

# STRUMENTI

79

BIBLICA



*Collana Strumenti - Biblica*

3. Rolf RENDTORFF, *Introduzione all'Antico Testamento. Storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica*
4. J. Alberto SOGGIN, *Israele in epoca biblica. Istituzioni - feste - cerimonie - rituali*
5. Rolf RENDTORFF, *Teologia dell'Antico Testamento. Volume I: I testi canonici*
6. Rolf RENDTORFF, *Teologia dell'Antico Testamento. Volume II: I temi*
7. François VOUGA, *Il cristianesimo delle origini. Scritti - protagonisti - dibattiti*
8. Wim WEREN, *Finestre su Gesù. Metodologia dell'esegesi dei Vangeli*
14. *Introduzione al Nuovo Testamento. Storia - redazione - teologia, a cura di Daniel Marguerat*
16. Gerd THEISSEN, *La religione dei primi cristiani*
18. Eric NOFFKE, *Introduzione alla letteratura mediogiudaica precristiana*
30. François VOUGA, *Teologia del Nuovo Testamento*
33. Gerd THEISSEN, *Gesù e il suo movimento*
36. Thomas RÖMER, *Dal Deuteronomio ai libri dei Re*
40. Bruno CORSANI, *I vangeli sinottici. Marco, Matteo, Luca. Somiglianze e differenze: perché?*
45. Roland MEYNET, *Studi di retorica biblica*
65. Luciano ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa biblica*
71. Daniel MARGUERAT, *Paolo negli Atti e Paolo nelle Lettere*
75. Sara FERRARI, *Poeti e poesie della Bibbia*
78. Daniel MARGUERAT, *Lo storico di Dio. Luca e gli Atti degli apostoli*

Paolo Sacchi

# STORIA DEL SECONDO TEMPIO

Israele tra VI secolo a.C.  
e I secolo d.C.

nuova edizione  
a cura di Luca Mazzinghi

Presentazione di  
Romano Penna

Claudiana - Torino  
[www.claudiana.it](http://www.claudiana.it) - [info@claudiana.it](mailto:info@claudiana.it)

*Paolo Sacchi,*

docente emerito di Filologia biblica, Ebraico e Aramaico presso l'Università di Torino, ha fondato la rivista "Henoch" e l'Associazione italiana per lo studio del Giudaismo. Tra le sue molte pubblicazioni segnaliamo: *Ecclesiaste (Qoèlet)* (San Paolo); *Apocrifi dell'Antico Testamento 1-5* (direttore) (Utet-Paideia); *Sacro e profano / puro e impuro nella Bibbia e dintorni* (Morcelliana); *Regola della Comunità. Introduzione, traduzione e note* (Paideia); *La Bibbia dei Settanta* (direttore) (Morcelliana); *Antico Testamento, apocrifi e Nuovo Testamento. Un viaggio autobiografico* (Morcelliana).

*Luca Mazzinghi,*

docente di Sacra Scrittura presso la Pontificia Università Gregoriana (Roma), è stato presidente dell'Associazione biblica italiana. Tra le sue molte pubblicazioni segnaliamo: *Storia di Israele* (EDB); *Ho cercato e ho esplorato. Studi sul Qohelet* (EDB); nuova ed. di V. Mannucci, *Bibbia come Parola di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura* (Queriniana); *Weisheit – Wisdom* (Iekat-Kohlhammer).



*Questo volume è stato pubblicato con il contributo dell'8‰ della Chiesa evangelica valdese (Unione delle chiese valdesi e metodiste) cui va il nostro ringraziamento.*

**Scheda bibliografica CIP**

**Sacchi, Paolo <1930- >**

Storia del secondo Tempio : Israele tra 6. secolo a. C. e 1. secolo d. C. /

Paolo Sacchi ; a cura di Luca Mazzinghi

Torino : Claudiana, 2019

540 p. ; 24 cm. - (Strumenti ; 79)

ISBN 978-88-6898-154-9

1. Ebrei – Storia – Sec. 6. a.C.-1.

2. Ebraismo - Storia [del] Pensiero [e della] Cultura

3. Gesù Cristo

296.09014 (ed. 22) – Ebraismo. Periodo del secondo Tempio, 586 a.C-70. d.C.

*Prima edizione:* SEI - Società editrice internazionale, Torino 1994

*Nuova edizione accresciuta e aggiornata:*

© Claudiana srl, 2019

Via San Pio V 15 - 10125 Torino

tel. 011.668.98.04

info@claudiana.it - www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

28 27 26 25 24 23 22 21 20 19      1 2 3 4 5

Copertina: Vanessa Cucco

Stampa: Stampatre, Torino

---

## Gerusalemme dagli inizi del IV sec. a.C. all'avvento dei Seleucidi (secondo periodo sadocita)

### 6.1 Gli avvenimenti e il quadro generale

Le notizie riguardanti gli avvenimenti di Gerusalemme che vanno dal 400 a.C. all'avvento dei Seleucidi, cioè agli inizi del II sec. a.C., sono nell'insieme piuttosto scarse, anche se con tendenza ad aumentare per gli anni a noi più prossimi.

Dopo la profonda scossa subita dalla società giudaica con la riforma di Neemia non sembra che altri avvenimenti l'abbiano turbata con la stessa forza, tranne alla fine del periodo. È controverso se Gerusalemme abbia partecipato alla rivolta fenicia contro la Persia della metà del IV sec., domata con la forza. Le prove di carattere più numismatico che archeologico vero e proprio sono nell'insieme insufficienti. Anche studiosi sostanzialmente favorevoli a vedere la Giudea coinvolta nella rivolta fenicia, tuttavia, ammettono che si tratta solo di una possibilità<sup>1</sup>.

Anche un avvenimento di portata eccezionale per le sorti dell'intera umanità come la conquista del trono di Persia da parte di Alessandro Magno, il quale attraversò certamente la terra d'Israele col suo esercito (332 a.C.), non sembra che sia stato avvertito dalla società giudaica nella sua importanza. A Samaria, dove alcuni anni dopo la conquista ci fu una ribellione, fu insediata una colonia macedone, ma a Gerusalemme non successe assolutamente nulla. Probabilmente a Gerusalemme non si avvertì l'importanza della svolta storica a cui tutta l'umanità vivente intorno al Mediterraneo era chiamata, perché apparentemente per gli ebrei non cambiò nulla.

<sup>1</sup> J.W. BETLYON, *The Provincial Government of Persian Period Judea and the Yehud Coins*, JBL 105 (1986), pp. 633-642. Per una ottima disamina del contributo dell'archeologia alla conoscenza del periodo persiano, cfr. G. WIDENGREN, in: IJH, pp. 500-503.

Lo Stato giudaico era abituato da tempo a vivere sotto la dominazione persiana. Gli ebrei pagavano il tributo (Ne. 9,37), ma in compenso potevano godere della loro libertà religiosa. Secondo il decreto di Artaserse per Ezra (Esd. 7,11-26) erano esonerati dal pagamento delle tasse solo i sacerdoti e, in linea generale, tutti gli addetti al Tempio (Esd. 7,24). Non sappiamo però per quanto tempo restasse in vigore questo esonero. Da Flavio Giuseppe (*Ant. Iud.* 11,297-301) abbiamo notizia di un grave tributo che Bagoas, un governatore di Gerusalemme, impose al Tempio per punire gli ebrei di un grave delitto: il sommo sacerdote Yohanan, il successore di Yoyada, avrebbe ucciso nel Tempio un suo fratello che era amico di Bagoas. Per quanto il nome di Bagoas possa essere stato portato da più persone, tuttavia la concomitanza dei nomi di Bagoas e di Yohanan nelle lettere di Elefantina e la notizia di Flavio Giuseppe che il Bagoas in questione era generale di un Artaserse che risulta essere stato il secondo, lascia porre questi avvenimenti intorno all'anno 400. Ma anche il tributo di Bagoas può essere stato modificato o soppresso in seguito.

Il re straniero diventò in quest'ultimo scorcio del IV sec. a.C. garante e protettore della Legge di YHWH; ma già i profeti esilici avevano affermato che ormai l'autorità non apparteneva più alla casa di David, ma a Nabucodonosor, a Ciro e poi a tutti i loro discendenti (Ger. 27,6; Is. 44,28; 49,1-13). Era ormai abitudine pensare che Dio esercitava la sua autorità in Israele attraverso un sovrano straniero. Anche Alessandro (*Ant. Iud.* 11,337-338) concesse agli ebrei di poter vivere secondo la loro Legge. Flavio Giuseppe racconta che Alessandro fece un solenne ingresso in Gerusalemme (*Ant. Iud.* 11,329-336), splendidamente accolto dal sommo sacerdote; questa notizia è stata contestata se non altro per i particolari improbabili di cui è intessuta; ma il nocciolo del discorso che interessa lo storico, la concessione agli ebrei di vivere secondo le loro leggi su esplicita richiesta del sommo sacerdote, questo ha dalla sua massima probabilità.

Non fu questo un trattamento di favore per Gerusalemme, ma faceva parte della politica di Alessandro, il quale volle presentarsi ai popoli già soggetti a Dario non come un conquistatore, ma solo come il nuovo imperatore, successore di Dario. Templi e culti poterono continuare la loro vita di prima. L'ira di Alessandro si scatenò terribile solo contro alcune città che lo rifiutarono e la durezza del trattamento riservato a Tiro o a Samaria volle essere un monito per tutti coloro che non volessero accettare la magnanimità del vincitore.

Dopo la morte di Alessandro (323 a.C.) molti eserciti devono avere attraversato la regione palestinese, data l'intensa attività guerriera condotta da Tolomeo I che si era impadronito dell'Egitto, ma la strada seguita da questi eserciti fu lungo la costa. E non sembra che Gerusalemme ne abbia risentito. Certamente, le guerre continue che ci furono sul suolo di quello che fu l'impero di Alessandro devono aver provocato ristagni in tutta l'economia, ma anche di questo forse Gerusalemme risentì meno di altre città per il suo carattere di città chiusa e quindi povera magari, ma autonoma. Inol-

tre, l'Egitto, da cui Gerusalemme dipendeva, non fu invaso nel III sec. a.C. da eserciti stranieri e fu lo Stato ellenistico più fiorente.

Nel 312 Tolomeo sconfisse a Gaza Demetrio Poliorcete, e il suo dominio sulla Palestina divenne incontrastato. La posizione di Gerusalemme non era stata favorevole a Tolomeo, che, probabilmente dopo la vittoria di Gaza, conquistò anche Gerusalemme senza colpo ferire, approfittando di un sabato.

Cfr. *Ant. Iud.* 12,4-5, dove è citato Agatarchide, cronista greco del II sec. a.C., vissuto alla corte dei Tolomei. Per la citazione di Agatarchide, cfr. anche *Contra Apionem* 1,205. La presa di Gerusalemme ad opera di Tolomeo I è ricordata anche da APPIANO, *Storia romana* XI,50,5. Fu in questa occasione che molti ebrei possono essere andati in Alessandria (cfr. FLAVIO GIUSEPPE, *Contra Apionem* 1,186, che cita Ecateo di Abdera, storico vissuto al tempo di primi Tolomei).

Dapprima fu una deportazione vera e propria (FLAVIO GIUSEPPE, *Ant. Iud.* 12,7), poi la bontà della situazione dei deportati favorì l'immigrazione giudaica che finì col fondare in Alessandria una colonia numerosa e fiorente. Gli ebrei deportati in Egitto da Tolomeo poterono trovarsi bene nella terra d'esilio, perché in Alessandria esisteva già una comunità ebraica formata dai soldati ebrei che si erano uniti ad Alessandria. Questi li ricompensò concedendo loro che «abitassero nella città con diritti uguali a quelli dei greci» (*Bell.* 2,487). I Tolomei ebbero di fatto lo stato più unitario, più forte e più ricco di quanti uscirono dalla frantumazione dell'impero di Alessandria. Di questa situazione favorevole approfittò la comunità ebraica che mantenne vivi rapporti con la madrepatria, come tutte le comunità ebraiche della diaspora, ma che inserì nel giudaismo un elemento nuovo: la diffusione dell'uso di accettare nella comunità persone che non erano ebraiche di stirpe. Sono i cosiddetti προσήλυτοι, «gli aggiunti». Ciò significava abbandonare la linea neemiana ed ezriana di chiusura verso il mondo non ebreo, per una visione più universalistica che si collegava alle esperienze del primo periodo sadocita, che non potevano essere state del tutto vane. Anche l'ambiente religioso alessandrino può aver favorito le esigenze universalistiche insite nella religione giudaica.

Che cosa spingesse i pagani verso YHWH è difficile stabilire, ma le cause del fenomeno andranno ricercate in fattori molteplici, primo fra tutti la complessa sensibilità dell'uomo ellenistico che andava staccandosi definitivamente, specie se d'origine greca, dalla religione tradizionale in favore delle religioni cosiddette misteriche. Questo rinnovamento religioso non fu fenomeno che riguardò solo i greci. Tolomeo I favorì in Egitto una nuova religione, quella del dio Serapide, che si affiancava a quella egizia classica ed era destinata a una particolare affermazione anche fuori dall'Egitto. A stabilire il culto di questa nuova religione Tolomeo chiamò, accanto all'egizio Manetone, il greco Timoteo, un Eumolpide d'Eleusi<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. CUMONT, *Le religioni*, 103; J.E. STAMBAUGH, *Sarapis under the Early Ptolemies*, EPRO 25, Leiden 1972.

Ciò che sul piano umano marcava la maggiore distanza fra le nuove religioni, misteriche ed ellenistiche, e quelle classiche, sia greca sia ebraica, era l'immagine della vita dopo la morte. O che l'anima andasse all'Ade o allo Sheol, sempre discendeva in un mondo senza luce, senza gioia, senza attività, senza vita, in definitiva senza Dio. Al contrario, le religioni nuove promettevano all'uomo un'immortalità beata. L'anima non è più la copia sbiadita o no, ma pur sempre copia, dell'uomo: è una sua dimensione reale, carica già su questa terra di tutte le capacità del suo destino eterno. L'anima può, per sua natura, contemplare Dio, a differenza del corpo che mantiene le ridotte possibilità dell'uomo antico distrutto dalla vista del divino.

Se a partire dal III sec. a.C. questo tipo di religione che prometteva l'immortalità beata almeno agli adepti prese un vasto impulso, ciò non significa che sorgesse allora. In effetti, in Grecia e in Occidente esisteva da tempo l'orfismo, che toglieva i suoi iniziati al fango del mondo sotterraneo per mezzo delle purificazioni cui dovevano sottoporsi. Idee del genere cominciarono a circolare anche in Gerusalemme in un'epoca imprecisabile, ma certamente anteriore all'ellenismo, sia per influsso greco sia per influssi provenienti dall'Egitto, dove da lungo tempo si credeva all'esistenza dell'anima immortale e a un giudizio definitivo sull'uomo dopo la morte. Il giudaismo fu lento ad assorbire questa spiritualità nuova, che agli inizi fu propria di una minoranza di cui è impossibile stabilire le caratteristiche. La documentazione più antica della credenza presso gli ebrei dell'esistenza di un'anima immortale e disincarnabile destinata a vivere presso Dio dopo essere stata giudicata si ha nel *Libro dei Vigilanti*, composto certamente prima del 200 a.C. e molto probabilmente, secondo lo scrivente, ancora in epoca persiana. I libri del canone ebraico non parlano mai dell'immortalità dell'anima; anzi Qohelet la negò (3,18-21); neppure ne parla, anche se composto in ambito alessandrino, il libro della *Sapienza*; ne parlerà invece Filone di Alessandria (cfr., ad esempio, *Opific.* 135).

Contemporaneamente alla credenza nell'immortalità dell'anima, o non molto dopo, si sviluppò in Israele la credenza nella risurrezione. Se sul piano della descrizione le due credenze, quella nell'immortalità dell'anima e quella nella risurrezione, sono notevolmente diverse tra loro, sul piano della struttura concettuale del pensiero religioso esse hanno una funzione identica, in quanto entrambe permettono di superare la grande difficoltà della mancanza di retribuzione del giusto sulla terra, problema che fu fortemente sentito da alcuni ebrei del secondo sadocitismo (vedi i libri di Giobbe e di Qohelet)<sup>3</sup>.

L'atmosfera d'Alessandria doveva essere particolarmente favorevole per lo sviluppo di interessi religiosi e ciò deve aver favorito il confronto fra il

<sup>3</sup> Cfr. M. GILBERT, *Immortalité?, résurrection?, faut-il choisir?: témoignage du judaïsme ancien*, in: Ph. ABADIE (a cura di), *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne* (LDiv 186), Paris 2001, pp. 271-297.

## 6. Gerusalemme dagli inizi del IV sec. a.C. all'avvento dei Seleucidi

---

giudaismo e le altre religioni, confronto che il giudaismo poteva affrontare benissimo, specialmente presso tutti coloro che erano portati a valutare l'importanza dell'etica in un discorso religioso. Inoltre il monoteismo ebraico non poteva non offrire motivo di seria riflessione a quanti non capivano più la vecchia religione classica e si avvicinavano al mistero del mondo attraverso la riflessione dei filosofi. Accanto a problematiche di questo genere, possono aver favorito l'avvicinamento alla religione giudaica anche considerazioni di tutt'altro genere, come quelle di carattere economico, dato che la comunità giudaica fu particolarmente fiorente.

L'ingresso di numerosi proseliti, il fatto che ad Alessandria si parlava il greco, fece sì che questa lingua divenisse la lingua normalmente parlata dai membri della comunità giudaica di Alessandria. Inoltre il fatto stesso che la comunità poteva governarsi secondo leggi proprie rende accettabile la notizia della *Lettera di Aristeo*, secondo la quale fu un Tolomeo (probabilmente Tolomeo II Filadelfo), che volle che la Legge degli ebrei fosse tradotta in greco, per lo stesso motivo, dunque, per cui Artaserse l'aveva fatta tradurre in aramaico. È a quest'epoca che risale la traduzione in greco del Pentateuco. La comunità di Alessandria ebbe un grande ruolo nello sviluppo del giudaismo. Fu potente, più aperta all'influsso dell'ellenismo, perché costretta a vivere in mezzo a genti elleniche e soprattutto perché sembra aver vissuto in polemica con certo indirizzo di fondo della Gerusalemme qual era stata voluta da Neemia, come attesta l'uso di accettare i proseliti in gran numero e non come fenomeno eccezionale.

Al contrario, per Gerusalemme si ha l'impressione che essa sia restata la città chiusa e sacra che avevano voluto Neemia ed Ezra, rispettata in questo suo desiderio di isolamento dagli stessi Tolomei. Sotto i Tolomei sorsero molte città nella zona palestinese e vecchie città sorsero a nuova vita, cambiando anche il nome. Rabbah divenne Filadelfia e fu importante fortificazione tolemaica a guardia dei nemici che potevano venire dall'Est; vi fu costruito un teatro le cui rovine sono ancor oggi visibili. Akko divenne Tolemaide e una Filoteria nacque là dove il Giordano riceve le acque del lago di Tiberiade. Fu allora che si svilupparono le città che poi avrebbero formato la Decapoli. Anche Gerusalemme deve aver partecipato in qualche modo della ricchezza che lo Stato tolemaico sviluppò. Ciò non toglie che essa sembra avere respinto tutti i fermenti culturali dell'ellenismo, perché nessuna costruzione di tipo ellenistico fu eretta nella città.

È interessante seguire dagli archivi di Zenone, un alto funzionario reale, il viaggio che egli intraprese attraverso la Palestina fra il 260 e il 258 a.C.<sup>4</sup>. Il suo viaggio palestinese comincia da Gaza e raggiunge l'Ammanitide passando ovviamente per la strada di Gerusalemme, poi piega a nord verso la Decapoli e di qui verso la costa a Tolemaide, da dove discende di nuovo a

<sup>4</sup> Cfr. X. DURAND, *Des Grecs en Palestine au IIIe siècle avant Jésus-Christ: le dossier syrien des Archives de Zénon de Caunos (261-252)*, Paris 1997.

Gaza. Nel suo vasto giro non sembra che abbia avuto contatti con le autorità di Gerusalemme. Egli ebbe, invece, questi contatti con un uomo forse di origine ebraica, certamente fornito di un buon nome yahwista, Tobia, il quale viveva in un suo luogo fortificato chiamato da Flavio Giuseppe (*Ant. Iud.* 12,233) Tiro, da dove esercitava un forte predominio su tutta la regione, se era lui che si occupava di riscuotere le tasse che Gerusalemme doveva ai Tolomei. Questo Tobia abitava nello stesso luogo, in cui da secoli la sua famiglia esercitava il potere, essendo certamente un discendente di quel Tobia che era stato cacciato dal Tempio di Gerusalemme da parte di Neemia. Dal pap. Preisigke n. 6709 (= Zenone 3) appare che egli aveva a disposizione un distaccamento militare egizio e poteva rivolgersi al re stesso con una certa familiarità o almeno con secchezza di tono. Era, dunque, un funzionario riconosciuto dall'Egitto che riscuoteva le tasse per conto dei Tolomei. La sfera d'influenza di Tobia doveva essere vastissima. Dall'ampiezza della sua autorità (Zenone tratta tutte le questioni riguardanti la Palestina con Tobia e non col sacerdozio) si può dedurre che egli doveva fungere da governatore della Palestina, anche se documenti precisi in questo senso non esistono. Comunque Tobia era imparentato col sommo sacerdozio di Gerusalemme, avendo sposato una figlia del sommo sacerdote Onia II (FLAVIO GIUSEPPE, *Ant. Iud.* 12,160).

Si ripropone pertanto il problema dell'esistenza di un potere "laico" accanto a quello sacerdotale. Se accettassimo l'autenticità dei sigilli scoperti e pubblicati da Avigad<sup>5</sup>, dai quali è possibile ricostruire una serie di governatori ebrei di Gerusalemme per il periodo persiano, sarebbe possibile considerare come tipica di tutto il periodo del Secondo Tempio la concezione della duplicità del potere, che sarà tanto importante per capire le vicende degli Asmonei.

Comunque, l'ellenismo era alle porte di Gerusalemme. Gli ebrei di Alessandria avvertirono i valori della cultura occidentale e cercarono di entrare in contatto con essa, come vedremo, se non altro per difendere l'originalità della propria cultura, o meglio, secondo la mentalità del tempo, per mostrare come i valori che si erano realizzati nella cultura greca, provenivano in realtà dalla civiltà ebraica. Il confronto fra la tradizione yahwista e le idee nuove provenienti dall'Occidente non poteva prima o poi avvenire e non poteva derivarne che o una sintesi o una sempre più chiara presa di coscienza da parte degli ebrei della loro unicità nella storia di fronte a tutti gli altri popoli. Vedremo questo in seguito. Ora guardiamo piuttosto quale ci appare la civiltà ebraica in questo periodo attraverso le opere più rappresentative del tempo: prima di tutto presenteremo il *Libro dei Vigilanti* e quello *dell'Astronomia*, rappresentanti entrambi della tradizione enochica, che può essere considerata la prima radice dell'apocalittica, o magari un

<sup>5</sup> Cfr. Parte II, 3.1, nota 5.

## 6. Gerusalemme dagli inizi del IV sec. a.C. all'avvento dei Seleucidi

---

primo stadio di essa. Vedremo poi l'opera del Cronista (IV sec. a.C.), il libro di Giobbe e quello di Qohelet (quest'ultimo del III sec. a.C.).

Per una visione d'insieme dello Stato tolemaico, cfr. l'opera classica di M. ROSTOVZEFF, *Social and Economic History of the Hellenistic World*, Oxford 1953<sup>3</sup> (tr. it. *Storia economica e sociale del mondo ellenistico*, Firenze 1966, I, pp. 261 ss.); per la condizione particolare della Giudea, vedi le pp. 366-368. Vedi anche CHJ, II, pp. 35-78. La situazione del giudaismo nella diaspora ellenistica suscita molti problemi che hanno ancora da essere affrontati in maniera adeguata. Per il proselitismo, vedi H.H. ROWLEY, *Jewish Proselite Baptism and Christian Origins*, in: ID., *From Moses to Qumran*, London 1963, pp. 211-235 (ripreso da HUCA 15 [1940], pp. 313-334); L. TROIANI, *Due studi di storiografia e religione antiche*, Como 1988. Circa le difficoltà ad affrontare questo genere di problemi, cfr. J. LE MOYNE, in: RQ 7 (1970), p. 434. Sul problema dei proseliti in genere vedi anche F. SIEGERT, *Gottesfürchtige und Sympathisanten*, JSJ 4 (1973), pp. 109-168, e W. BERND, *Gottesfürchtige und Sympathisanten: Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen*, WUNT 104, Tübingen 1998.

Circa la notizia della *Lettera di Aristeo* e l'iniziativa tolemaica, cfr. P. SACCHI, in "At e Roma", n.s. 9 (1964), p. 154, con bibliografia. In quanto al testo luciano all'interno della tradizione dei LXX, cfr. D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, Leiden 1963, pp. 127 e passim; cfr. anche "At e Roma" n.s. 10 (1965), pp. 135-140.

In quanto alle città della Decapoli, si può dire che si trattava di città appartenenti a un territorio non ben delimitabile nei particolari, ma da porsi nella zona nord-est della Palestina sia cisgiordania sia transgiordania. La maggior parte di queste città era nella zona transgiordania, a est del lago di Tiberiade. L'origine ellenistica di queste città le portò a opporsi ai Maccabei e agli Asmonei. Pompeo ne riconobbe e sancì l'indipendenza da Gerusalemme. Fra le principali città della Decapoli si ricordano Scitopoli (a ovest del Giordano), Gadara, Pella, Gerasa; anche Damasco fece parte, almeno per qualche tempo, della Decapoli.

### 6.2 Le linee generali del pensiero del secondo sadocitismo

Data la scarsità delle notizie, le tendenze che emergono dalle varie opere che possono essere attribuite a quest'epoca sono difficili a inserirsi nella storia politica, anche se opere come quella del Cronista hanno manifesti interessi politici. Ma per poter valutare appieno la portata di questi interessi sarebbe necessario avere di un'opera qualcosa di più che una generica datazione a un certo periodo. Sarebbe necessario conoscere gli schieramenti politici interni e gli appoggi esterni. Ora, tutto ciò è assolutamente ignoto.

Ciò non toglie che dalle opere restanti è possibile delineare alcune grandi tendenze del pensiero. Una prima linea è quella che sviluppa l'opera e l'ideologia di Neemia. Essa è documentata nel libro delle Cronache. Anche se l'autore sembra dare all'ideale dello Stato davidico una forma e uno

slancio nuovi, tuttavia si muove interamente nella logica dell'ideologia di Neemia e del Deuteronomio. La storia si comprende alla luce del principio di retribuzione e la storia ebraica è la storia degli ebrei dello Stato di Giuda che tutti andarono in esilio con la conquista di Nabucodonosor. Il libro del Cronista può considerarsi un buon rappresentante delle idee della classe dominante in Gerusalemme.

Allo stato attuale della ricerca, che respinge le interpretazioni tradizionali su Ezra, senza riuscire a fornire un nuovo quadro convincente, è difficile inquadrare con sicurezza la figura di colui che è considerato il fondatore del giudaismo più recente. La sua opera va posta sulla stessa linea di quella di Neemia, per quanto si differenzi per il non piccolo particolare di aver posto al centro del giudaismo la Legge e non il Patto.

Alcune opere del passato recente si opponevano alle idee di fondo di questa società e presentavano un Dio di Israele che si curava anche degli altri popoli con lo stesso amore con cui seguiva Israele, riducendo l'importanza di discendere dal regno di Giuda e dall'esilio (libro di Giona); in quanto a David, il fondatore della dinastia eterna, potrebbe non avere avuto tutti quegli ascendenti ebraici che sembrerebbero indispensabili nella visione delle cose che ebbe il Cronista. A rigor di termini non era nemmeno un vero ebreo (libro di Rut).

Ma anche la retribuzione divina che il Cronista considerava il centro motore della sua storia non si presentava ad altri come un fatto così chiaro come egli voleva. Le cose erano molto più complicate di quanto ritenesse l'*opinio communis* del tempo. Dio non sempre retribuisce il bene compiuto con la felicità, né il male con le sventure. Il suo intervento nella storia appare all'uomo arbitrario, come arbitrario è il suo comportamento nei riguardi del singolo (Giobbe e Qohelet).

La corrente che offre il numero più grande di elementi discordanti con la maggioranza è quella che prende le mosse dal *Libro dei Vigilanti*. Questa corrente è detta enochismo dal nome ovviamente pseudepigrafico del veggente, il patriarca Enoc. Qui ci troviamo davanti a un mondo culturale così diverso che ci riesce difficile immaginare in che rapporto si trovasse, politico e perfino spaziale, con il mondo di Gerusalemme. Si tratta certamente di circoli colti, dove è ben nota l'astronomia e dove si raccolgono e si sviluppano antiche tradizioni alla luce di nuove esigenze del pensiero.

Sono stati messi in evidenza contatti col mondo mesopotamico<sup>6</sup>, ma sono di un carattere diverso da quelli che ebbe la tendenza dominante. Anche influssi egizi (vedi immortalità dell'anima e l'Occidente come luogo in cui si raccolgono le anime dei defunti) sono percepibili. Mentre nel caso dei libri di Rut, di Giona, di Giobbe e di Qohelet, appaiono chiari i punti di attrito e di polemica con le idee dominanti, nel caso del *Libro dei Vigilanti* nessun

<sup>6</sup>Cfr. J.C. VANDERKAM, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, Washington 1984.

punto particolare della dottrina dominante appare contestato. Siamo davanti a un fatto religioso e culturale completamente diverso.

### 6.3 Ezra

Da quanto abbiamo detto nel cap. 2.1 risulta che la figura storica di Ezra va colta e interpretata sulla base dei testi che furono le fonti di 3E e che pertanto vanno letti al di fuori dell'ideologia sia dell'autore di 3E sia, e a maggior ragione, di quello di 2E.

Da un passo delle fonti usate da 3E (8,5) e mantenuto anche in 2E (7,6-7) risulta che Ezra venne a Gerusalemme nell'anno settimo di un Artaserse, interpretato dai più come Artaserse II. Dalla lettura dell'insieme del testo non sembra che la sua opera abbia avuto conseguenze pratiche immediate.

Ezra è presentato come sacerdote e come scriba esperto della Legge promulgata dal Dio di Israele (3E 8,3). Nell'insieme la sua ideologia si inserisce bene nel quadro sociopolitico del secondo sadocitismo e se ne distingue solo per aver posto l'accento sulla Legge e non sul Patto. Questo significa aver rivalutato il giudaismo di Ezechiele e della tradizione sacerdotale di fronte al giudaismo deuteronomico e neemiano<sup>7</sup>. Accettava, però, il segregazionismo e anzi lo radicalizzò, ma al centro del suo giudaismo pose appunto la Legge invece del Patto.

Può sembrare che si tratti di cosa di poco conto, perché la Legge era concepita come insieme delle clausole del Patto, cioè come sua espressione. In effetti la cosa poteva apparire di scarso peso ai contemporanei, che al più erano interessati ai contenuti di questa. Vedi la scena della lettura della Legge in 3E 9,37 ss., che l'autore di 2E collocò nel libro di Neemia al cap. 8. Ma l'interesse che Ezra ebbe per la legge va visto alla luce dell'importanza che viene attribuita al fatto che la Legge che egli portava a Gerusalemme come Legge, insiste il testo, «promulgata dal Dio di Israele», era in realtà una legge che aveva avuto l'approvazione del Gran Re.

Il Gran Re accettava che la Legge di Ezra fosse la legge secondo la quale gli ebrei sarebbero dovuti vivere. Con questo la Persia accettava, ma di fatto imponeva a Giuda una certa legislazione. Un avvenimento di questo genere poteva apportare qualche novità, ma in effetti bloccava, o mirava a bloccare la situazione sociale e politica di Gerusalemme, perché da quel

<sup>7</sup> Cfr. H. CAZELLES, *La mission d'Esdras*, pp. 139-140. Che Ezra sia sulla linea della tradizione sacerdotale e Neemia su quella del Deuteronomio mi pare certo, anche se alcuni passi citati da Cazelles come appartenenti alla legge deuteronomica potrebbero appartenere anche a quella sacerdotale.

momento la Legge di Dio (cioè ebraica) era legge del re, cioè persiana, dalla Persia garantita e imposta.

In questo contesto la Legge non poteva più essere vista come espressione del Patto. Ma era atteggiamento politico, non teoretico. Non si poteva accettare la Legge come "garantita" dal Gran Re e contemporaneamente presentarla come espressione del Patto con Dio. È interessante però che il testo di 3E insista che in ogni caso era stata promulgata da Dio (3E 8,3; 2E 7,6). La posizione di Neemia era stata di sostanziale autonomia, almeno sul piano amministrativo interno; quella di Ezra, no.

Ecco la copia della lettera ufficiale che il re Artaserse consegnò ad Ezra, sacerdote e scriba, scriba esperto nei comandamenti di YHWH e in tutte le sue prescrizioni che riguardano Israele: «Artaserse, re dei re, ad Ezra sacerdote, scriba della Legge del Dio del Cielo, salute! È stato decretato da me che chiunque del popolo di Israele, dei suoi sacerdoti e dei leviti, dimoranti nel mio regno, decida liberamente di tornare a Gerusalemme, può farlo insieme con te. Tu sei inviato dal re e dai suoi sette consiglieri a fare un'inchiesta in Giudea e in Gerusalemme, secondo la Legge del tuo dio, qual è nelle tue mani [...]. Tutto quello che ordina il Dio del Cielo sia provveduto con precisione per il tempio del Dio del Cielo, perché la sua collera non si abbatta sul regno, sul re e sui suoi figli. Vi si informa inoltre che è proibito imporre qualsiasi tipo di tassa a chiunque presti servizio in questo tempio.

E tu, Ezra, secondo la sapienza del tuo Dio, quale tu la possiedi, costituirai dei giudici e dei magistrati, che amministrino la giustizia su tutto quel popolo che è ad occidente dell'Eufrate, su tutti coloro che conoscono la Legge del tuo Dio; a chi non la conosce dovrete insegnarla. Anzi, chiunque non osserverà la Legge del tuo Dio e la legge del re [cioè la Legge di Dio che è legge del re] sarà punito con la morte o con l'esilio, con una multa o con la prigione (Esd. 7,11-26).

Alcuni punti di questa lettera sono interessanti. La Legge di YHWH doveva essere imposta a tutti gli ebrei che vivevano a occidente dell'Eufrate. La legge pertanto non aveva valore solo territoriale, ma, dentro un certo spazio, etnico. Questa disposizione di Artaserse ricalcava in qualche modo la precedente disposizione persiana riguardante Zorobabele, che oltre al titolo di governatore / re della Giudea aveva avuto anche il titolo di «governatore degli ebrei». È da disposizioni come queste che deve essere derivata l'idea di un grandissimo Israele che andasse dall'Eufrate al mare, quale appare in Gios. 1,4, un testo che abbiamo attribuito a R1<sup>8</sup>.

Era una situazione che comportava qualche ambiguità: per gli ebrei il re persiano aveva accettato la Legge del dio ebraico e se ne era fatto difensore e garante; ma per i persiani la cosa doveva essere un po' diversa: avevano

<sup>8</sup> Cfr. P. SACCHI, *Giosuè* 1,1-9.

accettato una legge che aveva vigore solo in quanto da loro approvata. Ma una qualche ambiguità doveva esistere anche all'interno della concezione ebraica di «Legge garantita dal re». Che cosa avrebbe significato un cambiamento della volontà del re? Che valore aveva per loro questa volontà? Tutt'altro che piccolo. Già nel libro di Geremia, ormai appartenente alla tradizione, stava scritto che la sovranità era uscita da Gerusalemme (Ger. 27,6) e Ciro era stato considerato dal Secondo Isaia come un unto di Dio (Is. 45,1). Gli interventi dall'esterno sulla comunità si fanno così più accettabili, ma nelle coscienze si va insinuando l'idea che molte cose dipendono dal di fuori. Una condizione psicologica di questo genere costituirà un pericolo per la società giudaica, quando l'autorità imperiale cambierà. Come la sovranità era passata, nella prospettiva del postesilio, dai re ebrei a quelli orientali, prima babilonesi e poi persiani, non sarebbe potuta passare in mani ancora diverse e non avrebbe potuto volere cose diverse, pur restando sempre l'autorità voluta da Dio?

Se da un lato l'opera di Ezra può apparire chiusa negli stretti orizzonti di un rigido nazionalismo rivolto a salvare, attraverso l'applicazione sistematica della Torah, l'aspetto etnico del popolo ebraico e a salvaguardare certi interessi non solo economici della diaspora, rendendo Gerusalemme città più aperta all'ebreo lontano che all'allogeno vivente sul suolo di Giuda, tuttavia fu opera che seppe anche mirare al futuro. Resosi conto che la lingua ebraica non era più capita dalla maggioranza del popolo di Gerusalemme, che era formata da rimpatriati abituati a parlare aramaico, invece di adirarsi come aveva fatto Neemia (Ne. 13,24), permise una traduzione dei testi sacri in aramaico, forse non solo orale.

Oralmente una traduzione fu fatta il giorno della lettura solenne della Torah (3E 9,48: ἐμφυσιούοντας τὴν ἀνάγνωσιν, «spiegando la lettura» = Ne. 8,8, testo poco chiaro): questa spiegazione a uso dei rimpatriati presuppone una traduzione, anche se non è detto esplicitamente. Questo modo di trattare la scrittura partendo dal testo trádito e leggendola alla luce di ciò che oggi chiameremmo la «recente speculazione teologica», sarà tipico della tradizione giudaica più tarda, che usò traduzioni aramaiche per esprimere le sue speculazioni e riflessioni. I *targumîm*, soprattutto quelli più antichi detti "palestinesi", rappresentano un'opera più che di traduzione, di vera e propria interpretazione alla luce dei principi del tempo.

L'autore di 3E usò i documenti riguardanti Ezra per scrivere un'opera complessa, nella quale Ezra è solo la terza di tre grandi figure, dopo Giosia e Zorobabele. Il suo racconto partiva dalla Pasqua di Giosia e si concludeva con la morte di Ezra, oggi perduta in 3E e conservataci nel riassunto di Flavio Giuseppe. Il senso dell'opera sta in quest'inizio e in questa conclusione. Era come dire che Ezra era l'erede del giudaismo di Giosia e di Zorobabele. È una polemica contro il sadocitismo a cavallo tra l'epoca persiana e quella ellenistica. Lo Stato ha il suo centro nel sacerdozio e nel Tempio, che sono gli eredi diretti della casa davidica, che fu grande proprio perché istituì la

liturgia. Come per il Cronista<sup>9</sup>, anche per l'autore di 3E Israele è ancora in qualche modo una monarchia e quindi nella sua opera non c'è posto per Neemia, che dipendeva dalla tradizione deuteronomica e repubblicana, disposta più a controllare il Tempio che a farsi controllare da questo.

Al contrario, l'autore di 2E vedrà in Ezra non più l'antagonista di Neemia, ma la sua guida, il suo ispiratore. Era un modo semplice per affermare la superiorità del giudaismo ezriano su quello neemiano. Evidentemente la figura di Neemia era ormai talmente affermata da non poter essere più ignorata. Nell'opera dell'autore di 2E la figura di Giosia scompare e quella di Zorobabele è ridimensionata. Scompaiono così sia il senso del buio in cui era entrato il giudaismo successivo a Zorobabele, sia l'importanza della continuazione della casa davidica. Ciò che interessava all'autore di 2E era soltanto vedere in Ezra colui che aveva proposto un giudaismo incentrato sulla Legge e non sul Patto. Nella frattura avvenuta tra farisei e Asmonei, il Patto era sentito dai farisei come espressione di un legame tra Dio e l'uomo che passava attraverso l'autorità dello Stato, mentre essi volevano che il centro del giudaismo fosse la Legge, la Legge di sempre e per sempre, indipendente dallo Stato che perseguiva fini alla Legge estranei o contrari. Ora, in 2E la Legge ha valore assoluto.

La stessa fama di Ezra come scriba è tarda e deriva dall'epiteto «scriba esperto della Legge di Mosè» (3E 8,3 = 2E 7,6), che doveva essere solo il titolo con cui il Gran Re lo autorizzava a occuparsi della Legge in Gerusalemme. Fu a partire dal I sec. d.C. che Ezra è ricordato dalla tradizione ebraica come lo scriba per eccellenza e a lui si fece risalire la prima opera di organizzazione dei libri sacri. Vedi 4E 14,37-47, dove si narra che mise in ordine tutte le scritture canoniche e apocrife.

### 6.4 La corrente enochica e il *Libro dei Vigilanti*

Nel 1976 Milik ha pubblicato i numerosi e grossi frammenti aramaici del cosiddetto *Enoc Etiopico*<sup>10</sup>. Questa data è fondamentale nella storia degli

<sup>9</sup> Cfr. A. TOSATO, *Israele nell'ideologia politica del Cronista*, pp. 257-268.

<sup>10</sup> Cfr. *The Book of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford 1976. Il libro di *Enoc Etiopico* (= 1H) è la raccolta di cinque libri composti in epoche assai distanti l'una dall'altra, più un'introduzione e alcune appendici.

Capp. 1 - 5: Introduzione, scritta prima della composizione finale del Pentateuco enochico.

Capp. 6 - 36: *Libro dei Vigilanti* (= LV; IV-III sec. a.C.).

Capp. 37 - 71: *Libro delle Parabole* (fine I sec. a.C.), il più tardo e inserito nell'opera in sostituzione di un precedente *Libro dei Giganti* espunto per motivi teologici: forse perché difendeva la possibilità di una conversione del diavolo.