

Studi biblici  
fondati da Giuseppe Scarpato

199

Richard Horsley  
Tom Thatcher

Giovanni, Gesù  
e il rinnovamento  
di Israele

Paideia Editrice

codici CCE : HRCF2 ; HRCG3

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Horsley, Richard

Giovanni, Gesù e il rinnovamento di Israele / Richard Horsley,

Tom Thatcher

Torino : Paideia, 2020

247 p. ; 21 cm – (Studi biblici ; 199)

Bibliografia e indici

ISBN 978-88-394-0948-5

1. Bibbia. Nuovo Testamento. Vangelo secondo Giovanni – Interpretazione

226.506 (ed. 22) – Nuovo Testamento. Vangelo di Giovanni. Interpretazione e critica (Esegesi)

Titolo originale dell'opera:

Richard Horsley & Tom Thatcher

*John, Jesus, and the Renewal of Israel*

Traduzione italiana di Franco Bassani

© Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Mich. 2013

© Claudiana srl, Torino 2020

ISBN 978.88.394.0948.5

## Indice del volume

	<i>Introduzione</i>
9	Il recupero di Giovanni come fonte per il Gesù storico
	<i>Parte prima</i>
	Il contesto storico dei vangeli e di Gesù
	<i>Capitolo 1</i>
21	Le divisioni nella Palestina romana
	<i>Capitolo 2</i>
46	Storie regionali, tradizione condivisa e rinnovamento d'Israele
	<i>Parte seconda</i>
	I vangeli come racconti e come fonti
	<i>Capitolo 3</i>
71	I vangeli nel loro insieme
	<i>Capitolo 4</i>
94	Ascoltare tutta la storia
	<i>Parte terza</i>
121	La narrazione di Giovanni nel contesto storico
	<i>Capitolo 5</i>
123	La storia di Gesù in Giovanni
	<i>Capitolo 6</i>
148	Verisimiglianza, non validazione

*Parte quarta*  
Il Gesù storico di Giovanni

*Capitolo 7*  
169 Il Gesù di Giovanni e il rinnovamento d'Israele

*Capitolo 8*  
192 Il profeta/messia e i governanti d'Israele

*Epilogo*  
213 Il vangelo di Giovanni e il Gesù della storia

223 Opere citate

231 Indice dei passi citati

236 Indice analitico

246 Indice degli autori moderni

## Introduzione

### Il recupero di Giovanni come fonte per il Gesù storico

Il titolo di questo libro, *Giovanni, Gesù e il rinnovamento di Israele*, ne indica l'ambito d'interesse e la tesi. Qui si avanza una lettura innovativa del vangelo di Giovanni in quanto racconto della missione di Gesù nel contesto storico della Palestina romana. Si sosterrà che il vangelo di Giovanni racconta di Gesù impegnato nel rinnovamento del popolo d'Israele contro coloro che lo governano, vale a dire le autorità di Gerusalemme e i romani che le hanno insediate nella loro posizione di potere.

Questo libro ha avuto inizio da una conversazione sul valore potenziale del vangelo di Giovanni come fonte per il Gesù storico. È nostra convinzione che il rapporto tra Giovanni, gli altri vangeli e il Gesù storico sia da ripensare alla luce degli studi recenti. Per un certo periodo si è pensato che il vangelo di Giovanni getti sì luce sulla storia della comunità giovannea e sullo sviluppo della teologia protocristiana, ma che ne faccia ben poca sul Gesù storico. Per lo studio del Gesù storico si privilegiano principalmente o esclusivamente i vangeli sinottici, o più propriamente la tradizione sinottica. Crediamo che questa distinzione netta fra Giovanni e i vangeli sinottici poggi su un fraintendimento capitale dei vangeli come testi antichi. Una comprensione più appropriata dei vangeli e di come ciascuno di essi possa servire da fonte per il Gesù storico comporterà una riconsiderazione sostanziale di molti presupposti, analisi e prospettive correnti che hanno sovrinteso alla ricerca neotestamentaria – molte più, in realtà, di quelle che qui potranno essere prese in considerazione. In funzione di questo progetto si è ristretta l'attenzione alla immagine che Giovanni dà della missione di Gesù.

## I. L'ABBANDONO DELLE VECCHIE STRADE

Anche una volta che si sia appuntata l'attenzione soltanto sull'immagine che Giovanni dà della missione di Gesù, il nostro progetto si mostra complesso per almeno due ragioni. Anzitutto poiché l'interpretazione del vangelo di Giovanni si è interessata soprattutto alla singolarità della sua visione cristologica, poche sono le interpretazioni disponibili del lato storico dell'immagine giovannea di Gesù su cui basarsi, a paragone con la maggiore quantità di studi al riguardo in Marco o Matteo o Luca. In secondo luogo il nostro progetto è ulteriormente complicato – come lo sarà qualsiasi futura ricerca e interpretazione di Gesù – dalla crescente massa di studi dedicati al contesto storico, ai vangeli in quanto narrazioni e al contesto antico della comunicazione nel quale vennero creati il vangelo di Giovanni e tutte le altre fonti relative a Gesù.

Da tempo il vangelo di Giovanni è considerato assai diverso dai vangeli di Matteo, Marco e Luca, spesso detti «sinottici» proprio perché sembrano attenersi allo stesso quadro della missione di Gesù – quadro a cui Giovanni chiaramente non si attiene. Giovanni contiene materiali che non sono presenti nei sinottici e molto di ciò che questi contengono, nel suo vangelo non c'è. Se, ad esempio, il quarto vangelo comprende alcuni degli episodi più noti della Bibbia – la trasformazione dell'acqua in vino, la donna al pozzo, detti come *Gv. 3,16* («perché Dio ha tanto amato il mondo...») e «io sono la via, la verità e la vita» –, Giovanni ignora tuttavia scene dei sinottici come la trasfigurazione e la confessione di Pietro che Gesù è il «Cristo», e non contiene né parabole né esorcismi. Non solo in singole scene e in singoli particolari, ma anche nella stessa struttura del racconto Gesù segue una strada tutta sua: contrariamente a Marco il quale afferma che Gesù percorse la Galilea e i territori circostanti per circa un anno, prima di recarsi a Gerusalemme e morirvi quasi immediatamente per mano dei capi dei sacerdoti e dei romani, Giovanni fa andare e tornare più volte Gesù dalla Galilea alla Giudea e gli fa per-

correre le due regioni, compreso un viaggio attraverso la Samaria, nel corso di una missione che deve aver visto almeno tre celebrazioni della pasqua (*Gv.* 2,13; 6,4; 13,1).

A prima vista si potrebbe pensare che le numerose differenze con i sinottici facciano di Giovanni una fonte preziosa come rappresentazione alternativa della missione di Gesù. Ma così non è stato, soprattutto perché la maggior parte degli interpreti di oggi spiegano gli elementi che distinguono il quadro di Giovanni richiamandosi a qualche versione di una teoria avanzata per la prima volta sul finire del II secolo dal teologo Clemente di Alessandria. Questi pensava che Giovanni, «sapendo che le cose corporee (*ta sōmatika*) erano state espone negli [altri] vangeli... ed essendo mosso dallo Spirito di Dio, compose un vangelo spirituale (*pneumatikon euangelion*) (Eusebio, *Hist. Eccl.* 6,14,5-7).<sup>1</sup> Due aspetti chiave della teoria di Clemente stanno ancora oggi alla base della maggior parte del lavoro di ricerca su vangelo di Giovanni. Il primo è che Giovanni scrisse per ultimo e quindi il suo libro rappresenta uno stadio più avanzato della riflessione teologica rispetto ai sinottici. La seconda è che, in conseguenza di questa riflessione teologica più matura, il racconto di Giovanni favorisce una cristologia maggiormente elaborata se non «superiore» a quella dei sinottici, dove «superiore» significa che la prospettiva di Giovanni è «meno giudaica» di quanto si veda altrove nel Nuovo Testamento e più in linea con le idee filosofiche ellenistiche, che vanno ben oltre quanto Gesù stesso dovette enunciare.

Lasciando stare l'ovvia domanda delle ragioni per cui una prospettiva «giudaica» dovrebbe essere considerata «inferiore» a una più occidentale, il fatto semplicemente è che la spiegazione di Clemente della differenza tra Giovanni e i vangeli sinottici non riesce a dar conto di gran parte di quanto si trova nell'«ultimo» vangelo. Se il racconto di Giovanni contiene una quantità di dialoghi e discorsi profondi che negli altri non

<sup>1</sup> Testo greco nell'edizione Loeb: Eusebius, *The Ecclesiastical History*, ed. K. Lake e J.E.L. Oulton, Cambridge 1953.

ci sono, dice anche parecchie cose degli spostamenti di Gesù, della sua interazione con la gente e specialmente degli scontri in cui fu coinvolto, in particolare a Gerusalemme. Una lettura critica del vangelo di Giovanni deve dare una spiegazione dell'intero vangelo, degli aspetti apparentemente più terreni, come pure di quelli apparentemente più «spirituali». Poiché altri hanno detto parecchio dell'aspetto spirituale/teologico dell'esposizione di Giovanni, la nostra speciale attenzione per la sua immagine della missione di Gesù può essere presa come integrazione del più vasto complesso del lavoro d'interpretazione che ci ha preceduto.

Nel nostro tentativo di occuparci degli aspetti terreni e insieme di quelli «spirituali» del quarto vangelo, non si seguirà qualcuno dei percorsi interpretativi già battuti. Non si tratterà il vangelo di Giovanni come libro di teologia, in particolare di cristologia. Né ci se ne servirà come potenziale fonte di preziosi frammenti d'informazione sul Gesù storico, isolando elementi particolari della rappresentazione di Giovanni, ordinandoli su una scala di «autenticità» storica e stabilendo se siano più o meno storici di altri dati dei sinottici. Neppure si tratterà il vangelo di Giovanni come testo interpolato o come testo che narra in primo luogo la vicenda della propria storia compositiva. Tutto ciò è già stato fatto da altri e, astenendoci dal commentare metodi e conclusioni, desideriamo semplicemente mettere in chiaro che qui non seguiamo quelle strade. Intendiamo invece trattare il vangelo come racconto coerente, nato dalla memoria della comunità che gli ha dato forma e contenente elementi diversi combinati insieme.

## 2. UNA NUOVA PISTA DA ESPLORARE

Su una nuova pista alla ricerca di ciò che i vangeli potrebbero dire di Gesù, il nostro metodo s'ispirerà a un tipo di ricerca e a metodi recenti che non rientrano nella prospettiva tradizionale degli studi su Gesù e i vangeli. Al pari di molti ambiti accademici, gli studi sul Nuovo Testamento sono di-

ventati altamente specializzati, col risultato che per gli specialisti di un'area di ricerca è difficile tenersi al corrente degli sviluppi in altre aree. Gli specialisti di esegesi dei vangeli e dell'interpretazione di Gesù hanno continuato ad affinare l'analisi filologica e la critica delle forme relativamente ai termini greci, ai versetti e alle pericopi dei vangeli, ai detti di Gesù e ai racconti su Gesù. Ma ultimamente, nel corso di vari decenni, altri studiosi hanno portato avanti un nuovo complesso di ricerche su diversi ambiti, che influenza direttamente il nostro modo di comprendere sia i vangeli in quanto fonti, sia l'ambiente storico della vita di Gesù, un tipo nuovo di ricerche che gli studiosi di Gesù stanno oggi iniziando a prendere in considerazione. Tre ambiti generali di ricerca sono confluiti nella nostra trattazione e costituiscono la base del metodo che cerchiamo di esplorare.

In primo luogo, dagli anni 70 del novecento un numero sempre maggiore di interpreti del vangelo ha iniziato a rendersi conto che i vangeli sono racconti. Negli anni 80 una valanga di studi «narratologici» applicò a questi testi antichi i principi della critica letteraria odierna, esaminando (ad esempio) la comunicazione tra autori impliciti e lettori impliciti, lo sviluppo di intreccio e personaggi, gli accorgimenti stilistici, per esempio l'ironia. Quel che importa soprattutto, e che più distingue questa linea di ricerca dagli studi precedenti, è il riconoscimento fondamentale che i vangeli sono *racconti*, ossia narrazioni unitarie e continue, governate da temi e scopi propri, non semplici raccolte di detti, episodi e dichiarazioni cristologiche. Più di recente ci si è resi conto che i vangeli sono altro che la narrativa moderna. Sono racconti antichi e, più importante, racconti storici. Non ha importanza quanto se ne possa mettere in dubbio l'attendibilità, resta che i vangeli sono racconti storici che riguardano l'abitante di un villaggio della Galilea, salutato come profeta e/o come unto, che interagì con i galilei e con altri contadini di ascendenza israelita, i cui seguaci diedero vita a un movimento nella Palestina romana, e che fu crocifisso dal governatore romano della Giudea.

Per essere compresi convenientemente, i vangeli vanno letti nel loro contesto storico.

In secondo luogo, in tempi più recenti e anche per impulso del riconoscimento dei vangeli come racconti, un piccolo numero di studiosi di Nuovo Testamento ha iniziato a condurre ricerche sul contesto più generale delle comunicazioni nell'antichità, sulla cultura dei mezzi di comunicazione nella quale furono create e pubblicate le storie riguardanti Gesù. Nel mondo di Giovanni la capacità di leggere e scrivere era limitata, le comunicazioni erano prevalentemente orali e la cultura viveva grazie alla memoria sociale. L'esplorazione di ciò che queste ricerche implicano per gli studi biblici, tanto saldamente ancorati alla cultura moderna del libro stampato, non è che agli inizi. La nostra trattazione s'ispira qui a quanto è venuto in luce finora, ben sapendo che gli studi sui mezzi di comunicazione sono ancora allo stadio iniziale.

In terzo luogo, precedente e parallela a questo riconoscimento progressivo dei vangeli come narrazioni storiche e alla ricerca sui mezzi di comunicazione antichi, si è svolta un'indagine ancor più estesa e approfondita sulla storia generale (non solo di quella religiosa) della Palestina romana. Su impulso di fattori come la pubblicazione dei rotoli del Mar Morto, metodi storicamente più critici dell'archeologia, l'attenzione per i movimenti anticolonialisti odierni, gli storici si sono interessati a un maggior numero di questioni sociali, politiche ed economiche, approfondendole maggiormente. Gli storici della Bibbia e del giudaismo hanno iniziato a porre domande e a praticare metodi presi a prestito dai loro omologhi «secolari» e dall'antropologia sociale. Per effetto di questo ampliamento e approfondimento della nostra conoscenza della Palestina antica nel contesto dell'impero romano, è diventato evidente che l'ambiente di Gesù e dei vangeli presentava conflitti sociali e politici, diversità regionali e varietà di movimenti. Questo era l'ambiente storico nel quale Gesù operò e dal quale ebbero origine i vangeli.

Quest'attenzione maggiormente esaustiva e scrupolosa per

l'ambiente storico cui appartennero Gesù e i vangeli sta portando al riconoscimento sempre più convinto che alcune delle nozioni più cruciali degli studi sul Nuovo Testamento sono seriamente problematiche. Gli studi sul Nuovo Testamento, un settore della teologia odierna, si sono sviluppati sulla base della cultura occidentale moderna, nella quale si presuppone che la religione sia separata dalla vita politica ed economica – e dove di fatto la religione si riduce alla fede individuale. In essa, quasi per definizione, Gesù e i vangeli sono visti come qualcosa di religioso, non politico. Nel mondo antico, al contrario, la religione era indisciungibile dalla vita politica ed economica. L'imperatore romano era venerato come «figlio di dio» in templi e santuari. In Giudea il tempio di Gerusalemme era l'istituzione politica ed economica dominante, come anche il luogo sacro dove i sacerdoti offrivano sacrifici a Dio. Il «Padre nostro» che Gesù ha insegnato ai suoi fedeli invocava il governo politico e religioso di Dio e insieme pane a sufficienza e remissione dei debiti. Al pari di «la legge e i profeti» i vangeli riguardano la vita per intero, che è inseparabilmente economica e religiosa.

Nozioni compendiose moderne del tipo «(primo) giudaismo» e «(primo) cristianesimo» sono quindi problematiche per due aspetti fondamentali. In primo luogo non consentono di vedere le formazioni politico-economico-religiose più o meno grandi, come le comunità di villaggio, il tempio-stato di Gerusalemme, la corte erodiana, i movimenti popolari e le comunità nascenti di cui parlano le fonti, come pure i rapporti di potere fra queste realtà. In secondo luogo oggi dovrebbe essere evidente che ai tempi di Gesù e dei vangeli sia quello che viene chiamato (primo) giudaismo sia quello che viene chiamato (primo) cristianesimo ancora non esistevano, ma si formarono soltanto gradualmente sotto l'impero romano in età tardoantica, come comunità e prassi religiose differenti ben riconoscibili.

Siamo convinti che l'interpretazione dei vangeli e di Gesù deve prestare attenzione a tutto ciò che comporta la ricerca

recente in tutti gli ambiti sopra ricordati. In proposito i nostri sforzi sono complicati dal semplice fatto che le esplorazioni in questi ambiti relativamente nuovi dell'analisi letteraria, degli studi sui mezzi di comunicazione e delle ricerche storiche, sono spesso andate avanti separatamente. Com'è accaduto ad altri, la cui opera ha attraversato molti di questi nuovi ambiti, avvertiamo anche noi come tutte queste iniziative intese a ripensare l'interpretazione dei vangeli si rinforzino implicitamente l'una con l'altra.

### 3. LE QUATTRO TAPPE DEL NOSTRO PERCORSO

Allo scopo di combinare queste direttive di ricerca nell'indagine sul vangelo di Giovanni e sulla sua rappresentazione della missione di Gesù, procederemo in quattro tappe, dedicando a ciascuna due capitoli.

La prima tappa fornisce le basi per comprendere il racconto di Giovanni nel suo contesto storico. Nel primo capitolo tracciamo un profilo delle strutture e dinamiche politiche, economiche e religiose capitali della Palestina romana, compresa la divaricazione culturale corrispondente al dislivello fondamentale tra l'élite dominante e la popolazione comune. A questo divario si accompagnavano differenze storiche e regionali, attenuate dalla comune tradizione israelita, che delineiamo nel secondo capitolo.

Nella seconda tappa, il terzo capitolo inizia riconoscendo che i vangeli sono racconti storici e che tali racconti, non i singoli detti, sono le fonti dell'interpretazione di Gesù. Di conseguenza proponiamo poi un'analisi letteraria sommaria del racconto di Marco e della serie dei discorsi di «Q», ritenuti i testi evangelici più antichi e quelli oggi più studiati, illustrandone le immagini rispettive di Gesù. Nel quarto capitolo, la necessità di affrontare i vangeli in quanto storie compiute come fonti per Gesù viene avvalorata dalla presa in considerazione di varie linee d'indagine sui mezzi di comunicazione dell'antichità.

Nella terza tappa, sulla base delle indicazioni e delle implicazioni dei capitoli precedenti, sta in primo piano il vangelo di Giovanni, visto come racconto della missione di Gesù. Nel quinto capitolo, prendendo spunto dall'analisi precedente del racconto di Marco e dei discorsi di Q, studiamo anzitutto il vangelo di Giovanni come narrazione, prestando attenzione alla situazione, ai personaggi e allo svolgimento, fornendo poi un compendio dell'immagine di Gesù e della sua missione nel vangelo. Nel sesto capitolo si illustrano i modi fondamentali con cui il racconto di Giovanni si adatta, quantomeno a grandi linee, al contesto storico delineato nella seconda tappa.

Nella quarta tappa, infine, sulla base dei tre capitoli precedenti ma soprattutto del quinto, si esamina l'immagine compiuta di Gesù nel racconto di Giovanni, presentando, nel settimo capitolo, la missione di Gesù come avvio di un rinnovamento d'Israele, nel capitolo ottavo in conflitto con i governanti d'Israele e a opera di questi.

Solo nell'epilogo, in via piuttosto interlocutoria e ipotetica, ci si avventurerà a enunciare qualcuna delle conseguenze implicite nella nostra indagine per l'uso del racconto e della rappresentazione giovannei della missione di Gesù come fonti per il Gesù storico, e si rifletterà sul rapporto tra gli aspetti più «spirituali» del racconto col più «terreno» rinnovamento d'Israele contro i suoi governanti.

Prima di procedere è il caso di avanzare due avvertimenti importanti e qualche parola di ringraziamento. Anzitutto desideriamo sottolineare che quanto stiamo qui esponendo non è che un abbozzo provvisorio – né potrebbe essere altrimenti, dal momento che noi e altri stiamo solo iniziando ad avvertire che cosa comportino i recenti indirizzi di ricerca finora separati e le loro sollecitazioni per i presupposti, i metodi e le concezioni vigenti negli studi sul Nuovo Testamento. Ci è parso inopportuno, e quasi fuori luogo, mettere a confronto la nostra lettura di Giovanni con altre che muovono da premesse diverse e utilizzano metodi di analisi differenti. Ciò conduce

a un secondo avvertimento: solo di rado, nel testo o in nota, ci impegneremo nella discussione di importanti studi sul vangelo di Giovanni e sul Gesù storico, anche di quelli che teniamo in grande considerazione. Sappiamo bene di condurre una esplorazione provvisoria e vogliamo che la nostra esposizione sia la più semplice e maneggevole possibile, in particolare non desideriamo lasciare intendere che, perché sia giusta la nostra, altre impostazioni debbano essere errate.

Vorremmo infine esprimere il nostro particolare apprezzamento e gratitudine a diversi colleghi che hanno influenzato profondamente il nostro lavoro. Werner Kelber, che negli studi neotestamentari è stato il primo ad avviare ricerche su oralità e grado di alfabetismo, sul carattere narrativo dei vangeli e sulla memoria culturale, è stato il nostro principale mentore in tutti questi ambiti. Su invito di Werner, il compianto John Miles Foley, forse il principale teorico dell'oralità, che lavorava a cavallo di ambiti accademici differenti, contribuì generosamente ai programmi della Society of Biblical Literature (SBL) e di una quantità di convegni internazionali su oralità e alfabetismo. La sua vasta conoscenza transculturale delle tradizioni culturali orali e la sua riflessione teorica interdisciplinare sensibile e critica vanno acquistando un'influenza sempre maggiore nello studio dei vangeli. Parallelamente, la ricerca politico-antropologica, le grandi conoscenze transculturali e la teoria sociopolitica di James C. Scott, che pure ha partecipato generosamente a sessioni della SBL, vanno incidendo sempre più sulla nostra comprensione dei movimenti cui Gesù diede origine e i racconti dei vangeli che questi movimenti produssero. Anche Barry Schwartz, pioniere dell'analisi interdisciplinare della memoria sociale, ha partecipato generosamente a programmi della SBL, dove ha fatto da guida ad alcuni di noi, che solo ora iniziamo a esplorare la memoria sociale come fattore importante nei testi cui ci dedichiamo, come il vangelo di Giovanni. A tutti loro siamo grati per avere lasciato impronte abbastanza grandi perché tanti di noi possano seguirle.

## Capitolo 1

### Le divisioni nella Palestina romana

Poiché il vangelo di Giovanni, al pari degli altri vangeli canonici, non è semplicemente un racconto ma un racconto storico, un racconto che richiama e contiene elementi del passato reale, s'inizia qui con un profilo del contesto storico da cui questo vangelo è nato e che dichiara di illustrare. Affinché il nostro modo di procedere non sia circolare, costruiremo questo profilo delle strutture e delle dinamiche politiche ed economiche e religiose della Palestina romana ai tempi di Gesù su fonti diverse dai vangeli. Si cercherà anche intenzionalmente di presentare il conflitto strutturale e le dinamiche in Giudea, Samaria e Galilea come appaiono nelle stesse fonti extra evangeliche, senza trascegliere eventi e tematiche che pensiamo possano illuminare aspetti particolari della narrazione evangelica. Ciò rende possibile che il vangelo di Giovanni o gli altri vangeli non concordino col profilo della situazione storica che risulta dal nostro modo di procedere, ma crea anche la possibilità di scoprire che certi schemi e rappresentazioni dei vangeli convengono invece ampiamente alla situazione storica.

L'ambito degli studi biblici condivide la moderna convinzione della cultura occidentale che la religione è autonoma dalla politica e dall'economia. Negli Stati Uniti questa posizione ha addirittura un fondamento costituzionale nella separazione della chiesa dallo stato, e in questa società eminentemente individualista la religione si è pressoché ridotta a fede individuale.<sup>1</sup> In particolare gli studi sul Nuovo Testamento privilegiano la dimensione religiosa della vita, con il risultato

<sup>1</sup> V. in particolare la disamina critica di T. Asad, *Genealogies of Religion*, Baltimore 1993, cap. 1.

che sovente si è presupposto che ai tempi di Gesù la divisione sociale fondamentale fosse quella tra la religione del giudaismo e la cultura dell'ellenismo. In questo quadro Gesù e Paolo vengono visti come capi religiosi che catalizzarono il passaggio da una religione, il giudaismo, a quella che gli succedette, il cristianesimo. Quando è alla dimensione politica che soprattutto ci si è interessati, la trattazione è stata pesantemente condizionata dalla «rivolta giudaica» del 66-73 d.C., complessa serie di eventi che viene spesso ridotta a conflitto tra «i giudei» e i romani pagani, e che al momento opportuno viene compendiata nell'evento unico della «distruzione del tempio di Gerusalemme a opera dei romani».

Una concezione qualsiasi di Gesù e dei vangeli che voglia essere adeguata deve invece iniziare col riconoscere che nel mondo antico religione, politica ed economia erano inscindibili. L'imperatore romano, che governava il mondo mediterraneo, era venerato come «figlio di dio» in templi e santuari. In Giudea il tempio di Gerusalemme era il centro dell'economia e al tempo stesso il luogo dove i sacerdoti offrivano sacrifici a Dio. I vangeli, al pari dei libri della Bibbia ebraica, riguardavano la vita in tutti i suoi lati, non la sola religione. La proclamazione di Gesù che «il regno di Dio è vicino» era un'affermazione tanto politica quanto religiosa. Nella preghiera che Gesù insegnò ai discepoli, «sia fatta la tua volontà» significa cibo a sufficienza per tutto il popolo, cancellazione dei debiti, liberazione dal pericolo di essere trascinati in tribunale per il sospetto di essere dei sovversivi. Per apprezzare il significato dei vangeli e comprendere la missione di Gesù potrebbe essere necessario fare un passo fuori della ristretta cerchia degli studi biblici odierni.

Lo studio dei vangeli e la riflessione sul Gesù storico sono stati anch'essi «in scatolati» in concezioni generali, onnicomprenditive ed essenzialiste. Ancor oggi i manuali scolastici raccontano che Gesù e i suoi seguaci partecipavano del «giudaismo» imperniato su tempio e legge e che il giudaismo si componeva principalmente di quattro «sette»: farisei, sadducei,

esseni e zeloti. In quanto «giudeo» nel contesto del «giudaismo», Gesù viene trattato principalmente in termini teologici, ad esempio per il modo in cui reinterpretava o addirittura avversava la legge nelle dispute con i farisei.

Uno dei fattori principali del rinato interesse per il Gesù storico fu la conoscenza più puntuale del contesto storico a cui si giunse fra gli anni 70 e 80 del novecento. La costruzione critica moderna de «gli zeloti», per esempio, ha impedito a lungo il riconoscimento della varietà di movimenti differenti tra la popolazione comune, come pure delle varie forme di resistenza tra i maestri delle Scritture.<sup>1</sup> Paradossalmente, le più problematiche di queste costruzioni critiche sono anche quelle maggiormente importanti: «giudaismo» e «cristianesimo». Tra le fonti principali per la conoscenza della vita nella Palestina antica – le opere storiche del ricco sacerdote giudeo Giuseppe, i detti dell'antico scriba giudeo Jesus Ben Sira (II sec. a.C.), i *Salmi di Salomone* di provenienza scribale (I sec. a.C.), le dispute rabbiniche che si riflettono nella *Mishnah*, – un termine come «giudaismo» non si trova. Nei vangeli di Marco, Matteo e Giovanni non ci sono né il termine «giudaismo» né quello di «cristianesimo». I vangeli non solo vedono in Gesù e nei suoi seguaci degli appartenenti alla popolazione d'Israele, ma si rivolgono chiaramente a comunità che si consideravano parti d'Israele. Quando si impongono alle fonti antiche le concezioni posteriori di giudaismo e cristianesimo, ci si impedisce di riconoscere la varietà e le dinamiche di vita nella Giudea e nella Galilea sotto la dominazione imperiale romana.

Gli elementi primari per comprendere i vangeli, compreso

<sup>1</sup> La costruzione critica moderna de «gli zeloti», combinazione di molti e diversi testi, proteste e movimenti, fu elaborata nei termini più autorevoli da M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden 1961. Sulla comparsa della nuova prospettiva, v. M. Smith, *Zealots and Sicarii. Their Origins and Relations*: Harvard Theological Review 64 (1971) 1-19, e la serie di articoli di R. Horsley, sfociati nel volume, in collaborazione con J. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus*, Minneapolis 1985, Harrisburg 1999.

quello di Giovanni, e per trattare questi testi come fonti per il Gesù storico, sono le strutture e le dinamiche politiche, economiche e religiose fondamentali della Palestina romana e le differenze regionali tra Giudea, Samaria e Galilea. In questo capitolo si tratterà delle prime, nel prossimo delle seconde, attingendo a fonti storiche contemporanee diverse dai vangeli, come le opere storiche di Giuseppe, prima di passare ai vangeli nei capitoli successivi.

#### I. GOVERNANTI, DIGNITARI E GOVERNATI

Secondo fonti giudaiche, in Palestina sotto il governo romano la divisione fondamentale era quella tra, da un lato, i detentori del potere, i governanti sia romani sia locali, governanti clienti da loro incaricati, e dall'altro gli abitanti dei villaggi governati dai primi. Questa divisione era al tempo stesso inscindibilmente politica, economica e religiosa.

Questa divisione fondamentale tra governanti e governati, che il termine «giudaismo» nasconde, non fu una novità dell'epoca romana. Nei racconti del secondo libro di Samuele, ad esempio, dopo che gli israeliti ebbero «unto» («messianizzato») re il giovane Davide, questi instaurò un potere centrale a Gerusalemme, che aveva conquistato con i suoi mercenari e che cercò di far riconoscere come capitale d'Israele (2 *Sam.* 2, 2-5; 5,1-16; 6,1-15). Gli israeliti si ribellarono due volte, solo per essere sconfitti dai mercenari di Davide (capp. 15-18 e 20). Dopo che il re Salomone, ancor più monarchico, ebbe edificato il suo tempio regio, imponendo agli israeliti il lavoro forzato, le dieci tribù del nord si ribellarono di nuovo, rimanendo per secoli indipendenti dal governo di Gerusalemme (1 *Re* 5,11-12). Qualche secolo dopo, il regime imperiale persiano appoggiò l'instaurazione a Gerusalemme di un tempio-stato, capeggiato da un'aristocrazia sacerdotale (il «secondo tempio»). Neemia, incaricato di governare quella società ai suoi primi passi, dovette imporre restrizioni allo sfruttamento esercitato dall'aristocrazia sul popolo che essa governava, impedendole

di manovrare in modo che i contadini s'indebitassero, per poi impossessarsi delle loro terre possedute da sempre (*Neem.* 5, 1-10). La stessa struttura inscindibilmente politica, economica e religiosa continuò sotto i romani. Grazie soprattutto alle grandi opere storiche scritte da Giuseppe circa sessant'anni dopo la morte di Gesù, si ha una conoscenza molto più articolata della struttura e delle dinamiche di vita nella Palestina della fine del periodo del secondo tempio.<sup>1</sup>

Nella Palestina romana la forma di vita sociale fondamentale, come in ogni società rurale tradizionale, era quella della comunità di villaggio, formata di molte famiglie o casati plurigerazionali. La grande maggioranza della popolazione viveva in centinaia di villaggi grandi o piccoli, circondati da campi coltivati dalle famiglie (Giuseppe, *Bell.* 3,41-47). Giuseppe racconta che in Galilea questi villaggi erano 204, cifra compatibile con i rilevamenti archeologici odierni (*Vita* 235). Ogni villaggio era una comunità retta in una forma di semi-autogoverno. Le questioni del villaggio erano decise in un'assemblea locale (nei vangeli e nei testi rabbinici chiamata rispettivamente, *synagōgē* o *knesset*) diretta dagli «anziani» del luogo.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> La breve trattazione di questo capitolo dipende largamente dalla più esauriente analisi e documentazione di R. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco 1987, capp. 1-4; *Sociology and the Jesus Movement*, New York 1989, capp. 4 e 5; *Galilee. History, Politics, People*, Valley Forge 1995; *Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea*, Louisville 2007, capp. 4-6; A.J. Saldarini, *Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palestinian Society*, Wilmington 1988, capp. 2-4. Saldarini e altri hanno applicato la sociologia storica comparativa di Gerhard Lenski, in particolare com'è esposta in *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*, New York 1966, soprattutto per fare progredire l'individuazione del ruolo degli scribi e dei farisei in quanto «addetti ai servizi» del tempio-stato di Gerusalemme. Pur essendo più utile di altri modelli sociologici di tipo strutturale funzionale, in gran parte abbandonati dai sociologi dopo gli anni 60 del novecento, l'analisi di Lenski in termini di stratificazione sociale tende a nascondere i rapporti di potere nella divisione fondamentale tra governanti e governati delle società rurali tradizionali. V. la critica in Horsley, *Scribes, Visionaries*, cap. 3.

<sup>2</sup> Cf. Horsley, *Galilee*, cap. 10.

Le famiglie che componevano i villaggi erano anche le unità produttive fondamentali. Producevano pressoché tutto il cibo che consumavano e consumavano gran parte di quanto producevano – quel che rimaneva dopo decime, tasse, tributi e interessi sui prestiti. In quanto unità produttive fondamentali, le famiglie del villaggio erano anche la base economica da cui i governanti traevano i loro introiti nella forma di tributi, tasse, decime e offerte. Secondo lo storico giudaico Giuseppe, i romani sapevano esattamente, probabilmente sulla base dei loro censimenti, quanto si poteva ottenere dagli abitanti dei villaggi (*Ant.* 14,202-203; 17,318-320). Molte famiglie vivevano al livello della sussistenza. Penuria e fame erano comuni.

Come la dizione «Palestina romana» indica, Roma aveva il potere supremo. Nel 63 a.C. Pompeo, grande capo militare, aveva conquistato la Palestina, completando l'occupazione romana di terre e popolazioni del Mediterraneo orientale. I romani sottoposero la popolazione a tributo, che significava umiliazione e fonte di entrate per l'impero, fissandone l'ammontare al 25% del raccolto ogni due anni (tranne gli anni sabbatici, in cui si supponeva che la terra rimanesse incolta, cf. *Ant.* 14,202-203). Per diverse generazioni i romani governarono la Palestina, come altre regioni del Mediterraneo sudorientale, per mezzo di re clienti e altri governanti, i quali erano l'espressione del potere romano. Agli inizi Roma conservò intatto il tempio-stato di Gerusalemme, con a capo il sommo sacerdote asmoneo Ircano II. Per instaurare un controllo più stretto, dopo il ripetersi di sollevazioni capeggiate dai rivali dei sommi sacerdoti asmonei, nel 40 a.C. il senato romano nominò «re dei giudei» Erode, l'uomo forte militare. Dopo aver sottomesso i suoi sudditi con l'aiuto delle milizie romane, Erode governò e sottopose a tributo tutti i distretti della Palestina dal 37 al 4 a.C. Conservò il tempio di Gerusalemme come strumento del proprio governo e nominò i sommi sacerdoti al servizio dei suoi fini politici.

Dopo la morte di Erode i romani divisero il territorio e sui diversi distretti insediarono vari governatori loro clienti (*Ant.*

17,317-320). Nominarono il figlio di Erode, Antipa, «tetrarca» di Galilea e Perea (a oriente del Giordano). Per la prima volta nella storia, il governatore della Galilea fissò la sua residenza e la sua amministrazione nel distretto, in due città che vi costruì, Sepphoris e Tiberiade. Sulla regione a nord-est della Galilea, Roma mise a capo Filippo, altro figlio di Erode, che presso il lago edificò una delle sue capitali, la città di Betsaida. A capo della Giudea e della Samaria inizialmente Cesare mise il figlio di Erode, Archelao, ma dopo anni di disordini i romani deposero Archelao e governarono la popolazione per mezzo del corpo sacerdotale giudaico, che Erode aveva lasciato intatto, e che ora fu messo sotto la stretta supervisione di un governatore romano, investito del potere di nominare e deporre i sommi sacerdoti. Durante la vita di Gesù, Galilea e Giudea si trovavano quindi sotto governatori diversi.

Fin da quando era stato ricostituito sotto l'impero persiano, il tempio-stato di Gerusalemme aveva svolto la funzione di strumento locale per il controllo e la tassazione imperiali. Sotto Erode e in seguito specialmente sotto la diretta supervisione romana, il sommo sacerdozio si mostrò sempre più dipendente e arrendevole al governo imperiale. I governatori che si succedettero nominarono con una certa frequenza nuovi sommi sacerdoti (*Ant.* 20,224-251), sempre attingendo alle quattro famiglie di sommi sacerdoti che Erode aveva introdotto nell'aristocrazia sacerdotale. In Giudea il tempio e il sommo sacerdozio continuarono a essere il centro dell'economia, in quanto il tempio svolse di fatto la funzione di banca e insieme di luogo per i sacrifici e dei pellegrinaggi legati alle festività, che contribuirono naturalmente alla centralizzazione dell'economia in Gerusalemme. L'aristocrazia dei sommi sacerdoti era anche incaricata della raccolta del tributo destinato a Roma. Alla guida del tempio-stato di Gerusalemme l'aristocrazia sacerdotale divenne quindi di fatto il volto della dominazione imperiale romana in Giudea (argomento di gran parte di *Bell.* 2).

Se per la Giudea non si può parlare di classe media, vi fu-

rono persone che si trovavano «nel mezzo» tra i governanti e i contadini, pur sempre più o meno dipendenti da chi deteneva il potere. Lo scriba gerosolimitano Ben Sira menziona ad esempio artigiani di vario genere, che soddisfacevano le necessità del tempio e i desideri della ricca aristocrazia (*Sir.* 38, 27-32). Assai più importanti per il funzionamento del tempio-stato di Gerusalemme furono tuttavia gli «scribi», che avevano la funzione di consulenti dell'aristocrazia sacerdotale al potere e si dedicavano allo studio delle tradizioni e delle leggi religiose giudaiche (38,33-39,4).<sup>1</sup> Paradossalmente l'importanza degli scribi trova conferma nel modo in cui oggi viene (fra)intesa l'illustrazione in Giuseppe delle «filosofie» o «partiti» (*haireseis*) dei giudaici – farisei, sadducei, esseni – come «sette» interne al «giudaismo». Si è pensato a lungo che i sadducei coincidessero grosso modo con la ricca aristocrazia sacerdotale. Oggi si pensa che gli esseni fossero gli stessi, o quantomeno fossero qualcosa di simile, sacerdoti e scribi che per protesta si erano ritirati dal tempio-stato per dar vita alla comunità di Qumran nel deserto della Giudea.

I farisei, ai quali Giuseppe ripetutamente attribuisce la più «scrupolosa» conoscenza delle leggi avite, furono evidentemente il «partito» dominante degli scribi. Dai suoi racconti pare chiaro che i farisei ebbero la funzione di quelli che i sociologi della storia definiscono gli «addetti ai servizi» intellettuali e legisti del tempio-stato giudaico (*Ant.* 13,288-298; 14, 408-410). Contrariamente alla visuale che s'impose una generazione circa prima della nostra, sotto la tirannide di Erode il Grande i farisei non si estraniarono dalla politica giudaica per ritirarsi in circoli conviviali di devoti.<sup>2</sup> Giuseppe dice chiaramente che servirono alla corte di Erode, anche se la loro influenza fu molto flebile (*Ant.* 17,41.44.46). L'indicazione più

<sup>1</sup> Analisi e documentazione esaurienti in Horsley, *Scribes, Visionaries*, capp. 3-5.

<sup>2</sup> Cf. per esempio J. Neusner, *From Politics to Piety*, Englewood Cliffs 1973, con analisi più recenti del tipo di quella di S. Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees. A Composition-Critical Study*, Leiden 1991.

importante della persistenza di un loro ruolo nel governo della Giudea è l'affermazione di Giuseppe che «farisei di punta» svolsero una funzione di rilievo nel governo provvisorio capeggiato dai sommi sacerdoti, che rimase in Gerusalemme nel tentativo di tenere a freno la rivolta popolare del 66-70 d.C. (*Vita* 21,197-199).

## 2. LE DINAMICHE DELLA DOMINAZIONE IMPERIALE

Quando la popolazione della Galilea e della Giudea oppose resistenza, talvolta ribellandosi al governo romano, la riconquista romana fu più violenta e distruttiva della conquista iniziale. I romani consideravano il mancato pagamento tempestivo del tributo l'equivalente della ribellione e reagivano con violenza raccapricciante. Negli ultimi decenni gli storici dell'impero romano si sono fatti molto più espliciti a riguardo della brutalità delle tattiche imperiali romane.<sup>1</sup> La prassi romana usuale consisteva nel terrorizzare le popolazioni conquistate, distruggendo villaggi, massacrando o facendo schiavi, crocifiggendo sulla pubblica via i capi della resistenza. «Predatori del mondo – detto con le parole messe sulle labbra di un capo dei caledoni da uno storico romano, Tacito – [i romani] sprofondano lo sguardo anche nel mare; per avidità, se il nemico è facoltoso, per vanagloria se è povero, tanto che né l'Oriente né l'Occidente li sazierebbe... Depredare, trucidare, rubare essi chiamano col nome bugiardo di 'impero': e là dove fanno il deserto, gli danno il nome di pace» (*Agricola* 30).<sup>2</sup>

In Giuseppe si incontrano molte descrizioni simili della conquista e riconquista romane di regioni della Palestina, dall'attacco originario di Pompeo nel 63 a.C. alla devastazione delle campagne e alla distruzione di Gerusalemme e del tem-

<sup>1</sup> Cf. ad esempio S.P. Mattern, *Rome and the Enemy. Imperial Strategy in the Principate*, Berkeley 1999; J.E. Lendon, *Empire of Honor*, Oxford 1997.

<sup>2</sup> Traduzione italiana di Azelia Arici: Tacito, *Storie, Dialogo degli oratori, Germania, Agricola*, Torino 1959, 516.

pio del 67-72 d.C. Quando città e villaggi tardarono a pagare la riscossione di un tributo straordinario imposto a Siria e Palestina, il generale Cassio vendette schiavi gli anziani dei villaggi e ridusse in schiavitù gli abitanti di quattro città capoluogo di distretto in Giudea, compresa Emmaus (*Ant.* 14,271-275). La riconquista romana della Galilea e della Giudea allo scopo di por fine alla rivolta seguita alla morte di Erode nel 4 a.C. causò grandi distruzioni e terrorizzò le popolazioni (*Bell.* 2,66-75; *Ant.* 17,288-295). Sotto il comando di Varo, le legioni romane avanzando attraverso la Galilea diedero alle fiamme la città di Sepphoris, nei pressi di Nazaret, e fecero schiava la popolazione. In Giudea Varo ordinò la distruzione della città di Emmaus, poi mise sottosopra le campagne alla ricerca dei capi dell'insurrezione e fece crocifiggere duemila persone. Nel tempo in cui nacque Gesù, la brutalità della riconquista romana aveva lasciato dietro di sé un trauma collettivo difficile da dimenticare.

Gli effetti della dominazione romana erano anche di natura economica. A Erode il Grande furono necessari tre anni per sottomettere, con l'aiuto delle truppe fornitegli dai romani, i suoi sudditi, soprattutto i galilei che gli si opposero ostinatamente. La pressione che Erode esercitò sul popolo fu anzitutto economica. Quanto grave fu la sua tirannia, altrettanto grande si mostrò la sua ambizione. Le sue spese furono monumentali; la produzione delle campagne fu la sua principale base economica. A Gerusalemme creò una corte sfarzosa, profuse doni alla corte di Augusto e della sua famiglia, edificò molte opere pubbliche in città di tutto l'impero e anche costituì una dotazione per finanziare i giochi olimpici (*Bell.* 1,422-428).

Erode si fece notare soprattutto per i grandiosi progetti edilizi nel proprio regno. Creò per la sua sicurezza fortezze ben guarnite tutt'intorno al suo territorio, fra le quali Masada non è che la più celebre. Costruì due città completamente nuove, cui diede nomi in onore di Augusto, Cesarea, città costiera con porto sul mare, e Sebaste (termine greco per «Au-

gusta») sul sito di Samaria, precedentemente distrutta, insieme con vari templi in onore di Cesare. A Gerusalemme introdusse istituzioni distintamente romane, ad esempio un ippodromo e un anfiteatro. Il suo progetto più ambizioso fu forse la riedificazione non solo del tempio di Gerusalemme, ma dell'intero monte del tempio. Il «tempio di Erode», che fu completato solo immediatamente prima della grande rivolta del 66-72, divenne una delle meraviglie dell'impero romano. Conforme al grandioso stile ellenistico romano era la decorazione imperiale, in particolare l'aquila d'oro su una delle porte, simbolo dell'impero sul tempio, nel quale si sacrificava regolarmente in onore di Roma e di Cesare (*Ant.* 17,151). Tutta quest'enorme costruzione fu finanziata tassando il popolo. Vana fu la protesta per il carico fiscale eccessivo, anche se Erode fu abbastanza saggio da capire quando essere meno severo (come nei periodi di siccità e carestia), per non distruggere la base economica da cui dipendeva.

Dopo la morte di Erode i romani affidarono ai suoi figli il potere sulle varie regioni del suo regno. In Galilea e Perea, Antipa, che era stato allevato alla corte imperiale di Roma, continuò sulle sue orme. Costruì la sua prima capitale sul sito della città di Sepphoris, nei pressi del villaggio di Nazaret (*Ant.* 18,27), e nel giro di vent'anni costruì una seconda capitale, cui diede nome in onore dell'imperatore Tiberio; dominava il Mare di Galilea, e vantava anche un complesso palazzo reale. Stando al racconto di Giuseppe la costruzione di Tiberiade comportò la distruzione di villaggi e il trasferimento di molti loro abitanti, alcuni dei quali furono costretti evidentemente a trasformarsi in lavoratori nella nuova città (*Ant.* 18,36-38). Col governo della Galilea, che per la prima volta nella storia ebbe sede nella regione stessa, Antipa si trovò nelle condizioni di raccogliere in modo più efficiente i proventi da queste capitali, che avevano il controllo di quasi ogni villaggio della bassa Galilea.

Un altro figlio di Erode, Filippo, incaricato dai romani del governo del distretto a nord-est della Galilea, ricostruì il

grande villaggio di Betsaida perché fosse una delle sue capitali e ne costruì un'altra più a nord, Cesarea di Filippo, con un altro tempio imperiale nelle vicinanze (*Ant.* 18,28). L'ampliamento di Betsaida, a est, di fronte a Cafarnaon immediatamente al di là del Giordano, dovette comportare un trasferimento di popolazione analogo a quello prodottosi nella città e nei dintorni di Tiberiade, il tutto nei primi due decenni della vita di Gesù.

Dieci anni dopo la morte di Erode, i romani ne deposero il figlio Archelao e misero la Giudea sotto il controllo dell'alta aristocrazia sacerdotale, ossia delle quattro famiglie che Erode aveva innalzato a posizioni di potere e di privilegio, le quali agirono per incarico e sotto il controllo dei governatori romani con base a Cesarea, la città-porto mediterranea di Erode. I sommi sacerdoti di Gerusalemme non poterono che collaborare strettamente col governo romano della Giudea. Spesso si è parlato dell'aristocrazia sacerdotale come della «dirigenza giudaica», ma i racconti di Giuseppe riguardanti conflitti tra i giudei e il governo romano non riferiscono alcun caso in cui questi sacerdoti siano stati per la popolazione capi che ne rappresentassero gli interessi davanti ai romani.<sup>1</sup> Stettero piuttosto con i romani, che li ritennero responsabili sia del mantenimento dell'ordine sia della raccolta dei tributi.

Di fatto le quattro famiglie tra le quali il governatore romano nominava all'ufficio di sommo sacerdote usarono evidentemente la loro posizione di potere e di privilegio per accrescere la propria ricchezza. Come l'esplorazione archeologica di Gerusalemme ha indotto a pensare, nel corso del I secolo si costruirono residenze sempre più complesse. Giuseppe apre uno squarcio rivelatore sulla condotta vistosamente predatoria nei confronti dei contadini giudei, con effetti nefasti anche per i sacerdoti comuni: il sommo sacerdote Ana-

<sup>1</sup> Ulteriore analisi, documentazione e discussione in R. Horsley, *The High Priests and the Politics of Roman Palestine*: Journal for the Study of Judaism 17 (1986) 23-55 e M. Goodman, *The Ruling Class of Judea*, Cambridge 1987.

nia inviò suoi energumeni assoldati al villaggio dove si trebbiava sulle aie, a prelevare con la forza le decime destinate ai sacerdoti ufficiali, percuotendo coloro che rifiutavano di consegnare il raccolto. Altri sommi sacerdoti seguirono l'esempio, con la popolazione impossibilitata a fermarli (*Ant.* 20,181. 206-207). Le pratiche predatorie e repressive dei sommi sacerdoti divennero leggendarie, come mostra il ricordo che generazioni più tardi ne serba il Talmud (*bPesahim* 57a):

Guai a me, a causa della casa di Baithos;  
Guai a me, a causa delle loro lance!  
Guai a me, a causa della casa di Hanan (Ananus)...  
Guai a me, a causa della casa di Kathros...  
Guai a me, a causa della casa di Ismael ben Phiabi,  
Guai a me, a causa dei loro colpi.  
Perché sono sommi sacerdoti  
e tesorieri i loro figli  
e custodi del tempio i loro generi  
e i loro servi percuotono con i bastoni!

Non è difficile immaginare gli effetti sulla popolazione dei vari governanti di vario livello e delle imposte che imponevano. A quanti non restava abbastanza cibo per vivere dopo che i funzionari dei loro governanti si erano presi decime, tasse e prelievi dalle cime delle pile di grano sulle aie della trebbiatura, non rimaneva che chiedere prestiti ad alti tassi di interesse (spesso forse agli stessi funzionari in questione). Molte famiglie cadevano nella spirale dei debiti, e quando non perdevano la proprietà delle terre avite diventavano dipendenti dei creditori. I sommi sacerdoti e gli erodiani in Giudea, e i funzionari erodiani in Galilea furono solo fin troppo ben disposti a concedere prestiti ad alti tassi d'interesse.<sup>1</sup> Questo era il meccanismo tradizionale col quale ricchi e potenti potevano ridurre alla loro mercé i contadini in modo da trarne ulteriori introiti e anche entrare in possesso della loro terra. La docu-

<sup>1</sup> Cf. M. Goodman, *The First Jewish Revolt. Social Conflict and the Problem of Debt*, in G. Vermes - J. Neusner (ed.), *Essays in Honor of Yigael Yadin*, Oxford 1982; M. Broshi, *The Role of the Temple in the Herodian Economy*: *Journal of Jewish Studies* 38 (1987) 31-38.