

CONSIDERAZIONI*
SULL'IMPORTANZA DELLE SCOPERTE QUMRANICHE
per la conoscenza del pensiero ebraico e delle origini cristiane:

intervista a Paolo Sacchi¹

D. Dal 1947 al 1956 furono scoperte undici grotte contenenti documenti scritti o resti di vario genere, tutti molto antichi, in una zona circoscritta in prossimità del Mar Morto (Qumrân). Oltre a testi di vario genere si trovarono anche reperti archeologici relativi ad un complesso di rovine. Secondo varie metodologie di ricerca (paleografia, spettrometria di massa, elencazione delle allusioni interne che possono essere collegate ad eventi o personaggi storici) lo studio dei manoscritti scoperti a Qumrân ci dice che questi sono databili dalla fine del IV sec. a.C. al I sec. d.C. Inoltre questa gran quantità di frammenti trovati, contenenti parti di opere diverse, ci farebbe pensare che questi luoghi avessero una qualche peculiare funzione.

Professore, queste grotte possono essere indicate come delle vere e proprie biblioteche? A chi appartenevano queste opere?

Nelle grotte di Qumrân sono stati scoperti molti libri antichi: il problema è se questi libri appartenevano a una setta, e di

* Le note sono a cura di Giovanni Ibba

¹ Ordinario di Filologia Biblica all'Università di Torino. Nel 1979 ha fondato la rivista «Henoch» e l'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo (AISG). Curatore e in parte autore della traduzione di molti testi apocrifi veterotestamentari (*Apocrifi dell'Antico Testamento*, Vol. I 1981, Vol. II 1989, Torino), ha pubblicato numerosi studi e saggi, fra i quali si segnalano, in relazione agli argomenti trattati in questa intervista: *L'apocalittica Giudaica e la sua Storia*, Brescia 1990; *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino 1994; «La profezia in Israele», in *La profezia nel mondo antico*, a cura di Marta Sordi, Contributi dell'Istituto di storia antica, volume diciannovesimo. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1993, pp. 3-20.

conseguenza contenevano esclusivamente opere che questa setta riconosceva come valide, oppure se queste grotte debbano essere considerate piuttosto come una vera e propria biblioteca contenente in linea generale opere del periodo. Le opinioni in materia oscillano fra un massimo e un minimo: il minimo è dato dalla tesi di García Martínez² secondo cui le grotte conterrebbero dei manoscritti non solo di tipo essenico, ma addirittura opere di un gruppo essenico. Dalla parte opposta, al limite estremo, ci sta Golb³, il quale sostiene che i libri non sono di coloro che abitavano a Qumrân, ma sono la biblioteca stessa di Gerusalemme che nel 66 d.C. sarebbe stata trasportata per prudenza, in vista della guerra coi romani, da Gerusalemme nei rifugi del Mar Morto. Fra le due tesi estreme ci possono essere delle soluzioni di mezzo, probabilmente più certe, come ad esempio quella di considerare che erano effettivamente la biblioteca dei qumranici, di quelli che abitavano a Qumrân – chiunque essi fossero –, ma che non per questo va detto che tutte le opere che ci sono dentro siano opere loro, possono essere benissimo anche opere di altra ispirazione ideologica. Io, salvo il caso di nuovi indizi, sarei per questa terza soluzione.

D. Che tipo di scritti sono stati rinvenuti in queste grotte, e che cosa hanno significato per lo storico del pensiero ebraico?

In queste grotte sono stati rinvenuti molti testi che, secondo le categorie odierne, possono essere suddivisi in quattro tipi fondamentali: il primo è dato dai manoscritti contenenti opere bibliche che, nella maggior parte dei casi, sono molto frammentari; un secondo gruppo è dato dalla presenza di opere apocrife: mi sembra interessante segnalare, anche se ancora non sono in grado di garantire quello che sto dicendo, che tutti gli apocrifi che noi ab-

²García Martínez F., *Qumrân Origins and Early History: A Groningen Hypothesis*, «Folia Orientalia», 25 (1988), pp. 113-136.; Id., *Qumrân, Groningen Hypothesis*, «Revue de Qumrân», 14 (1990), pp. 522-541.

³Golb N., *L'origine des Manuscrits de la Mer Morte*, «Annales», 40 (1985), pp. 1133-1149; Id., *Who Hid the Dead Sea Scrolls?*, «Biblical Archaeologist», 48 (1985), pp. 68-82.

biamo trovato a Qumrân sono sempre più antichi del 50 a.C. In altri termini l'impressione che ho, scorrendo gli indici delle opere di Qumrân⁴, è che abbiamo tutti gli apocrifi anteriori al 50 a.C. e nemmeno uno posteriore a questa data. È un fatto certamente non occasionale che ha bisogno di essere approfondito e studiato, ma che potrebbe risultare a favore della tesi di García. Un terzo gruppo di opere è dato da tutte quelle che non sono né bibliche né apocrife: sono quei testi che siamo abituati a chiamare «qumranici». Forse oggi è bene usare questa espressione, questo aggettivo, «qumranici», e non dire «manoscritti del Mar Morto», poiché la maggior parte delle opere, dette appunto qumraniche, provengono, soprattutto quelle più importanti, da Qumrân. Quando si dice «manoscritti del Mar Morto» si possono intendere anche i testi recuperati da tutti gli altri siti, i quali non sono proprio a Qumrân. Per cui, mentre una volta era praticamente indifferente dire «manoscritti del Mar Morto» o «manoscritti di Qumrân», oggi bisogna dire senz'altro «manoscritti di Qumrân»; oppure si possono dire «manoscritti del Mar Morto» nel caso in cui ci si riferisca a tutti, ma per ora non mi pare che accada. Questo terzo gruppo è caratterizzato dal fatto che almeno le opere principali, quelle conservate meglio e provenienti dalla grotta 1, presentano tutte una ideologia sufficientemente omogenea che è stata riconosciuta sulla base delle notizie che avevamo sugli esseni. Questa ideologia è stata identificata dunque come essenica. Pertanto si può dire che le opere che non sono né bibliche, né apocrife possono essere considerate esseniche, ossia appartenenti a una ideologia ben precisa. Resta il problema di come possano essere classificati quei libri che non sono essenici, cioè gli apocrifi.

⁴ Cf. Tov E. (with the collaboration of S.J. Pfann), *The Dead Scrolls on Microfiche. A comprehensive Facsimile Edition of the Texts from the Judean Desert*, E. Brill, Leiden 1993; García Martínez F., *Textos de Qumrân*, Madrid 1993 (4ª edizione), pp. 481-518; Id., *Lista de MSS procedentes de Qumrân*, «Henoch», 11 (1989), pp. 149-232; Rosso Ubigli L., *Indice italiano-inglese dei testi di Qumrân*, «Henoch», 11 (1989), pp. 233-270 (si tratta dell'indice della lista pubblicata da García Martínez); Martone C., *A Concordance of the Newly Published Qumrân Texts*, «Henoch», 15 (1993), fasc. 2-3 (aggiornamento del catalogo di García-Martínez, con accluse concordanze).

Il quarto gruppo è dato da testi di tipo genericamente amministrativo che hanno, da un punto di vista ideologico, una scarsa o scarsissima importanza e dei quali non parlo nemmeno.

D. Escatologia: anzitutto cos'è? Ci sono testi qumranici che possono essere definiti escatologici?

«Escatologia» è la scienza delle cose ultime, quindi riguarda tutto ciò che avverrà nel futuro all'individuo, alla storia, al cosmo.

Direi che all'interno delle opere qumraniche c'è spesso una sezione, un qualcosa, che riguarda l'escatologia, anche se il tipo di escatologia qumranica in quanto insiste più sul presente che sul futuro, è cioè una escatologia più presente che futura, non risalta così chiaramente come potrebbe apparire in quella di S. Paolo. Non c'è nelle opere qumraniche quella descrizione dei tempi futuri che può apparire da altre parti: anche nella stessa Regola della Guerra⁵ c'è certamente la descrizione, vedi la colonna XI, del mondo dopo la guerra finale; però non ha quella netta distinzione fra passato e futuro che c'è presso testi apocritici o presso testi cristiani: la concezione dell'anima che hanno gli esseni è tale per cui l'uomo in definitiva è già nell'eterno nel momento stesso in cui entra nella setta. Si potrebbe dire che diventa escatologia la vita stessa nella setta. Quindi il concetto di escatologia presso Qumrân ha una valenza tutta particolare che dipende dall'ideologia generale del pensiero essenico.

D. «Apocalittica» è un termine che pone problemi. Esso indica un genere letterario in senso stretto, oppure è qualcosa di più? Secondo Lei, le scoperte fatte a Qumrân hanno avuto un ruolo per definire meglio ciò che questa parola esprime?

I problemi circa l'apocalittica esistono in quanto, come dice la domanda stessa, il termine può essere usato sia per indicare un ge-

⁵ Per una consultazione degli scritti qumranici, cf. la traduzione in italiano a cura di Moraldi L., *Manoscritti di Qumrân*, Torino 1993 (2° edizione). La migliore edizione e traduzione (in spagnolo) dei testi qumranici è a cura di García Martínez F., *Textos de Qumrân*, cit.

nere letterario, caratterizzato dall'abbondante uso di termini simbolici e da un forte interesse per l'aldilà, come anche da un modo di descrivere l'aldilà che fa perno sulla visione, cioè su una sorta di ispirazione, di rivelazione, che viene data al veggente per grazia divina. Quindi è un genere letterario che però ha anche delle caratteristiche da un punto di vista contenutistico. In particolare, poi, si può usare il termine «apocalittica» per indicare una certa corrente di pensiero che parte dai più antichi libri detti apocalittici che abbiamo, il più antico dei quali è il Libro dei Vigilanti⁶, fino alle ultime apocalissi che sono quelle della fine del primo secolo d.C.: l'Apocalisse siriana di Baruc e il IV Libro di Ezra. D'altra parte questa corrente di pensiero che viene indicata come apocalittica, e che comprende opere che si distendono su un arco di tempo di un mezzo millennio, non è così unitaria come il nome vorrebbe far credere, per quanto si possa pensare a uno sviluppo interno di una stessa tradizione, la cui esistenza è innegabile. Specialmente nell'epoca più tarda, abbiamo un tale ventaglio di ideologie in competizione fra di loro che è impossibile dare a tutte quante in maniera intelligente (ma lo facciamo!) il nome di «apocalittica». Bisognerà pertanto in futuro cominciare a creare una storia dell'apocalittica che individui i vari filoni, i vari rami in cui questa corrente si è sviluppata. Oggi già si comincia a usare, per la fase più antica il termine di «letteratura enochica», che riguarda tutti quei libri che sono detti ispirati dal veggente Enoc; questi libri mostrano già una forte evoluzione e differenze di pensiero notevolissime fra l'uno e l'altro. D'altra parte, però, si può pensare che questi effettivamente rappresentassero documentazioni di una vera e propria corrente esistente nella storia, per il fatto che cinque libri enochici sono stati raccolti in una silloge unica evidentemente ad opera dell'ultimo autore, quello dell'Epistola di Enoc vissuto intorno al 50 a.C. È chiaro che se qualcuno raccolse quei cinque libri, doveva riconoscere in queste opere qualcosa della sua tradizione; altrimenti non avrebbe messo insieme opere che, oltretutto, sono abbastanza diverse l'una

⁶ Per i testi apocrifi, cf. la traduzione in italiano in Sacchi P., *Apocrifi dell'Antico Testamento*, cit.

dall'altra. Però sono cinque opere tutte guidate da un certo filone di idee, o perlomeno di problemi, che è sempre lo stesso e che si sviluppa in un certo modo. Quindi una certa unità si vede. Dopo i cinque libri dell'Enoc etiopico, l'apocalittica subisce veramente una frammentazione, e non è facile per ora dire quali sono i filoni emersi perché si può andare da forme abbastanza vicine al pensiero farisaico, come il Testamento di Abramo o il Liber Antiquitatum Biblicarum, a forme invece nettamente diverse e direi contrastanti proprio con il pensiero farisaico e molto più vicine al pensiero essenico. A livello d'intuizione, mi sembra di poter dire che certe opere, come quelle che ho nominato prima (il Testamento di Abramo e il Liber Antiquitatum Biblicarum) – e a queste si può forse aggiungere anche il II Baruc –, possono avere avuto un influsso abbastanza deciso nella formazione dei Pirke Avot (III d.C.) e di conseguenza potrebbero essere considerate come una delle due radici che hanno dato vita al rabbinismo: da una parte la Mishnah, dall'altra queste opere apocrife, il cui influsso da un punto di vista ideologico si nota appunto nei Pirke Avot che sono l'ultima opera della Mishnah e che di conseguenza ne rappresentano la chiusura. Quindi sembra che qui ci sia un filone di ricerca che ha iniziato a percorrere Boccaccini⁷ e che mi pare piuttosto interessante.

Riguardo alla seconda parte della domanda, cioè se le scoperte a Qumrân hanno avuto un ruolo per definire meglio ciò che la parola «apocalittica» esprime, la risposta è negativa. Questo per il semplice fatto che «apocalittica» non è un qualche cosa che emerge dal testo, è piuttosto qualche cosa che noi attribuiamo al testo. In altre parole, «apocalittica» è un termine che abbiamo inventato noi e pertanto lo definiamo come vogliamo; direi che ogni autore se lo definisce come gli pare. Da questo ne consegue che uno, a seconda di come lo definisce, ci mette dentro o ci toglie quello che vuole. Infatti la soluzione migliore sarebbe, per conto mio, quella di abolire il termine «apocalittica» come indicante una corrente di pensiero: bisognerebbe lasciargli solo il valore stilistico. Però bisogna al-

⁷ Boccaccini G., *Middle Judaism, Jewish Thought, 300 BCE to 200 CE*, Minneapolis 1991; id., *Il Medio Giudaismo*, Genova 1993.

lora trovare altri termini per indicare le varie fasi e correnti di quella nebulosa che ora chiamiamo apocalittica. Questo mio modo di presentare il problema può lasciar pensare che si tratti sempre di trovare un nome per suddivisioni e sviluppi interni di una medesima unità: è proprio questo che è dubbio, specialmente per ciò che riguarda le opere, delle apocalittiche, più tarde.

D. *Nel pensiero ebraico, dalla più antica apocalittica fino al cristianesimo e oltre, il tema del male ebbe grande importanza. Fra le opere trovate a Qumrân ce ne sono alcune che hanno aiutato a capire meglio gli sviluppi del dibattito avutosi nell'ebraismo intorno a questa problematica?*

Il problema del male nelle opere cosiddette «apocalittiche»⁸ ha una grande importanza.

Anzi, molto probabilmente si può dire che ciò che ha dato vita alla apocalittica, cioè alla corrente enochica, sono due temi nuovi nel mondo giudaico: uno è l'idea dell'immortalità dell'anima e l'altro è l'idea che l'origine del male è preterumana. In altri termini il male non si limita ad essere esclusivamente la trasgressione, è qualche altra cosa in più.

L'apocalittica si caratterizza nelle sue origini in quanto ammette sia una origine preterumana del male, sia l'immortalità dell'anima. Che la concezione dell'immortalità dell'anima sia nuova nell'apocalittica, si vede già dal fatto che essa impiega termini nuovi.

Essi sono diversi poiché prima si parlava di larve ('*obot*), mentre adesso non si parla più di larve, ma si parla di spiriti (*pneumata*), di anime. Il termine è quindi cambiato. Perché? È cambiato perché, mentre la larva si intendeva discendere agli inferi non giudicata – il nocciolo è nel «non giudicata» –, per cui Saul e Samuele vanno a finire insieme allo *Sceol*⁹, al contrario nell'apocalittica l'anima dopo la morte è destinata ad essere giudicata.

⁸ Per un ulteriore approfondimento, cf. Sacchi P., *L'apocalittica Giudaica e la sua Storia*, cit.

⁹ Cf. «Introduzione Generale», in Sacchi P., *Apocrifi dell'Antico Testamento*, cit., vol. I, p. 15 n. 3: «La religione ebraica era una religione di questo mondo. Gli ebrei non credevano nella sopravvivenza dell'anima, o, anche se vi credeva-

Dopodiché, secondo il Libro dei Vigilanti, va a finire in valli dell'Occidente dove i buoni sono già divisi dai cattivi in attesa del giudizio finale. Quindi ciò che fa della religione ebraica una religione dell'«aldilà» è proprio il fatto che ha ammesso l'esistenza dell'anima immortale destinata a vivere presso Dio e non sotterra lontana da Dio. Però grande importanza ha nell'apocalittica anche il credere che il male non sia semplicemente la trasgressione. Come si spiega questo? Viene spiegato attraverso i miti, il primo e più antico dei quali, appartenente ad un certo Libro di Noè (che verrà ripreso e sviluppato nel Libro dei Vigilanti), raccontava di una caduta di angeli avvenuta al tempo di Iared, quindi già in epoca storica, ossia due-tre generazioni prima del diluvio, quando alcuni angeli, mi pare duecento, dal cielo videro le donne, videro che erano belle, se ne innamorarono e scesero sulla terra per sposarle. Questo è un mito che è riassunto in maniera estrema nella Bibbia canonica stessa, ossia nei primi quattro versetti del capitolo 6 della Genesi. Secondo questo mito, pertanto, gli angeli si unirono alle donne, da questa unione nacquero i *Nefilim*, i «Giganti», che erano degli esseri mostruosi, malvagi, i quali facevano del male a tutte le bestie, le mangiavano tutte; mangiavano anche gli uomini. Quindi erano esseri assolutamente perversi. A questo punto gli uomini chiedono l'aiuto di Dio che interviene da un lato punendo gli angeli ribelli, che fa rinchiudere sotto la terra del deserto mitico di Dudaël¹⁰, dall'altro fa sì che i giganti si uccidano fra di loro in lotte fratricide. Che cosa succede? Si scopre che le anime dei giganti erano immortali, e quindi diventano gli spiriti maligni che girano nell'aria. Forse qui non è ancora ben chiaro il concetto di immortalità dell'anima, ma un redattore ce lo ha messo dentro in quanto, mentre il racconto originario si vede bene

no, non pensavano che le anime (le larve o *'obot*) vivessero presso Dio. Secondo una concezione simile a quella mesopotamica, immaginavano l'aldilà come un luogo tenebroso e sotterraneo (lo *sceol*), dove si raccoglievano in una vita non vita tutti i morti, buoni e cattivi, fortunati e sfortunati senza alcuna differenza (cfr. *Is.*, XXXVIII, 18-19 e *Giobbe*, XXI, 26). Il regno della morte non è di Dio: egli non vi penetra (*Giobbe*, XIV, 13)».

¹⁰ Enoc X, 4 (Libro dei Vigilanti), in Sacchi P., *Apocrifi dell'Antico Testamento*, cit., vol. I, p. 477.

che parla degli uomini vivi – in vita –, sostituì agli «uomini» l'espressione «gli spiriti dell'uomo» o addirittura, come in un caso, «gli spiriti delle anime degli uomini morti». Con ciò si capisce benissimo che intendeva le «anime immortali». Però questa è l'idea di un redattore vissuto intorno al III sec. a.C.

Il problema del male resta sempre nell'apocalittica, poiché esso è il turbamento dell'ordine voluto da Dio. E questo è indicato ancora più chiaramente dal secondo mito della caduta angelica. Il secondo mito è più tardo rispetto al primo ed è, da un punto di vista filosofico, più assoluto, più chiaro, più netto nei suoi termini. Infatti dice che gli angeli preposti alla guida dei sette pianeti, quindi siamo nel quarto giorno della creazione – prima della creazione dell'uomo –, portarono gli astri in orbite che non erano quelle volute da Dio. Dunque sciuparono il mondo in quanto gli astri, essendo fuori posto, mandavano sulla terra degli influssi cattivi, mentre Dio avrebbe voluto che avessero mandato influssi buoni. Per capire questo, basta pensare che a quell'epoca l'astrologia era la scienza dell'astronomia, e quindi con questo si spiegava anche perché c'erano influssi maligni nel mondo. Era, in un certo senso, un tentativo, come ha detto qualcuno, di concordanza fra scienza e fede. Il male deriva sostanzialmente da un disordine provocato da esseri angelici, quindi da una sfera superumana. Ma come agisce questo disordine nella vita umana? Per il secondo mito, tramite gli influssi astrali derivanti da stelle che sono fuori posto. Questa però è un'interpretazione limitata a questo mito. Normalmente la tradizione ebraica, compresa quella del Libro dei Vigilanti, interpreta il male nel mondo come conseguenza dell'impurità che si è diffusa in seguito alla disobbedienza e alla ribellione degli angeli. Pertanto il male ha la sua radice nell'impurità. Impurità che evidentemente è vista da questo momento, proprio per questo fatto, come qualcosa non solo di reale, ma anche di negativo, mentre nella maggior parte del pensiero biblico l'impurità è vista come qualcosa di fisico, qualcosa da cui ci si deve un po' guardare, una realtà però alla pari delle altre, non cattiva. Esempi classici: quando il racconto della fonte detta sacerdotale dice che Dio creò i serpenti nel quinto giorno, afferma che tutto era buono; invece, nel racconto del serpente che tenta Eva, testo

che appartiene secondo la tradizione accademica allo Javista, Dio condannò il serpente a strisciare, e siccome la parola serpente (*nahash*), di per sé in ebraico non vuol dire assolutamente strisciare, ciò significa solo che un animale fu punito, condannato a diventare impuro. Quindi vuol dire che l'impurità era sentita come qualcosa che non fa parte della natura, ma fa parte di una natura in qualche modo depravata, e il serpente è condannato a questa depravazione e diventa impuro. Ma ecco che allora abbiamo già evidentemente in ambienti biblici antichi, in ambienti ebraici in senso stretto, una duplice concezione dell'impurità: per l'ambiente sacerdotale, quello che dopo avrà la meglio e quindi è quello più documentato nella Bibbia, l'impurità è un fatto neutro: come l'uomo è tenuto a non mettere la mano sul fuoco se non si vuol bruciare, però non per questo deve non usare il fuoco, così deve usare di tutte le cose impure secondo certe cautele, il che non vuol dire che le cose impure siano cattive; secondo l'altra concezione, l'impurità coincide con la malvagità, e sostanzialmente è male. L'apocalittica segue sempre l'idea che l'impurità è male, con tutte le conseguenze di questo fatto.

Il pensiero qumranico dipende sostanzialmente da quello del Libro dei Vigilanti, quindi dalla prima apocalittica. Dipende da quello, ma lo sviluppa ulteriormente e lo radicalizza. Lo sviluppa in quanto vede la coincidenza assoluta, cosa che invece non è mai detta nel Libro dei Vigilanti, d'impurità e di peccato. E poiché l'impurità è un qualche cosa che è diffuso nella natura, l'uomo nasce nel peccato; l'uomo è peccatore fino dall'utero. Evidentemente questo uomo «che è peccatore fino dall'utero» non può voler dire che è «un trasgressore fino dall'utero». Questo porta a vedere il male come qualcosa che è connaturato con l'uomo, ma che non dipende dall'uomo, ed è un qualcosa che mi sembra che si avvicini molto all'idea di peccato originale. Ora, se per gli esseni il male viene a coincidere completamente con l'impurità, è chiaro che la via di salvezza diventa una via di purità. Bisogna liberarsi dall'impuro. Ma liberarsi dall'impuro per l'ebreo vuol dire molte più cose di quelle che l'espressione può far capire oggi. Vuol dire liberarsi da un lato da questa impurità ontica che c'è nell'uomo e che gli arriva con la nascita stessa, come gli arrivano

le braccia e le gambe, e da questa impurità egli non può liberarsi diversamente che aderendo alla setta. Non c'è altra via: nemmeno tutti i mari della terra potrebbero purificarlo da questa impurità: l'unica via di salvezza, l'unica via di purificazione, è entrare nella setta e accettare l'insegnamento del Maestro di Giustizia. Abbiamo qui una prima idea nel mondo ebraico che la salvezza è legata in qualche modo ad una credenza, ad una fede, e questo, mi pare, è un elemento piuttosto importante. Però, dal momento che per l'ebreo l'impurità non è compresa soltanto in questa ottica, ma è tutto l'insieme delle cose impure, ne consegue che l'esseno sente il bisogno di staccarsi sempre più da ogni impurità per vivere una vita la più pura possibile.

Quali sono le impurità? Per esempio, uno dei problemi degli esseni era quello della defecazione. Secondo il Rotolo della Guerra (VII, 6-7) i gabinetti, chiamati «luogo della mano», devono essere posti fuori dall'accampamento ad una distanza di due-mila cubiti (circa un Km). Questo fatto avrà certamente comportato dei problemi agli esseni, in quanto nel Documento di Damasco (X, 20) si legge che nel giorno di sabato non si può percorrere una distanza che oltrepassi i mille cubiti dalla propria città. Giuseppe Flavio dice che gli esseni di sabato non andavano al gabinetto, che evidentemente non so come vada inteso: comunque la defecazione costituiva chiaramente un problema. Gli esseni radicalizzano ed estendono al massimo il concetto di impurità comune a tutto il giudaismo. L'esseno pertanto fa i bagni rituali prima di mangiare, bagni completi, appunto per togliersi di dosso ogni impurità possibile che ci sia stata.

Ciò che però caratterizza nettamente l'essenismo di fronte all'apocalittica in maniera decisa è il fatto che esso porta avanti un certo tipo di ideologia, che si ritrova paradossalmente in Qoèlet; vale a dire, sviluppa il predeterminismo. E lo sviluppa in maniera razionale, radicale, assoluta. Il male esiste, l'impurità esiste, tutto esiste, perché Dio l'ha voluto. Pertanto il diavolo stesso esiste perché Dio ha creato il diavolo. E qui troviamo una differenza fondamentale con la corrente enochica, nella quale gli angeli ribelli rappresentano in sostanza il diavolo. Per gli esseni il diavolo non è un angelo che si è ribellato, è un angelo che Dio ha creato ribelle, e lo

ha creato per odiarlo. Quindi ha creato il principe della luce per amarlo e ha creato il principe della tenebra per odiarlo. Il male pertanto esiste nei disegni imperscrutabili di Dio: l'uomo non può far altro che accettarlo. L'esseno è colui che per grazia di Dio conosce i Suoi misteri, e sa che verrà un momento in cui Dio libererà il mondo dal male. Però il male lo ha voluto Dio e la liberazione dal male non può che essere fatta da Dio. L'uomo è assolutamente passivo di fronte a questa situazione. D'altra parte questo fatto porta l'essenismo a una nuova concezione della condizione umana, perché supera una vecchia idea ebraica, per la quale la sventura era punizione di peccati, e la fortuna nella vita ricompensa di bontà, di giustizia. Infatti negli Inni¹¹ si dice più o meno che, nonostante le persecuzioni e nonostante il fatto di sentirsi per questo perduto, il Maestro di Giustizia sa che deve essere fermo e saldo, in quanto tutto quello che accade, succede perché Dio vuole che accada e che lui è amico di Dio anche se nella sventura. Questo perché è Dio che crea l'uomo buono o malvagio, e lui è stato creato buono, mentre il fatto che subisca sventure rientra nei piani misteriosi di Dio e per questo non deve preoccuparsi. In questo modo risulta naturale che la ricchezza non sia più vista come un bene; la povertà non sia più vista come male. Anzi, in un certo senso la persecuzione comincia col diventare il segno quasi di una predilezione divina: sono i «poveri» di Dio quelli che domani avranno la vittoria sul mondo, perché non è la forza dell'uomo quella che vince il mondo, ma quella di Dio. Quindi, nell'essenismo, ci sono tutte queste aperture spirituali verso una spiritualità nuova che mi sembrano notevoli, degne di attenzione, che certamente hanno influito in qualche modo anche sulla formazione della spiritualità cristiana.

D. Un elemento profondamente connesso alla storia ebraica è quello della profezia: essa ha una lunga storia e, nel suo corso, anche delle differenziazioni. Fra gli scritti trovati a Qumrân si trova qualcosa di attinente ad essa? O meglio: c'è, in questi, una profezia con peculiarità proprie?

¹¹ Inni, in Moraldi L., *Manoscritti di Qumrân*, cit., pp. 359-463.

La profezia¹² è un'antica istituzione, e in un certo senso si può dire che è sempre esistita in Israele nonostante che sia stata spesso avversata. Per esempio in Zaccaria (13, 3) si legge che quei genitori che avranno un figlio che dichiarerà di essere profeta lo dovranno uccidere perché certamente questo è un male e i profeti non devono più esistere. Non deve esistere la profezia. Perché questo? Perché la profezia normalmente ha sempre avuto nella storia d'Israele un atteggiamento contrario alle istituzioni. Pertanto il profeta è visto da queste come un pericolo. La profezia prosegue anche dopo Zaccaria, e Neemia, un uomo delle istituzioni, dovette litigare con dei profeti esattamente secondo lo schema del mondo preesilico. In seguito di profeti si parla raramente, e sembra trattarsi sempre di figure escatologiche o che comunque dovranno venire o potrebbero venire. Quindi il profeta resta come una figura delle strutture salvifiche d'Israele che può sempre arrivare anche se non si sa se arriverà. Per esempio Simone, trovandosi in una posizione scomoda, in quanto ricopriva contemporaneamente la carica di sommo sacerdote e la carica politica di capo del popolo, per far tacere coloro che mormoravano dirà che è disposto a lasciare risolvere il problema a un profeta, aggiungendo: «purché degno di fede» (cf. 1 *Macc* 4, 46; 14, 41). Questo significa che l'istituzione della profezia in Israele restava. Si ritrova il profeta nel testo qumranico della Regola della Comunità (IX, 11), dove si dice che verrà prima dei messia d'Israele e di Aronne: quindi c'è una figura escatologica del profeta che resta. Ci sono delle profezie spicciole che sono ricordate da Giuseppe Flavio riguardanti degli esseni, gente cioè che sapeva dire che cosa sarebbe accaduto al singolo il giorno dopo. Questo si vede anche nel Nuovo Testamento con Paolo e col profeta Agabo (*At* 11, 28). Nella comunità, fra i carismi, Paolo ricorda anche quello della profezia che dice essere superiore a quello delle lingue (1 *Cor* 12, 10): quindi la profezia continua a esistere. Accanto a questa profezia che può essere ancora detta «classica» esiste un altro tipo di profezia che si sviluppa ed è quella dell'apocalittica, dove colui

¹² Per un ulteriore approfondimento cf. Sacchi P., «*La profezia in Israele*», cit.

che narra le cose è detto «veggente» (*hozeh*). Ciò che distingue questo tipo di profezia apocalittica dalla profezia «più normale», chiamiamola così, quella «classica», e pure da quella spicciola dei tempi successivi, è il fatto che mentre il profeta «classico» parla avendo in mente esclusivamente questo mondo, il profeta apocalittico, in quanto conosce l'immortalità dell'anima, conosce inferno e paradiso, ha uno sguardo che va in questa dimensione, nella quale non poteva penetrare lo sguardo del profeta classico. Questo dà alla profezia apocalittica un tono tutto diverso che probabilmente non dipende tanto dalla differenza sostanziale di funzione del profeta, quanto dal «luogo» dove mette gli occhi il profeta stesso.

Per quanto poi a Qumrân si parli di profeti soltanto in relazione a quelli classici, tuttavia anche a Qumrân esisteva una forma di profezia, in quanto, se non altro, il Maestro di Giustizia diceva di avere una conoscenza superiore a quella dei profeti: essi conoscevano le cose, mentre il Maestro di Giustizia era in grado di collocare nel tempo le cose dette dai profeti antichi. Pertanto era una figura che veniva considerata dagli esseni al di sopra di quella dei profeti stessi. Anche questa è una forma di profezia.

Credo che la definizione migliore di profeta sia quella che dà la Bibbia nel Deuteronomio (18, 18-22): profeta non è tanto colui che parla a nome di Dio, come vuole certa interpretazione moderna, quanto è colui che predice il futuro. Se noi cambiamo questa formula in una un po' più elastica e diciamo che il profeta è colui che parla di cose che non cadono sotto i sensi, questa si adatta benissimo anche al profeta apocalittico, in quanto egli non è tanto interessato al mondo escatologico inteso come mondo che verrà alla fine dei tempi, o più semplicemente nel futuro della storia, ma è interessato a questo mondo futuro, in quanto sfera del divino, che può bene essere anche contemporaneo alla storia.

D. Messianismo: nella tradizione ebraica ci sono stati diversi tipi di messianismo (quello detto «regale davidico», oppure l'altro detto «non davidico», ma sempre regale, per esempio in Ezechiele, ecc.): nelle grotte di Qumrân ci sono opere che ruotano attorno a questo tema (per esempio nella Regola dell'Assemblea, nella Regola della Comunità, nel Documento di Damasco). Secondo Lei, in

queste opere, ci sono altri tipi di messianismo rispetto a quelli studiati prima delle scoperte fatte a Qumrân?

«Messianismo» non è altro che una formulazione moderna di una dottrina antica che gli ebrei non hanno mai formalizzato. Viene, com'è noto, dalla parola ebraica *Mashiah*, che vuol dire «unto», e unto era il titolo del re. Il messianismo pertanto è nato come dottrina della regalità. Nacque molto probabilmente con Isaia e prevedeva l'avvento in un tempo futuro, ma su questa terra ovviamente, di un regno di pace che si sarebbe realizzato non per la bontà dell'uomo, ma per grazia di Dio attraverso la figura di un unto, quindi di un re eccezionale che sarebbe però stato certamente un discendente di David, il quale avrebbe instaurato sulla terra un regime di giustizia. Questa ideologia era evidentemente legata alla casa davidica. Chi con la casa davidica aveva a che dire, vedi ad esempio Ezechiele, risolve il problema messianico facendo sì che David diventi, da antenato del re, figura del grande re del futuro. Quindi il re-messia che arriverà sarà il vero David, sarà lui David, ma non necessariamente un discendente di David. Qui si vede bene come idee politiche e idee religiose si mescolano fra di loro.

Dopo la fine della monarchia davidica, nell'anno 515, il messianismo comincia a cambiare contenuti in quanto non c'è più un re. È vero che il sommo sacerdote è un unto anch'esso, però per un certo tempo di messianismo non si parla più, perlomeno nel senso di messianismo regale. Resta però l'esigenza di una figura che venga a realizzare sulla terra tutte le aspettative del messianismo regale, fosse esso davidico o non davidico. Quanto più sembrerà grande il compito del messia, tanto più grande sarà immaginata la figura di salvezza. È interessante come a partire dalla fine dell'epoca persiana, e poi con ulteriore sviluppo durante l'epoca ellenistica, si cominci a riutilizzare quelle figure che in passato avevano avuto la sorte di essere nate, ma non morte. In particolare penso ad Elia che nell'ultima parte del libro di Malachia, che è un'aggiunta posteriore, viene detto ritornare sulla terra. In effetti se un uomo non è morto, vuol dire che è da qualche altra parte; e se Dio lo ha messo da qualche altra parte, qualche

cosa evidentemente era destinato a fare. Che funzioni aveva? Ecco, Malachia pensa che dovrà ritornare un giorno sulla terra per rappacificare i padri coi figli in vista del giorno del Signore; questa è già una funzione messianica di una figura che non è regale, ma di un uomo che è al di sopra dell'umano, perché un uomo che non muore è un uomo particolare. Dopo la figura di Elia, interviene quella di Enoc che, anche nella Bibbia canonica, si dice che Dio lo portò via, perlomeno non fu più sulla terra, lo prese con sé. Enoc, che sarà l'autore di molte opere pseudoepigrafiche, è anche lui un uomo che è nato ma non è morto; pertanto una figura superumana. Anche Enoc farà molte rivelazioni e, in una delle ultime opere enochiche, il Libro delle Parabole, si dirà chiaramente che è il messia. Ormai si comincia a pensare che la salvezza dovrà venire da una figura di «unto» che però non è un uomo come tutti gli altri, dev'essere al di sopra. Il primo è Elia, poi dopo c'è questo Enoc (forse prima quest'ultimo, ma non è chiaro: forse sono figure sorte contemporaneamente). Questo processo di ingrandimento della figura messianica fa un altro passo con l'essenismo in quanto esso vede l'esistenza di un arcangelo, Melchisedek (che non ha nulla a che vedere col Melchisedek della Bibbia, perché questo era un re; cf. *Gen* 14, 18), che avrà funzioni tipicamente messianiche; infatti sarà quello che farà convertire gli ebrei, sarà quello che li riporterà in patria¹³ e, molto probabilmente, avrà la funzione di fare il giudizio o comunque di esercitare la vendetta di Dio dopo il giudizio. Più grande ancora è il «Figlio dell'Uomo» del Libro delle Parabole (siamo intorno al 30 a. C.). Si può pensare che il nome derivi da Daniele (7, 13) anche se non ha nulla a che vedere con la figura descritta dal profeta, perché quest'ultima è chiaramente simbolica, come dice l'autore stesso: il «Figlio dell'Uomo» non è altro che il simbolo del popolo dei santi di Dio (*Dn* 7, 18.22). Pertanto per Daniele il Figlio dell'Uomo non esiste, è solo un'immagine. Invece il Figlio del-

¹³ 11QMelch, in Moraldi L., *Manoscritti di Qumrân*, op. cit., pp. 577-580. Cfr. Puech E., *Notes sur le manuscrit de 11QMelkîsédêq*, «Revue de Qumrân», 12/48 (1987), pp. 483-513.

l'Uomo del Libro delle Parabole è una figura reale, o meglio la funzione di una figura realmente esistente, non il suo nome; infatti è detto il «Giusto», «l'Eletto», il «Figlio dell'Uomo». Questi tre appellativi indicano un personaggio "x" che fu creato prima del tempo (capitolo 48) e che ha come caratteristica quella di conoscere tutti i segreti della Legge, e pertanto di essere in grado di eseguire il Grande Giudizio. Il Grande Giudizio lo farà il Figlio dell'Uomo. Questo, per conto mio, è molto importante per lo studio del Nuovo Testamento, perché Gesù dirà sempre di se stesso di essere il Figlio dell'Uomo e non dirà mai di essere il Messia. Se uno legge il secondo capitolo di Marco, noterà che Gesù vede se stesso come Giudice universale, e la gente capiva così quando sentiva dire «Figlio dell'Uomo». In Giovanni si trova la formula: «(Dio) ha dato il potere di giudicare al (Figlio), perché è il Figlio dell'Uomo» (Gv 5, 27). Qui si ha la spiegazione chiarissima di cosa voleva dire «Figlio dell'Uomo»: era inteso come il Giudice universale, colui che avrebbe fatto il giudizio alla fine dei tempi. Mi pare interessante che anche dei teologi adesso comincino a prendere sul serio l'ipotesi che, per capire l'autocoscienza di Gesù, non bisogna partire dal concetto di Messia, ma da quello di Figlio dell'Uomo. Infatti quelli che non accettano che il Figlio dell'Uomo del Nuovo Testamento abbia a che fare qualcosa, a livello concettuale, con il Libro delle Parabole, si trovano di fronte a soluzioni strane come ammettere significati diversi dell'espressione (per esempio, il Figlio dell'Uomo come indicante talora persona diversa da Gesù), o estremamente riduttive, come considerarlo una perifrasi galilaica per «io», o magari da espungerla. Il Figlio dell'Uomo è la figura messianica più grande che abbia avuto il giudaismo.

In seguito, dopo il sorgere del cristianesimo, la figura del messia tende nel giudaismo a ridimensionarsi. Ritorna chiaramente uomo, si riparla del figlio di David, si dice nel IV Libro di Ezra che vivrà quattrocento anni e avrà la funzione limitata di preparare il Giudizio, non quella di fare il Giudizio Universale, né, come nel Libro dei Sogni, il messia sarà il re del mondo dell'eschaton; sarà un grande guerriero come nell'Apocalisse di Baruc, un uomo molto longevo come nel IV Ezra, ma sempre destinato a scomparire con questo mondo; è una figura di questo mondo, non una fi-

gura che ha funzioni per l'altro e nell'altro. Il messia nel giudaismo avrà un'importanza sempre minore. Nella Mishnah non se ne parla mai, se non in un paio di citazioni minori.

A Qumrân, ma non solo lì, è conosciuto anche un messia sacerdotale, come nel caso dei messia di Aronne e di Israele, ricordati prima, nella Regola della Comunità, o nei Testamenti dei Dodici Patriarchi.

D. Si possono fare raffronti tra il Nuovo Testamento e il contenuto di alcuni scritti trovati a Qumrân? Le opere trovate in queste grotte aiutano a capire meglio l'ambiente in cui visse Gesù?

Servono moltissimo questi manoscritti per capire meglio l'ambiente in cui visse Gesù, però bisogna fare un chiarimento: qui si è sempre parlato di manoscritti qumranici, ma poi mi si è domandato cos'è l'apocalittica, e quando si arriva a porre il problema se le opere trovate a Qumrân aiutano a capire meglio l'ambiente in cui visse Gesù, bisogna aggiungere a queste tutte le opere dell'epoca, siano o no documentate a Qumrân. Perché a Qumrân, ripeto, abbiamo trovato gli apocrifi fino ad una certa data. Da una certa data in poi mancano, e questo per me è una cosa che non è mai stata notata. Cosa vuol dire che gli apocrifi più tardi mancano tutti? Questo è un problema. Però siccome ci sono opere che furono scritte nell'epoca di Gesù, evidentemente aiutano a comprendere il suo mondo anche se non sono documentate a Qumrân. Quali esempi si possono fare? L'esempio capitale è il Libro delle Parabole. Esso contiene almeno un paio di idee fondamentali che si collegano al cristianesimo: una è il Figlio dell'Uomo inteso come giudice universale, cioè il giudice universale chiamato Figlio dell'Uomo; l'altra è l'idea che, chi si salva, non è altro che il pentito. Non esiste il giusto (e questa è un'idea già abbastanza diffusa nel giudaismo), mentre si salvano i giustificati. In realtà, va tuttavia notato che, per il Libro delle Parabole, chi si salva, più che il giustificato, è colui che si pente. È una forma di giustificazione estremamente elementare nella sua struttura concettuale e, qualcosa del genere, c'è anche nel Nuovo Testamento. Si pensi alla parabola del pubblicano e del fariseo che

vanno nel tempio (Lc 18, 9-14): ne esce giustificato chi riconosce i suoi peccati umilmente. Infatti l'unico peccato che non sarà perdonato secondo il Libro delle Parabole è quello dell'orgoglio. Per gli orgogliosi (che sono i potenti della terra, i politici e i ricchi) non c'è possibilità di penitenza. Quando saranno portati davanti al trono del Figlio dell'Uomo, ultimo momento in cui tutti gli uomini avranno la possibilità di pentirsi (quindi c'è l'idea che il pentimento è possibile anche nell'altro mondo), gli orgogliosi, anche se riconosceranno il loro peccato, saranno esclusi dal perdono. Per loro non c'è possibilità alcuna di pentimento, mentre per tutti gli altri peccatori questa possibilità esisterà sempre.

Il concetto neotestamentario di giustificazione è più vasto e profondo di quello del Libro delle Parabole e ci riporta ancora una volta ai testi qumranici propriamente essenici.

Nell'esseno, la salvezza non si produce né per i suoi meriti (come nel farisaismo), né per il semplice pentimento, ma solo in quanto accetta l'insegnamento del Maestro di Giustizia. La fede in questo insegnamento (in questo caso «fede» non è solo fiducia, ma anche convincimento di certe verità) purifica l'uomo non solo dal peccato «originale», ma anche dalle trasgressioni che può commettere dopo la sua entrata nella setta¹⁴.

¹⁴ Nel celebre *Inno finale* della Regola della Comunità si legge fra l'altro (X, 8-11):

«Durante tutta la mia esistenza
 uno statuto è scolpito sulla mia lingua:
 qual frutto di lode e compito delle mie labbra,
 voglio cantare con sapienza!
 Tutto il mio canto sarà per la gloria di Dio,
 la mia lira e la mia arpa saranno per il suo santo ordinamento,
 e il flauto delle mie labbra sarà la voce dei suoi giudizi.
 All'ingresso del giorno e della notte
 voglio entrare nel patto di Dio
 e all'uscita della sera e del mattino,
 pronunciare i suoi statuti
 e ovunque si trovano porrò la mia sede senza ritorno.
 Ritengo il suo giudizio conforme alle mie iniquità,
 e la mia iniquità è davanti ai miei occhi,
 come uno statuto scolpito».

L'esseno si salva, ed è già nell'eterno, in quanto ha una certa fede, e questa è un'idea molto importante perché è in qualche modo alla radice della salvezza per fede di Paolo, anche se già si trova nei Vangeli sinottici (vedi Marco 2, 5 [Mt 9, 2; Lc 5, 20]: si veda l'episodio del paralitico calato dal tetto e guarito da Gesù, perché ha visto la fede della folla: Paolo teorizza qualcosa che era già presente nel cristianesimo prima di lui).

Un'altra idea importante è quella della impurità. Per l'essenismo è impuro tutto ciò che la Bibbia indica come cose impure e ci aggiunge un altro tipo d'impurità, quella che deriva dal peccato. Se si legge Marco 7, 15 e passi paralleli (Mt 15, 11), si vede che Gesù afferma che non quello che entra nell'uomo contamina l'uomo ma quello che esce dall'uomo contamina l'uomo. Questo significa che nel cristianesimo l'impuro resta una realtà come nell'essenismo. Nel giudaismo invece si affermerà l'idea che l'impurità non esiste, ma è solo una certa relazione dell'uomo con le cose voluta e rivelata da Dio.

(a cura di GIOVANNI IBBA)

E ancora (XI, 2-4):

«Quanto a me, infatti, il mio giudizio è presso Dio
e nella sua mano è la perfezione della mia vita;
con lui è la rettitudine del mio cuore,
e nelle sue giustizie cancella la mia trasgressione.
Giacché dalla fonte della sua conoscenza scaturì la sua luce,
sicché il mio occhio contemplò le sue meraviglie,
e la luce del mio cuore (penetrò) nel mistero del futuro
e del presente per sempre».

(in Moraldi L., *Manoscritti di Qumrân*, cit. pp. 167; 169).