

Mosè fondatore di Gerusalemme

La Bibbia ebraica ha avuto e ha un'enorme influenza sulla nostra cultura, e ogni qual volta cerchiamo di ricostruire un evento della storia antica d'Israele, o la nascita e il significato di una tradizione narrativa, diamo per istinto una priorità alla narrazione biblica, prendendo delle testimonianze storiche esterne solo ciò che serve a confermarlo, o eventualmente smentirlo, e relegando le testimonianze letterarie esterne a "sottoprodotti" della tradizione. In realtà la Bibbia ebraica rappresenta una selezione e una rielaborazione cosciente del patrimonio di tradizioni narrative e religiose dell'antico Israele, e questa selezione e rielaborazione di materiali fu portata a termine in tempi relativamente recenti (come molti cominciano a pensare), sotto la forte pressione della cultura ellenistica. Tra le testimonianze che ci permettono di intravedere le tappe e le motivazioni di questa elaborazione, conservandoci al contempo una storia concorrente rispetto a quella biblica, c'è quella dello storico greco Ecateo di Abdera, della fine del IV sec. a.C., che visse in Egitto alla corte dei primi Lagidi. Ecateo è stato il primo autore greco a narrare l'uscita degli ebrei dall'Egitto: la sua storia ci è pervenuta in un frammento del XL libro della *Biblioteca Storica* di Diodoro Siculo trascritto da Fozio¹. L'estratto riportato da Fozio sembra essere una combinazione di due parti eteroge-

¹ Il frammento poteva essere parte di una sua opera *Sui Giudei*, o, più verosimilmente, degli *Aigyptiakà*: nel I libro della *Biblioteca Storica* di Diodoro Siculo, che dovrebbe avere Ecateo di Abdera come fonte principale, si parla dei Giudei tra le colonie egiziane (I, 28). Inoltre il paragrafo 8 della descrizione dei costumi dei Giudei («inoltre egli costrinse gli abitanti del paese ad allevare i loro figli, e poiché i bambini si allevano con poca spesa il popolo dei Giudei fu sempre numeroso sin dal principio») rimanda a un'analoga osservazione a proposito degli Egiziani (I, 80). Sulle questioni legate alla presenza dell'opera di Ecateo di Abdera nel I libro di Diodoro vedi un breve sunto nel mio *Lo storico Artapano e il passato multietnico*, di prossima pubblicazione in *Tradizione di traduzioni/ traduzione di tradizioni* (Atti del IV incontro "Orientalisti", Università di Pavia, 19-21 aprile 2007). Tali questioni non risparmiano neanche il nostro frammento, dove però un'osservazione finale di Fozio cita esplicitamente Ecateo, anche se lo confonde con quello di Mileto. In generale sul racconto dell'esodo dall'Egitto in Ecateo di Abdera vedi A. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1961, pp. 360-367; J.G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, Abingdon Press, New York 1972, pp. 26-37; M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, Israel Accademy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1974, pp. 20-35; L.H. Feldman-M. Reinhol, *Jewish Life and Thought among Greek and Romans*, T & T Clark, Edinburgh 1996, pp. 7-10; K. Berthelot, *Philanthrôpia Judaica. Le débat autour de la "misanthropie" des loi juives dans l'antiquité*, Brill, Leiden-Boston 2003, pp. 80-94.

nee, e forse distinte in Ecateo², una storia dell'uscita dall'Egitto e una descrizione dell'ordinamento politico degli ebrei. Benché abbia qualche elemento in comune con le più tarde storie polemiche dell'esodo (come quella di Manetone), la storia narrata da Ecateo si distingue per un atteggiamento più benevolo nei confronti degli ebrei, che all'inizio della storia sono accomunati agli antenati dei greci Danao e Cadmo. Il giudizio espresso dall'autore sui costumi degli ebrei nel paragrafo 4 doveva riflettere il loro relativo isolamento all'interno della società alessandrina, giacché essi non potevano prendere parte a quelle attività connesse al culto degli dèi, come l'ospitalità. L'*apanthrōpos* per i greci è colui che si allontana dai rapporti umani per averne sperimentato il lato negativo, come gli Ebrei si tengono lontani dagli stranieri per i torti subiti in passato³. Il giudizio di Ecateo non è quindi polemico ma vuole offrire una spiegazione storica alle particolarità dei costumi introdotti da Mosè. Ai fini di questo incontro il dato più interessante è che nella storia narrata da Ecateo Mosè, dopo aver guidato gli ebrei fuori dall'Egitto, conquista la terra d'Israele e fonda Gerusalemme e il tempio⁴.

«[1] Quando nei tempi antichi insorse una pestilenza in Egitto, la gente comune fece risalire la causa di quella sciagura a un intervento divino (ἐπὶ τὸ δαιμόνιον): infatti, poiché vi erano molti stranieri di ogni sorta che risiedevano nel paese e praticavano costumi differenti quanto al culto e ai sacrifici, erano caduti in disuso presso di loro gli onori tradizionali resi agli dei. [2] Per questo gli abitanti del paese compresero che se non avessero bandito gli stranieri, non avrebbero risolto i loro problemi. Subito gli stranieri furono scacciati, e i più illustri ed energici tra di loro si raggrupparono e, come alcuni dicono, sbarcarono in Grecia e in altre regioni, avendo celebri comandanti, i più illustri dei quali furono Danao e Cadmo. Ma una folla numerosa fu spinta verso quella che oggi chiamano Giudea, che non è molto distante dall'Egitto, e che a quei tempi era del tutto disabitata. [3] Al comando della colonia era un uomo chiamato Mosè, che si distingueva di gran lunga per sapienza e valore. Questi, dopo aver preso possesso della terra, fondò altre città, oltre a quella oggi più rinomata, che si chiama Gerusalemme. Egli costruì anche il tempio da essi più venerato, istituì i riti e le cerimonie religiose, e diede leggi e ordinanze anche riguardo al sistema politico (τὰ κατὰ τὴν πολιτείαν). (...) [4] (...) I sacrifici che egli istituì sono diversi da quelli in uso presso gli altri popoli, e così pure le loro norme di vita, perché come conseguenza della loro espulsione (dall'Egitto) egli introdusse un genere di vita in un certo senso asociale e intollerante verso gli stranieri (διὰ γὰρ τὴν ἰδίαν ξενηλασίαν ἀπάνθρωπόν τινα καὶ μισόξενον βίον εἰσηγή-

² D. Mendels, *Hecateus of Abdera and a Jewish 'patrios politeia' of the Persian Period* (*Diodorus Siculus XL,3*), in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 95(1983), pp. 96-110, spec. pp. 96-97.

³ K. Berthelot, *op. cit.*, pp. 86-90.

⁴ In questo saggio traduco il testo greco del frammento riportato da M. Stern, *Greek and Latin Authors*, I, cit., pp. 26-29.

σατο). E avendo scelto gli uomini più intelligenti e più capaci di governare l'intero popolo, li nominò sacerdoti, e ordinò che la loro occupazione fosse il tempio, i riti religiosi e i sacrifici. [5] Inoltre li nominò giudici dei processi maggiori, e affidò loro la custodia delle leggi e dei costumi, e <stabili> per questo motivo che i Giudei non avessero⁵ mai un re, e che l'autorità sul popolo fosse data sempre a quello dei sacerdoti che sembrasse prevalere per saggezza e virtù. Quest'uomo lo chiamano sommo sacerdote, e ritengono che sia per loro un messaggero dei comandamenti del Dio».

Pur riconoscendo che alcuni tratti della vicenda sono collegati alla tradizione greca sulle colonizzazioni, alla fine del secolo scorso alcuni commentatori hanno attirato l'attenzione sulla possibilità che, aldilà della veste greca, buona parte della storia e della descrizione di Ecateo fosse di fonte ebraica. Doron Mendels⁶ ha identificato questa fonte con la classe sacerdotale della Gerusalemme sotto il dominio persiano, mentre Giovanni Garbini ha preferito puntare a un ambiente giudeo-egiziano, in cui la figura di Mosè sarebbe stata assai più imponente che nella Bibbia, dove al contrario sarebbe stato oggetto di un polemico abbassamento di *status* (non può entrare in Palestina, non sa nemmeno parlare da solo...) da parte di una fazione più interessata a esaltare Abramo e l'ascendenza siromesopotamica del popolo d'Israele⁷. Nella Bibbia vi sono alcune allusioni a una tradizione simile a quella di Ecateo: ricordiamo la presenza di un «serpente di Mosè» nel tempio di Gerusalemme (2Re 18,4)⁸, e la frase di

⁵ Il verbo è all'infinito e dipende da uno dei verbi finiti precedenti, quindi l'autore non sta esponendo un fatto, ma un'ordinanza di Mosè. L'interpretazione del passo in M. Stern (*Greek and Latin Authors*, I, cit., p. 31) è differente: egli ne fa un'affermazione, in evidente contrasto con la storia narrata dalla Bibbia, e spiega che raramente gli autori greci e romani fanno riferimento al periodo della monarchia, eccetto Nicolao di Damasco, Pompeo Trogo e pochi altri, e che anche per gli autori ebrei in lingua greca come Giuseppe e Filone la forma ancestrale di governo è una teocrazia. Benché le osservazioni di Stern restino valide, c'è una sfumatura che rende il senso della frase leggermente diverso da quello generalmente accolto (anche da chi scrive, ad es. in C. Moro, *Dividere e unire: la creazione dell'uomo e della donna nella esegesi giudaica antica e nella critica moderna*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 70[2004] pp. 123-143, spec. p. 129 e n. 34). Può essere un fatto che gli ebrei di epoca ellenistica e romana non parlassero del periodo monarchico come di qualcosa di vergognoso da non rivelare agli stranieri, ma qui i supposti informatori di Ecateo sembrano dire che fu Mosè a ordinare di non avere un re, cosa anch'essa contraddetta dal testo biblico (*Dt* 17,14-20, vedi oltre).

⁶ D. Mendels, *op. cit.*, pp. 98-103.

⁷ G. Garbini, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Paideia, Brescia 1987, pp. 189-192. Prima di Garbini e Mendels già Gager aveva avanzato l'ipotesi che la storia avesse almeno in parte una fonte giudeo-alessandrina (*Moses in Greco-Roman Paganism*, cit., p. 37 e n. 38, con letteratura precedente). Sull'"abbassamento" della figura di Mosè nella storia biblica vedi anche D.B. Redford, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton University Press, Princeton 1992, pp. 418-419. Per la stesura di questo articolo non ho potuto tenere conto dell'ultimo volume di G. Garbini, *Scrivere la storia d'Israele: vicende e memorie ebraiche*, Paideia, Brescia 2008.

⁸ G. Garbini, *Le Serpent d'Airan et Moïse*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 100(1988), pp. 264-267; Id., *Torah e Mosè*, in B.G. Boschi (ed.), *Pentateuco come*

ISam 12,8, in cui il protagonista afferma che Mosè e Aronne «hanno fatto uscire i vostri padri dall’Egitto e li hanno fatti abitare in questo luogo»⁹.

Nella Bibbia ebraica non si parla della fondazione di Gerusalemme ma solo della sua conquista per mano di Davide¹⁰: dal punto di vista storico pare che una città con questo nome esistesse già nel II millennio, come testimoniano le citazioni nelle lettere di Amarna e in alcuni testi egiziani di esecrazione¹¹. Tuttavia la tradizione biblica non è unanime nel narrare questa conquista: in un passo del libro di *Samuele* sembrerebbe che già Saul regnasse in Gerusalemme¹², e in *Cronache* la conquista è attribuita a un ufficiale di Davide, Joab, che fu fatto per questo capo dell’esercito. Il racconto di *2Sam* 5, che appare corrotto dal punto di vista testuale, narra la conquista in modo assai confuso¹³: gli unici elementi riconducibili a una fondazione appaiono essere la costruzione di una reggia (5,6-16), il trasferimento dell’arca e il compimento dei primi sacrifi-

Torah: storiografia e normatività religiosa nell’Israele antico, in «Ricerche Storico Bibliche» 3(1991), pp. 83-96.

⁹ G.W. Ahlström, *Another Moses Tradition*, in «Journal of Near Eastern Studies» 39(1980), pp. 65-69; G. Garbini, *Torah e Mosè*, cit., p. 87; N.P. Lemche (*Jerusalem and King Solomon: How Writers Create the Past*, in *Recenti tendenze nella ricostruzione della storia antica d’Israele* [Roma, 6-7 marzo 2003], Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2005, pp. 73-86, spec. p. 79) aggiunge al dossier *Es* 15,13.17, in cui l’arrivo nel «santuario... che le tue mani hanno stabilito» sarebbe presentato come un atto che avviene subito dopo l’esodo.

¹⁰ *2Sam* 5,6-16 (Davide vi costruisce una reggia e vi trasferisce l’harem); 6 (vi trasferisce l’arca). Confronta *ICr* 11,7-8 («Davide si stabilì nella cittadella, che perciò fu chiamata Città di Davide. Egli fortificò la città tutta intorno, dal Millo per tutto il suo perimetro»); Giuseppe Flavio, *AJ* VII 65-70 (vedi soprattutto il paragrafo 65: la ricostruì e la chiamò Città di Davide). Cfr. *4 Esdra* 3,23 «Così i tempi passarono e gli anni si compirono, e tu suscitasti per te un servo, di nome Davide (24) E tu gli ordinasti di costruire una città per il tuo nome, e in essa di offrire le oblazioni da ciò che è tuo» (dalla traduzione di M.E. Stone, *Fourth Ezra. A Commentary on the Book of Fourth Ezra*, Fortress Press, Minneapolis 1990, p. 59; nel commento di p. 74 l’A. spiega che in 10,46 si dice che la città è stata costruita da Salomone, ma Gerusalemme è chiamata «città di David» in *2Sam* 5,9 e *ICr* 11,7, e forse per questo si dice che Davide comandò di offrire oblazioni a Dio).

¹¹ Nelle lettere dell’archivio di Amarna è presente in realtà una forma URU-Salim, che non può essere ricondotta al nome *Jerušalaim* (URU nella scrittura cuneiforme non esprime un suono, bensì è un determinativo che vuol dire città) ma semmai a *Šalem* di *Gen* 14, mentre nei testi di esecrazione compare un elemento *rw-* o *rawu-* di fronte a *šlmm* (N.P. Lemche, *Jerusalem and King Solomon*, cit., p. 81). Finora non si sono trovati resti a Gerusalemme di edifici monumentali o fortificazioni del XIV sec.: URU-Salim doveva essere solo un modesto insediamento (*ibidem*; vedi inoltre I. Finkelstein-N. Silberman, *Le tracce di Mosè. La Bibbia tra storia e mito*, Carocci, Roma 2004, p. 251 [ed. or. *The Bible Unearthed. Archeology’s New Vision of Ancient Israel and the Origin of the Sacred Text*, New York 2001]). Le lettere al faraone del re di Gerusalemme Abdi-Heba possono essere lette in traduzione italiana in M. Liverani, *Le lettere di el-Amarna. 1. Le lettere dei «Piccoli re»*, Paideia, Brescia 1998, pp. 88-98; in generale sulla Palestina nell’epoca di Amarna (tarda età del Bronzo) vedi Id., *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 7-33.

¹² *ISam* 17,54.

¹³ G. Garbini, *Problemi di storiografia nei libri di Samuele-Re tra TM e LXX: la conquista di Gerusalemme*, in «Annali di Scienze Religiose» 10(2005), pp. 169-178.

ci (cap. 6). In *1Cr* 11,7-8 si aggiunge che Davide «costruì la città attorno», ovvero che la ampliò, o che edificò delle mura di fortificazione (così traduce la Bibbia CEI). Nella tradizione successiva il ruolo di fondatore di Davide appare più consistente, al punto di farci pensare che anche qui la presentazione biblica dei fatti costituisca un “abbassamento” rispetto alle tradizioni circolanti¹⁴: in *AJ* VII 65 Giuseppe Flavio parla di una ricostruzione della città da parte di Davide, e *4 Esdra* 3,24 dice che Dio ordinò a Davide di «costruire una città per il suo nome». Ricordiamo di passo che in alcune tradizioni bibliche (soprattutto in *Cronache*)¹⁵ sembra essere Davide, e non Salomone, il primo costruttore di un tempio di YHWH in Gerusalemme¹⁶. Questo per quanto riguarda le tradizioni storiografiche conservate dalla Bibbia: dal punto di vista storico, bisogna aspettare l’VIII secolo a.C. perché Gerusalemme e la Giudea rechino i segni di una civiltà evoluta e di uno stato organizzato¹⁷. Prima di allora il regno di Giuda doveva essere stato quasi sempre parte di quello più potente d’Israele, e non è un caso che la piena fioritura di Giuda avvenne dopo che il regno del nord cadde in mano agli Assiri, nel 722 a.C. Quanto al nome Davide, altrimenti non attestato¹⁸, nella testimonianza dei testi di Mari e della stele di Mesha è un titolo riservato rispettivamente a un generale e al

¹⁴ Per l’atteggiamento ambiguo della storiografia biblica nei confronti di Davide si veda G. Garbini, *Mito e storia nella Bibbia*, cit., pp. 111-137.

¹⁵ In *1Cr* 24 Davide stabilisce le classi sacerdotali, nel v. 25 i cantori e nel v. 26 i portinai (G. Garbini, *Mito e storia nella Bibbia*, cit., pp. 120-122), L’impressione che si ricava dalla lettura di *Cronache* è che Davide avesse approntato tutta la costruzione, e Salomone si fosse limitato a “montare i pezzi” (N.P. Lemche, *Jerusalem and King Solomon...*, cit., p. 77). La stessa attribuzione di una raccolta liturgica come i Salmi a Davide si capisce meglio se si pensa che fosse ritenuto il fondatore del tempio (G. Garbini, *La lancia del re. Indagini su ebr. šēlet*, in P.G. Borbone et al. (eds.), *Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*, Harrassowitz, Wiesbaden 2006, pp. 301-305, spec. p. 302 e n. 4.

¹⁶ G. Garbini, *Mito e storia nella Bibbia*, cit., pp. 130-133.

¹⁷ Vedi N.P. Lemche, *Jerusalem and King Solomon*, cit., p. 74, con bibliografia precedente; I. Finkelstein-N. Silberman, *Le tracce di Mosè*, cit., pp. 145-148, spec. p. 148: gli scavi nella cd. «città di David» hanno fatto rinvenire resti del Bronzo Medio e di epoche successive del Ferro, ma mancano o sono rarissimi i resti (anche di vasellame) del X sec. a.C. «La valutazione più ottimistica di questa testimonianza negativa è che l’estensione di Gerusalemme nel X secolo fosse piuttosto limitata, forse non più grande di quella di un caratteristico villaggio dell’altopiano». Tale quadro si accorda con lo schema di insediamento di Giuda nello stesso periodo, che consisteva in una ventina di villaggi e alcune migliaia di abitanti, molti dei quali pastori nomadi. Non c’è traccia in Giuda delle risorse umane e materiali necessarie per mantenere un impero che sarebbe andato dal Mar Rosso alla Siria. Al contrario, la fine dell’VIII sec. a.C. vide un’enorme espansione della città, che nel corso di una generazione passò da 4-5 a 60 ettari di superficie, un miglioramento delle tecniche di costruzione, e in generale i segni di un grande sviluppo economico, politico e culturale del regno di Giuda, probabilmente frutto della collaborazione con gli Assiri (Z. Herzog, *The Archeology of the City. Urban Planning in Ancient Israel and Its Social Implications*, Emery and Claire Yass Archeology Press, Tel Aviv 1997, pp. 236-237; M. Liverani, *Oltre la Bibbia*, cit., pp. 169-172; I. Finkelstein-N. Silberman, *Le tracce di Mosè*, cit., pp. 255-259).

¹⁸ J.A. Soggin, *King David*, in *Recenti tendenze...*, cit., pp. 65-71, spec. p. 68.

governatore di una città: la città del *dawid* potrebbe essere stata quindi la sede del governatore¹⁹. Se l'impero di Davide come tale non è mai esistito²⁰, la storia della sua conquista di Gerusalemme non è più storica della sua fondazione da parte di Mosè.

L'importanza ideale e religiosa di Gerusalemme nella Bibbia e nella tradizione giudaica non può essere qui nemmeno sfiorata: è fondata da Dio (*Is* 14,32), scelta da Dio come sua unica sede in quanto sede dell'unico tempio (*Deuteronomio* e «storiografia deuteronomista»), esiste dalla creazione o da prima della creazione²¹, è collegata con Melchisedek (*Gen* 14), personaggio che avrà una grande importanza nel giudaismo del Secondo Tempio, e costituisce il centro del mondo, non toccato dal diluvio e punto di contatto con le realtà sotterranee²². Questa immagine di Gerusalemme coincide con l'idea vicino-orientale della città come sede degli dei, da essi stessi fondata e costruita, un'idea che noi conosciamo soprattutto dai testi mesopotamici. Tali testi sono stati ultimamente raccolti e commentati da Daria Pezzoli-Olgiati²³. Nell'*Inno a Enlil* (sumerico, forse attorno al 2100 a.C.) il dio è presentato come creatore della città di Nippur e del suo tempio, chiamato Ekur e Duranki²⁴. Nippur è il centro del mondo, e l'Ekur è il trono da cui Enlil regna come principe e viene onorato. Nel poema sumerico *Ghilgameš e Agga re di Kiš* si sottolinea, ancor più che nella versione "standard" del poema di Ghilgameš²⁵, che

¹⁹ G. Garbini, *Problemi di storiografia...*, cit., pp. 172-175.

²⁰ Si veda anche J.A. Soggin, *King David*, cit., pp. 67 s.

²¹ In *4 Ezra* Gerusalemme compare nella figura di una donna sterile che dopo trent'anni di matrimonio ha un figlio (che poi muore), poiché Gerusalemme ha avuto un tempio per opera di Salomone 3000 anni dopo la sua fondazione (10,44-48). «(45) (...) perché passarono tremila anni nel mondo prima che qualunque offerta fosse offerta in essa. (46) Dopo tremila anni Salomone costruì la città e offrì offerte» (tr. in M.E. Stone, *Fourth Ezra*, cit., p. 332; comm. p. 337: alcuni studiosi suggeriscono di emendare qui con il nome di Davide, alla luce di 3,24). La cifra di 3000 anni, se confrontata con la cronologia "lunga" del libro dei *Giubilei* (la Bibbia ha una cronologia più corta), fa pensare che l'autore di *4 Ezra* ritenesse che Gerusalemme fosse stata fondata alla creazione. Ciò è detto esplicitamente nei *Capitoli di Rabbi Eliezer* (3,2), una raccolta di tradizioni narrative in ebraico la cui redazione finale è databile al VII-VIII secolo della nostra era: «Sette cose sono state create prima del mondo, ossia: la Legge, la Gehenna, il giardino dell'Eden, il trono della gloria e il Tempio, la conversione e il nome del Messia» (dalla traduzione spagnola di M. Pérez Fernández, *Los Capítulos de Rabbi Eliezer*, Soler, Valencia 1984, p. 65). Secondo il commentario a *Genesi* detto *Berešit Rabba* (redatto attorno al V secolo) due cose furono veramente create (la Torah, come dimostra *Prov.* 8,22, e il trono della Gloria), le altre (i patriarchi, il Tempio, il nome del Messia, il pentimento) furono solo "predestinate" (I, 4; traduzione in L. Vegas Montaner, *Génesis Rabbah 1 (Génesis 1-11)*, Verbo Divino, Estella 1994, pp. 57 s.).

²² C. Peri, *Il regno del nemico. La morte nella religione di Canaan*, Paideia, Brescia 2003, p. 223.

²³ D. Pezzoli-Olgiati, *Immagini urbane. Interpretazioni religiose della città antica*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, p. 199.

²⁴ D. Pezzoli-Olgiati, *Immagini urbane*, cit., pp. 37-46.

²⁵ Nel poema si parla dell'edificazione delle mura da parte di Ghilgameš, ma si allude ai "sette saggi".

gli dei hanno edificato Uruk e il suo tempio, ma Ghilgameš come re ne è il custode²⁶.

«La città di Uruk, opera degli dèi,
il tempio Eanna, il tempio sceso dal cielo,
il cui progetto hanno disegnato i grandi dèi
e le cui grandi mura affondano al suolo,
l'eccelsa abitazione che il dio An ha fondato,
sono affidati alle tue cure; tu ne sei l'eroico re»²⁷.

Uruk, contrariamente al suo re, è presentata come immortale²⁸. La stessa funzione della città appare nel mondo babilonese: nel poema della creazione detto *Enuma Eliš*, Marduk dopo il suo trionfo decide di creare Babilonia come sua sede e sede dell'assemblea degli dei, a metà strada tra l'*Apsu* (l'abisso) e il cielo. Della costruzione di Babilonia si incaricano personalmente gli dèi minori (Annunaki), grati perché con la creazione dell'umanità Marduk li ha liberati dal lavoro²⁹.

Nella Bibbia ebraica si parla almeno tre volte di uomini, e non dèi, che fondano una città. Due di queste storie, che compaiono nella parte strettamente antiquaria di *Genesi* (1-11), non presentano tale azione come positiva: fondano città Caino (4,17) e i costruttori della torre di Babele (cap. 11). In particolare nel racconto di *Gen 11* la città «emerge come espressione prettamente umana e concretizzazione di un potenziale di concorrenza con il mondo divino. (...) La cessazione della costruzione ribadisce la netta divisione tra le sfere umana e divina e la supremazia della seconda sulla prima»³⁰. Siamo quindi lontani da una funzione positiva ed «eroica» della fondazione della città. Il parallelo biblico più stretto alla storia di Mosè fondatore di Gerusalemme è la storia di Omri, il fondatore della grande dinastia del regno del Nord (Israele), dinastia bistrattata dalla storiografia biblica ma assai potente, come testimoniano i ritrovamenti archeologici e le menzioni da parte delle fonti extra-bibliche³¹, che chiamano il regno del Nord «Casa di Omri». Il regno dei discendenti di Omri fu molto probabilmente l'unico vero regno unito

²⁶ D. Pezzoli-Olgiati, *Immagini urbane*, cit., p. 54 s.

²⁷ Traduzione di D. Pezzoli-Olgiati, *Immagini urbane*, cit., p. 55.

²⁸ D. Pezzoli-Olgiati, *Immagini urbane*, cit., p. 57.

²⁹ D. Pezzoli-Olgiati, *Immagini urbane*, cit., pp. 93-95 (in generale su Babilonia come centro del mondo, pp. 82-96).

³⁰ D. Pezzoli-Olgiati, *Immagini urbane*, cit., 199 (in generale sul racconto di Babele, pp. 191-199). Un involontario elogio del potere della città è contenuto nel v. 6, posto in bocca a Dio: «e ora quanto hanno in progetto di fare non sarà impossibile».

³¹ La stele di Mesha dice che Omri conquistò il paese di Moab (I. Finkelstein-N. Silberman, *Le tracce di Mosè*, cit., pp. 189-190), e al contempo attribuisce a Omri un regno sicuramente molto più lungo di quello (12 anni) di cui parla la Bibbia (per G. Garbini, *Storia e ideologia*, cit., pp. 58-63, si può parlare di quasi quarant'anni), e un solo successore, Acab.

e la vera età dell'oro degli stati israelitici. Anche in questo caso per comprendere correttamente l'importanza di questi sovrani occorre dimenticare il quadro biblico di due stati nati dalla separazione del regno unito di Salomone. Il regno del Nord fu il primo stato organizzato e maturo sorto sugli altipiani, che si impose come forza vitale dell'area probabilmente in seguito alla distruzione delle città basse cananee da parte del faraone Šešonqi (attorno al 926 a.C.)³², ed emerse sulla scena internazionale con la battaglia di Qarqar (853 a.C.) dove il re Acab, successore di Omri, fu parte di una coalizione anti-assira: il re Salmanassar III nella sua iscrizione da Nimrud ricorda che tale re si presentò con 2000 carri e 10.000 soldati a piedi³³. Secondo la Bibbia Omri era il capo dell'esercito, che dopo la rivolta di Zimri (altro ufficiale, capo di metà della cavalleria) usurpò a sua volta il potere e divenne re, e che nell'880 a.C., dopo aver regnato per sette anni nella vecchia capitale Tirza, acquistò un terreno per fondare *ex-novo* la sua capitale Samaria (*1Re* 16,23 ss.):

«(v. 24) E acquistò il monte Šomron (LXX *Semerōn*) da Šemer per due talenti d'argento, e costruì il monte e chiamò il nome della città (LXX "del monte") che costruì dal nome di Šemer, padrone del monte di Šomron (LXX *Saemerōn*).³⁴»

La costruzione della città di Samaria fu veramente un'opera monumentale: gli scavi archeologici hanno rinvenuto i resti di una grande acropoli che si estendeva per circa due ettari, costruita su un terrazzamento artificiale creato cingendo la collina di un imponente muro a casematte, e riempiendo lo spazio vuoto con tonnellate di terra di riporto. Prima della città di Omri, sul posto si è trovato solo un piccolo insediamento (un piccolo villaggio o fattoria del XI-X sec.)³⁵. La città è posta all'incrocio tra la via che porta da Gerusalemme a Damasco e quella che collega la valle del Giordano alla costa: il suo nome vuol dire qualcosa come «Guardia, Vedetta». Le tecniche di costruzione impiegate erano assai raf-

³² I. Finkelstein-N. Silberman, *Le tracce di Mosè*, cit., pp. 174-176; I. Oggiano, *Dal terreno al divino. Archeologia del culto nella Palestina del primo millennio*, Carocci, Roma 2005, p. 83; I. Finkelstein, *From Canaanite to Israelites: When, How and Why*, in *Recenti tendenze*, cit., pp. 11-27, spec. pp. 19-21.

³³ M. Liverani, *Oltre la Bibbia*, cit., p. 126; I. Finkelstein-N. Silberman, *Le tracce di Mosè*, cit., p. 191.

³⁴ Il testo ebraico, confermato dalla versione greca, dice «costruì il monte (*'et hahar*)» (cfr. «il nome del monte» più avanti nella versione greca) e non «sul monte» (come nella traduzione curata dalla CEI). Questa forma di testo potrebbe avere avuto lo scopo di evitare l'espressione *banah 'et ha'ir* (in *Gen* 4,17 *boneh 'ir* è Caino), ma non è improbabile che si riferisca alla più imponente delle opere di costruzione, cioè il terrapieno che formava una vasta piattaforma sulla sommità del monte (vedi oltre). Nella Bibbia ebraica *Šomerōn* è sia il monte che la città e lo stato (*2Re* 17,26 e 23,19). Il nome greco (e poi latino) Samaria viene dalla forma aramaica *Šamerain*.

³⁵ I. Finkelstein-N. Silberman, *Le tracce di Mosè*, cit., p. 192.

finite (pietre squadrate e bugnate e uso dei capitelli detti protoeolici)³⁶. In ambito extra-biblico questa operazione ha un parallelo nella fondazione di Dur-Sharrukin (Khorsabad), la nuova capitale voluta da Sargon II (VIII sec. a.C.), la cui fondazione è ricordata in un'iscrizione su prisma³⁷. La città nuova, fondata con l'approvazione degli dèi e dotata di numerosi templi, «testimonia il potere straordinario del sovrano per l'eternità»³⁸. Gli storici concordano nel motivare la creazione di una nuova capitale col fatto che Sargon II era (come del resto Omri secondo la Bibbia) un usurpatore³⁹: senza legami con strutture e poteri pre-esistenti, essa si configura come un puro «contenitore di potere» politico e religioso⁴⁰.

Oltre a un grande palazzo reale, a Samaria doveva esistere un tempio di YHWH⁴¹, di cui la Bibbia però non parla, nella sua generale *damnatio memoriae* della dinastia omride. Vi sono due importanti testimonianze della sua esistenza: il pithos A del santuario di Kuntillet Ajrud (attorno all'800 a.C.) con un'iscrizione in cui si parla di «YHWH di Šomeron»⁴², e il prisma di Nimrud di Sargon II, in cui il re assiro descrivendo la conquista di Samaria precisa di aver portato via come bottino «le statue degli dei in cui essi confidavano»⁴³. La Bibbia attribuisce delle fondazioni di templi a Geroboamo, il primo re del regno d'Israele, che edificò Betel, «santuario regale... e tempio di regalità» (*Am* 7,10-13)⁴⁴ e il santuario di Dan (*IRe* 12,26-30): gli scavi archeologici confermano che quest'ultimo

³⁶ I. Finkelstein-N. Silberman, *Le tracce di Mosè*, cit., pp. 193-195; su Samaria vedi anche Z. Herzog, *Archeology of the City*, cit., p. 229; I. Oggiano, *Dal terreno al divino*, cit., pp. 85-87. Tale ricchezza architettonica compare anche negli altri centri urbani del regno, il cui carattere monumentale è un manifesto del potere politico, economico e militare della classe dominante (Z. Herzog, *Archeology of the City*, cit., pp. 221-236, 277; M. Liverani, *Oltre la Bibbia*, cit., pp. 136-140).

³⁷ Sulla fondazione di Dur-Šarrukin, con traduzione e commento dell'iscrizione su prisma, vedi D. Pezzoli-Olgiati, *Immagini urbane*, cit., pp. 65-82; in tale iscrizione il re sottolinea di aver acquistato legalmente i terreni su cui ha costruito la sua città: tale elemento del lecito acquisto da parte del re compare "in positivo" in *IRe* 16,23 s. e "in negativo" nella storia della vigna di Nabot (*IRe* 21) di cui è protagonista un altro re di Samaria, Acab.

³⁸ D. Pezzoli-Olgiati, *Immagini urbane*, cit., p. 81.

³⁹ D. Pezzoli-Olgiati, *Immagini urbane*, cit., p. 76.

⁴⁰ Su questo aspetto della "città nuova" vedi M. Liverani, *La città vicino-orientale antica*, in P. Rossi (ed.), *Modelli di città. Strutture e funzioni politiche*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 57-85, spec. pp. 74-75.

⁴¹ Gli scavi di Samaria non individuato questo tempio, ma secondo Ida Oggiano potrebbe trovarsi al di sotto dei resti di edifici di epoca greca e romana (*Dal terreno al divino*, cit., p. 87).

⁴² H. Niehr, *In Search of YHWH's Cult Statue*, in K. van der Toorn (ed.), *The Image and the Book*, Peeters, Leuven 1996, pp. 73-95, spec. pp. 74 s.; G. Garbini, *Introduzione all'epigrafia semitica*, Paideia, Brescia 2006, pp. 103 s.

⁴³ Linee 32-33 (H. Niehr, *In Search of YHWH's Cult Statue*, cit., p. 79; Ch. Uehlinger, *Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images*, in K. van der Toorn, *The Image and the Book*, cit., pp. 97-155, spec. p. 125).

⁴⁴ Il tempio di Betel, maledetto dall'anonimo 'uomo di Dio' di *IRe* 13 e sconsacrato dal re Giosia (*2Re* 23, 15-18), ancora non è stato individuato dagli scavi (I. Finkelstein-N. Silberman, *Le tracce di Mosè*, cit., p. 301).

fu un centro religioso e cerimoniale assai importante⁴⁵. Nei libri storici quindi fondare una città, capitale di uno stato, e un tempio del dio dinastico è un atto tipicamente regale, con tutto il carico di condanna del passato (i re di Samaria sono il prototipo dei monarchi idolatri che hanno portato alla sconfitta definitiva degli israeliti) e tensione verso il futuro (il re ideale che Dio manderà, e la città ideale che scenderà dal cielo)⁴⁶ che questo comporta.

Il Mosè di Ecateo ha in comune con Omri, oltre alla fondazione di una città, la reputazione di grande generale:

«[6] (...) Il legislatore si prese molta cura delle questioni militari, e obbligò i giovani a esercitare il valore, la fermezza e, in generale, la sopportazione di ogni tipo di sofferenza. [7] Egli condusse spedizioni contro i popoli confinanti, e dopo aver conquistato molto territorio lo suddivise, dandone lotti uguali ai privati cittadini, e lotti maggiori ai sacerdoti.»

Questo tratto, praticamente assente nel Pentateuco⁴⁷, sopravvivrà e avrà un forte sviluppo nella tradizione giudaica su Mosè conquistatore dell'Etiopia, una storia che avvicina Mosè ai grandi re conquistatori del passato egiziano come Sesostri, e che ha la più antica testimonianza nei frammenti dello storico giudeo-ellenistico Artapano, per poi essere narrata più estesamente da Giuseppe Flavio, dalle *Cronache di Mosè* e dalla tradizione aggadica posteriore⁴⁸. L'immagine di Mosè come conquistatore militare va a completare la lunga lista di elementi narrativi che lo descrivono come una figura regale, elementi che dominano tutte le testimonianze letterarie a noi pervenute. Nell'*Esodo* e nella maggior parte delle fonti giudaiche la storia dell'infanzia di Mosè narra della sua esposizione alla nascita⁴⁹, come nelle storie tradizionali di molti re dell'Oriente (Sargon, Semiramide, Ciro) e dell'Occidente (Romolo e Remo, Dionigi di Siracusa, Edipo). Per rafforzare l'idea della predestinazione alla grandezza, come in molte di queste storie di esposizione, in alcune

⁴⁵ Sugli scavi di Dan vedi I. Oggiano, *Dal terreno al divino*, cit., pp. 87-92.

⁴⁶ Per la nuova Gerusalemme del futuro escatologico rimando alle relazioni di Giovanni Ibba e Luca Arcari in questo stesso volume.

⁴⁷ Nell'episodio della battaglia contro Amalek (*Es* 17,8-16) Giosuè combatte e Mosè si limita a stare a braccia alzate. Nelle guerre descritte nel libro dei *Numeri* Mosè non ha mai un ruolo particolarmente attivo, le formule usate sono «gli israeliti combatterono...» o «Mosè mandò a combattere...».

⁴⁸ In C. Moro, *Lo storico Artapano*, cit., n. 54, si ipotizza che questa storia possa essere nata o come appendice alle imprese in terra di Canaan, o proprio per compensare l'esclusione di questa parte della vita di Mosè dalla storia sacra. Per Mosè re e stratega vedi anche Clemente Alessandrino, *Stromati* 1/24/158-162

⁴⁹ Fa eccezione, oltre a questa storia di Ecateo di Abdera, quella dello storico giudeo-ellenistico Artapano, in cui i tratti regali selezionati risultano di fatto *alternativi* alla storia dell'eroe esposto, che probabilmente in epoche abbastanza antiche non era ritenuta indispensabile.

storie extra-bibliche la sua nascita è predetta da sogni premonitori⁵⁰. Nei frammenti dello storico Artapano Mosè è protagonista del riordino amministrativo dell'Egitto, con fondazione di istituzioni civili e religiose⁵¹. In un'altra opera di lingua greca, l'*Exagogē* di Ezechiele Tragico, Mosè sogna di ricevere scettro e corona da un essere divino, che si alza dal suo trono per farlo salire⁵², e la natura regale di Mosè è presente anche nel ritratto che ne dà Filone Alessandrino⁵³. Peraltro se esaminiamo la storia di Mosè in Artapano notiamo numerosi paralleli con quella dell'ascesa di Davide: come Davide il Mosè di Artapano è scelto da Dio (nella teofania del Sinai), è figlio adottivo e benefattore del re in carica, per cui compie grandi imprese belliche, ed è vittima designata di un complotto che lo costringe alla fuga. È un filone ancora tutto da indagare, ma ho l'impressione che una comparazione approfondita, che coinvolgesse anche le tradizioni extra-bibliche su Davide, mostrerebbe più di un punto di confluenza tra le due figure, che contribuirebbe a spiegare la loro strana "concorrenza" per la conquista-fondazione di Gerusalemme. Alla luce di questi e altri elementi di esaltazione di Mosè, presenti in testi di epoche e provenienze geografiche diverse, viene fatto di concludere che l'abbassamento della figura di Mosè nella Bibbia di cui parlava Garbini per un lungo periodo rimase isolato a questa, e mi risulta quindi difficile identificarlo *in toto* con «l'atteggiamento di Gerusalemme» opposto all'«atteggiamento giudeo-egiziano». Riguardo alla proibizione di entrare in Canaan, benché il motivo nella narrazione biblica attuale sia detrativo (un peccato di negligenza o di superbia), sto cominciando a pensare che avesse la funzione di evitare a Mosè, che incarnava la Legge, una contaminazione con il luogo in cui la Legge sarebbe stata dimenticata (come afferma programmaticamente il Cantico di Mosè in *Dt* 32). Tale motivo è esposto esplicitamente in un testo parabiblico detto *Libro delle Antichità Giudaiche*, un tempo attribuito a Filone e pervenutoci in traduzione latina:

⁵⁰ Le più antiche testimonianze di questa tradizione sono il *Liber antiquitatum biblicarum* (su cui vedi sotto), le *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio, le *Cronache di Mosè nostro Maestro*, il Talmud (trattato *Soṭah*), il Targum Ps-Jonathan di *Esodo* (su questo e in generale sull'esposizione di Mosè si veda C. Moro, *I 'bambini seminati': connotati osiriani di una leggenda ebraica*, di prossima pubblicazione sulla rivista «Aegyptus» negli Atti del IX Convegno Nazionale dell'Istituto Italiano per la Civiltà Egizia - Colloqui di Egittologia e Papirologia - Chianciano Terme, 11-13 gennaio 2007).

⁵¹ Il terzo frammento di Artapano ci è pervenuto in Eusebio, *Praeparatio Evangelica* IX 27, 1-37 (testo e tr. it. in L. Bombelli, *I frammenti degli storici giudaico-ellenistici*, Università di Genova, Genova 1986, pp. 134-149).

⁵² P.W. van der Horst, *Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist*, in «Journal of Jewish Studies» 34(1983), pp. 21-29. Dei frammenti di quest'opera esiste una traduzione italiana, con commento (P. Fornaro, *La voce fuori scena: saggio sull'Exagogē di Ezechiele*, Giappicchelli, Torino 1982).

⁵³ Si veda soprattutto *Vita Mosis* II, 3.

«XIX,6-7: Et his dictis, locutus est ad eum Deus tercio dicens: Ecce tu profici-sceris dormire cum patribus tuis. Exsurget autem populus hic et non requiret me et obliviscentur legem meam in qua illuminavi eos, et relinquam ad tempus semen eorum. (7) Tibi autem ostendam terram priusquam moriaris, sed non ingredieris ibi in hoc seculo, ne videas sculptilia in quibus incipiet populus hic implanari et deviari»⁵⁴.

La regalità di Mosè rappresenta essenzialmente la regalità della Legge, l'unica possibile (o una delle poche possibili) dopo il fallimento e soprattutto dopo la condanna religiosa della regalità storica. Se la fine della monarchia come realtà storica si può datare attorno al 515 a.C., con la scomparsa (forse violenta) di Zorobabele, ultimo discendente della dinastia di Giuda⁵⁵, è più lungo e difficile elencare le tappe della condanna religiosa della monarchia, che porterà un trasferimento del ruolo religioso del re ad altri soggetti. Nel racconto di Ecateo questa condanna è netta e chiara: dopo Mosè non ci possono essere re, ma solo sommi sacerdoti il cui compito precipuo è trasmettere e interpretare la Legge, di fronte alla quale ci si prostra come di fronte a un re.

«(6) Dicono che questi durante le assemblee e le altre riunioni rivela ciò che è prescritto, e che riguardo a questo i Giudei sono così obbedienti che, gettandosi subito in terra, si prostrano di fronte al sommo sacerdote che interpreta per loro»⁵⁶.

Così le due parti della notizia di Ecateo sugli ebrei, pur nella loro possibile origine eterogenea, si integrano a vicenda dal punto di vista ideologico: la Legge regale è incarnata nelle vicende regali di Mosè che della Legge è stato mediatore. Tra tutte le storie regali di Mosè, quella della fondazione di Gerusalemme, per le analogie con la storia di Omri e quindi con l'ideologia della regalità sacra pre-esilica, è senz'altro da ritenere la più arcaica, anche tenendo conto (prendendo in prestito un termine della critica storica dei vangeli) del criterio della dissomiglianza: è difficile che la storia sia stata inventata dal nulla in un'epoca in cui Omri era già, come nella Bibbia attuale, l'unico esempio di re-fondatore, perché questo avrebbe voluto dire assimilare Mosè a un re "empio" del Nord⁵⁷.

⁵⁴ H. Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum with Latin Text and English Translations 1*, Leiden, Brill 1996, 27. Il testo aveva un originale ebraico o aramaico, e la versione latina traduce a sua volta una traduzione greca. È datato attorno al I secolo d.C. (G. Aranda Perez, *Nuove narrazioni della storia biblica*, in Id.-F. García Martínez-M. Pérez Fernández, *La letteratura giudaica intertestamentaria*, Paideia, Brescia 1998, pp. 297-303).

⁵⁵ P. Sacchi, *L'esilio e la fine della monarchia davidica*, in «Henoch» 11(1989), pp. 131-148; G. Garbini, *Il ritorno dall'esilio babilonese*, Paideia, Brescia 2001, pp. 145-172; Id., *La lancia del re*, cit., pp. 304 s.

⁵⁶ Confronta *Ne* 8, specialmente i vv. 6-9.

⁵⁷ Vedi il giudizio su Omri in *1Re* 16,25-26.

Ovviamente questa storia non poteva fondersi con le tradizioni selezionate in altri libri biblici, ma anzi le contraddiceva esplicitamente, e non solo sul punto della fondazione di Gerusalemme: se è giusta la mia interpretazione del passo di Ecateo, il gruppo che la narrava riteneva che Mosè avesse proibito di avere un re, e che quindi tutta la storia, da Saul in poi, fosse stata un tragico errore. Appare un'ideologia assai estrema, che non a caso nel progressivo crearsi di un sistema letterario (che ora chiamiamo Bibbia) è stata respinta ed emarginata a favore del recupero critico di qualcosa che si era convinti fosse storia, recupero che la critica moderna chiama «storiografia deuteronomista». Un altro discorso ancora merita il rapporto tra questa narrazione raccolta da Ecateo e il libro del *Deuteronomio*, che come abbiamo visto contraddiceva su un punto fondamentale, la morte di Mosè al di fuori di Canaan. Ora, di questo particolare si parla, e anche piuttosto insistentemente, solo in questo libro⁵⁸: in *Nm* 27,12-14 Dio annuncia che Mosè morirà dopo aver visto la terra di Canaan, ma non afferma esplicitamente che morirà senza entrarvi. Torniamo su altre due frasi del frammento di Ecateo:

«(5) Inoltre li nominò [sc. i sacerdoti] giudici dei processi maggiori, e affidò loro la custodia delle leggi e dei costumi, e (stabili) per questo motivo che i Giudei non avessero mai un re, e che l'autorità sul popolo fosse data sempre a quello dei sacerdoti che sembrasse prevalere per saggezza e virtù.»

La notizia contraddice *Dt* 17,14-20 dove si danno le norme di condotta del re, la cui nomina è presentata comunque come una concessione al popolo e alla sua esterofilia (cfr. *ISam* 8,7-18). È l'unico passo del Pentateuco in cui si parla dei re⁵⁹, ed è un passo scritto con ogni evidenza in un'epoca in cui i re non esistono più, perché in esso si sancisce la sottrazione delle principali prerogative di un re: il potere legislativo (che è invece affidato alla Legge di Mosè) e la guerra, con la proibizione di crearsi una cavalleria – la famosa cavalleria dei re omridi⁶⁰.

«(6) Ed è scritto alla fine delle leggi che “Mosè, avendo ascoltato Dio, queste cose disse ai Giudei”».

Una frase ragionevolmente simile a «Mosè, avendo ascoltato Dio, queste cose disse ai Giudei» non è presente alla fine di *Deuteronomio*. Gli unici versetti confrontabili sono *Lv* 26,46; 27,34 e *Nm* 36,13, in cui peral-

⁵⁸ La morte di Mosè è preannunciata in *Dt* 1,37; 3,35-27; 4,21-22; 32,49-52 (solo in quest'ultimo passo si dà una motivazione simile a quella di *Nm* 27,12-14) e descritta in 34,1-8.

⁵⁹ P.C. Craige, *The Book of Deuteronomy*, Eerdmans, Grand Rapids 1976, p. 253.

⁶⁰ G. Garbini, *Torah e Mosè*, cit., pp. 92 s.; M. Liverani, *Oltre la Bibbia*, cit., p. 345; Ph.R. Davies, *The Place of Deuteronomy in the Development of Judean Society*, in *Recenti tendenze*, cit., pp. 139-155.

tro non si parla di Mosè che «ascolta» la Legge, bensì sempre di YHWH che la «prescrive» (*šiwwah*). È inevitabile concludere che gli informatori di Ecateo alla fine del IV sec. a.C. potevano non conoscere, o non ritenere parte della Legge e quindi autorevole, il libro del *Deuteronomio*.

ABSTRACT

Lo storico Ecateo di Abdera, che fu il primo autore greco a raccontare le origini e i costumi del popolo ebraico, attribuisce a Mosè la conquista della terra d'Israele e la fondazione di Gerusalemme e del suo tempio, in contrasto con il libro biblico del Deuteronomio, che vuole che egli sia morto fuori dalla terra promessa, e di Samuele, che narra la conquista di Gerusalemme da parte di Davide. La città è presentata nella Bibbia e nella tradizione ebraica come esistente da sempre e fondata da Dio per propria dimora, come le città mesopotamiche. Il parallelo più vicino a questa storia di fondazione, che può essere stata per buona parte di fonte ebraica, è nelle vicende del primo grande sovrano del regno d'Israele, Omri, che nel IX secolo a.C. fondò la capitale Samaria. Si tratta verosimilmente di una delle più antiche storie che attribuiscono a Mosè i tratti di un re, e al contempo dell'espressione di un totale rifiuto della monarchia storica, che sarebbe stata proibita da Mosè stesso e sostituita dal governo di un sommo sacerdote e della Legge. Tale affermazione contrasta con la tradizione storiografica ebraica e con il cap. 17 del Deuteronomio, libro che per diversi aspetti appare sconosciuto, o non riconosciuto come Legge, per gli informatori di Ecateo.

The first Greek author to narrate the origins and customs of the Jewish people, the historian Hecataeus of Abdera attributes to Moses the conquest of the land of Israel and the foundation of both Jerusalem and its temple. This is in stark contrast with the biblical testimony of Deuteronomy, which reports that Moses died without having reached the Promised Land, and that of Samuel, which relates David's conquest of Jerusalem. In the Bible and in general in Jewish tradition, the city of Jerusalem is depicted as having existed forever and having been founded by God for His own residence, as is the case with the Mesopotamian cities. The closest parallel to this foundation story, which could largely be derived from a Jewish source, is offered by the vicissitudes of the first great sovereign of the kingdom of Israel, Omri, who founded his capital Samaria in the ninth century BC. In all likelihood this is one of the oldest stories that assign to Moses the characteristics of a king. At the same time, this is likely an expression of the total rejection of the historical monarchy, which Moses prohibited and substituted with government by a high-priest and the Torah. This affirmation is in direct contrast with the

Jewish historiographical tradition and with Ch. 17 of Deuteronomy, which book for a variety of reasons appears either unknown or not recognized as part of the Torah by Hecataeus' informants.

