

Paradigmi storiografici dei Libri di Ezra e Neemia

Francesco Bianchi. I.C. via P. Stabilini – I.C. via F. Gentile Roma

Il complesso storiografico che include i libri di Ezra e di Neemia come pure il primo libro di Esdra ovvero 3Esdra, ha prodotto da oltre due secoli una serie di accese discussioni relative alla formazione dei libri, al loro genere letterario, ai rapporti con la storiografia cronistica e *last but not least* al loro valore storico nella ricostruzione della storia di Israele durante il periodo achemenide¹. Proprio di quest'ultimo aspetto – che rivela dal punto di vista bibliografico la stessa crescita vertiginosa verificabile per altri temi presenti nei libri di Ezra e di Neemia – mi è stato chiesto di riferire con particolare attenzione ai paradigmi storiografici che gli storici e gli esegeti hanno costruito sulla base delle due opere. Ciò farò volentieri con una duplice premessa che riguarda il termine paradigma e la metodologia che ho adottato. Com'è noto, il termine paradigma fu usato per la prima volta nel 1962 dal fisico ed epistemologo americano Th. Kuhn per indicare “conquiste scientifiche universalmente riconosciute le quali, per un certo periodo di tempo, forniscono modelli di problemi e di soluzioni accettabili a coloro che praticano un certo campo della ricerca”². Nella storia del pensiero scientifico è particolarmente significativo – continua Kuhn – il cosiddetto cambio di paradigma che si realizza quando le anomalie di un dato paradigma sono tali da dichiarare lo stato di crisi di quello vigente e la necessità di trovarne uno diverso. Il concetto di paradigma ha raccolto molti consensi nelle discipline scientifiche, mentre lo stesso non è avvenuto, come osservò P. Burke³, nelle scienze sociali. A questo fatto bisogna aggiungere che nel caso in oggetto paradigmi diversi convivono e sono perfino applicati insieme. Mi è sembrato opportuno, perciò, enucleare dalla sterminata ricerca sui libri di Esdra e Neemia, dai quali si vuole spesso ricavare la data di nascita del giudaismo, una serie di paradigmi storiografici. A costo di un'eccessiva semplificazione, quasi seguendo la logica dei *loci argumentorum* scolastici, presenterò una breve biografia del proponente (*chi?*) sullo sfondo storico e culturale della sua epoca (*dove e quando*), poiché il paradigma proposto nasconde pregiudizi e preconcetti. Descriverò, di seguito, che cosa postula il paradigma per risolvere determinati problemi (la ricostruzione del tempio di Gerusalemme, le “missioni” di Esdra e di Neemia), che cosa funziona (*che cosa?*), perché è stato accettato e poi abbandonato (*perché*). L'esposizione cercherà di seguire un certo ordine cronologico, anche se alcuni modelli nascono e si sviluppano

¹ Per la bibliografia generale rimando ai ricchissimi *status quaestionis* di C. BALZARETTI, “Esdra-Neemia. Bilancio di fine secolo”, *Rivista Biblica Italiana* 52 (2004), 289-338; ID. “Dalla periferia dell'impero: Esdra e Neemia”, «*Ricerche la sapienza di tutti gli antichi*» (Sir 39,1): *Miscellanea in onore di Gian Luigi Prato* (M. Milani – M. Zappella edd.) (Supplementi alla Rivista biblica 56 Bologna 2013) 123-137; ID. “Esdra-Neemia: un nuovo “punto di Archimede” nell'esegesi dell'Antico Testamento?” in 2018.

² TH. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (Torino 1962) 10.

³ P. BURKE, *La storia culturale* (Bologna 2006) 69-98; 69.

contemporaneamente, entrando spesso in competizione fra loro. Alla fine dell'esposizione cercherò di dare una valutazione complessiva dei paradigmi discussi e di indicare alcune piste di ricerca per gli studi futuri.

1. "Il guscio". Il paradigma storico-documentario di J. Wellhausen.

Il primo paradigma che presento è quello elaborato da J. Wellhausen (1844–1918)⁴. Nato ad Hameln e destinato a diventare come suo padre un pastore protestante, Wellhausen studiò teologia a Gottinga. Agli iniziali entusiasmi seguì una crisi profonda dalla quale uscì, soltanto dopo aver conseguito una licenza in storia della Chiesa (1870), grazie alla lettura della *Geschichte des Volkes Israel* di H. Ewald. Quest'opera descriveva con toni così vivaci la vita e la storia dell'Israele antico che Wellhausen cominciò a considerare la religione di Israele come l'esito di un processo storico vitale⁵. Lo studio dei libri di Samuele lo portò a riflettere sulla struttura del Pentateuco e a pubblicare durante gli anni di insegnamento di teologia all'Università di Greifswald la *Geschichte Israels* (1878). La successiva edizione avrebbe preso il nome di *Prolegomena zur Geschichte Israels*.⁶ L'opera sintetizzava in forma compiuta⁷ le ipotesi di Vatke, Reuss, Graf e Kuenen sull'origine del Pentateuco, ma le polemiche seguite alla pubblicazione spinsero Wellhausen a chiedere, per motivi di coscienza, il trasferimento ad altra università e un'insegnamento. Nei decenni successivi Wellhausen insegnò lingue orientali ad Halle, Marburg e Gottinga e senza mai abbandonare completamente gli studi biblici si occupò di arabistica e anche di Nuovo Testamento. Muore nel 1918.

Il paradigma storico che scaturisce dall'analisi dei libri di Ezra e di Neemia segue essenzialmente due strade. La prima origina dalla stessa *Ipotesi documentaria* a cui Wellhausen aveva dato forma compiuta. Le fonti più antiche, lo Yahwista (J) e l'Elohista (E), riflettevano lo stadio primitivo e spontaneo della religione di Israele (come per gli studi arabistici siamo davanti a una sorta di immanentismo in cui i semi degli sviluppi futuri stanno tutti quanti all'inizio), mentre l'ultima, la fonte sacerdotale (P), dominata dai regolamenti culturali, corrispondeva al periodo post-esilico (dopo il 586 a.C.). Il Deuteronomio (D) avrebbe segnato il passaggio dal vecchio al nuovo ordine. La pubblicazione della legge deuteronomica (Deuteronomio 12-26) verso la fase finale della

⁴ Per una biografia di Wellhausen si veda R. SMEND, *Julius Wellhausen: ein Bahnbrecher in drei Disziplinen*, Munich, 2006; ID., *From Astruc to Zimmerli: Old Testament Scholarship in Three Centuries*, Tübingen, 2007, 91-102 (l'articolo intitolato "Julius Wellhausen, 1844-1918").

⁵ Pur riconoscendosi debitore di Ewald, le divergenze sulla Bibbia e sulla politica del tempo – Wellhausen era un sostenitore di O. Bismark nel quale ritrovava le doti politiche di Maometto e di Davide (!) – compromisero i loro rapporti. Cf. P. M. KURTZ, "The Way of War: Wellhausen, Israel, and the Bellicose Reiche," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 127 (2015), 1–19.

⁶ J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels. Zweite Ausgabe der Geschichte Israel Band I*, (Berlin 1885). Questa seconda edizione soggiace alla traduzione inglese qui utilizzata: *Prolegomena to the History of Ancient Israel. With a Reprint of the Article Israel from the Encyclopaedia Britannica* (Edinburgh 1885 = Gloucester Mass 1983).

⁷ Cf. E.W. NICHOLSON, *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen* (Oxford 2003).

monarchia israelita (fine del VII secolo a.C.), avrebbe segnato sia la fine dell'antica libertà di culto sia quella della profezia classica che aveva rappresentato il vertice della storia religiosa di Israele (720-586 a.C.). L'importanza di un santuario centrale, il tempio di Gerusalemme e l'autorità della legge scritta, prepararono la strada al legalismo e al ritualismo del periodo post-esilico. Ciò che differenzia l'Israele antico dal Giudaismo è – scrive Wellhausen – la Torah scritta: “*L’acqua che zampillava nei tempi antichi da una sorgente i suoi epigoni l’avrebbero raccolta in cisterne*”⁸. Si coglie qui l’influsso romantico di Herder e di Hegel secondo i quali gli antichi ebrei formularono per primi la separazione dello spirito dalla natura grazie a una sorta di purezza “fanciullesca”⁹. I loro discendenti, però, l’avrebbero persa per il loro “carattere servile e orientale” e senza interessi. Considerata l’enfasi che Wellhausen poneva sulla guerra nella vita e nella religione dell’Israele pre-esilico¹⁰ – la guerra avrebbe generato il popolo e lo stesso YHWH per scomparire con la fine dell’indipendenza politica – è ben comprensibile la svalutazione del periodo postesilico nei *Prolegomena* e nella voce “*Israel I*” redatta su richiesta di W. Robertson Smith, per la nona edizione dell’*Encyclopaedia Britannica*. Dall’esilio babilonese non ritornò una nazione, ma una setta eligiosa che venerava un dio, seguendo una liturgia in un luogo sacro¹¹. E’ un “*prodotto artificiale che non ha a che fare con la politica, nato in circostanze sfavorevoli e che ha bisogno di un dominio straniero come logica controparte*”. La sua natura – prosegue Wellhausen – è così intimamente legata a quella della Chiesa Cattolica da poter parlare storicamente di una “chiesa giudaica” piuttosto che di una teocrazia. Non sarà questa né la prima né l’ultima volta in cui Wellhausen darà voce al proprio pregiudizio anticattolico, figlio del *Kulturkampf* bismarkiano¹². A questo pregiudizio si aggiungeva anche l’antigiudaismo teologico¹³, tipico del protestantesimo liberale, che approdava a una sorta di marcionismo di fatto e a un giudizio ancor più negativo nei confronti dei farisei che “*avrebbero ucciso la natura per mezzo dei 613 comandamenti e di mille altre leggi senza lasciare spazio alla coscienza. L’uomo dimenticò Dio e come arrivare a Lui per mezzo della Torah*”¹⁴.

⁸ Wellhausen, *Prolegomena*, 410.

⁹ Wellhausen, *Prolegomena*, 425.

¹⁰ Cf. KURTZ, *The Way of War: Wellhausen, Israel, and the Bellicose Reiche*,” 1–19 e J. WRIGHT, *War, Memory, and National Identity in the Hebrew Bible* (Cambridge 2000). Wellhausen riteneva la guerra la suprema espressione della vita di una nazione, perché creava i popoli. Ciò ne spiega l’importanza per le primitive tribù ebraiche.

¹¹ Wellhausen, *Prolegomena*

¹² R. J. ROSS, *The failure of Bismarck's Kulturkampf: Catholicism and state power in imperial Germany, 1871-1887* (Washington 1998).

¹³ R.G. KRATZ, “Die Entstehung des Judentums Zur Kontroverse zwischen E. Meyer und J. Wellhausen”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 95 (1998), 167-184; 179-180. J. BARTON, “Biblical Criticism: A Common Sense Approach to the Bible” in *The Torah 2020* rileva che Wellhausen non nutriva sentimenti antisemiti per gli ebrei come singoli o comunità.

¹⁴ J. WELLHAUSEN, *Die Pharisäer und die Sadducäer: eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte* [*The Pharisees and the Sadducees: An Inquiry into Internal Jewish History*] (Greifswald 1874), 19. L’insegnamento di Gesù avrebbe rovesciato questo stato di cose (cf. WELLHAUSEN, *Prolegomena* 510).

Qui si inserisce la seconda direttrice più prettamente storica, di impianto ben più conservatore rispetto ad altri esegeti. Chi ritornò dall'esilio, i quarantamila uomini di cui parla la lista di Esra 2 (senza contare donne e bambini), avrebbe osservato la separazione, il sabato e la circoncisione. Per questo motivo rifiutarono l'ospitalità di chi era rimasto in Giudea e dopo varie avversità ricostruirono il tempio. Wellhausen utilizzò la metafora del "guscio" rappresentata dalla legge e dal tempio che protessero con le regole e con la disciplina l'essenza della fede ebraica fino all'arrivo di Gesù¹⁵. Di contro, intromettendosi in ogni aspetto della vita dell'uomo, la legge gli "impedisce l'accesso al cielo, toglie l'anima alla religione e rovina la moralità"¹⁶. Dal 515 a.C. in poi, sotto il controllo politico del governatore persiano e la guida religiosa del sommo sacerdote, la comunità giudaica seguì le regole dettate dal Deuteronomio, combattendo il pericolo del lassismo religioso e l'assimilazione con altri popoli. La salvezza arrivò dai giudei rimasti a Babilonia che avevano continuato a vivere separati e a studiare la Torah. Uno di loro Ezra, nel 458 a.C., ritornò a Gerusalemme con la Torah e applicando le leggi del Deuteronomio (7; 23), separò i discendenti di coloro che erano rientrati dagli altri popoli. Ciononostante Esdra avrebbe atteso ben 14 anni fino al 445 a.C. cioè fino all'arrivo del governatore Neemia per presentare la Legge che aveva portato con sé e per farla approvare da tutta la comunità¹⁷. La Torah che includeva anche il Deuteronomio sarebbe stata presentata alla comunità il primo giorno del settimo mese non prima del 444 a.C. Tre settimane dopo Esdra, Neemia e gli anziani avrebbero firmato il patto e fondato il canone: "L'acqua che nei tempi antichi scaturiva da una sorgente fu immagazzinata in cisterne"¹⁸. I sacerdoti, detentori del potere, erano interessati soltanto al culto che ne garantiva la sopravvivenza grazie alle tasse e le prebende e al consenso del popolo. L'editto di Artaserse (Ezra 7) ne rappresenta completamente lo spirito: anche se fosse un falso, esso rifletteva in ogni caso il pensiero dei contemporanei. Secondo Wellhausen "il culto divenne uno strumento pedagogico di disciplina. E' ben lontano dal cuore; la sua ripresa fu dovuta a un'antico costume, poiché da solo non avrebbe potuto germogliare ancora. Non affondando più le proprie radici in impulsi infantili, è un'opera morta malgrado l'importanza che gli si annetteva...Con la restaurazione del Giudaismo le vecchie tradizioni vennero rimesse insieme per formare un nuovo sistema che servì come involucro per custodire qualcosa di più nobile ma che poteva essere salvato soltanto attraverso un piccolo guscio che resistè a tutte le influenze straniere"¹⁹. In sede critica va notato che la ricostruzione del ritorno dall'esilio e dell'ordine cronologico di Esdra e di Neemia rivela un'evidente "ingenuità" come pure il disinteresse per il contesto più largo

¹⁵ WELLHAUSEN, *Prolegomena*, 425.

¹⁶ WELLHAUSEN, *Prolegomena*, 509

¹⁷ WELLHAUSEN, *Prolegomena*, 406 spiega lo iato di quattordici anni fra l'arrivo di Esdra e quello di Neemia presupposto dalla cronologia tradizionale nell'avvio della riforma con la mancanza di sostegno da parte delle autorità locali e con il desiderio di vedere la recezione delle leggi elaborate in Babilonia da parte di chi abitava a Gerusalemme, di istruire i suoi assistenti. L'operato di Neemia sarebbe servito, secondo l'esegeta tedesco, a rimuovere gli ostacoli politici ed economici e a facilitare l'operato di Esdra.

¹⁸ WELLHAUSEN, *Prolegomena*, 410.

¹⁹ WELLHAUSEN, *Prolegomena*,

dell'impero achemenide. Di fatto, però, l'idea che i semi del giudaismo si trovino nell'esilio babilonese continuano a riverberarsi nelle opere degli studiosi successivi come pure una certa svalutazione della nuova comunità postesilica.²⁰

2. Eduard Meyer: il giudaismo come prodotto dell'impero persiano (nella storia universale)

Nato ad Amburgo il 25 gennaio 1855 ed educato nella prestigiosa accademia del *Johanneum*, E. Meyer a soli vent'anni nel 1875 divenne dottore in filologia; dopo un rapidissimo *cursus honorum* che passò per le università di Lipsia (1879-1884), Breslavia (1885) e Halle (1889) fu dal 1902 al 1925 professore di storia antica all'Università di Berlino dove ricoprì, nel primo dopoguerra, anche la carica di rettore. Morì a Berlino il 31 agosto 1930. Dopo alcuni studi consacrati alla storia ellenistica, Meyer concepì il progetto grandioso di una storia universale dell'antichità, capace di mettere in comunicazione il mondo classico e quello orientale. A suo avviso l'antichità era la prima epoca nell'evoluzione dello spirito umano²¹ dove ricercare le risposte alle domande esistenziali e scientifiche sollevate sin da Darwin sulla storia più antica dell'umanità, delle lingue, della religione e della cultura. Di conseguenza la metodologia ispirata al positivismo gli sembrò la più adatta a illuminare un'epoca fino ad allora abbandonata alla speculazione di teologi e filosofi. La capacità di studiare le fonti anche quelle di ambiti che non dominava; l'abilità di discernere il materiale storico da quello leggendario e di sintetizzare in maniera complessiva i dati politici, religiosi, economici fecero sì che E. Meyer pubblicò fra il 1882 e il 1902 ben cinque volumi della *Geschichte des Altertums*²². Il progetto si arenò, tuttavia, per due ragioni: l'impossibilità di inserire nei rifacimenti i risultati delle incessanti scoperte archeologiche e l'abitudine di riservare delle monografie ad aspetti particolari. Quest'ultima esigenza sottostò alla redazione di *Die Entstehung des Judentums* pubblicato nel 1896 e della successiva monografia sui papiri di Elefantina²³. *Die Entstehung der Judentum* non nasce da un interesse religioso o teologico. Meyer nutriva, infatti, una radicale avversione per le religioni; pur essendo "la parte più interessante della storia delle illusioni" le religioni erano state capaci di instillare "nella razza umana l'ipocrisia, l'immoralità e menzogna"²⁴. Su questo giudizio influivano il fascino per la filosofia di Nietzsche e per il mondo greco nonché la sua visione della storia universale come vera e propria religione. L'analisi dei documenti aramaici contenuti nel libro di Ezra scaturisce

²⁰ J. BRIGHT, *History of Israel*, (Philadelphia) *religious community marked by adherence to tradition and law,* " which replaced the "national-cultic one" that had flourished before the Babylonian conquest.

²¹ C. HOFFMANN, "Die Selbsterziehung des Historikers. Zur intellektuellen Entwicklung des jungen Eduard Meyer (1855-1879)", *Eduard Meyer—Leben und Leistung eines Universalhistorikers* (edd. W. M. CALDER ILL and A. DEMANDT) (Leiden 1990).

²² I volumi della *Geschichte der Altertums* apparsi prima e dopo la pubblicazione della *Die Entstehung der Judentum* avevano trattato delle guerre greco-persiane e dell'impero persiano

²³ E. MEYER, *Der Papyrusfund von Elephantine* (1912) 95.

²⁴ C. HOFFMANN, *Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts* (Leiden, 1988) 133-189; 136 n. 10. Meyer sosteneva la necessità di studiarle come fatto culturale.

soltanto dall'esigenza storica di verificare se fossero dei falsi, come un folto gruppo di studiosi ed esegeti sosteneva.²⁵ Meyer considerava questa posizione il prodotto di una "teologia storica" che, spinta da preconcetti ideologici, mentre "lo storico deve innanzitutto ricercare fatti concreti senza curarsi di qualsiasi altra teoria"²⁶. Dal momento che l'analisi dei documenti e la comparazione con documenti come l'iscrizione greca di Gadatas e il naoforo di Udjahoresnet ne dimostravano l'autenticità, erano fonti credibili per la ricostruzione della storia giudaica e della più generale politica degli Achemenidi²⁷. In quanto fonti promananti dall'amministrazione persiana (come testimoniarono i prestiti dall'antico persiano) esse permettono la seguente conclusione: "Proprio come lo sviluppo dello Yahvismo pre-esilico, l'apparizione, le idee e gli effetti dei profeti possono essere compresi soltanto sullo sfondo dei grandi eventi mondiali che stanno avendo luogo nel Vicino Oriente, così l'origine dell'Ebraismo può essere compresa solo come un prodotto dell'Impero Persiano"²⁸. Grazie all'energico intervento della corte persiana in favore di Neemia e di Ezra emerse il giudaismo che non costituisce perciò uno sviluppo interno della storia giudaica. Nella *Ursprung des Judentums und Christentum*²⁹ pubblicata nel 1922 Meyer individuerà un momento e una data precisa per la nascita del giudaismo: la promulgazione della Legge che Esdra portò da Babilonia il 24 di Tishri (30 ottobre 445). I giudei rimasti in patria non avrebbero mai accettato una legge, quasi impossibile da mettere in pratica nella vita quotidiana, se non costretti dall'appoggio della corona persiana al progetto dei giudei babilonesi e al suo plenipotenziario Neemia. Questo appoggio non nasceva da una particolare benevolenza dei persiani,³⁰ ma dal loro modo di governare il loro impero. Malgrado la astrusità di molti precetti, la loro difficile applicazione e le perplessità iniziali i sacerdoti sfruttarono questo evento per sopravanzare le famiglie laiche e impegnarsi in una lotta per il potere³¹. La legge promulgata da Esdra non rappresentava "un accordo privato tra i membri di una comunità religiosa, ma la legge fondamentale giuridicamente vincolante di una comunità riconosciuta dallo Stato". Essa era valida per tutti i giudei dell'impero (in Giudea come altrove) poiché il giudaismo, come le altre

²⁶ MEYER, *Die entstehung der Judentums*,

²⁷ MEYER, *Die Entstehung von Judentum*, III-IV.

²⁸ MEYER, *Die Entstehung von Judentum*, 4; 71.

²⁹ E. MEYER *Ursprung und Anfänge des Christentums*, vol. 2: *Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazaret* (Stuttgart und Berlin, 1921), 1.

³⁰ Meyer sosteneva che che Ciro e Dario fossero mazdeisti, mentre i loro successori avrebbero riconosciuto il potere delle altre divinità e avrebbero cercato di accaparrarsene il favore. Anche questa rappresentazione del fatto religioso che impone il modello greco su quello del vicino Oriente resta dubbia. Come notava F. Parente, *Die Entstehung des Judentums: Persien, die Achemeniden and das Judentum in der Ieduard Meyer*, in *Eduard Meyer—Leben und Leistung eines Universalhistorikers*, Meyer dimenticava la lezione dei profeti anteriori al DeuteroIsaia i quali proclamavano l'assoluta libertà di YHWH di servirsi di sovrani stranieri. Anche l'idea di una divinità cosmica non sembra sostenibile, facendo la sua comparsa soltanto nella età romana imperiale.

³¹ Riflettendo su quanto Giuseppe Flavio narra sul sacerdozio gerosolimitano, "le vicende dello stato ecclesiastico di Gerusalemme offrono un quadro analogo, anche se in scala ridotta, a quello dei loro successori a Roma e di tutte le strutture simili fino allo stato ecclesiastico della divinità incarnata a Lhasa" (MEYER, *Ursprung*, 10). Anche qui, come in Wellhausen, traspare il consueto atteggiamento "anticattolico" tipico della società bismarkiana.

religioni orientali, non aveva più legami con lo stato nazionale e non aveva nessuna funzione politica. Il fedele entrava in rapporto diretto con la divinità che era una forza cosmica dalle esigenze universali. La legge presupponeva il dominio straniero, liberando il popolo dalla preoccupazione per la politica estera e per il proprio destino terreno rimandato al futuro intervento divino nella storia. Il popolo era soltanto spettatore e vittima della propria storia.³² Ne scaturiva la rinuncia a qualsiasi aspirazione politica che implicava la restaurazione di uno stato indipendente come si presentò nel 520 a.C. nella vicenda di Zorobabele durante la crisi dell'impero persiano alla morte di Cambise e all'epoca di Neemia nel 445. Questa rinuncia avrebbe dimostrato, secondo Meyer, la vigliaccheria del popolo ebraico, ancora ben evidente dopo la distruzione di Gerusalemme nel 70 a.C. quando non tutti scelsero di morire.³³ Non riconoscere questo processo significava l'assoluta mancanza di senso storico.

La pubblicazione di *Die Entstehung der Judentums* suscitò l'immediata quanto piccata reazione di J. Wellhausen che considerò la monografia alla stregua di un attacco personale³⁴. In una recensione pubblicata nel 1898 Wellhausen respinse la possibilità di qualsiasi influsso persiano adducendo due motivi: lo yahvismo preesilico fu influenzato piuttosto dall'espansionismo assiro dal quale ebbe origine la profezia; l'assenza di qualsiasi argomento nuovo. Wellhausen ribadiva che il giudaismo era il risultato di uno sviluppo interno della religione preesilica e che l'influenza persiana era stata minima. Era stata anzi la stessa comunità giudaica a chiedere l'intervento di Artaserse contro la volontà dell'aristocrazia secolare ed ecclesiastica per procedere a una radicale trasformazione del sistema religioso. Grazie al re persiano la nazione ebraica divenne una setta religiosa e il teologo e l'esegeta hanno tutto il diritto di studiarla. La polemica, che finì per scadere in attacchi più o meno personali, fece emergere un problema fino ad allora non perfettamente messo a fuoco: in che cosa il giudaismo preesilico si differenziava da quello postesilico? Questa domanda era stata formulata per la prima volta all'inizio dell'800 dal De Wette³⁵ e risolta in termini di un'opposizione radicale. A distanza di quasi un secolo questa continuò ad essere la risposta. Meyer e Wellhausen procedettero per brevi e icastiche definizioni, in questo caso opponendo l'uno la nazione dell'epoca pre-esilica alla setta religiosa nata dopo l'esilio, una virile comunità nazionale alla comunità incentrata su un culto ossificato l'altro. C'era poi il problema del rapporto fra storia e tradizioni: su questo punto i duellanti finivano per essere d'accordo: Meyer riteneva che la storia sacra narrata nel libro di Esdra, pur circoscritta ai documenti, rimane storia anche se tradisce l'influenza della tradizione ebraica. Wellhausen riconosceva l'influsso della tradizione ebraica, concedendo che la storia drammatizzata segue più o meno la falsariga

³² Le guerre persiane avrebbero salvato invece la Grecia dalla follia dell'Oriente.

³³ Questa affermazione scatenò la reazione degli studenti ebrei che frequentavano le sue lezioni a Berlino che gli ricordarono gli eventi della Guerra Giudaica e ai quali chiese scusa.

³⁴ R.G. KRATZ, "Die Entstehung des Judentums Zur Kontroverse zwischen E. Meyer und J. Wellhausen" ha ripercorso la controversia sottolineando che l'intenzione di Wellhausen era quella di difendere il territorio dall'ingerenza di uno studioso che considerava dotato ma privo di qualsiasi interesse per le sue ricerche.

³⁵ PASTO, "When the end is the beginning?", 157 — 202; su De Wette p. 161 ss.

dei documenti. Il punto di maggiore dissenso risiedeva, però, nel modo di considerare lo svolgimento stesso della storia di Israele.. Tutta la polemica non può prescindere dallo sfondo storico e filosofico in cui i duellanti vivono. Siamo in un'epoca in cui la nazione presuppone lo stato e questo influiva anche sul loro giudizio nei confronti dell'ebraismo.

Che cosa rimane a distanza di oltre un secolo di questa polemica? Meyer ebbe il merito di inserire la storia di Israele in un ordito più grande e gli studi che hanno sottolineato l'importanza del periodo persiano su di essa stanno a dimostrarlo. D'altra parte, però, Meyer mancava di quella raffinatezza propria dell'esegeta e del teologo nel seguire la storia delle tradizioni e delle fonti e nell'interpretarle, poiché non sono semplici notizie storiche. Approccio universale e approccio particolare non si escludono a vicenda. Il permesso persiano fu evidentemente esiziale per la rinascita del Giudaismo, come dimostra la stretta iterazione con i sovrani persiani che finiscono per prendere il posto dei re davidici. Come rileva R. Kratz³⁶, "a differenza della tradizione profetica e deuteronomistica l'esistenza di Israele non tende al superamento del potere mondiale, ma l'esistenza di quest'ultimo ne è una condizione necessaria. In presenza di questa stabilità l'ebraismo può vivere indisturbato conservando la propria peculiarità. L'ebraismo e la potenza mondiale di turno sono una benedizione l'uno per l'altro.

3. Max Weber: la nascita del popolo paria

Max Weber (Erfurt, 1864 - Monaco, 1920). Dopo studi di giurisprudenza, storia ed economia a Heidelberg e a Berlino, si laureò a Gottinga nel 1889 in storia economica e si dedicò per breve tempo al diritto romano. Fra il 1892 e il 1896, insegnò a Friburgo ed Heidelberg prima che un esaurimento nervoso lo costringesse a un periodo di cure e di viaggi. Soltanto dal 1903 poté nuovamente dedicarsi alle ricerche che produssero un radicale rinnovamento delle scienze sociali. Questo fecondo periodo fu interrotto dalla prima guerra mondiale nel corso della quale Weber, dopo un l'iniziale entusiasmo patriottico, si schierò fra coloro che chiedevano la pace. Alla fine della guerra ritornò all'insegnamento a Vienna e a Monaco di Baviera (1918-1919), partecipando alla conferenza di pace di Versailles e alla vita politica della repubblica di Weimar. Negli ultimi anni di vita Weber andò pubblicando *sull'Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* una serie di saggi sull'etica sociale ed economica delle religioni allo scopo di dimostrare la riduttività dell'interpretazione marxista basata soltanto su cause economiche. Dopo aver analizzato le religioni orientali (taoismo, confucianesimo, induismo, buddhismo) Weber iniziò uno studio approfondito del giudaismo che proseguì per tutto il 1916.³⁷ Ne scaturirono sei saggi brevi pubblicati fra il 1917 e 1919 in altrettanti numeri della succitata rivista e confluiti, come gli altri,

³⁶ KRATZ,

³⁷ Per la genesi e lo sviluppo dell'opera come pure per lo sfondo storico e culturale soggiacente è stata di inestimabile aiuto la lettura di F. PARENTE, "Max Weber e la storia dell'Antico Israele", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 3 (1978), 1365-1396.

nel volume postumo³⁸ *Religionssoziologie (Sociologia delle Religioni)*. Il progetto ricorda per proporzioni e audacia quello che E. Meyer aveva dedicato alla storia dell'antichità. Weber lo considerava il suo maestro, anche se non ne condivideva la visione storiografica³⁹. La lunga trattazione del giudaismo è particolarmente interessante, anche perché Weber dimostra di conoscere, sia pur da autodidatta, l'ebraico biblico e rivela una buona padronanza dell'esegesi biblica. Centrale nel pensiero di M. Weber è la ricerca di "tipi ideali" che, combinati fra loro, possano spiegare razionalmente il pensiero religioso: nel caso del giudaismo i tipi sono il patto, il potere carismatico e i leviti. La loro interazione vede prevalere l'aspetto storico e razionale su quello naturalistico e magico producendo il cosiddetto "disicanto". Sostenne dunque Weber che già all'epoca di Amos si fece largo l'idea che la terra di Israele dovesse essere difesa dall'impurità degli altri popoli per i quali era sempre possibile la conversione cioè l'entrare a far parte del popolo. Questa idea sarebbe stata ripresa durante l'esilio, quando l'indipendenza politica era ormai perduta. Ezechiele non considera più Israele un'associazione politica, ma una congregazione rituale; essa era incentrata in un territorio che aveva Gerusalemme per capitale e per legittimo centro di culto. Per chi vi abitava e ne faceva parte era necessario rispettare un'assoluta purità rituale e accettare un patto (*berith*) di carattere teologico. Il patto che contiene la promessa unilaterale di Dio e che stabilisce diritti e doveri fonda il popolo eletto. La profezia e la Tradizione culturale contribuirono a creare le condizioni perché gli appartenenti al giudaismo assumessero nel mondo la condizione di paria⁴⁰. Com'è noto, i paria sono i membri delle classi sociali più basse della società induista, confinati all'esercizio di professioni che contraggono e trasmettono impurità nel disprezzo delle caste superiori. Si tratta, per così dire, di un parallelo euristico, poiché l'induista cerca la propria salvezza individualmente e staticamente, mentre gli ebrei la proietteranno dinamicamente nell'attesa del messia⁴¹. Questo è lo sfondo della ricostruzione del periodo esilico: seguendo linee piuttosto tradizionali Weber descrive il rapido assuefarsi degli esuli giudaici alla nuova realtà grazie anche alla conoscenza dell'aramaico e alla loro intraprendenza. Di conseguenza essi convissero con i locali e non in un ghetto, come accadde invece ad Elefantina.⁴² I sacerdoti mantennero la coesione della comunità e dopo l'iniziale favore accordato da Ciro ai discendenti di Davide e la crisi legata a Zorobabele, presero il potere. Oltre a redigere liste per stabilire la legittimità dei sacerdoti e le regole del culto, i sacerdoti ottennero dalla corona persiana⁴³ che l'eunuco Neemia riorganizzasse la comunità di Gerusalemme ricostruendone le mura e ripopolandola e che il sacerdote Esdra proclamasse la Legge che i

³⁸ M. WEBER, *Sociologia delle Religioni* II (Torino 1988). La trattazione del giudaismo si trova nel secondo volume, mentre la morte sopravvenuta nel 1920 a causa dell'epidemia di febbre spagnola impedì a Weber di affrontare il giudaismo rabbinico e medioevale e l'islamismo. Del cristianesimo resta il saggio più famoso e frainteso *Lo spirito protestante e l'etica del capitalismo*.

³⁹ Cf. PARENTE, "Max Weber", 1370.

⁴⁰ WEBER, *Sociologia delle religioni*, 799-800.

⁴¹ WEBER, *Sociologia delle religioni*, 804s.

⁴² WEBER, *Sociologia delle religioni*, 1203-1204.

⁴³ WEBER, *Sociologia delle religioni*, 1206-1207.

sacerdoti avevano preparato a Babilonia. Erede della profezia e di uno yahvismo rigoroso la Legge fissava, una volta per tutte, la segregazione rituale⁴⁴. Prescriveva la circoncisione, i divieti alimentari che impedivano la commensalità, la commistione di piante, di tessuti e di animali diversi, i matrimoni misti e l'osservanza del sabato. M. Weber sottolinea l'azione di Neemia⁴⁵ che culmina nel ripopolamento di Gerusalemme e nella costituzione di una comunità con una serie di obblighi accettati per mezzo del giuramento di fratellanza (Neemia 10). Questi ultimi avrebbero costituito una libera associazione religiosa comunitaria che si autofinanziava e che rivendicava l'eredità religiosa e politica di Israele⁴⁶, benché il potere politico fosse in mano ai persiani. Per quanto riguarda Esdra, Weber non ne chiarisce né la cronologia né il ruolo, ma si limita ad evidenziare l'influenza della diaspora babilonese. Essa riuscì ad imporre i propri principi e a fare di Gerusalemme l'unico centro culturale, rifiutando la costruzione di qualsiasi altro tempio. In maniera piuttosto sorprendente Weber sostiene che tale legislazione sarebbe stata vincolante per le città ma non per le campagne vista la difficoltà per i contadini di osservare le prescrizioni legate all'anno sabbatico, al sabato e alle leggi alimentari. Si spiegherebbe così perché il popolo ebraico si trasformò in un popolo paria urbano⁴⁷. A questo punto il patto finiva per istituire una sorta di doppia morale⁴⁸. La morale da osservare verso i propri correligionari deve osservare il divieto dell'usura e i precetti relativi alla fratellanza e giustizia sociale, mentre quella da seguire verso gli altri permetteva l'usura e qualsiasi malversazione. Questa doppia morale affonderebbe le sue radici nientemeno che nell'agire degli stessi patriarchi facendo sì "che il capitalismo paria ebraico si trovasse a suo agio ...proprio in quelle forme di capitalismo statale e predatorio". Questo atteggiamento tradirebbe un'etica del risentimento – un concetto mutuato da Nietzsche – nei confronti dei non ebrei⁴⁹: essa sarebbe nata durante l'esilio babilonese quando all'intraprendenza economica e alla ricchezza accumulata dai giudei che tendevano ad assimilarsi con la società locale si contrappose l'idea che YHWH avrebbe sottoposto il suo popolo alla sofferenza e al dolore. La demonizzazione della ricchezza avrebbe finito per confinare economicamente gli ebrei nello scambio di merci, ma non nell'organizzazione del lavoro.

In sede di valutazione critica va riconosciuto che non pochi studiosi hanno ripreso le osservazioni di M. per la fase più antica della storia di Israele⁵⁰, mentre assai meno rilievo è stato dato alla sua ricostruzione della storia di Israele all'epoca esilica e postesilica. Risulta evidente che la definizione di popolo paria non ha nessuna giustificazione storica nel corso di tutta la storia

⁴⁴ WEBER, *Sociologia delle religioni*, 1208-1214.

⁴⁵ WEBER, *Sociologia delle religioni*, 1215-1216.

⁴⁶ WEBER, *Sociologia delle religioni*, 1216.

⁴⁷ WEBER, *Sociologia delle religioni*, 1221.

⁴⁸ WEBER, *Sociologia delle religioni*, 1202-1204.

⁴⁹ Per questo aspetto del pensiero di M. Weber rimando alle postreme osservazioni di A. MOMIGLIANO, *Pagine Ebraiche* (Torino 1989) 181-187.

⁵⁰ PARENTE, "Max Weber", 1391-1396. Cf. anche J.A. SOGGIN, *Storia di Israele. Introduzione alla storia d'Israele e Giuda dalle origini alla rivolta di Bar Kochbà* (Brescia 2002) 171-172 (citazione relativa al potere carismatico dei Giudici).

ebraica⁵¹. Al contrario gli ebrei non accettarono mai uno status simile a quello dei paria. Anche in epoca esilica, come ammise lo stesso Weber, la *golah* babilonese condivise la stessa vita dei non ebrei nella città e non si chiuse in un “ghetto”. In più – cosa che Weber ovviamente ignorava – nel V e nel IV secolo a.C. la popolazione urbana in Giudea era abbastanza ridotta, mentre proprio le classi aristocratiche e sacerdotali urbane erano le meno favorevoli all’esclusivismo. Sembra accettabile far risalire, come aveva già fatto Wellhausen, all’età esilica le leggi relative all’alimentazione rituale, ai matrimoni misti, al sabato. Assai interessante è l’idea del patto come espressione di una volontà libera e autofinanziata di tutta la comunità e senza il contributo persiano. Quest’ultimo punto sarà ripreso più o meno consciamente da molti studiosi successivi.

4. La Giudea come stato tempio.

Gli studi di Meyer e Weber stanno alla base dell’ipotesi formulata negli anni ’70 del secolo scorso dallo studioso lettone Joel Pesahovitch Weinberg (1922-2011) secondo la quale il tempio di Gerusalemme e il suo ristretto territorio rappresentarono una sorta di “stato tempio” (in tedesco *BurgerTempelGemeinde* cioè una comunità di cittadini radunati intorno a un Tempio). La biografia di Weinberg riassume perfettamente la tragicità del “secolo breve”⁵². Nato a Riga, riuscì a terminare gli studi secondari nel locale liceo ebraico prima che la Lettonia subisse prima l’invasione sovietica e poi quella nazista. Internato nel ghetto di Riga fu internato poi nel campo di concentramento lettone di Kaiserwald, a Stutthof (vicino Danzica) e a Buchenwald. Nel secondo dopoguerra Weinberg si laureò, infine, alla Facoltà di Storia dell’Università di Lettonia e conseguì il dottorato in storia romana. Dal 1963 aveva cominciato a insegnare all’Istituto di Pedagogia di Daugavpils dove si occupò – caso assai raro – di storia antica, di storia dell’Israele antico e di lingua e letteratura ebraica. Superando faticosamente l’occhiuta censura dell’epoca brezneviana, Weinberg riuscì a pubblicare alcuni articoli in tedesco sulla ZAW, su *Vetus Testamentum* e su KLIO (Germania orientale) dove l’ipotesi della *BurgerTempelGemeinde* fu presentata per la prima volta. La caduta del muro di Berlino e la dissoluzione dell’URSS ne resero possibile una traduzione inglese a cura di D. L. Smith-Cristopher⁵³. Trasferitosi nel 1993 in Israele insegnò alla Ben Gurion University di Beer Sheva, dedicandosi soprattutto ai libri delle Cronache.

⁵¹ MOMIGLIANO, *Pagine ebraiche*, 186-187.

⁵² Rimando a S.A. TSOYA, “Joel Pesahovich Weiberg (1922–2011): Life and Creative Work”, «Проблемы истории, филологии, культуры» / Journal of Historical, Philological and Cultural Studies 1 (2023), 228–257 (in russo con riassunto inglese) e agli atti della giornata che l’Istituto di Pedagogia di Daugavpils dedicò a Weinberg: *Vesture: Avoti un Cilveki: Proceedings of the 22nd International Scientific Readings of the Faculty of Humanities. History XVI* (I. SALENIECE (ed.), (Daugavpils 2013) 11-35. Sulla situazione degli studi biblici in Lettonia E. PETRENKO – D. BALODE, “Past, present and future of biblical scholarship in Latvia”, *Scriptura* vol.120 n.1 (2021) 1-29.

⁵³ J. WEINBERG, *The Citizen-Temple Community*, (JSOT.S 151) (Sheffield 1992). Utilizzeremo per comodità gli articoli nella traduzione inglese.

La teoria di Weinberg prende spunto dalle osservazioni che diversi storici sovietici avevano avanzato sull'organizzazione politica ed economica di diverse zone dell'Anatolia meridionale, dell'area caucasica e della Mesopotamia. Le osservazioni che erano certamente influenzate da quanto K. Marx aveva scritto sulle società precapitaliste e sui rapporti di produzione (modo di produzione, proprietà delle terre, schiavitù)⁵⁴, non mancarono di notare che in Mesopotamia, nell'Anatolia centrale e nell'area subcaucasica esistevano vere e proprie città-tempio. Per le ultime due regioni era nota la testimonianza dello storico e geografo Strabone nell'undicesimo e dodicesimo capitolo della Geografia⁵⁵. Strabone sottolineò che molti distretti della Cappadocia e del Caucaso possedevano la stessa struttura religiosa, politica ed economica: un tempio dedicato alla divinità principale nel capoluogo e guidato da un sacerdote. Affiancato da altri sacerdoti e sacerdotesse, il sacerdote godeva di una posizione inferiore soltanto a quella del re. Il sacerdozio gestiva i terreni di proprietà del tempio mediante il lavoro di alcune migliaia di servi e ne incamerava i raccolti. Incidentalmente Strabone menzionò le offerte sacrificali, le feste, le processioni e le prebende offerte dai sovrani. Queste ultime erano già note dalla celebre iscrizione di Gadata nota da un rescritto di epoca augustea, ma nella sostanza risalente al regno di Dario I Istaspe. Alla luce di questa situazione Weinberg, riprendendo un'intuizione di D. Amusin che per primo aveva parlato della Giudea come di una comunità templare e manifestando una fiducia eccessiva nei dati biblici⁵⁶, postulò che fino all'arrivo di Neemia il tempio di Gerusalemme ebbe un'organizzazione analoga. Benché non possedesse terre e facesse un uso assai limitato di schiavi, il tempio di Gerusalemme offrì a coloro che erano rientrati dall'esilio coesione politica, economica e religiosa⁵⁷. Ciascun membro lavorava, infatti, le terre appartenenti al proprio gruppo agnatico, la cosiddetta *bet 'avot*, che dichiarava di avere un antenato comune. I membri delle *batte 'avot* che fra loro si definivano fratelli avrebbero costituito un gruppo autonomo all'interno del territorio di Giuda, quantunque dipendente dalla vicina Samaria. L'importanza delle genealogie e la costante necessità di custodirle e di aggiornarle, che scaturiscono da questa situazione, è forse l'aspetto meno controverso della teoria di Weinberg e quello più utile per spiegare le dinamiche legate alla proprietà delle terre. Weinberg ritenne che fino alla metà del V secolo a.C. Giuda fosse sottoposta all'autorità di Samaria e che soltanto con le missioni di Esdra e di Neemia le cose cambiarono. L'editto di Artaserse stabilì, a suo giudizio, l'esistenza della *BurgerTempelGemeinde* (comunità di cittadini intorno a un tempio) che godeva di esenzioni fiscali e di altri benefici che collidevano con quelli della provincia di Samaia di cui la Giudea faceva parte. Fra la missione di Esdra (458 a.C.) e quella di Neemia (445 a.C.) si colloca la nascita della provincia di Giuda all'interno della quale la comunità di cittadini stretti intorno al tempio,

⁵⁴ Cf. La prefazione di SMITH-CRISTOPHER a WEINBERG, *The Citizen-Temple Community*, 11-14.

⁵⁵ Strabone, *Geografia* XI.3 (Zela) XII.2 (Venasa); XII.3; XII,2.3 (Comana pontica); XII.5.3 (Pessinunte). Si veda sul tema L. Boffo,

⁵⁶ WEINBERG, *The Citizen-Temple Community*, 42-43;

⁵⁷ WEINBERG, *The Citizen-Temple Community*, 101-103; 111-112; 134-136

che era demograficamente maggioritaria, si autogovernava (Neemia ne sarebbe stato il primo *leader*, dando a *phh* il valore di commissario, con poteri militari, economici e legislativi), lasciando alle autorità provinciale la gestione degli affari amministrativi.⁵⁸ Soltanto dalla fine del V secolo e poi nel IV secolo a.C. la convivenza fra i due poteri divenne impossibile vista le ridotte dimensioni del territorio e la situazione demografica: emerse allora la figura del sommo sacerdote che accentrò nella sua carica in una sorta di unione personale i poteri amministrativi e fiscali. A giudizio dello studioso lettone, i bolli *yhwd-phw'-np* conterrebbero i nomi di altrettanti sommi sacerdoti che erano allo stesso tempo capi della provincia di Giuda. I bolli *yrslym* avrebbero attestato il crescente ruolo dell'amministrazione religiosa.⁵⁹ Per quanto le piccole comunità templari dell'area anatolica e pontica possano costituire un interessante termine di paragone (soprattutto dal punto di vista religioso), le obiezioni contro l'ipotesi di J.P. Weinberg risultano assai cogenti. E' vero che in qualche modo Weinberg cerca di risolvere l'opposizione esistente fra i giudei rientrati dall'esilio e quelli che erano rimasti ma lo fa in senso inverso. Il numero di coloro che rientrarono da Babilonia fu piuttosto scarso (Weinberg suppone invece che fossero il 70% degli abitanti basandosi sulle liste di Ezra 2 e Neemia 7) ed essi formarono una sorta di gruppo chiuso intorno al tempio. In questo senso è anche possibile la scrupolosa attenzione verso le genealogie per stabilire la proprietà delle terre. Ma ciò non implica la necessità di due autorità amministrative in aspra concorrenza fra loro. Non è dunque casuale che J. Blenkinsopp⁶⁰ riprese e modificò l'ipotesi di Weinberg, rifacendosi all'istituto mesopotamico del *puhrum*. Anche qui avremmo a che fare con una comunità raccolta intorno a un tempio con una propria assemblea, con un funzionario chiamato *paqdu* alla sua testa e con poteri giudiziari ed economici. Questa associazione alla quale i giudei rientrati dall'esilio avrebbero dato il nome ebraico di *qahal* ruotava sulla famiglia e sul tempio, ma sarebbe stata di carattere privato.

L'uso che Weinberg faceva delle fonti epigrafiche appare alquanto problematico: i bolli *mwsh* risalgono alla dominazione neobabilonese e non a quella persiana; i nomi propri presenti sui bolli *yhwd-phw'* non sono collegabili al sacerdozio e *phw'* può indicare anche un funzionario di grado inferiore. Essi datano alla metà del V secolo a.C. e a quello successivo. Quanto ai bolli *yrslym* in paleoebraico essi datano, come è provato archeologicamente ed epigraficamente, al III-II secolo a.C. Dal punto di vista "teologico", se è concesso utilizzare questo termine, nessuno dei templi citati da Weinberg, con la sola eccezione di Pessinunte e del suo *ieros logos* della Grande Madre, fu un centro di elaborazione letteraria a differenza di Gerusalemme. In conclusione la teoria di una comunità di cittadini raccolti intorno a un tempio presenta troppi punti deboli dal punto di vista storico, archeologico ed epigrafico. Essa ha avuto il merito di sollevare una serie di problemi

⁵⁸ WEINBERG, *The Citizen-Temple Community*, 120-121.

⁵⁹ WEINBERG, *The Citizen-Temple Community*, 124-125.

⁶⁰ J. BLENKINSOPP, *Ezra-Nehemiah*, OTL, SCM Press, London 1988,

relativi all'economia e alla società della Giudea in epoca achemenide (la gestione delle terre, la struttura sociale) che pochi storici ed esegeti hanno saputo individuare.

5. Il paradigma del sospetto

L'americano Charles C. Torrey (1863-1956)⁶¹ fu probabilmente l'unico studioso ad avvicinarsi per ampiezza di interessi e originalità di pensiero agli studiosi europei. Formatosi a Strasburgo, Torrey insegnò per oltre un trentennio lingue semitiche a Yale (1900-1934); pur senza occupare mai una cattedra di ebraico o di studi biblici⁶², la sua bibliografia "biblica" è assai ricca. Due opere in particolare meritano la nostra attenzione vale a dire l'agile monografia *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah* (1896) e il ben più articolato *Ezra Studies* (1910) scritto quasi come reazione al disinteresse che aveva accolto la prima opera⁶³. Questi volumi ispireranno in qualche modo anche le opere più tarde sui libri di Isaia⁶⁴, di Ezechiele⁶⁵ e delle Cronache⁶⁶. Centrale nel pensiero di Torrey è l'idea che l'esilio non rappresentò la catastrofe che i libri biblici volevano far credere. La deportazione in Babilonia interessò soltanto una piccola parte della popolazione giudaica (i 4600 citati da Geremia 52,28-30), mentre la maggioranza continuò ad abitare a Gerusalemme e a nei dintorni⁶⁷. L'immagine di una terra vuota e desolata sarebbe nata fra il piccolo gruppo di esiliati a Babilonia che nel frattempo si era ben adattata alla nuova situazione e vi aveva edificato forse un tempio dove elaborare una legge rituale⁶⁸. Come non sarebbe stata nessuna deportazione e nessuna massiccia distruzione di Gerusalemme, così non ci sarebbe stato nessun ritorno dall'esilio⁶⁹ ignorato del resto dai profeti Aggeo e Zaccaria. Il Cronista avrebbe creato, sulla base degli oracoli del DeuteroIsaia, il disegno storiografico che comprendendo l'editto attribuito a Ciro⁷⁰ arriva alla ricostruzione del tempio. Su quest'ultimo

⁶¹ Si deve a G. GARBINI, *Storia e ideologia dell'Israele antico* (Brescia 1986) la riscoperta di Torrey.

⁶² Torrey si occupò di archeologia, fondando l'*American School of Archaeology* a Gerusalemme, di arabistica, di storia del cristianesimo. Alla sua posizione di *outsider* negli studi biblici contribuì evidentemente l'ascesa di W.F. Albright.

⁶³ C.C. TORREY, *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah* (Giessen 1896); ID. *Ezra Studies* (Chicago 1910); quest'ultimo volume fu ristampato nel 1970 con un'introduzione di W. Stinespring.

⁶⁴ C.C. TORREY, *The Second Isaiah. A New Interpretation* (Edinburgh 1928). Analizzando Is 34-35; 40-66 condusse Torrey propose una datazione intorno al 400 a.C con implicazioni per la data di Neemia e ricostruzione della mura di Gerusalemme (Is 60,10 e 62,6).

⁶⁵ C.C. TORREY, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy* (Yale Oriental Researches XVIII) (New Haven 1930).

⁶⁶ C.C. TORREY, *Chronicler's History of Israel* (1954)

⁶⁷ TORREY, *The Composition and Historical Value*, 53-54.

⁶⁸ TORREY, *Ezra Studies*, 312.

⁶⁹ Torrey, *The Composition and Historical Value*, 62-63; in precedenza Torrey, *The Composition and Historical Value*, 52-53 aveva affermato che Zorobabele e Giosuè sarebbero stati i *leaders* dei giudaici rimasti in patria e che la lista dei rientrati sarebbe nata dall'inventiva del Cronista che amava compilare liste e genealogie

⁷⁰ TORREY, *The Composition and Historical Value*, 55 nega qualsiasi valore storico ai documenti aramaici che risalirebbero soltanto al III secolo a.C. poiché avevano una cattiva conoscenza della storia di epoca achemenide e in risposta alla concorrenza di altri templi.

evento Torrey manifestò una certa indecisione: la datazione all'epoca di Dario I, confermata dai resoconti attendibili di Aggeo e di Zaccaria, gli sembrava funzionale a farlo coincidere con i settant'anni che avrebbero segnato la durata dall'esilio. Torrey ipotizzò che in epoca esilica il tempio di Gerusalemme subì un parziale riattamento (una sorta di struttura temporanea) prima della costruzione del sacello di cui parlavano Aggeo e Zaccaria.⁷¹ L'unica differenza fra l'età esilica e quella postesilica sarebbe consistita nella contrapposizione fra gli elementi più legalisti e quelli più lassisti nella quale il popolo avrebbe cercato di destreggiarsi.

Torrey si allontanò dal consenso imperante in quegli anni anche sulla cronologia di Neemia e di Esdra. Per quanto riguarda la missione di Neemia, Torrey non negò il valore storico di Neemia 1-6 e ascrisse a Neemia la ricostruzione delle mura e i provvedimenti sociali. Ciò che però lo rendeva perplesso era la sua cronologia sulla quale non raggiunse mai una conclusione definitiva: la sinossi che chiude il primo volume colloca l'attività di Neemia verso l'epoca di Artaserse II (384 a.C.? 372?)⁷², mentre le tre pagine conclusive del secondo volume sembravano ammettere la datazione tradizionale durante il regno di Artaserse I (445)⁷³. Al personaggio di Neemia e alla sua azione, tuttavia, si sarebbe ispirato il Cronista per creare il personaggio di Esdra⁷⁴. Ignorato dalla letteratura successiva, Esdra rappresenta il punto più alto dell'attività teologica e letteraria del Cronista, quasi un suo *alter ego*⁷⁵: la sua creazione rispondeva alla necessità di avere un personaggio capace di riportare a Gerusalemme, ormai provvista di un tempio, la Legge. Anche la Legge, in realtà, sarebbe opera dei sacerdoti residenti in terra di Giuda⁷⁶. La storia di Israele dall'esilio in avanti andrebbe dunque riscritta perché della dominazione achemenide era rimasto un ricordo piuttosto vago. Il Cronista la ricostruì piuttosto fantasiosamente per mezzo di una sorta di romanzo storico dall'intento religioso. Conclusione: “i libri di Esdra e Neemia non possono essere affatto usati come fonti per il periodo persiano”⁷⁷. Anche i termini “esilico” e “postesilico” non avrebbero nessuna giustificazione storica⁷⁸. Per difendere questo assunto buona parte degli *Ezra Studies* furono dedicati a confutare le opere di E. Meyer⁷⁹.

⁷¹ TORREY, *The Composition and Historical Value*, 57 n. 2.; la disordinata cronologia delle fonti e dei re persiani – osserverà TORREY, *Ezra Studies*, 37-38 – spinse il Cronista a pensare che la ricostruzione del tempio sarebbe avvenuto al tempo di Dario II, il successore di Artaserse I. Torrey non nega, tuttavia, che la ricostruzione del tempio avvenne all'epoca di Dario I (*Ezra studies*, 140, n. 1)

⁷² TORREY, *The Composition and Historical Value*, 65.

⁷³ TORREY, *Ezra Studies*, 334-335.

⁷⁴ TORREY, *The Composition and Historical Value*, 57-61. Sul racconto dello scioglimento dei matrimoni misti Torrey si chiese se volesse difendere un esclusivismo religioso o razziale oppure creare una barriera contro la comunità samaritana nata all'epoca di Alessandro Magno.

⁷⁵ TORREY, *Ezra Studies*, 262: “non c'è un capo d'abbigliamento nel guardaroba di Esdra che non si attagli perfettamente al Cronista”.

⁷⁶ TORREY, *Ezra Studies*, 307-310.

⁷⁷ TORREY, *Ezra studies*, 12. Il cronista compose da solo la storia di Esdra, Neemia 7-12 e l'editto di Artaserse in Esdra 7. Autore abile e di fervida immaginazione, il cronista voleva difendere le sacre istituzioni giudaiche dai Samaritani.

⁷⁸ TORREY, *Ezra studies*, 289.

⁷⁹ TORREY, *Ezra Studies*, 140-200 (!) accusa Meyer di non conoscere il popolo di cui scrive, né la sua lingua, né la sua visione teologica

Quanto Torrey scrisse trovò pochi seguaci e molti critici. L.L. Grabbe gli riconobbe il merito di essere stato il primo a dubitare dell'esilio⁸⁰, sottolineando che molti storici ed esegeti non erano stati in grado di valutare correttamente la sua visione delle cose. Non tutta la ricostruzione di Torrey regge evidentemente a una analisi attenta: l'idea dell'esilio e dell'età esilica in Giuda, pur con la necessaria correzione dei nuovi dati archeologici, è quella che ha raccolto i maggiori consensi. In una sintetica monografia H. Barstad⁸¹ sostenne che "il mito della terra vuota" nacque a causa della scarsità delle fonti scritte per il periodo esilico e dalla poca chiarezza di quelle bibliche. Il suo approccio rappresenta una revisione del pensiero di Torrey. Alla luce dei dati archeologici Barstad non negò i danni inferti dalla conquista babilonese in termini di *leadership*, classe dirigente, specialisti e infrastrutture, ma mise in evidenza che la vita in Giuda, soprattutto a nord di Gerusalemme nella regione di Beniamino (Gibeon, Tell en Nasbeh, Tell el Ful, Betel come pure nella stessa Gerusalemme) continuò e che la ragione entrò a far parte del sistema economico neobabilonese basato sulla produzione di vino e di olio. L'idea di una distruzione totale, una sorta di *tabula rasa*, scaturiva dalla presentazione ideologica e non storica di 2 Re 24-25 e soprattutto di 2 Cron 36 che fa cessare quasi ogni forma di vita. Anche Barstad riconobbe che la distinzione fra periodo esilico e postesilico non aveva ragione di esistere vista la continuità della cultura materiale. Si trattava, infatti, di mito e non di storia. La maggioranza della popolazione continuò a vivere in Giuda secondo lo stile di vita precedente al 586 a.C. specialmente nei villaggi e nella città. Sarebbe storicamente inesatto parlare di uno spostamento del centro di gravità spirituale e letterario da Giuda a Babilonia, poiché lo stile del libro delle Lamentazioni è sufficiente a provare il contrario. Questa vivacità spirituale sarebbe dovuta all'attività di circoli profetici stanziati nei villaggi. H. Barstad⁸² sosterrà in seguito – una posizione già difesa da Torrey – che gli oracoli del DeuteroIsaia sarebbero stati scritti proprio nel territorio di Giuda. R.P. Carroll⁸³ manifestò "un certo" apprezzamento per la visione di Torrey, riportando una lunga citazione dall'epilogo degli *Ezra's Studies*, ma riconoscendo che "la visione completamente sbagliata dell'esilio" censurata da Torrey continuava a dominare gli studi biblici. Gli scavi archeologici e una lettura più attenta dei testi biblici hanno confermato per alcuni aspetti la posizione di Torrey a proposito della categoria "esilio", mentre un consenso assai inferiore ha riscosso l'assenza di qualsiasi ritorno. Se da un lato è evidente che le liste dei rientrati in Esdra 2 e Neemia 7 che raggiungono la cifra di 42.000 uomini sono, nel migliore dei casi, una sorta di

⁸⁰ L.L. GRABBE, "Introduction", *Leading Captivity Captive. 'The Exile' as History and ideology* (L.L. GRABBE ed.) (JSOTS 278 ESHM 2; Sheffield 1998) 11 n. 1.

⁸¹ H.M. BARSTAD, *The Myth of Empty Land: A Study in the History and Archaeology of Judah during the 'Exilic' Period* (Simbolae oslonenses 28; Oslo 1996).

⁸² H.M. BARSTAD, *The Babylonian Captivity of the Book of Isaiah: "Exilic" Judah and the Provenance of Isaiah 40-55* (Oslo 1997).

⁸³ R.P. CARROLL, "Exile! What Exile! Deportation and the Discourses of Diaspora", *Leading*, 73-76. Carroll giudicava "fuorviante" l'uso dei termini "esilico", "postesilico".

anagrafe che comprende tutto il periodo persiano e forse oltre⁸⁴, dall'altro il rientro dei discendenti degli antichi esiliati, fra cui il davidide Zorobabele e il sacerdote Giosuè, intendeva ripristinare la situazione anteriore al 586 a.C. Torrey non colse questo punto. Quanto all'ordine cronologico Esdra – Neemia, la datazione di Neemia 1-6 nella prima metà del IV secolo a.C. non è stata a lungo presa in considerazione, mentre l'apporto del Cronista e della sua scuola ai sei capitoli successivi incontra oggi maggior attenzione. Per quanto riguarda il personaggio di Esdra l'ipotesi che fosse un personaggio creato dal Cronista – una proposta avanzata per la prima volta da alcuni studiosi francesi⁸⁵ – è ritornata grazie a G. Garbini al centro della discussione.

Giovanni Garbini:

Nato a Roma nel 1931 Garbini si laureò con S. Moscati con una tesi sull'aramaico antico, insegnando prima filologia semitica all'Orientale di Napoli, poi epigrafia semitica alla Normale di Pisa e infine filologia semitica alla Sapienza di Roma. Agli studi biblici Garbini arrivò durante l'insegnamento pisano e nel corso degli anni essi finirono per avere uno spazio sempre più grande nella sua lunghissima e fecondissima attività scientifica⁸⁶. Fra di essi vi furono, come ricordava A. Catastini⁸⁷, “la questione wellhauseniana delle fonti, la veridicità storica di quanto trasmesso dall'Antico Testamento, la necessità di dover abbassare le datazioni di composizione dei testi, sino alla questione della costituzione di un testo critico della Bibbia ebraica”. Sottolineando la mancanza di senso storico e filologico dei cosiddetti minimalisti ai quali era stato talvolta avvicinato⁸⁸, G. Garbini mosse da una certa diffidenza verso il testo biblico *ut iacet*. Grande importanza annetteva perciò all'aspetto filologico (la presenza di varianti e il confronto con le altre versioni antiche), declinato però in maniera personalissima, all'esame critico delle fonti epigrafiche non sempre aldisopra di ogni sospetto, ai raffronti con la storia e l'archeologia del Vicino Oriente Antico. Questi presupposti metodologici sottostanno alla personalissima lettura dei libri di Ezra e Neemia⁸⁹ offerta dal Garbini e alla ricostruzione degli eventi avvenuti fra la fine

⁸⁴ F. BIANCHI, 'ûrîm e tummîm in Esd 2,63 (= Ne 7,65) Studio filologico e storico", *Ricerchare la sapienza di tutti gli antichi*" (*Sir 39,1*). *Miscellanea in onore di G.L. Prato* (a cura di M. Milani e M. Zappella) (Bologna 2013) 139-150

⁸⁵ L'invenzione di Ezra fu sostenuta alla fine del secolo XIX da Bellangè, M. Vernes e in parte E. Renan.

⁸⁶ Sul contributo di G. Garbini allo studio della Bibbia e della storia dell'Israele antico si vedano: G. TOLONI, “Linguistica, Epigraphica et Philologica”, *Semitica* 59 (2017), 415-421; A. CATASTINI, “Gli studi biblici di Giovanni Garbini”, *Giovanni Garbini. Studioso e maestro*, (A. AGOSTINI – M.G. AMADASI GUZZO edd.) (*Studi Biblici* 209; Torino 2022) 41-54.

⁸⁷ A. CATASTINI, “Ricordo di Giovanni Garbini”, *Vicino Oriente* XXI (2017) 1-3; 3.

⁸⁸ GARBINI, *Scrivere la storia di Israele*, 214 si distanzia dal loro approccio poiché, a suo avviso, la riscrittura della storia di Israele “si trova in una via di mezzo fra la pura invenzione e la consistente manipolazione di dati reali; una forma anche labile, di aggancio alla realtà c'è quasi sempre”.

⁸⁹ G. GARBINI, *Storia e ideologia dell'Israele antico* (Brescia 1986) rappresentò il punto di partenza della ricerca con i saggi su Abramo a Ur dei caldei e sulla questione di Ezra.

del VI e l'inizio del V secolo a.C. in Giuda⁹⁰. Per quanto sia stato un periodo altamente formativo, quasi mitico, per gli sviluppi successivi, la sua storia sarebbe stata pressochè cancellata⁹¹. L'esilio⁹² (la cui cronologia resta piuttosto dubbia) della parte più intraprendente dei giudei permise la nascita di redditizie imprese commerciali (come la banca Egibi, sostenitrice della corona neobabilonese); la situazione di relativo benessere fece da cornice ai contatti intellettuali e culturali con il mondo circostante⁹³. Questa temperie storica, economica e culturale, ben lontana dalla situazione descritta dal Salmo 137, sta alla base della forte dialettica che contrappose a Babilonia i membri di estrazione sacerdotale ai sostenitori della dinastia davidica. Nel frattempo, il territorio meridionale di Giuda che aveva subito importanti distruzioni era occupato da popolazioni di origine nordarabica, i qeniti, portatori di uno yahvismo assai più rigido. I loro sacerdoti finirono per prendere il posto di quello che aveva officiato nel tempio di Gerusalemme. Quando Ciro, che il DeuteroIsaia celebra alla stregua di un Messia, conquistò l'impero persiano si sarebbe limitato a permettere il ritorno in patria degli esiliati. Per ricostruire questo ritorno, Garbini valorizzò soprattutto il racconto di 1Esdra (del quale il libro canonico di Esdra sarebbe una revisione ben più tarda) che coagula istanze e interessi di epoca ellenistica e non persiana. La vaghezza delle tradizioni non permette di stabilire fasi, portate, epoca dei vari ritorni: anche le liste, pur promanando da documenti d'archivio, presentano nelle loro versioni discrepanze tali da far pensare a cifre convenzionali e a revisori interessati a sminuire il ruolo dei leviti. Le vicende relative alla ricostruzione del tempio di Gerusalemme narrate in Ezra 4-6 avrebbero ispirato l'opera che Garbini chiama "lettere dei re sui doni del tempio". Redatte all'inizio dell'età ellenistica, "le lettere" avevano lo scopo di sottolineare la preminenza del tempio gerosolimitano su quello della vicina Samaria e celebrare l'aiuto achemenide⁹⁴.

Di gran lunga più sorprendente è invece la ricostruzione degli eventi legati al davidide Zorobabele e al sacerdote Giosuè. Garbini sostenne che vincendo la reticenza delle fonti bibliche era possibile stabilire che Zorobabele⁹⁵ fu effettivamente l'ultimo re di Giuda e che il sacerdote Giosuè, discendente di quel Iosedec condotto in esilio da Nabuccodonosor, rivestì dapprima un ruolo secondario. In quanto re Zorobabele, esaltato dagli oracoli di Aggeo e soprattutto di Zaccaria, godette di una posizione simile a quella di un Messia. Nel momento in cui avrebbe ricevuto dal sacerdote Giosuè la corona di cui parlava il profeta Zaccaria, il patto della dinastia davidica con

⁹⁰ Tutta la parte finale della ricerca di Garbini indagò questo periodo: alle tre monografie principali cioè GARBINI, *Il ritorno*; ID. *Scrivere una storia di Israele*; ID. *Dio della Terra* più volte citate si aggiungerà anche G. GARBINI, *Mito e Storia nella Bibbia* (Brescia 2002).

⁹¹ GARBINI, *Scrivere la storia di Israele*, 198. Cf. anche ID. *Mito e storia nella Bibbia* (Brescia 2003) 155.

⁹² GARBINI, *Scrivere la storia di Israele*, 188 sottolinea la confusa cronologia degli eventi e conclude che il concetto stesso di esilio "fu sostanzialmente un'invenzione della letteratura profetica giudaica di tendenza filopersiana".

⁹³ GARBINI, *Scrivere la storia di Israele*, 174-186.

⁹⁴ GARBINI, *Il ritorno dall'esilio babilonese*, 11-93 ne ricostruisce testo e struttura senza che vi si trovino non ci sono echi concreti della burocrazia achemenide ID. *Scrivere la storia di Israele*, 232-233. Già TORREY, *Ezra Studies*, 140-208; 141 affermò che a Gerusalemme non si conservò nessuna estesa tradizione del periodo persiano.

⁹⁵ GARBINI, *Scrivere la storia di Israele*, 190 n. 1 il nome nasconde il titolo "germoglio".

il dio dinastico Yahweh sarebbe stato rinnovato⁹⁶. A questo punto – prosegue Garbini – la lettura attenta del libro di Zaccaria fa riemergere un vero e proprio colpo di stato rimosso dai redattori, ma rimasto nella memoria culturale del popolo. In un primo tempo Garbini si limitò a ipotizzare che Zorobabele e il profeta-sacerdote Zaccaria sarebbero stati uccisi o fatti uccidere dallo stesso Giosuè in circostanze misteriose⁹⁷, ma con l'appoggio del partito antimonarchico composto dalla popolazione locale e dei sacerdoti qeniti che furono assai umiliati dagli ultimi re di Giuda⁹⁸. Pochi anni dopo, però, nella ricostruzione di Garbini il “fattaccio” assunse contorni sempre più legati a una oscura dimensione sacrificale. Il davidide sarebbe stato vittimadel sacrificio immolato da Giosuè in occasione di una festa – il 15 di Nisan del 516 – che ricordava l'*akitu* babilonese: la festa che a Gerusalemme celebra il capodanno dei sacerdoti sarebbe diventata la Pasqua⁹⁹. Questa sorta di patto scellerato ma obbligato fra i qeniti e i sacerdoti rientrati da Babilonia avrebbe permesso a Giosuè di prendere il posto di Zorobabele e avrebbe fatto emergere la figura di Mosè legata alla legge. Dal 515 a.C. all'arrivo di Alessandro Magno (333 a.C.) la ierocrazia gerosolimitana governò il tempio di Gerusalemme e il territorio adiacente fronteggiando una forte crisi economica e demografica: la popolazione di Gerusalemme contava poche centinaia di abitanti alla stregua di un monastero medioevale e tale sarebbe rimasta fino all'età ellenistica¹⁰⁰. Soltanto l'arrivo di Alessandro Magno e la costruzione del tempio samaritano sul Garizim scossero i sacerdoti di Gerusalemme, spingendoli a scrivere le lettere sui doni del tempio e rivendicare la preminenza del tempio di Gerusalemme. Dove si colloca in questa ricostruzione Neemia non è facile dire. A giudizio di Garbini, Neemia solleva una serie di problemi storiografici e letterari dovuti alla cattiva conoscenza della successione dei re persiani e ai tentativi di armonizzarne la figura e le memorie con quella di Esdra. Neemia sarebbe vissuto o all'epoca della prima generazione di rientrati dall'esilio (epoca di Dario I) o durante il regno di uno dei re che portano il nome di Artaserse. Costui avrebbe avuto il merito di ricostruire materialmente Gerusalemme, ma i tradenti se ne sarebbero serviti per veicolare le loro necessità ideologiche.¹⁰¹ Quanto alle “Memorie” che tradiscono la conoscenza delle “lettere dei re sui doni del tempio”, talvolta imitandole, sarebbero state composte nel III secolo, quando la dominazione achemenide era ormai finita.¹⁰² Nella riflessione storica e teologica posteriore, di età asmonaica, i redattori¹⁰³ immischiarono Neemia negli affari del tempio (cf. 2 Maccabei che menziona la riscoperta del fuoco sacro e l'istituzione della biblioteca) e nella riorganizzazione delle decime, dei leviti, del

⁹⁶ GARBINI, *Il ritorno dall'esilio babilonese*, 145-157.

⁹⁷ GARBINI, *Il ritorno dall'esilio babilonese*, 162: “ispiratore, se non diretto esecutore”.

⁹⁸ GARBINI, *Scrivere la Storia di Israele*, 190-196. Di esso conserverebbero memoria sia Zc 12,10-12 in cui la menzione della lancia (*šelet*), lo strumento del sacrificio ricorda la sorte di Saul sia le riflessioni di Isaia 53 visto che il protagonista dei Canti del Servo sarebbe proprio Zorobabele.

⁹⁹ GARBINI, *Dio della terra, dio del Cielo*, 235-236.

¹⁰⁰ GARBINI, *Scrivere la storia di Israele*, 199-200.

¹⁰¹ GARBINI, *Il ritorno dall'esilio babilonese*, 96-100.

¹⁰² Pur considerando autentiche la parte iniziale delle Memorie di Neemia, GARBINI, *Scrivere la storia di Israele*, 228 collocò la costruzione delle mura verso la fine dell'età persiana.

¹⁰³ GARBINI, *Il ritorno dall'esilio babilonese*, 176-182.

sabato (tutte nel secondo ritorno inventato per l'occasione). Neemia riflette dunque l'attività dei Maccabei. In fin dei conti Garbini sembra considerare Neemia ed Esdra più che personaggi storici dei "patroni" (protettori) di diverse "teologie".

Il paradigma storiografico che si può ricavare dall'esposizione del pensiero di G. Garbini è alquanto singolare: alla base della ierocrazia inaugurata dal sommo sacerdote Giosuè e protrattasi per più di due secoli vi sarebbe stato una specie di sacrificio rituale privo di una fondazione teorica: non è chiaro se Zorobabele fu vittima di una congiura che ebbe in seguito una rielaborazione ideologica¹⁰⁴. Anche il parallelo con la passione e morte di Gesù, espresso più o meno esplicitamente, sembra piuttosto arrischiato. Nello sviluppo del pensiero di Garbini va notato, infine, come il volume *Dio della terra, dio del cielo* dedichi pochissimo spazio sia ad Ezra¹⁰⁵ che a Neemia. Per il primo si ripropone l'identificazione con il sacerdote Alcimo. 1 Ezra descriverebbe dunque il passaggio dalla monarchia (Giosia) e attraverso il sacerdozio (Giosuè) ai dottori della legge. L'unico legame con il primo tempio sarebbe quella dei vasi sacri. Quanto a Neemia, il testo delle cosiddette memorie sarebbe stato rimaneggiato con una serie di aggiunte che riguardano la sfera culturale. La ricostruzione di Torrey, al quale sono riservate poche citazioni, è portata alle estreme conseguenze. Il periodo persiano è soltanto lo sfondo sul quale proiettare un passato mitico e privo di storia.

Liverani o l'invenzione della tradizione

Nella sua pluridecennale carriera di archeologo e di storico del Vicino Oriente Antico¹⁰⁶ presso l'Università degli Studi di Roma "La Sapienza", prima della pubblicazione di *Oltre la Bibbia. Storia Antica di Israele*, M. Liverani si era già occupato in maniera discontinua di storiografia biblica. Con quest'opera Liverani tenta "almeno a livello teorico una riscrittura della storia di Israele che prenda atto dei risultati della critica testuale e letteraria, degli apporti dell'archeologia e dell'epigrafia e che non annia paura né di discostarsi dal filo conduttore biblico né di rimanere in un ambito prettamente storico"¹⁰⁷. La storia di Israele è così suddivisa in due fasi distinte: la normale vicenda di Giuda e Israele simile a quella di altri regni siropalestinese fino alla conquista assira e babilonese e la vicenda invece inventata ed eccezionale che affonda le sue radici nel regno di Giosia. La visione di Giosia, sostenitore di un unico dio, di

¹⁰⁴ **(non rientra fra le tipologie di sacrifici umani della Bibbia. Dobbiamo cercarla altrove nelle opere di Buckert o di Girard? O Come Romolo che viene ucciso e fonda il nuovo stato? (Grottanelli).**

¹⁰⁵ Garbini ritornò più volte sulla figura di Ezra: in fin dei conti non sembra tanto importante la sua esistenza reale o fittizia (idealizzazione di Alcimo?), quanto la posizione di cui il primo libro di Ezra lo rende portavoce vale a dire la richiesta di sacerdoti e leviti che sostenendo la riforma di Alcimo richiedeva al popolo una maggiore purità (di qui la reiterazione del divieto dei matrimoni misti).

¹⁰⁶ M. Liverani è autore di una Storia dell'Oriente Antico, di guerra e pace, di una traduzione commentata delle lettere di El Amarna, dopo esser affrontato gli studi. Vuole mettere in comunicazione le due storie e salvare ciò che di storico c'è in entrambi.

¹⁰⁷ LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, VIII-IX.

un unico tempio, di un solo culto, si realizzò soltanto al ritorno dall'esilio babilonese quando iniziò il processo di riscrittura della storia passata. La storia passata servì da sfondo dove proiettare gli archetipi cioè il monoteismo, la guerra santa, il regno unito che dovevano far i conti sia con il processo di deculturazione prodotto dalla distruzione di Gerusalemme¹⁰⁸ sia con l'emergere dell'età assiale con una nuova antropologia. Questo è il contesto storico e filosofico in cui Liverani colloca la nascita del monoteismo con la promozione di YHWH, a lungo semplice dio nazionale, a dio universale, lo sviluppo di elementi etnici e non cerimoniali, la relazione fra punizione e retribuzione personale¹⁰⁹.

Bisogna soffermarsi a questo punto sul modello storiografico che sembra sottendere la ricostruzione di Liverani. Il modello di "storia inventata" è ispirato, sia pur indirettamente, ai saggi di E.J. Hobsbawm e T. Ranger¹¹⁰ che, soprattutto per la storia dell'Inghilterra ottocentesca, postularono il ricorso a materiali antichi per costruire nuove tradizioni. Il passato di ogni società includerebbe una gran quantità di materiali che creano nuove tradizioni o che attingono, inventando, ai forniti magazzini del rituale e del simbolismo. I creatori di questi materiali intendono fissare o simboleggiare la coesione sociale o l'appartenenza a gruppi o comunità, reali o artificiali, fondare o legittimare un'istituzione, uno status, un rapporto d'autorità oppure mirare alla socializzazione, inculcando credenze, sistemi di valore e di comportamento. La storia "inventata" risponderà a una di queste tipologie. Il ritorno storico dall'esilio di gruppi di deportati¹¹¹, lo scontro per il possesso delle terre e per una nuova organizzazione sociale con coloro che erano rimasti richiese altrettante invenzioni. Inizialmente emerse il mito di fondazione dei patriarchi che ammetteva l'interazione e la collaborazione con i rimasti e che riconosceva la liceità dei centri di culto locali e i matrimoni misti¹¹². Sullo sfondo di un quadro demografico ed economico in cui lo spopolamento delle aree interne si contrappone al dinamismo della costa si colloca l'"invenzione" dell'Esodo; in questo caso la marcia del deserto e la figura di Mosè riproducono il ritorno degli antichi esuli, attingendo a memorie di vecchie piste carovaniere e di antichi pellegrinaggi¹¹³. Quanto all'invenzione del regno unito essa sembra rispondere al progressivo fallimento del tentativo monarchico di Zorobabele: all'inizio il davidide ripropose l'idea preesilica di una regalità assoluta, ma dovette accettare le mutate condizioni storiche

¹⁰⁸ La deculturazione, ben più dannosa delle deportazioni, stroncò la crescita demografica e la creatività culturale.

¹⁰⁹ LIVERANI, *Oltre la Storia*, 240, seguendo un approccio piuttosto tradizionale, sottolinea la contrapposizione strisciante fra il re e un "governo ombra" di sacerdoti e di anziani, l'intraprendenza economica dei deportati che ispirarono la nascita delle banche Egibi e Murashu, la difesa del sabato, della circoncisione, delle genealogie. L'esilio fece scoprire l'idea del resto ispirata all'ideologia assira e riprendere la visione storiografica babilonese evidente nella storiografia deuteronomistica.

¹¹⁰ *L'invenzione della tradizione* (E. J. HOBSBAWM - T. RANGER ed.) (Torino 1987) 1-17 per le linee metodologiche.

¹¹¹ LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, 282: scontro impari fra un gruppo fanatico, paramilitare, colto, ricco, appoggiato dall'impero e il loro contrario povero, analfabeta, disgregato, senza capi. (?).

¹¹² LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, 275-296.

¹¹³ LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, 297-310.

rivelate dalla “legge del re” di Dt 17. In seguito Zorobabele sarebbe stato tolto di mezzo in circostanze misteriose, forse violente¹¹⁴. Anche lo stesso tempio di Gerusalemme fu, per così dire, “reinventato”: il vecchio tempio salomonico, così simile ai templi siropalestinese e già ristrutturato all’epoca di Giosia, subì un ulteriore restauro, memore dei ben noti templi neobabilonesi. Benché gli editti di Ciro e di Dario sarebbero dei “falsi” databili alla metà del V secolo in ragione della polemica con il tempio di Samaria, Liverani ritiene che il progetto avrebbe riscosso l’appoggio persiano. In questa ottica la missione di Neemia (445 a.C.) avrebbe preceduto quella di Esdra (398 a.C.): la confusione e l’artificiosità della cronologia non bastano a togliere a Neemia il merito di aver liberato la provincia di Giuda dalla scomoda tutela di Samaria (come già riteneva A. Alt) e di aver ricostruito le mura di Gerusalemme distrutte intorno al 480 a.C. in seguito a sconosciute turbolenze. Le “originali” memorie di Neemia avrebbero celebrato quest’ultimo evento, tacendo però gli scontri con i vicini. Questi eventi soggiacciono “all’invenzione” di Giosuè e della conquista che avrebbe fatto ricorso al paradigma della guerra santa e dell’*herem* e all’eziologia per spiegare le rovine già presenti. L’invenzione del periodo dei Giudici riflette il dibattito sull’eventuale forma costituzionale di Giuda che avvenne fra il 586 e il 515 a.C.: a) la sottomissione a Samaria mediata da giudici e da anziani; b) la restaurazione della tradizionale monarchia davidica; c) il modello della città tempio babilonese preferito dal clero dalla Persia¹¹⁵. L’assenza di una formale autorità politica fece sì che fossero utilizzati ricordi più antichi e saghe fiabesche per creare personaggi e situazioni e inserirli in una cronologia artificiosa basata sulla storiografia deuteronomistica. La vittoria dei sacerdoti che sembra rifarsi al modello di tempio mesopotamico segnò la sostituzione di YHWH e dei sacerdoti suoi rappresentanti al re¹¹⁶. La missione di Ezra avrebbe coronato infine il progetto del sacerdozio, compilando e applicando le leggi del paese con autorizzazione imperiale. Nasce così il giudaismo che richiese, attingendo a materiali più antichi e tradizionali, l’invenzione della Legge e il ricorso al personaggio Mosè di origine meridionale¹¹⁷. La Legge includeva la rilettura della legislazione sociale per mettere riparo alla sperequazione economica e alla schiavitù per debiti attraverso l’anno sabbatico e l’anno giubilare e per fondare il modello endogamico sulla base dell’idea di contaminazione, della purità e della necessità di sciogliere le unioni illecite.

Il paradigma di M. Liverani ha il merito di rileggere in maniera originale, ma senza stravolgimenti o eccessi la storia di Israele inserendola nel più vasto quadro della storia del Vicino Oriente Antico e dello sviluppo della storia delle idee. Diverse soluzioni sono evidentemente condivisibili, ma ci si può domandare se la Gerusalemme di epoca esilica e achemenide potesse reggere il peso di questa creazione letteraria. Gli archeologi ritengono che le condizioni della città furono a lungo assai precarie e che la sua popolazione contasse tutt’al più un migliaio di abitanti o forse meno;

¹¹⁴ LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, 340-357.

¹¹⁵ LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, 322-339.

¹¹⁶ LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, 358-377.

¹¹⁷ LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, 378-394.

controversa è anche l'identità di questi letterati (appartenenti al ceto colto e ricco) e la ragione per cui il ceto meno abbiente e più incolto dovesse accettare le loro "invenzioni". Furono accettate in punta di spada o in quale altro modo?

Conclusione

Concludendo il *close reading* su Esdra e Neemia L.L. Grabbe¹¹⁸ si soffermò a riflettere sul valore storico delle due opere. Il paradigma che scaturisce dalla sua riflessione potrebbe essere definito come la "ribellione" del lettore: perché, si domanda Grabbe, dovremmo accettare la versione della storia che l'editore dei testi ci offre, laddove è possibile, analizzare i materiali che vi soggiacciono e presentare una storia diversa, più vicina alla realtà storica? Di conseguenza avremmo a che fare con tre leggende relative ad altrettanti "fondatori" del culto cioè Giosuè-Zorobabele, Neemia ed Esdra. e della città originalmente indipendenti (già con una certa elaborazione letteraria alle spalle). Ciascuna avrebbe il proprio messaggio, il proprio impianto teologico e letterario. Il redattore gli avrebbe imposto un messaggio teologico unitario (esilio, ritorno, riuscita), ma non sarebbe stato in grado (o non avrebbe voluto) cancellare/obliterare una serie di altre voci come quelle dei giudei non esiliati, delle donne vittime dello scioglimento dei matrimoni misti, dei Tobiadi, di Sanballat, soltanto per fare alcuni esempi. Le differenze fra i paradigmi che abbiamo presentato scaturiscono probabilmente dalla situazione originaria di questi materiali che continuerà ancora a sfidare per molti anni ancora l'acribia e la tenacia degli studiosi.

¹¹⁸ GRABBE, *Ezra-Nehemiah*, 186-187.

