

## Un ebreo apocalittico (4° incontro / 18 febb 2023)

Dall'incontro scorso a quello di oggi

Nel cap 2 Boccaccini ha illustrato la natura del 'cambiamento' che avviene a Paolo a seguito dell'evento sulla via per Damasco. Per B. non si tratta propriamente di una conversione perché questa richiede il passaggio da una religione ad un'altra, cioè l'uscita da una religione per entrare in una diversa. Paolo - sia prima che dopo l'evento sulla via di Damasco - rimane sempre all'interno della religione giudaica, del giudaismo (vedi lo schema allegato relativo al 'cambiamento di Paolo'). Ma, come sappiamo, il giudaismo è anche un grande contenitore che contempla al suo interno numerose prospettive teologiche. E' rimanendo sempre all'interno di questo ricco contenitore che avviene il cambiamento di Paolo: Paolo passa dalla prospettiva propria del giudaismo farisaico (che è quella della sua formazione) a quella del giudaismo apocalittico (che è propria del movimento di Gesù). A questo punto B. deve cominciare a i tratti principali che connotano un ebreo apocalittico. E' quello che fa al cap. 3.

### LA VISIONE DEL MONDO APOCALITTICA DI PAOLO L' EBREO

Negli ultimi decenni c'è una crescente attenzione tra gli studiosi per la dimensione apocalittica del pensiero di Paolo. Secondo le parole di Paula Fredriksen, Paolo visse in «un mondo ebraico reso incandescente da speranze apocalittiche». Era convinto che il tempo in cui viveva fosse l'ultima ora della storia. E in effetti se ci pensiamo, la maggior parte degli insegnamenti morali di Paolo non ha senso se non in un contesto di escatologia imminente: «il tempo si è fatto breve [...] passa infatti la figura di questo mondo!» (I Cor. 7,29.31). Anche la missione di Paolo ai gentili è ispirata direttamente da questa sua convinzione di vivere vicino alla "fine", che per lui significa il tempo della restaurazione di Israele e dell'inclusione delle nazioni.

In qualsiasi momento, Paolo si aspettava che Dio avrebbe posto termine a questo mondo (I Tess. 1,10; 5,3). Ai tessalonicesi esprime la sua convinzione che «il giorno del Signore verrà come un ladro di notte» (I Tess. 5,2) e che molti dei presenti ne saranno testimoni: «noi, che viviamo [...] saremo ancora in vita alla venuta del Signore [...] [quando] alla voce dell'arcangelo e al suono della tromba di Dio, discenderà dal cielo» (I Tess.

4,15-16). E ai romani ribadisce che ogni giorno che passa la fine è più vicina: «è ormai tempo di svegliarvi dal sonno, perché adesso la nostra salvezza è più vicina di quando diventammo credenti. La notte è avanzata, il giorno è vicino» (Rom. 13,11-12). In questo Paolo appare perfettamente in linea con la tradizione sinottica: il quando della fine rimane ignoto («quanto a quel giorno o a quell'ora, nessuno lo sa, né gli angeli nel cielo né il Figlio, eccetto il Padre», Mc. 13,32) ma il ritorno del Cristo, improvviso e imprevedibile come un «ladro di notte» (Mt. 24,43), è così imminente da ispirare un senso di continua vigilanza: «vi sono alcuni, qui presenti, che non moriranno prima di aver visto giungere il Regno di Dio nella sua potenza» (Mc. 9,1).

Tuttavia secondo B. tutte queste aspettative escatologiche:

- sulla fine dei tempi,
- sulla venuta del Messia,
- sul giudizio finale e su altri eventi futuri legati a quel tempo, come la restaurazione di Israele e l'inclusione dei gentili,

non sono sufficienti a spiegare tutta la complessità del pensiero apocalittico di Paolo e della prima tradizione cristiana.

E infatti le lettere di Paolo contengono anche un'altra faccia dell'apocalittica, nel senso che sono piene di riferimenti a potenze malvagie sovrumane:

- il diavolo, l'angelo ribelle che Paolo chiama «Satana» (Rom. 16,20) o «Beliar» (II Cor. 6,15), è «il dio di questo mondo» (II Cor. 4,4), di «questo mondo malvagio» (Gal. 1,4).
- Satana opera attraverso il peccato [*hamartia*], che produce le passioni [*epithumiai*] e conduce alla morte [*thanatos*] (cfr. Rom. 7,8-11).
- il dominio del diavolo sta tuttavia volgendo al termine: «il Dio della pace schiaccerà ben presto Satana sotto i vostri piedi» (Rom. 16,20), una frase che fa eco alla maledizione di Dio sul serpente e alla promessa di Dio alla progenie di Eva (Gen. 3,15).
- Paolo vede chiaramente la fine dei tempi come una battaglia contro le forze cosmiche del male: «Poi sarà la fine, quando [Cristo] consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni Principato e ogni Potenza e Forza. È necessario infatti che egli regni finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi» (I Cor. 15,24-25).

- Ai romani Paolo descrive l'ardente aspettativa della creazione [protesa verso la rivelazione dei figli di Dio] [...] nella speranza che [anch'essa] sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo infatti che tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi (Rom. 8,19-25).

Purtroppo l'apocalittica non ha avuto una buona fama nella ricerca neotestamentaria classica. Ecco una breve carrellata dei principali teologi:

- già a partire da Ferdinand Christian Baur - maestro della scuola esegetica di Tubinga vissuto tra il 1792 e il 1860 -, la ricerca neotestamentaria minimizza questi riferimenti come marginali o irrilevanti per la comprensione della teologia paolina,
- per Julius Wellhausen (1844-1918) l'apocalittica è una specie di sintesi di tutte le degenerazioni teologiche del «tardo giudaismo»: «speculazioni da salotto, rigidità settaria, egocentrico particolarismo, passività etica e adesione a una visione del mondo obsoleta e a un linguaggio fuorviante che non può e non deve essere riportato in vita»,
- secondo Rudolf Bultmann (1884 – 1976) poi, sarebbero proprio le categorie apocalittiche uno degli aspetti principali delle concezioni mitologiche che risalgono all'epoca in cui i testi sono stati scritti, e che pertanto debbono essere abbandonate poiché risultano del tutto “incredibili per l'uomo moderno, per il quale l'elemento mitologico è divenuto estraneo e incomprensibile”. E' la cosiddetta demitizzazione: secondo Bultmann la teologia e l'esegesi debbono liberare il messaggio cristiano dalle forme esteriori di cui è stato rivestito nelle Scritture, in modo da far emergere il suo significato universale che sta dietro (è nascosto) le rappresentazioni contingenti, legate alla civiltà e alle letterature che le hanno espresse. Forse Bultmann intendeva respingere la forma più del contenuto dell'antico messaggio apocalittico, ma l'autorevolezza e la popolarità del suo appello alla demitologizzazione del linguaggio biblico ha finito per rafforzare la considerazione generale che l'apocalittica giudaica fosse una visione del mondo mitologica e obsoleta, del tutto inutile per l'uomo moderno. Dunque da tralasciare,
- Secondo B, il vecchio pregiudizio nei confronti dell'apocalittica giudaica è evidente anche nell'affermazione di Sanders (anni Settanta Ottanta del Novecento) che le somiglianze tra Paolo e l'apocalittica sono più apparenti che reali: «Paolo [...] non calcolava i tempi e i momenti, non contornava le sue predizioni della fine di visioni con animali, e non osservava alcuna delle convenzioni letterarie della letteratura apocalittica». Commenta B. : “come se questi aspetti [e non l'origine cosmica del male e il suo attuale dominio] fossero i caratteri essenziali e distintivi del pensiero apocalittico!”
- Fa eccezione la figura poliedrica di Albert Schweitzer (1875-1965), importante teologo, medico, musicista franco-tedesco, fondatore dell'ospedale di Lambaréné in Gabon che, nel 1930, con una profondità e una essenzialità oggi ci sorprendono scrive: «essere-in-Dio per Paolo è impossibile fintanto che gli esseri angelici possiedono ancora una misura di potere sull'uomo [...] In generale, il punto di vista

dell'escatologia giudaica è che il male del mondo viene dai demoni [...]. Nella sua forma più semplice l'idea della redenzione è che il regno messianico pone fine a questa condizione».

Le cose cominciano a cambiare negli anni Settanta e Ottanta del Novecento, con la riscoperta dell' apocalittica giudaica da parte di studiosi come Klaus Koch, Walter Schmithals, Paul Hanson, Christopher Rowland e John Collins, che restituiscono dignità a questo filone di pensiero e si forma una nuova generazione di specialisti paolini che guardano agli elementi apocalittici in Paolo come a elementi chiave della sua teologia.

Direttamente ispirata da questi studi, è emersa una linea interpretativa che ha posto il "Paolo apocalittico" al centro della propria riflessione. Studiosi come J. Christiaan Beker, J. Louis Martyn, Martinus C. de Boer, Beverly Roberts Gaventa e Lisa M. Bowens hanno sostenuto che al cuore del messaggio di Paolo

- c'è il «trionfo di Dio sulle forze del male»,
- che la salvezza in Paolo è più una questione collettiva che un problema individuale,
- e che il vangelo di Paolo è prima di tutto un messaggio di liberazione dal potere del male: «La morte di Gesù [...] non riguarda tanto la colpa e il perdono personali, quanto piuttosto la schiavitù e la liberazione collettive».

In questo modo la visione apocalittica del mondo in Paolo non è un accessorio mitologico che può essere facilmente isolato e messo da parte; è la struttura essenziale che plasma tutti gli aspetti della sua teologia, ogni singolo problema che Paolo affronta nelle sue lettere o discute con i suoi lettori. «La genesi dell'apocalisse di Paolo [...] sta nella certezza dell'apostolo che Dio ha fatto irruzione in questa era malvagia inviando Cristo e il suo Spirito in essa».

In un quadro esplicitamente apocalittico Paolo individua tre attori celesti:

- Dio,
- il Messia,
- il diavolo,

i quali combattono per il controllo della creazione.

Questo mondo è caduto sotto il dominio delle forze del male (Satana e con lui il peccato, le passioni e la morte). La venuta del Cristo segna l'inizio dell'offensiva decisiva sferrata da Dio per ripristinare il suo dominio sul mondo e sui poteri malvagi che ne hanno preso il controllo. Secondo la Bowens: «La predicazione di Paolo offre ai suoi ascoltatori il lieto annunzio che Dio, attraverso l'evento-Cristo, ha invaso il cosmo e intensificato una guerra di liberazione per tutta la creazione, inclusa l'umanità, contro le potenze ostili che la tengono schiava»".

In questo modo Paolo è convinto di trovarsi nel punto di congiunzione tra due epoche, in un momento unico nella storia in cui l'avvento del Cristo ha già disarmato le potenze del male, anche se ancora non le ha distrutte completamente. Benché Satana e le potenze malvagie siano già state giudicate con la morte e la risurrezione di Gesù, per Paolo tali forze rimangono ancora pericolosamente all'opera nell'era presente con un potere che se è residuale è tuttavia portatore di morte contro il popolo di Dio, fino alla loro distruzione definitiva nel giudizio finale. «L'ultimo nemico a essere annientato sarà la morte» (I Cor. 15,26).

Gli studi che hanno sottolineato la dimensione apocalittica di Paolo non sono immuni da aspetti problematici, a motivo della insistita tendenza a retrodatare il supposto conflitto paolino tra grazia e legge nel giudaismo del Secondo Tempio, quasi che il cristianesimo rappresentasse la parte migliore del giudaismo che con l'apocalittica si oppose al "legalismo" giudaico, per liberarsene poi definitivamente grazie alla predicazione paolina. Il valore perdurante di questi studi consiste piuttosto nel loro richiamo che qualunque problema Paolo affronti nelle sue lettere, deve essere compreso sullo sfondo del quadro dualistico dell'apocalittica giudaica. Dal punto di vista di Paolo, il problema della salvezza individuale ha implicazioni cosmiche e non può essere separato da una dimensione collettiva.

### **LE ORIGINI DEL MALE NELL'APOCALITTICA GIUDAICA**

Le più recenti ricerche sull'apocalittica giudaica che si sono sviluppate sulla scia degli studi di Paolo Sacchi riguardo alla tradizione enochica, hanno confermato che per molti ebrei del Secondo Tempio la preoccupazione centrale era proprio quella della liberazione del cosmo dal dominio del male causato da agenti sovrumani.

Quello che oggi cominciamo a comprendere meglio è che l'apocalittica giudaica era portatrice di una visione complessa del mondo. Purtroppo nella ricerca storica e più ancora a livello divulgativo, **l'apocalittica appare troppo spesso associata solo e esclusivamente con l'escatologia**. In realtà l'apocalittica non nasce da una generica attesa di un futuro migliore, né dal desiderio primario di svelare i tempi e le modalità della fine, né si dilunga in dettagliate descrizioni dei tempi a venire (cioè dentro una prospettiva semplicemente escatologica).

Al centro dell'apocalittica c'è, prima di tutto, il problema dell'origine cosmica del male, che è il fondamento, l'essenza, la matrice, l'idea generativa da cui scaturisce l'intera riflessione apocalittica. La pace eterna promessa nel mondo a venire è il capovolgimento dell'attuale situazione di

corruzione e decadenza, è il ripristino dell'ordine perduto, della bontà originaria dell'universo, corrotta dal peccato angelico. L' *eschaton* è il rimedio a un passato di peccato del quale si ricordano con minuzia di dettagli tutti gli eventi avvenuti agli albori stessi della storia umana.

Questa apparente contraddizione tra

- una tradizione che ha il suo focus nel futuro (la fine dei giorni...)
- ma che poi parla principalmente del passato (come il male è entrato nel mondo, gli angeli vigilanti...)

è forse la caratteristica più distintiva della letteratura apocalittica. L' escatologia non è alimentata dalla speranza di un radioso avvenire o dall' ottimismo nel progresso della storia, ma è il risultato di una **protologia** pessimistica (Protologia: teoria, dottrina che ha per oggetto l'inizio delle cose... in particolare l'origine del male [chi è stato? l'uomo, Dio, o Belial?] e gli effetti anche attuali di questo cataclisma?...). In altre parole, per capire l'apocalittica giudaica non bisogna correre subito avanti verso l'escatologia, ma occorre anzitutto fare il movimento opposto, cioè guardare indietro, a quella che chiamiamo protologia. E' su questo aspetto che sono essenziali gli apporti di Sacchi e di Boccaccini.

Il fatto è che il peso e la rilevanza delle speculazioni cristiane sul peccato originale (cioè su questo fatto decisivo degli inizi) ci hanno reso reticenti nel riconoscere le radici ebraiche di questo concetto, per il rischio di attribuire alle antiche fonti giudaiche delle idee cristiane posteriori. Da testi come *I Enoc*, *Daniele* e *Giubilei* sappiamo però che nel giudaismo del Secondo Tempio ci fu un acceso dibattito sull' origine del male. Nei circoli apocalittici molti consideravano la presenza del male nel mondo

- non come una conseguenza della volontà di Dio (è un po' la tendenza di Qumran)
- o come conseguenza della trasgressione umana (è la tradizione mosaica/sadocita insomma la Genesi che conosciamo),

ma come una ribellione cosmica di poteri angelici sovrumani (I Enoc).

Helge Kvanvig ha descritto la letteratura enochica come una **counterstory**, cioè una “contronarrativa” o “controstoria” alternativa rispetto ad una **master narrative** cioè una “narrazione principale”, “ufficiale” della Torah mosaica (cioè la teologia che conosciamo, quella della bibbia, dei sadociti):

Ma che cos'è una counterstory?

Se “una master narrative è la storia che una comunità pone a fondamento della propria identità [...] Una counterstory è una storia che contesta la visione del mondo della master narrative, non cercando di cancellare la narrazione stessa, ma introducendo dei cambiamenti significativi nel suo sviluppo letterario. Il risultato è che la nuova narrativa comunica qualcosa di completamente diverso.

La *master narrative* della Torah mosaica descrive un universo riscattato dal caos primordiale dall'atto creativo del Dio unico (Gen. 1,1-2.4a [11]), dove confini invalicabili di divisione vengono fissati per organizzare il cosmo. Dio separa la luce dalle tenebre, le acque superiori dalle acque inferiori, la terraferma dal mare, e il giorno dalla notte. Gli spazi che progressivamente vengono all'esistenza sono quindi popolati dagli esseri viventi che a essi appartengono (astri, animali), fino alla apoteosi del sesto giorno quando – compiuta la creazione dell'uomo e della donna – «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (1,31; cfr. 1,10.12.18.21.25). Così l'universo nasce dal caos, e vive di un fragile equilibrio; la sua stabilità è affidata alla preservazione di un complesso e graduato sistema di "purtà" che assegna a ogni gruppo e individuo il loro posto preordinato e immutabile nell'universo.

Contro questa idea di stabilità e di ordine proprio della *master narrative* della Torah mosaica, la *counterstory* apocalittica del *Libro dei Vigilanti* è incentrata sul collasso dell'ordine creativo in conseguenza di una ribellione cosmica (il complotto e la rivolta degli angeli caduti). Gli enochici sostenevano che l'ordine creativo di Dio si era dissolto, essendo stato sostituito dall'attuale disordine: «Tutta la terra si è corrotta per aver appreso le opere di Azazel; e ascrivi a lui tutto il peccato!» (*I En.* 10,8). Nell'interpretazione enochica, la ribellione dei *bene elohim* (i «figli di Dio» o angeli) non è semplicemente – come in Genesi 6,1-4 – uno dei peccati primordiali che caratterizzarono l'antica storia dell'umanità. Al contrario essa è la madre di tutti i peccati, il *peccato originale* che ha corrotto e contaminato la creazione di Dio e da cui il male continua inesorabilmente a scaturire e diffondersi. Oltrepassando l'inviolabile confine tra cielo e terra, gli angeli ribelli hanno violato non solo le donne, ma hanno abbattuto le divisioni poste da Dio al momento della creazione. Il conseguente scatenamento delle forze del caos condanna gli esseri umani a essere vittime di un male cosmico che essi non hanno causato e al quale essi non possono resistere.

Ma la *counterstory* enochica non si ferma, va avanti:

- nonostante la reazione di Dio e il successivo diluvio, l'ordine divino della creazione non viene ripristinato. Il cosmo non torna ad essere quello che era, al suo stato originario di perfezione. Gli angeli buoni, guidati da Michele, Gabriele, Raffaele e Uriele, sconfiggono gli angeli malvagi, guidati da Semyah e Azazel, ma la loro vittoria non consiste nella morte o sottomissione dei ribelli, ma nel loro confino fuori dal mondo abitato, nel «deserto che è in Dudael», dove gli angeli caduti vengono imprigionati in una fossa «sotto le alture della terra» (*I En.* 10,4-6.11-12). I corpi

mortali dei giganti, figli dell'unione illecita di angeli immortali e donne mortali, vengono uccisi nel diluvio (*I En.* 10,9-10); tuttavia, le loro anime immortali sono sopravvissute e come spiriti maligni continuano a dimorare sulla terra (*I En.* 15,8-10).

L'umanità fu decimata dal diluvio ma non annientata: la famiglia di Noè sopravvisse nell' arca (*I En.* 10,1-3). La creazione fu lavata dalle acque del diluvio ma non totalmente purificata, poiché Dio usò l' acqua e non il «fuoco» che è riservato solo per il «grande giorno del giudizio» (*I En.* 10,6). Per quanto inquietante possa essere questa idea, la reazione di Dio ha limitato ma non eradicato il male sulla terra. Il mondo è ancora dominato dalle forze del male. Un tempo di «settanta generazioni» è fissato «fin quando si compirà l'eterno giudizio» (*I En.* 10,12). La restaurazione dell' ordine creativo appartiene solo al tempo escatologico.

L'idea della fine dei tempi è così strettamente connessa all' ebraismo e al cristianesimo quali oggi li conosciamo, che ci è difficile persino immaginare un tempo in cui non lo fosse. Ma nel giudaismo del Secondo Tempio si trattava di una idea molto contestata, non da tutti condivisa, anzi estremamente controversa. Sul piano teologico essa infatti contraddice il principio della bontà della creazione, o meglio della capacità di Dio di mantenere l' ordine divino stabilito con la creazione, mentre sul piano politico e sociale introduce elementi di critica radicale allo status quo. Significa che qualcosa è andato storto, qualcosa alla quale anche Dio pur nella sua onnipotenza non ha saputo opporsi.

E' il giudaismo enochico, nel suo tentativo di esonerare il Dio buono dalla responsabilità di aver creato il male, che per primo si spinge in questa direzione, facendo del male il risultato di una ribellione cosmica contro Dio. Ma il prezzo da pagare per affermare l'innocenza di Dio fu la perdita (almeno parziale) della sua onnipotenza.

A questo punto si rende necessario introdurre il concetto della ***fine dei giorni*** come un tempo di giudizio e vendetta finali al di là della morte e della storia, nel quale l' onnipotenza divina viene restaurata. Quello che nelle tradizioni profetiche era l'annuncio indeterminato di un tempo futuro di intervento di Dio nella storia, nella tradizione enochica diventa l' attesa di un evento cataclismatico che segna la fine della "prima" creazione di Dio e l'inizio di una "seconda" creazione: un nuovo mondo qualitativamente diverso e discontinuo rispetto a quello attuale, finalmente conforme alla volontà originale di Dio, prima che la ribellione angelica interrompesse i piani di Dio.

In questo modo comprendiamo bene che l' escatologia enochica è il frutto della sua protologia (e ne dipende completamente).

## IL GIUDAISMO ENOCHIECO E LA LEGGE MOSAICA

Chiarita dunque l'origine cosmica del male, resta ora da chiarire come l'apocalittica giudaica collega questa dottrina dell'origine cosmica del male (la ribellione angelica a Dio) al libero arbitrio e all'umana ricerca individuale della salvezza. In che rapporto stanno le due cose?

L'assenza di qualsiasi riferimento specifico ai materiali halakhici presenti nella Torah mosaica ha portato gli specialisti del Secondo Tempio, incluso John Collins, a parlare del giudaismo enochico come di una forma "non mosaica" di giudaismo. Al riguardo - si domanda però B. - " *non mosaico* significa anche *anti-mosaico*? Gli studiosi sono divisi su quale fosse l'atteggiamento del giudaismo enochico verso la Torah.

- da una parte Paolo Sacchi afferma che «la mancanza di qualsiasi menzione [...] della Torah nella letteratura enochica non può essere considerata semplicemente come un'omissione. Gli enochici non hanno mai accettato la Torah di Mosè». George Nickelsburg parla della «sapienza enochica» come di «un' alternativa alla Torah mosaica» nel contesto più generale di una «marginalizzazione della Torah mosaica» comune anche ad altri testi del Secondo Tempio, dalla Sapienza di Salomone alle lettere paoline,

- all'estremo opposto, E.P. Sanders vede nell'enochismo un sistema del tutto compatibile con il «nomismo del patto», quindi in sintonia con il «giudaismo comune» (*common Judaism*) dell' epoca".

È vero che la rivelazione di Enoc afferma di precedere temporalmente quella di Mosè e di non essere in alcun modo subordinata a essa. Tuttavia, in nessun passo dei testi enochici vediamo tracce di aperta polemica contro la Torah mosaica o il "legalismo" giudaico.

«Non ci sono prove che la prima letteratura di Enoc rigetti le leggi del Pentateuco in quanto tali. Al contrario, i testi enochici non contengono alcuna polemica contro specifici insegnamenti mosaici. Né la figura di Mosè è in alcun modo denigrata». Il riferimento più esplicito alla Torah è nell'*Apocalisse delle settimane*, dove essa viene presentata come un dono dato da Dio nella «quarta settimana (sarà) fatta la Legge ed un recinto per le generazioni future» (*I En. 93,6*), un dono prezioso destinato a durare per sempre. La legge è elencata insieme al Primo Tempio come uno dei rimedi (seppur non definitivi) che Dio ha stabilito per limitare la diffusione del male.

Ma allora da dove vengono queste (chiamiamole) 'perplessità'/dubbi/ silenzi... enochici nei confronti della Torah?

Ecco la proposta di B.: il problema che il giudaismo enochico sembra avere nei confronti della Torah mosaica non deriva da una critica diretta alla legge, ma è anch'esso un prodotto della protologia apocalittica, della quale - per l'appunto - non si dirà mai abbastanza l'importanza.

- la ribellione angelica ha reso difficile per le persone seguire qualsiasi legge – inclusa la Torah mosaica – in un universo corrotto dalla presenza cosmica del male. Il problema non è la Torah stessa, la cui origine divina non è mai messa in discussione o rigettata; il problema è piuttosto la difficoltà degli esseri umani nel compiere buone azioni, che è ciò che complica il rapporto umano con la Torah mosaica. Lo spostamento d'attenzione che la tradizione enochica richiede non è principalmente da Mosè a Enoc, ma dalla fiducia nelle capacità umane di compiere il bene al dramma di chi si sente impotente e vittima di fronte al male. Mentre al centro della Torah mosaica c'era la responsabilità umana di seguire le leggi di Dio (come esemplificato fin dall'esperienza di Adamo ed Eva nel giardino dell'Eden), al centro del giudaismo enochico subentra un paradigma di impotenza e di vittimizzazione dell'intera umanità.

Tuttavia mai i testi enochici negano la libertà umana o esonerano gli esseri umani dalle conseguenze delle loro trasgressioni, o sminuiscono il valore della legge. Nella tradizione enochica il male ha origine cosmica e influenza le scelte umane, **ma** gli esseri umani rimangono responsabili delle azioni peccaminose che commettono. E' questo il modo (un po' contraddittorio) con il quale origine cosmica del male e responsabilità umana vengono collegate.

Al riguardo l'affermazione più netta è nella *Lettera di Enoc*, che noi abbiamo visto lo scorso anno leggendo "Oltre l'ipotesi essenica" di B.:

*Vi ho giurato, o peccatori, che come un monte non divenne né diverrà servo, né una collina (è diventata né diverrà) serve di una donna, così il peccato non fu mandato sulla terra, ma (sono) gli uomini (che) lo hanno creato da se stessi e quelli che lo hanno fatto sono (destinati) alla grande maledizione [...] Sappiate, fin da oggi, che ogni violenza che commettete è scritta ogni giorno, fino al giorno del vostro giudizio (I En. 98,4-8).*

A questo punto forse comprendiamo meglio il significato profondo del mito degli angeli caduti, che è quello di assolvere il Dio misericordioso dall'essere responsabile di un mondo che gli enochici consideravano malvagio e corrotto, **non** quello di negare la responsabilità umana. Nel sistema di pensiero enochico, i due concetti contraddittori di responsabilità umana e di vittimizzazione umana sono condannati a coesistere. L'accettazione di uno soltanto di questi estremi fa crollare l'intero edificio enochico nella condanna di Dio quale implacabile fonte del male (se gli uomini non sono responsabili del loro peccato) o quale ingiusto fustigatore di creature innocenti (se gli uomini sono solo vittime del male). Questo è il motivo per cui secondo B non è corretto parlare del giudaismo enochico

- come di una forma di giudaismo "contro" o "senza" la Torah,
- o peggio come di un' alternativa spirituale al "legalismo" giudaico.

Il giudaismo enochico non è una «sapienza alternativa» come affermato da Nickelsburg ma, più propriamente, una **teologia di lamentazione**, un grido di protesta e di recriminazione. Nell'enchismo non c'è alcuna alternativa halakhica per questo mondo, nessun codice di purità enochico, nessuna Torah enochica, a cui potersi attaccare per sfuggire alla presa del male. Ogni speranza di redenzione è rimandata alla fine dei tempi, giacché il mondo presente è governato dalle forze del male. Eppure, a prescindere da quanto possa apparire ingiusto o crudele, nel giudizio finale gli esseri umani saranno giudicati secondo le loro opere. Gli enochici non sono in competizione con Mosè: semplicemente danno voce al loro lamento e alla loro protesta di vittime innocenti.

**PROSSIMO INCONTRO. UN DIBATTITO INTERNO ALL'APOCALITTICA GIUDAICA (*LIBRO DEI SOGNI, DANIELE, GIUBILEI*)**