

La religione di Giuda in epoca persiana ed ellenistica

Francesco Bianchi, I.C. Via F. Gentile 40 – I.C. Via Stabilini, Roma

1. Introduzione

È opinione largamente condivisa che alla base dei diversi “giudaismi”¹ attestati in epoca ellenistica e romana vi fu la religione praticata nella provincia di Giuda nel periodo compreso fra la dominazione achemenide (539-333 a.C.) e la prima fase del periodo ellenistico (333-200 a.C.). Questa religione² avrebbe presentato diversi elementi che ritroveremo in seguito, sia pure in parti diverse³: a) il tempio di Gerusalemme; b) “la Bibbia riscritta”; c) la tradizione biblica o extrabiblica; d) l’apocalittica. Ciascuno di essi rivendicava, spesso in modo polemico, la propria superiorità sugli altri. Il tempio di Gerusalemme esaltava, per esempio, la presenza di Dio, amplificando il ruolo dei sacerdoti, il peso dei sacrifici, l’importanza dello spazio simbolico e di quello architettonico. La Scrittura richiamava invece l’opera dei “letterati” e delle *élites* che misero mano alle tradizioni più o meno antiche di Israele per giungere alla stesura della Torah. La tradizione biblica ed extrabiblica reclamava, a sua volta, la possibilità di cercare nuove risposte ai problemi dell’esistenza umana. L’apocalittica, infine, coniugando sapienza e profezia, attendeva l’intervento di YHWH nella storia. Ciascuno di questi elementi meriterebbe evidentemente di essere analizzato in maniera autonoma, ma vista la centralità del tempio di Gerusalemme e delle sue vicende storiche, religiose ed economiche in epoca persiana ed ellenistica ho deciso di farne il centro di questa esposizione e di soffermarmi sugli altri elementi quando entreranno in relazione con il tempio.

2. Il tempio di Gerusalemme: geografia e demografia

Il tempio di Gerusalemme domina, direttamente o indirettamente, con le vicende relative alla sua ricostruzione, allo svolgimento dei sacrifici e alle controversie fra le classi sacerdotali la storia di entrambi i periodi. Il territorio in cui sorgeva, quello di Giuda, si estendeva per soli 50 km² di lunghezza e di larghezza percorribili in due giornate di cammino⁴. Il monotono andare e venire degli eserciti persiani verso l’Egitto, delle falangi di Alessandro Magno e le guerre dei diadochi per il possesso della Siria e della Palestina vi avevano lasciato poche tracce importanti. Se prendiamo come punto di riferimento i bolli impressi su manici d’anfora scoperti in regolari

¹ Cf. J.A. OVERMAN-W. SCOTT GREEN “Judaism” in *Anchor Bible Dictionary* 3 H-J (1992), 1038-1039 (introduzione). Questa voce analizza almeno i giudaismi palestinesi, g. egiziano, nordafricano (Cirene), romano e babilonese dando poco spazio alla religione di Giuda in epoca achemenide e ellenistica.

² In questo senso il termine Religione abbraccia entrambi i possibili significati del latino *religio* cioè a) rileggere o raccogliere testi sacri, insegnamenti, leggi da rispettare individualmente o collettivamente (da *religere*) oppure b) unire orizzontalmente i fedeli e verticalmente con Dio, esaltando l’appartenenza, la coesione e la comunione (da *rilegare*). Cf. J.L. MORAL, *Ricostruire l’umanità della religione. L’orizzonte educativo dell’esperienza religiosa* (Roma 2014) 140-145.

³ S. FRAADE, “Palestinian Judaism”, *Anchor Bible Dictionary* 3 H-J (1992) 1054-1061 per la descrizione di questi elementi.

⁴ J.A. SOGGIN, *Storia di Israele* (Brescia 2002) 414.

scavi archeologici⁵ con la legenda *yehud* (*yhw*, *yhd* o *yh* in aramaico e *yhd* – *yhdh* in paleoebraico), i confini correvano da Tell en Nasbeh (nord) a Beth Zur (sud), da Gerico ed En Gedi (est) alla zona circostante Gezer (ovest). Il materiale epigrafico attesta, dunque, l'esistenza di una provincia di Giuda all'interno della più vasta satrapia d'Oltrefiume. Il rapporto aramaico redatto dai funzionari del Gran Re sulla ricostruzione del tempio di Gerusalemme e oggi parte delle *Lettere dei Re sui Doni del tempio* (Esdra 4-6)⁶ menziona, infatti, una *yehud medintà* 'cioè la provincia di Giuda (Esdra 5,8)⁷. Poco più avanti Esdra 6,7 (aramaico) – il memorandum di Dario I in favore della ricostruzione del tempio – chiama i suoi abitanti *yehudim* (*yehudin*), benché altrove riservi questo etnico ai rientrati dall'esilio, adoratori del dio del cielo e della terra (Esdra 4,12; 5,4-5). Chi narrò la crisi economica che Neemia cercherà di arginare (Neemia 5,1.17) definisce *yehudim* i sostenitori del governatore, mentre il libro di Ester, scritto fra la fine dell'età achemenide e l'inizio di quella ellenistica, lo circoscriverà ai giudei che abitavano a Susa e a quelli di tutto l'impero achemenide (Ester). Non sono, però, soltanto i testi biblici a utilizzare il termine. I mittenti della petizione inviata dai membri della guarnigione di Elefantina al governatore achemenide della provincia di Giuda, ai sacerdoti di Gerusalemme e ai figli di Sanballat per la ricostruzione del tempio di Yaho (AP 30: 410 a.C.) definiscono se stessi *yehudin* (aramaico), Etnico sorprendente se consideriamo la provenienza piuttosto disparata dei membri della guarnigione. Raccogliendo i dati biblici ed epigrafici ci si può domandare se *yehud* ebbe in un primo tempo un significato geografico e amministrativo (chi abitava la provincia di *yehud*) prima di indicare chi viveva secondo i costumi di Giuda. In epoca ellenistica *ioudaios*, diffuso sia fra gli storici giudeo-ellenistici e nelle iscrizioni, indicherà gli abitanti di Giuda e chi viveva fuori dal suo territorio. Sul finire del II secolo a.C. riallacciandosi al verbo greco *ioudaizo*, l'autore di 2 Maccabei conierà il termine *ioudaismos*⁸ opposto a *ellenismos*, per designare il modo di vivere da giudeo secondo regole e tradizioni (leggi alimentari, sabato, circoncisione) tipiche dei Farisei e orientato verso Gerusalemme. *Ioudaismos* sottostà ai moderni *Judaism/Judaisme/Judent(h)um* che indicano la religione d'Israele nel periodo postesilico. Come l'esautiva ricerca di J. Pasto ha dimostrato, dal de Wette in poi questi termini assumono un valore assai negativo per un presunto legalismo e l'allontanamento

⁵ Rimando al catalogo di O. LIPSCHITS – D. VANDERHOOF, *The Yehud Stamp Impressions. A Corpus of Inscribed Impressions from the Persian and Hellenistic Periods in Judah* (University Park PA 2011) che raccoglie gli esemplari scoperti fino al 2009. Cf. anche F. BIANCHI, "I superstiti della deportazione sono là nella provincia" (*Neemia 1,3*). *Ricerche epigrafiche sulla Giudea in età neobabilonese e achemenide (586-442 a.C.)* (AION 76; Napoli 1993).

⁶ Come ha dimostrato G. GARBINI, *Il ritorno dall'esilio babilonese* (Studi Biblici; Brescia 2005), tutta la sezione risale alla fase finale della dominazione persiana.

⁷ Sul termine amministrativo *medinah* cf. C.C. Torrey, "Medina and Polis", *Harvard Theological Review* 17 (1891), 83-91.

⁸ S. MASON, "Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History", *Journal for the Study of Judaism* 38 (2007) 457-512 ripercorre la storia antica del termine evidenziandone l'uso tendenzioso fatto dai padri della chiesa. L'ebraico *yahadut* che indica appunto il nostro giudaismo compare soltanto nel VI secolo d.C. (cf. Ester Rabba) su influsso del mondo cristiano.

dall'etica dei profeti⁹. Ne nacque una generale svalutazione della religione di Giuda nel periodo esilico e quello postesilico¹⁰ che sta venendo meno solo in questi ultimi anni.

Ad alcuni il percorso che ho scelto di seguire potrà sembrare troppo *altmodisch* alla luce della recente monografia di Y. Adler¹¹ secondo la quale non si può parlare di giudaismo e dell'osservanza della Torah non prima della tarda età lagide (III sec. a.C.) e sicuramente a partire dall'epoca asmonaica (metà del II secolo a.C.). Per approdare a queste conclusioni piuttosto rivoluzionarie, Adler afferma che è necessario procedere *à rebours*, all'indietro nel tempo alla ricerca di prove positive sull'osservanza della Torah. Queste prove cioè l'osservanza della *kashrut* (divieto di cibarsi di carne di maiale e divieto di cibarsi di pesce con le squame-pesce spada), del sabato, delle leggi di purità, l'aniconismo ovvero il non rappresentare figure umane esistono con certezza nel I secolo d.C., mentre fra la metà del II e il I secolo a.C. è possibile rintracciarne la presenza soltanto per alcune di loro (divieto di cibarsi di carne di maiale e aniconismo). Quantunque non escluda la possibilità che durante la dominazione tolemaica Tolomeo II avrebbe richiesto a tutti i popoli del suo regno la codificazione delle proprie leggi da usarsi nei tribunali (275 a.C.) e quindi alla stesura del Pentateuco, Adler preferisce pensare che gli Asmonei fecero della Torah la legge del proprio stato. In questa visione delle cose l'epoca persiana fornisce soltanto un'evidenza negativa, in primo luogo perché i libri di Esdra e Neemia sono *racconti* (*stories*) e non storia (*history*) e non offrono nessuna testimonianza di una storia sociale. In secondo luogo – continua Adler – fra le prove negative ci sono i resti di pescespada scoperti negli scavi di Gerusalemme, le monete di epoca achemenide che rappresentano figure umane, la situazione della colonia militare di Elefantina dove è praticato uno yahvismo affiancato da altre divinità e la testimonianza dei libri di Esdra e Neemia. Seguendo una visione improntata alla *longue durée* Adler concede, tuttavia, che già molto prima dell'età achemenide (già a partire dall'età del Bronzo e per quella del Ferro) e durante la stessa i “semi” del giudaismo fossero stati messi a dimora (avremmo a che fare con un *proto-judaism*) in un terreno ricco di tutto i fermenti culturali del Vicino Oriente Antico. Fra di essi vi sarebbe stato lo stesso YHWH (ma senza aniconismo), una festa del plenilunio affine al sabato, alcune preghiere e rituali. L'ipotesi di Adler è per molti versi suggestiva poiché tiene

⁹ J. PASTO, “When the end is the beginning? Or when the biblical past is the political present: Some thoughts on ancient Israel, ‘post-exilic Judaism,’ and the politics of biblical scholarship”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 12 (1998)157-202; 161-180 rileva che tale tendenza iniziata col De Wette, caratterizzò tutta l'esegesi tedesca. Cf. anche C. FACCHINI, “Judaism: an Inquiry into the Historical Discourse”, *History and Religion. Narrating a Religious Past* (ed. B.C. OTTO) (Berlin/Boston 2015) 371-393.

¹⁰ Cf. R. ALBERTZ, *History of Israelite Religion in the Old Testament Period. Volume I: From the Beginnings to the End of Monarchy* (Louisville KT 1994), 3-12.

¹¹ Y. ADLER, *The Origins of Judaism: An Archaeological-Historical Reappraisal* (New Haven 2022). Già *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms* (D.W. Edelman ed.) (Grand Rapids Mi 1996), 23-24 aveva distinto: 1) lo Yahvismo praticato all'epoca del primo tempio come religione nazionale (ca. 960 - 586 BCE); 2) gli yahvismi praticati durante l'esilio babilonese e la prima fase del ritorno (ca. 587-515 BCE); 3) gli yahvismi “inclusivi” dell'epoca del Secondo Tempio (ca. 515 - 143 a.C.); il primo “esclusivo” Giudaismo (ca.143 a.C. - 70 d.C.). Soltanto di quest'ultimo vi sarebbero attestazioni certe.

conto di diversi dati epigrafici, archeologici¹² e letterari, ma solleva diverse perplessità. Per l'epoca achemenide la presenza di pesce spada non dice nulla sull'identità dei suoi consumatori e lo stesso vale per le monete. Non è chiaro come i manoscritti di Qumran si inseriscano in questo quadro visto che quelli più antichi che contengono i libri della Torah risalgono alla metà del III secolo a.C. Il fatto che Adler non escluda che ci potessero essere giudei che osservassero la Torah potrebbe indicare una lenta propagazione, forse favorita dalla stessa presenza del tempio. Da dove poteva venire? A quanto pare dalla diaspora babilonese. Su questo punto ritornerò nelle conclusioni.

3. Il tempio di Gerusalemme (586-539 a.C.).

3.1 Il tempio in età esilica. Fino alla distruzione inferta nell'estate del 586 a.C. dalle truppe di Nabuccodonosor il tempio fu "una cappella palatina", residenza del dio nazionale e dinastico, il cui culto aveva il re come primo sacerdote¹³. Lo storico deuteronomista fornisce su questo evento così traumatico informazioni ben più ampie della stringata notizia riguardante la distruzione del palazzo reale¹⁴. Esse riguardano la distruzione delle grandi colonne di bronzo (Yakin e Boaz) poste all'ingresso dell'edificio, il saccheggio degli arredi sacri e di tutti gli oggetti in metalli riutilizzabili. Non è però facile valutare i danni realmente riportati dalla fabbrica del tempio, visto il particolarissimo *modus operandi* della conquista babilonese: a Gerusalemme¹⁵: edifici distrutti e dati alle fiamme si alternano a quelli risparmiati dal fuoco e

¹² R.G. KRATZ, "Where to put "Biblical" Yahwism in Achaemenid Times?", *Yahwism under the Achaemenid Empire, Professor Shaul Shaked in Memoriam* (Edited by G. BARNEA AND R.G. KRATZ; BZAW 548; Berlin-Boston 2024) 267-278 ha portato alle estreme conseguenze questo presupposto metodologico: a suo avviso nessuno dei cinque caratteri distintivi dello yahvismo biblico sarebbe riscontrabile nelle scarse fonti epigrafiche. Lo yahvismo biblico emergerebbe soltanto verso il 200 a.C. e sarebbe il risultato dell'opera di una "élite (storicamente e religiosamente) emarginata che avrebbe acquistato influenza soltanto durante il periodo asmonaico" la cui origine è ancora oscura. Sullo yahvismo nel periodo persiano ed ellenistico dovremmo rassegnarci a dire "non so".

¹³ Si tratta di un dato ormai acquisito: H. NIEHR, "Religio-Historical Aspects of the 'Early Post-Exilic' Period", *The Crisis of Israelite Religion* (edd. M.C.A. KORPEL – B. BECKING) (Oudtestamentiese Studien 42, Leiden 1999), 228-244 e G. BOCCACCINI, *Roots of Rabbinic Judaism. An intellectual History from Ezechiel to Daniel* (Grand Rapids Mi. 2001) 45-46; 57-60 per il ruolo sacerdotale del re.

¹⁴ Per quanto riguarda il palazzo reale lo storico dtr ne menziona soltanto l'incendio. M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele* (Roma-Bari 2003) 211-217 presenta una equilibrata panoramica della questione. G. Garbini, *Scrivere la storia di Israele* (Brescia 2008) 167; 172-177 congetturò che la vera e propria distruzione di Gerusalemme avvenne nel 582 a.C. dopo che la città e il regno di Giuda, in un primo tempo sotto il controllo di Godolia, erano passati in mano al re di Ammon. Fino al 582 a.C. il tempio sarebbe rimasto integro e funzionante. Per quanto suggestiva la ricostruzione resta largamente ipotetica.

¹⁵ Gli condotti a Gerusalemme nella zona del *Givati Parking Lot* stanno ampliando le nostre conoscenze su questo evento: cf. Y. GADOT – J. UZIEL, "How is a City Destroyed? The destruction of Jerusalem in 586 BCE", *New Studies in the Archaeology of Jerusalem and its Region: Collected Papers XIII*, Jerusalem 2019, 229-248 (ebraico); N. SHALEV et AL. "Destruction by fire: Reconstructing the evidence of the 586 BCE Babylonian destruction in a monumental building in Jerusalem", *Journal of Archaeological Science* 17 (2023), <https://doi.org/10.1016/j.jas.2023.105823>. Le *surveys* indicano che la distruzione interessò soprattutto i quartieri più benestanti.

ancora abitati, mentre la vicina regione di Beniamino non presenta tracce di distruzioni¹⁶. Il territorio di Giuda non era l'*empty land* immaginata dalla diaspora babilonese per rivendicare, con la cancellazione di qualsiasi attività intellettuale, il potere, la gestione dello stesso tempio e il possesso delle terre. Il numero dei deportati – la parte più colta e dinamica della società giudaica – fu piuttosto limitato (cifre), mentre il resto degli abitanti continuò a vivere nella regione¹⁷ o in quelle adiacenti. La situazione finì per innescare insieme alle distruzioni selettive un processo di “deculturazione” politica, religiosa e culturale¹⁸ di cui il tempio, spogliato di quanto era riutilizzabile e con l'altare non più funzionante, era muto testimone. Per superare il trauma il tempio di Gerusalemme divenne il centro di una religione basata su riti penitenziali, digiuni e lamentazioni. A distanza di appena due mesi dalla distruzione di Gerusalemme Geremia 41,5 narra il seguente episodio: “Vennero uomini da Sichem, da Silo e da Samaria: ottanta uomini con la barba rasa, le vesti stracciate e con incisioni sul corpo. Essi avevano nelle mani offerte e incenso da portare nel tempio del Signore”. Attirati in un'imboscata a Mizpa da Ismaele, figlio di Netania, che nella stessa cittadina aveva già trucidato il governatore Gedalia e la sua corte, i penitenti che provenivano da venerabili e antichi luoghi di culto furono sgozzati e gettati in una cisterna. La barba rasa, le vesti stracciate e le incisioni sul corpo sono altrettanti indizi di un vero e proprio rito penitenziale, accompagnato dalla presentazione di offerte incruente¹⁹. Il testo non ricorda sacrifici di sangue perché il tempio non era più considerato puro. A una settantina di anni di distanza, quando la ricostruzione del tempio era forse ancora in corso, il libro di Zaccaria menziona altri quattro digiuni²⁰. Zaccaria 7, 2-3 descrivendo l'arrivo a Gerusalemme di una delegazione dalla vicina Betel, riporta la domanda rivolta dal loro capo ai sacerdoti addetti al tempio del Signore e ai profeti: “Devo io continuare a far lutto e astinenza nel quinto mese, come ho fatto in questi anni passati?”. Il digiuno del quinto mese commemorava la presa del tempio e del palazzo reale, ma la replica del profeta al popolo del paese e ai sacerdoti dimostra che non era il solo ad essere osservato: “Quando avete fatto digiuni e lamenti nel quinto e nel settimo mese per questi settant'anni, lo facevate forse per me?”. Il digiuno che cadeva nel settimo mese rievocava la morte di Godolia²¹. Ma non basta: secondo

¹⁶ O. LIPSCHITS, “The History of the Benjamin Region under Babylonian Rule”, *Tel Aviv* 26 (1999) 155-190

¹⁷ O. LIPSCHITS, “Shedding New Light on the Dark Years of the “Exilic Period: New Studies, Further Elucidation, and Some Questions Regarding the Archaeology of Judah as an “Empty Land”, *Interpreting Exile: Interdisciplinary Studies of Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts. SBL's Ancient Israel and Its Literature series* (edd. B. KELLE, F.R. AMES AND J.L. WRIGHT) (Atlanta GA 2011), 57-90.

¹⁸ M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, 217-220.

¹⁹ Sul digiuno e sui riti ad esso connessi cf. D. LAMBERT, “Fasting as Penitential Rite: a Biblical Phenomenon”, *Harvard Theological Review* 96 (2003), 477-512.

²⁰ Su questo tema si vedranno Y. HOFFMANN, “The Fasts in the Book of Zechariah and the Fashioning of National Remembrance”, *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period* (ed. O. LIPSCHITS and J. BLENKINSOPP) (Winona Lake IN 2003) 169-220 e T. GANZEL, “The Fast of Gedaliah: Its Continued Observance and Significance in the Restoration Period”, *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies* 20 (2010), 51-69 (ebraico con sommario inglese).

²¹ F. BIANCHI, “Godolia contro Ismaele. La lotta per il potere politico in Giudea all'inizio della dominazione

Zaccaria lo stesso YHWH annuncia che “Il digiuno del quarto, quinto, settimo e decimo mese si cambierà per la casa di Giuda in gioia, in giubilo e in giorni di festa, purché amiate la verità e la pace”. Il digiuno nel primo giorno del decimo mese ricordava l'inizio dell'assedio di Gerusalemme, mentre quello nel primo giorno del quarto mese la prima breccia nelle mura. La memoria degli eventi del 586 a.C. era custodita, a quanto pare, dai sacerdoti e dai profeti ancora presenti²². Domina l'idea che YHWH aveva distrutto il proprio tempio (Lamentazioni 2,1-10; 4,11-16) e messo in discussione i pilastri dell'antica teologia cioè la monarchia (cf. Lam 5) e il tempio, che si legittimavano a vicenda. Secondo R. Albertz²³, diverse scuole di pensiero (e i deuteronomisti in particolare) contribuirono a questa imponente riflessione teologica con una serie di testi letti e meditati durante le cerimonie penitenziali. Il trauma della catastrofe fu rivissuto attraverso il culto e la mediazione della parola (la base del futuro culto sinagogale), innervando la futura spiritualità del secondo Tempio. Le liturgie penitenziali nel nono capitolo di Neemia e in quello di Esdra, oltre ai gesti di autoafflizione che abbiamo già incontrato, presentano una confessione dei peccati con la quale la comunità prende coscienza della dinamicità del peccato collettivo e delle sue ripercussioni sulle generazioni passate e su quelle presenti. La retrospettiva storica contrappone i peccati del popolo nel corso della storia alla fedeltà di Dio e esprime il pentimento per i propri peccati.

Altri sacerdoti si stabilirono a Bethel e a Tell en Nasbeh. Quest'ultimo sito, la Mizpa sede dell'effimero potere di Godolia, fu scavato negli anni 30 da C.C. McCown e J. Wampler, ma soltanto la ripresa degli scavi e la rivalutazione di quelli precedenti da parte di J. Zorn²⁴ ha evidenziato la presenza in vari loci di statuette femminili e di altri oggetti di carattere rituale che evocavano la celebrazione di riti familiari e della fertilità in casa o alla porta della città²⁵. Da questa situazione e dagli accenni del libro di Geremia si può inferire la continuazione del sincretismo che celebrava il culto della regina dei cieli, di divinità astrali e quello del Moloch²⁶. Quanto a Betel, quindici chilometri a nord di Gerusalemme nel territorio di Beniamino, il sito ospitò altri sacerdoti che contribuirono probabilmente a strutturare le tradizioni relative a questo antico e venerabile luogo di culto. J. Blenkinsopp volle collegare il santuario locale al centro amministrativo di Mizpa, ipotizzando che i sacerdoti locali rivendicassero di discendere da

neobabilonese (Ger 40-41 E 2 Re 25,22-26)”, *Rivista Biblica Italiana* 63 (2005) 257-275 ne descrive la breve carriera e la sua memoria nel giudaismo posteriore.

²² Il libro delle Lamentazioni descrive i sacerdoti e i profeti sullo sfondo di una realtà desolata e desolante dove regnano la carestia, atti di cannibalismo e un senso generale di distruzione:

²³ R. ALBERTZ, *History of the Israelite Religion II* (Louisville KT 1994) 377-379.

²⁴ J. R. ZORN, “Tell en-Nasbeh in the 20th and 21st Centuries”, *As for me, I will dwell at Mizpah ...*: *The Tell en-Nasbeh Excavations after 85 Years* (ed. J. R. ZORN and A. BRODY) (Piscataway, NJ 2014) 1-21 esamina i problemi del vecchio scavo e quelli emersi dal nuovo. Per una panoramica dei ritrovamenti e della storia del sito in epoca neobabilonese e persiana cf. ID. “Tell en Nasbeh and the Problem of the Material Culture of the Sixth Century,” *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, (edd. O. LIPSCHITS and J. BLENKINSOPP) (Winona Lake, IN 2003), 413-437.

²⁵ Cf. J.E. BALCELLS GALLARRETA, *Housethold and Family Religion in Persian Period Judah. An Archaeological Approach* (Ancient Near East Monographs 18) (Atlanta GA 2017) 49-81.

²⁶ A. LEMAIRE, *Naissance du Monoteisme. Point de Vue d'un Historien* (Paris 2003) 115-121.

Aronne. Finees, figlio di Eleazaro e nipote di Aronne, vi avrebbe prestato servizio quando l'arca sostò a Bethel durante la guerra contro Beniamino (Gdc 20,27-28). Altre tradizioni consideravano Aronne "l'eponimo" dei *bēnē' 'ahāron* di Bethel e protagonista dell'episodio del vitello d'oro (Es 32), fondatore del tempio di Geroboamo I (1Re 12)²⁷. Questo gruppo di sacerdoti avrebbero cercato di conservare l'autorità acquisita anche dopo la restaurazione del tempio di Gerusalemme, non senza suscitare le proteste dei deuteronomisti favorevoli alla centralizzazione del culto a Gerusalemme e ostili ai culti e alle pratiche non jahviste. Resta la domanda se a Betel come in altri luoghi fosse possibile offrire sacrifici di sangue: poiché una centralizzazione vera e propria non esisteva, la possibilità non può essere esclusa²⁸.

3.2. Il tempio immaginato

Ad alcune migliaia di chilometri di distanza i giudei esiliati a Babilonia e i loro compagni impiegati nella Mesopotamia meridionale per riattivare i canali, riflettevano sulla distruzione del tempio di Gerusalemme e sull'esilio. I riti penitenziali di cui parla il Salmo 137 non si svolgevano in un tempio, ma in ambienti che richiamano il futuro culto sinagogale. In un brano che polemizza con i giudei della madrepatria sul possesso delle terre Ezechiele 11,16 dichiara: *"Di' loro dunque: Dice il Signore Dio: Se li ho mandati lontano fra le nazioni, se li ho dispersi in terre straniere, nelle terre dove sono andati sarò per loro per poco tempo un santuario"*. Non è chiaro se in questo ipotetico santuario officiassero profeti e sacerdoti, benché Ezra 7 menzioni un insediamento di leviti a Casafia²⁹. Chi si era rassegnato all'esilio cioè i destinatari della lettera agli esiliati di Geremia 27³⁰ poteva utilizzare le preghiere e le formule liturgiche già usate in patria, partecipando a lamentazioni individuali e collettive o all'ascolto di oracoli profetici. Si è cercato di utilizzare i dati onomastici desunti dai testi cuneiformi dell'archivio della "ditta" Murašū³¹ e degli insediamenti giudei che vanno sotto il nome di Al Yahudu "la città dei giudei", per valutarne l'affiliazione religiosa. Per il primo archivio che conteneva

²⁷ J. BLENKINSOPP, "The Judaeen Priesthood during the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods: A Hypothetical Reconstruction", *Catholic Biblical Quarterly* 60 (1998) 25-43; ID. "Bethel in the Neo-Babylonian Period", *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period* (ed. O. LIPSCHITS and J. BLENKINSOPP) (Winona Lake 2003), 93-117.

²⁸ M.S. SMITH, "Counting Calves at Bethel", *Up to the Gates of Ekron: Essays on the Archaeology and History of the Eastern Mediterranean in Honor of Seymour Gitin* (ed. S.W. CRAWFORD), (Albright Institute/Israel Exploration Society, vol. 71; Jerusalem 2007) 385 lo ritiene possibile sulla base del papiro Amherst 63 c. XI ll. 11-19 che ricorda il Salmo 20. Dal momento che quest'ultimo dipendeva dalle preghiere recitate nel tempio di Betel, Smith ritiene che fosse stata ripresa anche da non israeliti. A Betel il culto sarebbe continuato anche dopo il 720 a.C.

²⁹ T. ALSTOLA, *Judeans in Babylonia: a Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries BCE* (Culture and History of the Ancient Near East 109) (Leiden - Boston 2020) 266-272; 267 ritiene che la presenza di templi ad Elefantina e a Leontopoli potrebbe essere un argomento in favore della possibile presenza di templi giudei in Babilonia.

³⁰ F. BIANCHI, Le presenze ebraiche nell'impero achemenide fra incidenze locali e idealizzazione di Gerusalemme", *Ricerche Storico Bibliche* 1 (2013), 123-156; ID. "'Esilio e Ritorno", *Rivista Biblica Italiana* 64/ n. 3-4 (2016), 277-300.

³¹ BIANCHI, "Le presenze", 134-135 per la documentazione sui clan giudei citati in questo archivio.

all'incirca 120 nomi di giudaiti E. Bickermann³² rilevò che una quarantina di nomi contenevano il teonimo *yaw*; quarantacinque rimandavano all'ambiente ebraico; sedici nomi erano privi di affiliazione religiosa; quindici erano infine di evidente origine babilonese. Sorpreso dal fatto che padri dai nomi babilonesi avessero imposto ai figli nomi yahwistici e che i nomi yahvistici predominavano nei documenti datati fra il 437 e il 411 a.C., Bickermann ne concluse che in un primo tempo gli esiliati subirono il fascino della religione babilonese, pur non abbandonando il culto di YHWH; nella seconda parte del V secolo a.C. – continua Bickermann – il partito esclusivista «YHWH solo» guadagnò sempre più seguaci fra i discendenti dei giudaiti e anche fra gli elementi religiosamente più tiepidi. L'esame interno dei documenti permette di organizzarli cronologicamente rispetto alle feste ebraiche: cinque testi furono redatti in concomitanza con la Pasqua, tre con il Kippur, due con le feste di Shavuot e Sukkot³³. Il secondo archivio, frutto di scavi clandestini, è composto per un terzo da testi provenienti da Al Yahudu (nella regione di Sippar oppure di Borsippa?), per il resto da Bit-Nasr. Dal punto di vista cronologico i testi datano dal regno di Nebukadrezzar (il trentatreesimo anno, cioè il 573 a.C.) fino al regno di Serse (477 a.C.). Fra i 313 nomi 130 cioè il 38 % sono yahvistici contro il 43 % babilonesi. Secondo il calcolo di L. Pearce, il numero dei nomi ebraici è ben superiore a quelli dell'archivio Murašu. I nomi includono, per esempio, gli elementi teoforici “*ya*”, “*yahu*” e “*yama*” – che richiamano YHWH – presenti nei nomi Nadab-Yama (Nedavyah), Salam-Yama (Shelamyah) and Nahim-Yama (Nehemyah); ebraici sono anche i nomi Haggai (“festa”) e Sabbatay (“legato al Sabato”). L'onomastica dei testi di Al Yahudu non attesterebbe soltanto un legame con le tradizioni patrie più forte delle altre comunità di esiliati. Dal momento che l'uso dei nomi ebraici raggiunge il picco negli anni compresi fra il 552 e il 532 a.C. ci si è chiesto se tradisca la speranza di un prossimo ritorno in patria o un semplice attaccamento alle tradizioni avite. La domanda non può avere un risposta univoca sia perché a una documentazione onomastica yahvistica si associano sigilli con motivi artistici mesopotamici (dovremmo postulare una forma di enoteismo in cui il culto di YHWH convive con quello delle divinità locali?) sia perché a Sippar mercanti giudaiti usano nomi babilonesi e maritano le figlie a babilonesi³⁴. Dai testi biblici di epoca esilica e di origine babilonese possiamo ricavare l'esistenza di tre correnti in concorrenza fra loro³⁵ – quella deuteronomistica, quella sacerdotale e quella incentrata sulla teologia di Sion – che manifestano uno spiccato interesse per la terra, il tempio e Gerusalemme. Questi temi potevano attrarre l'interesse dei giudaiti, ma alla lunga il

³² E.J. BICKERMAN, “The Generation of Ezra and Nehemiah», in *PAAJR* 44(1977), 1-28; ID. “The Babylonian Captivity», in *Cambridge History of Judaism* 1 (Cambridge 1986) 355-359. Si vedano le osservazioni critiche di P.A. BEAULIEU, “Yahwistic Names in Light of Late Babylonian Onomastics”, *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period*, 245-267 sull'esiguità del campione onomastico e le difficoltà insite nelle fonti cuneiformi.

³³ R. ZADOK, *The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods* (Haifa 1979), 44. Questo sincronismo nulla dice sull'effettiva osservanza delle feste come pure sulla loro esistenza come noi le conosciamo.

³⁴ ALSTOLA, *Judeans*, 267-272.

³⁵ ALBERTZ, *A History of Israelite Religion* II, 369s.

lutto, il digiuno e la penitenza non bastarono più a cementarne l'intesa. Si fece largo un nuovo tipo di pietà familiare³⁶ che rafforzò la relazione personale con YHWH, il Dio creatore e unico e il suo rapporto filiale con il fedele. Un tempo confinata al rapporto fra YHWH e il re, questa dimensione trovò adesso espressione nel rapporto fra Dio e Abramo (Gen 12,1; 22; 24). Abramo diviene il modello della *golâ* babilonese alla quale YHWH promette una terra e una discendenza. Si affermarono, inoltre, nuovi modelli di comportamento e di identificazione: la circoncisione passa da rito tribale, legato al passaggio all'età adulta, a un rito familiare legato alla nascita; le leggi alimentari introducono nella vita quotidiana la differenza fra puro e impuro; la scelta del sabato, fino all'esilio festa del plenilunio, come giorno di riposo settimanale; il rifiuto dell'esogamia già evidente nella vicende dei patriarchi. Prende forma, infine, l'idea che ciascuno sia responsabile delle proprie azioni e paghi per esse.

Molto più attivo, a livello "politico", era il gruppo raccolto intorno al profeta Ezechiele³⁷. I suoi aderenti (soprattutto sacerdoti) si contraddistinguono per l'ostilità verso la dinastia davidica e il suo rappresentante Geconia che, sotto il regno di Evil Merodach, aveva riconquistato una certa libertà. Il suo status poteva essere avvicinato a quello di un re vassallo e in quanto tale faceva parte del consiglio dei grandi del paese di Akkad³⁸. Mentre il davidide coltivava la speranza di poter ritornare in Giudea, i discendenti dei sacerdoti attribuivano ai suoi predecessori la responsabilità della catastrofe; vennero così elaborando un vero e proprio piano di rinascita nazionale che intendeva liberare il tempio dalla tutela della monarchia. Nella loro visione il tempio di Gerusalemme si avvicina a una città-tempio mesopotamica, protetta da una sfera di crescente santità. Un muro di cinta interno separa le classi sacerdotali, i laici dai sacerdoti, i giudaici dagli stranieri. Ciò permette di distinguere laici e sacerdoti, puro e impuro. I tradenti immaginano che il tempio sia circondato da un recinto (Ez 42,16-20) che forma un quadrato di 500 cubiti (250 cubiti per lato). Nel "progetto" di Ezechiele 48,30-35 tre porte si aprono su ciascuno dei lati della città in senso antiorario e ciascuna di esse avrà precise misure. Se da un lato è evidente la somiglianza architettonica con il tempio babilonese dell'Entemenanki – dall'altro colpiscono la sobrietà della descrizione, lontana dai toni visionari di Is 54,12 e Is 60 e il nuovo nome della città; a lungo chiamata *ha'ir* cioè la città il suo nome, rivelato nelle parole conclusive, diviene adesso – «Là sta YHWH»³⁹. L'altare descritto da Ez 43,13-17 misura 18 cubiti per lato (9 metri) per un'altezza di 11 cubiti cioè 5 metri e mezzo. Un silenzio assoluto circonda gli arredi e le suppellettili, mentre sono descritti con precisione le sale e le cucine

³⁶ ALBERTZ, *A History of Israelite Religion* II, 403-409.

³⁷ ALBERTZ, *A History of Israelite Religion* II, 428-436. T. GANZEL, *Ezekiel's Visionary Temple in Babylonian Context* (BZAW 539) (Berlin New York 2021) mette bene in evidenza l'influenza del modello templare mesopotamico.

³⁸ Sulla situazione di Geconia alla corte neobabilonese cf. P. SACCHI, "L'esilio e la fine della monarchia davidica", *Henoch* 11 (1989), 131-148; ID. Il giudaismo dall'esilio alla fine del I millennio" in *La religione I* (Torino 2002) 367-369. Cf. F. BIANCHI, "Zorobabele re di Giuda", *Henoch* 13 (1991), 133-150.

³⁹ Nomi DI GERUSALEMME GEREMIA 33

destinate ai sacerdoti, la divisione del territorio circostante e la ripartizione dei sacrifici che permetterà ai sacerdoti di sopravvivere. Al davidide è riconosciuto in quanto patrono del tempio di presiedere ad alcune funzioni cerimoniali. Tanto il *nasi'* quanto i sacerdoti, i leviti e gli abitanti di Gerusalemme avranno una striscia di terra per il loro sostentamento, ma che ignora le effettive condizioni geografiche ed agricole. Soltanto alcune idee di questo progetto così utopico saranno effettivamente realizzate: l'idea di purità, di separazione e l'ascesa al potere del sacerdozio a danno della dinastia davidica.

3.3. Il tempio di Zorobabele

L'impero neobabilonense crollò nel 539 a.C. quando le armate di Ciro il Grande entrarono a Babilonia⁴⁰. Il cosiddetto Cilindro di Ciro, memore dell'antica retorica mesopotamica, rende noto che il nuovo sovrano fece rimandare agli antichi templi le statue delle che Nabonedo aveva fatto portare a Babilonia⁴¹. La notizia di un restituzione degli arredi sacri razzati dal tempio di Gerusalemme, dei quali Esdra 1,9-11 fornisce un elenco dettagliato ma non privo di problemi⁴², a un rappresentante della dinastia davidica di nome Sheshbassar e il permesso di riportarli in patria non farebbe problema⁴³. La notizia è preceduta da un editto attribuito a Ciro, noto in due versioni ebraiche (Esdra 1,1-4; 2 Cron 36, 22-23) e una greca (1 Esdra 2,1-4 greco): Ciro avrebbe concesso ai discendenti degli esiliati giudaici di ritornare in patria e ricostruire il tempio di Gerusalemme. Queste versioni non menzionano né le dimensioni dell'edificio né chi debba provvedere alle spese della costruzione, ma comunicano la visione teologica del Cronista. YHWH avrebbe destato lo spirito di Ciro perché si compisse la profezia sui settanta anni dell'esilio e si verificasse un nuovo esodo che era accompagnato dai doni preziosi offerti dai locali⁴⁴. E.J. Bickerman⁴⁵ sostenne che sia questo editto sia la sua ripresa nel rescritto aramaico di Dario (Esdra 6,3-5) fossero autentici: la versione ebraica sarebbe stata una proclamazione regale, pubblicata in diverse lingue, mentre quella aramaica un memorandum per il tesoro reale. Per quanto autorevole e suffragata da esempi extrabiblici, la ricostruzione di Bickermann non coglieva però gli stilemi tipici del Cronista e le contraddizioni stesse con il rescritto di Dario. Tutt'al più Esdra 1,1-4 potrebbe evocare una "libera composizione del Cronista"⁴⁶, ma in questo caso il messaggio che sta veicolando l'autore ci sembra chiaro: far ricominciare la storia sotto il dominio dei re persiani che, benché lontani e presenti soltanto con la loro occhiuta burocrazia,

⁴⁰ Gli eventi restano avvolti nel mistero: ci fu una battaglia alle porte della città o furono gli stessi abitanti della città ad aprire le porte al nuovo conquistatore?

⁴¹ M.A. DANDAMAEV, "Cyrus iv. The Cyrus Cylinder", *Iranica Antiqua* VI, Fasc. 5 (1993) 521-522.

⁴² GARBINI, *Il ritorno*, esamina tutti i problemi relativi agli oggetti e al loro numero.

⁴³ Non è chiaro se Ciro controllava effettivamente la regione siropalestinese, poiché nei suoi sette anni di regno combatté le tribù nomadi ai confini settentrionali del suo regno, trovandovi infine la morte.

⁴⁴ BIANCHI, *Esdra-Neemia*, 34-35.

⁴⁵ E.J. BICKERMANN, "The Edict of Cyrus in Ezra 1", *Journal of Biblical Literature* 65 (1946) 249-275.

⁴⁶ Così BLENKINSOPP, *Ezra-Nehemiah*, 74-75.

sostituiscono la dinastia davidica e diventano i patroni del tempio⁴⁷. Questa visione delle cose non riesce a cancellare completamente le tracce dell'antica dinastia. Alla testa dei giudaiti che decisero di rientrare nella terra dei padri c'era, come abbiamo detto Shehsbassar, un membro della casa di Davide. L'amministrazione achemenide gli affidò gli arredi sacri, volendo stabilizzare la regione mediante il "modello dinastico"⁴⁸, servendosi cioè di un membro di una dinastia locale, secondo la pratica adottata nelle città fenicie. Gli arredi sacri rappresentano un altro "continuity theme"⁴⁹ con il tempio precedente. Non sorprende che secondo Esdra 5,16 (aramaico) fu Sheshbassar a porre mano alla ricostruzione o al restauro dell'edificio⁵⁰ anche se nel racconto della ricostruzione e della dedicazione dell'altare in Esdra 3 non se ne trovi più nessuna menzione⁵¹. Il brano, quasi una sorta di "masso erratico", è privo di una precisa cornice cronologica, limitandosi a menzionare prima un settimo mese e poi un secondo anno. La spiegazione, per così dire tradizionale, afferma che l'autore avrebbe confuso più o meno intenzionalmente le attività di Sheshbassar e di Zorobabele, influenzato forse dalla cornice storica del libro di Aggeo. Che cosa impedisce di pensare che Sheshbassar riedificò l'altare nel 538 a.C.? Perduta o confusa la memoria, l'autore di Esdra 3 rilesse l'evento sotto l'influsso del pensiero del Cronista⁵². Zorobabele e Giosuè costituiscono una presenza sfuggente (come nella cornice del libro di Aggeo), mentre i sacerdoti guidano i lavori. Essi terminano nel settimo mese cioè nel mese di Tishri (settembre-ottobre) in cui cadono le feste principali in questo caso la festa delle Capanne. Il suono delle trombe (Esdra 3,10; cf. 1Cr 15,24; 16,6; 2Cr 5,12) e quello dei cembali suonati dai discendenti di Asaf, leviti a tutti gli effetti (1Cr 15,19) scandiscono l'intrapresa. I leviti che avevano più di vent'anni dirigevano i lavori, ma l'intera comunità partecipa con gioiosa disponibilità. Dal primo giorno del settimo mese sull'altare ormai ristabilito furono immolati gli olocausti del mattino e della sera cioè il sacrificio *tamid* cioè un agnello, fior di farina, olio e vino (Es 29,38-42) oltre ai sacrifici per i noviluni, per tutti i tempi sacri e le offerte volontarie. Secondo il racconto siamo prossimi alla festa delle Capanne, la

⁴⁷ BIANCHI, *Esdra-Neemia*, 34.

⁴⁸ BIANCHI, "Zorobabele re di Giuda",

⁴⁹ P.R. ACKROYD, "The Temple Vessels-A Continuity Theme", *Studies in the Religion of Ancient Israel* (ed. P.A.H. DE BOER) (Vetus Testamentum Supplement 23; Leiden 1972) 166-188 e D. SCOGGINS BALLANTINE, "Exile and Return of the First Temple Vessels. Competing Postexilic Perspectives and Claims of Continuity", *Near East Archaeology* 82 (2019) 132-139.

⁵⁰ L'aramaico 'uššayya' ha questa duplice sfumatura lessicale e non permette una risposta definitiva.

⁵¹ La forma canonica del libro di Esdra è il risultato di un inesausto lavoro redazionale. Vi sottostà il cosiddetto 1 Esdra composto in una lingua semitica, ma pervenutoci in greco; l'opera esalta la figura di Zorobabele identificandolo con il paggio il quale, vinta la contesa a corte, ottenne il permesso di Dario I di rientrare a Gerusalemme. Dopo aver narrato un primo ritorno degli esiliati di cui è fornita una lista 1 Esdra 3 = Ezra 3 passa alla costruzione dell'altare del Dio di Israele dove verranno offerti olocausti secondo la legge di Mosè.

⁵² In quella che sembra essere un'aggiunta ispirata da 1 Cr 22,2-16 l'autore sottolinea il legame con il tempio davidico-salomonico per la ricerca dei materiali e della maestranze.

sagra autunnale legata all'idea preesilica del re come garante della fertilità della terra e dell'abbondanza dei raccolti⁵³.

Fra il 538 e il 525 a.C. altre carovane di giudaiti fecero rientro in Giuda. Di una di esse facevano parte Zorobabele, un altro membro della dinastia davidica e il sacerdote Giosuè. Gli oracoli dei profeti Aggeo e Zaccaria, che tradiscono una forte attività redazionale⁵⁴, lasciano intendere che qualsiasi genere di lavoro intorno al tempio era stato interrotto; il profeta Aggeo addebita l'interruzione alla difficile congiuntura economica e al disinteresse dei giudaiti (ormai soddisfatti della presenza dell'altare?) (Aggeo 1,2-11). Soltanto nel secondo anno di Dario I Istaspe⁵⁵, quando l'impero era squassato da una serie di rivolte, i lavori ripresero sotto la guida di Zorobabele e di Giosuè. La preminenza attribuita al davidide dagli oracoli profetici sottolinea ancora una volta la prevalenza del modello dinastico. In forza delle evidenti prerogative regali espresse con gli epiteti "servo", "sigillo" (Aggeo 2,22) e "germoglio" (Zaccaria 6,12), Zorobabele dovrà guidare la ricostruzione del tempio. Due oracoli nel quarto capitolo del profeta Zaccaria (4,6-8) alludono a una cerimonia che ricorda la costruzione o il restauro dei templi mesopotamici⁵⁶. Dopo aver descritto il candelabro d'oro dalle sette lucerne e affiancato dai due olivi che rappresentano Zorobabele e il sacerdote Giosuè, l'angelo interprete comunica che Zorobabele estrarrà la cosiddetta "pietra di vertice" (Zaccaria 4,6): nel mondo mesopotamico l'azione caratterizza la ricostruzione o il restauro di un tempio distrutto o danneggiato. La pietra appartenuta all'edificio precedente (in accadico *libittu mahritu*), del quale si potevano conservare le strutture ancora integre, ne assicurava la continuità. L'oracolo indica che le mani di Zorobabele hanno fondato la casa e la completeranno. Un altro oggetto legato a questo rito è l'enigmatico *ha'eben habedil*: dal momento che la traduzione "filo a piombo" (Zaccaria 4,10) non sembra molto convincente, è preferibile pensare a una specie di deposito di fondazione (chiodi o tavolette), ancora una volta tipico del mondo mesopotamico. Dai testi di Aggeo e di Zaccaria si avverte una forte tensione escatologica. Aggeo preannuncia uno sconvolgimento cosmico in virtù del quale le ricchezze del mondo affluiranno verso il tempio di Gerusalemme. Zaccaria 6,9-14 menziona una sola corona per il davidide che una correzione antichissima al testo massoretico trasformerà, invece, nel plurale "corone", riservando l'altra al

⁵³ J.A. SOGGIN, *Israele in epoca biblica: istituzioni, feste, cerimonie, rituali* (Torino 2000) 110-113. H. NIEHR, "The Changed Status of the Dead in Yehud", *Yahwism after the Exile. Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era. Papers Read at the First Meeting of the European Association for Biblical Studies, Utrecht, 6-9 August 2000* (R. Albertz and B. Becking eds.) (Studies in Theology and Religion 5; Leiden 2002) 136-155 pensa che in questa fase esistesse ancora il culto per i re defunti.

⁵⁴ Cf. F. BIANCHI, "Le rôle de Zorobabel et de la dinastie davidique en Judée du VI^e au II^e siècle av. J.C." *Transeuphratene* 7 (1994), 153-167; 157 n. 32.

⁵⁵ Sulla situazione storica che vide la presa del potere di Dario I Istaspe, A. SHAPUR SHAHBAZI, "Darius iii. Darius I the Great," *Encyclopaedia Iranica*, VII/1 (1994) 41-50

⁵⁶ C.L.MEYERS E.M. MEYERS, *Haggai, Zechariah 1-8: A New Translation With Introduction and Commentary* (Anchor Bible 25B) (New Garden N.Y. 1987) 246-254.

sacerdote Giosuè⁵⁷. Siamo nell'anno 520 a.C.: le rivolte insorte in varie parti dell'impero dopo la morte di Cambise e l'accessione al trono di Dario I erano state soffocate e il nuovo sovrano potrà celebrare il nuovo ordine nell'iscrizione di Behistun⁵⁸. Visto che i capi delle rivolte si richiamavano spesso alle antiche dinastie reali, Dario I Istaspe decise di abbandonare il "modello dinastico" in favore di una stretta alleanza con i sacerdoti locali e di riorganizzare l'impero mediante l'istituzione delle satrapie e una sistematica riscossione del tributo. Emblematico è in Egitto il caso della carriera di Udjahoresnet che sotto Cambise e Dario I guidò la commissione che doveva raccogliere le leggi avite e mettere ordine nella Casa della Vita di Saith⁵⁹. Questo è probabilmente lo sfondo su cui collocare "la scomparsa" di Zorobabele e della dinastia davidica in favore del sacerdozio, anche se l'evento e la sua cronologia non hanno avuto una spiegazione univoca⁶⁰. Alcuni esegeti ritengono che Zorobabele fu semplicemente richiamato in patria (M. Noth); altri pensano invece che Zorobabele e i due profeti furono condannati a morte dai persiani e che la morte del davidide avrebbe ispirato la composizione dei Canti del Servo del DeuteroIsaia (H. Cazelles); altri ancora hanno ipotizzato che Zorobabele fu vittima di una guerra civile che contrappose Gerusalemme alla campagna per il possesso delle terre degli antichi esiliati (P. Sacchi) o di una congiura ordita dagli stessi membri della famiglia davidica favorevoli al sincretismo diffuso nelle campagne (M. Smith). G. Garbini propose una variante di quest'ultima ipotesi che assunse negli anni toni sempre più cupi: se in un primo tempo Zorobabele sarebbe stato ucciso direttamente o indirettamente da Giosuè con l'appoggio dei sacerdoti di stirpe qenita, che volevano vendicarsi delle vessazioni subite da Ezechia e da Giosia⁶¹, in seguito Zorobabele diviene vittima di un vero e proprio sacrificio "officiato" da Giosuè: il sacerdozio gerosolimitano avrebbe ripreso la festa del capodanno babilonese, il cosiddetto *akitu*,⁶² facendone la propria festa e trasformandola nella Pasqua ("un plenilunio di sangue"). Così sarebbe stato "inaugurato" l'ordine nuovo⁶³.

Qualunque sia stata la sorte di Zorobabele il sacerdote Giosuè, figlio di Yohosadaq, discendente di Sadoq, sostituì il re. Vedremo nel paragrafo seguente gli attributi della sua carica. Questa "rivoluzione" in senso oligarchico che conferì il potere ai sacerdoti e al gruppo di rientrati

⁵⁷ Cf. BIANCHI, "Le role de Zorobabel" 160 n. 58 (bibliografia); Mark J. Boda, "Oil, Crowns and Thrones: Prophet, Priest and King in Zechariah 1:7– 6:15", *Journal of Hebrew Scriptures* 3 (2001) <https://doi.org/10.5508/jhs.2001.v3.a10>; anche Garbini, *Scrivere*, 188-198.

⁵⁸ R. SCHMITT, "Bisoutun III. Darius's Inscriptions", *Encyclopaedia Iranica* Vol. IV, Fasc. 3 (1994) 305 presenta in maniera agile ed esauriente i problemi linguistici dell'iscrizione.

⁵⁹ Si vedano i saggi editi da M WASMUTH and P.P. CREASMAN, *Udjahorresnet and His World*, *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 26 (2020) e in particolare M. STEVENS, "Neith as legitimator: Persian religious strategy and Udjahorresnet", 185-194.

⁶⁰ BIANCHI, "Le role", 161-162 raccoglie le ipotesi riassunte nel testo.

⁶¹ GARBINI, *Scrivere*, 188-198.

⁶² T. GANZEL, "Ceremonial Celebrations Outside the Temple Compound in Ezra-Nehemiah in Babylonian Ritual Context", *Journal for the Study of the Old Testament* (2021) 1-12; 6-12 descrive in modo approfondito lo svolgimento dell'*akitu* in epoca neobabilonese e achemenide. Non c'è però nessuna traccia di sacrifici animali o umani.

⁶³ G. GARBINI, *Dio della terra, dio del cielo* (Brescia 2011) 241-243. Qui come in altri snodi (il tradimento di Giosuè) emerge il parallelo con la passione di Gesù.

dall'esilio si riflette anche sulla fabbrica del tempio. A giudizio di Boccaccini⁶⁴, nel periodo in cui detenne il potere il davidide avrebbe avuto tutto l'interesse alla partecipazione di tutta la società giudaica alla costruzione del tempio come segno di ritrovata unità. I dissidi sul tipo di yahvismo praticato e forse sul possesso delle terre degli esiliati deteriorarono irrimediabilmente la situazione. A questo punto dobbiamo riprendere in considerazione la parte del libro di Esdra che va oggi sotto il nome di "Lettere dei re sui doni del tempio"⁶⁵. Redatte sul finire dell'epoca persiana per sottolineare la superiorità del tempio di Gerusalemme sul vicino tempio di Samaria, i capitoli scritti in aramaico condividono con il resto del libro una certa confusione sulla cronologia e sulla titolatura dei re achemenidi. L'operetta attribuisce l'interruzione dei lavori alla gelosia delle popolazioni vicine che volevano partecipare alla ricostruzione del tempio e all'occhiuta burocrazia persiana allertata sulla pericolosità di Gerusalemme, la città ribelle per antonomasia. Il gioco di rimandi e di allusioni nella corrispondenza fra gli anziani di Giuda a rappresentare il popolo⁶⁶, i funzionari locali e la cancelleria imperiale allude discretamente ad alcuni particolari edilizi (pietre squadrate o legname) e alle vicende precedenti per giungere, infine, all'epilogo rappresentato dal *memorandum* di Dario. Quest'ultimo testo, che vuole essere un pronunciamento ufficiale della corona achemenide presenta però diverse particolarità. In primo luogo pretende di rifarsi all'editto di Ciro (Esdra 1,1-4 ebraico), ma pur concordando con esso sulla restituzione degli arredi sacri tace sull'eventuale ritorno degli esiliati e intima che la ricostruzione del tempio avvenga nello stesso posto. Nel *memorandum* sono fornite, sia pur in maniera incompleta, le dimensioni dell'edificio: sessanta cubiti di lunghezza (30 metri); sessanta cubiti di altezza (30 metri), ma nessuna informazione sulla larghezza. Si tende a reintegrare la lacuna con la misura di sessanta cubiti (30 metri)⁶⁷, ma la forma del tempio resta oscura: era quella di un parallelepipedo o di un quadrato perfetto con un rivestimento interno in legno⁶⁸? Dal momento che le dimensioni del nuovo tempio sarebbero superiori a quello salomonico, non pochi autori ipotizzano che un glossatore ebreo ampliò un documento ufficiale achemenide, esagerando le misure dell'edificio e il finanziamento della corona persiana per i lavori e per i sacrifici. Nulla dicono i testi degli ambienti interni e degli arredi sacri. A. Parrot⁶⁹ affermò che il tempio mantenne la sala centrale – il cosiddetto *hekal* – con l'altare d'oro per i profumi, la tavola per i pani di proposizione e un candelabro a sette braccia. Un velo, il

⁶⁴ BOCCACCINI, *Roots of Rabbinic Judaism*,

⁶⁵ Si tratta di Esdra 4-6 in aramaico. Per la datazione alla fine dell'epoca persiana cf. GARBINI, *Il Ritorno dall'esilio babilonese*, 82-83.

⁶⁶ Potremmo trovarci davanti a un processo di "democratizzazione" in cui le promesse rivolte alla dinastia davidica appartengono adesso a tutto il popolo. Cf. Esodo 19,6.

⁶⁷ Non mancano esegeti che hanno proposto di emendare il testo in base a 1 Re 6,2, considerando incredibili le misure. Avremo dunque 60 cubiti, 20 cubiti, 30 cubiti. Non ci sono però testimoni testuali in favore di questa proposta.

⁶⁸ Anche qui GARBINI, *Dio della terra*, 192 s.; si allontana dalla *communis opinio*, sostenendo che il tempio sorgeva sul luogo che collegava il mondo dei vivi e quello dei morti; aveva la forma di una torre come il tempio costruito dagli Oniadi a Leontopoli verso la metà del secondo secolo a.C.; un sistema di scale di ballatoi serviva a far vedere la roccia sacra.

⁶⁹ A. PARROT, *Il tempio di Gerusalemme* (Roma 1973) 55-59.

cosiddetto *parokhet*, nascondeva alla vista il *debir*, il santo dei santi ormai privo dell'arca dell'alleanza. Per la descrizione delle suppellettili Parrot⁷⁰ riprende l'elenco, posteriore di quasi quattrocento anni e per molti aspetti diverso, degli arredi saccheggiati da Antioco IV Epifane nel 168 a.C. (cfr. 1 Maccabei 1,21-23; 4,49-51). Comunque sia, i lavori si conclusero il 23 del mese di Adar (febbraio-marzo) cioè il primo aprile del 515 a.C. il sesto anno del re Dario, quando il tempio fu dedicato⁷¹. I sacrifici che consistono in cento tori, duecento arieti, 400 agnelli e 12 montoni, uno per ogni tribù (prospettiva ancora panisraelitica) in espiazione per tutti i peccati di Israele non possono evidentemente competere con quelli offerti da Salomone (1Re 8,63 = 2Cr 7,5). Essi stanno a significare che la nuova comunità non è che un resto rispetto al passato. Le fonti sottolineano la benevolenza dei re persiani che hanno sostituito la dinastia davidica⁷²: sono i patroni del nuovo tempio e hanno dato le istruzioni per la costruzione. Laddove il primo tempio vide Davide lavorare al progetto e Salomone alla costruzione, nel secondo Ciro esprime la volontà che il tempio sia ricostruito e Dario I la realizza. I sacrifici per la vita del re e dei suoi figli coincidono con le prescrizioni di Es 29,38-42; Nm 28,1-13; Lv 2,1 garantendo il benessere e la coesione dell'impero. Gerusalemme diviene il centro del mondo verso cui si dirigono uomini e offerte. Riecheggiando la teologia del Deuteronomio, l'autore rimarca che Gerusalemme è la città in cui YHWH ha scelto di far dimorare il suo nome (Esdra 6,12), segno di una rinnovata elezione e della possibilità di rinnovare quella liturgia che contempla anche l'invocazione del nome di YHWH e la sua benedizione⁷³. Di fronte a questa situazione così nebulosa è paradossale l'abbondanza di informazioni sui templi yahvistici di Elefantina⁷⁴ e di Samaria⁷⁵.

⁷⁰ PARROT, *Il tempio di Gerusalemme*, 58 n. 11.

⁷¹ Per queste riflessioni rimando a BIANCHI, *Esdra-Neemia*, 71-72.

⁷² Esdra 6,18 afferma che la divisione in gruppi dei sacerdoti si trova nel libro di Mosè, mentre il primo libro delle Cronache la attribuisce a Davide.

⁷³ GARBINI, *Dio della terra*, 236-243 propone che il re persiano vi era venerato come un dio e che nel tempio erano custoditi carri e cavalli portati in processione insieme al trono reale, **come** accadeva in altre parti dell'impero. Sul tema dell'eventuale presenza di un carro cf. G. TOLONI, "A proposito di '*parwār / parbār", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 56 (1996) 441-456.

⁷⁴ Il tempio di Elefantina (aramaico 'egora' un prestito dall'accadico *e-kur*) si apriva su un cortile con cinque entrate lastricate in pietra. Le pareti erano rivestite in legno e pietra con il tetto in legno di cedro. Yahoo vi era venerato col nome di «Dio che abita la fortezza di Elefantina» (BP 12,2), «Dio del cielo» (AP 30,2.27) e riceveva ogni giorno sull'altare un'offerta quotidiana (AP 30,21; 31,21) da parte dei *khn* (termine tecnico per i sacerdoti di Yahoo; i sacerdoti pagani erano detti *kmr*). Essa consisteva in un'offerta vegetale, nell'elevazione dell'incenso, nelle preghiere per il re e in un olocausto di capri o montoni.

⁷⁵ Non è chiaro se già in età neobabilonese fu costruito un tempio sul monte Garizim davanti al monte Ebal. Y. Magen vi individuò un *temenos* di 96m x 98 m risalente, nella sua parte più antica, all'epoca persiana, intorno alla metà del V sec. a.C. Pur in un contesto archeologico fortemente disturbato appariva evidente la presenza sul lato nord-occidentale di una porta a sei o otto camere e di un ambiente con le ceneri di animali sacrificati (buoi, pecore, capre, piccioni, tortore). Tre porte dovevano trovarsi sui lati nord, est e sud. Lo schema che seguiva il modello del libro di Ezechiele (Ez 40) poteva alludere all'influenza di quei sacerdoti gerosolimitani che contribuirono alla sua fondazione alla metà del V sec. a. C.. Fra la fine del III e la prima metà del II sec. a.C. cioè durante la dominazione seleucide il muro di cinta si allargò a 136 m x 212 m. e lo spessore delle mura superò i due metri, mentre una possente scalinata permetteva l'accesso al luogo sacro dal lato occidentale. Sul lato occidentale affiorarono una piazza, una torre quadrata e alcune porte a quattro camere. Un'altra scalinata serviva i pellegrini che

Nelle memorie di Neemia e in quelle di Ezra il tempio resta sullo sfondo⁷⁶. Nel racconto sulla ricostruzione delle mura di Gerusalemme (Neemia 3) i sacerdoti restaurano la zona settentrionale (Torre dei Cento e torre di Hananel) ad esso adiacente senza che il tempio sia menzionato. Nelle trame ordite dagli alleati gerosolimitani di Sanballat spicca la proposta di Semaia che propone a Neemia di rifugiarsi nel tempio, anzi nel santuario stesso, per evitare di essere ucciso (Neemia 6,10-11). Neemia rifiuta la proposta, perché in quanto “laico” non poteva entrare nel santuario⁷⁷. Di maggior interesse è il patto (la cosiddetta *'amanà*) che secondo Neemia 10,29-40 l'assemblea accettò: includeva il rispetto del sabato e dell'anno sabatico; una tassa annuale di un terzo di siclo per i sacrifici da offrire nel tempio; la fornitura di legna e di primizie; la decima da offrire ai leviti e in una decima prelevata dalla prima da versare ai sacerdoti. Il nocciolo storico del testo potrebbe far pensare a una sorta di patto che vincolava la comunità stretta intorno al tempio⁷⁸ anche se la forma attuale presume i patti giurati noti in epoca asmonaica e a Qumran. Accettando il processo di democratizzazione che esalta la comunità e non i suoi capi, il testo attribuisce un ruolo centrale all'impegno scritto e sigillato.⁷⁹ La conclusione naturale del libro (Neemia 12,44-47) esalta l'efficacia dei provvedimenti per la vita dei sacerdoti e dei leviti che conducono una vita irreprensibile nell'obbedienza e nella fedeltà alla legge e celebrano un culto ordinato e gioioso. La seconda missione di Neemia (13,4-31) o quanto meno il suo nocciolo storico⁸⁰ affronta non soltanto le infrazioni al patto precedentemente stipulato, ma anche la rimozione delle merci che Tobia l'ammonita aveva fatto stivare nei magazzini del Tempio con la compiacenza del sacerdozio locale. Quanto al libro di Ezra il decreto di Artaserse (Esdra 7,11-26), la cui autenticità continua a essere aspramente dibattuta⁸¹, sottolinea la munificenza regale che invia offerte in oro e argento per effettuare i sacrifici prescritti per evitare la punizione divina sul re e sui suoi figli. Ancor più significativa l'esenzione da qualsiasi tributo per i sacerdoti e tutto il personale del tempio. Il

arrivavano da Sichem. Il ritrovamento più singolare era costituito da oltre 400 iscrizioni in aramaico lapidario, paleo-ebraico e proto-giudaico. Assai frammentarie a causa della scientifica distruzione loro inflitta da Giovanni Ircano dopo la conquista della città nel 110 a.C., le iscrizioni erano situate nel cortile intermedio e recavano l'iscrizione “Questo ha offerto...” seguita dal nome del dedicante, dal patronimico, dal luogo di origine e dalle formule «per sé», «per sua moglie», «per i suoi figli». Y. Naveh congetturò che l'oggetto implicito della dedica fosse la parte di muro destinata a ospitare l'iscrizione.

⁷⁶ Cf. ancora GANZEL, *Ceremonial*, 1-6.

⁷⁷ L'episodio tradisce la conoscenza della legge che concedeva il diritto d'asilo presso l'altare esterno, ma non negli ambienti interni (Nm 18,7). Neemia menziona fra i suoi avversari la profetessa Noayda che esercitava forse una qualche funzione profetica nel tempio (cf. la profetessa Anna nel Vangelo di Luca).

⁷⁸ Per il tempio di Elefantina AP 22 riporta una lista con le offerte versate da 120 persone – per una media di due sicli a famiglia – a Yaho (12), Asam-Bethel (7 sicli) e Anat-Bethel (12 sicli). Non è chiaro se si tratti di contributi per il culto oppure delle offerte raccolte fra i maggiorenni della colonia per la celebrazione di una *marzeah* cioè di un pasto comunitario in onore di Yaho.

⁷⁹ BIANCHI, *Esdra-Neemia*, 179-185.

⁸⁰ BIANCHI, *Esdra-Neemia*, 204-213.

⁸¹ Gli studiosi hanno pensato a una creazione letteraria senza fondamento storico, a un provvedimento specifico e limitato (istituzione di giudici per amministrare la legge ebraica in tutta la satrapia d'Oltrefiume), a un editto redatto da un funzionario dell'ufficio ebraico e approvato dalla corte achemenide.

tempio fa da sfondo alla confessione dei peccati di Esdra prima dell'assemblea propedeutica allo scioglimento dei matrimoni misti. Nella prima età ellenistica gli autori dei libri delle Cronache enfatizzeranno l'importanza del tempio e soprattutto del suo sacerdozio con le sue divisioni e specializzazioni, benché il vicino tempio di Samaria appare un concorrente assai temibile⁸². Il suo sacerdozio mantenne, dal punto di vista ideologico ed onomastico, strette relazioni con quello gerosolimitano⁸³. Non possiamo dire molto a proposito del culto yahvistico praticato dai gruppi yahvistici che vivevano a Maresa (il dato onomastico ricavato dagli ostracane fa il secondo gruppo) che dall'inizio del IV secolo a.C. costituiva la capitale della provincia persiana di Idumea: un ostraco menziona una *bet yaho* legata forse a un campo mentre gli scavi archeologici di Lakish hanno da tempo evidenziato la presenza di una stanza utilizzata ad uso cultuale un altare dedicato da un personaggio Mahalyah dall'evidente nome yahvista.⁸⁴

Analoghe relazioni di buon vicinato intercorsero sia in epoca achemenide che ellenistica con la famiglia dei Tobiadi che controllava la Transgiordania. Anche se Neemia aveva costretto Tobia l'ammonita a non usare più abusivamente alcune stanze del tempio di Gerusalemme, durante la dominazione lagide i suoi discendenti svolgeranno un ruolo importante nella riscossione delle imposte (cf. Giuseppe Flavio, il romanzo dei Tobiadi). In generale la lunga e occhiuta dominazione lagide impegnò il sacerdozio in una riflessione sulla propria storia e ad evitare l'intervento lagide. Gli oniadi controllavano assolutamente il tempio e secondo il Siracide (50,1-4), il sommo sacerdote Simone I perfezionò la fornitura d'acqua e la difesa della città. Il loro trionfo è rappresentato dal documento con il quale Antioco III che difendeva la santità di Gerusalemme dalla presenza di qualsiasi animale impuro, concedendo vaste prebende ed

⁸² Il sito raggiunse il *floruit* fra la fine del III e la prima metà del II sec. a.C. durante la dominazione seleucide, quando il muro di cinta si allargò a 136 m x 212 m. e lo spessore delle mura superò i due metri. Una possente scalinata di ben 9 metri permetteva l'accesso dal lato occidentale. Gli scavi riportarono alla luce una piazza sul lato settentrionale, una torre quadrata e alcune porte a quattro camere. Un'altra imponente scalinata serviva i pellegrini che arrivavano da Sichem. Il tempio era chiamato *byt yhw* "casa di YHWH" e *byt dbhn* "casa del sacrificio". Oltre 400 iscrizioni in aramaico lapidario, paleo-ebraico e proto-giudaico, in condizioni assai frammentarie per la scientifica distruzione provocata dagli uomini di Giovanni Ircano dopo la conquista della città nel 110 a.C. erano collocate nel cortile intermedio. Se ne ricostruì l'iscrizione "Questo ha offerto..." seguita dal nome del dedicante, dal patronimico, dal luogo di origine e dalle formule «per sé», «per sua moglie», «per i suoi figli». J. Naveh congetturò che l'oggetto implicito della dedica fosse quella parte di muro destinata a ospitare l'iscrizione.

⁸³ L'onore che circonda Pinchas fra i sacerdoti del Garizim è confermata dal fatto che il nome compare per cinque volte nelle frammentarie iscrizioni aramaiche e paleo-ebraiche di ambiente sacerdotale datate fra il III e il II secolo a.C. Visto che alcuni frammenti associano al nome Pinchas quello di Abishua e che entrambi ricorrono nella genealogia di Esdra (Esd 7,1-6) ci si può chiedere se il sacerdozio samaritano rivendicasse il proprio legame con questi personaggi in virtù di una scissione da Gerusalemme.

⁸⁴ Cf. B. HENSEL, "Reconsidering Yahwism in Persian Period Idumea in Light of the Current Material Findings", *Yahwism under the Achaemenid Empire: Professor Shaul Shaked in Memoriam* (ed. G. BARNEA and R. KRATZ; Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 548) (Berlin 2024) 158-196. Il fatto che il libro delle Cronache inserisca nelle genealogie gruppi di provenienza meridionale potrebbe aver che fare non tanto con la giudaizzazione di tribù edomite, quanto con la salita di quelle tribù genite che occupano tutta la Giudea meridionale.

esenzioni al sacerdozio. Di questa situazione la lettera di Aristeo composta forse fra la fine del III e la metà del II secolo a .C. da piena testimonianza⁸⁵:

Quando arrivammo nella terra degli Ebrei vedemmo la città situata 84 in mezzo a tutta la Giudea sulla cima di un monte di notevole altezza. Sulla sommità il tempio era stato costruito in tutto il suo splendore. Era circondato da tre mura alte più di settanta cubiti e corrispondenti in lunghezza e larghezza alla struttura dell'edificio. Tutti gli edifici 85 erano caratterizzati da una magnificenza e da un costo senza precedenti. Era ovvio che non si era badato a spese per la porta e i cardini che la collegavano agli stipiti della porta, e per la stabilità dell'architrave. Anche lo stile della tenda era completamente proporzionato a quello dell'ingresso. La sua stoffa, a causa della corrente d'aria del vento, era in perpetuo movimento, e poiché questo movimento veniva comunicato dal basso e la tenda si gonfiava al massimo, offriva uno spettacolo piacevole da cui un uomo poteva a malapena staccarsi. La costruzione dell'altare era in armonia con il luogo stesso e con gli olocausti che venivano consumati dal fuoco su di esso, e l'accesso ad esso era di scala simile. C'era una graduale pendenza fino ad esso, opportunamente sistemata allo scopo della decenza, e i sacerdoti ministranti erano vestiti con abiti di lino, fino alle 88 caviglie. Il Tempio è rivolto a est e la sua parte posteriore è rivolta a ovest. L'intero pavimento è lastricato di pietre e scende verso i luoghi stabiliti, affinché si possa convogliare l'acqua per lavare via il sangue dei sacrifici, poiché molte migliaia di bestie vi vengono sacrificate nei giorni di festa. E c'è una riserva inesauribile d'acqua, perché un'abbondante sorgente naturale sgorga dall'interno dell'area del tempio.

Verso l'inizio del II secolo a.C. il Siracide ricorderà la benemerita azione del sommo sacerdote Simone, figlio di Onia, per la fabbrica del tempio (Sir 50,1-4). Egli provvide a riparare il tempio, a consolidare il santuario, le sue mura difensive, a scavare il serbatoio delle acque.

Tempio e sacerdozio

Anche il sacerdozio presente o gravitante sul tempio di Gerusalemme alla fine dell'età monarchica subì gli effetti della conquista neobabilonese. Condividendo la sorte del fedifrago Sedecia, il sadocita Seraia fu passato per le armi a Ribla (2Re 25,18), segno che doveva essere annoverato fra i leaders della rivolta. Altri sacerdoti – fra i quali il figlio di Seraia Jehosadak – furono condotti in esilio e nei decenni successivi svilupparono una forte ostilità verso la monarchia, collaborarono alla stesura del programma di restaurazione nazionale di Ezechiele 40-48. Nella parte iniziale della dominazione persiana alla continuità politica assicurata da un discendente di Davide si unì quella religiosa con la presenza di sacerdoti sadociti che affiancarono quelli che non erano stati esiliati e dispersi fra Gerusalemme, Mizpa e Bethel. Dopo che Sheshbassar e Zorobabele ricoprirono inizialmente un ruolo rivestito dai re preesilici in seguito il sadocita Giosuè, figlio di Yehosadak, forse con l'appoggio dei sacerdoti di stirpe genita fautori di uno yahvismo intransigente assunse il potere. Dalla scomparsa di Zorobabele e fino alla vigilia della rivolta maccabaica i discendenti di Giosuè furono alla testa del sacerdozio gerosolimitano. Il libro di Neemia ne menziona appena 6, ma questo numero così esiguo sembra dovuto alla caduta di alcuni nomi per aplografia o per l'uso della papponimia. E' preferibile seguire Giuseppe Flavio che elenca tredici sommi sacerdoti – Joakim, Eliashib, Joiada, Jehohanan, Jaddua, Onia I, Simone I, Eleazaro, Manasse, Onia II, Simone II, Onia III e Giosuè

⁸⁵ Sulla lettera di Aristeo cf. *Lettera di Aristeo a Filocrate* (a cura di F. CALABI) (Rizzoli, 2006²), 1-31: 27-31 per una panoramica sulle datazioni proposte. Quella più probabile potrebbe collocarsi durante il secondo secolo a.C.

detto Giasone. Gli autori di estrazione sacerdotale fanno risalire l'investitura del sacerdozio agli eventi del Sinai⁸⁶. Oltre a sottolineare che anche in epoca monarchia la scelta del sacerdote era stata di origine divina (Es 28,1), questi autori sottolinearono le prerogative del sommo sacerdote: l'unzione (Es 29,7; Lv 8,12); un vestito degno del proprio status (Es 28,2-43; 39,1-31); una corona (Es 28,36-38; 39,30-31). La carica era ereditaria, poiché alla morte passava al figlio maggiore. Così facendo i sadociti rivendicarono di essere l'unico sacerdozio legittimo, avocando i privilegi concessi a Levi, l'eponimo della tribù sacerdotale. Particolarmente sostenuta fu in un primo tempo la lotta con i leviti che non erano membri del gruppo sadocita e che ricoprirono incarichi secondari. Pur di mantenere il potere i sadociti furono però capaci di stipulare compromessi dei quali danno contezza le genealogie che descrivono i rapporti fra le famiglie sacerdotali e le liste dei rientrati (Esdra 2; Neemia 7). Da queste ultime apprendiamo che soltanto la prima delle quattro casate ritornate dall'esilio – Jedaia, Immer, Pashhur e Harim – era di estrazione sadocita. A queste classi se ne aggiunsero altre fino a raggiungere i ventiquattro corsi sacerdotali che il libro delle Cronache (metà del III secolo a.C.) fa risalire a Davide (1 Cr 24,1-19)⁸⁷. La capacità di stringere compromessi dei sadociti si spinse fino ad accettare i discendenti di Abimelech e di Eli che prima dell'esilio erano stati in pessimi rapporti con loro. Un'opera di mediazione così complessa aveva bisogno di una fondazione "mitica". Il punto di partenza consisté nel proiettare le origini del sacerdozio all'epoca di Mosè e nell'uso accorto e flessibile delle genealogie. Dio avrebbe comandato a Mosè di ungere Aronne e i suoi figli come segno di un sacerdozio perenne (Es 40,1-35) riservato ai soli membri della famiglia. Il levita Aronne, fratello e portavoce di Mosè nelle vicende dell'Esodo, aveva assunto, però, le funzioni sacerdotali soltanto in epoca postesilica; i figli Nadav e Abihu, presenti sul monte Sinai dove videro Dio e parteciparono al banchetto insieme ai settanta anziani (Es 24), furono divorati da un fuoco celeste per aver presentato illegittimamente delle offerte e furono sostituiti dai figli Eleazar e Itamar. Questi ultimi, nipoti di Aronne, divennero gli antenati di Sadoq e di Abiatar, benché i testi evidenzino il primato di Eleazar: sacerdote al fianco di Mosè e Giosuè e capofila di ben 16 corsi sacerdotali (1Cr 24,4). Per non condividere la posizione degli abiataridi i sadociti individuarono in Pinchas, figlio di Eleazar, un modello di inarrivabile zelo e di perfetta pietà, capace di far dimenticare le oscure origini del loro eponimo Sadoc. Numeri 25 narra, infatti, che durante il soggiorno di Israele a Ba'al Peor Pinchas uccise un israelita che si stava congiungendo con la midianita Cozbi. Grazie a questo zelo YHWH stipulò con lui un patto di pace e un sacerdozio eterno. In questo modo la carica di sommo sacerdote fu riservata soltanto ai sadociti discendenti di Pinchas. Restavano i leviti,⁸⁸ la cui situazione di inferiorità era fatta risalire alla rivelazione divina sul Sinai (Num 3,5). Qualsiasi valore abbiano le liste dei rientrati

⁸⁶ Per le riflessioni sul sacerdozio cf. BOCCACCINI, *Roots of Rabbinic Judaism*, 56-67.

⁸⁷ Altre fonti rabbiniche ne spiegheranno l'origine attraverso una complessa cerimonia che vide le quattro classi principali estrarre cinque classi ciascuna

⁸⁸ I. CARDELLINI, *I "leviti", l'esilio e il tempio: nuovi elementi per una rielaborazione storica* (Roma 2002).

la sproporzione fra il numero dei sacerdoti e quello dei leviti è evidente: i leviti sono 74 in Esdra 2; Neemia 7 e soltanto 38 nella carovana di Esdra 7. I testi biblici lasciano affiorare alcune soluzioni proposte per risolvere il ridotto numero di leviti: l'abbassamento dell'età per l'entrata in servizio o la promozione a leviti del personale in servizio del tempio come portieri e musicisti. A fare problema era lo scarso compenso previsto per la mansione, poiché i soli sacerdoti sadociti potevano dividersi non senza forti polemiche le offerte sacrificali. Le riforme attribuite a Neemia – metà del V secolo a.C. (?) – e contenute nel documento ratificato dall'assemblea descritta in Neemia 10 concessero ai leviti la decima dei prodotti del suolo e obbligarono questi ultimi a pagare ai sacerdoti “la decima della decima”. Entrambi andavano custodite nei magazzini del tempio. Malgrado notevoli resistenze (Neemia 13,10-14) i provvedimenti facilitarono l'integrazione dei leviti all'interno del sacerdozio. I libri delle Cronache ne sottolineano il ruolo di giudici (1Cr 26,29), scribi (1Cr 24,6) e maestri della legge (2Cr 17,8). Gli stessi libri ne sottolineano anche la stretta relazione con la liturgia e la sicurezza del tempio (1Cr 15-16) con una dovizia di particolari superiore a quella riservata ai sacerdoti (cf. 2Cr 29) le mansioni dei quali sono piuttosto limitate. Alcuni cantori godono di grande stima in quanto profeti (cf. 2Cr 20,14), mentre i leviti sono tesoriere del tempio (1Cr 26,20-28) e maestri della liturgia (1Cr 24,6). Nel caso della Pasqua di Ezechia e di quella di Giosia i leviti partecipano ai sacrifici (e.g., 2Cr 29,34; 2Cr 35,11), un fatto impensabile nei testi sacerdotali (Lv 1-9). Agli occhi degli autori delle Cronache i leviti diventeranno addirittura più “sacri” dei sacerdoti (2Cr 29,34) e a questi ultimi viene addebitata la distruzione di Gerusalemme (2 Cr 36,14). La visione delle Cronache è certamente più ideologica che storica, sfidando il culto centrato sui sacerdoti e promuovendo un sistema sacrificale più vicino ai leviti e al popolo. Ciò che accomuna il sacerdozio è l'attenzione per il culto che discende dalla rivelazione sul Sinai. Esso fonda la relazione con Dio ed esprime la vicinanza di quest'ultimo al popolo. Per rinsaldare questo rapporto e assicurare la propria sopravvivenza i sacerdoti, riprendendo la tradizione culturale dei secoli precedenti e elaborando la riflessione sul culto condotta nell'esilio babilonese, fissarono in ogni minimo particolare le regole dei sacrifici con le parti che spettavano a ciascuno degli attori. Operazione assai complessa, perché doveva conciliare le esigenze dei sadociti con quelle del clero inferiore.⁸⁹ Ancora una volta è la lettera di Aristeo a descrivere plasticamente la fatica quotidiana dei sacerdoti:

Il ministero dei sacerdoti è in ogni modo insuperabile sia per la sua resistenza fisica che per il suo servizio ordinato e silenzioso. Tutti infatti lavorano spontaneamente, anche se ciò comporta uno sforzo molto doloroso, e a ciascuno è assegnato un compito speciale. Il servizio viene svolto senza interruzioni: alcuni forniscono la legna, altri l'olio, altri la farina di grano pregiato, altri le spezie; Altri portano di nuovo i

⁸⁹ Un eco di queste polemiche sta nell'aggiunta a 1Sam 2,12-17 – il brano che censurava il cattivo comportamento sacrificale dei figli di Eli – in cui si preconizza il magro destino che attende i loro discendenti destinati a elemosinare il proprio sostentamento: cf. F. BIANCHI. 1Sam 2,12-17. Note filologiche e storiche”, *Testi e contesti. Studi in onore di I. Cardellini nel suo 70 compleanno* (edd. A. PASSARO e P. MERLO) (SRB 60; Bologna 2016) 41-49.

pezzi di carne per l'olocausto, mostrando un grado di forza meraviglioso. Prendono infatti con entrambe le mani le membra di un vitello, ciascuna delle quali pesa più di due talenti, e le gettano con ciascuna mano in modo meraviglioso sull'alto luogo dell'altare e non mancano mai di metterle nel punto giusto. Allo stesso modo i pezzi delle pecore e anche delle capre sono meravigliosi sia per il loro peso che per la loro grassezza. Coloro che si occupano scelgono sempre le bestie che sono senza difetto e particolarmente grasse, e così si compie il sacrificio che ho descritto. C'è un posto speciale riservato per loro per riposare, dove si siedono coloro che sono sollevati dal dovere. Quando ciò avviene, coloro che si sono già riposati e sono pronti ad assumere i loro doveri si alzano spontaneamente, poiché non c'è nessuno che dia ordini riguardo alla disposizione dei sacrifici. Regna il silenzio più completo così che si potrebbe immaginare che non ci fosse una sola persona presente, anche se in realtà ci sono settecento uomini impegnati nel lavoro, oltre al gran numero di coloro che sono occupati a portare i sacrifici. Tutto è eseguito con riverenza e in modo degno del grande Dio.

Questo brano celebra in modo solenne del trionfo sadocita negli anni che precedettero il moto maccabaico Il sacerdozio è descritto mentre attende con serietà e impegno alle sue funzioni: la sua celebrazione più completa la ritroveremo nel già citato passo del Siracide (50,5-27) che celebra il sommo sacerdote Simeone sia con la sua stessa presenza, sia con gli abiti liturgici, sia nell'azione sacrificale assistito dai suoi fratelli sacerdoti e seguito dal popolo che riceve infine la sua benedizione (50,5-27).

Avevamo già notato che durante l'esilio in Babilonia cominciarono ad essere articolate quella serie di leggi caratteristiche del giudaismo successivo⁹⁰ ma che vennero applicate con una certa difficoltà nella società giudaica. La purità rituale stava assumendo un posto sempre più importante nell'accesso al tempio protetto dai cortili che esprimono una santità decrescente., nei codici alimentari (si veda la lista di animali puri e impuri)⁹¹, nella condotta individuale: era sempre il sacerdozio ad insegnarne le regole. La purità poteva essere messa in pericolo in maniera volontaria o meno, cosicché i sacrifici espiatori ristabilivano l'equilibrio perduto e l'accesso al tempio. La visione ordinata e ottimista dei sadociti organizza il creato secondo un'idea di separazione e di santità crescente, culminando nel sabato. Esaltato dal nuovo ritmo settenario, il sabato era diventato per i giudei giorno di preghiera e di astensione dal lavoro. La sua implementazione in Giuda non fu priva di problemi e di resistenze, se è vero che fra i provvedimenti attribuiti alla seconda missione di Neemia vi fu la chiusura delle porte di Gerusalemme per evitare l'afflusso di mercanti fenici. Il sabato sta anche alla base del calendario festale completato verso la fine dell'età achemenide. Esso regola le tre feste principali – Pasqua⁹², Settimane⁹³, Capanne⁹⁴ – con una particolare attenzione per quest'ultima, mentre il Giorno dell'Espiazione con il quale il sommo sacerdote chiedeva

⁹⁰ M. WEBER, *Sociologia delle religioni* (Torino 1976).

⁹¹ Cf. la raccolta di studi di P. ALTMANN, A. ANGELINI, *To Eat or Not to Eat, Studies on the Biblical Dietary Prohibitions* (ArchB 9; Tubingen 2024).

⁹² Sulle origini e sullo sviluppo della Pasqua cf. SOGGIN, *Israele in epoca biblica*, 87-97.

⁹³ Cf. sempre SOGGIN, *Israele in epoca biblica*, 99-105 (festa tarda)

⁹⁴ Ancora SOGGIN, *Israele in epoca biblica*, 107-113.

perdono a YHWH per i peccati di tutto il popolo sembra emergere assai tardi⁹⁵. Germana a questa attività fu la creazione di un calendario di 360 giorni al quale furono aggiunti quattro giorni corrispondenti ai solstizi ed equinozi perché le feste cadessero sempre nello stesso giorno. Questa febbrile attività aveva lo scopo di regolare il rapporto con YHWH che è tornato nel suo tempio.

Quale Dio?

Ci si può domandare se questo YHWH fosse lo stesso venerato fino al 586 a.C. Crediamo che il lungo soggiorno a Babilonia e la discreta esposizione al pensiero mazdeista contribuì ad accentuarne alcune caratteristiche rimaste fino ad allora in secondo piano. È il caso della creazione⁹⁶ che secondo G. von Rad aveva avuto un ruolo secondario nel pensiero religioso di Israele rispetto a quella di salvezza. I testi preesilici la menzionano in maniera piuttosto cursoria e quando lo fanno, in virtù del sincretismo di stato che doveva esistere a Gerusalemme, attribuiscono a YHWH l'attività creatrice propria di El (Sal 19,6). Alla luce di questa situazione sorprende l'enfasi su YHWH come creatore del cielo e della terra (Is 45,12) che è un elemento di forte novità. In Is. 40,12-13 Dio rivolge, per esempio, al popolo queste domande: "Chi ha misurato con la mano le acque del mare e chi ha calcolato l'estensione dei cieli con il palmo? Chi ha misurato con il moggio la polvere della terra, ha pesato con la statera le montagne e i colli con la bilancia?" L'azione creatrice che si avvicina a quella di un valente artigiano si completa in Is. 40,26 dove YHWH interroga i suoi ascoltatori sull'origine degli astri: "Chi ha creato gli astri? Egli fa uscire in numero preciso il loro esercito e li chiama tutti per nome; per la sua onnipotenza e il vigore della sua forza non ne manca nessuno". Nella pericope successiva, all'interno del primo canto del servo di YHWH, Is. 42,5 inserisce questo oracolo alla prima persona singolare: "Così dice il Signore Dio (El Jhwh), che crea i cieli e li dispiega, distende la terra con ciò che vi nasce; dà il respiro alle genti che l'abitano e l'alito a quanti camminano su di essa". Cielo e terra compaiono spesso nel Deutero-Isaia (Is. 40,22; 42,5; 45,8.12.18) per abbracciare, come un merismo, l'intera creazione, benché una concezione più teologica conviva con quella più "manuale" che descrive Yhwh come un artigiano. Manca qualsiasi riferimento alla creazione dell'uomo, anche se il respiro è donato a tutti gli uomini. In una sorta di crescendo YHWH afferma in Is 45,7-8: "Io formo la luce e creo le tenebre, faccio il bene e provo la sciagura, io il Signore, compio tutto questo". Dopo aver esaltato la libertà creatrice di Dio Is. 45,12 ne sottolinea l'incomparabile onnipotenza: "Io ho fatto la terra e su di essa ho creato l'uomo; io con le mani ho disteso i cieli e do ordini a tutte le loro schiere". Is. 45,18 introduce, infine, un nuovo oracolo alla prima persona: "Poiché così dice il Signore, che

⁹⁵ G. DEIANA, *Il giorno dell'Espiazione, Il kippur nella tradizione biblica* (Supplementi alla Rivista Biblica 30) (Bologna 1995).

⁹⁶ Per le riflessioni seguenti cf. F. BIANCHI, "Influssi iranici nel Deutero-Isaia?", *Alla luce delle Scritture. Studi in Onore di G. Odasso*, (ed. M.P. SCANU) (Paideia 2013) 77-92.

ha creato i cieli, egli, il Dio che ha plasmato e fatto la terra e l'ha resa stabile; l'ha creata non come orrida regione, ma l'ha plasmata perché fosse abitata”. Di questi ultimi versetti va rimarcato sia l'uso enfatico di *ha'elohim* sia l'idea che la creazione non è destinata ad essere un caos (un concetto ripreso anche nel v. 19 con cui il nostro versetto sta in stretta relazione), ma appunto a essere abitata dall'uomo.

Che queste affermazioni richi amino il pensiero di Zoroastro è stato da tempo riconosciuto. Nello Yasna 44 che appartiene alla seconda Gatha, Zoroastro pone ad Ahura Mazda le seguenti domande⁹⁷: “Questo io ti domando, o Signore, rispondimi veracemente. Chi, nella generazione, è stato il primo padre della Verità? Chi ha fissato il sentiero al sole e alle stelle? Chi è quegli per cui la luce cresce e decresce? Questo ed altro ancora, o Saggio, voglio sapere. Questo io ti domando, o Signore, rispondimi veracemente. Chi ha sorretto da sotto e la terra e i cieli che non cadano? Chi le acque e le piante? Chi ha aggiogato due veloci (corsieri) al vento e alle nuvole? Chi è, Signore Saggio, il creatore del Buon pensiero? Questo io ti domando, o Signore, rispondimi veracemente. Quale artigiano ha creato le luci e le tenebre? Quale artigiano ha creato e il sonno e la veglia? Grazie a chi l'aurora, il mezzogiorno e la notte sono (i tempi) che ricordano allo zelante il (suo doveroso) obbiettivo? Questo io ti domando, o Signore, rispondimi veracemente: se le cose che proclamerò sono vere. La devozione consolida la Verità mediante le azioni; a te rimette il potere per mezzo del Buon Pensiero? per chi tu hai creato la vacca gravida che rende più felici?'. Questo io ti domando, o Signore, rispondimi veracemente. Chi fa sì che l'apprezzata devozione (si accompagni) col potere? Chi ha fornito al Padre un figlio eminente? Con queste domande, devotamente, mi rivolgo a te, o Saggio, per lo Spirito benefico, creatore (di tutte le cose)».

Questo lungo brano dimostra innanzitutto una differenza di tipo formale. Ciò che il Deutero-Isaia afferma, lo Yasna 45 lo esprime con una domanda retorica, ma in buona sostanza ciò che è affermato da una parte o domandato dall'altra è simile: la creazione della giustizia (Yasna 44,3 = Is. 45,8), delle stelle (Yasna 4,3 = Is. 40,26), della luce e delle tenebre (Yasna 44,5 = Is. 45,7), dell'acqua e delle piante (Yasna 44,4 = Is. 40,12), della terra, del cielo, dell'acqua (Yasna 44,5 = Is. 42, 5; 45,12; 45,18; 48,13). L'unica differenza effettiva riguarda, a prima vista, l'assenza dell'uomo dal testo avestico. Alcune iscrizioni di Dario I Istaspe colmano, però, questa lacuna. L'iscrizione trilingue (accadico, elamitico e anticopersiano) da Naqši-Rustam, il sito che ospita le tombe reali compresa quella di Dario I, recita così: “Un grande dio è Ahura Mazda che creò questa terra, questa volta celeste, che creò l'uomo e creò la felicità per l'uomo, che fece Dario re, un re per molti, un signore per molti”. La stessa affermazione ritorna in un'altra iscrizione proveniente dal palazzo reale di Susa e in due iscrizioni di Serse (le

⁹⁷ Per questa traduzione G. GNOLI, *La religione zoroastriana*, in *Storia delle religioni, 1. Le religioni antiche*, (G. FILORAMO ed.; Roma Bari 1994) 483.

cosiddette Elvend F e Van K). C. Herrenschmidt⁹⁸ ha potuto cogliervi una sorta di “immagine-specchio” che ha come sorgente di luce Ahura Mazda, come punto focale Dario e come immagine riflessa la terra e l'impero. Piuttosto che datare questi contatti alla seconda metà del VI secolo a.C., attribuendoli ad “agenti segreti” persiani inviati prima della caduta di Babilonia fra i giudaiti in esilio. è preferibile assegnarli al regno di Dario I cioè fra il 520 e il 486 a.C.. J. Genot-Bismouth⁹⁹ pensò alla corte stessa del re in quanto luogo di incontro e di scontro fra scribi di diversa estrazione religiosa e i magi. L'ipotesi di una appropriazione da parte degli scribi ebrei dello Yasna 45 – quasi un compendio della fede mazdeista in cui le entità formano altrettanti attributi di Ahura Mazda – per applicarli alla *torah* del Salmo 119 sembra convincente. Emerge il potere universale di YHWH che è libero di scegliere Ciro per abbattere l'impero caldeo e che preesiste a ogni altra realtà (Is 43,10-11; 44,6,8; 45,18). YHWH diviene definitivamente un dio unico e universale, non più il dio nazionale simile a quello dei popoli vicini. La fuoriuscita dalla monolatria, favorita da un più generale fermento religioso nel mondo vicino-orientale e dal contesto politico, è caratterizzata dall'adozione di nuovi appellativi: il grande Dio (Esdra 5,8); il Dio del cielo e della terra (Esdra 5,11), Dio dei cieli (Esdra 6,8.10)¹⁰⁰. Ci si può chiedere se in questa situazione ci fosse ancora posto per le religioni tipiche del mondo cananeo alle quali avevamo già fatto cenno per l'epoca esilica. E. Stern¹⁰¹ ipotizzò, sulla scorta di alcuni dati archeologici, che la provincia di Giuda avrebbe vissuto nel corso del V secolo a.C. una sorta di “rivoluzione religiosa” che comportò la scomparsa di tutti gli oggetti culturali tipici di una religione politeistica. Questo processo sarebbe partito fra i giudaiti esiliati in Babilonia e si sarebbe rafforzato nell'epoca che va da Zorobabele e Neemia. Ciò avrebbe contrastato con la situazione precedente in cui la presenza abbondante di figurine d'argilla e di terracotta soprattutto nella zona costiera¹⁰² rendeva quasi impossibile distinguere, malgrado le riforme di Ezechia e di Giosia, fra aree israelitiche e non. Stern ne concluse che i giudaiti tornati dall'esilio avrebbero “purificato” il loro culto, poiché nei loro insediamenti non c'era traccia di questi oggetti. Quanto è stato scritto su questa

⁹⁸ C. HERRENSCHMIDT, “Les créations d'Ahura Mazda”, *Studia Iranica* 6 (1977) 17-58; ID. “Désignation de l'empire perse et conceptions politiques de Darius Ier d'après ses inscriptions en vieux-perse” in *Studia Iranica* 5 (1976) 33-66

⁹⁹ J. GENOT-BISMUTH, “Zoroastrisme et culture judéenne scribe sous influence perse: archéologie de l'essénisme à la lumière de l'étude comparée du Psaume 119 et du Yasna 45 ”, *Trans* 13 (1997) 107-121.

¹⁰⁰ Non mancano, però, spunti polemicici: Is 44,14-20 polemizza apparentemente contro il culto del fuoco, mentre Is. 50,11,2 irride i sette Amesha Spenta che Ester 3 trasforma in eunuchi. Infine il canto di Is. 14 sulla morte del figlio dell'aurora potrebbe essere stata, secondo G. Garbini, una satira sulla morte di Serse.

¹⁰¹ E. STERN, “Religion in Palestine in the Assyrian and Persian Periods,” *The Crisis of Israelite Religion: Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times* (B. BECKING and M.C.A. KORPEL edd.), (OTS 42; Leiden 1999) 244-255; ID. “The Religious Revolution in Persian-Period Judah”, *Judah and the Judeans in the Persian Period* (O. LIPSCHITS and M. OEMING edd.) (University Park PA 2006) 199-205.

¹⁰² I tre tipi di statuette prevalenti in stile fenicio, greco o persiano rappresentano rispettivamente un uomo adulto seduto o in piedi (un re?) o a cavallo (un guerriero); una dea della fertilità con bambino o incinta; giovanetti.

ipotesi¹⁰³ ha evidenziato come l'ipotesi di Stern appaia metodologicamente e storicamente troppo semplicistica vista la complessità dei processi storici, economici e religiosi. Non è nemmeno certo che tutti gli oggetti avessero un significato esclusivamente culturale e non piuttosto un uso "multifunzionale" (classico è l'esempio dei brucia incensi). Lo stesso discorso potrebbe valere per l'iconografia delle monete samaritane dalla quale si sono volute inferire – in maniera forse troppo temeraria – informazioni sulla religione yahvista di Samaria. Non bisogna dimenticare nemmeno possibili influssi esterni legati all'economia, al commercio e alla cultura. *Last but not least* appare evidente l'impossibilità di accettare *at face value* il racconto biblico data la differenza fra paradigma teologico e storico. Se non si può parlare *tout court* di una rivoluzione religiosa in Giuda sulla scorta della cultura materiale, è pur vero che quest'ultima rivela un'alterità rispetto alle altre. Sulla scorta di quanto abbiamo detto – la riflessione durante l'esilio in Babilonia, l'influenza delle religioni persiana, il ritorno di gruppi più religiosamente avvertiti e motivati che conquistarono il controllo del tempio- potrebbe aver generato un monoteismo "a due velocità": chi non aveva sperimentato l'esilio abbandona lentamente le credenze, se non politeistiche, enoteistiche, perché l'adesione al credo monoteistico poteva condizionare l'accesso al tempio e la stessa politica matrimoniale.

Nella pratica religiosa individuale, R. Albertz¹⁰⁴ ritiene che dall'età esilica in poi la famiglia divenne il veicolo della religione ufficiale; una serie di leggi e di pratiche che caratterizzano i giudaismi futuri sono vissuti a livello familiare. E' il caso della circoncisione, delle leggi alimentari, del sabato, della Pasqua e alla base della loro osservanza ci sono sempre ragioni di carattere storico e razionale. Di questa religione familiare sarebbe stato responsabile il movimento deuteronomista. Ciononostante, questa pietà familiare dovette affrontare verso la metà del V secolo a.C. un conflitto sociale sempre più forte dovuto alle peggiorate condizioni economiche, dagli strascichi della lotta per il possesso delle terre fra chi era andato in esilio e chi rimasto in patria ne aveva ottenuto le terre e del peso sempre più grande del tributo dovuto alla corte achemenide¹⁰⁵. Il sacerdozio cercò di risolvere questa situazione, postulando in via teorica che la proprietà eminente della terra appartenesse a YHWH e chi la lavorava era un semplice usufruttuario. I sacerdoti decretarono, perciò, che dopo sette anni sabbatici, allo scoccare del cinquantesimo anno, sarebbe scoccato l'anno del giubileo. In questa sorta di anno sabbatico "potenziato" che riprendeva gli editti di remissioni di debiti tipici di tutto il Vicino Oriente, le proprietà vendute dovevano tornare agli antichi proprietari e gli schiavi recuperare la libertà perduta per la loro situazione di insolvenza. A differenza dell'anno sabbatico,

¹⁰³ Gli articoli curati da C. FREVEL-K. PYSCHNY-S. CORNELIUS, *A "Religious Revolution" in Yehûd? The Material Culture of the Persian Period as test case* (OBO 264; Fribourg 2014) hanno respinto in maniera quasi unanime l'ipotesi di Stern.

¹⁰⁴ ALBERTZ, *History of Israelite Religion II*, 403-404.

¹⁰⁵ ALBERTZ, *History of Israelite Religion II*, 495-498. Anche SMITH, 260-262.

osservato ancora in epoca romana, il giubileo rimase soltanto un ideale utopico¹⁰⁶ che non risolse i problemi delle classi più umili. Il conflitto sociale, ben evidente dalle proteste descritte dal libro di Neemia, emerge nel Salterio soprattutto fra i Salmi che contrappongono il giusto al malvagio¹⁰⁷. Quest'ultimo rappresenta quella parte di ricchi e di aristocratici che prosperava negli affari senza curarsi dei poveri. Il loro atteggiamento lascia trasparire una sorta di ateismo pratico che il Salterio esprime con la frase "Dio non c'è". Altri membri di questo gruppo rivelavano una preoccupazione maggiore per chi viveva nel disagio economico, poiché la ricchezza passa e non può sostituire Dio (Sl 49,7; 52,9; 94,4-5). Il salterio descrive bene la fede in YHWH, il dio potente, creatore, dominatore e re nel quale il fedele trova rifugio e confida. Se la pietà familiare finisce da un lato per confondersi con quella comunitaria a causa delle piccole dimensioni del territorio e del convergere fra esperienza personale e storica, dall'altra la protesta dei ceti più umili diede vita a un nuovo tipo di profetismo. Le classi più povere cercano una via di fuga nella speranza che YHWH intervenga nel suo giorno soltanto in favore dei più poveri¹⁰⁸.

I primi nove capitoli del libro dei Proverbi offrono, invece, al ceto più abbiente una sorta di etica personale che sostiene la religione ufficiale. Avremmo a che fare con un tipo di sapienza "laica" poco interessata al culto, ma interessata a salvaguardare la posizione ufficiale dei suoi membri e la loro reputazione. I numerosi moniti contro la "strana donna" alludono alle donne straniere che finivano per rappresentare una minaccia per la ricchezza e la buona fama dei membri¹⁰⁹. La crisi della sapienza più tradizionale e della religione veicolata nella società sadocita affiorò in epoca ellenistica soprattutto durante la dominazione lagide quando il peso di tasse e tributi diventò ancor più pesante per ceti più umili e la società ellenistica rese possibile l'accumulo di grandi ricchezze. Il libro del Qohelet descrive questa situazione in maniera lucida e impietosa (cfr. Qo 4,1 con la descrizione di coloro che accumulano ricchezze su ricchezze e quella degli oppressi che non hanno nessun consolatore umano o divino)¹¹⁰. Il suo 'Elohim è un dio distante e imperscrutabile che bisogna temere al pari del sovrano lontano. All'uomo sfugge il disegno complessivo delle cose e ad aspettarlo, come ogni essere vivente, c'è la morte. Dietro l'amara e sferzante ironia del Qohelet si nasconde probabilmente una critica ai movimenti

¹⁰⁶ F. BIANCHI, "Il giubileo nei testi ebraici canonici e postcanonici", *Le origini degli anni giubilari: Dalle tavolette in cuneiforme dei Sumeri ai manoscritti arabi del Mille dopo Cristo* (M. ZAPPELLA, a cura di), (Casale Monferrato 2000) 65-137. Si veda anche J. BERGSMAN,

¹⁰⁷ ALBERTZ, *History of Israelite Religion* II, 515-520.

¹⁰⁸ Il salterio utilizza i sostantivi 'anaw, dal, 'ebyon per indicare questa classe di persone.

¹⁰⁹ Cf. F. BIANCHI, *La donna del tuo popolo: la proibizione dei matrimoni misti nella Bibbia e nel medio giudaismo* (Roma 2005) e la sintesi ID., "La semence sacrée": La polémique sur les mariages mixtes dans les textes bibliques d'époque achéménide et hellénistique", *Transeuphratène* 29 (2005) 83-102. Cf. anche i saggi *Mixed Marriages: Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period* (CHR. FREVEL ed), (LHBOTS, 547; New York 2011).

¹¹⁰ F. BIANCHI, "'Essi non hanno chi li consoli" (Qo 4,1), *Rivista Biblica Italiana* 40 (1992) 299-307; A. Passaro "Non c'è chi li consoli" (Qo 4,1): la violenza nei libri sapienziali" in: *Ricerche storico-bibliche* 20 (2008) 95-110.

apocalittici che avevano cominciato a “riscrivere” la Bibbia soprattutto per quanto riguarda il Pentateuco. Ricorrendo alla pseudepigrafia i suoi autori contestano i caposaldi del sadocitismo a partire dal calendario (durata dell’anno) e proseguendo con la Legge.

Il tempio diviene anche luogo di incontro e di scontro anche per le tensioni relative a chi fosse giudeo o meno con importanti conseguenze sulla “politica matrimoniale”, una questione che non si era mai posta prima dell’esilio. I patriarchi diventano, per così dire, i *testimonial* della scelta endogamica, preoccupandosi di trovare ai propri figli mogli non cananee. Tipico è il caso di Isacco: Abramo invia il servo Eleazaro a trovargli moglie fra i parenti rimasti in Mesopotamia (Genesi 24), mentre Esau prenderà in moglie delle ittite causando loro forte amarezza in Isacco e Rebecca (Genesi 35)¹¹¹. Se nella storia di Giuseppe il matrimonio con l’egiziana Asenet non solleva ancora nessuno scandalo (in epoca ellenistica l’operetta Giuseppe e Asenet metterà in scena la conversione della donna) a differenza di quanto accade a Mosè, Deuteronomio 7,1-6 e 23 elencano i popoli che non potranno entrare nel *qahal yisrael*. Portatori di un forte etnocentrismo, i deuteronomisti considerano le donne non yahviste un pericolo per la fede di Israele, essendo in grado di allontanare mariti e figli dalla retta religione. L’*exemplum* salomonico evidenzia che il loro potere è tale da allontanare da YHWH lo stesso Salomone, modello del re saggio e legato al tempio. Rincarando la dose, il coinvolgimento di Gezebele nell’affare della vigna di Nabot (1 Re 21) ne dimostrerà la pericolosità sociale ed economica.¹¹² A questa donna così pericolosa e al tempo stesso affascinante (cf. Prov 1-9), Prov 31 si oppone la *’eshet hahayl*, la donna di valore giudaica che regna industriosa sulla propria casa. Le tentazioni assimilazionistiche dovevano essere molto forti soprattutto fra le classi più elevate e fra lo stesso sacerdozio, perché potevano rappresentare un “ascensore sociale” non indifferente. I libri di Esdra e di Neemia narrano i due provvedimenti che avrebbero lo scioglimento dei matrimoni con donne non giudaiche. A mio avviso quello che ha le maggiori probabilità di racchiudere un nocciolo storico è Neemia 13,23-27¹¹³. Secondo questo racconto Neemia avrebbe preso contezza che alcuni giudaici avevano sposato donne asdodite, moabite e ammonite e che i figli di queste unioni non sapevano parlare l’ebraico. Neemia li avrebbe aspramente rimproverati e li avrebbe fatti giurare di non prendere in moglie le figlie di quelle genti e di non darle in moglie ai propri figli. L’intervento di Neemia che ho proposto di assegnare alla prima missione si sarebbe fermato qui e avrebbe riguardato i soli distretti di Lod, Ono e Hadid che avevano una certa rilevanza economica per la vicinanza alla regione costiera di Ashdod. Neemia avrebbe cercato perciò di salvaguardare la preminenza demografica dei giudaici nel distretto. I redattori che riorganizzarono le memorie di Neemia nel corso del III-II secolo, non comprendendo più la menzione di Ashdod, si sarebbero rifatti a Zc 9,6 dove si

¹¹¹ BIANCHI, *La donna del tuo popolo*, 24-49.

¹¹² BIANCHI, *La donna del tuo popolo*, 54-68.

¹¹³ BIANCHI, *Esdra-Neemia*, 211-212. Cf. anche BIANCHI, *La donna del tuo popolo*, 84-99.

diceva che un bastardo avrebbe regnato in Ashdod. Sulla scorta di Genesi 22 questo anonimo personaggio sarebbe stato identificato con i moabiti e con gli ammoniti (considerati bastardi secondo la Torah). Il richiamo al negativo *exemplum* salomonico e alla conseguente infedeltà (*ma'al*) verso Dio chiude il racconto che lascia trasparire anche una preoccupazione linguistica, visto che la conoscenza dell'ebraico era necessaria per partecipare al culto. Ancor più problematico è il racconto di Esdra 9, 1-6; 10, 1-32 che è intervallato da una confessione dei peccati quasi speculare a quella di Neemia 9. Privo di qualsiasi appiglio cronologico ma ricco di *pathos*, il racconto sostiene che alcuni capi avrebbero denunciato il popolo d'Israele, sacerdoti e leviti e in particolare notabili e ufficiali, di non essersi separati dagli abitanti del luogo¹¹⁴ e di aver sposato le loro donne e di aver così contaminato la stirpe santa. Più avanti, tuttavia, il testo additerà come colpevoli soltanto i reduci dall'esilio. Ci troviamo davanti alla stessa posizione veicolata da Is 6,13 che intende difendere la santità del resto. L'accusa di infedeltà abbraccia la mancata separazione, caposaldo del pensiero sacerdotale e la necessità, sostenuta dai profeti, di sfuggire le alleanze coi popoli stranieri. Tali unioni producono perciò impurità ed idolatria. A questi ragionamenti si associa la riflessione storiografica deuteronomistica che innerva la stessa preghiera di Esdra: il mancato *herem* delle popolazioni che abitavano la terra espose il popolo di Israele alle loro abominazioni. Esdra 10 narrerà lo scioglimento del dramma: Secania propone la dissoluzione delle unioni mediante un patto giurato. Costui si fa apparentemente portavoce di un gruppo di laici, benché le sue argomentazioni confondano l'identità religiosa con quella nazionale e manifestino il timore che una donna e madre pagana possa educare i figli nella propria religione. Sotto la minaccia della confisca dei beni e dell'esclusione dalla comunità i giudaïti e i beniaminiti rientrati dall'esilio¹¹⁵ si radunano a Gerusalemme, ma per l'inclemenza della stagione e il numero dei contravventori Esdra è spinto a creare una commissione ristretta che analizzi i singoli casi. In due mesi – da dicembre a marzo – la commissione individuerà 112 contravventori divisi fra sacerdoti (17 elencati per casata che offrono un sacrificio espiatorio); leviti (6 in tutto); laici (84; su 12 casate soltanto quella di Nebo non viveva a Gerusalemme). La conclusione della vicenda non è però chiara: il testo massoretico di Esdra 10,44 si interrompe improvvisamente, mentre quello greco di 1 Esdra 9,36 recita. “le rimandarono insieme ai figli” intendendo lo scioglimento delle unioni come cosa fatta. L'intento del provvedimento è religioso, non razziale o nazionalistico, dal momento che vuole estendere la purità dei sacerdoti a tutto il popolo. Non è affatto facile datare il racconto anche a causa delle sue peculiarità stilistiche (l'oscillazione fra la prima e la terza persona, l'uso delle liste). Chi lo considera storicamente attendibile si spinge ad affermare che la conclusione del testo massoretico sancisce il fallimento di Esdra; il suo tentativo sarebbe stato interrotto per le proteste o per l'intervento

¹¹⁴ BIANCHI, *La donna del tuo popolo*, 100-114. La lista contiene sorprendentemente otto popoli mentre le liste tradizionali ne riportano di solito sei o sette popoli. La lista scaturisce della fusione di Dt 7,1 (i primi quattro popoli) e Dt 23,8 (gli altri 3) e manca di Hivviti e Ghirgashiti, ormai scomparsi.

¹¹⁵ Anacronismo evidente! Se accettiamo la datazione di Esdra al 458 a.C. erano trascorsi almeno 60 o 70 anni dai primi rientri. E se ammettiamo quella al 398 a.C. più di 150 anni!

dell'amministrazione persiana. Per altri il racconto riproporrebbe il provvedimento preso da Neemia (Neemia 13), dandogli una veste religiosa o che risalga soltanto al III o II secolo a.C. quando nel giudaismo i principi endogamici e matrilineari stavano avendo il sopravvento. Non si può escludere nemmeno che la questione riguardasse soltanto i discendenti degli antichi esiliati, ma bisogna in ogni caso registrare le voci dei libri di Rut e Giona che guardano con maggior favore al mondo pagano¹¹⁶.

Il tempio è anche un centro di elaborazione culturale e teologica, dal momento che a giudizio di molti studiosi ospitò una "commissione" formata da sacerdoti e da laici con il compito di raccogliere e "pubblicare" un testo unificato della Legge. Basandosi sulle ricerche di E. Blum che superano l'ipotesi documentaria, R. Albertz¹¹⁷ distinse fra i materiali preesilici, di provenienza non sacerdotale, un'opera corrispondente all'opera storiografica deuteronomista (KD databile al 500 a.C.) e la sua revisione sacerdotale (KP). Questa situazione presuppone un intenso lavoro editoriale destinato a conciliare esigenze diverse: i patriarchi, in particolare quella di Abramo, finirono per rappresentare una sintesi fra la fede degli esiliati e di coloro che erano rimasti in Giuda. La creazione, filtrata da ogni elemento mitico – servì a organizzare un reticolo di date dove inserire tutti gli eventi – l'esempio classico è quello delle genealogie dei patriarchi antidiluviani in Genesi 5 che riprendono quelle del capitolo precedente e si ricordano non senza difficoltà alla cronologia del diluvio – in una sorta di rivelazione progressiva di Dio e del suo nome con una serie di patti. Questi gruppi dovettero riflettere sul problema del male al quale l'Ezechiele esilico aveva dato una prima risposta: ciascuno è responsabile delle proprie azioni. Se è corretta la congettura di P. Sacchi¹¹⁸, la prima apocalittica sarebbe nata a cavallo fra il VI e il V secolo a.C. con il cosiddetto libro di Noè e con lo strato più antico del Libro dei Vigilanti. I suoi autori si occuparono dell'origine del male (preterumano; peccato dei vigilanti con le donne degli uomini) che sarebbe proseguito nel corso dei secoli, evidenziando fratture all'interno della stessa apocalittica. I primi undici capitoli della Genesi che raggiunsero forma definitiva sul finire dell'età achemenide rappresentano un primo tentativo di sintesi che nelle versioni greche e in quella samaritana subirà diversi ritocchi. Non è possibile fissare una data conclusiva per questo lungo processo che coinvolse anche la comunità di Samaria. Possiamo pensare che esso raggiunse forma completa verso la metà del IV secolo a.C.¹¹⁹

Il tempio e i profeti

La corrente che nel periodo achemenide e in quello ellenistico pagò il prezzo più alto fu sicuramente la profezia. A questa perdita di credibilità non fu estraneo forse il "fiasco" di Aggeo

¹¹⁶ BIANCHI, *La donna del tuo popolo*, 141-150.

¹¹⁷ ALBERTZ, *History of the Israelite Religion II*, 405-407; 480-493.

¹¹⁸ P. SACCHI, *Storia del secondo tempio* (Torino 1994), 50.

¹¹⁹ Questa data presuppone che il sacerdozio di Gerusalemme e quello di Samaria collaborassero nella versione finale.

e di Zaccaria nell'oscura vicenda di Zorobabele. La profezia restò appannaggio di gruppi di dissidenti religiosi e di visionari che trovarono seguaci soprattutto fra gli strati più bassi della società. Is 56,9-12 contiene una descrizione precisa di questa fuga verso l'escatologia secondo la quale YHWH interverrà in favore dei pii e degli sfruttati. I visionari ripresero, modificandoli, concetti più antichi (il tempio visto come una montagna cosmica e la lotta contro il caos) e il patrimonio ideale della profezia più antica. Gerusalemme diventerà la sede di questo conflitto escatologico, come dimostra Zc 14 risalente all'epoca ellenistica¹²⁰. Due sono i possibili esiti del conflitto: i popoli saliranno al monte del Signore dove vi sarà un banchetto escatologico e la pace universale (Is 25) oppure muoveranno in armi verso il monte del Signore e saranno annientati nel corso di una lotta universale. La “nuova” Gerusalemme emerge da questi testi con tratti paradisiaci e con una grande ricchezza d'acqua che irrignerà tutto il territorio che degrada verso il Mar Morto.

Una sorta di profezia “normalizzata” continuerà ad esistere all'interno del tempio: è singolare che a rappresentarla siano due donne: Noadà che dà voce agli oppositori di Neemia e Anna, ricordata nel vangelo di Luca. Queste donne, ma forse anche gli uomini, indicano la reintegrazione della profezia all'interno della Legge della quale danno probabilmente testimonianza Esodo 24 e Numeri 11.

Il tempio e il pellegrinaggio a Gerusalemme

Questa lunga e complessa ricognizione trova la sua logica conclusione nella descrizione del ruolo assunto da Gerusalemme soprattutto nella tarda età ellenistica. Per quanto vediamo dai libri di Esdra e Neemia la “diaspora” più legata alla città e al tempio fu quella babilonese. Nell'ottica delle fonti i ritorni in epoche diverse esprimono, infatti, il richiamo ideale e religioso di Gerusalemme e della Giudea e la sua stretta dipendenza dal «serbatoio» babilonese. I sacerdoti là esiliati, il contatto con l'ambiente babilonese e, *last but not least*, l'appoggio discreto della corte achemenide contribuirono alla lenta ripresa di Gerusalemme che per tutto il periodo achemenide ospitò tutt'al più un migliaio di abitanti protetti dalle mura che Neemia aveva rialzato (Neemia 3). La diaspora egiziana, come testimoniano i documenti di Elefantina, interagisce ben più raramente con Gerusalemme: la prima volta è il viaggio di Anania in Egitto per comunicare alla comunità locale alcune istruzioni culturali in merito alla Pasqua; l'altro è la richiesta, apparentemente infruttuosa, rivolta al sacerdozio gerosolimitano di intercedere per la ricostruzione del tempio di Elefantina. Sarebbe interessante capire se le leggende raccolte dagli storici ellenistici (per esempio Ecateo di Abdera), che facevano di Mosè il conquistatore di

¹²⁰ Cf. le brevi riflessioni in F. BIANCHI, “Il Signore sarà re su tutta la terra” (Zaccaria 14,1-6), in *La Bibbia dell'amicizia. Brani dei Neviim/Profeti commentati da ebrei e cristiani*. (M.MORSELLI CASSUTO e G. MICHELINI edd.) (Cinisello Balsamo 2020) 354-359.

Gerusalemme e il fondatore del tempio, fossero nate già in età achemenide fra la diaspora egiziana o fra il sacerdozio stesso di Gerusalemme. In ogni caso, fra il V e il IV sec. a.C., si andò precisando il progetto che fece di Gerusalemme la metropoli di tutti i giudei dell'*oikumene* e la necessità di un pellegrinaggio annuale al tempio¹²¹. Se è vero che tracce imponenti di questo pellegrinaggio emergeranno soltanto in epoca tardo-ellenistica e romana, le radici del fenomeno potrebbero risalire, a nostro avviso, già al periodo achemenide, quando furono redatti i cosiddetti Salmi delle Ascese; incastonati fra il salmo iniziale che invita al viaggio (Sal 120) e quello conclusivo che formula la benedizione per il congedo dei pellegrini (Sal 134), essi contengono una serie di temi accettabili a tutte le anime del giudaismo: il silenzio circonda la legge di Mosè, ma si sottolineano il monoteismo; il ruolo di YHWH come creatore del cielo e della terra, datore di fertilità per gli uomini e per la terra (Sal 124,1-3.8; Sal 127); la presenza dinamica di Dio che non è limitata alla sola Gerusalemme. Questi salmi celebrano, inoltre, la vita familiare enfatizzando il rapporto fra marito, moglie e figli (Sal 127; 128,3). Essi esaltano il ruolo di Davide e l'elezione di Sion/Gerusalemme da parte di YHWH che l'ha costruita (Sal 122; 125,1-2) e esprimono il desiderio di stabilità e di fratellanza (Sal 133,1-3). A questi dati va aggiunta l'enfasi sulla giustizia (Sal 122,5) che presuppone l'emissione di sentenze giudiziarie. Tali osservazioni acquistano ancor più forza se esaminiamo l'aspetto linguistico dei salmi che ricorda, per una serie di particolarità linguistiche. Una composizione fra il 450 e il 350 a.C., in piena epoca persiana, è stata difesa con buoni argomenti da diversi studiosi che considerano la raccolta un modo di incentivare il pellegrinaggio verso Gerusalemme. L'età achemenide segnerebbe una prima realizzazione dei precetti di Es 23,17; 34,23; Dt 16,16 che comandano di apparire, almeno una volta l'anno a Gerusalemme davanti a YHWH, attuando così il tentativo giosianico di centralizzazione del culto rimasto soltanto sulla carta: nell'Israele pre-esilico il pellegrinaggio, individuale o collettivo, si dirigeva ai santuari locali di Silo (1Sam 1,3), di Gilgal per la festa degli Azzimi, ai santuari integrati negli itinerari patriarcali come luoghi di sosta e di preghiera (Betel); l'esistenza di una festa di intronizzazione di YHWH, all'inizio dell'autunno, è ancora discussa. In ogni caso la situazione non sembrava diversa da quella di tutto il Vicino Oriente antico, dove il pellegrinaggio ha un valore abbastanza secondario. Le riletture dei libri delle Cronache, in cui sia Giuda e Beniamino sia ciò che resta delle dieci tribù, confluiscono a Gerusalemme per pregare, offrire sacrifici e la decima (cf. Tb 1,6-8 Codice Sinaitico) accentuano l'importanza del pellegrinaggio al quale alcuni profeti danno accenti universalistici: nasce una *communitas*, una nazione che si presenta davanti al proprio Dio e che vede nel pellegrinaggio un'occasione di incontro e di discussione, per rinforzare la propria

¹²¹ Bianchi, "Le presenze"; sul tema il contributo più importante è quello di M.D. KNOWLES, *Centrality Practised: Jerusalem in the Religious Practice of Yehud and the Diaspora in the Persian Period* (Atlanta Ga 2006).

identità, per interagire con chi era rimasto in patria e per gustare il pane e il vino della propria terra, ben diversi da quelli della terra in cui vive abitualmente.

Conclusioni.

Chi ha avuto la pazienza di seguire questa ricostruzione avrà visto che abbiamo cercato di utilizzare la documentazione a nostra disposizione per ricostruire l'emergere e lo sviluppo dello yahvismo praticato nella terra di Giuda e incentrato sul tempio di Gerusalemme, tenendo conto da un lato di acquisizioni vecchie e nuove dell'esegesi biblica e dall'altro degli apporti delle scoperte archeologiche e epigrafiche. La ricostruzione potrà aver messo in discussione le certezze di alcuni ancora legati all'interpretazione più tradizionale¹²², mentre sarà apparsa troppo moderata a chi, seguendo le proposte della critica biblica più recente, colloca la nascita del Giudaismo soltanto in epoca asmonaica cioè verso la metà del II secolo. a.C. Mi soffermo su quest'ultima tendenza dimostrata da un articolo di R.G. Kratz; a giudizio dell'esegeta tedesco i caposaldi dello yahvismo biblico e cioè l'esistenza di un Dio di Israele, di Israele in quanto popolo, dello "schema peccato, pentimento, punizione", dell'avversione per l'idolatria e per i matrimoni misti sono assenti nelle fonti epigrafiche e scaturiscono dalla riflessione ben più tarda di una piccola *élite* emarginata che ha come termine *post quem* il 200 a.C. Prima di questa data dovremmo limitarci a riconoscere la nostra ignoranza¹²³. Se da un lato l'opinione di Kratz ha trovato un sostegno indiretto nelle già citate ricerche di Y. Adler e di Y. Finkelstein¹²⁴ (rinascita di Gerusalemme in epoca asmonea), per i quali si può parlare di Giudaismo soltanto dall'epoca degli Asmonei, dall'altro resta la domanda, che non può essere evasa, di come, dove e quando i semi del giudaismo dei quali abbiamo così a lungo trattato, furono seminati e crebbero fino a diventare il sistema religioso che conosciamo. Continuo a pensare che la "minoranza creativa" che visse e rifletté nel tempio di Gerusalemme durante l'epoca achemenide e nella prima fase di quella ellenistica possa esserne stata all'origine¹²⁵.

¹²² D.G. MONACO, "Ezra-Nehemiah", *The Jerome Biblical commentary for the Twenty-First Century* (ed. by J.J. COLLINS, G. HENS-PIAZZA, B. REID, D. SENIOR; London-New York 2020) 529-544

¹²³ M. FINLEY, *Uso e abuso della storia. Il significato, lo studio e la comprensione del passato* (Torino 1981) 5-38; Id., *Problemi e metodi di storia antica* (Roma-Bari 1987) 15-43 rilevò che per la storia greca era difficile andare oltre il V secolo a.C., mentre per quella romana non si andava oltre il 300 a.C. Oltre queste date c'era l'inaffidabile tradizione orale o il mito che creava identità e appartenenza.

¹²⁴ I. FINKELSTEIN, "Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah", *Journal for the Study of the Old Testament* 32.4 (2008) 501-520; Id. *Hasmonean Realities behind Ezra, Nehemia, and Chronicles: Archaeological and Historical Perspectives* (Atlanta GA 2018).

¹²⁵ A.J. TOYNBEE, *A study of History* (1934-1961) fu il primo a parlare di "minoranza creativa" per designare quei ristretti gruppi di persone che in una fase di cristallizzazione culturale e politica dell'ordine sociale o in situazioni storiche segnate da gravi problemi collettivi, adottano pratiche e modalità di azione innovative sul piano tecnico, sociale ed esistenziale destinate poi, in alcuni casi, sul lungo periodo, a diffondersi su ampia scala diventando patrimonio comune di un'intera società. Quando l'energia della minoranza creativa cessa si ha, però, la dittatura della minoranza dominante. Sulla scorta della *lectio magistralis* pronunciata dall'allora cardinale Ratzinger nella Biblioteca del Senato Italiano, il 13 maggio 2004 e dei numerosi interventi seguiti alla sua elezione al soglio pontificio col nome di Benedetto XVI (cf. l'intervista concessa il 26 settembre 2009, durante il viaggio di ritorno dalla visita nella Repubblica Ceca: «Normalmente sono le minoranze creative che determinano il futuro, e in questo senso la Chiesa

cattolica deve comprendersi come minoranza creativa che ha un'eredità di valori che non sono cose del passato, ma sono una realtà molto viva ed attuale”) il termine è entrato nella riflessione della Chiesa sul proprio futuro.