.

Esseni si risorgerà tutti insieme e solo chi lo merita. C'è quindi questa visione che tiene sempre in qualche modo al centro l'appartenenza alla comunità.

I segni percepibili nel mondo, qui sono di segno un po' diverso, rispetto alle fonti rabbiniche. Abbiamo visto il chicco d'uva che produce ettolitri di vino, il grano con i chicchi grossi come i reni del bue, una terra più che fertile. Sentite invece che cosa accadrà durante il giudizio finale che segna il culmine di questi giorni secondo le prospettive esseniche, naturalmente più apocalittiche. Le prendiamo da un inno trovato nella prima grotta a Qumran, il quale presenta la fine di tutto e l'inizio dei tempi nuovi come un momento in cui tutta la terra si dissolve come in un fuoco di lava vulcanica (qui l'immagine è piuttosto infernale), mentre i giusti sfuggono miracolosamente a tale catastrofe cosmica: «*La vita di singole persone come quella del sacerdote empio Gionata* (rappresenta il sacerdozio inquinato) *finirà nel fuoco di zolfo, in luoghi di eterna tenebra*».

Il giudizio finale viene rappresentato anche come un processo di fusione dal quale i giusti escono purificati come oro e argento, mentre tutti gli altri periscono completamente. Analogamente – commenta ancora Stegemann a Mt 25,31-46 – si pensa anche ad un giudizio di distinzione, nel quale tutti gli uomini che sono vissuti sulla terra compaiono davanti al tribunale di Dio e poi in parte vanno alla vita eterna, e in parte alla dannazione eterna, in base alle opere compiute (cf. pp. 299-301).

Infine c'è un'altra prospettiva essenica, secondo cui in questo giudizio finale tutto Israele – o gli Esseni come rappresentanti di tutto Israele – siedono accanto a Dio, ossia siedono in giudizio sopra tutti gli altri, senza essere stati giudicati, perché appartengono già alla comunità dei santi, degli eletti. Anche per gli Esseni, comunque, il luogo centrale della salvezza sarà Gerusalemme, con il particolare, però che la salvezza riguarderà soprattutto la terra d'Israele e la popolazione esclusivamente ebraica: chi non diventa esseno, non avrà parte a questa salvezza.

Interessante è che, comunque vada, che il messia ci sia o meno, a compiere l'atto finale e a risuscitare e a salvare i giusti sarà ancora una volta un atto creativo da parte di Dio. Perciò l'umanità rinnovata dalla risurrezione, che comprende questi giusti che hanno fatto parte soprattutto della comunità essenica, sarà in ogni caso un atto creativo di Dio. Perciò anche quelle due figure che abbiamo visto – il messia-re e il messia-sacerdote – ancora una volta vengono relativizzate. Da qualunque punto partiamo, insomma, alla fine rimane al centro l'atto creativo di Dio, il quale comunque realizza tutto (cf. pp.301-302).

DA COSA SI RICONOSCERÀ IL VERO MESSIA?

A questo punto si porrebbe giustamente una domanda: esiste, nella tradizione rabbinica o meno, un criterio per dire se è possibile distinguere il vero dal falso messia?

Direi che i criteri sono fondamentalmente due. Questo vale per gli Esseni, per la tradizione rabbinica, per le fonti non rabbiniche.

Innanzitutto saranno i segni dei tempi messianici a confermare se il messia di cui si parla c'è ed è veritiero. Quindi i tempi messianici potrebbero realizzarsi anche senza messia, ma se saranno mediati da un messia, essi stessi saranno la prova del suo essere vero. Non sappiamo se il messia è vero, finché i tempi messianici non lo dimostrano. Ma forse c'è la necessità di verificare qualcosa prima che i tempi messianici si realizzino, perché come si può seguire un messia se non si sa che è veritiero?

L'altro criterio è verificare quanto il messia si fida di Dio o di se stesso, perché se si fida di se stesso non è un messia attendibile. Un esempio tipico, relativamente a questo, si trova in un racconto del *Talmud*. Si parla di Bar Kosiba (o Bar Kohbah), che è colui che capeggia la seconda rivolta giudaica; questa, consumatasi fra il 134/135 d.C., segna – secondo gli studi recenti – il momento in cui ebraismo e cristianesimo si sarebbero di fatto separati.

Bar Kosiba era stato identificato come un possibile messia da Rabbi Aqiba, uno dei grandi maestri d'Israele e uno dei grandi mistici della tradizione ebraica, e sarà lo stesso Rabbi Aqiba a ricredersi.

Ma perché la tradizione *a posteriori* dice che si è svelato da solo come un falso messia? Nel volume di P. Stefani, *Luce per le genti*, (Paoline, Milano 1999, pp. 94-96) che purtroppo non si trova più in commercio, è riportata la traduzione italiana di questo passo talmudico, dove si sottolinea il modo con cui *Bar Kosiba* pregava Dio prima dei suoi interventi, che erano delle vere e proprie guerre, poiché ha agito dal punto di vista militare e politico in maniera molto forte. Pare che prima di ogni battaglia fosse solito dire, rivolgendosi a Dio: «*Signore del mondo, non ci aiutare e non ci ostacolare*». Come a dire: meglio fidarsi delle nostre forze! Il che significa che non si fidava più di Dio, perché diceva: «*Non sei forse tu, o Dio, che ci hai respinto e più non esci, o Dio, con le nostre schiere?*». Prende le parole dal Sal 60,12, ma le legge in negativo, sostenendo che Dio non sostiene più Israele perché il tempio è caduto, per cui è meglio arrangiarsi da soli.

Questo viene condannato dalla tradizione, anche perché nel periodo catastrofico in cui l'imperatore Adriano (che ribattezzò Gerusalemme con il nome di *Elia Capitolina* e cercò di togliere ogni traccia ebraica in Palestina) assediò Betar per tre anni e mezzo, Rabbi Eleazar di Modin (ebr. *Modi'im*) pregava in maniera diversa. *Bar Kosiba* e Rabbi Eleazar erano contemporanei (i fatti si svolgevano intorno al 130 d.C.), ma quest'ultimo pregava così: «*Signore dei monti, non giudicare questo giorno in base alla rigorosa giustizia*», cioè: “Stacci vicino perché ci fidiamo di te!”.

Il *Talmud* dice che il saggio Rabbi Eleazar fu ingiustamente accusato di voler consegnare la città al nemico, poiché si fidava di Dio, mentre «*Bar Kosiba credette precipitosamente alla calunnia, dette un calcio ad Eleazar e lo uccise*». Quindi *Bar Kosiba* compie due gesti condannabili: non si fida di Dio e uccide *Eleazar di Modin* che invece si rivolge a Dio con fede durante l'assedio (cf. *Talmud Palestinese, Ta'anit* 4,8).

Qual è la lettura che ne dà la tradizione rabbinica? Nell'anno 134 *Bar Kosiba* fu sconfitto perché si era rivolto a Dio con arroganza, e questo automaticamente lo ha fatto decadere come possibile messia. Il suo mancato riconoscimento come possibile messia è legato al suo non fidarsi di Dio ma solo delle proprie forze. Ancora una volta, allora, il problema è riportato alla centralità dell'azione di Dio all'interno di una storia umana che necessita di salvezza.

IL SERVO SOFFERENTE, MESSIA PER LE GENTI

A conclusione, vorrei riprendere un'altra immagine alla quale abbiamo già accennato e che in qualche modo si distacca da queste precedenti, che hanno una fine più gloriosa: l'immagine del *messia sofferente*. Come già vi dicevo, nel *Talmud* è una figura minoritaria, ma è anche quella che più si presta al dialogo con il cristianesimo.

In questo mare di figure diverse, ad un certo punto si accenna ad un discendente della casa di Giuseppe di Giacobbe, il quale non è il messia vero, ma il suo precursore. Non è il messia che inaugura i tempi messianici, ma è un messia nascosto e sofferente, mandato ad annunciare i tempi messianici alle genti in attesa che l'eventuale messia vero o comunque i tempi messianici si realizzino per tutti. Quindi non è un messia per Israele, ma per le genti, e prepara la strada al messia o comunque ai tempi messianici per tutti. A questa attesa, che nel *Talmud* è veramente minoritaria, si dedicano poche righe, rispetto a quanto vi ho citato finora. Ma oggi, in epoca di dialogo che ha permesso agli ebrei di guardare ai Vangeli con occhi diversi, alcune voci autorevoli individuano in Gesù una possibile sovrapposizione con questo messia sofferente, secondo il modello, dice il *Talmud*, del Deuteroisaia, del *servo di Dio* (cf. *Talmud Babilonese, Sukkot* 52a e *Bava Batra* 123b), che invece tutta la tradizione ebraica tende maggiormente a leggere non in senso individuale, ma collettivo per indicare l'intero popolo.

Da una parte tutto quello che abbiamo visto ci dice che Gesù non ha potuto essere riconosciuto come messia dagli ebrei (solo pochi lo vedranno in questo modo, distaccandosi completamente dalle attese degli altri), perché mancano i segni dei tempi messianici realizzati; in lui semmai c'è la sofferenza di questo messia nascosto. Ci può essere in qualche modo il richiamo alle visioni apocalittiche degli Esse-

ni, ma la storia non cambia e ciò che si realizza avviene in lui e non nella storia. Perciò per l'ebraismo non ci sono i segni che comprovano la messianicità di Gesù.

Dall'altra parte lo stesso ebraismo che afferma questo, vede in Gesù un possibile collegamento con l'attesa del messia di tipo *josefico*. In ogni caso, buona parte dell'ebraismo – o perlomeno qualche suo esponente autorevole – ritiene oggi che se il ritorno di un messia alla fine dei tempi dovesse coincidere con i tempi messianici riconoscibili anche per l'ebraismo, questo non farebbe problema. Ancora una volta l'ebraismo dice: “Posso leggere Gesù di Nazareth in un certo modo se la fine della storia me lo attesterà!”. La dinamica è sempre la stessa, tenendo presente il punto da cui siamo partiti: tutto questo non è l'idea centrale dell'ebraismo. Noi l'abbiamo messa al centro per capire, ma non lo è per l'ebraismo. D'altro canto l'ebreo, come il cristiano, ha la speranza, alimentata dalla fede, in una salvezza che nella storia deve realizzarsi, perché questo è il segno della fedeltà di Dio alle sue promesse. In altri termini, ebrei e cristiani, dal punto di vista messianico (lo uso nel senso di ‘attese’, più che di ‘messia’), hanno un orizzonte comune, ma una modalità diversa di concepire la realizzazione. Ecco perché dobbiamo sempre più, in quest'epoca di dialogo, collocarci nell'orizzonte di chi ha la coscienza della diversa prospettiva. Il fine ultimo è comune, ma la modalità in cui dovrà realizzarsi non solo è diversa, ma è variamente articolata. Non posso sostenere che tra tutte queste posizioni ce ne sia una che prevale. Nell'ebraismo non c'è un magistero che sceglie la via vincente, ma c'è una tradizione che conserva posizioni anche talora contrastanti perché, come abbiamo visto, questo costituisce la ricchezza interpretativa che vede nella multiformità un valore. Chiaramente il discorso è asimmetrico, ma non per questo dobbiamo leggerlo soltanto in termini problematici, anzi potremmo vederlo come il mistero di un Dio che, entrando nella storia, si lega ad un popolo e nello stesso tempo si realizza nella Pasqua di Gesù di Nazareth, che viene da questo stesso popolo, ma porta una novità.

È un mistero che appartiene alla rivelazione, e che forse non ci è dato di poter svelare del tutto nelle coordinate spazio-tempo.