



LA LETTERATURA APOCALITTICA E IL LIBRO DI DANIELE

1. Profezia e apocalittica. Ma non solo

L'accostamento tra profezia e apocalittica¹ è usuale per due ragioni fondamentali: a livello cronologico e a livello canonico.

A livello cronologico, il fenomeno apocalittico sorge in concomitanza – siamo in epoca post-esilica – con la crisi in cui sembra essere caduto il profetismo, fino a quella che può essere riconosciuta come la sua estinzione² («Andranno errando da mare a mare e vagheranno da settentrione a oriente per cercare la parola di Yhwh, ma non la troveranno»: Am 8,12; «Non c'è più nessun profeta tra noi, e nessuno sa fino a quando»: Sal 74,9; «I Giudei e i sacerdoti approvarono che Simone fosse sempre loro condottiero e sommo sacerdote finché non sorgesse un profeta fedele»: 1Mac 14,41).³ Gli studiosi riconoscono

¹ Il termine «apocalittica» è piuttosto recente, essendo stato coniato nell'ambito esegetico tedesco del XIX secolo per indicare una serie di scritti giudaici (sia biblici che extra-biblici) che presentavano somiglianze, sia dal punto di vista formale che contenutistico, con l'Apocalisse giovannea. Da parte nostra faremo riferimento unico alla letteratura apocalittica recepita nel canone.

² Gli scritti apocalittici sono databili tra il V/IV secolo a.C. e il II secolo d.C., periodo caratterizzato da profonde crisi politico-sociali per il popolo di Israele: l'epoca del post-esilio, il periodo ellenistico, in particolare gli anni della persecuzione ad opera di Antioco IV Epifane (175-164 a.C.); infine gli anni che seguirono la distruzione del tempio nel 70 d.C. fino alla seconda rivolta giudaica. Per una più precisa contestualizzazione cf. B. MARCONCINI, «L'apocalittica biblica», in B. MARCONCINI E COLLABORATORI, *Profeti e Apocalittici* (Logos. Corso di studi biblici 3), Elledici, Leumann (TO) 2007, 219-222.

³ Le cause dell'interruzione della catena profetica non sono facilmente determinabili; un ruolo probabilmente maggiore è da attribuire al progressivo venire meno di

una sorta di continuità tra i due fenomeni, come se l'apocalittica avesse raccolto in eredità alcune intuizioni del profetismo riproponendole con una diversa accentuazione.⁴

A livello canonico, invece, la relazione è determinata dal fatto che i testi di natura apocalittica sono attestati per lo più nei libri profetici: Is 24–27 (la «grande apocalisse»).34–35 (la «piccola apocalisse»).63,1-6; Ez 38–39; il libro di Gioele; Zc 9–14; il libro di Daniele.

Nell'intento di chiarire, in modo estremamente sintetico, questa relazione, presentiamo le caratteristiche principali della letteratura apocalittica biblica.

1.1. Definire l'apocalittica?

Tutte le trattazioni sull'apocalittica esordiscono mettendo in luce la difficoltà di definirne in modo preciso i contorni. Se una prima difficoltà è data dal fatto che gli scritti di natura apocalittica non costituiscono un *corpus* letterario definito, anche il ricorso alla nozione di genere letterario si rivela insufficiente a generare un accordo sulla delimitazione e il profilo peculiare di questi testi, dato che essi, se da un lato esibiscono analogie formali e contenutistiche, dall'altro si presentano con significative differenze tra loro.

Volendo comunque tentare di individuare, in un orizzonte didattico, le caratteristiche principali dell'apocalittica, si può

appoggio popolare e quindi di riconoscimento del ruolo del profeta, a causa di quello che sembrava un mancato adempimento delle promesse pronunciate dai profeti. Cf. in tal senso T. OVERHOLT, «The End of the Prophecy. No Players without a Program», in *JOT* 42(1988), 103-115.

⁴ Cf., per esempio, D.S. RUSSELL, *L'apocalittica giudaica* (Biblioteca Teologica 23), Paideia, Brescia 1991, 119-120: «Non c'è dubbio che la componente principale [dell'apocalittica] fosse profondamente radicata nella profezia ebraica, e in particolare negli scritti dei profeti postesilici, il cui pensiero e il cui linguaggio fornirono le fondamenta sulle quali le opere apocalittiche successive si sarebbero sviluppate».

fare riferimento a una duplicità di elementi, dal punto di vista contenutistico e dal punto di vista formale.⁵

Dal primo punto di vista, un fattore tipico dell'apocalittica, tanto da definirne l'essenza, è la dimensione escatologica, espressa come certezza dell'imminente sconfitta del male da parte di Dio. Detto in altri termini,

l'apocalittica insegna a leggere nei fatti una conduzione di Dio che li indirizza a un lieto fine, a vederli collegati con avvenimenti precedenti, a prendere coscienza di un compimento delle promesse messianiche, proprio quando sembra scaduto il tempo della loro realizzazione.⁶

Dal punto di vista formale, un elemento peculiare dei testi apocalittici è il ricorso frequente alla evocazione simbolica – numerica, teriomorfa, astronomica, cromatica – impiegata con particolare intensità.

1.2. Apocalittica e storia

È soprattutto il rapporto con gli accadimenti della storia a definire il legame – e al tempo stesso la differenza – tra profezia e apocalittica.

Mentre la missione profetica è totalmente ancorata alla storia, gli scritti apocalittici sono piuttosto tesi verso la sua fine, nell'attesa imminente del «giorno di Yhwh» nel quale la salvezza accadrà nella sua forma definitiva. Per entrambi il rapporto parola-storia è nucleare, ma mentre negli scritti profetici la parola si configura essenzialmente come appello al cambiamento che può modificare il corso della storia facendola aderire al suo senso, negli scritti apocalittici essa ha piuttosto la funzione

⁵ Cf. MARCONCINI, «L'apocalittica biblica», 230-233.

⁶ *Ivi*, 233.

di annunciare l'intervento di Dio che andrà a rovesciare il corso della storia gravata dal male.

Da questo punto di vista, si può parlare di uno sguardo pessimistico sulla storia da parte degli apocalittici, per i quali essa si configura come una sorta di agone nel quale si affrontano le forze demoniache in coppia con gli uomini iniqui da un lato e le potenze angeliche affiancate dagli uomini giusti dall'altro.

Questo, tuttavia, non implica una sorta di deresponsabilizzazione inerte di fronte al male presente in modo drammatico nella storia; gli scritti apocalittici biblici, anzi, insistono sulla necessità di contrastarlo attraverso una fedeltà alla *Tôrāh* che può (e deve) spingersi fino al martirio del popolo, in una dinamica che potremmo definire come l'ampliamento della figura del profeta perseguitato e condannato a morte. Ma anche l'apocalittica è in rapporto con la *Tôrāh*. Beauchamp nota come

la legge è presente alle apocalissi, persino in superficie [...] Le sue esigenze non intervengono nel racconto come un elemento subordinato, a titolo esplicativo o descrittivo, ma sono in primo piano rispetto alla sorte dei protagonisti che per esse rischiano la vita. La legge per loro è un blocco indivisibile, osservarla integralmente è più importante che respirare.⁷

I simboli particolarmente eccentrici impiegati dagli scritti apocalittici – al contrario di quelli della letteratura profetica, ordinariamente legati alla quotidianità – costituiscono il procedimento letterario più adeguato a esprimere, per via figurata, una tale accentuazione escatologica.

La peculiare simbologia apocalittica – che utilizza gli elementi dell'astronomia, della zoologia, della botanica, della demonologia – mostra anche l'influenza esercitata sul "genere" apoca-

⁷ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. I. Saggio di lettura* (Biblioteca di cultura religiosa 46), Paideia, Brescia 1985, 233.

littico dalle tradizioni sapienziali,⁸ in particolar modo nel libro di Daniele, presentato con i tratti caratteristici del saggio: «Egli penetrò la parola, l'intelligenza gli fu data in visione» (*Dn 10,1*).

L'apocalisse spesso scrive nel cielo degli incontri di cose contrarie, a cui la terra non è abituata, essendo troppo soggetta alla natura, come lo sono le immagini riconosciute belle che non hanno bisogno di spiegazione, ma che gli uomini, nella loro storia, scoprono un giorno screpolate. L'apocalisse utilizza il materiale del mondo, ma senza accettare le sue leggi proprie perché vuole che tutto significhi. Ma il tutto non può significare che bruscamente. L'incontro dei contrari vuole suggerire il passaggio della vita e della morte l'una nell'altra.⁹

1.3. Genere letterario e stile di vita

La difficoltà, sopra accennata, a delineare in modo preciso i contorni dell'apocalittica costituisce la peculiarità eversiva di questo genere biblico, che salda le diverse parti della Bibbia ebraica dirigendole verso il proprio compimento nell'evento cristico; le parole profetiche dell'Apocalisse giovannea (*Ap 1,1-3*) – che richiedono sapienza e intelligenza per essere interpretate (*Ap 13,18*) – utilizzando tutti gli stilemi tipicamente apocalittici, li riferiscono all'ormai adempiuto futuro, poiché è nel Cristo, Agnello immolato (*Ap 5,6*) che Dio ha realizzato il suo intervento salvifico nella storia, portando a realizzazione compiuta la tensione verso il «giorno di Yhwh».¹⁰

⁸ Cf. G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento. II. Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele* (Biblioteca teologica 7) Paideia, Brescia 1974, 356-364.

⁹ BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*, 258.

¹⁰ «Ghermite simultaneamente dalla loro unità e dalla loro fine, Legge, Profezia e Sapienza formano nell'apocalittica (presa non come un libro particolare, ma come genere letterario del *telos*), un precipitato, una condensazione che tiene il lettore a distanza [...]. L'Antico Testamento è sollevato sino alla fine dalle apocalissi; e proprio in essa la generazione di Gesù incontrerà le Scritture» (*Lvi*, 231).

Ma la stessa difficoltà, che crea problemi a chi volesse rinchiudere l'apocalittica nell'ambito di una schematica rigida, è anche rivelatrice del fatto che «lo spirito dell'uomo non può essere imbrigliato. Anche quando le persone sono oppresse, anzi paradossalmente proprio per questo, può capitare che lo spirito umano sprigioni una carica eversiva fatta anzitutto d'immagini di liberazione, che certamente attingono alla peculiarità della propria cultura storica, ma che in ogni caso sono creatrici di futuro».¹¹

2. Il libro di Daniele

2.1. Un libro profetico?

Presentare il libro di Daniele – tra i più complessi della Scrittura – in un volume dedicato a introdurre i libri profetici del Primo Testamento costituisce un'operazione dovuta e necessaria da un lato, impertinente dall'altro.

L'impertinenza è data dal fatto che l'organizzazione canonica della Bibbia ebraica situa il libro di Daniele non tra i *nēbîm*, ma nella sezione dei *ketûbîm*, tra i libri di Ester e Esdra. Questa collocazione potrebbe avere una duplice possibile spiegazione: da una parte il fatto che al tempo della redazione finale del libro (165 a.C. circa) il canone profetico fosse ormai considerato chiuso; dall'altra la mescolanza linguistica di ebraico e aramaico, fenomeno presente sia in Daniele (nell'attestazione del testo masoretico) che in Esdra.

La necessità, al contrario, poggia sull'organizzazione canonica della tradizione dei Settanta – assunta poi dal canone cristiano – che considera Daniele il quarto profeta maggiore, posizionando il libro che ne porta il nome dopo quello di Ezechiele. Di fatto, la testimonianza dei manoscritti di Qumran (4Q174,

¹¹ M. NOBILE, *Teologia dell'Antico Testamento* (Logos. Corso di studi biblici 8/I), Eledici, Leumann (TO) 1998, 141-142.

dove si cita Dn 12,10 con la notazione: «sta scritto nel libro del profeta Daniele») e di Mt 24,15 («Quando dunque vedrete presente nel luogo santo l'abominio della desolazione di cui parlò il profeta Daniele») indicano come tra il I secolo a.C e il I secolo d.C. la considerazione di Daniele nell'alveo della profezia fosse piuttosto diffusa.

D'altra parte, è proprio il carattere tipicamente apocalittico di questo libro, come abbiamo sinteticamente evidenziato, a porlo in qualche forma di relazione con la profezia, in modo particolare per il suo essere un'attestazione di parola che interpreta la storia indicandone il senso.

2.2. La storia tra svolgimento, composizione letteraria e compimento teologico

L'ambientazione in cui il libro di Daniele colloca le vicende del (fittizio) protagonista è quella del VI secolo alla corte babilonese di Nabucodonosor (cc. 1–4) e dei suoi successori Baldassar (presentato come figlio di Nabucodonosor: c. 5), Dario il Medo (cc. 6; 9) e Ciro di Persia (6,29 e cc. 10–12). Se dal punto di vista storico una tale linea di successione appare piuttosto confusa,¹² dal punto di vista narrativo è l'intera ambientazione ad essere impiegata in modo artificioso; di fatto, gli studiosi sono concordi nel fissare la redazione finale del libro intorno al 165 a.C., quindi nel punto culminante di quel periodo di acuto dramma rappresentato dalla persecuzione di Antioco IV Epifane, che costituisce non solo il periodo di redazione, ma anche quello di riferimento degli avvenimenti

¹² A Nabucodonosor (605-562) non succedette Baldassar, ma Amel-Marduk (562-560); tra l'altro Baldassar era figlio non di Nabucodonosor, ma di Nabonide (556-539) e, sempre Baldassar (549-539), non ebbe mai titolo di re, ma probabilmente governò l'impero neobabilonese in qualità di co-reggente. Per quanto riguarda «Dario il Medo», è forse possibile ritenere che il riferimento sia a Dario I Istape (522-486), secondo successore di Ciro (550-530) a capo dell'Impero persiano.

intorno ai quali il libro di Daniele presenta la propria teologia della storia.

In tal senso indirizzano non solo il linguaggio piuttosto tardivo del libro – con chiari rimandi al vocabolario persiano e greco – e le altrettanto tardive concezioni teologiche – come la presenza di figure angeliche (cc. 7–12) e la fede nella risurrezione (12,2-3) – ma soprattutto i riferimenti dinastici del c. 11, in cui sono individuabili l'ultimo re dell'impero persiano (v. 2), Alessandro Magno (v. 3) e le dinastie a lui succedute, cioè i Tolomei in Egitto e i Seleucidi in Siria (vv. 5-6) fino ad Antioco III (vv. 10-19), Seleuco IV (v. 20) e, infine, Antioco IV Epifane.

2.2.1. I fatti: l'epoca ellenistica e la persecuzione di Antioco

L'inizio dell'influenza ellenistica nella regione siro-palestinese è convenzionalmente datata al 333 a.C., anno della vittoria di Alessandro Magno sul persiano Dario III, mentre è risalente all'anno successivo la conquista greca di Gerusalemme, nel contesto della spedizione di Alessandro contro l'Egitto. Secondo le affermazioni di Giuseppe Flavio, contenute in *Antichità giudaiche* 11,337-338, Alessandro attuò nei confronti della comunità giudaica una politica di tolleranza, riconoscendo l'autorità del sommo sacerdote e l'autonomia della comunità regolata dalle proprie leggi. Per quanto gli studiosi oggi ritengano che le informazioni di Giuseppe Flavio siano piuttosto romanzate, è molto probabile che la nuova dominazione non abbia portato grossi stravolgimenti nella vita della popolazione di Giudea.

Alla morte di Alessandro (323 a.C., all'età di 33 anni), la vastità dell'impero da lui conquistato – che andava dalla Grecia all'India – divenne oggetto di sanguinose contese tra alcuni dei suoi generali, i cosiddetti Diadochi ("successori"), e il conseguente confuso quadro politico riguardò per circa vent'anni anche la regione siro-palestinese.

Tolomeo, fondatore della dinastia dei Lagidi, governatore

dell'Egitto, riuscì a occupare la Giudea e la città di Gerusalemme nel 312, sottraendola alla dinastia rivale, i Seleucidi, che governavano in Siria.

Dopo circa un secolo di dominio tolemaico, nel 200 a.C. i Seleucidi, con a capo Antioco III (223-187), in seguito alla vittoria riportata contro l'esercito di Tolomeo V, riuscirono a imporsi su tutta la regione a quel tempo conosciuta come «Siria e Fenicia», includente la Giudea e quindi Gerusalemme.

Stando al racconto di Giuseppe Flavio (*Antichità giudaiche* 12,138-144), le autorità di Gerusalemme accolsero di buon grado il nuovo governo seleucide, che in cambio confermò la sostanziale autonomia già garantita dai Tolomei, favorendo inoltre la popolazione di rilevanti sgravi fiscali. Iniziano tuttavia a emergere significative contrapposizioni nella comunità gerosolimitana, non solo a livello strettamente politico tra coloro che parteggiavano per i Tolomei e coloro che appoggiavano i Seleucidi, ma soprattutto in merito alla compatibilità o meno della cultura ellenistica – che si andava diffondendo sempre più decisamente – con i fondamenti del giudaismo. Se per alcuni era possibile restare essenzialmente fedeli alla *Tôrāh* pur accogliendo alcuni aspetti della cultura greca, gli ambienti più fedeli alla tradizione affermavano un'incompatibilità radicale tra giudaismo ed ellenismo.

Nel 190 a.C., dopo alcuni anni di ulteriore espansione seleucide in Asia Minore, Antioco III venne pesantemente sconfitto dai Romani nella battaglia di Magnesia; il trattato di pace imposto da Roma nel 188 a.C. (la pace di Apamea) imponeva ad Antioco non solo una drastica riduzione dei territori conquistati, ma anche il pagamento di un pesante tributo, che ebbe ripercussioni sulla politica fiscale fino a quel momento adottata dai Seleucidi nei confronti dei giudei.

Ad Antioco III successe nel 187 il figlio Seleuco IV; secondo il racconto (forse non del tutto attendibile dal punto di vista storico) di 2Mac 3, nel tentativo di risolvere in qualche modo la situazione economica del regno, per mano del suo ministro

Eliodoro tentò di saccheggiare le casse del tempio di Gerusalemme, trovandosi però a dover fronteggiare la risoluta opposizione del sommo sacerdote Onia III.

Nel 175 a Seleuco IV succedette sul trono seleucide Antioco IV (175-164 a.C.). Il nuovo re si impose, con scarsa modestia, il nome di Epifane, termine greco che significa «(Zeus) manifestato», e che il popolo storpierà sarcasticamente in Epimane («pazzo»).

Durante il regno di Antioco IV le condizioni dei Giudei, soprattutto a causa della disastrosa situazione economica in cui versava il regno seleucide, diventano insostenibili; è proprio a questo periodo e alla persecuzione messa in atto dal monarca nei confronti della popolazione giudaica che si riferisce – oltre la trasposizione temporale al VI secolo – il libro di Daniele.

Come già con Seleuco IV, il tentativo di Antioco IV di porre mano alle casse del tempio incontrò l'opposizione del sommo sacerdote Onia III; da 2Mac 4 veniamo a sapere che un fratello di Onia, Giasone, simpatizzante della fazione filo-ellenistica, approfittando del diritto del re di intervenire sulla nomina del sommo sacerdote, offrì ad Antioco un'ingente somma in cambio della propria investitura al sommo sacerdozio. Ottenuta la nomina, Giasone diede il via a un risoluto processo di ellenizzazione, soprattutto attraverso l'apertura di un ginnasio, in stile tipicamente greco, e l'invio di alcuni giovani ebrei ai giochi di Tiro, nonché – come atto più grave – attraverso l'offerta di denaro per il sacrificio a Ercole nella stessa città.

¹⁰Avendo il re acconsentito, egli, ottenuto il potere, fece subito assumere ai suoi connazionali uno stile di vita greco, ¹¹annullando i favori concessi dai re ai Giudei per opera di Giovanni, padre di quell'Eupolemo che compì l'ambasciata presso i Romani per negoziare il patto di amicizia e di alleanza; quindi, abolite le istituzioni legittime, instaurò usanze perverse. ¹²Intraprese con zelo a costruire un ginnasio, proprio ai piedi dell'acropoli, e indusse i giovani più distinti a portare il pètaso. ¹³Ciò significava raggiunge-

re il colmo dell'ellenizzazione e passare completamente alla moda straniera, per l'eccessiva corruzione di Giasone, empio e non sommo sacerdote. ¹⁴Perciò i sacerdoti non erano più premurosi del servizio all'altare, ma, disprezzando il tempio e trascurando i sacrifici, si affrettavano a partecipare agli spettacoli contrari alla legge nella palestra, appena dato il segnale del lancio del disco. ¹⁵Così, tenendo in poco conto l'onore ricevuto in eredità dai loro padri, stimavano nobilissime le glorie elleniche. ¹⁶Ma appunto per questo li sorprese una grave situazione ed ebbero quali avversari e punitori proprio coloro le cui istituzioni seguivano con zelo e ai quali cercavano di rassomigliare in tutto. ¹⁷Non resta impunito il comportarsi empicamente contro le leggi divine, come dimostrerà chiaramente il successivo periodo storico.

¹⁸Celebrandosi a Tiro i giochi quinquennali con l'intervento del re, ¹⁹lo scellerato Giasone inviò come rappresentanti alcuni Antiocheni di Gerusalemme, i quali portavano con sé trecento dracme d'argento per il sacrificio a Ercole; ma coloro che le portavano ritennero non conveniente usarle per il sacrificio, bensì impiegarle per altra spesa. ²⁰Così il denaro destinato al sacrificio a Ercole da parte del mandante, servì, per iniziativa dei latore, alla costruzione delle triremi (2Mac 4,10-20).

Questo testo mette in luce come un simile processo di ellenizzazione, se da una parte aveva affascinato molti, dall'altro non poteva che ritenersi, per coloro che volevano restare fedeli alla *Tôrāh*, un «comportarsi empicamente contro le leggi divine» (v. 16).

Tre anni dopo l'insediamento di Giasone (172 a.C.) attraverso un'offerta più cospicua, un certo Menelao riesce a ottenere da Antioco IV la carica di sommo sacerdote, pur non essendo di stirpe sadocita (2Mac 4,24); costui fece uccidere Onia III, ultimo sommo sacerdote legittimo («un consacrato sarà soppresso senza colpa in lui»: Dn 9,26; cf. 2Mac 4,30-35) e depredare il tempio dandone l'incarico al fratello Lisimaco. Fu questa la causa della prima rivolta da parte della popolazione giudaica (2Mac 4,39-42).

In questi anni Antioco porta avanti due campagne militari contro l'Egitto: la prima con successo (169 a.C.), la seconda (168 a.C.) segnata dal fallimento. È a questi episodi che si riferisce Dn 11,28-29:

Egli ritornerà nel suo paese con grandi ricchezze e con in cuore l'avversione alla santa alleanza: agirà secondo i suoi piani e poi ritornerà nel suo paese. Al tempo determinato verrà di nuovo contro il paese del mezzogiorno, ma quest'ultima impresa non riuscirà come la prima.

Frustrato da questa sconfitta, di ritorno a Gerusalemme non solo depreda nuovamente il tempio (2Mac 5), ma nel 167 emana una serie di decreti volti a imporre l'adesione di tutta la popolazione alle usanze ellenistiche (2Mac 6) e profana il santuario sopprimendo di fatto il sacerdozio:

Si volgerà infuriato e agirà contro la santa alleanza, e al suo ritorno se la intenderà con coloro che avranno abbandonato la santa alleanza. Forze da lui armate si muoveranno a profanare il santuario della cittadella, aboliranno il sacrificio quotidiano e vi metteranno l'abominio devastante (Dn 11,30b-31).

Se dal punto di vista della critica storica si può affermare che le imposizioni di Antioco hanno avuto un'origine squisitamente politica ed economica, gran parte della comunità gerosolimitana (con esclusione del cosiddetto partito filo-ellenistico) le ha vissute e interpretate come azioni di un persecutore crudele volte alla distruzione dell'esperienza di fede giudaica. È esattamente questa la prospettiva del libro di Daniele.

2.2.2. La presentazione dei fatti: finzione storica, organizzazione compositiva e contenuto del libro

Sintetizzando all'estremo, si può affermare che l'intento del libro di Daniele è quello di mostrare attraverso una vicenda

artificiosa – la vicenda testimoniale del personaggio protagonista dell'attestazione¹³ – la possibilità reale, per tutti gli ebrei, di restare fedeli alla propria identità anche di fronte all'ostilità, più o meno dispotica, di un potere straniero, confidando nella fedeltà di Dio. L'ambientazione fittizia nel VI secolo, se da una parte riconosce nel dramma dell'esilio babilonese le cause remote della situazione attuale,¹⁴ dall'altra assume la figura di Nabucodonosor come paradigma rappresentativo di ogni nemico del popolo ebraico, richiedendo in tal modo ai lettori un lavoro di trasposizione alle vicende attuali della propria esperienza.

Presentare la composizione letteraria attraverso cui il libro è organizzato richiede, come premessa, di soffermarsi brevemente sulle sue peculiarità forse più evidenti (e complesse): il bilinguismo, e le differenze tra le forme testuali del testo masoretico e le due versioni della tradizione greca.

La versione ebraica del testo masoretico (TM) presenta una specificità linguistica data dall'alternanza dell'ebraico (1,1-2,4a) e dell'aramaico (2,4b-7,28) per tornare nuovamente all'ebraico (8-12). Tra le diverse ipotesi proposte, la più probabile sembra quella che spiega la diversità linguistica riconducendola a differenti destinatari: da una parte gli Israeliti, per i quali in un momento di oppressione la lingua ebraica costituiva un importante elemento identitario; dall'altra i potentati stranieri, che raggiunti attraverso l'impiego della lingua a quel tempo maggiormente diffusa, l'aramaico, venivano invitati a riconoscere nel Dio degli ebrei colui che governa il mondo.¹⁵

La versione greca del libro si è preservata in due differenti edizioni: quella dei Settanta (LXX), chiamata anche *Old Greek* (OG), più antica, e un'edizione più recente, detta di Teodo-

¹³ «"Daniele" è un nome proprio posto su un momento della storia più che il nome di un uomo che avrebbe svolto un ruolo nella storia» (P. BEAUCHAMP, *Cinquanta ritratti biblici* [Orizzonti Biblici], Cittadella, Assisi 2004, 235).

¹⁴ Cf. B. MARCONCINI, «Daniele», in *TTB*, 295.

¹⁵ Cf. A. LENGLET, «La structure littéraire de Daniel 2-7», in *Bib* 53(1972), 169-190.

zione. Le versioni greche (Dn^{Gr}) presentano uno scritto più ampio di quella del testo masoretico, dove non sono attestati il «cantico di Azaria e dei tre giovani nella fornace» (3,24-90) e i cc. 13-14 (la «storia di Susanna» e le «storie di Bel e il drago»). Le due edizioni di Dn^{Gr}, a loro volta, esibiscono delle differenze tra loro, non solo nello stile e nel vocabolario, ma anche nell'organizzazione dei testi: mentre la LXX colloca la «storia di Susanna» alla fine del libro, seguita dalle «storie di Bel e il drago», in Teodozione la «storia di Susanna» è attestata come primo capitolo, probabilmente per il fatto che in essa si parla della giovane età di Daniele e si riflette l'etimologia del nome del protagonista («Dio è il mio giudice»).¹⁶

La struttura letteraria del libro, naturalmente, varia a seconda della presa in considerazione della versione lunga (Dn^{Gr}) o corta (TM); poiché la Bibbia cattolica riconosce la canonicità degli ampliamenti attestati in Dn^{Gr} (con i cc. 13-14 alla fine), è alla forma lunga che faremo riferimento, specificando che le differenze linguistiche del testo masoretico non costituiscono un criterio organizzativo strutturale, nemmeno qualora ci si riferisse esclusivamente a questa versione.

Schematicamente, il libro presenta, dopo l'introduzione del c. 1, una struttura tripartita:

2-7:	introduzione e narrazioni (edificanti) ambientate alla corte di Babilonia
8-12:	visioni (apocalittiche)
13-14 (LXX):	narrazioni

Cc. 1.2-7. La prima sezione si apre con una sequenza narrativa (c. 1) che oltre a contestualizzare le vicende del protagonista

¹⁶ Su questi argomenti cf. C. BROWN TKACZ, «Susanna and the Pre-Christian Book of Daniel: Structure and Meaning», in *Heythrop Journal* 49(2008), 181-196; A.M. DAVIS BLEDSOE, «The Relationship of the Different Editions of Daniel: A History of Scholarship», in *Currents Biblical Research* 13(2015), 175-190.

nel quadro degli eventi della deportazione in Babilonia, ha lo scopo di introdurre proletticamente l'orizzonte di senso dell'intero libro: la necessità, per gli ebrei "spaesati", di restare fedeli alla propria identità di appartenenza anche in situazioni in cui questo potrebbe apparire impossibile. Assunto con alcuni compagni a servizio della corte di Babilonia, Daniele, volendo conservare il proprio attaccamento alla *Tôrāb* e alle tradizioni di Israele, chiede, nonostante le disposizioni imperiali, di poter seguire una dieta che gli consenta di non nutrirsi di cibo ritualmente impuro. L'osservanza di Daniele viene premiata da Dio con il vigore del corpo («le loro facce erano più belle e più floride di tutti gli altri giovani che mangiavano le vivande del re»: 1,15) e il dono della sapienza («Dio concesse a questi quattro giovani di conoscere e comprendere ogni scrittura e ogni sapienza, e rese Daniele interprete di visioni e di sogni»: 1,17).

I capitoli da 2 a 7 costituiscono una collezione di narrazioni riconducibili al genere letterario della leggenda di corte, rivisitato in chiave maggiormente didattico-sapientziale.

L'organizzazione interna è a figura concentrica:¹⁷

A	sogno di Nabucodonosor: i quattro regni (c. 2)
B	atti dei martiri (c. 3)
C	giudizio sui re (cc. 4-5)
B'	atti dei martiri (c. 6)
A'	sogno di Daniele: i quattro regni (c. 7)

A-A') I due capitoli esterni, con diversità di immagini (la statua del sogno di Nabucodonosor al c. 2 e le bestie di Daniele al c. 7), oltre a presentare la stessa struttura di fondo (sogno,

¹⁷ Cf. LENGLET, «La structure littéraire de Daniel 2-7»; L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DIAZ, *I Profeti* (Commenti biblici), Borla, Roma 1996, 1406; B. MARCONCINI, *Daniele. Un popolo perseguitato ricerca le sorgenti della speranza* (LoB), Queriniana, Brescia 1982.

interpretazione, realizzazione) sono in relazione anche dal punto di vista tematico: entrambi mettono a tema la progressione – in senso negativo – della storia, i cui regni umani verranno superati dall'imminente instaurarsi del regno di Dio.

Nel sogno di Nabucodonosor, attraverso il simbolo della statua composta di quattro differenti materiali (oro, argento, bronzo, ferro mescolato con argilla) vengono presentate quattro fasi del regno babilonese, da Nabucodonosor stesso ad Alessandro Magno, passando attraverso gli imperi dei Medi e dei Persiani.

L'effetto maggiore è quello di trasferire il tempo nello spazio, un processo dinamico in fatto statico, permettendo di osservare simultaneamente l'inizio e la fine di un lungo processo. Mentre nel tempo i regni si susseguono, nella statua coesistono. Si crea un momento di contemplazione e di attesa, interrotto dall'improvviso staccarsi dal monte di una pietra che stritola, riduce in polvere i vari metalli e diventa una grande montagna che riempie tutta la regione.¹⁸

La piccola pietra che travolge la statua simboleggia il regno di Dio, come esplicitamente affermato dai vv. 44-45: «Il Dio del cielo farà sorgere un regno che non sarà mai distrutto e non sarà trasmesso ad altro popolo: stritolerà e annienterà tutti gli altri regni, mentre esso durerà per sempre. Questo significa quella pietra che tu hai visto staccarsi dal monte, non per intervento di una mano, e ha stritolato il ferro, il bronzo, l'argilla, l'argento e l'oro».

In modo parallelo, il sogno di Daniele presenta il succedersi delle quattro fasi babilonese, persiana, meda e greca attraverso il simbolo di quattro bestie che appaiono dal mare in tempesta: un leone alato, un orso, un leopardo e «una quarta bestia spaventosa, terribile, di una forza straordinaria; divorava, stritolava e il rimanente se lo metteva sotto i piedi e lo calpesta: era diversa da tutte le altre bestie precedenti e aveva dieci corna»

¹⁸ MARCONCINI, *Daniele*, 17.

(v. 7). Il ruolo simbolico svolto al c. 2 dalla piccola pietra è qui assegnato alla duplice figura del «vegliardo» presentato nel suo ruolo di giudice delle quattro bestie (vv. 9-12) e del misterioso «figlio dell'uomo», al quale «furono dati potere, gloria e regno; tutti i popoli, nazioni e lingue lo servivano: il suo potere è un potere eterno, che non finirà mai, e il suo regno non sarà mai distrutto» (vv. 13-14).

B-B') L'attesa dell'instaurarsi del regno di Dio richiede ai Giudei – che nel frattempo sono costretti a vivere in una situazione di oppressione che rischia di cancellare la loro identità – una particolare testimonianza di dedizione all'osservanza delle norme della *Tôrāh*, nella certezza che il «Dio del cielo» non verrà meno alla sua fedeltà, salvando coloro che, in conseguenza dell'attaccamento alla propria esperienza di fede, vengono condannati a morte. È questo il filo rosso che lega le narrazioni dei tre giovani salvati dalle fiamme della fornace ardente (c. 3) e di Daniele uscito senza conseguenze dalla fossa dei leoni (c. 6). La risposta dei tre giovani a Nabucodonosor è particolarmente efficace nel sintetizzare la tematica di questi capitoli (e dell'intero libro):

Alcuni Caldei si fecero avanti per accusare i Giudei e andarono a dire al re Nabucodonosor: «O re, vivi per sempre! Tu hai decretato, o re, che chiunque avrà udito il suono del corno, del flauto, della cetra, dell'arpa, del salterio, della zampogna e di ogni specie di strumenti musicali, deve prostrarsi e adorare la statua d'oro: chiunque non si prostrerà e non l'adorerà, sia gettato in mezzo a una fornace di fuoco ardente. Ora, ci sono alcuni Giudei, che hai fatto amministratori della provincia di Babilonia, cioè Sadrac, Mesac e Abdenego, che non ti obbediscono, o re: non servono i tuoi dèi e non adorano la statua d'oro che tu hai fatto erigere». Allora Nabucodonosor, sdegnato e adirato, comandò che gli si conducessero Sadrac, Mesac e Abdenego, e questi comparvero alla presenza del re. Nabucodonosor disse loro: «È vero, Sadrac, Mesac e Abdenego, che voi non servite i miei dèi e non adorare la

statua d'oro che io ho fatto erigere? Ora se voi, quando udrete il suono del corno, del flauto, della cetra, dell'arpa, del salterio, della zampogna e di ogni specie di strumenti musicali, sarete pronti a prostrarvi e adorare la statua che io ho fatto, bene; altrimenti, in quel medesimo istante, sarete gettati in mezzo a una fornace di fuoco ardente. Quale dio vi potrà liberare dalla mia mano?».

Ma Sadrac, Mesac e Abdenego risposero al re Nabucodonosor: «Noi non abbiamo bisogno di darti alcuna risposta in proposito; sappi però che il nostro Dio, che serviamo, può liberarci dalla fornace di fuoco ardente e dalla tua mano, o re. Ma anche se non ci liberasse, sappi, o re, che noi non serviremo mai i tuoi dèi e non adoreremo la statua d'oro che tu hai eretto» (3,9-18).

C) I due capitoli centrali sono accomunati dalla tematizzazione (della minaccia) del giudizio nei confronti dei sovrani che, arrogantemente, non riconoscono la propria sottomissione all'unico sovrano della storia (cf. 4,34; 5,22-23): Nabucodonosor, risparmiato in forza del proprio pentimento e del riconoscimento della signoria di Dio (c. 4) e Baldassar, che non solo perde il regno, ma viene ucciso (c. 5).

Cc. 8-12. La sezione centrale del libro è quella che presenta i tratti più tipicamente apocalittici: attraverso tre visioni (interpretate da una figura angelica) questi capitoli tematizzano la fine della persecuzione attraverso il giudizio e la risurrezione dei morti.

La prima visione (c. 8) impiega ancora una volta il simbolismo zoomorfo: Daniele vede un montone con corna di diversa lunghezza, simbolo dei regni medo e persiano (vv. 3-4), che viene aggredito e sconfitto da un capro con un grande corno fra gli occhi, simbolo del regno di Alessandro Magno (vv. 5-7). Le quattro corna che spuntano al posto del corno spezzato del capro (v. 8) indicano le quattro parti in cui il regno viene diviso alla morte di Alessandro: la Macedonia (con a capo Cassandro), la Tracia e l'Asia Minore (Lisimaco), la Siria (Seleuco) e l'Egitto (Tolomeo). Il «piccolo corno» che spunta da uno di

essi (v. 9) è simbolo di Antioco IV Epifane, di cui si evidenzia la prepotenza blasfema (vv. 10-12), ma con l'assicurazione che la persecuzione avrà una fine (vv. 10-13). I vv. 15-26 attestano la spiegazione della visione da parte di un essere angelico.

Il c. 9, più che una visione, è un *midraš* su un oracolo di Geremia in riferimento alla fine dell'esilio:

Tutta questa regione sarà distrutta e desolata e queste genti serviranno il re di Babilonia per settanta anni. Quando saranno compiuti i settanta anni, punirò per i loro delitti il re di Babilonia e quel popolo – oracolo di Yhwh –, punirò il paese dei Caldei e lo ridurrò a una desolazione perenne (Ger 25,11-12).

I settanta anni annunciati da Geremia erano passati, e anche se l'esilio babilonese in quanto tale si era concluso, il popolo degli Israeliti continuava ad essere oppresso sotto un diverso giogo. Daniele quindi si interroga – avendo come presupposto la fedeltà di Yhwh alle sue promesse – sul senso del «numero degli anni di cui Yhwh aveva parlato al profeta Geremia e che si doveva compiere per le rovine di Gerusalemme, cioè settanta anni» (Dn 9,2). L'interrogativo sul senso di ciò che sta accadendo, sul perché dell'oppressione e il conseguente tentativo di «comprendere nei libri» (v. 2) è tutt'altro che una «curiosità intellettuale», come attesta la supplica penitenziale con cui Daniele si rivolge a Dio (vv. 3-19).

L'interpretazione dell'oracolo geremiano – mediata ancora una volta dalla figura angelica di Gabriele – è attestata ai vv. 24-27; di fatto l'interpretazione si muove sull'orizzonte simbolico del numero 70, che già in Geremia non vuole veicolare un preciso intervallo di tempo.¹⁹ Giocando sul multiplo decimale del numero 7, il libro di Daniele lo intende non riferito diretta-

¹⁹ Dal 587, inizio dell'esilio, al 538, data del cosiddetto editto di Ciro, gli anni sono 49; nemmeno iniziando il conteggio dalla prima deportazione del 597 si arriva a quota 70.

mente al numero (totale) degli anni, ma a «settimane di anni», arrivando così a calcolare 10 giubilei (settanta settenni), cioè 490 anni. In tal modo, il libro attualizza la profezia di Geremia, rilanciandone nel presente il compimento.

I cc. 10–12 (che concludono il libro nella versione del testo masoretico) attestano un'unica grande visione che, dopo l'introduzione del c. 10, sintetizza, rileggendoli alla luce della concezione della storia in progresso verso il suo compimento escatologico, i momenti cardine delle vicende degli imperi persiano e macedone (11,1-20), soffermandosi soprattutto sui giorni di Antioco IV, il grande persecutore (11,21-45), che sono quelli in cui l'autore vive e scrive.

Nonostante il valore storico di vari dati, il capitolo [11] risulta nell'insieme un po' confuso. Anche ciò che poteva essere relativamente chiaro resta oscuro apposta, venendo presentato come predizione di Daniele. È come se si mettesse un vetro smerigliato davanti agli avvenimenti; come se l'angelo non dovesse tracciare profili precisi in anticipo. Mancano sia i nomi propri che le date esatte, perché l'apocalittica vuole che i fatti restino nebulosi. Se non fosse per l'informazione attinta da altre fonti, non arriveremmo mai a decifrare il presente capitolo. Solo se lo leggiamo impregnati di conoscenze storiche precise possiamo comprovarne l'esattezza di informazione [...]. Attraverso le forme nebulose si percepisce tuttavia una costante di violenza e di inganno, di guerre e di cospirazioni, di debolezze, di arroganze: il rovescio di cupidigia e di ambizione che muove fin troppo la storia umana.²⁰

Gli ultimi versetti del c. 11 (40-45), anche se la loro interpretazione è piuttosto controversa, sembrano fare riferimento alla fine dell'oppressione con la morte di Antioco IV nei pressi di Gerusalemme.²¹

²⁰ ALONSO SCHÖKEL - SICRE DIAZ, *I profeti*, 1481-1482.

²¹ Il fatto che Antioco IV sia morto nel 164 a.C. in Persia, da questo punto di vista, costituirebbe una prova del fatto che la redazione ultima del libro sia anteriore a questa data.

Il c. 12 fa un deciso passo avanti nel prospettare un orizzonte di speranza; l'eliminazione del nemico, la morte del persecutore sarà solo il primo atto della salvezza incombente, perché la definitiva vittoria dei giusti sarà la risurrezione per coloro che verranno trovati tali nel giudizio: «la moltitudine di quelli che dormono nella regione della polvere si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna. I saggi risplenderanno come lo splendore nel firmamento; coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre» (12,2-3).

È così che il libro di Daniele risponde al complesso problema della prosperità dei malvagi a scotto della sofferenza e della morte dei giusti; problema che pone in questionamento la giustizia stessa di Dio e il suo governo sulla storia: «adesso si sa che Dio strapperà dalla morte, che le ha ingoiate, le anime dei fedeli e le farà vivere per sempre».²²

Cc. 13–14. I cc. 13-14 sono attestati solo nella versione greca, e quindi, accolti nella versione latina, sono entrati a far parte del canone cattolico. A dispetto della deuterocanonicità, il c. 13 attesta uno dei racconti più popolari del libro e forse dell'intera Scrittura: la storia di Susanna, ingiustamente calunniata da due anziani per non avere ceduto sulla fedeltà all'osservanza della *Tôrāh*, viene salvata grazie all'intelligenza di Daniele, che smaschera il complotto ristabilendo la giustizia. Susanna diventa così una delle figure tipiche del giusto ingiustamente accusato e insperatamente salvato, che, come altre figure di simile tenore, ha probabilmente in Geremia la propria matrice.

Il c. 14 riporta due narrazioni, simili per genere letterario al racconto di Susanna ma differenti nel tono tematico, centrate come sono nel criticare, attraverso la sottile arte dell'ironia, la prassi idolatrica. Nella prima narrazione (vv.1-22), dai tratti

²² MARCONCINI, *Daniele*, 38.

fortemente umoristici, Daniele smaschera i “mangioni” sacerdoti del tempio di Bel, e quindi mostrando al re la menzogna del culto idolatrico. La seconda narrazione (vv. 23-42) vede Daniele nuovamente nella fossa dei leoni, dove viene gettato per avere fatto morire – di indigestione! – un «drago» (un grosso serpente?), adorato dai Babilonesi come divinità. Come nel parallelo del c. 6, anche questa volta Daniele esce illeso dalla fossa dei grandi felini, e il re di Babilonia riconosce la sovranità del Dio di Daniele.

3. Linee teologiche

Il libro di Daniele, ha osservato Paul Ricoeur, «pone in maniera acuta la maggior parte dei problemi che suscita la lettura degli altri libri della Bibbia». ²³ È uno scritto complesso, dal carattere ermetico, la cui lettura richiede uno sforzo non indifferente. Al di là tuttavia delle complessità linguistiche e letterarie (a volte dei veri e propri enigmi) o del possibile fastidio generato dalla lettura di alcuni passaggi che, in apparenza più semplici, appaiono tuttavia eccessivamente *naïf* con improbabili fiamme che non bruciano e ancor meno probabili leoni che non mordono, il libro di Daniele si rivela di estrema attualità. O meglio: è proprio attraverso la sua complessità che questo scritto mostra (velandolo) il proprio essere parola attuale per il lettore di ogni tempo, che nel groviglio del proprio vivere – simbolicamente attestato nel linguaggio aggrovigliato del libro – non cessa di avanzare gli stessi questionamenti che fermentavano nell’ambito della comunità giudaica quando questa, sotto il dominio dell’oppressore, sentiva il peso dell’oscurarsi del senso della storia. Come si può conciliare la fedeltà di Dio con il fatto che

²³ P. RICOEUR, «Préface», in A. LACOCQUE, *Le Livre de Daniel* (Commentaire de l’Ancien Testament XVb), Delachaux et Niestlé, Paris 1976, 5.

l’oppressore spadroneggia sul debole cercando di annullarne l’identità? Come poter continuare a sperare quando gli eventi della storia sembrano dipanarsi nella forma di una obiezione radicale a qualsiasi possibilità di speranza? È ancora possibile attendere qualcosa?

L’intenzionalità del libro, di fronte a queste cogenti domande, è quella di tenere desta la speranza degli oppressi proprio quando questa è in procinto di venire meno. L’annuncio fondamentale del libro di Daniele – che attraverso differenti modulazioni percorre lo scritto come il suo *fil rouge* – è quello del governo della storia da parte di Dio, il quale «farà sorgere un regno che non sarà mai distrutto e non sarà trasmesso ad altro popolo: stritolerà e annienterà tutti gli altri regni, mentre esso durerà per sempre» (2,44). È proprio questa certezza che rende possibile la testimonianza di una fedeltà alla *Tôrāh* tale da preferire la morte alla sua (imposta) trasgressione: «sappi che il nostro Dio, che serviamo, può liberarci dalla fornace di fuoco ardente e dalla tua mano, o re. Ma anche se non ci liberasse, sappi, o re, che noi non serviremo mai i tuoi dèi e non adoreremo la statua d’oro che tu hai eretto» (2,17-18). Una testimonianza di fedeltà sulla quale si stende il braccio salvifico di Dio: «L’angelo di Yhwh, che era sceso con Azaria e con i suoi compagni nella fornace, allontanò da loro la fiamma del fuoco della fornace e rese l’interno della fornace come se vi soffiaste dentro un vento pieno di rugiada. Così il fuoco non li toccò affatto, non fece loro alcun male, non diede loro alcuna molestia» (3,49-50); «Il mio Dio ha mandato il suo angelo che ha chiuso le fauci dei leoni ed essi non mi hanno fatto alcun male, perché sono stato trovato innocente davanti a lui; ma neppure contro di te, o re, ho commesso alcun male» (6,23).

Soprattutto alla luce delle circostanze di questo scorcio di XXI secolo, appare decisivo sottolineare che la disponibilità al martirio e la resistenza nei confronti del prepotente narrati nel libro di Daniele non assumono mai i tratti del fanatismo

e del disprezzo dello straniero. Commenta in tal senso Paul Beauchamp:

il giusto non obbedisce per paura e la fedeltà alla legge di Mosè non suscita nel popolo eletto alcun disprezzo per le Nazioni del mondo. Salvando Daniele, Dio non ha voluto convertire il re pagano alla legge ebraica, ma ha cambiato il suo cuore. È il tema di una storia di Nabucodonosor cambiato in bestia, castigo che alla fine lo porta a pentirsi e a piacere a Dio. Racconto inverosimile in superficie, ma, nel suo fondo, istruttivo sulle disposizioni che questo libro favorisce in alcuni uomini che, perseguitati, potrebbero essere portati al fanatismo cieco. La vittoria sul timore della morte e l'amicizia che supera le frontiere etniche e religiose, ecco cosa è inaudito.²⁴

Ma è introducendo la prospettiva della risurrezione (12,1-4) – primo scritto del Primo Testamento a parlarne in termini così radicali e corporali – che il libro di Daniele innesta la prospettiva di una vittoria definitiva sul timore della morte, inoltrandosi così verso il proprio compimento nel mistero pasquale del «figlio dell'uomo» (Dn 7,13-14; Mt 24,30; Mc 13,26; Lc 21,27) e di tutti coloro che danno la vita per il suo nome.

Bibliografia di riferimento e di approfondimento

- BEAUCHAMP P., *L'uno e l'altro Testamento. I. Saggio di lettura* (Biblioteca di cultura religiosa 46), Paideia, Brescia 1985, 231-262.
- BOCCACCINI G., «È Daniele un testo apocalittico? Una (ri)definizione del pensiero del Libro di Daniele in rapporto al Libro dei Sogni e all'Apocalittica», in *Henoc* 9(1987), 267-302.
- CAPELLI P., «Periodizzazioni del tempo: la soluzione apocalittica», in G.L. PRATO (ed.), «Un tempo per nascere e un tempo per morire»:

²⁴ BEAUCHAMP, *Cinquanta ritratti biblici*, 237.

- cronologie normative e razionalità della storia nell'antico Israele. Atti del IX Convegno di Studi Veterotestamentari (L'Aquila, 11-13 Settembre 1995)*, in *Ricerche Storico Bibliche* 9(1997), 193-214.
- CAREY G. - BLOOMQUIST G. (ed.), *Vision and Persuasion. Rhetorical Dimensions of Apocalyptic Discourse*, Chalice, St. Louis 1999.
- COLLINS J.J. - FLINT P.W. (ed.), *The Book of Daniel. Composition and Reception* (VTS 83/1.2), 2 voll. Brill, Leiden 2001.
- GRABBE L.L. - HAAK R.D. (ed.), *Knowing the End from the Beginning. The Prophetic, the Apocalyptic and Their Relationships* (JSPSup 46), T & T Clark, London 2003.
- HAAG E., *Daniel* (Neue Echter Bibel. Kommentar zum AT mit der Einheitsübersetzung 30), Echter, Würzburg 1993.
- MARCONCINI, B., «L'apocalittica biblica», in B. MARCONCINI E COLLABORATORI, *Profeti e Apocalittici* (Logos. Corso di studi biblici 3), Elledici, Leumann 2007, 219-269.
- , *Daniele. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici. Primo Testamento 28), Paoline, Milano 2004.
- MURPHY F.J., *Apocalypticism in the Bible and Its World. A Comprehensive Introduction*, Baker Academic, Grand Rapids (MI) 2012.
- NEWSOM C.J., *Daniel: A Commentary*. With contributions by B. W. Breed (Old Testament Library), Westminster John Knox, Louisville (KY) 2014.
- SACCHI P., *L'apocalittica giudaica e la sua storia* (Biblioteca di cultura religiosa 55), Paideia, Brescia 1990.
- , «L'«attesa» come essenza dell'apocalittica?», in *Rivista Biblica* 45(1997), 71-78.
- SWEENEY M.A., *Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature* (FAT 45), Mohr Siebeck, Tübingen 2005.