



eCOMMONS

Loyola University Chicago
Loyola eCommons

Theology: Faculty Publications and Other Works

Faculty Publications and Other Works by
Department

7-26-2017

Enoch A Patmos: In margine al cosiddetto "approccio canonico"

Edmondo Lupieri

Loyola University Chicago, elupier@luc.edu

Follow this and additional works at: https://ecommons.luc.edu/theology_facpubs



Part of the [Anthropology Commons](#), and the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

Recommended Citation

Lupieri, Edmondo. Enoch A Patmos: In margine al cosiddetto "approccio canonico". Tra pratiche e credenze, , : 265-276, 2017. Retrieved from Loyola eCommons, Theology: Faculty Publications and Other Works,

This Book Chapter is brought to you for free and open access by the Faculty Publications and Other Works by Department at Loyola eCommons. It has been accepted for inclusion in Theology: Faculty Publications and Other Works by an authorized administrator of Loyola eCommons. For more information, please contact ecommons@luc.edu.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 License](#).
© Editrice Morcelliana SRL 2017

EDMONDO LUPIERI

ENOCH A PATMOS

*In margine al cosiddetto “approccio canonico”**

Premessa

Credo, come punto di partenza su cui possiamo ritenerci tutti d'accordo, valga la considerazione che, in una prospettiva storica, non abbia senso parlare di Antico o di Nuovo Testamento – e ancor meno di “canone” – nel contesto culturale dei seguaci di Gesù nella seconda metà del primo secolo cristiano. Pare anche ovvio affermare che, quando gli autori del nostro Nuovo Testamento scrivevano le loro opere, il Nuovo Testamento ancora non esisteva. Similmente, quelli che loro e i correligionari consideravano libri sacri, solo in parte corrispondono a testi che oggi fanno parte dei tre principali e diversi canoni cristiani dell'Antico Testamento (quello dei cattolici, quello dei protestanti, quello degli ortodossi). Fra le scritture ritenute autorevoli nel Secondo Tempio, è altamente probabile che i *Libri di Enoch* fossero accettati da alcuni dei gruppi giudaici dell'epoca e considerati controversi da altri. Così, anche fra i seguaci di Gesù alcuni li accettavano (come appare nell'Epistola di Giuda e nella Seconda di Pietro) e altri li contestavano (come l'Epistola agli Ebrei e, forse, Paolo). Come risultato moderno di quelle discussioni antiche, i *Libri di Enoch* sono considerati oggi scrittura ispirata soltanto dalla Chiese Ortodosse d'Etiopia e di Eritrea, del cui canone fanno parte.

Vorrei presentare e discutere il fatto che, per l'autore dell'Apocalisse canonica, la tradizione letteraria enochica è almeno tanto importante quanto altre tradizioni profetiche giudaiche – e forse persino più costitutiva di alcune. Credo si possa provare che le tradizioni enochiche¹ offrono lo

* Presento qui una versione italiana e modificata di un intervento che tenni alla Sezione “Canonical Approaches to the Bible” all'incontro annuale dell'EABS che ebbe luogo a Vienna nel 2012. Per miei precedenti lavori sul tema, si veda E. Lupieri, *Esegesi e simbologie apocalittiche*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 7/2(1990), pp. 379-396; Id., *Apocalisse di Giovanni e tradizione enochica*, in R. Penna (ed.), *Apocalittica e origini cristiane*, «Ricerche Storico Bibliche» 7/2(1995), pp. 137-150; Id., *Escatologia nel giudaismo apocalittico*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 16/1(1999), pp. 35-43.

¹ Uso il termine “tradizione (letteraria) enochica” a indicare l'insieme, costruito a posteriori,

sfondo necessario per importanti aspetti della *forma mentis* di Giovanni e forniscono, anzi, alcuni elementi strutturali dell'Apocalisse.

Una prima impressione che ricavo dalla lettura dell'Apocalisse, è che Giovanni voglia presentarsi come una sorta di “Enoch cristiano”. A dire il vero vorrei evitare di usare il termine “cristiano” per un autore che non ne fa uso e che, anzi, polemizza con i “falsi *Ioudaioi*”, considerandosi quindi un rappresentante di quelli “veri”; tuttavia le sue *ekklesiai* sono (o almeno Giovanni vorrebbe che fossero) distinte dalle “sinagog[he] di Satana”. Mi sembra che Giovanni vorrebbe contribuire a costruire un giudaismo non sinagogale di credenti in Gesù Cristo, che noi potremmo etichettare per certi versi come un “cristianesimo enochico” o un “enochismo cristiano”. Visto, però, che circolano già sin troppe espressioni neologistiche piuttosto pesanti, ne risparmierei il lettore.

Vediamo alcuni punti.

1. In che senso l'Apocalisse può essere “enochica”?

Quale strumento o unità di misura possiamo adoperare per misurare la “enochicità” di un testo? Ancora più in generale, come misuriamo la “biblicità” o “scritturalità” di un dato testo? Quali sono gli elementi intertestuali che possiamo usare come cartine di tornasole? Certamente, esistono citazioni, allusioni, echi²; ho qualche problema, però, a trovare l'etichetta giusta, per esempio, per le correzioni intenzionali che un testo opera nei confronti di uno precedente. Confesso di essere affascinato dalle forme di riscrittura di un testo all'interno di una determinata tradizione scritturistica, con lo scopo di adattarlo, o anche di correggerlo, così che sia più funzionale a una nuova realtà, sia essa teologica o piuttosto sociologica o ecclesiologica³. Dovremo tener conto di tutti gli elementi possibili del

che riunisce le varie tradizioni attribuite a Enoch. Si può discutere quanto all'epoca di Giovanni già esistesse di una specifica tradizione letteraria consolidata attribuita al capostipite della settima generazione da Adamo (cfr. n. 19).

² Per questa terminologia, cfr. soprattutto R.B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University, New Haven - London 1989, e, più recente, R.B. Hays - S. Alkier - L.A. Huizenga (eds.), *Reading the Bible Intertextually*, Baylor University, Waco (TX) 2009. Per diverse metodologie scientifiche, cfr. i rendiconti e gli atti degli incontri annuali del Gruppo Nazionale di Ricerca Italiano su “Storia dell'esegesi giudaica e cristiana antica” (1983-1985) e quindi su “Studi sulla letteratura esegetica cristiana e giudaica antica” (1986-1997), pubblicati annualmente in «Annali di Storia dell'Esgesi» 1 - 15/2 (1984-1998).

³ Cfr. ad es. H. von Weissenberg - J. Pakkala - M. Marttila (eds.), *Changes in Scripture: Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period*, De Gruyter, Berlin 2011, e P. Piovaneli, *Rewritten Bible ou Bible in Progress? La réécriture des traditions mémorielles bibliques dans le judaïsme et le christianisme anciens*, in Id., *Apocryphités. Études sur les textes et les traditions scripturaires du judaïsme et du christianisme anciens*, Brepols, Turnhout 2016 [orig. 2007], pp. 25-42.

cosiddetto “dialogo intertestuale”, compresi elementi della struttura narrativa del testo o la decisione esplicita di un determinato autore (o gruppo di autori) di inserire un determinato testo in una tradizione particolare. E dovremmo, forse, anche parlare di “metatestualità” e, se sì, quando⁴?

2. Questioni di tradizione

Il modo più facile e semplice di inserire un testo entro una tradizione, è quello di scrivere un’opera pseudepigrafica e attribuirla all’ eponimo di quella tradizione. Dato che Giovanni di Patmos non sembra considerarsi uno dei dodici apostoli/fondamenta della Gerusalemme escatologica e ancor meno quel discepolo che Gesù aveva amato quand’era sulla terra, sono piuttosto convinto che l’Apocalisse non sia un lavoro pseudepigrafico. E certamente non è attribuito a Enoch. È possibile, e forse probabile, che non ci fosse una necessità teologica o letteraria per la pseudepigrafia, poiché la profezia dell’Apocalisse non riguarda quella che oggi chiameremmo la “prima venuta” di Gesù, la cui vita, morte ed esaltazione costituiscono la preistoria necessaria del testo (il “passato” di Giovanni), ma riguarda l’Agnello/Cristo escatologico (il “futuro” di Giovanni). L’autore, cioè, può presentarsi come un profeta praticamente contemporaneo al testo e ai suoi lettori, un profeta che fonda la propria autorità sul Gesù esaltato. L’esaltazione di Gesù, quindi, deve già essere avvenuta e non c’è bisogno di un profeta famoso del passato per costruire una profezia *ex eventu* che attraversi i secoli⁵.

Nonostante questo, è mia intenzione sostenere che Giovanni vorrebbe essere Enoch o, meglio, vorrebbe presentarsi come un nuovo Enoch, il vero Enoch, un Enoch “cristiano”. Tuttavia, visto che Giovanni non si autoproclama Enoch e, anzi, nemmeno lo nomina, che cosa conta in lui come “enochico”?

Procediamo con ordine.

Prima di tutto, osserviamo che esiste una serie di testi giudaici tradizionalmente attribuiti a Enoch, ma che, nonostante l’attribuzione co-

Per un lavoro recente che mostra la complessità del fenomeno in tradizioni cristiane, cfr. D. Creech, *The Use of Scripture in the Apocryphon of John: A Diachronic Analysis of the Variant Versions*, Mohr Siebeck, Tübingen, in corso di stampa (previsto maggio 2017).

⁴ Il termine (di probabile origine francese) deriva dal gergo strutturalistico e di solito significa: “A form of intertextual discourse in which one text makes critical commentary on another text” (<<http://www.definitions.net/definition/metatextuality>>, accesso 26 dicembre 2016).

⁵ A mio avviso, il testo contiene una profezia *ex eventu*, ma questa riguarda un fatto recente quale la caduta di Gerusalemme ad opera dei Romani. La redazione del testo, quindi, dovrebbe essere avvenuta nell’ultimo quarto del primo secolo, ma la cronologia letteraria pone le visioni di Giovanni dopo la conclusione delle vicende storiche di Gesù e prima della caduta di Gerusalemme, le cui vicende sono appunto spiegate all’interno di una nuova storia della salvezza, centrata su Gesù Cristo.

mune, non solo sono diversi fra loro, ma si contraddicono l'un l'altro. Si veda ad esempio come la conoscenza astronomica e astrologica sia considerata nel *Libro dell'Astronomia* (1 En. 72-82) e in certi livelli compositivi del *Libro dei Vigilanti* (1 En. 8,3).

Inoltre alcuni di questi libri, anche se tutti attribuiti a Enoch, correggono o modificano la tradizione, come accade molte volte tra i vari livelli compositivi del *Libro dei Vigilanti*⁶ o, ad esempio, tra *2 Enoch* e *1 Enoch* a proposito della funzione sotterrianea della stessa figura di Enoch⁷, ovvero, sullo stesso soggetto, quando la cosiddetta *Appendice Melchisedeciana* di *2 En.* 69-72⁸ contadde apertamente *2 En.* 64,5⁹. Perché mai un testo come *2 En.* 69-72 dovrebbe essere considerato “enochico”?

Infine abbiamo testi che non erano “enochici” in origine, ma che sono stati trasformati semplicemente modificando il nome del narratore o veggente. Penso alle tradizioni noachiche che diventano enochiche quando il nome di Noè è stato eliminato o modificato in Enoch e il vecchio testo è stato inserito in uno nuovo, costituendo così i livelli più antichi dei *Libri di Enoch*. E d'altro canto siamo tutti ormai convinti dell'opportunità di chiamare *3 Enoch* un testo che non era mai stato programmato come “enochico”, dato che era probabilmente un “Libro di Rabbi Ismaele, il sommo sacerdote”, con un'ampia sezione (*3 En.* 3-15) che sembra aver avuto vita autonoma col titolo di “Esaltazione di Metatron”¹⁰. In senso proprio, si tratta di un testo appartenente alle tradizioni mistiche della letteratura di

⁶ Nei capitoli iniziali di *1 En.*, troviamo per esempio due nomi diversi per il capo degli angeli caduti (Semeyaza e Azazel), che sono anche colpevoli di peccati diversi; secondo una narrativa gli angeli, guidati da Semeyaza, peccano sessualmente con le donne e generano figli giganteschi e mostruosi (*1 En.* 6-7; 9,7-11), mentre secondo l'altra, guidati da Azazel, peccano comunicando agli umani conoscenze segrete (*1 En.* 8; 9,6).

⁷ In *2 Enoch*, il patriarca antediluviano, pur essendo ancora esaltato, non è più identificato con il Figlio dell'Uomo che giudica l'umanità né ha più una funzione intercessoria a favore dell'umanità, ma conserva semplicemente una funzione rivelatoria e una “segretariale”, in quanto registra i peccati dell'umanità (cfr. P. Sacchi, *L'Apocalittica gudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990, p. 318).

⁸ In essa Melchisedec sostituisce la figura di Enoch nelle sue funzioni (P. Sacchi, *L'Apocalittica gudaica*, cit., pp. 298-318). Come ad esempio nella letteratura agiografica seriore assistiamo allo “slittamento” di caratteristiche e di funzioni da una figura ad un'altra, così accade anche alla figura di Enoch in vari contesti: si veda P. Piovanelli, *From Enoch to Seth: Primeval Patrons in Jewish-Apocalyptic and Christian-Gnostic Traditions*, in «Judaïsme Ancien - Ancient Judaism» 2(2014), pp. 79-112. Il fenomeno mi pare diffuso e transreligioso, almeno all'interno delle tre grandi famiglie abramitiche.

⁹ La recensione breve di *2 En.* 64,5 dice infatti: «For the Lord has chosen you [Enoch], to appoint you to be the one who reveals, who carries away our sins»; e la recensione lunga conferma: «For you [Enoch] will be glorified in front of the face <of the Lord for eternity>, because you are the one whom the Lord chose in preference to all the people upon the earth; and he appointed you to be the one who makes a written record of all his creation, visible and invisible, and the one who carried away the sin of mankind and the helper of your own household» (tr. F.I. Andersen, 2 (*Slavonic Apocalypse of Enoch*, in J.H. Charlesworth [ed.], *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 voll., Hendrickson, Peabody [MA] 1983, vol. 1, pp. 190-191).

¹⁰ Altri titoli dei vari manoscritti del testo sono un *Sefer Hekhalot* e *Capitoli di Rabbi Ismaele*.

Ekhalot o della Merkabah, in cui, tuttavia, Metatron dichiara di essere – o di essere stato – Enoch¹¹.

Possiamo dunque affermare che oggi consideriamo appartenenti alla tradizione enochica testi “giudaici”¹² in cui Enoch svolga una funzione qualsiasi, di autore come di attore, anche quando la sua figura è contestata e indipendentemente dal loro contenuto ideologico o teologico e dalla loro appartenenza a un genere letterario specifico. Dobbiamo tuttavia ammettere che, per la maggior parte, i testi ritenuti enochici sono o possono essere considerati delle apocalissi.

Quasi tutti considerano l’Apocalisse di Giovanni, appunto, un’apocalisse, ma perché mai dovrebbe essere anche enochica, visto che Enoch non vi compare né come autore né come personaggio? In altre parole, come facciamo a decidere se un’apocalisse è un’apocalisse non enochica, contenente anche aspetti o elementi enochici, oppure è un’apocalisse enochica? E infine, visto che questa particolare apocalisse ora fa parte del canone cristiano, questo fatto ha una qualsivoglia rilevanza per la sua canonicità ovvero per la sua enochicità?

3. Elementi per decidere se un testo debba essere considerato enochico oppure no

Nella seconda metà del primo secolo cristiano e nella prima metà del secondo, abbiamo un’ampia produzione di testi apocalittici che appartengono o si richiamano alla tradizione letteraria del giudaismo del Secondo Tempio. Quello che ora noi consideriamo *1 Enoch* era probabilmente già stato tutto redatto da tempo, a parte forse il *Libro delle Parabole* (*1 En.* 37-71) che potrebbe datare dall’inizio del periodo in questione. Gli altri testi sono l’Apocalisse di Giovanni, *4 Esdra*, *2 Baruch*, l’*Apocalisse di Abramo*, *4 Baruch* (o *Paralipomeni di Geremia*; scritto prima del 135?), nonché *2 Enoch* e anche l’*Apocalisse copta di Elia* (redatta in Egitto prima del 115?). E forse altri ancora.

Con varie gradazioni, tutti i testi nominati mostrano tracce di dipendenza culturale da *1 Enoch*, o di reazione ad esso, o di entrambe le cose insieme. Questo non si significa che tutti debbano essere considerati “enoch-

Il titolo *3 Enoch* non appare prima del 1928, quando fu coniato in occasione dell’edizione critica: H. Odeberg, *3 Enoch, or, The Hebrew Book of Enoch*, Cambridge University, Cambridge 1928.

¹¹ Tr. P. Alexander, *3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch*, in J.H. Charlesworth, *Pseudepigrapha*, cit., vol. 1, pp. 223-253.

¹² Di solito li consideriamo tali, anche se sono apparentemente redatti da mani cristiane (cfr. al proposito le riflessioni di Piovanelli, nell’art. cit. in n. 4).

ici”, a parte 2 *En.*, esplicitamente attribuito al patriarca antediluviano. Fra i testi non esplicitamente enochici, l’*Apocalisse* di Giovanni e l’*Apocalisse di Abramo* sono i più vicini a *1 Enoch*¹³.

Credo che si possano individuare almeno quattro modi per “misurare” la dipendenza culturale di un dato testo dalla tradizione enochica, quale era rappresentata da *1 Enoch* verso la fine del primo secolo.

3.1. Coincidenza di ampie costellazioni ideali (pertinenti alla cosmologia, alla storia della salvezza, a riflessioni teologiche di carattere generale)

Ben difficilmente angelologia e demonologia dell’*Apocalisse* potrebbero essere comprese senza *1 Enoch*. I sette angeli *che sono sette stelle che sono sette montagne* appartengono in pieno al bagaglio tradizionale enochico¹⁴. Similmente, l’idea che il capo degli angeli caduti è anche l’ingannatore di Eva¹⁵ segue uno schema di storia della salvezza già presente nel *Libro dei Sogni* (*1 En.* 83-90) e nel *Libro delle Parabole*¹⁶ e che appare anche nell’*Apocalisse di Abramo*¹⁷.

A parte questo, vorrei sottolineare come un altro elemento fondamentale nella storia della salvezza in Giovanni deriva dalla tradizione enochica. Nelle sue fasi finali, la storia della salvezza si sviluppa secondo “tappe” predeterminate. Peculiare di Giovanni è la doppia sconfitta delle armate diaboliche, con la punizione intermedia temporanea della Triade satanica e dei suoi accoliti. Per Giovanni, la punizione transitoria dura “mille anni”, così da permettere che il regno messianico si realizzi nel frattempo. Dopo la seconda battaglia, avrà luogo la punizione definitiva dei malvagi. Ora, questa idea di una doppia punizione è attestata e variamente sviluppata nel

¹³ Sull’*Apocalisse di Abramo* (e su *2 Enoch*) si vedano i lavori recenti di Andrei Orlov: *Dark Mirrors: Azazel and Satanael in early Jewish Demonology*, SUNY, Albany 2011; *Heavely Priesthood in the Apocalypse of Abraham*, Cambridge University, Cambridge 2013; *Divine Scapegoats: Demonic Mimesis in early Jewish Mysticism*, SUNY, Albany 2015; *The Atoning Dyad: The Two Goats of Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham*, Brill, Leiden 2016.

¹⁴ Le “sette stelle” sono esplicitamente identificate con “sette angeli” in *Ap* 1,20; le “sette montagne” compaiono in *Ap* 17,9 e la “caduta” di stelle e montagne compare in *Ap* 6,13.16; Per *1 Enoch*, cfr. soprattutto *1 En.* 18,13 - 19,1. Cfr. discussione in E. Lupieri, *L’Apocalisse di Giovanni*, Vallardi, Milano 1999, pp. XLVI-LI; 129-121; 270-271.

¹⁵ *Ap* 12,9. Si tratta di un tentativo di comporre due complessi mitologici riguardanti rispettivamente il peccato umano e quello angelico (cfr. anche E. Lupieri, *Apocalisse*, cit., p. 36, n. 2). Lo sfondo ideologico comune sarebbe che a) la conoscenza proibita è o può essere peccaminosa (cfr. *Gn* 2,15 e *1 En.* 8-9) e b) una creatura angelica malvagia o peccatrice (il serpente genesiaco essendo ormai considerato tale) usa donne per rovinare l’intera umanità.

¹⁶ Dove l’ingannatore del Genesi è Gadriel, un capo, anche se non il capo, degli angeli decaduti (*1 En.* 69,6-7).

¹⁷ Dove l’ingannatore è Azazel (*Apoc. Abr.* 22,5 - 23,14).

Libro dei Vigilanti e nel *Libro dei Sogni* (che Giovanni, forse, poteva leggere già insieme)¹⁸. Il *Libro dei Sogni* adatta e modifica le idee del *Libro dei Vigilanti*, e Giovanni sembra fare lo stesso con entrambi. La punizione temporanea appare sempre come un fenomeno di “lunga durata”, nel senso che va, a seconda dei testi, da diecimila anni o diecimila secoli a un millennio. Un elemento di novità è costituito dal fatto che in Giovanni il regno messianico non è più l’inizio (o la sostanza) del nuovo eone, ma l’ultima tappa dell’esistenza umana sulla vecchia terra. E questo accade, sia pure con modalità diverse, in *4 Esdra* e in *2 Baruch*, che sono testi decisamente non enochici¹⁹. Sarebbe quindi una caratteristica sviluppatasi nell’ultima fase dell’apocalittica giudaica del Secondo Tempo.

Piuttosto ovviamente, quindi, *1 Enoch* non è l’unica fonte della riflessione escatologica di Giovanni. Ad esempio, la “Bestia” è la conflazione di tutti gli elementi costitutivi delle quattro bestie/regni di Daniele, probabilmente così da permettere che il regno messianico millenario dell’Agnello/Cristo costituisca il quinto regno/impero preconizzato da Daniele (con l’Agnello in continuità antipatica rispetto alle bestie e alla Bestia)²⁰. Ciò che vorrei quindi sottolineare è che il contributo di Enoch ha per lo meno un peso strutturale simile a quello di Daniele.

3.2. La funzione del veggente

Nella scena d’apertura dell’Apocalisse, abbiamo una figura umana, Giovanni, che riceve dalla figura esaltata e – vorrei dire – divina di Gesù l’ordine di scrivere a sette angeli che sono o già “caduti” o, almeno alcuni, sul punto di “cadere”²¹. Questo significa che abbiamo un essere umano che agisce come intermediario, per mezzo di testi scritti, fra Dio o una figura appartenente alla sfera del divino e angeli peccatori o, comunque, non particolarmente santi.

In quella che ora è la parte iniziale di *1 Enoch*, incontriamo gli angeli caduti che chiedono a Enoch di redigere (a dire il vero contro la sua volontà) una richiesta scritta di misericordia in loro nome e di presentarla a Dio. La

¹⁸ Cfr. *1 En.* 10,12; 18-19; 21 (6); 88; 90. Il *Libro dei Vigilanti* e il *Libro dei Sogni* compaiono insieme, copiati in uno stesso rotolo, almeno una volta a Qumran (4Q206 = 4QEnoch^a ar).

¹⁹ E. Lupieri, *The Seventh Night: Visions of History in the Revelation of John and Contemporary Apocalyptic*, in «Henoch» 14(1992), pp. 113-132.

²⁰ *Ap* 13,1-3; cfr. E. Lupieri, *Apocalisse*, cit., pp. 203-204. Per la possibilità che il “regno” annunciato da Gesù fosse il quinto regno di Daniele, cfr. M. Pesce, *Da Gesù al cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 211-213.

²¹ Questo è detto in modo esplicito a proposito del primo angelo (di Efeso: *Ap* 2,5), mentre rimane implicito, ma “tra le righe”, con gli altri sei (*Ap* 2,8 - 3,22).

risposta di Dio è negativa e, in qualche modo, costituisce il libro stesso (*I En.* 14,1). Se Dio usa esseri umani per comunicare con angeli, significa che quegli angeli hanno perduto le proprie funzioni o rinunciato al proprio stato.

Nell'*Apocalisse di Abramo* troviamo Abramo che comunica verbalmente ad Azazel il messaggio di condanna da parte di Dio, messaggio giunto per tramite della figura angelica (o superangelica) di Yaoel (*Apoc. Abr.* 14,5-8). Nell'*Apocalisse di Giovanni*, invece, le sette lettere ai sette angeli non sono soltanto di condanna: c'è spazio e speranza per la redenzione²². Il fatto, però, che gli angeli siano sette, come i peccatori primordiali di *I Enoch*, è già di per sé una minaccia: quanto a lungo potrà Dio/Cristo attendere il loro pentimento, prima che anche per i sette angeli periclitanti giovannei si compia il destino dei sette angeli enochici caduti?

A quanto io sappia, a parte *I Enoch*, non vi sono testi giudaici chiaramente anteriori all'*Apocalisse* in cui un essere umano rediga messaggi scritti di comunicazione fra Dio e angeli²³.

3.3. Correzioni di particolari significativi

Una nuova ispirazione profetica permette a un nuovo profeta di correggere uno antico e di modificarne le parole. Uno degli esempi forse più noti è la correzione del “tuo fratello Daniele” operata dall’angelo rivelatore in *4 Es.* 12,11. Di epoca posteriore e in diverso contesto troviamo un'altra famosa correzione esplicita: “Non è come ha detto Mosè”. Non a caso questa compare nell'*Apocrifo di Giovanni*, riscrittura gnostica dell'*Apocalisse* di cui abbiamo redazioni diverse²⁴.

²² Cfr. *Ap.* 2,7.10-11.17.26-28; 3,5.12.21; cfr. anche E. Lupieri, *Apocalisse*, cit., spec. pp. 124-125; 136-137.

²³ L'idea continua comunque ad essere sviluppata in testi di tradizione enochica. *2 En.* 7,4 sembra reagire a tale complesso ideale: qui gli angeli caduti chiedono a Enoch di scrivere in loro favore, ma Enoch si rifiuta, poiché non è possibile per un umano intercedere a favore di angeli presso Dio (e forse l'intero contesto respinge l'idea di intercessione: cfr. P. Sacchi, *loc. cit.*). In *2 En.* 18, tuttavia – e a seconda dei manoscritti – Enoch prega per loro (o per dei loro compagni rimasti in cielo; ma cfr. *2 En.* 7,3) ed è probabile che egli sia considerato il primo essere umano a comunicare il perdono divino a entità spirituali decadute. In tradizioni mandaiche seriori, questo sarà un aspetto dell'ascesa dell'anima di Giovanni Battista (*Ginza di Destra* V,4), che probabilmente svolge una funzione che in tradizioni gnostico-mandaiche anteriori era caratteristica di Adamo (cfr. discussione in E. Lupieri, *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Paideia, Brescia 1988, pp. 236-240).

²⁴ *Apocr. Io.* 13,18-20; 22,22-24; 23,1-3; 29,7; Sul senso di tali correzioni, cfr. Creech, *op. cit.* Mi sia consentita qui una rapida riflessione su questioni di canonicità e tradizione letteraria: se tutti i testi attribuiti a Enoch sono considerati di “tradizione enochica” indipendentemente dall'epoca di redazione e dai contenuti teologici, allora anche tutti i testi attribuiti a Giovanni dovrebbero far parte di una “tradizione giovannea”. Oppure il meccanismo tassonomico “funziona” con Enoch, perché nessuno dei testi a lui attribuiti fa parte del nostro canone biblico di riferimento, e quindi ci sentiamo più liberi di individuare una “tradizione”? Inoltre, la nostra individuazione di una determinata tradizione

La rielaborazione o reinterpretazione del materiale profetico tradizionale è di solito eseguita in modo anonimo, nel senso che il nome del profeta antico non viene menzionato dal nuovo: in ogni caso, questo non succede nell'Apocalisse, come abbiamo visto sopra a proposito delle bestie di Daniele. Ritengo interessante per noi quanto accade in *Ap* 14,20, dove Giovanni riadatta il contenuto di *1 En.* 100,3, così da renderlo parte integrante della propria profezia²⁵. In quello che mi sembra un contesto escatologico, entrambi i testi menzionano sangue apparentemente umano che raggiunge un livello incredibilmente alto, paragonandolo all'altezza di un cavallo²⁶. Mentre, però, *1 En.* 100 dice che il sangue raggiungerà il "petto" dei cavalli, *Ap* 14 spiega che raggiungerà le "briglie". Credo che questo sia un particolare significativo all'interno della visione "pessimistica" della storia della salvezza umana in Giovanni: la storia umana, infatti, è fondamentale nelle mani di Satana e anche il bagno di sangue conclusivo, qualunque sia la sua natura, sarà peggiore di quanto già profetizzato²⁷.

3.4. La presenza o assenza di Enoch

È possibile trovare tracce di una presenza almeno potenziale della figura stessa di Enoch all'interno della narrativa dell'Apocalisse, anche se il libro non gli è attribuito e il suo nome non compare mai? Una scena potrebbe spingerci a ritenerlo possibile: *Ap* 11 e la storia dei due testimoni.

Con poche eccezioni, quasi tutti i Padri della Chiesa antichi, a partire da Ireneo (*Adv. Haer.* 5) e (ps.)Ippolito (*Anticr.* 43), hanno ritenuto che i due testimoni senza nome fossero Elia e Enoch. È praticamente certo che esistesse una tradizione giudaica e protocristiana sul ritorno, prima del-

letteraria non significa che alle spalle di una tale tradizione sia necessariamente esistito un movimento sociologicamente individuabile. L'esistenza multisecolare di un movimento enochico distinto mi sembra un po' ipotetica, nel senso che espressioni che "sanno di enochismo" potrebbero essere trasversali a vari movimenti e gruppuscoli giudaici piuttosto che rappresentare un movimento sociologicamente individuabile nel panorama religioso del giudaismo del Secondo Tempio. Come nel cattolicesimo contemporaneo un seguace di San Gennaro può recarsi in pellegrinaggio a Medjugorje, senza per questo aderire a un gruppo religioso distinto, così possiamo immaginare che l'eredità enochica, almeno nel sec. I EC, potesse essere condivisa da molti.

²⁵ Il passo enochico fa parte della cosiddetta *Epistola di Enoch* (*1 En.* 91-107), uno dei livelli più recenti dei *Libri di Enoch*, anche se contiene materiale più antico.

²⁶ Il contesto di *1 En.* 100 è esplicitamente quello di una battaglia; è possibile che anche *Ap* contenga un riferimento implicito a uno scontro escatologico (così da giustificare la presenza dei cavalli), anche se il riferimento esplicito è alla "vendemmia" (raccolta e prima pigiatura delle uve).

²⁷ Questa riflessione, che collega il testo di *Ap* a quello di *1 Enoch*, mi sembra scoraggiare una lettura "ottimistica" del passo giovanneo (secondo cui il sangue sarebbe quello di Cristo, in cui annaspiano e affogano le armate di Satana, come i cavalli del faraone nell'Esodo: cfr. al proposito la discussione in E. Corsini, *Apocalisse di Gesù Cristo secondo Giovanni*, SEI, Torino 2002, pp. 290-297).

la fine, di una o due figure profetiche dell'antichità, di solito nel contesto della lotta contro l'Anticristo. Nel caso in cui una sola figura fosse attesa, questa era quasi sempre Elia; quando le figure attese erano due, di solito una era ancora Elia e l'altra per lo più Enoch (i due personaggi biblici di cui la Scrittura non dice che morirono). Questo è sostenuto esplicitamente dall'*Apocalisse copta di Elia* (4,7-19), che spiegherei, nel suo stato attuale, come una versione appena cristianizzata di una reazione originariamente giudaica all'*Apocalisse di Giovanni*, in un contesto sincretistico egiziano. In tradizioni protocristiane, tuttavia, troviamo la coppia Elia-Mosè, presente con forza nei Sinottici²⁸, mentre una dimensione escatologica per Mosè sembra sostenuta da tradizioni presenti nel *Testamento di Mosè*, per cui una datazione alta (anteriore al 135) sembra diventare viepiù convincente²⁹.

Sembra quindi che Giovanni sia a conoscenza di una precedente elaborazione proto-cristiana della leggenda del ritorno di Elia, come potrebbe essere anche suggerito dal suo uso dell'espressione cronologica "tre e mezzo"³⁰. A conferma potrebbe nuovamente essere portato un passaggio dell'*Apocalisse copta di Elia* (4,14), dove la stessa cifra è applicata a Elia ed Enoch. Tuttavia, dato che tutti gli altri particolari della scena in *Ap* 11 si riferiscono piuttosto a Elia e Mosè, visto che nulla nel testo giovanneo richiede la presenza di Enoch, ritengo che Giovanni, pur essendo a conoscenza di tradizioni relative a Elia ed Enoch, abbia deciso di presentare sì due "testimoni" nella sua narrativa, ma con gli attributi di Elia e di Mosè. L'esaltazione tipicamente proto-cristiana della coppia Elia-Mosè sarebbe allora una voluta reazione all'esaltazione più comunemente giudaica della coppia Elia-Enoch.

Che dire allora a questo punto del nostro tentativo di etichettare *Ap* come un testo enochico? Quali conseguenze ne derivano?

²⁸ *Mc* 9,2-8 parr. La presenza di entrambe le figure nella narrativa neotestamentaria era molto utile poiché ad esse potevano essere variamente collegate e confrontate le figure storiche del Battista e di Gesù.

²⁹ Tracce di una esaltazione straordinaria di Mosè sembrano potersi individuare in *Test. Mos.* 10,11 - 11,8 e 12,6. Il testo è frammentario, ma quanto rimane e il possibile collegamento con l'*Assunzione di Mosè* ci permettono di ritenere che speculazioni su una funzione escatologica di Mosè fossero presenti anche al di fuori dei circoli e delle tradizioni dei Samaritani. Esistevano altri "candidati" a tale ruolo, come Geremia (cfr. Fl. Ios., *Ant.* XVIII, 4,1 [85] e i *Paralipomena di Geremia*), il cui ritorno è negato esplicitamente da *Mt* 16,14. Non escludo che questo complesso di idee fosse collegato con l'idea di un ritorno ripetuto del "vero profeta", idea che potrebbe forse avere lasciato traccia anche nei Sinottici (*Mt* 14,1-2), per poi essere sviluppata, come ben noto, nei testi pseudo-clementini.

³⁰ *Ap* 11,9.11. Cfr. *Lc* 4,25 e *Gc* 5,17, contro *I Re* 18,1. I "tre anni" di siccità dei tempi di Elia, diventano "tre anni e sei mesi" nel Nuovo Testamento. Suppongo che il passaggio sia dovuto (una volta che tutto il narrato biblico relativo a Elia diviene profezia degli ultimi tempi) a speculazioni legate alla "mezza settimana" (di *Dn* 9,27, cfr. 7,25: «un tempo, [due] tempi e metà di un tempo»). Partendo dal presupposto che sia la cifra numerica a veicolare il significato profondo di una indicazione cronografica, nell'*Apocalisse* la mezza settimana compare come di giorni (qui) e di anni, sia secondo il numero dei "mesi" (quarantadue) sia secondo quello dei "giorni" (mille duecento sessanta).

4. Note conclusive

- A) Inserire l'Apocalisse di Giovanni in un dialogo intertestuale e metatestuale con *1 Enoch* e con la tradizione letteraria enochica precedente, permette di comprendere meglio il testo dell'Apocalisse.
- B) Giovanni tratta la tradizione enochica allo stesso modo in cui tratta le altre tradizioni profetiche. Alla costruzione dell'Apocalisse non partecipano soltanto Ezechiele, Daniele e gli altri profeti biblici oggi normalmente riconosciuti come tali, ma anche Davide³¹, Mosè³² e Enoch. Da questo punto di vista, l'Apocalisse di Giovanni non è diversa dalla Seconda di Pietro (spec. 2,4) e da Giuda (6s. e 14s.).
- C) L'apprezzamento per i testi e le tradizioni enochiche, tuttavia, non comporta necessariamente l'accettazione di una dimensione o funzione escatologica della figura di Enoch. A quanto pare, verso la fine del primo secolo cristiano la figura di Enoch stava ancora crescendo – ed era contestata da alcuni. *2 En.* 64,5 mostra che esistevano persone pronte a credere che Enoch fosse in grado di “portar via i peccati dell'umanità”. Questo sembra negato da *2 En.* 53,1-3, mentre l'*Appendice melchisedeciana* vuole dimostrare che il personaggio escatologico è Melchisedec, non Enoch. D'altro canto in *3 En.* Metatron è un Enoch “esaltato”, ma non è una figura salvifica escatologica: al contrario viene punito e umiliato nel racconto³³. In modo analogo, Enoch per Giovanni è “soltanto” un profeta a lui anteriore, una figura protologica, non escatologica. Inoltre le figure di Elia e di Mosè non sembrano creare problemi nei circoli proto-cristiani. Anzi, una volta chiarite le reciproche distinzioni, Elia poteva essere la prefigurazione profetica di Giovanni Battista e Mosè quella di Gesù. Non così Enoch. Possiamo supporre che la sua figura fosse ancora troppo competitiva per essere tranquillamente fagocitata.

Possiamo quindi concludere in primo luogo che l'Apocalisse di Giovanni è un testo “enochico” in modo simile a come lo è l'*Appendice mel-*

³¹ Penso in particolare ai *Salmi* 104-107, e specialmente 105, con le sue (probabilmente) sette piaghe contro l'Egitto.

³² La narrativa esodica deve aver ispirato Giovanni in molti modi (cfr. al proposito E. Lupieri, *A Beast and a Woman in the Desert, or The Sin of Israel: A Typological Reflection*, in E. Mason - E. Lupieri [eds.], *The Reception of Golden Calf Traditions in early Judaism, Christianity, and Islam*, Brill, Leiden, atteso 2017), ma penso anche e soprattutto alla fine del Deuteronomio (*Dt* 28, spec. vv. 27 e 60-61), secondo cui le piaghe d'Egitto ricadranno su Israele.

³³ Così da cancellare qualsiasi sospetto che ci sia un “secondo principio” in cielo: *3 En.* 16.

chisedeciana di 2 En. 69-71: entrambi i testi accettano la tradizione enochica, ma respingono la funzione escatologica della figura di Enoch a favore di un altro personaggio, Melchisedec in un caso, Gesù Cristo nell'altro. Inoltre, qualsiasi idea Giovanni possa aver avuto di un canone biblico, o di una lista di testi normativi e "sacri", i testi e le tradizioni attribuiti a Enoch erano per lui altrettanto se non più importanti di qualsiasi altra tradizione profetica giudaica a lui anteriore. Ne dedurrei che, se una tradizione scritturistica giudaica del Secondo Tempio costituisce un elemento strutturale importante di un testo del Nuovo Testamento, il cosiddetto "approccio canonico" dovrebbe conseguentemente considerare anche quella tradizione come costituente legittima del canone biblico.

Questo dovrebbe avere conseguenze non solo per una ricerca storica seriamente scientifica, che dovrebbe essere sempre caratterizzata dall'umiltà coraggiosa di chi non ritiene vincolanti posizioni storiografiche tradizionali e accettate dai più, ma anche per quanti fra noi si ritengono sensibili a legittime istanze di natura teologica o ecclesiale. Dovrebbe infatti emergere sempre di più l'importanza delle tradizioni cosiddette "apocrife" per lo sviluppo delle dottrine ecclesiali. E questo dovrebbe essere particolarmente valido all'interno del mondo cattolico, dove, ad esempio per la mariologia, mi sembra inutile negare che una visione testimoniata e maturata in tradizioni "apocrife" guidi l'interpretazione ecclesiale di espressioni "canoniche" (anche se dovremmo, correttamente, dire "apocri-fizzate" e "canonizzate") che possono essere interpretate come contrarie alle definizioni dogmatiche (come mostrano discussioni antiche e polemiche moderne fra teologi protestanti e cattolici). Dovremmo semplicemente riconoscere la molteplicità e diversità dei cristianesimi primitivi e l'importanza culturale e teologica di pensatori e di tradizioni poi diventati eretici (penso, per esempio, all'uso gnostico del termine *homoousios*, che lo rendeva ostico ai padri greci del Concilio di Nicea) oppure non senza leggerezza considerati espressione di "religiosità popolare" (cheché l'espressione possa significare).

Vorrei quindi concludere dicendo che oggi un tale riconoscimento della diversità delle origini potrebbe e dovrebbe essere usato proficuamente in funzione del dialogo interconfessionale e, per estensione, interreligioso.