

DIOCESI DI CASSANO ALL'IONIO

*Il Volto di Cristo:
Via, Verità e Vita*

Atti del Convegno Diocesano
Marina di Sibari (Cosenza), 26-27 settembre 2008

ELIO JUCCI -

*L'ambiente di Gesù e le correnti messianiche
intratestamentarie*

93-129

Gorle, Bg

EDITRICE **VELAR**

2008

L'ambiente di Gesù e le correnti messianiche intratestamentarie

Prof. Elio Jucci

Ricercatore presso l'Università degli Studi di Pavia

In un recente contributo dal titolo *Messianismo e filosofia ebraica moderna*, Pierre Bouretz nota come la definizione delle due entità che intende esaminare sia tutt'altro che evidente¹.

1. Con qualche modifica, anche la definizione dell'oggetto del mio studio, "le correnti messianiche intratestamentarie", presenta simili problemi.

In primo luogo, la definizione del mondo intratestamentario o intertestamentario e in particolare della sua letteratura, che ne è la nostra più diretta testimonianza. Infatti è chiaro che a parte alcune incertezze sulla datazione dei libri dell'Antico Testamento, e di molte delle stesse opere intratestamentarie, da un punto di vista cronologico non si potrà semplicemente considerare il periodo e la letteratura compresa tra la conclusione dell'Antico Testamento e la composizione del Nuovo Testamento.

Si deve necessariamente accettare che ci siano sovrapposizioni temporali. E utilizzare dunque la definizione in senso lato, con riferimento alle correnti del mondo giudaico che grosso modo nel periodo del secondo Tempio, e in particolare nella sua seconda parte, tra il III sec. a.C. e il I sec. d.C., mentre da un lato si andava chiudendo l'Antico Testamento e dall'altro si andava costituendo il *corpus* neotestamentario – e parallelamente si costituivano le basi per la successiva letteratura rabbi-

¹ P. BOURETZ, *Messianism and Modern Jewish Philosophy*, in *Cambridge Companion To Modern Jewish Philosophy*, Cambridge 2007, 169-191: "We raise a question that is anything but self-evident. As an initial step, both sides of the 'and' in our title must first be scrutinized".

nica²—, non trovavano una diretta espressione in quello che sarà poi il canone biblico, ma ci lasceranno una testimonianza particolarmente nella letteratura apocriфа, Apocriфи dell'AT, e nel *corpus* qumranico dei Manoscritti del Mar Morto³.

Lo studio delle correnti intratestamentarie, della loro letteratura, ci porta proprio nell'ambiente di Gesù e ci aiuta a colmare lo iato, "il vuoto nella separazione classica fatta dai cristiani tra Antico Testamento e Nuovo Testamento"⁴.

La definizione intratestamentaria pone, oltre ai limiti temporali cui si è accennato, anche dei limiti in qualche modo anacronistici rispetto alle opere che ne sono testimonianza, proprio per il fatto che la fissazione dei canoni avverrà solo successivamente, e in secondo luogo lascia spazio a qualche incertezza per la differente determinazione del canone nell'ebraismo e nelle differenti chiese cristiane⁵.

Resta il fatto che qualsiasi definizione del periodo o delle opere presenta i suoi problemi e personalmente non trovo che neppure la definizione di Medio Giudaismo che, lanciata da ~~Giovanni~~ ^{Al Gabriele} Boccaccini⁶, ultimamente ha avuto una certa diffusione⁷, sia esente di suoi problemi.

Per questi motivi Lusini adotta l'espressione: letteratura giudaica della "fine del secondo Tempio" e manifesta il desiderio di "evitare categorie che presupponevano un qualche giudizio sulla storia del giudaismo [...], o che si basavano su elementi di contenuto [...], o

² Che si fisserà però solo in un momento successivo. M. CIMOSA, *La letteratura intertestamentaria*, Bologna 1992, 12, ricorda come "gli scritti del NT e gli scritti del giudaismo si sono formati nello stesso momento storico". Non a caso un volume di G.W.E. NICKELSBURG, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, London 1981, assume come secondo limite proprio la prima fissazione della letteratura rabbinica.

³ Cfr E. JUCCI, *I manoscritti ebraici di Qumran: a che punto siamo?*, in *Istituto Lombardo (Rend. Lett.)* 129 (1995) 243-273; ID., *Qumran. A cinquant'anni dalla ricorrenza della scoperta dei manoscritti*, in *Athenaeum* 86 (1998) 272-286.

⁴ M. CIMOSA, *La letteratura intertestamentaria*, cit., 13.

⁵ Naturalmente, questi sono i problemi che si pongono a chi voglia affrontare i testi da una prospettiva storica e letteraria. La distinzione tra testi canonici e testi esclusi dal canone mantiene, ovviamente, il suo valore teologico. Su questo piano tuttavia la definizione "intertestamentaria" può offuscare la sovrapposizione temporale delle testimonianze canoniche e di quelle extracanoniche.

⁶ G. BOCCACCINI, *Il Medio Giudaismo*, Genova 1993.

⁷ Viene così adottato nella raccolta diretta da P. Sacchi degli *Apocriфи dell'Antico Testamento* da Sacchi stesso (Vol. III, Brescia 1999, 67) e da Capelli (Vol. IV, Brescia 2000, 108).

ancora che assumevano come punto di riferimento l'Antico Testamento"⁸.

2. In secondo luogo, l'altro termine che ci pone dei problemi è proprio quello al centro dello studio: il messianismo⁹.

Se ancora nel IV sec. d.C. un personaggio rilevante come il patriarca Hillel II poteva affermare — non senza suscitare la reazione decisa di Rav Yosef — che Israele non aspetta un Messia perché gli è già stato concesso al tempo di Ezechia¹⁰, possiamo constatare che nel giudaismo rabbinico la diffusione dell'attesa messianica non è stata incontrastata, e non ha avuto uno sviluppo uniforme, ma ciò vale ancora di più per il giudaismo del periodo precedente.

C'è stato un periodo in cui si è immaginato un giudaismo "in attesa", in cui il messianismo era generalizzato e rispecchiava una concezione uniforme e congruente¹¹. Si è poi avuta una reazione che da un lato ha insistito sull'esistenza di una pluralità di forme del Giudaismo¹², d'altro

⁸ G. LUSINI (cur.), *Vite dei profeti*, in P. SACCHI (ed.), *Apocriфи dell'Antico Testamento*. Vol. IV, Brescia 2000, 527-570, 529.

⁹ M.B. DURANTE MANGONI — D. GARRIBBA, *Identità messianica di Gesù: un'indagine storiografica*, in *RivBibIt* 55 (2007) 63-70, si pongono lo stesso problema: "Il primo punto da chiarire è cosa si intenda oggi con il termine "Messia" (l'articolo contiene, tra l'altro, un'articolata presentazione del contributo di G. JOSSA, *Gesù Messia? Un dilemma storico*, Roma 2006).

¹⁰ *TB Sanhedr* 98b, 99a. Cfr J.-C. ATTIAS, *Introduction*, in J.-C. ATTIAS — P. GISEL — L. KAENNEL (ed.), *Messianismes. Variations sur une figure juive*, Genève 2000, 5-10, 5s. Questa identificazione nel passato, ha una controparte nell'attesa del ritorno di Ezechia, attribuita a Johanan ben Zakkai (*TB Ber* 28b) a dimostrazione della possibilità di rappresentare il nuovo unto con l'immagine non solo di Davide, ma anche di uno dei grandi sovrani del passato, o come culmine della loro serie (cfr W. HORNBURY, *Messianism in the Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha*, in J. DAY (ed.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, Sheffield 1998, 402-433, 423s.).

¹¹ Cfr gli illustri esempi di G.F. Moore e E. Schürer (che persino nell'edizione rivista tende a una dubbia sistematizzazione) in J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York 1995, 3.

¹² J. NEUSNER — W. SCOTT GREEN — E.S. FRERICHS (edd.), *Judaism and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge 1987; G. BOCCACCINI, *Il Medio Giudaismo*, Genova 1993, 18: "La storia del pensiero medio-giudaico" non deve essere "la storia di un giudaismo 'normativo' (messo in crisi nella sua lineare evoluzione soltanto da alcune 'deviazioni')", né la descrizione di una organica teologia di un 'giudaismo nascente' da cui il cristianesimo sarebbe emerso, né il resoconto di un insieme caotico di divergenti opinioni. Piuttosto è la storia diacronica di diversi sistemi ideologici tra loro in competizione".

lato ha messo in dubbio la centralità e la diffusione dell'attesa escatologica e in particolare dell'attesa messianica nel Giudaismo¹³; mettendo in luce non solo uno sviluppo temporale delle concezioni¹⁴, ma anche la compresenza di una varietà di espressioni, anche divergenti¹⁵, di queste attese. Non solo diversificate in differenti ambienti, ma talvolta compresenti in uno stesso movimento e persino in uno stesso testo¹⁶, sfidando il no-

¹³ W.S. GREEN, *Introduction: Messiah in Judaism: Rethinking the Question*, in *Judaism and Their Messiahs*, cit., 1-13, 2: "The term 'Messiah' has scant and inconsistent use in early Jewish texts [...] a messiah is neither essential to the apocalyptic genre nor a prominent feature of ancient apocalyptic writing", "preoccupation with the messiah was not a uniform or definitive trait, nor a common reference point, of early Jewish writings or the Jews who produced them", *Ivi*, 10. J.H. CHARLESWORTH, *From Jewish Messianology to Christian Christology. Some Caveats and Perspectives*, in *Judaism and Their Messiahs*, cit., 225-264, 249 mostra come abbia contribuito anche una valutazione acritica di un testo come le Diciotto Benedizioni, senza "tener conto della sua evoluzione storica". Si veda anche J.H. CHARLESWORTH, *Messianology in the Biblical Pseudepigrapha*, in CHARLESWORTH - H. LICHTENBERGER - G.S. OEGEMA (edd.), *Qumran-Messianism. Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen 1998, 21-51, dove Charlesworth mantiene sostanzialmente le stesse posizioni. Anche G. JOSSA, *Dal Messia al Cristo. Le origini della cristologia*, ed. rived., Brescia 2000, 13 osserva che "la presenza di un intermediario della salvezza, e dunque il messianismo in senso stretto, non è affatto costante nell'attesa escatologica". Se solo in tempi moderni questa inversione di tendenza nella valutazione dei dati ha avuto ampia risonanza, se ne trovano gli antecedenti già nell'opera di B. BAUER, *Kritik der evangelische Geschichte der Synoptiker*, 1841-1842 (Cf. G. JOSSA, *Dal Messia al Cristo*, cit., 20; W. HORNBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, London 1998, 37s. Horbury (14-25) presenta anche una veloce ma istruttiva rassegna dello sviluppo degli studi sulle origini del messianismo). J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, cit., 4, ritiene che in questo processo di rimozione del messianismo "the pendulum of scholarly opinion has swung too far". Gli studi di Horbury, qui citati, sembrano proprio dimostrare come le oscillazioni del pendolo siano ancora vitali.

¹⁴ G.W.E. NICKELSBURG, *Salvation without and with a Messiah: Developing Beliefs in Writings Ascribed to Enoch*, in *Judaism and Their Messiahs*, cit., 49-68.

¹⁵ J.H. CHARLESWORTH, *From Jewish Messianology to Christian Christology. Some Caveats and Perspectives* in *Judaism and Their Messiahs*, cit., 225-264, 248 offre una breve sintesi di queste divergenze: non fa uso delle armi (*Sal. Salom.*; *4Ezra* 13,8-10) la sua parola è sufficiente (tuttavia J.J. COLLINS, *The Scepter*, cit., trova sorprendente che di fronte a espressioni come quelle di 17,22 ne sminuisca il carattere guerriero), oppure ricorre alla spada (*2Baruc* 72-74). Può essere presente all'inaugurazione, o partecipare all'era escatologica (*2Baruc* 72), ma in *4Ezra* si distingue un regno messianico della durata di 400 anni alla conclusione del quale il Messia muore e il tempo finale preceduto dal giudizio. Attivo (in *2Baruc* 39-42) o passivo senza svolgere alcuna funzione (*2Baruc* 29-30). Agisce di propria iniziativa (*4Ezra* 13,8-13) o è totalmente subordinato a Dio (*Sal. Salom.* 17 e 18). Svolge funzioni giudiziarie (*4Ezra* 12,31-32), oppure sono svolte direttamente da Dio (*4Ezra* 7,26-44).

¹⁶ M. SMITH, *What it is Implied by the Variety of Messianic Figures?*, in *JBL* 78 (1959) 66-

stro desiderio di raggiungere una rappresentazione chiara e senza tensioni. Questa reazione tuttavia in qualche caso si è forse spinta troppo nella direzione della negazione delle testimonianze del messianismo biblico e giudaico, come nota Jossa, pur condividendo la necessità di una revisione¹⁷.

Infine i risultati delle diverse presentazioni del messianismo sono determinati anche dai differenti criteri di selezione del materiale da parte degli studiosi, e dalle definizioni che implicitamente o esplicitamente si accolgono del messianismo.

Come osserva Collins¹⁸, se molti fanno riferimento a Messia come un termine tecnico riferentesi a un personaggio indicato esplicitamente come "unto" e che rivesta un ruolo escatologico, alcuni restringono il campo a un messianismo strettamente davidico¹⁹, altri poi estendono il concetto a comprendere agenti escatologici di salvezza di vario genere, non esplicitamente indicati come "unti".

72, 69 [rist. in M. SMITH, *Studies in the Cult of Yahweh. Vol I. Studies in Historical Method, Ancient Israel, Ancient Judaism*, ed. S.J. Cohen, Leiden 1996, 161-167, 164]; ID., *Messiahs: Robbers, Jurists, Prophets*, in *ProceedAAJR* 44 (1977) 185-195 [rist. in ID., *Studies in the Cult of Yahweh. Vol II. New Testament, Early Christianity, and Magic*, Leiden 1996, 39-46].

¹⁷ G. JOSSA, *Dal Messia al Cristo*, cit., 13 n. 4. Jossa (17s) sottolinea l'importanza di alcuni passi veterotestamentari e particolarmente della loro stessa riutilizzazione o reinterpretazione scritturale; cfr anche F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Los Manuscritos del Mar Muerto y el Messianismo Cristiano*, in A. PINERO, D. FERNÁNDEZ-GALIANO (edd.) *Los manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios*, Córdoba 1994, 189-206. Jossa lamenta anche che spesso vengono trascurate le testimonianze della traduzione greca e del Targum (18s). Per un esame delle testimonianze messianiche nelle tradizioni targumiche cfr C.A. EVANS, *Early Messianic Traditions in the Targums*, in ID., *Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies*, Leiden 1995, 155-181. W. HORNBURY, *Jewish Messianism*, cit., 46-51, oltre a dare grande peso alle riletture messianiche della *Septuaginta* e alla sua esaltazione della monarchia (sullo sfondo di un più generale interesse ellenistico per il tema), sottolinea anche (25-31, 37) la rilevanza del processo editoriale e redazionale dell'AT nell'organizzazione dell'insieme e delle varie raccolte, e nella revisione dei singoli libri.

¹⁸ J.J. COLLINS, *Messianism in the Maccabean Period*, in *Judaism and Their Messiahs*, cit., 97-109, 97s.

¹⁹ E. SCHUERER, *The History of the Jewish People in the age of Jesus Christ*, rev. & ed. G. Vermes, F. Millar, M. Black, Edinburgh, 1979, Vol. 2, 518s. Per un ampio esame delle tradizioni davidiche si veda K.E. POMYKALA, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism. Its History and Significance for Messianism*, Atlanta (Georgia) 1995, secondo il quale "there existed in early Judaism no continuous, widespread, or dominant expectation for a davidic messiah" (270) anche se esistevano altre forme di messianismo regale ma non davidico, accanto a idealizzazioni dei grandi sovrani del passato.

Non indifferente poi è la problematica interpretazione di molti passi, particolarmente laddove i testi sono frammentari, dove il linguaggio simbolico e allusivo, dove le potenziali allusioni messianiche sono fugaci e in un contesto che non le chiarisce.

Molti studiosi ritengono che solo a partire dal periodo del secondo Tempio il termine Messia *mashiah* giunga a designare una personalità escatologica²⁰, e che l'ideologia messianica non solo si sviluppò tardivamente, ma anche "in modo progressivo, poco uniforme e tutto sommato ineguale in funzione dei contesti storici e dei gruppi sociali"²¹ che l'accollerono. Altri preferiscono pensare alla ripresa, reinterpretazione e rivificazione di antiche concezioni²².

3. Spesso si parla di un silenzio, o di un vuoto messianico tra il V e il II sec. a.C.²³. Collins afferma che "the evidence suggests that messianism was virtually dormant from the early fifth to the late second century BCE"²⁴. Jossa ammette che "l'inizio del periodo ellenistico-romano appare segnato da un singolare regresso della speranza messianica di carattere politico-nazionale"²⁵.

Piovanelli²⁶ colloca il periodo dello "sviluppo dell'ideologia messianica tra il 167 a.C. – inizio della crisi ellenistica – e il 135 d.C., anno della repressione dell'ultima grande rivolta giudaica. Un periodo in cui sono forti le ingerenze dirette e indirette delle potenze dominanti. Inoltre i tentativi, anche riusciti di una, sia pure relativa, autonomia politica si ri-

²⁰ D. FLUSSER, s.v. *Messiah*, in *Encyclopaedia Judaica*, 2^a ed., Vol. 14, 111s.

²¹ P. PIOVANELLI, *Les figures des leaders "qui doivent venir". Genèse et theorisation du messianisme juif à l'époque du second Temple*, in J.-C. ATTIAS – P. GISEL – L. KAENNEL (edd.), *Messianismes. Variations sur une figure juive*, Genève 2000, 31-58, 34.

²² Mi pare utile l'indicazione metodologica (sia pure riferita ad altro contesto) di J.Z. Smith (*Fences and Neighbors: Some Contours of Early Judaism*, in W.S. GREEN [ed.], *Approaches to Ancient Judaism. Volume II*, Missoula (Montana) 1980, 1-25, 8) di sostituire "the impossible model of a common ancestor" con "a model of multilinear evolution".

²³ Cfr J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, cit., 29ss ma si vedano anche le obiezioni di W. HORBURY, *Jewish Messianism*, cit., 5, 37, che sottolinea gli elementi di continuità.

²⁴ Anche se discute (*The Scepter and the Star*, cit., 33) alcuni passi di Zc 9,13; 13,1; 12,10 collocabili in periodo persiano o ellenistico e il salmo inserito nel testo ebraico di *Ben Sira* tra i versi 12 e 13 del cap. 51, e riconosce che "our evidence for Judaism in this period is scanty in any case" (*Ivi*, 33).

²⁵ G. JOSSA, *Dal Messia al Cristo*, cit., 21.

²⁶ *Ivi*, 33.

velarono almeno parzialmente deludenti per le aspirazioni sociali e religiose popolari o di alcuni ambienti religiosi, e la congiuntura economica si evolvè in modo decisamente sfavorevole per le classi medie di scribi, sacerdoti e piccoli proprietari, contribuendo con il loro scontento ad alimentare attese di cambiamento.

Tra i fattori storici più specifici che probabilmente hanno condizionato lo sviluppo delle attese messianiche²⁷ e delle loro forme di espressione si devono ricordare, nel contesto della crisi antiochena sotto il dominio dei Seleucidi, la cessazione della linea del sommo sacerdozio sadocita, apparentemente²⁸ con la fuga in Egitto del Sommo sacerdote Onia III²⁹ e l'attribuzione della carica al migliore offerente (prima Gia-

²⁷ Secondo J. BECKER, *Messiaserwartung im Alten testament*, Stuttgart 1977, 82 la nuova forma del Messianismo, anzi quello che per la prima volta è un vero Messianismo, "entsteht in neuem Ansatz aus antiasmonäischen, antirömischen und antiherodianischen Tendenzen heraus".

²⁸ La continuità sadocita almeno fino a questo momento viene quasi sempre accettata nelle presentazioni del periodo, ma ritengo che il suggerimento di É. NODET, *Essai sur les origines du Judaïsme. De Josué aux Pharisiens*, Paris 1992, 201ss che perlomeno (*Ivi*, 215s) con Onia si debba ammettere un cambiamento vada preso in seria considerazione, anche nel caso non si accolga la sua ipotesi che Onia e Giasone fossero "des Égyptiens descendants de colons spartiates" (*Ivi*, 206). In questo contesto va anche ricordata la sua proposta di separare nettamente le iniziative di Giuda Maccabeo da quelle di Mattatia di Modin: "Le récit de 1Mac coordonne Mattathias, Judas et plusieurs groupes très observants (Assidéens, ecc.), en faisant du régime asmonéen l'heritier du tour" (*Ivi*, 208, cfr 41s).

²⁹ Questo stesso Onia III o suo figlio Onia IV (le fonti sono contrastanti) fondò a Lenopoli, presso Eliopoli, un tempio giudaico, con il beneplacito del re Tolomeo VI Filometore. Secondo alcune fonti inoltre Onia III e/o un suo figlio sarebbero stati assassinati nell'ambito dei contrasti sulla successione al sommo sacerdozio, cfr L. CAPPONI, *Il tempio di Leontopoli in Egitto. Identità politica e religiosa dei Giudei di Onia (ca. 150 a.C.-73 d.C.)*, Pisa 2007, 42-59 (è un peccato che l'autrice non si sia confrontata con É. NODET, *Essai sur les origines du Judaïsme*, cit.). Probabilmente proprio a questo periodo va riferito il passo di *Oracoli Sibillini* 3.652-656: "Allora dal sole Dio manderà un re che su tutta la terra farà cessare la guerra malvagia, uccidendo gli uni (e) stringendo patti leali con gli altri" (L. ROSSO UBIGLI, *Oracoli Sibillini. Libro III*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Vol. IV, cit., 383-458, 449s). Se pure interpretato da alcuni in riferimento a uno tra i condottieri maccabei (cfr il commento di Rosso Ubigli), resta decisamente più verosimile il suggerimento di J.J. Collins (*Messianism in the Maccabean Period*, in J. NEUSNER – W. SCOTT GREEN – E.S. FRERICHS (edd.), *Judaism and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge 1987, 97-109, 98s; ID., *The Sybil and the Potter: Political Propaganda in Ptolemaic Egypt*, in ID., *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Leiden 1997, 199-210 [Rist. da L. BORMAN – K. DEL TREDICI – A. STAN-DHARTINGER (edd.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World*, Leiden 1994, 57-69]) di leggersi la fiducia riposta in un sovrano egizio, forse Tolo-

sone, 175, poi Menelao, 169, infine Alcimo, 163)³⁰ da parte dei sovrani seleucidi.

Poi, il sorgere di movimenti nazionalisti, che con i Maccabei conducono, dopo secoli, dapprima a una autonomia politica della regione e successivamente alla creazione della dinastia asmonea, con una graduale assunzione delle cariche istituzionali da parte dei suoi esponenti, dapprima del sommo sacerdozio (Gionata, 152) a cui sarà affiancata anche la regalità³¹, con la riunione in una stessa persona di funzioni che erano rimaste separate almeno dal tempo dell'esilio³², lasciando agli ebrei solo il controllo della carica religiosa del sommo sacerdote.

Infine, il decadere della dinastia asmonea che culmina con l'intervento dei Romani, la conquista di Gerusalemme da parte di Pompeo (63 a.C.) e il passaggio del potere alla dinastia di Erode; gli anni di turbolenze che dopo la sua morte condurranno alla grande rivolta degli anni 66-73 d.C., alla distruzione del Tempio del 70 e infine alla disfatta della rivolta degli anni 132-135 d.C. guidata da Bar Kochba, riconosciuto da R. Aqiba come il messia prefigurato dalla profezia di Nm 24,17³³.

meo VI Filometore, da un gruppo di Ebrei, forse connessi con il tempio di Leontopoli. Certamente a Ciro si riferisce invece *Or. Sib.* 3, 265-294, anche se (Rosso Ubigli, *ad loc.*) non si può escludere la proiezione di rinnovate speranze.

³⁰ Ma la ricostruzione di queste vicende è piuttosto complessa e insicura, la stessa identificazione dei protagonisti e delle loro parentele presenta problemi in parte insoluti, cfr É. NODÉT, *Essai sur les origines du Judaïsme*, 211-215; L. CAPPONI, *Il tempio di Leontopoli in Egitto*, 59. La cesura decisiva si ebbe con l'elezione di Gionata, e la Capponi sospetta che l'uccisione di Onia III si debba far risalire proprio agli Asmonei.

³¹ Assunzione della regalità da parte di Aristobulo (67-63 a.C.).

³² Si ricorderà anche la coppia Giosué-Zorobabele sommo sacerdote e re, considerati quasi sullo stesso piano, diarchia, al tempo del ritorno (*Esd* 2,2; 3,2; *Ag* 2,23; *Zc* 4). Sicuramente differente era la situazione preesilica e forse anche quella esilica, in cui il re, seppure in esilio aveva probabilmente una preminenza anche negli affari religiosi, cfr A. CATASTINI, *Attese messianiche nel Giudaismo*, in B. MELASECCHI (cur.), *Il salvatore del mondo. Prospettive messianiche e di salvezza nell'Oriente antico*, Roma 2003, 32, 35.

³³ Giocando anche tra l'altro sulla somiglianze del suo nome Simeone bar Kosiba (É. NODÉT - J. TAYLOR, *Le origini del Cristianesimo*, Casale Monferrato 2000, 246-249, 247 n. 58 accolgono l'interpretazione di questo nome come "figlio del pastore" con simili potenzialità messianiche) con la designazione ebraica della stella Kochba, gioco di parole che trovò una risposta nei suoi detrattori che lo chiamarono bar Koziba, cioè figlio della menzogna. Sembra significativa la presenza sulle sue monete del titolo principe (*nasi*) di Israele (con le sue evocazioni messianiche), talvolta è presente una stella, o compare insieme al sacerdote Eleazar (possibile traccia di connessione con la tradizione diarchica). Le linee di un approc-

4. Accanto agli eventi tuttavia si deve ricordare lo sviluppo di quella corrente di pensiero che trova espressione nella letteratura apocalittica, e in particolare nella letteratura enochica, con le sue speculazioni cosmiche e le riflessioni sull'origine del male e il senso della storia³⁴.

In questo periodo dunque, si colloca il sorgere di forti tensioni escatologiche, di attese di un radicale cambiamento, anche senza la focalizzazione su di un particolare personaggio, o messia³⁵, e dell'attesa di una o più figure di mediatori escatologici della salvezza.

Contemporaneamente allo svolgersi della rivolta maccabaica³⁶, viene composta l'*Apocalisse degli animali*, 1Enoc 85-90 (*Libro dei Sogni* 83-90)³⁷ la cui presentazione della storia non si spinge oltre il 161³⁸.

cio critico a questa figura sono chiaramente individuate in P. SCHÄFER, *Rabbi Aqiva and Bar Kokhba*, in W.S. GREEN (ed.), *Approaches to Ancient Judaism*, cit., 113-130. Utile anche la sobria valutazione della portata della rivolta in G.W. BOWERSOCK, *A Roman Perspective on the Bar Kochba War*, *Ivi* 131-141. Cfr anche C.A. EVANS, *Was Simon ben Kosiba Recognized as Messiah?*, in ID., *Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies*, Leiden 1995, 183-211; J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, cit., 201-203; A. CATASTINI, *Attese messianiche nel Giudaismo*, cit., 29-61, 29s.

³⁴ Secondo A. CATASTINI, *Attese messianiche nel Giudaismo*, cit., 38-49, le risposte all'origine del problema del male che nel libro di *Enoc* rinviano a una contaminazione del mondo avvenuta a livello angelico contribuiscono allo sviluppo di figure di salvatori celesti, angelici, come Michele o dallo statuto potenzialmente ambiguo come Elia, Enoc e Melchisedek (ma lo stesso Mosè presenta in alcune tradizioni quella stessa indeterminatezza), proprio "poiché il peccato da riscattare era superumano", connesso con i vigilanti, "il salvatore doveva avere una natura che unisse a quella umana una componente superumana, così da intraprendere un'azione salvifica in quel mondo di mezzo" (46s).

³⁵ D. FLUSSER, s.v. *Messiah*, in *Encyclopaedia Judaica*, 2^a Ed., Vol. 14., 111s.

³⁶ Successivo alle parti più antiche del libro di *Enoc* e al *Libro dei Sogni* (G. BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Brescia 2003, 161s) è il *Libro dei Giubilei* che da voce alla speranza che "un giorno, Dio stesso dovrà scendere tra gli uomini, per dar vita a una rinnovazione totale del cosmo [...] egli diventa il mediatore fra se stesso e gli uomini quasi a sottolineare che nessun uomo potrebbe mai assolvere alle funzioni dell'unto messianico" (P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a. C. e I secolo d. C.*, Torino 1994, 364; ID., *Introduzione del curatore* (187-207; 196s: il processo di salvezza si è già avviato, con una generazione che osserva la legge delle tavole celesti, cfr 23,26), in L. FUSELLA, *Libro dei Giubilei*, in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, [I] Torino 1981, 179-441). Si noti anche che nel libro dei Giubilei si sottolinea la separazione delle funzioni del sacerdozio dalla guida politica del paese, cfr *Giubilei* 31,15-20 e la nota di Sacchi, *Ivi*, 351.

³⁷ P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, cit., 601-630, Introduzione 434, 452s. Cfr G. BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica*, cit., 153ss.

³⁸ P. SACCHI, *Apocrifi*, cit., 441.

Tra le pecore, gli ebrei, nascono degli agnellini, un movimento; a uno degli agnelli spunta un gran corno, si tratta di Giuda Maccabeo, che per vincere i nemici chiede e ottiene l'aiuto di Michele "l'uomo che scrive i nomi dei pastori". Sconfitti i nemici, Dio stesso siede su un grande trono e incomincia il grande giudizio finale. Elia e Enoc assistono al giudizio. Quindi il vecchio tempio viene sostituito da Dio con quello nuovo, punto di riunione di tutta l'umanità. Compare infine una figura escatologica, rappresentata conformemente allo stile della visione come "un bue bianco, dalle grandi corna, e tutti gli animali della selva e tutti gli uccelli del cielo lo temevano e lo pregavano per tutto il tempo. E vidi fin quando tutte le loro specie si trasformarono e tutti divennero buoi bianchi" (come i primi patriarchi)³⁹. Anche il bue bianco si trasforma e diviene più grande degli altri. Può forse essere identificato con un nuovo Adamo, come suggerisce il parallelismo con l'allusione ad Adamo nel primo bue di 1Enoc 85⁴⁰; la sua comparsa è seguita dalla trasformazione di tutta l'umanità secondo il suo modello. Si noterà come non ha un ruolo attivo, compare quando l'azione del grande dramma escatologico si è già compiuta.

Gli stessi eventi stimoleranno, ancor prima della morte di Antioco IV (163) le riflessioni del libro di Daniele: qui l'apporto umano è decisamente messo in ombra (Dn 11,34), l'intervento decisivo è attribuito a Michele (Dn 12; 10,20s), principe d'Israele⁴¹ e capo dell'armata celeste.

³⁹ P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, cit., 368s: "un uomo che riavrà la stessa benedizione che ebbero Adamo e i patriarchi [...]. Messia nel senso di 're', ma senza essere legato alla casa di David, anzi avrà una natura superiore a quella degli uomini del suo tempo".

⁴⁰ Cfr T.F. GLASSON, *The Temporary Messianic Kingdom and the Kingdom of God*, in *Jour. Theol. Stud.* 41 (1990) 517-525, 520 n. 8. Ciò non esclude un'altra identificazione (J.A. GOLDSTEIN, *How the Authors of 1 and 2 Maccabees Treated the "Messianic" Promises*, in J. NEUSNER - W. SCOTT GREEN - E.S. FRERICHS [edd.], *Judaism and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge 1987, 69-98, 72 afferma decisamente: "The commanding figure of 1 Enoch 90:37-38 is surely royal"), l'uso del simbolismo rende incerta l'identificazione, cfr P. PIOVANELLI, *Les figures des leaders*, cit. 37-39; J.J. COLLINS, *Messianism in the Maccabean Period*, cit., 100. J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, cit., 34, sottolinea che questa figura escatologica non è "the agent of salvation", ruolo piuttosto svolto da Giuda Maccabeo (90,13) con l'aiuto angelico. Ma resta significativo che con questo bue bianco incomincia la trasformazione dell'umanità.

⁴¹ L'idea di un angelo come principe di Israele ebbe una certa diffusione, tuttavia in vari documenti emergono tensioni tra l'idea che Israele dipenda direttamente da Dio e l'idea di un intermediario celeste. Cfr *Giubilei* 15,31s, cfr J.J. COLLINS, *Messianism in the Maccabean Pe-*

il potere, il regno saranno attribuiti a "uno simile a un Figlio dell'uomo" (Dn 7,13s), ai santi dell'altissimo (Dn 7,18). L'interpretazione del Figlio dell'uomo è notoriamente discussa, e mentre tende oggi a prevalere un'interpretazione collettiva, altre interpretazioni non sono escluse⁴²; Collins preferisce identificarlo con Michele⁴³. In fondo il tema dell'attesa è riflesso anche nel *Primo Libro dei Maccabei* nell'esplicito riferimento a un "profeta fedele (o degno di fede)" (1Mac 14,41)⁴⁴, anche se qui si assiste alla sua neutralizzazione o parziale sospensione, in funzione della legittimazione della dinastia asmonea⁴⁵. Piuttosto, un trasferimento delle antiche promesse ai nuovi condottieri sembrerebbe giustificato dalla ripetizione da parte loro delle gloriose gesta del passato e dalla loro pietà⁴⁶, e da un più generale richiamo dei temi dell'ideologia regale nella descrizione dei risultati da loro ottenuti⁴⁷. Goldstein⁴⁸ sostiene più net-

riod, cit., 102s; E. JUCCI, *L'ambiguità degli arconti tra giudaismo e gnosticismo*, in C. BONVECCHIO - T. TONCHIA (edd.), *Gli arconti di questo mondo. Gnosi Politica e Diritto. Profili di simbolica politico-giuridica*, Trieste 2000, 283-307, 294-298; W. HORNBURY, *Jewish Messianism*, cit., 78-83 che sottolinea come l'affermazione dell'intervento diretto di Dio di fatto in molti casi non escluda l'intervento di agenti angelici o messianici. Sul rapporto tra Michele e Gabriele, l'angelo interprete e "the representative of the Heavenly Council or Assembly", in Daniele cfr B. OTZEN, *Michael and Gabriel. Angelological Problems in the Book of Daniel*, in F. GARCÍA MARTÍNEZ - A. HILLORST - C.J. LABUSCHAGNE (edd.), *The Scriptures and the Scrolls. Studies in Honour of A.S. van der Woude on the Occasion of his 65 Birthday*, Leiden 1992, 114-123. Mi sembrano qui particolarmente rilevanti gli accenni (120) agli sviluppi di Gs 5,13.

⁴² T. MEADOWCROFT, *Exploring the Dismal Swamp: The Identity of the Anointed One in Daniel 9:24-27*, in *JBL* 120 (2003) 429-449 parla a proposito di Dn 7 di una "conversation between the collective and the individual", che vede riflessa anche nella conclusione di Dn 9.

⁴³ J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, cit., 37. Linea interpretativa condivisa, tra l'altro, da B. OTZEN, *Michael and Gabriel*, cit., 118.

⁴⁴ Vedi anche 4,46. Cfr A. SISTI, *L'attesa del profeta fedele al tempo dei Maccabei*, in *LA* 44 (1994) 47-82, 56-64; non a caso Giovanni Ircano includerà anche la profezia tra i doni che gli sono riconosciuti da Dio, 1Mac 4,47, cfr H. CAZELLES, *Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancien Testament*, Paris 1978, 204s.

⁴⁵ W. HORNBURY, *Messianism in the Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha*, cit., 417: "The rulers thus have some of the glamour of what could be called in broad sense a fulfilled messianism".

⁴⁶ Si veda 1Mac 5,62. In generale con differenti sfumature cfr J.J. COLLINS, *Messianism in the Maccabean Period*, cit., 103s; K.E. POMIKALA, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism. Its History and Significance for Messianism*, Atlanta (Georgia) 1995, 152-159.

⁴⁷ Cfr T. RÖMER, *Origines des Messianismes juif et chrétien. Transformations de l'idéologie royale*, in J.-C. ATTIAS - P. GISEL - L. KAENNEL (edd.), *Messianismes*, cit., 13-29, 26.

⁴⁸ J.A. GOLDSTEIN, *How the Authors of 1 and 2 Maccabees Treated the "Messianic" Promises*, cit.

tamente che i Maccabei sono visti come agenti di Dio nella liberazione degli ebrei; sottolinea nelle parole che legittimano la dinastia, in *1Mac* 5,62⁴⁹, il parallelismo con *2Sam* 3,18 riferito a Davide⁵⁰; ritiene inoltre che in *1Mac* 2,57 sia riflessa l'idea che l'elezione della dinastia di Davide non sia permanente⁵¹, lasciando quindi campo libero per la nuova dinastia. Ma accanto alle testimonianze di una reazione tiepida, cui si è accennato, l'evolversi del movimento maccabaico in una vera e propria dinastia suscitò anche reazioni decisamente sfavorevoli, come quella presente nei *Salmi di Salomone*⁵², particolarmente nel *Salmo* 17⁵³. Qui per antitesi viene invece esaltato (sempre però sottolineando la sua subordinazione a Dio) il Messia davidico.

Nel quadro di una forte affermazione della regalità divina (17,1-3.34: Dio re e salvatore, il cui regno si estende sui gentili)⁵⁴ si ricorda come Dio abbia scelto la dinastia di Davide per sempre. Ma, a causa delle colpe del

⁴⁹ *1Mac* 5,61s: "Questa grave disfatta fra il popolo avvenne, perché quelli non vollero ascoltare Giuda e i suoi fratelli, credendosi capaci di eroismi. Costoro non erano della stirpe di quei prodi, per il cui mezzo si compì la salvezza d'Israele" (A. PENNA (cur.), *Libri dei Maccabei*, Torino 1953, 90).

⁵⁰ *Ivi*, 80, 94 n. 62, 91 n. 31 ove ritiene ingiustificate le perplessità di Collins.

⁵¹ *Ivi*, 75, 92 n. 34 ove ribatte ai dubbi di Collins.

⁵² Cfr M. LANA, *Salmi di Salomone*, in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento II*, Torino 1989, 39-146. L'identificazione dell'autore, o degli autori di questi salmi resta controversa, e per quanto sia stata spesso notata una vicinanza a posizioni farisaiche, altri elementi suggeriscono piuttosto di non forzarne la collocazione nel quadro dei movimenti esplicitamente citati dalle nostre fonti. In quanto alla datazione, si potrebbe ammettere un'attività prolungata. Se sembrano infatti evidenti i riferimenti alla presa di Gerusalemme da parte di Pompeo (63 a.C.) in particolare nei *Salmi* 2 e 8, K. ATKINSON, *Herod the Great, Sossius, and the Siege of Jerusalem (37 B.C.) in Psalm of Solomon 17*, in *NovTest* 38 (1996) 313-322; ID., *On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism at Qumran: New Light from Psalm of Solomon 17*, in *JBL* 118 (1999) 435-460 suggerisce convincentemente che la descrizione del *Sal* 17 fa piuttosto pensare alla ripresa di Gerusalemme da parte di Erode nel 37 e al consolidamento del suo potere fino 30 a.C., con l'eliminazione dei possibili pretendenti della dinastia asmonea. M. LANA, *Salmi*, cit., 61, che identifica in Pompeo "l'uomo estraneo" pone come termine *ante quem* il 135 d.C. con "l'oscillazione di qualche decina d'anni in meno", osservando che "si poteva benissimo parlare di Pompeo anche ad alcuni anni di distanza". Mi pare che in questo caso forse, vista la vivezza delle immagini, una data non troppo lontana dagli eventi sia preferibile. L'eventuale identificazione con Erode comunque permette di scendere almeno di una trentina d'anni.

⁵³ *Ivi*, 132-143.

⁵⁴ Ma anche sovranità sulla storia, il tempo è quello stabilito, o previsto, da Dio (1,24). W. HORBURY, *Messianism in the Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha*, cit., 430, azzarda

popolo di Israele (5), peccatori ai quali non era stato promesso⁵⁵ si sono impadroniti "con violenza" del potere fondando per sé una monarchia e devastando il trono di Davide "con tracotante cambiamento" (4-6): si tratta certamente della dinastia asmonea.

La preghiera rivolta al Signore di abatterli con la loro discendenza, "facendo sorgere contro di loro un uomo estraneo alla nostra stirpe" (7-8) è stata esaudita (8-10)⁵⁶. Ma, se "l'uomo straniero" è stato strumento di giustizia colpendo gli empi e deportando i potenti (9.13), nella sua empietà ha devastato la terra (11) e nella sua estraneità (13) ha agito con orgoglio e si è comportato in Gerusalemme come i pagani (imitato dal popolo); solo "quelli che amavano le assemblee dei pii" sono fuggiti e sono stati dispersi. Lo straniero è stato per lo più identificato con Pompeo, ma non manca chi pensa, forse a ragione, allo stesso Erode per la sua origine idumea⁵⁷. In un quadro di disordine cosmico, ma che potrebbe riflettere anche un'effettiva carestia⁵⁸ (18s "mise il cielo di stillare piog-

forse troppo quando suggerisce di leggere qui e nella conoscenza da parte di Dio della dignità, bellezza del nuovo re (17,42), spingendosi a suggerire che emergono "traces of a notion of pre-existence". Secondo M. LANA, *Salmi*, cit., 139, 143 la conoscenza qui equivale a elezione.

⁵⁵ J.A. GOLDSTEIN, *How the Authors of 1 and 2 Maccabees Treated the "Messianic" Promises*, cit., 92 n.34, vede in questo passo una polemica verso l'idea espressa in *1Mac* 5,62.

⁵⁶ L'uso dei tempi nei vv. 7-9 ha suscitato qualche problema. K. ATKINSON, *Herod the Great, Sossius, and the Siege of Jerusalem*, cit., 316 suggerisce che "future and aorist forms were deliberately chosen to describe the author's imminent expectation of a final divine punishment upon the remaining Hasmoneans".

⁵⁷ P. PIOVANELLI, *Les figures des leaders "qui doivent venir"*, cit., 52. Se Erode ha certamente suscitato forti opposizioni, c'è stato probabilmente anche chi lo ha creduto un Messia, come sembrano testimoniare i dibattiti al tempo di Erode riferiti nella traduzione in russo antico della *Guerra giudaica* (una traduzione e una sommaria discussione dei problemi posti dalle varianti di questa versione si trovano nell'appendice curata da N. Radovich, in G. VITUCCI [ed.], *La guerra giudaica*, Vol. II, s.i.l. 1974, 629-676); cfr É. Nodet, recensione in *RB* 107 (2000) 591-605, 603, del volume di I. KNOHL, *The Messiah Before Jesus*, Tel Aviv 2000 (trad. it.: *Il messia prima di Gesù*, Milano 2001).

⁵⁸ Cfr K. ATKINSON, *On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism at Qumran*, cit. Le carestie sono un potenziale generatore o catalizzatore di tensioni e di disordini. R.A. HORSLEY, *The Sicarii: Ancient Jewish "Terrorists"*, in *The Journal of Religion*, 59 (1979) 435-458, 447s, ricorda che in un'altra occasione, le carestie degli ultimi anni quaranta d.C. ebbero l'effetto di aumentare negli anni successivi il fenomeno del banditismo, e che in tale contesto emersero anche i Sicari. L'ambiguità delle immagini e il sovrapporsi del piano cosmico con quello storico e contingente si inserisce in una tradizione apocalittica e profetica e prepara all'intervento di Dio o dei suoi agenti.

gia sulla terra”, “non c’era chi compisse azioni giuste”) si invoca, con urgenza (45) il Signore di “far sorgere per loro il loro re figlio di Davide” (21) il suo servo, “l’unto del Signore”⁵⁹ re dei santi (32) “perché regni su Israele” (21). Segue un’ampia descrizione delle sue qualità di sovrano (41) e giudice (43) “giusto e ammaestrato da Dio” (32, cfr 26, 41), forte (22, 37) per il dono dello spirito (37)⁶⁰, sapiente e maestro (35, 37), puro da peccato (36), e delle sue gesta: purificare Gerusalemme dai peccatori e dai governanti empì (22, 30), sterminare e mettere in fuga i pagani, riunificare il popolo di Israele (popolo santo, 26) con “la riunione delle tribù” (44), l’esclusione di immigrati e stranieri (28), dominio delle genti (29s). Si noterà che se si leggono, per il suo regno, immagini di pace da cui le armi sono escluse (33s), perché “il Signore è il suo re” ed è forte “perché spera in Dio”, nell’opera di “purificazione”, tuttavia ad espressioni che sembrano diminuire la necessità dell’uso delle armi, “la parola della sua bocca”, “la sua minaccia”, si accompagna la descrizione di azioni decisamente violente (22-25) che presuppongono l’uso delle forze e delle armi⁶¹.

Se è verosimile una datazione erodiana di questo Salmo, siamo ricondotti a un periodo in cui da un lato si può ipotizzare la collocazione del *Libro delle Parabole* (Enoc 37-71)⁶², d’altro lato si colloca la datazione paleografica di alcuni manoscritti di Qumran⁶³, rilevanti per

⁵⁹ L’attesa dell’“Unto” è esplicitata anche due volte nel *Sal. Salom.* 18 (vv. 5 e 7) ove sono ripetute anche altre espressioni del *Sal.* 17. L. MORALDI, *I Manoscritti di Qumran*, II ed., Torino 1986, 203, fa notare i parallelismi di *Sal. Salom.* 17,25-51 e 18,6-14 con 1QSb (*Raccolta di benedizioni* 5,20ss).

⁶⁰ Cfr W. HORBURY, *Messianism in the Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha*, cit., 428.

⁶¹ Nella nota 15 ho già accennato alle divergenti valutazioni di Collins e di Charlesworth. Una spiegazione plausibile è offerta da K. ATKINSON, *On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism at Qumran*, cit., 444: “Here the author seeks to further expand upon this messiah’s violent nature by creatively transforming Isaiah 11’s verbal weapons into a literal sword”; vedi anche K. ATKINSON, *Herod the Great*, cit.

⁶² P. SACCHI, *La Storia del Secondo Tempio e le origini cristiane*, in *Crederci* 23 (2003) 21-43, 42s ne colloca la composizione proprio intorno al 30 a.C., e in *Apocrifi dell’Antico Testamento* [1], cit., 441, osserva che la sua “concezione della funzione messianica del ‘Figlio dell’uomo’ avvicina l’autore [...] ai Salmi di Salomone”. Ma questa datazione resta ipotetica, e non mancano studiosi che preferiscono una collocazione più tarda.

⁶³ G.J. BROOKE, *Kingship and Messianism in the Dead Sea Scrolls*, in J. DAY (ed.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, Sheffield 1998, 434-455, in mancanza di indicazioni chiare dei testi sottolinea l’importanza di tener conto della datazione paleografica, in particolare quando emergono convergenze tematiche e ideologiche, per tracciare qualche linea di sviluppo (439, 453).

il nostro tema, e che sembrano presentare qualche affinità con *Sal. Salom.* 18⁶⁴.

Il *Libro delle Parabole*⁶⁵ assume da *Daniele* la figura del Figlio dell’uomo, sottoponendola a una radicale reinterpretazione, che ne fa, senza dubbi, un Messia sovrumano. Ormai l’espressione diviene un titolo⁶⁶, al quale si sommano quello di Giusto, Eletto, e Messia. Se viene identificato, probabilmente in un secondo momento, con Enoc⁶⁷, se ne afferma chiaramente la preesistenza: “Fu scelto e nascosto da Lui [Dio] prima che fosse creato il mondo”, in attesa di compiere la sua missione nel tempo stabilito⁶⁸. Il suo compito principale sarà quello di giudice nel grande giudi-

⁶⁴ K. ATKINSON, *On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism at Qumran*, cit., 445-460 che prende in esame, 4QDibHamr (4Q504), 4QpIsa (4Q161), 4QSefer ha-Milhamah (4Q285), 4QComm Gen A (4Q252), e 4QFlor (MidrEschat) (4Q174).

⁶⁵ Oltre alla traduzione di L. Fusella in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell’Antico Testamento* [1], cit., 513-571 si vedrà il più recente S. CHIALÀ, *Libro delle Parabole di Enoc*, Brescia 1997. Cfr anche P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, cit., 368-373.

⁶⁶ Così P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, cit., 370; J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, cit., 177 ritiene invece sia solo un modo di riferirsi a un’espressione precedente del testo (in 46,1) alludendo però anche a Dn 7.

⁶⁷ Secondo Collins, *The Scepter and the Star*, 178ss, l’identificazione resta problematica anche in 71,14. “The son of Man is the preminent Righteous One in heaven, the supernatural double not of the individual Enoc but of all righteous human being”. Su queste figure di “doppi” celesti, e di patriarchi, sovrani o profeti “redivivi”, “embodied spirits” si vedano le riflessioni di W. HORBURY, *Messianism in the Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha*, cit., 428 e più ampiamente in *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, cit., 86-90 (chiave interpretativa), 91-100 (discussioni di esempi specifici), 100-108 (riflessioni conclusive); cfr anche M.A. KNIBB, *Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls*, in *Dead Sea Discoveries* 2 (1995) 180, che cita come particolarmente significativo l’esempio della *Pregliera di Giuseppe*, Fram. A: “Io Giacobbe e Israele [...] sono un angelo di Dio e uno spirito dominante: Abramo e Isacco furono creati prima di ogni altra creatura. E io, Giacobbe, chiamato Giacobbe dagli uomini, mi chiamo invece Israele [...] in quanto sono il primogenito di ogni essere vivente, vivificato da Dio”, ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, trad. e cur. di E. Corsini, Torino 1968, 260. J.Z. SMITH, *Prayer of Joseph*, in J.H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha II*, London 1985, 699-712. Il testo viene citato da Origene, ma Smith (p. 700) ritiene verosimile datarlo al I sec. d.C. per i paralleli ellenistici e aramaici. Corsini ricorda che Danielou ha cercato di dimostrarne l’origine in ambiente giudeo cristiano.

⁶⁸ Cfr M.A. KNIBB, *Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls*, in *Dead Sea Discoveries* 2 (1995) 165-184, 170-174, che sottolinea gli elementi in comune con 4Ezra, in particolare la preesistenza del Messia, rispondendo ai dubbi di J.C. VANDERKAM, *Righteous One Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoc 37-71*, in J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 169-191.

zio finale. I giusti si salveranno “non vedranno più la faccia dei peccatori e dei perversi. E il signore degli spiriti dimorerà su di loro ed essi mangeranno, dormiranno e risorgeranno, nell’eternità, con questo Figlio della Madre dei viventi”⁶⁹.

Simili sviluppi della tradizione del Figlio dell’uomo: identificazione col Messia⁷⁰, preesistenza e origine celeste, partecipazione più attiva nella distruzione dei nemici si ritroveranno più tardi in *4Ezra* 11⁷¹, composto dopo la distruzione del tempio verso la fine del I sec. d.C.⁷², probabilmente anche con la ripresa di materiali più antichi⁷³. Ma *4Ezra* presenta anche due nuove caratteristiche. Il regno messianico ha una durata limitata di 400 anni⁷⁴, al termine di questo periodo in cui “farà gioire coloro

⁶⁹ Enoc 62,13s. L. FUSELLA, *Libro di Enoc*, in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell’Antico Testamento* [1], cit., 413-467, 554.

⁷⁰ In *4Ezra* si specifica anche la discendenza davidica.

⁷¹ Ma in *4Ezra* 7 piuttosto che partecipare all’instaurazione del nuovo regno, sembra essere una delle manifestazioni.

⁷² Cfr J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, cit., 183-189. Cfr P. MARRASSINI (cur.), *Quarto libro di Ezra*, in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell’Antico Testamento II*, 235-377 con ampie note e introduzione.

⁷³ In particolare la visione di *4Ezra* 13,1-13, come dimostrano le tensioni (manca nella visione l’esplicitazione del titolo messianico e predomina la caratterizzazione guerriera invece di quella giudiziaria nei confronti dell’ultimo impero empio, evidente specialmente in *4Ezra* 11) con l’interpretazione successiva e con il resto dell’opera, cfr M. STONE, *The Question of Messiah in 4Ezra*, in *Judaism and Their Messiahs*, cit., 209-223 (rist. in M. STONE, *Selected Studies in Pseudepigrapha with special reference to the Armenian tradition*, Leiden 1991, 317-332); in particolare sul cap. 13, 212 [320]ss. Un’altra possibile attestazione di un messia di origine celeste, a cavallo tra il I e il II sec. d.C. si trova in tre passi (108s, 256-259, 414-433. Trad. in P. CAPELLI [cur.], *Oracoli Sibillini. Libro V*, in P. SACCHI [ed.], *Apocrifi dell’Antico Testamento III*, cit., 487-535, 507, 517 s., 527 s.) del V libro degli *Oracoli Sibillini*, cfr J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, cit., 188, che reputa però sospetta l’allusione al Giosuè redivivo (256 ss.), come possibile intervento cristiano, con allusione a Gesù. Capelli, presentando le varie opzioni, conclude che al più l’interpolazione è limitata al v. 257 che è difficile comprendere in relazione a Giosuè, ma si può bene intendere per Gesù. Cfr anche M. HENGEL, *Messianische Hoffnung und politische “radikalismus” in der “Jüdisch-hellenistischen Diaspora”*. *Zur Frage der Voraussetzungen des jüdischen Aufstandes unter Traian 115. 117 n. Chr.*, in D. HELLOLM, *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*. Uppsala, August 12-17, 1979, Tübingen 1983, 655-686, 668-674.

⁷⁴ Ma sul numero non c’è accordo tra le traduzioni dell’originale perduto (trenta anni, mille, non indicato), cfr C.C. TORREY, *The Messiah Son of Ephraim*, in *Journal of Biblical Literature* 66 (1947) 253-277, 261. Secondo Torrey i quattrocento anni derivano da una combinazione di Gn 15,13, Sal 90,15: al tempo dell’afflizione corrisponde un uguale tempo di gioia.

che saranno rimasti” (7,28), il Messia muore, come il resto del popolo. Dopo sette giorni di silenzio “come all’inizio primordiale” (7,17) subentra la resurrezione e il giudizio finale che assegnerà “al paradiso delle delizie” o al “forno della Gheenna” (7,36) da parte di Dio stesso; solo pochissimi si salveranno.

Più o meno contemporaneo a *4Ezra* è *2Baruch* (*Apocalisse Siriaca di Baruc*)⁷⁵ che ne condivide significativi elementi, come preesistenza e morte del Messia e temporaneità del suo regno⁷⁶.

5. Il passaggio dalla teorizzazione di nuove o rinnovate forme di messianismo, che in parte si sviluppa come sostegno delle nuove forme di potere (Maccabei, Asmonei), in parte invece proprio in contrapposizione a un regime⁷⁷ considerato illegittimo⁷⁸, a forme aperte di messianismo rivoluzionario⁷⁹ si compirà solo quando il processo di dissoluzione dell’autonomia politica e di una regalità, sia pure sempre più formale, si sarà compiuto⁸⁰. Nel 6 d.C. la Giudea passa sotto il diretto controllo dei romani con la deposizione di Archelao⁸¹; la riacquisizione del regno da

⁷⁵ Cfr P. BETTILOLO, *Apocalisse siriaca di Baruc*, in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell’Antico Testamento II*, 147-233.

⁷⁶ Cfr J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, cit., 186; M. STONE, *The Question of Messiah in 4Ezra*, 318. P. MARRASSINI (cur.), *Quarto Libro di Ezra*, cit., 268, sottolinea il rapporto più problematico nei confronti della Legge. Cfr P.M. BOGAERT, *La ruine de Jerusalem et les apocalypses juives apres 70*, in *Apocalypses et théologie de l’espérance. Congrès de Toulouse (1975)*, Paris 1977, 123-141; L. MORALDI, *La letteratura intertestamentaria: Apocrifi e scrittori giudaici*, in R. FABRIS (cur.), *Problemi e prospettive di scienze bibliche*, 41-66, 60-65.

⁷⁷ Nuove dinastie giudaiche o quasi, Erode, e dominazione straniera.

⁷⁸ Trovando forse un’anticipata realizzazione, simbolica, in strutture proprie di un limitato gruppo, come a Qumran (Cfr E.W. STEGEMANN - W. STEGEMANN, *Storia sociale del cristianesimo primitivo. Gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneo*, Bologna 1998, 316).

⁷⁹ Cfr E.W. STEGEMANN - W. STEGEMANN, *Storia sociale del cristianesimo primitivo*, cit., 292-318; J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, cit., 195-214; B.W. LONGENECKER, *The Wilderness and Revolutionary Ferment in First-Century Palestine: A Response to D.R. Schwartz and J. Marcus*, in *Journ. Stud. Jud.* 29 (1998) 322-336; R.A. HORSLEY - J.S. HANSON, *Banditi, Profeti, e Messia*, Brescia 1995; G. JOSSA, *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina*, Brescia 1980, 11-94; ID., *Dal Messia al Cristo*, cit., 26, 29; G. FIRPO, *Le rivolte giudaiche*, Bari 1999.

⁸⁰ Cfr P. PIOVANELLI, *Les figures des leaders “qui doivent venir”*, cit., 54.

⁸¹ Cfr C. SAULNIER - C. PERROT, *Histoire d’Israël III. De la conquête d’Alexandre à la destruction du temple (331 a.C. - 135 d.C.)*, Paris 1985, 233, che nota come Giuseppe abbia qualche esitazione nella collocazione di alcuni eventi in relazione alla morte di Erode o alla deposizione di Archelao.

parte di Erode Agrippa I finirà presto, come un frutto maturato fuori stagione (41-44).

Non a caso proprio in connessione col passaggio al controllo diretto romano e con il censimento da loro deciso viene collocata la nascita della "quarta filosofia", il partito fondato da Giuda il Galileo e dal fariseo Zadok⁸², con una radicalizzazione dell'idea della sovranità di Dio e dell'opposizione alla dominazione straniera, e con un "passaggio dal banditismo sociale alla resistenza cosciente"⁸³. Ciò è anche più significativo se si accetta una continuità non solo familiare ma anche ideologica con il gruppo dei Sicari⁸⁴. Proprio con la scomparsa di Erode (4 a.C.)⁸⁵ coincidono le esperienze di personaggi carismatici⁸⁶ chiamati da Flavio Giu-

⁸² Cfr E.W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *Storia sociale del cristianesimo primitivo*, cit., 301.

⁸³ Ivi, la citazione è tratta da W. STENGER, "Gebt dem Kaiser was des Kaiserist...!". Eine sozialgeschichtliche Untersuchung zur Besteuerung Palästinas in neutestamentlicher Zeit, Frankfurt 1988, 139. Cfr R.A. HORSLEY, *The Sicarii: Ancient Jewish "Terrorists"*, in *The Journal of Religion* 59 (1979) 435-458, 441-444.

⁸⁴ La loro attività incomincia negli anni cinquanta del I sec. d.C. sotto l'amministrazione di Felice o di Festo (cfr J.H. HAYES – J.M. MILLER [edd.], *Israelite and Judean History*, London 1977, 651). Menachem è indicato come figlio di Giuda il Galileo e, più tardi, Eleazar figlio di Giairo come "legato a Menachem da vincoli di parentela" (J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, cit., 210, n. 13 considera il padre di Menachem distinto dal fondatore della "quarta filosofia". Ma R.A. HORSLEY, "Messianic" Figures and Movements in First-Century Palestine, in J.H. CHARLESWORTH [ed.], *The Messiah*, cit., 276-295, 291, nota che il vero problema è stato eventualmente l'errata identificazione da parte di alcuni studiosi con quel Giuda figlio di Ezechia, messo a morte da Erode). R.A. HORSLEY, *The Sicarii*, cit., e E.W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *Storia sociale*, cit., 306, sottolineano la novità di una vera e propria strategia di terrorismo urbano, nettamente distinto dal precedente banditismo sociale. Come del resto è differente l'estrazione sociale dei protagonisti, per quanto fossero possibili occasionali sovrapposizioni e convergenze; cfr anche R.A. HORSLEY, *Menahem in Jerusalem. A Brief Messianic Episode among the Sicarii: Not "Zealot Messianism"*, in *Novum Testamentum* 27 (1985) 334-348.

⁸⁵ In questo periodo si colloca secondo I. KNOHL, *Il Messia prima di Gesù*, Milano 2001, la vicenda di Menachem, membro della comunità di Qumran che si scontra con le autorità di Gerusalemme, viene bandito e conduce una guerra di redenzione, finendo ucciso dai romani. Per quanto ricco di suggestioni e intuizioni che possono essere approfondite, la base oggettiva del lavoro resta estremamente esile, per non dire inesistente. Aspetti positivi e negativi del volume vengono ampiamente recensiti da É. Nodet in *RB* 107 (2000) 591-605.

⁸⁶ GIUSEPPE, *Antichità* 17, 271 (Giuda), 273 (Simone), 278-284 (Atronge). D. MENDELS, *Pseudo-Philo's Biblical Antiquities, the "Fourth Philosophy", and the Political Messianism of the First Century*, in J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Messiah*, cit., 261-275, 268, ritiene che Atronge e Simone sembrano più interessati a imitare Erode che non a una realizzazione messianica. Se la cautela è d'obbligo, si deve ricordare anche la tendenza di Giuseppe a smorzare le

seppa "banditi"⁸⁷, che raccolsero attorno a sé un certo numero di seguaci e espressero chiaramente, anche con l'uso di un diadema, pretese regali: Simone, ex-schiavo di Erode, Giuda, figlio di Ezechia⁸⁸, il pastore Atronge. Alcune caratteristiche: la statura di Simone e di Giuda⁸⁹, l'attività di Atronge possono suggerire allusioni alla figura di Davide⁹⁰.

Giuseppe d'altra parte⁹¹, tra i motivi che spinsero alla guerra, ricorda come "secondo un'ambigua profezia⁹² [...] in quel tempo uno proveniente dal loro paese sarebbe diventato il dominatore del mondo". Ma mentre i rivoluzionari ritenevano che dovesse essere un ebreo, Giuseppe chiarisce che si trattava di Vespasiano "acclamato imperatore in Giudea".

Negli anni di Pilato (26-37) "un samaritano" guida una folla sul monte Garizim dove "avrebbe mostrato loro il sacro vasellame, sepolto là dove l'aveva deposto Mosè"⁹³.

Al tempo di Fado (45-46) un certo sobillatore Teuda convince una folla a seguirlo, dopo aver raccolto le proprie sostanze, fino al Giordano, "afferma di essere un profeta al cui comando il fiume si sarebbe diviso

eventuali allusioni messianiche. D. MENDELS, *Pseudo-Philo's Biblical Antiquities*, cit., 269, n. 28 citando le caratterizzazioni di Euno in Diodoro Siculo, ironicamente osserva che se quelle parole si trovassero in Giuseppe avrebbero ricevuto un'interpretazione messianica.

⁸⁷ Classificati da E.W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *Storia sociale*, cit., 304 come banditi sociali.

⁸⁸ Messo a morte da Erode, mentre amministrava la Galilea, nel 48 a.C., era a sua volta capo di una banda e doveva avere un notevole supporto popolare se Erode fu costretto a difendersi dall'accusa di assassinio davanti al Sinedrio, per una esecuzione illegittima, cfr E.W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *Storia sociale*, cit., 300.

⁸⁹ La prestanta fisica viene ricordata anche nel caso di Simone bar Giora, sottolineandone le caratteristiche carismatiche proprie dei banditi sociali. E l'accento posto sulla regalità lo accomuna con la loro tendenza a costituire un "contro-regno", E.W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *Storia sociale*, cit., 313, 299.

⁹⁰ R.A. HORSLEY, "Messianic" Figures, cit., 285s, legge queste figure sullo sfondo della tradizione biblica dell'acclamazione popolare del sovrano (cfr *1Sam* 11,15; *1Re* 12,20); l'unzione da parte del popolo (cfr *2Sam* 2,4; 5,3; 15,10-12; 19,10) si accompagnava all'unzione da parte di Dio, con l'intervento di un profeta.

⁹¹ Ma in altro contesto, *Guerra* 6,312s. Cfr FLAVIO GIUSEPPE, *La guerra giudaica*, cur. G. Vitucci, s.i.l. 1982, 442, 567, 623

⁹² M. HENGEL, *Messianische Hoffnung*, cit., 679s (cfr anche 669, n. 54), vi legge un'allusione a *Nm* 24,17. Cfr anche C.A. EVANS, *Messianic Claimants of the First and Second Centuries*, in Id., *Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies*, Leiden 1995, 53-81, 56 che ammette la possibilità di un'allusione a *Gn* 49,10.

⁹³ GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, cur. L. Moraldi, Vol. II, Torino 1998, 1120s. Cfr J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, cit., 197.

aprendo loro un facile passaggio"⁹⁴. Negli anni cinquanta (durante l'amministrazione di Felice)⁹⁵ "il falso profeta egiziano"⁹⁶ conduce tremila uomini dal deserto al Monte degli Ulivi, per preparare la conquista di Gerusalemme e "farsi signore del popolo"; in *Antichità* Giuseppe aggiunge, significativamente, che l'egiziano "asseriva che da là voleva dimostrare come a un suo comando sarebbero cadute le mura di Gerusalemme"⁹⁷. Ma questi episodi, stando a Giuseppe, non sono che la manifestazione di una tendenza più ampia⁹⁸.

Nei tre casi appena citati, i protagonisti, spesso caratterizzati con elementi profetici sembrano voler collegarsi e in qualche modo identificarsi con grandi personaggi del passato, nuovi, o redivivi Mosè e Giosuè, per rinnovare i grandi eventi della salvezza: la liberazione dell'esodo, la marcia nel deserto, il passaggio del Giordano. Sullo sfondo si può vedere l'attesa di un profeta come Mosè, o di un Mosè redivivo "non soltanto un messaggero, un predicatore, ma un capo e un liberatore"⁹⁹.

⁹⁴ *Ivi*, 1230s. Cfr *At* 5,36 s. che suggerisce un periodo precedente al 37. Cfr J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, cit., 196s.

⁹⁵ Nello stesso periodo fanno la loro comparsa i Sicari.

⁹⁶ *Guerra* 2,261.

⁹⁷ *Antichità* 20, 170 (trad. L. Moraldi), qui sembra certa un'allusione alla caduta delle mura di Gerico. L'Egiziano sopravvisse con la fuga alla morte di molti dei suoi seguaci. In *Atti* 21,38 un tribuno pensa che Paolo possa essere proprio l'Egiziano.

⁹⁸ "Individui falsi e bugiardi, fingendo di essere ispirati da Dio e macchinando disordini e rivoluzioni, spingevano il popolo al fanatismo religioso e lo conducevano nel deserto promettendo che ivi Dio avrebbe mostrato loro segni premonitori della liberazione", *Guerra* 2,259 (trad. Vitucci). J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, cit., 198 ritiene che non si possa distinguere nettamente tra questi profeti anonimi, e i tre che stiamo per esaminare.

⁹⁹ G. JOSSA, *Dal Messia al Cristo*, cit., 28. Una figura simile compare ancora nel 73 d.C. a Cirene, Gionata il tessitore, uno dei molti Sicari che si erano salvati con la fuga: "Dopo aver sottoposti alla sua influenza non pochi degli elementi più miserabili del popolino se li trascinò dietro nel deserto, promettendo loro prodigi e apparizioni" (*Guerra* 7,438. Trad. Vitucci.). M. HENGEL, *Messianische Hoffnung*, cit., 666, lo descrive come un Mosè redivivo. Sempre a Cirene durante le rivolte giudaiche che tra il 115 e il 117 d.C. sconvolgono la diaspora compare un personaggio riconosciuto poi come re dagli ebrei anche in Egitto, e chiamato Lucua da Eusebio (*Stor. Eccl.* 4,2-3) e Andrea in Cassio Dione. *Ivi*, 662s, vede in Bar Kochba il più stretto parallelo con Lucua. E ritiene che le somiglianze tra Lucua, Bar Kochba e i precedenti aspiranti al trono giudaico siano tutti da interpretare come figure messianiche. Cfr anche J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, cit., 200. FIRPO, *Le rivolte giudaiche*, 68-70, legge nello spostamento verso oriente dalla Cirenaica all'Egitto, un passo verso il trasferimento in Palestina, che può essere letto in chiave messianica e cita quel passo scritto da Filone quasi un secolo prima in cui i giudei "ad un segnale e in un giorno saranno tutti resi

Evans¹⁰⁰ sottolinea che una delle caratteristiche di questi profeti messianici è la promessa di "segni".

Si ricorderanno infine alcuni tra i protagonisti della guerra¹⁰¹. Giovanni ben Levi da Giscala¹⁰² inizia la sua carriera come bandito sociale per poi aderire alla rivolta, assumendo temporaneamente un ruolo di guida tra gli Zeloti a Gerusalemme. La sua condanna a vita, piuttosto che l'esecuzione dimostra la sua relativa importanza agli occhi dei Romani. Anche Simone bar Giora¹⁰³ di Gerasa inizia una carriera di bandito so-

liberi" dalla loro conversione alla virtù e "affrettandosi da ogni luogo alla destinazione loro indicata, dotati di un discernimento divino superiore alle possibilità della natura umana, invisibile agli altri e visibile solo ad essi, quando essi passeranno dall'esilio alla terra dei loro padri" (*De Praemiis* 165s). Si veda però anche R.D. HECHT, *Philo and Messiah*, in *Judaism and Their Messiahs*, cit., 139-168, 143; P. BORGEN, "There Shall Come Forth a Man". *Reflections on messianic Ideas in Philo*, in J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Messiah*, cit., 341-361, 359, la traduzione di F.H. Colson (*Philo* Vol. 8, 1939, repr. 1968, 418s) "by a vision divine and superhuman" e quella di Hecht, più letterale: "by a vision more divine than according to human nature". I pareri sulla natura di chi o ciò che guida gli ebrei, in questo passo, sono divisi: un Messia, il Logos o, più verosimilmente, una nuvola una colonna di fuoco simile a quelle dell'Esodo. Altri passi hanno però una connotazione più decisamente personale. Tuttavia manca ancora un consenso. Hecht ridimensiona la presenza messianica, presupposta da Wolfson o Goodenhoug in Filone, ammettendo al più una "realized eschatology", "the first line of meaning for Messiah and Messianic Era was the inner experience in which the soul was transformed" (R.D. HECHT, cit., 163). Differente l'opinione di P. BORGEN, cit., 360: "To Philo the special theological rule of the Jewish nation is central both on the historical and the cosmic/universal level, a well as within the context of futuristic eschatology. The expectation of a messianic emperor is not a central, but it forms a natural and integral part of the thinking of Philo", e se la preferenza di Filone va a forme pacifiche di dominio, un'azione militare non è esclusa se necessaria (*Ivi* 342. Cfr *De Praemiis* 93-97). G. OEGEMA, *Messianic Expectations in the Qumran Writings: Theses on their Development*, in J.H. CHARLESWORTH - H. LICHTENBERGER - G.S. OEGEMA (edd.), *Qumran-Messianism. Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen 1998, 53-81, 70, nota un parallelismo tra la menzione di "un uomo" in Filone, *De praemiis* 95 nella citazione Nm 24,7 e 1QM 11 e osserva che il passo è inteso in entrambi i casi in senso più escatologico che messianico. In entrambi i casi, si può aggiungere, potrebbe trattarsi più di una sfumatura che di un'effettiva differenza.

¹⁰⁰ C.A. EVANS, *Messianic Claimants*, cit., 73.

¹⁰¹ Anche in questo caso D. MENDELS, *Pseudo-Philo's Biblical Antiquities*, cit., 268, invita alla cautela. Pretendenti alla regalità erano ampiamente diffusi nel mondo ellenistico, senza implicazioni messianiche.

¹⁰² Cfr E.W. STEGEMANN - W. STEGEMANN, *Storia sociale*, cit., 312s. Si vedano in D. MENDELS, *Pseudo-Philo's Biblical Antiquities*, cit., 264, gli inviti alla cautela nell'uso di categorie sociologiche, che in parte riflettono generalizzazioni a partire dal mondo moderno.

¹⁰³ Cfr R.A. HORSLEY, "Messianic" *Figures*, cit., 287-290.

ziale; poi, postosi a capo di un gruppo consistente, comprendente anche persone provenienti da ambienti sociali superiori, si unirà alla rivolta, divenendone uno dei protagonisti. Giuseppe esplicita le sue pretese regali, e vi sono validi motivi di pensare che si sia ispirato al modello di Davide (cattura di Hebron, ingresso a Gerusalemme come “salvatore e protettore”, in *Guerra* 4,575)¹⁰⁴. Significative anche l'iscrizione sulle monete “per la salvezza di Sion”, e la sua consegna in mano romana abbigliato come un sovrano. I romani ne riconobbero l'importanza portandolo a Roma e giustiziandolo in occasione del trionfo¹⁰⁵ riconoscendolo come il capo dei nemici¹⁰⁶.

Menachem¹⁰⁷ figlio di Giuda il Galileo, e certamente esponente rilevante tra i Sicari, si inserisce nel quadro di una guerra già avanzata, verosimilmente con l'intenzione¹⁰⁸, poi manifestata nell'abbigliamento¹⁰⁹, di assumere la regalità. Con i suoi uomini assalta Masada per rifornirsi di armi, quindi entra in Gerusalemme quando gran parte della città è già in mano degli insorti e l'Antonia è già stata conquistata; “assunto il comando della ribellione, prese a dirigere l'assedio” del palazzo reale¹¹⁰, con un successo, che fu confermato dall'uccisione del Sommo sacerdote Anania. Ma la sua gloria ebbe breve durata, le altre fazioni dei rivoltosi, non accettarono la sua guida e lo uccisero¹¹¹. L'interesse di Menachem sta, secondo Horsley, nel congiungere il filone delle interpretazioni scritturali e delle speculazioni politiche elaborate da una *elite* culturale e scribale e le forma assunta dalle aspirazioni sociali e dalle rivendicazioni nazionali delle più vaste masse popolari con il sorgere di figure di re-messia popolari.

¹⁰⁴ R.A. HORSLEY, “Messianic” Figures, cit., 289 vede nella promessa di libertà per gli schiavi e di premi per i liberi (*Guerra* 4,508) anche un riflesso delle speranze profetiche per i miseri.

¹⁰⁵ *Guerra* 6,434; 7,118ss.

¹⁰⁶ *Guerra* 7,153ss.

¹⁰⁷ R.A. HORSLEY, *Menahem in Jerusalem*, cit.; J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, cit., 200; E.W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *Storia sociale*, cit., 309.

¹⁰⁸ “Ritornò come un vero re a Gerusalemme” (*Guerra* 2,434), Cfr la traduz. di H.St. J. THACKERAY, *Josephus II. The Jewish War Books I-III*, London 1967, 493.

¹⁰⁹ *Guerra* 2,444.

¹¹⁰ *Guerra* 2,434.

¹¹¹ Tra i pochi seguaci che riuscirono a fuggire a Masada, vi era Eleazar figlio di Giairo, che poi “fu il capo della resistenza di Masada” (*Guerra* 2,448).

6. Dopo questa sommaria presentazione dei movimenti e dei personaggi che hanno cercato di intervenire direttamente nel contesto politico per instaurare una forma di governo autonoma e una regalità che poteva avere una base nella tradizione biblica, è necessario tornare indietro e rivisitare i periodi già esaminati, per un esame delle testimonianze messianiche presenti nella letteratura qumranica, tra i Manoscritti del Mar Morto. Questa scelta è dettata da un lato dalla relativa coerenza del *corpus* qumranico¹¹², che consiglia di considerarli a parte, d'altro lato dalla difficoltà di collocare con sicurezza i testi lungo una linea di sviluppo in un sicuro percorso cronologico¹¹³.

¹¹² Sottolineo qui la relatività di questa coerenza. Si può ritenere che i testi presenti siano stati raccolti da un'unica comunità, o movimento, accogliendo testi tradizionali, testi prodotti da comunità affini o da movimenti dai quali essa stessa discendeva e infine testi composti nell'ambito della stessa comunità. I testi accolti dovevano in qualche modo essere ritenuti affini, o perlomeno compatibili con i principi fondamentali. La comunità può essere definita come un gruppo appartenente o apparentato a un più ampio movimento esseno, dal quale pare differenziarsi per caratteristiche peculiari. Inoltre è evidente la parentela, forse in parte la derivazione dal movimento o dai movimenti che diedero origine alla letteratura enochica (*1Enoc*). Sembrano nettamente escluse opere proprie di tradizioni avversarie e contrapposte come quelle dei farisei o dei sadducei. Ha un significato particolare l'assenza del *Libro delle Parabole*, lo strato più recente del libro di *Enoc*, che testimonia sviluppi di pensiero che pur partendo da quelle tradizioni che pure sono accolte a Qumran, si radicalizzano in direzione opposte allo stesso verosimile sviluppo presente a Qumran. Per un tentativo di ricostruzione di questi rapporti si veda G. BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica*, cit., ricordando che alcune ipotesi restano altamente speculative e che è possibile tracciare percorsi parzialmente diversi.

¹¹³ Come ho già accennato, tuttavia, qualche traccia in tal senso non manca, ed è opportuno tenerne conto. Tra i tentativi di sistematizzare lo sviluppo del messianismo qumranico si ricorderà Un 'classico' J. STARKY, *Les quatre étapes du messianisme à Qumran*, in *RB* 70 (1963) 481-505. In questa direzione si muovono G.S. OEGEMA, *Messianic Expectations in the Qumran Writings*, cit.; G.J. BROOKE, *Kingship and Messianism*, cit.; H.J. FABRY, *Die Messiaserwartung in den Handschriften von Qumran*, in F. GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, Leuven 2003, 357-384; L. MONTI, *Attese messianiche a Qumran: una comunità alla fine della storia*, in *Henoch* 26 (2004) 25-61, in particolare 39ss. Si tratta ovviamente di utili tentativi, tanto più fragili però, quanto più pretendono di essere precisi. Brooke si limita a una bipartizione. Tra la fine del II sec. a.C. e l'inizio del I sec. a.C. si avrebbe una bilanciata attesa di due figure messianiche talvolta accompagnate da un profeta. In una seconda fase, a partire dalla fine del I sec. a.C., sembra che la figura regale emerga con più forza, per quanto accompagnata da una guida, l'interprete della legge, quasi certamente un sacerdote. L'emergere della regalità sarebbe connesso da un lato con l'opposizione a una regalità straniera che dominava in Israele, dall'altro con una diminuzione del peso della componente sacerdotale, con una laicizzazione

Una delle caratteristiche più note del pensiero qumranico è quella del cosiddetto doppio messianismo¹¹⁴.

In uno dei più citati passi della *Regola della Comunità (1QS)*, uno dei testi normativi del movimento, si afferma che i suoi membri devono atenersi alle “prime disposizioni nelle quali incominciarono ad essere formati gli uomini della comunità, fino alla venuta del profeta e dei Messia di Aronne e di Israele” (1QS 9,10s). Da questa espressione emerge l’attesa per gli “ultimi giorni”, per “la fine dei giorni”¹¹⁵ di almeno tre fi-

della comunità. Si assisterebbe, contemporaneamente, anche alla tendenza a subordinare il re alla sovranità divina e a rappresentare la comunità stessa come l’eletta di Dio. “The consistent Qumran view in every generation seems to have been that nothing much of value could ever come from palace, though a branch of David or princely leader could symbolize how God might represent some of his purpose at the end of time” (G.J. BROOKE, cit., 455). Non mi è possibile qui esporre oltre questi tentativi di cronologizzazione del messianismo qumranico: mi limito dunque a sottolineare l’esigenza di un’estrema cautela e a osservare come in questi tentativi esista il rischio di un circolo vizioso. Come si è visto nella discussione di molti testi l’interpretazione è spesso problematica; la griglia ermeneutica che si costruisce da queste interpretazioni a sua volta induce a ricondurre altri testi alla stessa interpretazione (cfr G.J. BROOKE, cit., 447, nell’interpretazione di 4Q246), e a completare e confermarne la correttezza, ma spesso le premesse non sono solide e tutto rischia di essere solo un castello di carte.

¹¹⁴ O messianismo diarchico. In questo caso si parla di Messianismo sacerdotale e regale. Talvolta l’espressione viene utilizzata per indicare nella tradizione giudaica la presenza di un messia figlio di Efraim o di Giuseppe, che pur morendo nello scontro con gli avversari, con il suo valore di combattente apre la strada al Messia figlio di Davide, che potrà godere di un regno di pace, Cfr C.C. TORREY, *The Messiah Son of Ephraim*, in *Journal of Biblical Literature* 66 (1947) 253-277; B.W.R. PEARSON, *Dry Bones in the Judean Desert: The Messiah of Ephraim, Ezekiel 37, and the Post-revolutionary Followers of bar Kokbah*, in *JSJ* 29 (1998) 192-201; P. GISEL, *Le Christianisme: subversion et perdurance du Messianisme*, in J.-C. ATTIAS - P. GISEL - L. KAENNEL (ed.), *Messianismes*, cit., 173-194, 181, 184; R.A. ROSENBERG, *The Slain Messiah in the Old Testament*, in *ZAW* 99 (1987) 259-261. Se C.C. TORREY, cit., 255, sostiene “that the doctrine antedated the Christian era by several centuries, and was accepted on all hands” e ne vede allusioni in testi anteriori allo sviluppo del cristianesimo, per lo più viene sottolineata la tardività o l’incerta datazione delle testimonianze tannaitiche e targumiche e si ammette una possibile influenza della fallita rivolta di bar Kosiba, e del concorrente cristianesimo (Cfr G.J. BLIDSTEIN, *Messiah in Rabbinic Thought [=Enc.Jud., 2. Ed., Vol. 14, 112]*). In quanto alla sottolineatura da parte di Torrey del modello Saul-Davide, cfr anche le riflessioni di A. CATASTINI, *Attese messianiche nel Giudaismo*, cit., 32s.

¹¹⁵ Cfr A. STEUDEL, *‘haharit ‘ajamim in the texts from Qumran*, in *RQ* 16 (1993-95) 225-246, che vi vede “un periodo di tempo limitato, che è l’ultimo di una serie di periodi divinamente prepianificati, nei quali la storia è divisa”: “This last period of time directly before the time of salvation cover aspects of the past, as well as aspects of the present time and of

gure¹¹⁶, quella di un profeta escatologico¹¹⁷ che accompagna o precede,

the future”. Vedi anche J.J. COLLINS, *The Expectation of the End in the Dead Scrolls*, in C.A. EVANS - P.W. FLINT (edd.), *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 1997, 74-90.

¹¹⁶ Sono le figure a cui si allude nello stesso ordine anche in *4Q Testimonia*, una raccolta di citazioni messianiche *Es* 20,21b secondo la versione samaritana che combina *Dt* 5,28s, 18,18s; *Nm* 24,15-17; *Dt* 33,8-11. Un’ultima citazione dei *Salmi di Giosuè* (dei quali sono state trovate due copie a Qumran) potrebbe riferirsi a un nemico escatologico, oppure a uno degli avversari storici della comunità: la maledizione su colui che ricostruirà Gerico, potrebbe essere un’allusione a Giovanni Ircano, cfr H. ESHEL, *The Historical Background of the Peshar Interpreting Joshua’s Curse on the Rebuilder*, in *Revue de Qumran* 19 (1992) 409-420; J.J. COLLINS, “He Shall not Judge by what His Eyes See”: *Messianic Authority in the Dead Sea Scrolls*, in *Dead Sea Discoveries* 2 (1995) 145-164, 150.

¹¹⁷ I più chiari fondamenti biblici si trovano in *Dt* 18,15 (il profeta come Mosè) e in *Mal* 3,23 (attesa del ritorno di Elia). Cfr F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Two Messianic Figures in the Qumran Texts*, in D.W. PARRY - S. D. RICKS (edd.), *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls. Conference on the Texts from the Judean Desert, Jerusalem, 30 april 1995*, Leiden 1996, 14-40. Secondo García Martínez si può parlare propriamente anche di questo profeta come di una figura messianica, non solo escatologica. Si basa sulla sua identificazione del profeta escatologico sia con il messaggero di *Is* 52,7, che è interpretato come “l’unto dello spirito”, distinto dai profeti del passato, e precursore del Messia celeste in *11QMelchisedek* (ma si tratta solo di una lettura probabile), sia con l’interprete della Legge che compare in alcuni testi (ma l’identificazione resta controversa, poiché molti vi vedono un’allusione al Messia sacerdotale) e che ha una caratterizzazione messianica. Si ricorderà anche che Mosè, modello del profeta escatologico, è definito “il suo unto/messia” in *4Q377* 2 II 5 e che, più in generale, vengono definiti “unti” i profeti (cfr G.J. BROOKE, *Kingship and Messianism*, cit. 443s). Si vedano anche le osservazioni di Puech sulla, non sempre chiara, distinzione tra le funzioni del messia sacerdotale e del profeta escatologico, e sul rapporto tra quest’ultimo e le due figure escatologiche che si richiamano rispettivamente a Mosè e ad Elia, (É. PUECH, *Messianism, Resurrection, and Eschatology at Qumran and in the New Testament*, in E. ULRICH - J. VANDERKAM (edd.), *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Notre Dame (Indiana) 1994, 233-256, 240-243). Credo che nel complesso sia difficile prospettare un’evoluzione lineare. Indubbiamente il riferimento alla figura del Maestro di giustizia e al suo insegnamento devono avere avuto un forte peso nelle prospettive dei suoi seguaci. La sua immagine, il suo carattere sacerdotale (sommo sacerdotale?, cfr H. STEGEMANN, *Gli Esseni, Qumran, Giovanni Battista e Gesù*, Bologna 1995, 212ss) e le sue qualità, in qualche modo quasi profetiche e più che profetiche, di interprete ispirato hanno probabilmente avuto un ruolo anche nel plasmare l’attesa escatologica. Se alla sua morte è seguito verosimilmente un periodo di crescente attesa (come dimostrano le sezioni, forse secondarie, che ne parlano nel *Documento di Damasco*), è probabile che ciò sia dovuto anche al suo messaggio. Ma non sono sicuro che si sia presentato esplicitamente come profeta escatologico, mentre è verosimile che tale sia stato riconosciuto da una parte della comunità, cfr E. JUCCI, *Il “Peshar”. Un Ponte fra il Passato e il Futuro*, in *Henoch* 7 (1986) 321-338; ID., *Interpretazione e Storia nei “Pesharim” di Qumran*, in *Bibbia e Oriente*

come precursore, due personaggi ai quali si attribuisce esplicitamente il titolo di Messia. La qualifica di Aronne rinvia chiaramente a una figura sacerdotale¹¹⁸, un sommo sacerdote verosimilmente, mentre il Messia di Israele allude a un Messia laico, definito a Qumran anche “principe (*nasi*) dell’assemblea”¹¹⁹ (cfr *Ez* 34,24; 7,25) di Israele, “rampollo (*semah*) di Da-

29 (1987) 163-170. Per un recente esempio dell’ambiguità messianica o escatologica Cfr D. BERGER, *The Rebbe, the Jews, and the Messiah*, in *Commentary Magazine* Sept (2001) 23-30; G. WILKES, *Another “Second Coming”. The Jewish Community at Odds Over a New Form of Lubavitch Messianism*, in *Reviews in the Religion and Theology* 9 (2002) 285-289; D. SINGER, *The Rebbe, the Messiah, and the Heresy Hunter*, in *First Things* May 2003 (<http://www.first-things.com>). J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, cit., 117-135, in 4Q521 (*Apocalisse* messianica, testo sulla resurrezione, in cui sono in rilievo le citazioni da *Sal* 146; *Is* 61. Si nota l’assenza del linguaggio più specifico di Qumran) suggerisce di vedere nel Messia che “i cieli e la terra ascolteranno” il profeta escatologico, Elia o un profeta come Elia, tanto più che in un frammento del testo si può leggere una citazione di *Mal* 3,24. Concorda sull’identificazione E. PUECH, *Messianism, Resurrection, and Eschatology*, cit., 241. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Two Messianic Figures*, cit., 39 dissente; cfr F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Attese messianiche negli scritti di Qumran*, in F. GARCÍA MARTÍNEZ – J. TREBOLLE BARRERA, *Gli uomini di Qumran*, Brescia 1996, 255-306, 271-275, ove si preferisce l’ipotesi del messia regale. Si è discusso anche su chi sia colui che “compirà le azioni gloriose”, tra le quali la resurrezione dei morti; generalmente si ritiene che siano opera di Dio stesso, nel contesto dell’era messianica. Si devono infine ricordare le consonanze con *Lc* 7,20-22. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Attese messianiche*, cit., 273, osserva che “l’unione in una stessa frase di resurrezione dei morti e annuncio della buona novella agli *anawim*, tratta da *Is* 61,1, non era precedentemente attestata al di fuori del Nuovo Testamento”.

¹¹⁸ Anche il *Testamento aramaico di Levi* (4Q541) allude certamente a un Messia sacerdotale, cfr F.M. CROSS, *Notes on the Doctrine of the Two Messiahs at Qumran and the Extracanonical Daniel Apocalypse* (4Q246), in D.W. PARRY – S.D. RICKS (edd.), *Current Research*, cit., 13. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Attese messianiche*, cit., 275-279 (qui indicato come 4Q540) nota i parallelismi con *Test XII Patr.*, *Testamento di Levi* 18 e ne sottolinea l’interesse poiché “sembra evocare un messia descritto con i tratti del servo sofferente di Isaia”. Nel fr. 9. si legge che per quanto il suo insegnamento porti luce sulla terra e le tenebre si allontanano, incontrerà opposizione: “pronunceranno molte parole contro di lui, e saranno molte menzogne. E inventeranno storie su di lui e diranno ogni genere di infamie su di lui” e “il popolo errerà nei suoi giorni”. Nel fr. 24 estremamente lacunoso e la cui relazione col precedente è incerta, ha suscitato un certo interesse l’allusione allo stare appeso e la possibile menzione di un chiodo o un pungolo (ma è impossibile ricostruire un contesto o comprendere a chi si riferiscano queste parole).

¹¹⁹ Cfr 1QSb (*Raccolta di Benedizioni*) 5, 20ss (cfr F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Attese messianiche*, cit., 266s) e si notino le assonanze con la descrizione del Messia in *Salmi di Salomone* 17 (L. MORALDI, *I Manoscritti di Qumran*, cit., 203s). Si vedano anche le osservazioni di C.A. EVANS, *Diarchic Messianism in the Dead Sea Scrolls and the Messianism of Jesus of Nazareth*, in L.H. SCHIFFMAN – E.TOV – J.C.VANDERKAM (edd.), *The Dead Sea Scrolls. Fifty Years after their*

vide” (cfr *Ger* 23,5; 33,15) si può anche dire un Messia reale, anche se il termine re, in quanto tale non viene mai riferito al Messia¹²⁰.

L’attesa di due Messia ha un chiaro modello biblico¹²¹ nel tentativo, fallito, della prima comunità postesilica di costituire un governo a guida sacerdotale e regale, davidica¹²² con le figure di Zorobabele e di Giosuè¹²³. La scoperta dell’espressione “i due figli dell’olio” di *Zc* 4,14 in 4Q254 fr.

Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997, Jerusalem 2000, 558-567. Evans ritiene che il differente uso dei pronomi in 1QSb 3,26; 5,5; 5,21 implichi che il sommo Sacerdote è già presente mentre il re è atteso, e che quando Dio susciterà (farà nascere, farà venire, cfr 1QSa 2,11 cfr C.A. EVANS, *A Note on the “First-Born Son” of 4Q369 in DSD* 2 [1995] 185-201, 186-188) il Messia regale anche il sommo Sacerdote presente nella comunità sarà riconosciuto a Gerusalemme. Anche E. PUECH, *Messianism, Resurrection, and Eschatology*, cit., 241s ritiene che finché il Maestro di Giustizia era vivo non era necessaria né l’attesa di un profeta o di un sacerdote, poiché il Maestro stesso ne svolgeva le funzioni. Cfr H. STEGEMANN, *Some Remarks to 1QSa, to 1QSb, and to Qumran Messianism*, in RQ 7 (1996) 479-506, che vede uno sviluppo da un messianismo collettivo, a un messianismo regale, al messiansimo diarchico (dopo la morte del Maestro). Sulla possibile relazione di 1QSa con 4Q375 e 4Q376 cfr F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Attese messianiche*, cit., 290-292.

¹²⁰ Come già osservava L. MORALDI, *I Manoscritti di Qumran*, cit., 189-190. Come confermato da G.J. BROOKE, *Kingship and Messianism in the Dead Sea Scrolls*, in J. DAY (ed.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, cit., 434-455.436, che nota anche come “regno” compaia solo due volte in connessione con figure escatologiche. La sostituzione di “re” con altri termini, come *nasi*, principe, può essere connessa con l’accentuazione della regalità divina.

¹²¹ Cfr per altri testi A. EVANS, *Diarchic Messianism*, cit., 559-561.

¹²² Qualcuno dubita dell’autenticità dell’ascendenza davidica di Zorobabele, cfr K.E. POMYKALA, *The Davidic Dynasty Tradition*, cit., 46ss, 53ss, 81 e c’è chi pensa a un “nuovo Davide” (*Ivi* 50).

¹²³ Sugli sviluppi messianici di questo periodo si veda A.I. BAUMGARTEN, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*, Leiden 1997, 167s. Baumgarten in questo volume sottolinea come speranze “millenariste” e messianiche possono svilupparsi sia sotto lo stimolo di uno stato di deprivazione (millenarianism of the dispossessed), sia come risultato di un successo, la cui incompiutezza sollecita l’attesa un completamento (victorious variety): “The anguish with the contemporary situation being expressed in the desire for imminent redemption is either the agony of oppression or of a person who has begun to enjoy God’s blessings as a result of victory, but who feels that redemption to be partial and thus longs for its complete fulfillment” (*Ivi*, 165, corsivo nell’originale). Se *Aggeo* e *Zaccaria* sono esempi di un “millenarismo vittorioso”, *Daniele*, per la sua sfiducia verso gli Asmonei invece è classificabile come “non victorious” (*Ivi*, 169). Differente la classificazione di *Enoc* 90 per il suo atteggiamento più positivo. Baumgarten vede, in 4Q471^a, un testo polemico, la conferma che in epoca pre-erodiana o erodiana qualcuno, tra gli avversari al potere, vedeva nei successi ottenuti una premessa dell’atteso compimento delle promesse (*Ivi*, 172, cfr F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, Brescia 1996, 234).

4, un commento biblico (*pesher*) sulla *Genesi*, conferma l'influsso di questo modello sugli ideali della comunità¹²⁴. Anche più significativo è il fatto che il passo di Zaccaria viene a modificare l'immagine di una profezia che legittima la dinastia davidica, esprimendo dunque l'interesse specifico della comunità per l'abbinamento delle due figure: sacerdotale e regale. Ma è più frequente, a supporto di questa attesa, l'interpretazione della stella e dello scettro dell'oracolo di Balaam¹²⁵.

Alla luce di 1QS 9,10s vengono per lo più letti altri testi in cui l'espressione "il Messia di Aronne e di Israele" potrebbe anche alludere a un unico Messia che sia contemporaneamente sacerdotale e regale¹²⁶. Interpretazione accolta da studiosi che ipotizzano, a Qumran, una trasformazione dell'attesa messianica.

Il quadro si complica ulteriormente se si tiene conto che in 4Q259 1 III, una copia più antica del testo della *Regola*, il passo di 1QS 9,10s manca. Ciò potrebbe essere interpretato come la dimostrazione che in un primo momento la comunità attendesse un solo Messia, e che la frase sia stata aggiunta, proprio in connessione con lo sviluppo di una nuova dottrina diarchica.

Ma in 4QS non manca solo l'esplicita attestazione dei due Messia: è assente un intero periodo (tra 1QS 8,15b e 9,12), e un attento esame

¹²⁴ In altre copie di questo commento, 4Q252 (4QPatr) fr. 1 contiene un riferimento al "Messia di giustizia, germoglio di Davide" in connessione col commento a Gn 49,10; infine nel frammento 4Q253 è contenuta una citazione di Mal 3,17s con la profezia del ritorno di Elia (cfr F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Attese messianiche*, cit., 259-264). Lo stato frammentario non permette conclusioni sicure: sembra possibile la presenza delle tre figure escatologiche principali.

¹²⁵ F.M. CROSS, *Notes on the Doctrine of the Two Messiahs*, cit., 2, che opportunamente ricorda anche una simile interpretazione nei *Testamenti dei dodici Patriarchi*.

¹²⁶ CD 12,23; 14,19; 20,1 e con una leggera variazione in CD 20,1 "il Messia da Aronne e da Israele". M.G. ABEGG, *The Messiah at Qumran: Are We Still Seeing Double?*, in *Dead Sea Discoveries* 2 (1995) 125-144 attira l'attenzione (*Ivi* 127, 129) sul fatto che in un caso (CD 14,19) l'espressione sia seguita da un verbo singolare "espierà", avvalorando l'identificazione di un unico Messia. Ma J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, cit., 79, risponde che quella forma verbale può essere interpretata come un passivo "si farà espiazione", dunque non esclude la presenza di due Messia; cfr F.M. CROSS, *Notes on the Doctrine of the Two Messiahs at Qumran and the Extracanonical Daniel Apocalypse (4Q246)*, in D.W. PARRY - S.D. RICKS (edd.), *Current Research* cit., 3. J.J. COLLINS (cit., 79, cfr 77) osserva anche che nello stesso *Documento di Damasco* 6,2s il riferimento ad Aronne e Israele è funzionale alla distinzione di due componenti della comunità.

permette di riconoscere la possibilità che sia caduto per ragioni puramente casuali¹²⁷, per una svista del copista, confermando la lettura di 1QS¹²⁸ e dunque i due Messia¹²⁹.

Qualunque sia l'interpretazione dell'espressione "il Messia di Aronne e di Israele" vi sono testi in cui la presenza di due Messia è certa¹³⁰. Nella descrizione del rapporto tra i due Messia, i testi sottolineano una certa preminenza del Messia sacerdotale¹³¹. Nella *Regola dell'Assemblea* 1QSa 2,11-13 (1Q28a) nella descrizione del "banchetto escatologico"¹³² si dà la precedenza al "sacerdote" sul Messia di Israele (1QSa 2,12)¹³³.

La preminenza sacerdotale si può spiegare da un lato con l'aderenza a un modello di società che si era affermato nell'organizzazione dell'Israele

¹²⁷ M.G. ABEGG, *The Messiah at Qumran*, cit., 131.

¹²⁸ Come ammette anche M.G. ABEGG, cit., 131.

¹²⁹ Un'ulteriore problema è presentato dalla diversità che i due Manoscritti A e B del *Documento di Damasco* della Geniza presentano in una sezione parallela. Le opzioni adottate nell'interpretazione del rapporto tra queste due testimonianze possono in qualche modo influire sulla visione dello sviluppo del messianismo a Qumran. Poiché manca tuttora un consenso, pare azzardato affidarsi a un'ipotetica ricostruzione della genesi delle variazioni (che potrebbero anche in questo caso essere accidentali) per costruire una teoria dello sviluppo della comunità. J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, cit., 80-82 sintetizza la questione e le principali opzioni, esprimendo forse una certa inclinazione ad accettare la soluzione di cambiamenti accidentali dovuti a due casi di aplografia. Anche il rapporto tra il *Documento di Damasco* e la *Regola della comunità* rimane controverso e se ne discute sia la priorità cronologica, sia la genesi in differenti fasi di un'unica comunità o in comunità parallele.

¹³⁰ Come riconosce anche M.G. ABEGG, *The Messiah at Qumran*, cit., 144, osservando inoltre che l'espressione "Messia di Aronne e di Israele" "reveals at very least a dual nature". Cfr É. PUECH, *Messianism, Resurrection, and Eschatology*, cit., 237s.

¹³¹ Cfr 1QS 2,11-21. Cfr L. MORALDI, *I Manoscritti di Qumran*, cit., 177; J.J. COLLINS, "He Shall not Judge by what His Eyes See", cit., 157. Cfr 1QpIs^a (4Q161), L. MORALDI, cit., 531; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Attese messianiche*, cit., 264s; *Raccolta di Benedizioni (1QSb)*. Anche il *Rotolo del Tempio* per quanto non descriva il periodo messianico, ma piuttosto un presente mancato, di cui forse si spera ancora una realizzazione, prima della fine dei tempi, rispecchia nella sua amplissima espansione delle "legge del re" la medesima subordinazione del sovrano al sommo sacerdote che in qualche modo è attesa per i tempi messianici, cfr E. JUCCI, *Ordine Sacro e Legge nel "Rotolo del Tempio"*, in *Sapienza e Torah, Atti della XXIX Settimana Biblica* [Roma 1986], Bologna 1987, 243-263.

¹³² Con É. PUECH, *Messianism, Resurrection, and Eschatology*, cit., 237, si può anche pensare a ogni banchetto (culturale) della comunità nel periodo messianico in presenza del re e del sommo sacerdote; cfr anche F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Attese messianiche*, cit., 290-294.

¹³³ Non è irrilevante che i testi 1QS; 1QSa; e 1QSb siano stati copiati tutti sullo stesso manoscritto e che il testo 4Q175 (*Testimonia*) risalga alla stessa mano, cfr É. PUECH, *Messianism, Resurrection, and Eschatology*, cit., 237.

postesilico, d'altro lato con la forte presenza di una componente sacerdotale nell'ambito della comunità stessa, a partire da colui che ne rappresenta se non il fondatore, perlomeno il rifondatore: il Maestro di giustizia¹³⁴.

Tornando alle tre figure escatologiche di 1QS 9,10s (e di altri testi) che abbiamo visto radicarsi nell'interpretazione di tradizioni bibliche e di esperienze passate, si possono aggiungere motivazioni più immediate, direttamente connesse con l'ambiente storico contemporaneo alla comunità¹³⁵. Una terna praticamente identica a quella della *Regola* eppure con un significato del tutto opposto la si trova in *Antichità* 13,299. Giuseppe Flavio tessendo le lodi di Giovanni Ircano (135-104 a.C.) conclude "da Dio fu stimato degno dei tre più grandi privilegi: il governo della nazione, l'ufficio del sommo sacerdozio e il dono della profezia"¹³⁶. Se le due concezioni affondano le loro radici nelle stesse tradizioni, l'interpretazione tuttavia diverge radicalmente. La descrizione di Giuseppe riflette certamente temi propri della propaganda ideologica che si sviluppò negli ambienti asmoneici, come appare dal confronto con *1Macabei* e se anche Giovanni Ircano non realizzò veramente tale concentrazione di potere da un punto di vista formale, la sua descrizione esprime una linea di tendenza che tende a realizzarsi nella sua dinastia¹³⁷. La divisione delle funzioni che il testo della *Regola* proietta nella sua visione escatologica riflette anche una tensione presente verso la ristrutturazione del potere che si andava realizzando, e una polemica nei confronti

¹³⁴ L. MORALDI, *Il Maestro di giustizia. L' "innominato" dei manoscritti di Qumran*, Fossano 1971; ID., *Il Maestro di giustizia*, in *Accademia Marchigiana di Scienze, Lettere ed Arti, Memorie* 33 (1994-1995) 63-84.

¹³⁵ Anche G.S. OEGEMA, *Messianic Expectations in the Qumran Writings*, cit., 63s, nota la connessione con la confusa situazione politica del periodo.

¹³⁶ Trad. Moraldi (cit.). Cfr A. SISTI, *L'attesa del profeta*, cit., 78. Cfr *Guerra* 1,68: "Egli fu il solo ad avere insieme le tre cose capaci di assicurare una posizione di assoluta preminenza: il governo della nazione, il sommo sacerdozio e la profezia" (trad. Vitucci).

¹³⁷ Secondo *1Mac* 14,41-47: "I Giudei ed i sacerdoti avevano decretato che Simone [141-134] fosse loro duce e sommo sacerdote per sempre, fino alla venuta di un profeta fedele [...]. Simone accettò e con piacere si dichiarò sommo sacerdote, comandante ed etnarca dei Giudei e dei sacerdoti e Capo di tutti" (trad. di A. PENNA [cur.], *Libri dei Maccabei*, cit., 164), cfr. P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, cit., 222-224. Il primo Asmoneo ad assumere ufficialmente il titolo regale sarebbe secondo Giuseppe (*Antichità* 13, 301) Aristobulo (104-103), ma sulle sue monete compare il titolo di sommo sacerdote; secondo Strabone invece sarebbe Alessandro Janneo, Cfr P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, cit., 232.

della nuova dinastia, che quelle funzioni invece andava accentrando in un'unica persona¹³⁸. Un terzo passo, stavolta nei *Testamenti dei dodici patriarchi* sembra riflettere la stessa problematica¹³⁹. *Testamento di Levi* 8,11-15¹⁴⁰ "Levi la tua discendenza si dividerà in tre funzioni, come segno della gloria del Signore che deve venire. Il primo ufficio sarà grande. Al di sopra di esso non potrà essercene un altro. Il secondo sarà costituito dal sacerdozio. E in quanto al terzo [...]. Amabile è la sua apparizione come profeta dell'Altissimo dal seme di Abramo, nostro padre"¹⁴¹.

¹³⁸ Polemica che si nutre di diverse prospettive e di diverse interpretazione della tradizione, dello stato di emarginazione a cui alcuni gruppi sono costretti e infine della volontaria accentuazione polemica e identitaria della propria segregazione. 4Q448, la preghiera per il re Gionata, che potrebbe essere identificato con Alessandro Janneo, pone certamente qualche problema. J.J. COLLINS, "He Shall not Judge by what His Eyes See", cit., 151, ritiene che di fronte a un nemico comune (come nel conflitto tra Alessandro Janneo e i Farisei, alleati con un sovrano straniero, Demetrio Eucario) fosse anche immaginabile un'alleanza con gli Asmonei.

¹³⁹ Sulla complessa genesi di questo testo si veda l'introduzione di P. Sacchi in *Apocrifi dell'Antico Testamento* [1], cit., 725ss. In particolare Sacchi (cit., 739) riconosce due strati giudaici "uno dei quali appartiene a circa la metà del II sec. a.C. e uno agli anni 40-30 del I sec. sempre a.C.". Sull'intera questione non si è giunti a un consenso e non manca chi pensa a una dominanza della riscrittura cristiana (cfr P. SACCHI, cit., 755s). Sulle caratteristiche del "messianismo" dei *Testamenti* cfr P. SACCHI, cit., 743s, che sottolinea l'attesa dell'intervento salvifico di Dio (in forme che ricordano *Giubilei*) e del perfezionamento delle istituzioni esistenti, particolarmente sacerdozio e, in posizione "nettamente inferiore", regalità (*Test. Giuda* 21,1-2). Si veda anche K.E. POMYKALA, *The Davidic Dynasty Tradition*, cit., 246-255; M.G. ABEGG, *The Messiah at Qumran*, cit., 144; J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, cit., 89.

¹⁴⁰ Cfr anche la pesante polemica antiasmoneica di 17,11. "Verranno dei sacerdoti idolatri, bellicosi, avidi superbi, trasgressori della Legge, empi, pederasti e terofili" (trad. Sacchi).

¹⁴¹ 18,14: "E in quanto al terzo [gli sarà dato un nome nuovo, perché sorgerà un re da Giuda e farà un sacerdozio nuovo, secondo l'ordine dei pagani e per tutti i pagani. Amabile è la sua apparizione come profeta dell'Altissimo dal seme di Abramo, nostro padre]", "è stato interamente rifatto dalla mano cristiana" (P. SACCHI, cit., 798). Ma nell'allusione al profeta del versetto 5 si può riconoscere almeno una traccia dell'originale. M. Philonenko, nel commento curato per A. DUPONT SOMMER - M. PHILONENKO (edd.), *La Bible. Écrits Intertestamentaires*, Paris 1987, 844, vede qui un'allusione al Maestro di giustizia, ma non pare verosimile. Nei versetti 11-15 viene messa in risalto la triplicità delle funzioni e la loro attribuzione a differenti personaggi, come nei testi di Qumran e in contrasto con la descrizione di Gionata. Data la complessa storia redazionale del testo è difficile un'interpretazione sicura. M. PHILONENKO, cit., identifica nelle prime due funzioni rispettivamente i personaggi di Mosè e di Aronne. Sacchi ritiene che nel testo originario si alludesse al sommo sacerdote al sacerdote semplice e al levita, ma quest'interpretazione difficilmente si accorda con l'attuale testo.

Tra i testi che riguardano il Messia regale ha un particolare rilievo 4Q285 (4QM^b)¹⁴², che verosimilmente¹⁴³ appartiene a una copia del *Rotolo della guerra* (1QM), e in particolare conserva testimonianza della parte finale del testo, perduta in 1QM. Il “principe (*nasi*) dell’assemblea”,¹⁴⁴ che nelle sezioni precedentemente conosciute non aveva una funzione rilevante, qui invece svolge un ruolo attivo nello scontro con i *Kittim* (i nemici di Israele)¹⁴⁵ coi quali si scontra fino al Gran Mare e successivamente di fronte a Israele.

Nello scontro, probabilmente, il capo delle forze avversarie, catturato viene condotto davanti al Principe e da questi ucciso. Infine avrà luogo la strage dei *Kittim*, forse dopo l’ordine del sommo sacerdote¹⁴⁶, confermando la preminenza sacerdotale con la sua comparsa proprio dove il Principe ha il massimo risalto. 4Q285 è anche un classico esempio dei problemi interpretativi posti dai frammenti. Infatti il passo che, secondo l’interpretazione qui seguita, viene tradotto “il principe dell’assemblea lo ucciderà” ammette grammaticalmente anche la traduzione “uccideranno il principe dell’assemblea”. Ma il contesto, il linguaggio utilizzato e soprattutto i passi biblici citati¹⁴⁷ rendono inverosimile questa seconda interpretazione¹⁴⁸.

Accanto alle tre figure sacerdotale, regale, profetica si trovano a Qumran esempi di salvatori escatologici, ai cui caratteri umani o angelici si

uniscono attributi e funzioni che ne fanno quasi dei Messia divinizzati¹⁴⁹, in questo senso spesso si parla di un “messianismo celeste”¹⁵⁰.

L’esempio più netto pare quello di Melchisedek in un *midrash* escatologico (11QM^{elch}), in cui si intrecciano le citazioni o le allusioni a *Lv* 25,8-13 (l’anno del giubileo), *Dt* 15 (anno della remissione dei debiti) e *Is* 52 (liberazione dei prigionieri), ai *Salmi* 7 e 82 e a *Is* 61. Nella prima settimana del decimo e conclusivo giubileo, nel giorno dell’espiazione, Melchisedek compare come agente del giudizio divino (“compirà la vendetta dei giudizi di Dio”), sacerdote celeste che compie l’espiazione “per tutti gli uomini della sorte di Melchisedek”, e condottiero che eliminando Belial e le sue schiere nella guerra escatologica¹⁵¹ conduce verso un’era di eterna pace¹⁵². Il suo nome e la sua caratterizzazione regale e sacerdotale¹⁵³ permettono di riconoscerlo come un’evoluzione della figura di Melchisedek che compare in *Gn* 14,17-20 e nel *Sal* 110,4. Testi che sono sullo sfondo anche del quinto capitolo della *Lettera agli Ebrei* e che nel corso dei secoli hanno stimolato una variegata speculazione¹⁵⁴.

Forse un’altra testimonianza di Messia celeste si può trovare in 4Q246 (*Il figlio di Dio*)¹⁵⁵.

¹⁴⁹ F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Two Messianic Figures*, cit., 20-30, parla di “an almost divinized messiah”, Cfr F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Attese messianiche*, cit., 255-306.

¹⁵⁰ F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Attese messianiche*, cit., 306, osserva che “la datazione paleograficamente tarda (I sec. d.C.) dei testi che menzionano il ‘messia’ celeste potrebbe denunciare che una simile forma di attesa messianica costituisce uno sviluppo posteriore”.

¹⁵¹ Melchisedek svolge qui funzioni che sono proprie in altri testi del “Principe della luce” o dell’angelo Michele (*Rotolo della guerra*).

¹⁵² Anche in questo caso esistono interpretazioni divergenti, cfr F. MANZI, *Melchisedek e l’angelologia nell’Epistola agli Ebrei e a Qumran*, Roma 1997, 51-94 che legge il nome *malchisedek* (re di giustizia) come un titolo attribuito a Dio stesso, protagonista così delle azioni, che qui abbiamo attribuito a Melchisedek.

¹⁵³ Due frammenti della *Liturgia dell’olocausto del sabato* (4Q401, 4Q402 cfr F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, cit., 646, 648) possono forse confermare l’immagine di Melchisedek come celeste sommo sacerdote che presiede la gerarchia angelica, e che interviene con le armate celesti. Il nome di Melchisedek si deve verosimilmente integrare anche nel testo 4Q‘Amram, come antagonista di Melchiresha’ (nel contesto di una contesa per l’anima di ‘Amram tra le forze delle tenebre e della luce) cfr F. MANZI, *Melchisedek e l’angelologia*, cit., 32-39; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, cit., 447-453.

¹⁵⁴ Cfr G. GIANOTTO, *Melchisedek e la sua tipologia*, Brescia 1984.

¹⁵⁵ F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Two Messianic Figures*, cit., 25-30, che qui specifica la sua precedente definizione di “angelico”. Cfr F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Attese messianiche*, cit., 281-286.

¹⁴² Cfr F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Attese messianiche*, cit., 268-271.

¹⁴³ Il *Rotolo della guerra*, come dimostra già un’analisi interna di 1QM e come ancora più confermano le testimonianze delle altre copie, ha uno sviluppo e una storia redazionale complessa.

¹⁴⁴ Qui esplicitamente identificato con il “rampollo di Davide”.

¹⁴⁵ Che in questo testo, almeno nella sua attuale forma sono i romani. Si può immaginare che la loro immagine abbia influenzato, non meno dei modelli biblici non solo la descrizione degli eserciti e delle armi, ma anche del loro condottiero, cfr G.S. OEGEMA, *Messianic Expectations in the Qumran Writings*, cit. 70 ss.

¹⁴⁶ Cfr F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, cit., 232s.

¹⁴⁷ Cfr R. BAUCKHAM, *The Messianic Interpretation of Is 10,34 in the Dead Sea Scrolls*, 2 *Baruch and the Preaching of John the Baptist*, in *DSD* 2(1995) 202-216.

¹⁴⁸ Interpretazione proposta da R. EISENMAN - M. WISE, *Manoscritti Segreti di Qumran. Tradotti e interpretati i Rotoli del Mar Morto finora tenuti segreti. I 50 documenti chiave che fanno discutere l’esegesi biblica mondiale*, Casale Monferrato 1994, 24-29. Si veda la mia presentazione del volume (VII-XIV). Oltre all’ampia analisi di J. ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran*, Tübingen 1998, 71-96; cfr J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, cit., 58-60.

Nel contesto di una profezia¹⁵⁶ rivolta a un re da parte di un personaggio non identificato¹⁵⁷, si accenna a gravi disordini che colpiranno la terra e interesseranno anche il re dell'Assiria e dell'Egitto. Quindi si nomina un personaggio che "sarà chiamato il figlio di Dio; essi lo chiameranno figlio dell'Altissimo".

Successivamente si afferma che "un popolo schiaccerà un altro popolo, e una nazione un'altra nazione, fino a che il popolo di Dio si leverà" e che "il suo regno sarà un regno eterno"¹⁵⁸. A causa delle lacune e della struttura complessa, questo testo, relativamente breve, ha ricevuto una serie di interpretazioni divergenti. La connessione tra le espressioni qui citate non è ovvia¹⁵⁹, e le opzioni adottate nelle traduzioni e nelle interpretazioni sono varie. Vi sono due scelte fondamentali da compiere. In primo luogo si deve decidere se la connotazione del personaggio come "figlio di Dio" sia positiva (cfr *Sal* 2,7) o negativa e polemica; in questo caso l'assunzione del titolo di figlio di Dio diviene un segno dell'arroganza della sovranità terrena, forse con un'allusione polemica alla divinizzazione dei monarchi ellenistici.

In secondo luogo si deve scegliere tra una prospettiva storica e una prospettiva escatologica. Nell'accoppiamento di queste opzioni si passa

¹⁵⁶ O l'interpretazione della sua visione.

¹⁵⁷ Nella prima colonna piuttosto lacunosa del testo. Si veda l'accurato esame di J. ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran*, cit., 128-170.

¹⁵⁸ Questa espressione e quelle che seguono nel testo sono variamente attribuite al Figlio di Dio o al popolo di Dio. In quest'ultimo caso il popolo viene ad assumere caratteristiche messianiche, specialmente se il figlio di Dio è interpretato negativamente. Ma ancora di più se si finisce per identificarli, cfr A. STEUDEL, *The Eternal Reign of the People of God: Collective Expectations in the Qumran texts (4Q246 an 1QM)*, in *RQ* 17 (1996) 507-525. L. MONTI, *Attese messianiche a Qumran*, cit., 48ss esamina una serie di casi "di concezioni messianiche in cui l'instaurazione della salvezza avviene attraverso l'azione del popolo di Dio", accanto a 4Q246 prende in considerazione, tra l'altro, 4Q521 in cui la comunità rilegge i testi di 2Sam 7 e Dn 7,13-27 applicandoli a se stessa; 1QS 9,3-6 ove la comunità si presenta come tempio, 1QS 6 3,22-5,19 ove i sacerdoti sono elevati a rango di Angeli del Viso; *Florilegio* (4Q174) ecc. Che la comunità si consideri primizia escatologica della realtà futura, e copia terrena delle realtà e che in essa si realizzino o stiano per realizzarsi le funzioni sacrali proprie delle istituzioni d'Israele, che sono al momento sospese a causa della loro profanazione, è evidente in molti casi, ma forse non è necessario parlare in questo caso di messianismo.

¹⁵⁹ Cfr M.K. KNIBB, *Messianism in the Pseudepigrapha*, cit., 174-177 che preferisce vedere il Figlio di Dio come soggetto dei verbi nelle linee 2,4-5. Opinione condivisa da F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Attese messianiche*, cit., 284s.

dall'allusione storica ad un sovrano di un paese nemico¹⁶⁰ alla prefigurazione di una specie di anticristo¹⁶¹, oppure dal riferimento ad un sovrano giudaico¹⁶², a un messia regale¹⁶³, all'immagine di un salvatore escatologico celeste, sul tipo di Melchisedek¹⁶⁴. Naturalmente è stata notata più volte la somiglianza di alcune frasi di 4Q246 con le parole di *Lc* 1,32-33: "Ecco concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù. Sarà grande e chiamato Figlio dell'Altissimo; il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe e il suo regno non avrà fine. [...] Lo Spirito Santo scenderà su di te, su di te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo. Colui che nascerà sarà dunque santo e chiamato Figlio di Dio"¹⁶⁵. Paralelo che da un lato sembra rinforzare un'interpretazione positiva anche del testo di Qumran e dall'altro invita a non cercare soltanto fuori del giudaismo palestinese lo sfondo di alcune espressioni neotestamentarie¹⁶⁶.

¹⁶⁰ E.M. COOK, *Solving the Mysteries of the Dead Sea Scrolls: New Light on the Bible*, Grand Rapids 1993, 168-170.

¹⁶¹ D. FLUSSER, *The Hubris of the Antichrist in a Fragment from Qumran*, in *Immanuel* 10 (1980) 31-37.

¹⁶² S.J. FITZMYER, *The Qumran Scrolls and the New Testament after Forty Years*, in *RQ* 13 (1988) 609-620, pensa possa anche trattarsi di un sovrano asmoneo. G.J. BROOKE, *Kingship and Messianism*, cit., 445ss, si mostra più incerto, ma ritiene che il testo tenda comunque a contenere le prerogative del re, ponendo piuttosto l'accento sul popolo e sull'intervento di Dio.

¹⁶³ É. PUECH, *Fragment d'une apocalypse en araméen (4Q426 = pseudo-Dan^d) et le "royaume de Dieu"*, in *RB* (1992) 98-131, che dopo un esame accurato del testo conclude che 4Q246, probabilmente pre-qumranico, sembrerebbe alludere all'attesa del messia regale il cui regno sarà eterno, che sarà venerato da tutti, e al quale saranno sottomessi anche gli abissi.

¹⁶⁴ F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Two Messianic Figures*, cit., 25-30, 29-30.

¹⁶⁵ E. JUCCI, *I manoscritti ebraici di Qumran*, cit., 268 s.

¹⁶⁶ Cfr M. HENGEL, *Il Figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Brescia 1984, 72. J. ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran*, cit., 169 s., sottolinea la vicinanza con *Dn* 7 e gli elementi comuni con gli sviluppi della tradizione danielica in *4Ezra* 13 e il libro delle *Parabole* di *Enoc*. Rispetto a questi testi però è l'unico che con l'espressione "figlio di Dio" esplicita la terminologia della teologia regale giudaica. Inoltre sembra una testimonianza di come il Figlio dell'uomo di *Daniele* poteva essere compreso come Figlio di Dio anche in epoca precristiana; infine fornisce un plausibile sfondo sul quale comprendere l'affiancarsi nel Nuovo Testamento delle designazioni di Gesù come Figlio dell'uomo e Figlio di Dio. G.J. BROOKE, cit., 447-449 osserva che se *Lc* 1,32-35 evidenzia per contrasto come la figura regale di 4Q246 poteva essere riferita a un re escatologico giudaico, *Gv* 10,22-39 suggerisce che "there was ongoing lively debate about the identification of any 'Son of God'".

In quanto alla figura dell'*Interprete della legge* che compare in alcuni testi (CD 7,18-21; 4Q174 o *Florilegio*; cfr CD 6,7), l'interpretazione resta ancora controversa. Si deve decidere se si riferisce sempre a uno stesso personaggio, e se riguarda una figura del passato o del futuro. Inoltre, anche quando l'interpretazione messianica è più chiara, restano divergenze nell'identificazione con il messia sacerdotale (l'opzione più seguita) o il profeta escatologico¹⁶⁷.

Abegg¹⁶⁸, basandosi su una statistica delle ricorrenze del termine Messia tra i manoscritti di Qumran, conclude che "Messianism is an eminent, but non preminent topic in the scrolls"¹⁶⁹. Ma se si tiene conto che tale presenza è ampiamente distribuita in quello che può essere considerato il nucleo centrale della letteratura qumranica¹⁷⁰, più strettamente legato alla comunità¹⁷¹, e nei testi "normativi" (1QS, CD, 1QM, 4QM) il suo rilievo può apparire anche maggiore. Si può certamente dubitare non solo che l'attenzione a questo tema sia stata sempre centrale o sia rimasta sempre uguale, ma anche che abbia mantenuto costanti le sue manifestazioni. La *Lettera Halachica* (4QMMT)¹⁷², che sembra un ultimo appello all'unità rivolto agli avversari della comunità, sottolineando i punti di divergenza, che condurranno alla rottura, sviluppa ampiamente i temi dell'interpretazione halachica della Legge, ma non affronta mai il problema messianico. Ciò sembra suggerire che almeno in una prima

¹⁶⁷ Cfr L. MORALDI, *I Manoscritti di Qumran*, cit., 240s, 244s, 574s; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Attese messianiche*, 294-298.

¹⁶⁸ M.G. ABEGG, *The Messiah at Qumran*, cit., 143. Simili statistiche in C.A. EVANS, *Qumran's Messiah: How Important Is He?*, in J.J. COLLINS - R.A. KUGLER (edd.), *Religion in the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 2000, 135-149, 135-138; e più estesamente in M.G. ABEGG - C.A. EVANS, *Messianic Passages in the Dead Sea Scrolls*, in J.H. CHARLESWORTH - H. LICHTENBERGER - G.S. OEGEMA (edd.), *Qumran-Messianism. Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen 1998, 191-203.

¹⁶⁹ Sottolineando - più discutibilmente - una prevalenza dell'attesa messianica regale, G.J. BROOKE, *Kingship and Messianism*, cit., 436-442, offre un sintetico panorama dei testi che parlano dei re o della regalità, notando l'accento posto sulla sovranità divina, sugli errori dei re del passato, sulla necessità del re di essere consigliato o guidato.

¹⁷⁰ J.J. COLLINS, "He Shall not Judge by what His Eyes See", cit., 157.

¹⁷¹ O, come spesso si dice, dei testi "settari".

¹⁷² Cfr F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Il problema della purità: la soluzione qumranica*, in *Ricerche Storico Bibliche* 1 (1989) 169-191; E. JUCCI, *Qumran e dintorni. Breve rassegna di studi qumranici*, in *RivBibIt* 40 (1992) 467-477. Si veda anche l'interpretazione del passo 4QMMT C 20-22 in A.I. BAUMGARTEN, *The Flourishing of Jewish Sects*, cit., 174-177.

fase il messianismo non fosse un tema centrale. Le testimonianze dei testi più antichi sembrano confermare che quando c'è, ha ancora una forma incerta. Le testimonianze successive sembrano indicare che il suo sviluppo corre parallelo alla storia, senza essere per questo uno sviluppo lineare, tanto meno unilineare¹⁷³.

¹⁷³ Così anche F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Attese messianiche*, cit., 306, aggiungendo che "per la comunità di Qumran le concezioni 'messianiche' costituissero una questione interna, nella quale opinioni diverse e financo contraddittorie potevano coesistere armonicamente e perché non realmente importanti, o perché in 'messianologia' la coerenza è impossibile", Cfr L. MORALDI, *I Manoscritti*, cit., 189-190.