

Piero Stefani

Giuseppe e Daniele interpreti di sogni: un confronto

1. Inquadramento generale

Il più classico principio ermeneutico connesso alla lettura delle Scritture è che la Bibbia si interpreta con la Bibbia. Paragonare significa cogliere somiglianze e differenze. Non fa eccezione il raffronto fra i due più celebri interpreti di sogni presenti nella Bibbia ebraica: Giuseppe e Daniele. Le analogie tra i due casi sono molteplici: due re stranieri, il faraone e Nabucodonosor, fanno un sogno; il loro contenuto riguarda il destino dei rispettivi regni; lo spirito di tutti e due ne resta turbato (Gen 41,8; Dn 2,1); in entrambi i casi i titolari ufficiali dell'interpretazione non ne vengono a capo; bisogna perciò rivolgersi a giovani ebrei. Sia Giuseppe sia Daniele affermano che il sogno è decifrato solo per merito di Dio (cfr. Gen 40, 8; 41,6.39; Dn 1,17; 2,28; 4,15).

Vi sono però anche differenze e non di poco conto. Nel libro di Daniele l'immagine della statua, composta di materiali diversi e via via degradanti dalla testa ai piedi, rappresenta una successione di regni ed epoche che alla fine subirà una drastica inversione quando il manufatto sarà colpito da una pietra staccatasi dal monte senza l'intervento umano (cfr. Dn 2,24-36). Gli orizzonti temporali sono lunghi e il sogno è interpretato all'insegna di una specie di determinismo apocalittico: così avverrà senza ombra di dubbio (Dn 2,46-49). Nel caso di Giuseppe i tempi sono più brevi: i sette anni di vacche grasse e magre, di spighe piene e vuote, aprono la strada a una risposta attiva. L'interpretazione sfocia in scelte politiche. Il significato del sogno, più che un dato oggettivo, è frutto della sua stessa interpretazione. Vi è però un'altra grande differenza: la storia di Giuseppe comincia con sogni fatti in prima persona dal protagonista, quella di Daniele no. Giuseppe è un sognatore in proprio e interprete di sogni altrui, Daniele svolge solo quest'ultima funzione.

2. I sogni di Giuseppe

La storia di Giuseppe comincia esponendo la predilezione mostrata da Giacobbe per il primo dei due figli a lui partoriti da Rachele. Subito dopo si presentano i due sogni fatti da Giuseppe: il primo quello dei covoni (Gen 37,5-8), il secondo quello del sole, della luna e delle undici stelle (Gen 37, 9-10). In entrambi i casi il testo biblico non solleva problemi di interpretazione. I destinatari del racconto ne colgono immediatamente la simbologia. Il riferimento ai covoni che si prostrano di fronte a quello di Giuseppe suscitano l'odio dei fratelli; il sole, la luna e le undici stelle che si inchinano davanti al primo figlio di Rachele innescano il rimprovero di Giacobbe. Filone, nel caso dei covoni, afferma che i fratelli erano perspicaci e ne afferrarono subito il senso. In quello degli astri il discorso si fa più articolato: da un lato Giacobbe tiene gelosamente chiuso il racconto del sogno nel proprio spirito per cercare di comprenderne l'esito; dall'altro ammonisce severamente il figlio per timore che avesse commesso qualche colpa rispetto alla famiglia (cfr. *De Josepho*, 7-9)¹. Il timore è comunque limitato all'ambito familiare.

¹ FILONE DI ALESSANDRIA, *De Josepho*, testo greco a fronte, traduzione di C. KRAUSS REGGIANI, prefazione di L. DE LUCA, GuaraldiPOD/Montemetauro, Rimini 2020.

Filone non dà mostra di cogliere una difficoltà, peraltro sottaciuta anche dalla Genesi; alla fine della vicenda, quando i fratelli si troveranno di fronte a Giuseppe ormai viceré d'Egitto, si annota semplicemente: «si prosternarono secondo un antico costume: in questo modo diedero conferma ai suoi sogni» (*De Josepho*, 164; cfr. Gen 42, 6). Il sogno relativo agli astri contiene però un “lato mancante”: la luna è riferita alla madre, tuttavia Rachele era morta nel dare alla luce Beniamino (Gen 35, 16-20). Tra la presenza delle undici stelle e la luna c'è quindi una tensione irrisolta. Lo spirito critico moderno si appella, al solito, a una pluralità di fonti; invece in antico si seguiva un diverso modo di procedere. L'ermeneutica giudaica, da sempre attenta alle irregolarità di superficie, colse subito la difficoltà. Alla questione furono date varie risposte. Le linee di condotta principali si rivelarono, in sostanza, due: una concordista, l'altra più libera. Il *Midrash (Berešit Rabbah, 84,11²)* afferma che, dopo la morte di Rachele, il suo posto fu preso dalla sua schiava Bila che amò Giuseppe come un figlio; di contro il Talmud registra, proprio in riferimento a questo passo, l'opinione di Rabbì Berekyah stando alla quale anche quando i sogni si realizzano ciò avviene sempre solo in parte (*b. Berakhot 55a*)³. In questa opzione l'anomalia non viene dissimulata.

La presenza di un lato mancante nella realizzazione evidenzia il ruolo “eccedente” dell'interpretazione. La pagina del Talmud babilonese a cui si è fatto cenno presenta ampie considerazioni dedicate all'interpretazione dei sogni. Tra esse c'è pure il caso di un rabbi che chiese la spiegazione di un proprio sogno a ventiquattro interpreti. Andò da ciascuno di essi e ognuno lo interpretò a suo modo. Se la cosa si limitasse a questo rilievo saremmo nel campo di una semplice e abbastanza prevedibile ironia. La componente sorprendente irrompe subito dopo. Si aggiunge infatti che tutte le ventiquattro eterogenee interpretazioni si realizzarono, in quanto, come si suol dire, «tutti i sogni seguono la bocca». A sostegno di quest'ultima affermazione si cita un versetto tratto dalla storia di Giuseppe: «E come egli aveva interpretato così avvenne» (Gen 41,13) (cfr. *b. Berakhot, 55a*). Ciò comporta, almeno implicitamente, che, rispetto alla realizzazione dei sogni un ruolo insostituibile sia affidato a una consapevole azione umana.

Filone, al termine del suo scritto, evidenzia una qualità imprescindibile per l'uomo politico classico: la padronanza della retorica. Il primo esempio fornito di questa abilità sta nella capacità di interpretare i sogni, seguono altre declinazioni più prevedibili: la facilità di eloquio nelle riunioni e la forza di persuasione che ne consegue (*De Josepho, 269*). La collocazione pubblica dell'azione politica non tocca, per definizione, la componente personale. Da sempre sono esistiti grandi uomini di stato rivelatisi inetti nella loro dimensione privata. Rispetto ai propri sogni Giuseppe non è dominatore della parola. Sa

² *Commento alla Genesi (Berešit Rabbâ)*, trad. it. A. RAVENNA, a cura di T. FEDERICI, UTET, Torino 1978, p. 700.

³ Talmud babilonese, *Trattato Berakhôt (Benedizioni)*, tomo II, a cura di D. G. DI SEGNI, Giuntina, Firenze 2017. p. 243. Il problema è colto anche dal Corano che però lo risolve destituendolo di fondamento. I due principali protagonisti, Giuseppe e Giacobbe, sono dotati fin dal principio di saldissima preveggenza. Il padre perciò mette subito in guardia il figlio: «Quando Giuseppe disse a suo padre: “ho visto undici stelle e il Sole e la Luna, li ho visti prostrarsi a me”, disse: “Figlio non raccontare il tuo sogno ai fratelli ché potrebbero tenderti insidie”» (Corano 12,4-5). Allorché poi tutto si compie la descrizione non contiene incrinature: «Quando entrarono presso Giuseppe, egli accolse presso di sé i propri genitori e disse: “Entrate in Egitto, se Dio vuole, al sicuro”. Ed elevò i suoi genitori sul seggio, ed essi si chinaron a lui in prostrazione» (Corano 12,99). Come suggerisce l'esegesi tradizionale, Rachele non sarebbe morta quando partorì Beniamino e ogni incongruenza viene rimossa. Cfr. M. CAMPANINI *Il profeta Giuseppe. Monoteismo e storia nel Corano*, Morcelliana, Brescia 2007.

solo raccontarli e apparentemente lo fa a proprio danno. Pare dunque che non sia in grado di interpretarli.

Il termine «Dio», torna un numero di volte relativamente contenuto in *De Josepho*. Nella maggior parte dei casi è comunque legato al sogno; in ambito onirico si afferma la certa, anche se non riconosciuta, volontà provvidenziale di Dio. Quanto, nello specifico, è detto in relazione all'ingratitude del coppiere del faraone vale a più ampio raggio, ciò forse è avvenuto: «perché Dio, nella Sua provvidenza, aveva voluto che gli eventi lieti non derivassero al giovane da un uomo piuttosto che da Lui stesso» (*Ibidem*, n. 99). Se intesa in maniera radicale, la frase significa che ci sono sogni che per realizzarsi non implicano alcuna azione consapevole innescata dalla loro interpretazione. I fratelli di Giuseppe colgono subito il senso del sogno; tuttavia, afferrandone il significato, agiscono esattamente perché esso non si compia, ma proprio operando in questo modo contribuiscono in maniera determinante alla sua realizzazione. Di fronte a questo tipo di "eterogenesi dei fini", molti secoli dopo, un filosofo tedesco avrebbe parlato di "astuzie della Ragione". Esattamente come sarebbe avvenuto in Hegel, anche qui il cuore della questione sta nel fatto che il senso degli accadimenti viene conosciuto solo dopo. Se, al contrario, lo si fosse saputo in anticipo tutto sarebbe mutato. Si è posti di fronto a un'alternativa: un conto è se all'interpretazione del sogno segue l'azione, altro se la trama si svela solo in seguito.

Rispetto ai fratelli, che dopo la morte di Giacobbe temono per la propria incolumità, anche Giuseppe, l'interprete dei sogni, dà mostra di comprendere appieno solo dopo: «“Non temete. Sono io forse al posto di Dio? Se voi avevate pensato il male contro di me, Dio ha pensato di farlo servire a un bene, per compiere quello che oggi si avvera: far vivere un popolo numeroso. Dunque io provvederò al sostentamento per voi e per i vostri bambini”. Così li consolò e fece loro coraggio» (Gen 50,19-21). Per alludere alla pagina conclusiva dei *Promessi sposi*, i guai giungono anche quando non se ne è «cagione», ma «quando vengono, o per colpa o senza colpa, la fiducia in Dio li raddolcisce, e li rende utili per una vita migliore». In conclusione rimane sempre vero che il «sugo di tutta la storia» lo si è compreso solo alla fine⁴.

In un passo del suo monumentale romanzo *Giuseppe e i suoi fratelli*, Thomas Mann scrive: «Si può ben essere in una storia e tuttavia non capirla»⁵. In verità si tratta di una constatazione valida per la maggior parte delle vicende che ci vedono protagonisti. L'osservazione attiene ai personaggi non al narratore il quale, nel momento in cui svolge l'intreccio, sa e comprende. Tuttavia egli è tanto più grande quanto più è in grado di mettere in scena figure che, nel loro agire, dimostrano di non sapere e di non comprendere; solo alla fine esse colgono il senso di quanto è stato. Il redattore della Genesi appartiene a questo eletto novero di grandi. Giacobbe, Giuseppe, Ruben, Beniamino per lunghi tratti del racconto operano secondo modalità consone alla frase di Mann. Il sogno del sole, della luna e delle stelle è decifrato subito dal padre, ma è proprio questa iniziale interpretazione a farlo ritenere assurdo e irrealizzabile. I protagonisti si inoltrano in una vicenda che non comprendono. Lungo il cammino la lacerazione non è ancora ricomposta. In fin dei conti il massimo intervento di Dio non è altro che un conclusivo dono di senso.

⁴ A. MANZONI, *I Promessi Sposi*, a cura di E. RAIMONDI e L. BOTTONI, Principato, Milano 1988, pp. 890-91.

⁵ T. MANN, *Giuseppe e i suoi fratelli. Giuseppe il Nutritore* vol. IV, Mondadori, Milano 1963, p. 671.

2. Decifrazione dei sogni e politica

Filone propone in modo esplicito un legame tra interpretazione dei sogni e politica, tuttavia lo fa in relazione a quelli diurni e non già a quelli notturni: «Poiché dunque la vita è piena di tanto turbamento, disordine e incertezza, l'uomo politico deve farsi avanti nella veste di un saggio interprete di sogni ad analizzare i sogni diurni e i fantasmi di quelli che credono di essere svegli» (*Ibidem*, 143). Quelle del faraone sono però esperienze oniriche avute durante il sonno. Esse, una volta decifrate, danno tuttavia luogo a una dinamica di natura apertamente politica.

Nel caso di Giuseppe è stata l'interpretazione dei sogni del faraone a suscitare il fatto politico (cfr. Gen 41, 1-36). La politica è frutto di una lettura attiva di quanto sta per avvenire. Qui è la comprensione a stabilire la modalità di agire. Filone mette in bocca a Giuseppe questa frase rivolta al faraone: «Dio ti ha preammonito di tutto quanto si accinge a fare nel paese» (*Ibidem*, 107). Naturalmente gli anni di buoni o di cattivi raccolti sono presentati come dati oggettivi; tuttavia è solo la spiegazione del sogno a far sì che la sorte dell'Egitto si distinguesse da quella dei paesi circostanti. Qui si potrebbe ripetere che «tutti i sogni seguono la bocca». Giuseppe è uomo politico perché è lui e non Dio a individuare i modi nei quali occorre agire negli anni dell'abbondanza e in quelli di carestia. Alla fine del racconto, quando si rivolge ai fratelli, afferma che l'azione di Dio ha trasformato in bene i loro malvagi propositi, ma rivendica pure un ruolo per se stesso. Il viceré, anche quando comprende il misterioso agire di Dio, pone ancora un forte accento sulla propria azione. Anzi, è appunto lì che pronuncia il suo «io», alto e solenne: «Io provvederò il sostentamento per voi e per i vostri bambini» (Gen 50, 21).

Le vacche, siano esse grasse o magre, escono comunque dal Nilo. Il riferimento è pertinente. Documenti, distesi sull'arco di molti secoli, ribadiscono che tutto in Egitto dipende dal grande fiume. Se il Nilo tracima vi è prosperità, «se è pigro, i nasi sono otturati e tutti sono poveri». Se il Nilo «è crudele, tutta la terra inorridisce, grandi e piccoli gridano»⁶. L'affinità con la Genesi si congiunge anche qui con la presenza di una differenza decisiva. Nel testo biblico il Nilo viene detronizzato dalla sua qualità di soggetto. Giuseppe infatti dichiara che «Dio ha indicato al faraone quello che sta per fare» (Gen 41,25). Elohim prende il posto del fiume. Pure se è Dio a stabilire i tempi non c'è però nulla di fatale. L'operare politico svolge un ruolo fondamentale. Giuseppe avrebbe potuto applicare a se stesso quanto scritto da un funzionario di Montuhopet II (XI dinastia) che si autoelogiò per aver fronteggiato una carestia ancor più lunga di quella legata alle vacche e alle spighe: «Quando avvenne la bassa inondazione durata venticinque anni non lasciai morire di fame il mio distretto [...] non lasciai che avvenisse la miseria, finché l'alta inondazione non venne di nuovo»⁷.

In questi capitoli della Genesi sembra di respirare un'aria simile a quella presente nella lettera inviata da Geremia ai deportati in Babilonia: il profeta imponeva loro di cercare il benessere (*shalom*) del paese perché da esso dipendeva anche il loro (Ger 29,7). Anzi, nel caso di Giuseppe, l'integrazione con il paese ospitante è tanto stretta da far sì che egli

⁶ E. BRESCIANI, *Letture e poesia dell'antico Egitto*. Cultura e società attraverso i testi, Einaudi, Torino 2007, p. 209.

⁷ *Ibidem*, p. 88.

sposasse Asenat, figlia di Potifera, sacerdotessa di Eliopoli. Da lei ebbe due figli, Manasse ed Efraim. A loro proposito il testo dice in modo esplicito che sono nati «prima che venisse l'anno della carestia» (Gen 41,50). Sembra una notazione puramente cronachistica; per il Talmud però non è così: «Da qui apprendiamo che l'uomo ha il dovere di essere continente durante gli anni della carestia» (b. *Ta'anit* 11a). Siamo di fronte a considerazioni che sembrano scritte dalla penna di Malthus. Quando le risorse sono scarse è necessario abbassare il tasso della natalità: durante le dure stagioni dominate dalla fame è da irresponsabili mettere al mondo figli. Anche qui la decisione umana svolge un suo consapevole ruolo.

Quando dal preannuncio si passa alla messa in pratica i resoconti biblici non collimano; ce ne sono due: il primo è stringato e mite, il secondo è più ampio e inquietante. Uno si limita ad affermare che Giuseppe apersse i depositi e vendette il grano agli egiziani e in seguito anche a coloro che provenivano da altri paesi (cfr. Gen 41,55-57); Filone si attiene a questa prima versione (cfr. *Ibidem*, 258-260). Il secondo, collocato vari capitoli dopo, tratteggia un quadro ben diverso. Qui si dice che Giuseppe vendette il grano, tuttavia la carestia proseguì e le riserve di denaro dei sudditi si esaurirono. Allora venne chiesto loro, come contropartita, il bestiame. Un anno dopo si fu da capo. Oltre al denaro, ora era venuto meno anche il bestiame. La gente, pur di vivere, era disposta a essere ridotta in schiavitù e a cedere i propri campi. Giuseppe rifiutò la prima proposta, mentre accolse la seconda. Tutta la terra divenne così proprietà del faraone, fatto salvo il terreno dei sacerdoti. Quanto alla popolazione, essa fu trasferita in altre località da un capo all'altro dell'Egitto. Fu pure mantenuta la tassazione del 20% (non particolarmente elevata per il Vicino Oriente antico) adottata negli anni delle “vacche grasse”; i quattro quinti del prodotto restavano quindi ai produttori.

Le misure adottate da Giuseppe esprimono una concezione statalista (per di più favorevole a sacerdoti dediti a un culto straniero) di norma estranea alla Bibbia. In proposito si sono fatte varie ipotesi, compresa quella di individuare in questi passi la presenza di una linea biblica antimonarchica attestata anche altrove, per esempio là dove si afferma che il diritto (*mishpat*) del re gli consente di requisire campi, vigne e oliveti o, quanto meno, di tassarli per favorire i suoi ministri (cfr. 1Sam 8,14-17). Sussiste però anche una interpretazione opposta secondo la quale il testo biblico vuole far trasparire una certa ammirazione per un intervento, fiscalmente non esagerato, capace di salvare la nazione dal disastro economico (ma come prendere alla leggera il trasferimento forzato della popolazione?).

Su questo fronte si attesta sicuramente Thomas Mann nell'ultimo volume della sua quadrilogia dedicata a Giuseppe e ai suoi fratelli. Il passo risente del clima tipico del New Deal. Mann, durante i suoi anni americani, ammirò e conobbe personalmente il presidente Roosevelt. In alcune pagine di *Giuseppe il nutrito*, lo scrittore tedesco si attesta su una linea apologetica in base alla quale presenta l'antico viceré ebreo come una specie di esponente, ante litteram, di un intervento statale sensibile tanto al benessere sociale della popolazione quanto difensore della proprietà privata. Purtroppo non fu compreso: «Il sistema economico di Giuseppe era una sorprendente mescolanza di socializzazione e di diritto alla proprietà individuale, che però fu intesa come una furberia, il gioco scaltro di un

semidio»⁸. Resta comunque il fatto che l'uomo politico formatosi, come vuole Filone, attraverso la pastorizia, il governo della casa e il controllo di sé (*Ibidem*, 54), ora ragiona e opera come una autorità statale interventista.

3. *Daniele e il sogno del re di Babilonia*

Nel canto XIV dell'*Inferno* (cfr. vv. 94-120) Dante parla di un «gran veglio», vale a dire di un'enorme statua fatta di metalli di valore decrescente dalla testa ai piedi; oro, argento, rame, ferro, salvo il piede destro che è di terracotta. Di fronte alla figura del veglio di Creta la critica dantesca si chiede se le influenze bibliche (il richiamo al libro di Daniele è evidente) prevalgano su quelle classiche o se, viceversa, il primato spetti a queste ultime. Non sussistono dubbi sul fatto che, accanto all'antecedente biblico, occorra riferirsi pure a fonti latine, a iniziare dalle quattro età decadenti espresse con l'immagine di quattro metalli (oro, argento, bronzo e ferro) presenti nel primo libro delle *Metamorfosi* di Ovidio⁹. Quanto sfugge a buona parte dei critici letterari è che l'incrocio tra due mondi era già presente all'interno dello stesso testo di Daniele. Ciò avviene se, accantonata l'ambientazione storica della narrazione (VI secolo a.C.), si fa criticamente tesoro dell'epoca in cui fu redatto e (III-II secolo a.C.).

In relazione al sogno del re di Babilonia e alle sue interpretazioni, Arnaldo Momigliano ha espresso la valutazione generale in base alla quale: «la storia universale è diventata uno degli elementi più problematici della nostra duplice eredità greca ed ebraica»¹⁰. La successione decadente degli imperi di carattere mondiale e anche il suo schema quadripartito derivano dalla Grecia, ma la pietra messianica che si stacca dal monte non per mano d'uomo proviene dal popolo d'Israele. Tenendo conto di ciò, Momigliano individua l'autore primitivo di questo testo in un ebreo della seconda metà del III secolo a.C. che esprime in forma simbolica la dottrina delle quattro monarchie reinterpretandole in senso apocalittico: il quinto regno sarebbe presto giunto e sarebbe stato quello di Dio. L'idea sarebbe stata poi ripresa e approfondita in epoca maccabaica (II secolo a.C.). Al di là di ipotetiche attribuzioni cronologiche relative alla formazione e alla redazione del testo, quanto è importante nell'osservazione di Momigliano è che l'incrocio greco-ebraico, attestato nella cultura giudaico-ellenistica, operasse già nella redazione del libro di Daniele.

Occorre ora esaminare più da vicino il brano e le sue interpretazioni. Il libro di Daniele espone sia il contenuto sia la spiegazione del sogno fatto dal re di Babilonia (nell'originale il passo è in aramaico); ciò non comporta che tutti i punti siano chiariti, tanto è vero che la spiegazione ha, a propria volta, bisogno di venir spiegata. Ecco la vicenda: Nabucodonosor fa un sogno di cui non coglie il senso. Chiede ai propri indovini di interpretarlo ma, per essere sicuro che non lo ingannino proponendogli una spiegazione qualsiasi, il re impone loro di raccontarlo senza che egli ne abbia preventivamente svelato il contenuto (una modalità di richiesta estrema non immaginabile nella storia di Giuseppe). Nessuno è ovviamente all'altezza del compito e tutti rischiano una fine infausta. Da ultimo appare l'ebreo Daniele che, per dono di Dio, narra il sogno:

⁸ T. MANN, *Giuseppe il nutritore*, Oscar Mondadori, Milano 1982, p. 406.

⁹ Cfr. OVIDIO, *Metamorfosi* 1,89ss; VIRGILIO, *Eneide*, VIII, 324-325.

¹⁰ A. MOMIGLIANO, *Tra storia e storicismo*, Nistri-Lischi, Pisa 1985, pp. 25-55, cit. in M. MIEGGE, *Il sogno del re di Babilonia*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 26.

«Tu stavi osservando, o re, ed ecco una statua, una statua enorme, di straordinario splendore, si ergeva davanti a te con terribile aspetto. Aveva la testa d'oro puro, il petto e le braccia d'argento, il ventre e le cosce di bronzo, le gambe di ferro e i piedi in parte di ferro e in parte di creta. Mentre stavi guardando, una pietra si staccò dal monte, ma non per mano d'uomo, e andò a battere contro i piedi della statua, che erano di ferro e di argilla, e li frantumò. Allora si frantumarono anche il ferro, l'argento, il bronzo, l'argento e l'oro e divennero come la pula sull'aia d'estate; il vento li portò via senza lasciar traccia, mentre la pietra che aveva colpito la statua, divenne una grande montagna che riempì tutta la regione» (Dn 2,31-35).

Sapendo narrare il sogno, Daniele è nelle condizioni di fornirne anche l'interpretazione autentica. Essa prospetta dapprima la successione di quattro regni sempre meno potenti per lasciare infine il posto all'improvvisa, finale irruzione di una pietra.

«A te il Dio del cielo ha concesso il regno, la potenza, la forza e la gloria [...] tu sei la testa d'oro. Dopo di te sorgerà un altro regno, inferiore al tuo, poi un terzo, quello di bronzo, che dominerà su tutta la terra. Vi sarà poi un quarto regno duro come il ferro. Come il ferro spezza e frantuma tutto, così quel regno spezzerà e frantumerà tutto. Come hai visto, i piedi e le dita in parte erano di argilla da vasaio e in parte di ferro: ciò significa che il regno sarà diviso, ma avrà la durezza del ferro unita all'argilla, ciò significa che una parte del regno sarà forte e l'altra fragile [...]. Al tempo di questi re, 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» (Dn 2,38-45).

Siamo di fronte a un testo capitale per stabilire la grammatica del rapporto tra potere politico e "storia messianica" negli ultimi secoli a. C. In esso si prospetta una vicenda di decadenza e di successive "sostituzioni" rappresentate dalle quattro parti sempre meno nobili della statua; alla fine però tutto viene bruscamente e repentinamente mutato dall'irrompere della "pietra messianica" che distrugge il manufatto e genera un'immensa montagna. In questo sogno e nella sua interpretazione sono prospettati sia un'inesorabile decadenza storica, sia un forte senso di alterità legato a quanto irrompe dal di fuori (pietra). La montagna non è frutto di alcuna graduale progressione; al contrario, essa sorge all'improvviso dopo l'altrettanto repentina distruzione dell'intera statua e non solo dei suoi piedi (simbolo delle parti cronologicamente più recenti) a opera della pietra. I vari metalli indicano una successione cronologica, mentre l'impatto provocato dalla pietra muta il senso complessivo di tutta la vicenda lì simboleggiata. Il fatto che il distacco del masso avvenga senza intervento umano attesta che tutto è già scritto e che l'azione umana non coopera a determinarne l'esito. Daniele, a differenza di Giuseppe, non è un uomo politico, né la sua interpretazione apre spazi all'azione pubblica.

Nella storia dell'interpretazione i quattro regni sono stati intesi lungo tre linee guida fondamentali che hanno dato luogo ai sistemi chiamati rispettivamente greco, siriano e romano. La spiegazione del sogno afferma infatti che ci sono quattro regni, ma non dice quali siano. L'oscillazione interpretativa dipende dal modo in cui li si individua. Il sistema greco propone il seguente schema: 1) Neobabilonesi, 2) Medi, 3) Persiani, 4) Alessandro Magno e i successori Lagidi e Seleucidi. Il secondo sistema, quello siriano, è una variante del precedente: 1) Neobabilonesi, 2) Mediopersiani, 3) Alessandro Magno, 4) i successori Lagidi in Egitto e Seleucidi in Siria. Entrambe le interpretazioni individuano, quindi, nella parte argillosa dei due piedi i deboli regni ellenistici orientali. Le due interpretazioni ebbero alcuni sostenitori già in età antica, e furono riprese nella prima età moderna. Oggi la maggior parte degli interpreti propende per il sistema greco. Tuttavia a prevalere per tutto il Medioevo e per buona parte dell'epoca moderna è stato un terzo sistema, definito romano. Esso presenta questa scansione: 1) Neobabilonesi, 2) Mediopersiani, 3) Greco-macedoni (Alessandro e i suoi successori), 4) Romani. Anche a prescindere da considerazioni di tipo esegetico e storico-filologico che escludono in Daniele un anacronistico riferimento in tale direzione, l'identificazione del possente impero romano con i deboli piedi misti di ferro e argilla sembra impropria. Appare quindi legittimo l'interrogativo proposto da Mario Miegge che si chiede perché, nonostante la presenza di anticipazioni antiche di altro segno, «il “sistema romano” abbia dominato la scena, nelle tradizioni interpretative sia ebraiche sia cristiane, non soltanto nell'antichità e nel Medioevo, ma anche nei primi due secoli dell'età moderna, ottenendo l'adesione di tutti i principali teologi della Riforma e ancora, alla fine del Seicento, quella di Newton»¹¹. È evidente che la perplessità si inserisce di diritto nel tema relativo al rapporto tra storia e profezia. I sistemi greco e siriano si prospetterebbero nella prima parte - quella dotata di effettivi riscontri storici - come un *vaticinium post eventum* e concentrerebbero tutta la componente di attesa solo sulla futura pietra che deve frantumare la statua. Tuttavia, se la pietra, non staccata da mano d'uomo, fosse letta in chiave cristologica (in termini più semplici, se il Messia è già venuto) tutte le previsioni profetiche andrebbero giudicate già realizzate. A proposito del prevalere riservato al sistema romano un ruolo significativo viene giocato dalla pietra e dal regno destinati a nascere dopo la distruzione della statua; se, come fece in modo corale la lettura cristiana antica, si intende la pietra staccarsi dal monte senza mano d'uomo in modo cristologico (il particolare è spesso legato al parto verginale), il riferimento all'ultimo regno deve essere per forza romano (la nascita di Gesù avvenne in concomitanza di un decreto di Cesare Augusto, cfr. Lc 2,1)¹².

La vicenda storica non giunge al proprio compimento con la nascita del Messia. L'opera salvifica di Gesù Cristo non termina con la sua morte e la sua resurrezione: essa si proietta in avanti verso la parusia. Roma poteva intendersi anche come allusione all'impero che si prolunga nei secoli medievali. A far prevalere il “sistema romano” è stata, in

¹¹M. MIEGGE, *Il sogno del re di Babilonia*, cit., p. 24.

¹² Val la pena notare che tra le interpretazioni cristologiche, ve ne è una (dotata pure di un versante ecclesiologico) proposta da Giovanni Boccaccio nel *Trattatello in lauda di Dante*. Lo Spirito santo: «volle, per la visione veduta da Nabucodonosor, nella statua di più metalli abbattuta da una pietra e convertita in monte, mostrare tutte le preterite età dalla dottrina di Cristo, il quale fu ed è viva pietra, dovere sommergersi; e la cristiana religione, nata di questa pietra, divenire una cosa immobile e perpetua, sì come gli monti veggiamo», G. BOCCACCIO, *Trattatello in lauda di Dante*, cap. XXII, a cura di N. MAIER, Bur, Rizzoli Milano 1965, p. 62.

definitiva, la volontà di dare un futuro alla profezia. Per far ciò occorre riferirsi in ogni caso a Roma e, a partire da una certa epoca, riuscire ad attualizzare il riferimento estendendolo a una istituzione presente anche dopo la caduta dell'Impero romano. Esempio in proposito è la posizione che si trova in Girolamo il quale, battagliando con Porfirio, giudica empia la posizione stando alla quale Daniele – libro attribuito dal filosofo neoplatonico all'età maccabaica - si occupa non già di cose future, bensì di accadimenti già avvenuti. Girolamo, pur rifiutando una lettura millenarista, afferma invece che sarebbe una limitazione inaccettabile fermarsi ad Antioco IV Epifane in quanto questa profezia riguarda la "consumazione del mondo" e l'Anticristo¹³. In conclusione, potremmo affermare che il modo di interpretare le profezie si prospetta per l'Occidente un passaggio obbligato al fine di stabilire le varie modalità di comprendere la storia. Questo orizzonte comporta che ci sia un esito ultimo in grado di invertire il senso dell'ineluttabile decadenza di tutto quanto ha luogo nel tempo. La storia ha un senso e un fine. La "consumazione del mondo" e le vicende dell'Anticristo sono future. La pietra staccatasi senza l'aiuto della mano d'uomo non risolve in se stessa tutta la vicenda storica. Il vettore della decadenza troverà una specie di replica nello stravolgimento anticristico legato alla fine dei tempi; la parola ultima non spetterà però alla catastrofe.

Giuseppe come decifratore di sogni è stato letto in chiave politica da Filone; si tratta di una opzione che nel Novecento avrebbe trovato ancora riscontro in Thomas Mann; Daniele non consente invece alcuna interpretazione aperta verso un'azione politica che si propone mete specifiche su una scala temporale limitata (nel caso dei sogni di faraone si tratta di quattordici anni). Dal canto suo il sogno del re di Babilonia è leggibile soltanto in base a una concezione apocalittica complessiva della storia nella quale l'agire umano non è nelle condizioni di mutare la trama in precedenza già scritta da Dio.

¹³ Cfr. SANCTI EUSEBII GIROLAMI, *In Daniele prophetiam*, PL 25, 619-620; 671