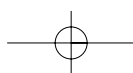
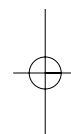
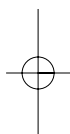


1

Francesco Cocco
Sulla cattedra di Mosè



2

Collana Biblica

- J.-L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*.
Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia
- J.-L. SKA, *La strada e la casa*. Itinerari biblici
- L. MAZZINGHI, «*Ho cercato e ho esplorato*».
Studi sul Qohelet
- I volti di Giobbe*. Percorsi interdisciplinari,
a cura di G. MARCONI – C. TERMINI
- R. MEYNET, *Morto e risorto secondo le Scritture*
- J.-L. SKA, *Abramo e i suoi ospiti*.
Il patriarca e i credenti nel Dio unico
- Chiesa e ministeri in Paolo*,
a cura di G. DE VIRGILIO
- C. D'ANGELO, *Il libro di Rut*.
La forza delle donne. Commento teologico e letterario
- E. BORGHI, *Giustizia e amore nelle Lettere di Paolo*.
Dall'esegesi alla cultura contemporanea
- G. VANHOOMISSEN, *Cominciando da Mosè*.
Dall'Egitto alla Terra Promessa
- J.-L. SKA, *Il libro sigillato e il libro aperto*
- R. MEYNET, *Leggere la Bibbia*. Un'introduzione all'esegesi
- Y. SIMOENS, *Il libro della pienezza*.
Il Cantico dei Cantici. Una lettura antropologica e teologica
- X. LÉON-DUFOUR, *Un biblista cerca Dio*
- J.-L. SKA, *I volti insoliti di Dio*. Meditazioni bibliche
- X. LÉON-DUFOUR, *Dio si lascia cercare*.
Dialogo di un biblista con Jean-Maurice de Montremy
- A. MARCHADOUR, *I personaggi del Vangelo di Giovanni*.
Specchio per una cristologia narrativa
- C. D'ANGELO, *L'amore del Trafitto*.
Discepolato e maturità cristiana
- F. COCCO, *Sulla cattedra di Mosè*.
La legittimazione del potere nell'Israele post-esilico (Nm 11; 16)

Francesco Cocco

SULLA CATTEDRA DI MOSÈ

**La legittimazione del potere
nell'israele post-esilico
(Nm 11; 16)**

Presentazione di
Jean-Louis Ska

EDB

4

*Vidimus et approbamus
ad normam Statutorum Pontificii Instituti Biblici de Urbe*

Romae, die 18 mensis decembris anni 2006

Prof. Jean-Louis SKA
Prof. Gianguerrino BARBIERO

© 2007 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 – 40123 Bologna
EDB (marchio depositato)

ISBN 978-88-10-22132-7

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2007

ABBREVIAZIONI E SIGLE

L'opera di riferimento per le abbreviazioni e le sigle è la collezione curata da S.M. SCHWERTNER (ed.), *IATG²: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin-New York 1992 = *Theologische Realenzyklopädie: Abkürzungsverzeichnis (TRE)*, Berlin-New York 1976, ²1994. Alle sigle e abbreviazioni mancanti in tale opera può supplire, almeno in parte *Elenchus of Biblica* 18(2002), 7-14.

*	parte di un capitolo o di un versetto
a.C.	avanti Cristo
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
ÄAT	Ägypten und Altes Testament
AbiG	Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte
AJBA	<i>Australian Journal of Biblical Archaeology</i>
AION	Annali dell'Istituto Orientale di Napoli. Pubblicazioni
AJSR	<i>Association for Jewish Studies Review</i>
al.	<i>alii</i> , altri autori o editori
ALASP	Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens
AnBib	Analecta Biblica
AncB	Anchor Bible
AncBD	<i>Anchor Bible Dictionary</i>
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament</i> , ed. J.B. PRITCHARD, Princeton (NJ) ³ 1969
AOAT	Alt Orient und Altes Testament

AP	<i>Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.</i> , ed. A.E. COWLEY, Oxford 1923
ARE	Ancient Records of Egypt
AT	Antico Testamento
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testament
ATD	Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttingen Bibelwerk
ATSAT	Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament
BA	<i>Biblical Archaeologist</i>
BAIAS	<i>Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society</i>
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BBB	Bonner biblische Beiträge
BEAT	Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums
BeO	<i>Bibbia e Oriente</i>
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium
BFChTh	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
Bib	<i>Biblica</i>
BibOr	Biblica et orientalia
BiSe	Biblical seminar
BiTeu	Bibliotheca Teubneriana
BK	Biblischer Kommentar Altes Testament
BN	<i>Biblische Notizen</i>
Bsal.E	Bibliotheca Salmanticensis. Estudios
BSSTB	Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
cap./capp.	capitolo/-i
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament
CeB	The Century Bible
CB.OT	Coniectanea biblica – Old Testament Series
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>

Abbreviazioni e sigle

7

CdR	Classici delle Religioni
cf.	confronta
COHP	Contribution to Oriental History and Philology of the Columbia University
CSCT	Columbia Studies in the Classical Tradition
CThM	Calwer Theologische Monographien
DB	<i>Dictionnaire de la Bible</i>
d.C.	dopo Cristo
Diss.	dissertazione non pubblicata
ecc.	eccetera
ed./edd.	<i>edidit/ediderunt</i>
EMISJ.FciBi	Estudios y monographías. Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica. Fuentes de la Ciencia Bí- blica
es.	esempio
<i>EstB</i>	<i>Estudios Bíblicos</i>
<i>EThL</i>	<i>Ephemerides theologicae Lovanienses</i>
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FOTL	The Forms of the Old Testament Literature
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
<i>FV</i>	<i>Foi et vie</i>
GAT	Grundrisse zum Alten Testament
GTA	Göttinger theologische Arbeiten
GThW	Grundriß des Theologischen Wissenschaft
<i>HALAT</i>	BAUMGARTNER W. et al., <i>Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament</i> (Leiden 1967-1996)
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HAW	Handbuch der Altertumswissenschaft
<i>HeyJ</i>	<i>Heythrop Journal</i>
<i>Hist.</i>	<i>Historia</i>
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament
HSM	Harvard Semitic Monographs
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
Hyp.	Hypomnemata
ICC	International Critical Commentary
<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal</i>

<i>Imm.</i>	<i>Immanuel</i>
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JBQ	<i>The Jewish Biblical Quarterly</i>
JPOS	<i>Journal of the Palestine Oriental Society</i>
JSJ.S	Journal for the Study of Judaism. Supplements
JSOT.S	Journal for Study of the Old Testament. Supplement Series
JSP.E.S	Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>
<i>JThS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KHC	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
LAPO	Littératures anciennes du Proche-Orient
LDiv	Lectio Divina
LXX	<i>Septuaginta</i>
<i>Mes.</i>	<i>Mesopotamia</i>
MoBi	Monde de la Bible
MRS	Mission de Ras Shamra
Mss.	manoscritti
MThSt	Marburger theologische Studien
n./nn.	numero/i
NCBC	The New Century Bible Commentary
NEA	<i>Near Eastern Archaeology</i>
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
<i>NReTh</i>	<i>Nouvelle revue de théologie</i>
NSK.AT	Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
<i>OLoP</i>	<i>Orientalia Lovaniensia periodica</i>
OLP	<i>Oriental Library Publications</i>
OTG	Old Testament Guide
OTL	Old Testament Library
OTS	Oudtestamentische Studiën
p./pp.	pagina/e
PEQ	<i>Palestine Explorations Quarterly</i>
RB	<i>Revue Biblique</i>

Abbreviazioni e sigle

9

<i>RExp</i>	<i>Review and Expositor</i>
<i>RivBib</i>	<i>Rivista Biblica</i>
SANE	Sources from the Ancient Near East
SBAB	Stuttgarter biblische Aufsatzbände
SBFA	Studii Biblici Franciscani Analecta
SBL	Society of Biblical Literature
SBL.DS	Society of Biblical Literature. Dissertation Series
SBL.MS	Society of Biblical Literature. Monograph Series
SBL.SPS	Society of Biblical Literature. Seminar Papers
<i>ScEs</i>	<i>Science et esprit</i>
<i>SCI</i>	<i>Scripta Classica Israelica</i>
ScrHie	Scripta Hierosolymitana. Publications of the Hebrew University
<i>SEÅ</i>	<i>Svensk exegetisk årsbok</i>
sec.	secolo
SFSHJ	South Florida Studies in the History of Judaism
SJOT	Scandinavian Journal of the Old Testament
SO.S	Symbolae Osloenses. Fasciculus suppletionis
spec.	specialmente
SRivBib	Supplementi alla Rivista Biblica
SSN	Studia semitica Neerlandica
StB	Studia biblica
<i>StTh</i>	<i>Studia theologica</i>
SubBi	Subsidia biblica
TCS	Texts from Cuneiform Sources
<i>TEuph</i>	<i>Transeuphratène</i>
<i>THAT</i>	<i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i> , edd. E. JENNI – C. WESTERMANN, München-Zürich 1971, 1976, I-II
<i>ThT</i>	<i>Theologisch tijdschrift</i>
<i>ThWAT</i>	<i>Theologische Wörterbuch zum Alten Testament</i> , edd. G.J. BOTTERWECK – H. RINGGREN e al., Stuttgart 1970ss
<i>ThWNT</i>	<i>Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , ed. G. KITTEL, Stuttgart 1933-1979
TM	Testo Masoretico
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries

<i>TRE</i>	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>
TSTS	Toronto Semitic Texts and Studies
UCP	University of California Publications
UF	Ugarit-Forschungen
v./vv.	versetto/i
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
VT.S	Vetus Testamentum. Supplements
WBC	Word Biblical Commentary
WHJP	World History of the Jewish People
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
<i>WThJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
YNER	Yale Near Eastern Researches
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins

PRESENTAZIONE

Il libro dei Numeri, per lungo tempo trascurato dagli studiosi, si trova ormai spesso al centro dei dibattiti sul Pentateuco. Vi sono diversi segni di questo cambiamento nel paesaggio esegetico contemporaneo. Ad esempio l'ultimo convegno di Lovanio (Belgio), nell'agosto del 2006, è stato interamente dedicato ai libri del Levitico e dei Numeri. D'altronde, negli ultimi anni sono state pubblicate diverse importanti tesi sul libro dei Numeri. Segnalo, fra le altre: Olivier ARTUS, *Études sur le livre des Nombres. Récit, histoire et loi en Nombres 13,1-20,13* (OBO 157), Presses Universitaires, Fribourg (Suisse) - Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997; David FRANKEL, *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore* (VTS 89), Brill, Leiden-Boston-Köln 2002; Reinhard ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZAR 3), Harassowitz, Wiesbaden 2003; Won W. LEE, *Punishment and Forgiveness in Israel's Migratory Campaign*, Eerdmans, Grand Rapids (MI)-Cambridge 2003; Ulrich FISTILL, *Israel und das Ostjordanland. Untersuchungen zur Komposition von Num 21,21-36,13 im Hinblick auf die Entstehung des Buches Numeri* (ÖBS 30), Lang, Frankfurt a.M. 2006. Non posso non menzionare inoltre i diversi studi di Mary DOUGLAS, anzitutto il suo classico studio sul concetto di purezza che si può leggere in traduzione italiana: *Nel deserto. La dottrina della contaminazione nel libro dei Numeri* (Studi Religiosi), EDB, Bologna 2001. Infine, è apparso di recente il grande commentario di Ludwig SCHMIDT nella ben nota collana «Altes Testament

deutsch» (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004), mentre Horst SEEBASS procede con diligenza alla redazione del suo commentario che appare nell'altrettanto prestigiosa collana «Biblischer Kommentar» (Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2003-2006). Sullo stato della ricerca, SCHMIDT ha scritto due ampi resoconti in *Theologischer Rundschau* nel 1998 e nel 2005. La ricerca di Francesco Cocco si colloca all'interno di questo nuovo dibattito esegetico e la sua voce non dovrebbe rimanere inascoltata. Questo per diversi motivi essenziali.

Il suo primo contributo è di tipo metodologico. Non si deve cercare la vera novità della tesi nei singoli capitoli e neanche nell'esegesi di alcuni passi, bensì nel dialogo fra diverse discipline, in sostanza la storia e l'archeologia da una parte e l'esegesi dall'altra. Troppo spesso gli storici e gli archeologi ignorano i problemi dei testi biblici o li trattano in modo superficiale. E gli esegeti si accontentano spesso di vaghi riferimenti alla storia quali «esilio», «periodo persiano», «periodo post-esilico»... Questo studio cerca di superare la dicotomia che separa le discipline storiche e quelle esegetiche, e lo fa con competenza e destrezza.

Inoltre, il testo cerca di combinare diversi metodi: adopera certamente in prevalenza il metodo storico-critico, però si avvale anche degli studi linguistici e dell'analisi narrativa. Riesce, in un modo originale, a far dialogare metodi diacronici con metodi sincronici. Richiede un certo coraggio intraprendere uno studio di tipo storico allorquando la lettura sincronica gode di un monopolio quasi indiscusso in tanti ambienti esegetici. Il principale risultato qui ottenuto non è quindi in una singola affermazione, ma è da cercare nella sintesi dei diversi elementi, storici ed esegetici, che compongono il lavoro. *Das ganze ist das Wahre*, diceva Hegel («La verità è nella totalità»).

Uno dei risultati più importanti del presente studio è di mostrare quanto è difficile parlare dell'esilio e del ritorno dall'esilio. Esso spiega con grande chiarezza quali sono i problemi dell'esilio (il mito della terra vuota, il governo della provincia di Giuda sotto la dominazione babilonese, il problema del santuario in questo periodo...). Spiega anche quali sono i problemi del periodo persiano: il ritorno progressivo piuttosto che il ritorno in massa, il problema del gover-

no della provincia di Yehud, le difficoltà inerenti alla tesi di A. Alt (Gerusalemme avrebbe fatto parte, in un primo tempo, della provincia di Samaria), la dualità del potere civile persiano e del potere religioso autoctono... Infine, insiste sul fatto che alcune problematiche sono molto tardive e risalgono all'epoca ellenistica, ad esempio la teocrazia. Solo in epoca ellenistica il sommo sacerdote funge da autorità religiosa e civile a Gerusalemme. Alcuni spunti sulla collocazione storica dei testi, in particolare le componenti di Nm 16, sono abbastanza originali. Penso ad esempio alle pagine sull'incenso e alla datazione del brano che tratta della ribellione dei 250 uomini capeggiati da Korah. A proposito di Nm 11, mostra chiaramente che il brano sugli anziani non parla di profetismo nel senso proprio della parola benché si tratti di un «luogo comune» dell'esegesi del brano. Le idee cambiano lentamente e con fatica, anche nel mondo esegetico, ed è sintomatico vedere che Ludwig Schmidt adotta la stessa posizione nel suo recente commentario.¹

Il tema trattato è di grande interesse e persino di grande attualità. Lo studio di F. Cocco, infatti, discute di due istituzioni che si ritrovano nel mondo giudaico all'epoca del Nuovo Testamento: gli anziani e i sommi sacerdoti di cui parla anche lo stesso Nuovo Testamento. Non si deve dimenticare che il *presbitero* del Nuovo Testamento è il diretto erede dell'*anziano* dell'Antico Testamento e non dei *sacerdoti* del primo o del secondo tempio. Il presbiterato neotestamentario è quindi storicamente una istituzione di origine laica. È una delle tante ironie della storia. Le pagine che seguono, per tornare al nostro argomento, mostrano come e quando queste due istituzioni si sono imposte in epoca post-esilica, vale a dire durante il periodo persiano e il periodo ellenistico.

Il presente lavoro ha poi un ultimo pregio: è scritto in uno stile chiaro e piacevole. Dovrebbe interessare non solo gli specialisti dell'esegesi del Pentateuco o del libro dei Numeri, bensì tutti coloro che vogliono conoscere meglio un capitolo importante della storia d'I-

¹ L. SCHMIDT, *Das 4. Buch Mose Numeri. Kapitel 1,1–10,10. Übersetzt und erklärt* (ATD 7.1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, 27.

sraele e raccogliere ragguagli essenziali sulla missione del sacerdozio e del presbiterato nella comunità postesilica. «La storia è maestra di vita», diceva Cicerone.² Questo capitolo della storia d'Israele potrebbe contenere alcune lezioni rilevanti mentre stiamo discutendo della missione della comunità cristiana e dei diversi ministeri al suo interno dopo aver varcato la soglia del terzo millennio.

Jean-Louis Ska

² «Historia... testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae» = «La storia è testimone dei tempi, luce della verità, vita della memoria, maestra di vita» (CICERONE, *De oratore* II, 9,36).

PREFAZIONE

La presente pubblicazione riflette, con leggere modifiche, il contenuto della dissertazione dottorale da me difesa presso il Pontificio Istituto Biblico il 23 maggio 2006.

Gli anni di intensa ricerca trascorsi al *Biblicum* non si sono svolti in un ambiente asettico, impersonale, ma in un contesto estremamente familiare in cui ogni persona, pur nella diversità dei ruoli, rappresenta un volto caro alla mente e al cuore, che porterò con me per sempre. La mia gratitudine a questa Istituzione si concretizza nel ringraziamento al p. rettore, prof. Stephen Pisano SJ, presidente della commissione che ha valutato la mia tesi; allo stesso modo ringrazio gli altri membri della commissione: i proff. Gianguerrino Barbiero, SDB, Peter Dubovsky SJ e Paul Mankowski SJ, per i loro preziosi suggerimenti e le intelligenti osservazioni con cui hanno arricchito e perfezionato il mio lavoro. Rivolgo quindi un pensiero di affettuosa gratitudine al segretario generale, sig. Carlo Valentino, di cui in questi anni ho avuto modo di apprezzare l'altissima professionalità, mai disgiunta da quella squisita disponibilità e cortesia che universalmente gli si riconosce.

Ringrazio di cuore il p. Alfio Filippi per aver benevolmente accolto questa ricerca nella prestigiosa Collana Biblica delle Edizioni Dehoniane Bologna. Rivolgo, quindi, un sentito ringraziamento al prof. Stanisław Bazylewski OFMConv, che mi ha guidato come un fratello maggiore attraverso un percorso che egli aveva già compiuto alcuni anni orsono: sempre prodigo di consigli e di saggi suggerimenti, mi ha sostenuto con fraterno affetto nei passaggi salienti del

mio cammino. Al caro prof. Giovanni Deiana mi legano non solo la comune provenienza sarda, ma anche sentimenti di sincera amicizia: gli rendo pubblicamente merito del fatto che fu lui a spingermi ad ampliare l'analisi esegetica con riferimenti alla storia e all'archeologia. Da allora ha seguito costantemente il mio cammino, incoraggiandomi ad andare avanti e trasmettendomi tanti trucchi del mestiere. Un pensiero grato rivolgo anche al prof. Pietro Bovati SJ, che mi è stato amichevolmente vicino in momenti particolarmente intensi del mio percorso accademico.

Ringrazio l'Ordine dei Frati Minori Conventuali, cui appartengo, nella persona del padre generale, fr. Joachim Giermek, che ha avuto una speciale attenzione nei confronti del mio impegno accademico garantendomi ogni mezzo per poter portare a termine gli studi biblici. Al grazie alla famiglia religiosa si unisce infine – ma non per ultimo – quello alla mia famiglia d'origine: a mio padre Tonino, mia madre Luciana, mia sorella Paola, mio cognato Massimiliano e a nonna Angelina dedico il frutto di questa mia fatica, grato per il dono della vita, della fede e del sostegno che mai mi fanno mancare, pur nella discrezione che li contraddistingue.

L'ultima parola non può che essere per colui che mi onoro di definire il mio maestro, il prof. Jean-Louis Ska SJ. Questi anni di collaborazione – perché tale egli ha voluto che fosse, fin dall'inizio – si sono rivelati per me un'autentica scuola di vita: gli sarò sempre riconoscente per l'attenzione, la cura, la dedizione con cui ha seguito questo mio lavoro, andando ben oltre i limiti di quanto fosse a lui richiesto come moderatore della tesi. Con rara saggezza, mi ha aiutato a giungere al termine della mia ricerca senza mai sostituirsi a me nella lotta, eppure garantendomi la serena certezza del suo appoggio, tanto discreto quanto sicuro.

F.C.

Roma, 28 gennaio 2007
Festa di San Tommaso d'Aquino

INTRODUZIONE

Dopo secoli di oblio e di sussiego, giustificati dalla pretesa difficoltà di incontrarvi una struttura logica e una tematica omogenea quale quella degli altri quattro libri del Pentateuco, il libro dei Numeri è divenuto oggetto di crescente interesse da parte degli studiosi contemporanei. Uno dei fattori che hanno determinato tale cambiamento di percezione è riscontrabile nell'importanza sempre maggiore che viene attribuita dagli studiosi al tempo del deserto, inteso come tempo dell'«infanzia di Israele» e della sua formazione in quanto popolo di Dio.

A ben guardare, la rivalutazione di questa tappa della storia di Israele non è frutto dell'ennesima alchimia esegetica o della vivace fantasia di qualche storico del Vicino Oriente antico; infatti, i complicati e molteplici processi compositivi e redazionali che hanno avuto come prodotto finale il Pentateuco quale noi lo possediamo ci parlano della necessità, avvertita dagli scrittori sacri all'indomani della catastrofe socio-politico-religiosa rappresentata dall'esilio, di tracciare – se mi si consente la metafora – la «mappa genetica» di Israele, ricostruendone gli eventi fondanti: il cammino nel deserto è lo sfondo ideale su cui s'incastona la gran parte di questi eventi.

Non è difficile intuire che cosa costringesse Israele alla ricostruzione del proprio passato: in una contingenza storica quale quella del postesilio, profondamente segnata dal tracollo della monarchia davidica, occorreva individuare un elemento di riferimento che andasse oltre – e non solo da un punto di vista cronologico – il regno di Davide, e che fosse perciò in grado di garantire il manteni-

mento delle promesse fatte da YHWH ai padri. Ecco il perché della progressiva centralizzazione della figura di Mosè. Infatti, posto che la guida del popolo è YHWH stesso, Mosè riveste il ruolo del mediatore e, dunque, di massimo rappresentante di Dio sulla terra: è per questo che la sua autorità è percepita dagli agiografi come la matrice di ogni altra autorità sul popolo d'Israele.

Senza dubbio, l'autorità mosaica è caratterizzata da tratti d'irripetibilità, derivanti dalla sua speciale relazione con Dio;¹ com'è chiaro, d'altra parte, che l'autorità di Mosè non viene trasmessa per via di una discendenza diretta alla maniera dinastica, giacché nessuno dei due figli che gli aveva partorito la moglie Zippora² ne diviene l'erede.

Eppure, il legame con Mosè viene percepito come un requisito indispensabile in vista dell'ottenimento dell'abilitazione al governo della comunità postesilica: poter provare che la propria parte era depositaria dell'autentica tradizione mosaica significava garantirsi l'autorevolezza necessaria all'esercizio dell'autorità e del governo; significava essere degni di occupare la cattedra che era stata di Mosè. Lo scopo dell'indagine che vado a introdurre sarà quello di analizzare approfonditamente due racconti del libro dei Numeri che, a mio avviso, rientrano in questa logica di legittimazione: si tratta di *Nm 11** e *Nm 16*.

Il presente studio consta di due parti, distinte ma tra loro complementari: la prima parte, di carattere storico, ha come obiettivo la ricostruzione della situazione socio-politico-religiosa dell'Israele postesilico, insistendo particolarmente sulla questione dell'autorità quale si è sviluppata nel corso del periodo neobabilonese (*capitolo primo*) e persiano (*capitolo secondo*). Pur avendo una sua compiutezza in se stesso, tale studio è inteso come funzionale alla collocazione cronologica dei diversi interventi redazionali rilevati in *Nm 11** e *Nm 16* e all'interpretazione degli stessi: ciò darà modo di avanzare alcune ipotesi sul ruolo degli anziani, protagonisti della vicenda nar-

¹ Cf. quanto di lui viene detto in Dt 34,10: «Non è più sorto in Israele un profeta pari a Mosè, con il quale YHWH si relazionava faccia a faccia...».

² Es 2,22; 18,3-4.

rata in Nm 11*, e sulla natura e ruolo del sacerdozio nella comunità giudaica, che tanta parte gioca sulla scena rappresentata da Nm 16.

Vorrei subito richiamare l'attenzione del lettore sul fatto che l'ordine dell'*expositio* è esattamente inverso a quello dell'*inventio* del materiale: infatti l'indagine è scaturita dallo studio della genesi dei testi e delle diverse tradizioni che vi s'intersecano, e solo in un secondo momento – contrariamente a quanto potrebbe sembrare dalla disposizione della materia – è sfociata nella ricostruzione di un quadro storico che ne giustificasse, seppur in via di ipotesi, la stratificazione letteraria.

La seconda parte della presente ricerca è, invece, di natura esegetica: il *capitolo terzo* consiste nello studio di Nm 11*, un testo che conserva la memoria narrativa di un passaggio importante dell'evoluzione istituzionale di una delle componenti più antiche della società israelitica, ovvero l'anzianato. Alcuni studiosi (pochi, a dir il vero) ritengono che Nm 11* tratti della trasmissione dell'autorità di Mosè ai settanta anziani, mentre altri (la maggior parte) sostengono che il racconto abbia come obiettivo la legittimazione della profezia estatica. Come tenterò di mostrare, sono – come i primi – convinto del fatto che la finalità del racconto di Nm 11* concerna l'istituzione di un'autorità di condivisione del governo del popolo e possa, pertanto, costituire un serio fondamento alle pretese di legittimazione alla rappresentanza della tradizione di Mosè avanzate dagli anziani nel postesilio.

Il *capitolo quarto* affronta lo studio di Nm 16, un testo caratterizzato dalla tematica della rivolta contro i rappresentanti dell'autorità in seno all'assemblea, nella fattispecie Mosè ed Aronne. Un lettore attento non mancherà di notare che, se dapprincipio la polemica verte sulla questione della legittimità della leadership mosaica, improvvisamente i contorni della questione cambiano e l'insurrezione si colora di sfumature culturali e religiose, tra l'altro non tutte riconducibili allo stesso problema. Nel corso della narrazione emerge progressivamente la centralità della figura di Aronne, che viene ad assumere lo scomodo ruolo di destinatario della rivendicazione dei rivoltosi. L'impressione che ne ho tratto è che vi sia un inesorabile cambiamento di percezione del ruolo del fratello maggiore di Mosè e che il suo massiccio coinvolgimento nella vicenda sposti il piano del con-

fronto dal recinto sacro delle pratiche culturali al delicato terreno della legittimità dell'esercizio dell'autorità.

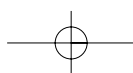
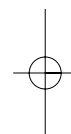
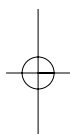
Come si può intuire fin da queste brevi parole di presentazione, si tratta di un capitolo molto complesso, in cui si mescolano diverse tradizioni a causa di numerosi e profondi interventi redazionali. L'obiettivo che mi prefiggo è di poter arrivare a riflettere sulla logica che ha presieduto a tali interventi, per gettar luce sull'ambiente – o sugli ambienti – cui tali interventi sono dovuti.

Per quanto concerne il metodo esegetico, l'analisi del testo seguirà fondamentalmente i criteri diacronici del metodo storico-critico (delimitazione della pericope, *critica textus*, divisione in fonti, studio dei termini chiave), per quanto possibile supportata da considerazioni di carattere sincronico desunte dall'analisi narrativa, quali lo studio dello svolgimento delle trame e della finalità dei racconti.

Parte prima

La questione dell'autorità in Israele tra VI e IV secolo a.C.

Inquadramento storico



La prima parte di questa indagine sarà dedicata allo studio della questione dell'autorità in Israele¹ tra VI e IV secolo a.C.² dal punto di vista della successione degli avvenimenti.

Non è impresa di poco conto, se si considera che – a fronte di un sostanziale silenzio delle fonti extra-bibliche – le testimonianze derivanti dal testo sacro in relazione a questo periodo sono da vagliare con estrema cura; e ciò sia a motivo della distanza cronologica che le separa dagli avvenimenti che pretendono di descrivere, sia a causa della tendenza di tali fonti a soggiacere a diversi pregiudizi ideologici che – in buona sostanza – stanno alla base di un'interessata interpretazione della storia, piuttosto che di una fedele ricostruzione della cronotassi degli eventi.³

Enunciata fin dall'inizio tale difficoltà di fondo, passo ora a definire i limiti di questa prima parte dell'indagine: la ricostruzione del quadro storico che vado a proporre mira a gettar luce sulle problematiche connesse alla questione dell'autorità, ciò che costituisce l'og-

¹ Stante una certa indeterminatezza nell'impiego del termine «Israele», specifico subito che gli attribuisco un senso prevalentemente geografico. Il rischio dell'ambiguità nell'utilizzo di un qualificativo mi pare efficacemente sintetizzato da queste poche righe di L.L. GRABBE: «White citizens of black African countries can quite appropriately call themselves "Africans", yet in order to distinguish them from black citizens they are often referred to as "Europeans", this despite the fact that they may be several generations removed from European settlers and may have no living member of the family who has ever been to Europe» («Historical Reality», 14). Sulle diverse sfumature che vengono attribuite all'espressione «Storia d'Israele» cf. P.R. DAVIES, *Search*, 49-74; BECKING, «Seals», 65. N.B. I dati bibliografici completi dei testi citati nelle note sono tutti reperibili nella Bibliografia in fondo al presente volume.

² Volendo indicare due date un po' più precise, si tratta del periodo che va dalla caduta di Gerusalemme (587 a.C.) all'ascesa al trono di Alessandro Magno (330 a.C.).

³ Tale difficoltà è ben sintetizzata da R. ALBERTZ, «Da die Exilszeit in der Geschichtsdarstellung der Bibel eine gähnende Lücke darstellt, steht die historische Rekonstruktion dieser Epoche vor fast unüberwindlichen Schwierigkeiten» (*Exilszeit*, 46).

getto immediato dell'intera ricerca; ragion per cui non mi occuperò della ricostruzione di tutti e singoli gli avvenimenti, né della poliedricità di aspetti relativi a quest'epoca, limitandomi ad affrontare le questioni che potranno contribuire a una migliore comprensione delle tappe di formazione dei testi biblici che saranno analizzati nella seconda parte (Nm 11*; 16).

Data la problematicità della tematica che affronto, intendo procedere a partire dai (pochi) dati certi per giungere a costruire delle ipotesi per lo meno plausibili: il percorso della ricerca sarà perciò segnato dall'analisi dell'evidenza prodotta dall'archeologia, in un dialogo costante con le fonti extra-bibliche e con lo stesso testo sacro, nel tentativo di comprenderne meglio la natura e i limiti storiografici.⁴ La sintesi finale mira ad offrire un quadro generale dell'evoluzione delle istituzioni di governo, con particolare attenzione all'anzianato e al sacerdozio; cosa che si rivelerà assai utile in vista della formulazione di alcune ipotesi sulla collocazione cronologica delle tradizioni presenti in Nm 11* e Nm 16.

⁴ In relazione al rapporto tra archeologia biblica ed esegesi mi paiono illuminanti alcune considerazioni contenute in un breve saggio di A.G. VAUGHN, che mira ad evidenziare la convenienza di un approccio complementare tra queste due discipline, sempre preferibile a posizioni escludive che – immancabilmente – finiscono col debordare nel dogmatismo (cf. «Biblical Archaeology», 407-430).

1.

GERUSALEMME, GIUDA E BABILONIA

Stante la natura problematica delle fonti, l'archeologia rappresenta un punto di riferimento imprescindibile per chiunque ambisca alla ricostruzione degli avvenimenti principali della storia di Israele. Infatti, lo studio accurato degli scavi compiuti nei diversi siti archeologici ha permesso di evidenziare una realtà che non di rado si è dimostrata assai lontana dal dato biblico, ma decisamente utile in vista di una migliore comprensione dell'ambiente che l'ha prodotto.¹

Pertanto, dopo aver brevemente segnalato quali siano i limiti e i rischi di un'indagine storica che abbia a che fare con il mondo della Bibbia, mi propongo di analizzare criticamente le principali interpretazioni storiografiche sul periodo in questione e – seppure in modo riflesso – i risultati di alcuni dei maggiori scavi compiuti nel territorio di Giuda e Gerusalemme, al fine di formulare delle ipotesi relative alla situazione politica di quella regione al tempo dell'esilio babilonese e in epoca persiana.

¹ Occorre dire fin dal principio che i risultati archeologici non vanno assunti acriticamente, dal momento che l'archeologia – ben lungi dal rappresentare una scienza esatta – non è esente dal rischio di infiltrazioni ideologiche tali da condizionarne i risultati. Riporto una battuta di F.J. GONÇALVES che descrive uno dei rischi dell'archeologia biblica: «Desempeñando ante todo el papel de *ancilla* de la historia del antiguo Israel, es natural que la arqueología de Palestina haya sido plasmada, en la medida de lo posible, a imagen de su señora» («Destierro», 432 = ID., «Exil», 105). Sull'evoluzione dell'archeologia biblica può essere utile vedere il saggio di P.R.S. MOOREY, *Century*, che ripercorre le vicende di un secolo di scavi in Palestina. Sulle implicanze politiche della questione, cf. la prefazione all'edizione italiana di L. NIGRO (*ivi*, 5-6). Cf. anche il recente contributo di DAVIS, *Sands*.

1. I LIMITI DI UNA RICOSTRUZIONE STORICA

La distruzione di Gerusalemme ad opera del re babilonese Nabucodonosor² e la contestuale deportazione in Babilonia di parte della popolazione segna uno snodo fondamentale nella storia di Israele: infatti, la memoria di questo accadimento si è rivelata gravida di conseguenze e ha dato adito ad ermeneutiche di tipo non solo storico, ma anche e soprattutto teologico-religioso, che hanno avuto un influsso determinante nel prosieguo della storia del popolo eletto.

Per meglio comprendere la portata di questa temperie storica, mi pare utile riflettere più da vicino su due delle interpretazioni dei fatti del 587³ a.C. che si sono imposte con maggior forza: la prima concerne l'individuazione delle *cause della catastrofe*; la seconda – peraltro intrinsecamente connessa alla prima – è rappresentata dall'ideologia in base alla quale sono stati qualificati coloro che sono stati deportati e coloro che, invece, hanno continuato a dimorare in Giuda: mutuando un'espressione dal linguaggio profetico, questa seconda tendenza potrebbe essere definita come l'*idealizzazione del «resto d'Israele»*.

² Si noti che quando parlo di Nabucodonosor *tout court* mi riferisco sempre a Nabucodonosor II, il quale – stando alla cronologia ricostruita sulla base di documenti babilonesi – regnò dal 605 al 562 a.C. (cf. PARKER – DUBBERSTEIN, *Chronology*, 12). Sulle diverse varianti nella resa del nome di questo sovrano neobabilonese (Nebuchadrezzar, Nebuchadnezzar...) si può utilmente vedere VAN SELMS, «Name», 223-229; VOIGTLANDER, *History*, 89. Sul rapporto tra Nabucodonosor e i testi veterotestamentari che ne fanno menzione cf. SACK, «Nebuchadnezzar», 221-231.

³ Quella del 587 a.C. è una datazione *sub judice*, visto che alcuni ritengono che la distruzione di Gerusalemme sia da collocarsi nel 586 a.C.: non è questa la sede appropriata per discutere la questione, per cui mi limito a rimandare a uno studio di H. CAZELLES che ben illustra i termini del problema e del quale condivido gli argomenti, ragion per cui opterò per il 587 (cf. «587 ou 586?», 427-435). Cf. anche la discussione elaborata sul problema da WISEMAN, *Nebuchadnezzar*, 32-39. Sul dato biblico relativo alla questione cf. AVIOZ, «Temple», 562-565. Tra coloro che, invece, propendono per il 586 a.C. si può vedere GUILLAUME, «Katastrophal?», 31-32; LIPSCHITS, *Fall*, 72-74.

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

27

1.1. LE CAUSE DELLA CATASTROFE

All'occhio dello storico del Vicino Oriente antico non può sfuggire il fatto che tanto l'evento della distruzione di Gerusalemme quanto quello contestuale della deportazione siano da riferirsi a cause piuttosto contingenti:⁴ tra queste, assume un notevole rilievo la posizione geograficamente strategica di Israele, che si trovava a fare da ponte tra l'impero neobabilonese⁵ e l'Egitto, unico popolo che potesse costituire una reale minaccia per il dominio di Nabucodonosor sull'area vicino-orientale.⁶

L'atteggiamento iniziale di sostanziale noncuranza del sovrano babilonese nei confronti del piccolo territorio di frontiera rappresentato dal regno di Giuda subì un mutamento d'indirizzo nel momento in cui l'Egitto diede un marcato impulso a quella politica espansionistica che era già stata inaugurata dai faraoni Psammetico I e Neco II:⁷ la spedizione di Psammetico II nella terra di Kush⁸ (593-592 a.C.), e in particolare quella verso Byblos e le altre città costiere della Fenicia (592-591 a.C.), dovettero costituire uno stimolo all'intensificazione dei rapporti tra la terra di Faraone e il regno di Giuda; cosa, quest'ultima, che fu percepita da Nabucodonosor come un serio pericolo per

⁴ L. TATUM analizza l'eziologia del tracollo della casa di Davide a partire da considerazioni di tipo antropologico e socio-politico, collocandole nel quadro di un fenomeno piuttosto generalizzato nel Vicino Oriente antico che definisce «secondary state collapse» (cf. «Jerusalem», 291-306).

⁵ A scanso di equivoci, chiarisco che con il termine «neobabilonese» intendo riferirmi alla dinastia o al periodo di tempo che va da Nabopolassar (626 a.C.) sino alla presa di Babilonia da parte di Ciro il Grande (539 a.C.): l'aggettivo, infatti, si utilizza anche in linguistica per definire i dialetti accadici caratteristici della regione babilonese nel lunghissimo arco di tempo che va dalla fine del secondo millennio alla metà del VI sec. a.C. (cf. LIPSCHITS, *Fall*, 29 nota 110).

⁶ A proposito dell'incidenza del fattore geopolitico sulla sorte del regno di Giuda tra VII e VI sec. a.C. rimando a LIPSCHITS, *Fall*, 1-35.

⁷ Per un'analisi alquanto dettagliata del periodo, suffragata dall'evidenza prodotta dall'archeologia e dal confronto con le testimonianze epigrafiche cf. VANDERHOOF, *Empire*, 69-81 e i relativi rimandi bibliografici. Cf. anche LIPSCHITS, «Policy», 467-487; ID., *Fall*, 20-29.

⁸ Lo storico greco ERODOTO celebra questo evento come una grande vittoria militare (cf. *Historiae* II, 161). Sulle diverse interpretazioni di questo viaggio (spedizione militare, «processione» culturale ecc.) cf. LIPSCHITS, *Fall*, 63 nota 97.

la stabilità interna dell'impero neobabilonense.⁹ Del resto, è verosimile che in Giuda esistessero due tendenze alquanto nette: una pro-babilonense, l'altra invece piuttosto favorevole all'Egitto.

L'esistenza di relazioni positive tra Giuda e l'Egitto è in certo modo documentata da una fonte che vale la pena citare: si tratta del verso di uno degli *ostraka* rivenuti a Lachish (per la precisione, l'*ostrakon* III), in cui è riportata una storia che – per i richiami topografici e l'onomastica dei personaggi coinvolti nella vicenda – ricorda il racconto di Ger 26,20-23.¹⁰ Per dare al lettore un'idea più concreta della somiglianza tra i due racconti ne riporto il testo in una tavola sinottica:¹¹

LACHISH OSTRAKON III (linee 13-21)	Ger 26,20-23
[...] Questo è ciò che è stato riferito al tuo servo: il comandante dell'esercito, Yik-BaRyahu figlio di Elnatan, scese in Egitto e ordinò ai suoi uomini di prendere da laggiù Hodauyahu figlio di Achiyahu. E il tuo servo ha inviato al mio signore una lettera che Nedabyahu, familiare del re, ha portato a Shallum, figlio di Yaddua, da parte del profeta, dicendo: «Attento!».	Ci fu anche un altro uomo che profetizzava nel nome di YHWH, Uria figlio di Semaia, di Kiriath-Yearim: profetizzò contro questa città e contro questo paese, proprio come fece Geremia. E il re Yehoyakim, con tutti i suoi prodi e tutti i suoi principi, ascoltò i suoi discorsi e cercò di metterlo a morte; e Uria se ne avvide, fu colto da grande timore e fuggì per trovare scampo in Egitto. Il re Yehoyakim inviò degli uomini in Egitto: Elnatan, figlio di Akbor , e altri uomini con lui. Costrinsero Uria ad uscire dall'Egitto e lo condussero al cospetto del re Yehoyakim, il quale lo fece passare a fil di spada e gettò il suo cadavere nei sepolcri della gente comune.

⁹ Cf. LIVERANI, *Oriente*, 884; LIPSCHITS, «Benjamin», 156-157.

¹⁰ Cf. TORCZYNER, *Lachish*, 45-73. Sui rapporti tra Giuda e l'Egitto, nel quadro più ampio del confronto tra Egitto e Babilonia, cf. MALAMAT, «Kingdom of Judah», 116-129; ID., «Twilight», 299-319. Circa la datazione degli avvenimenti cui si è fatto riferimento cf. FREEDY – REDFORD, «Dates», 462-485.

¹¹ La traduzione italiana di entrambi i testi (i cui originali sono in ebraico) è mia. Del verso dell'*ostrakon* riporto solo le linee 13-21, che contengono il testo simile al racconto biblico.

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

29

Come ho cercato di evidenziare graficamente, ci sono due elementi di coincidenza abbastanza chiari: 1) la traduzione di un prigioniero dall'Egitto, ad opera di un contingente armato; 2) i due nomi *ELNTN* e *KBR*, la cui corrispondenza è però inficiata da due fattori: la *relazione parentale* tra i due personaggi è invertita e la *vocalizzazione* del nome *KBR* non è identica. Con buona pace dell'editore dell'*ostrakon* – che, al riguardo, dimostra un entusiasmo che mi pare eccessivamente ottimistico¹² – occorre ammettere che la somiglianza tra i due testi è tutt'altro che speculare: indubbiamente, però, dal confronto traluce quello che si può definire un retroterra comune che, se non altro, costituisce un ulteriore indizio che testimonia dell'esistenza di relazioni tra Giuda e l'Egitto tra VII e VI sec. a.C. Anche la datazione del documento di Lachish sembra confermare questa ipotesi: infatti, attraverso uno studio delle lettere ebraiche che vi sono riportate, si è giunti a datare l'*ostrakon* intorno al 589 a.C., quindi due anni prima della distruzione di Gerusalemme.¹³ Esiste, infine, un papiro¹⁴ demotico risalente al tempo di Dario I, che riferisce di un pellegrinaggio¹⁵ che Psammetico II, accompagnato dalla sua corte e da sacerdoti, compì verso la terra di Kahru (la Fenicia) nel 592-591 a.C. Lungi dal rappresentare una prova, anche questa testimonianza può costituire un indizio che deporrebbe in favore di rapporti distesi tra l'Egitto e il regno di Giuda.

Non stupisce più di tanto, dunque, l'iniziativa di Nabucodonosor, che intraprese una serie di spedizioni punitive al fine di soggiogare *manu militari* i territori su cui Babilonia, sino a quel momento, si era contentata di esercitare una pressione di tipo prevalentemente fiscale mediante il sistema del vassallaggio.¹⁶

Che fosse l'istituto del vassallaggio a regolare i rapporti tra Babilonia e la Siria-Palestina è deducibile da quanto riportato dalle cronache babilonesi che, nel contesto del racconto dell'incoronazione di Nabopolassar (prede-

¹² «Letter III is not only the best preserved of the larger ostraca, but certainly the most interesting and important document among the Lachish Letters, and *may be considered almost as an authentic chapter of the Holy Scriptures*» (TORCZYNER, *Lachish*, 62: il corsivo è mio).

¹³ Cf. PARDEE, *Handbook*, 88.

¹⁴ Cf. GRIFFITH, *Papyri*, III, 92-98.

¹⁵ È questa l'interpretazione che del viaggio danno sia KIENITZ (*Geschichte*, 25) che GARDINER (*Egypt*, 360).

¹⁶ Cf. MALAMAT, *Monarchies*, 208-209.

cessore di Nabucodonosor), fanno riferimento alla presenza di re vassalli che prestano giuramento di fedeltà al sovrano di Babilonia. Appare lecito ipotizzare che la medesima scena possa essersi ripetuta anche in occasione dell'intronizzazione di Nabucodonosor, appena pochi anni dopo.¹⁷ Inoltre, la cronaca di Nabucodonosor riferisce che, in occasione della spedizione in Siria-Palestina, egli ricevette un consistente tributo da parte dei re di Ḫattu, ¹⁸ cosa che conferma ulteriormente la natura subalterna del rapporto tra i regni siro-palestinesi e Babilonia.

Ebbe così inizio un'epoca che possiamo definire di sradicamento dell'influenza egiziana sui territori palestinesi e della costiera,¹⁹ con una serie di campagne belliche che produssero la capitolazione di diverse città quali: Sidone; Tiro, che fu assediata per ben tredici anni;²⁰ Edom, Ammon²¹ e Moab;²² Ashkelon, Ekron, Ashdod, Timnah e altre città della Filistea.²³

¹⁷ Cf. GRAYSON, *Texts*, 78-86; WISEMAN, *Nebuchadrezzar*, 19-21; BEN-BARAK, «Ceremony», 55-67; BERGAMINI, «Levels», 111-152.

¹⁸ Cf. la *Cronaca V*, 15-20. Questa cronaca si trova incisa su una tavoletta conservata al British Museum (numero di catalogo *BM 21946*): lo stato di conservazione è assai precario e il testo appare rimaneggiato, a causa di diverse abrasioni e della completa mancanza della parte inferiore della tavoletta. Cf. GRAYSON, *Chronicles*, 100; HALLO, *Context*, 467-468; WISEMAN, *Chronicles*, 68; NA'AMAN, «Nebuchadrezzar», 41-44; GLASSNER, *Chronicles*, 226-232.

¹⁹ L.E. STAGER definisce la politica bellica babilonese «scorched earth policy», ovvero la tattica della terra bruciata («Ashkelon», 67*-68*). Le Cronache babilonesi documentano tale attività bellica di Nabucodonosor nella terra di Ḫattu (la Siria-Palestina): cf. specialmente la *Cronaca V*, dedicata al regno di Nabucodonosor (GRAYSON, *Chronicles*, 99-102; HALLO, *Context*, 467-468). Sulla politica bellica neobabilonese vedi anche LIPSCHITS, *Fall*, 36-42.

²⁰ È quanto si desume da un'informazione riportata da Giuseppe Flavio: ἐπὶ Ἰθωβάλου τοῦ βασιλέως ἐπολιόρκησε Ναβουχοδονόσορος τὴν Τύρον ἐπ'ἔτη δεκάτριαι (IOSEPHUS, *Contra Apionem* I, 21). Per l'approfondimento e i rimandi bibliografici cf. KATZENSTEIN, *Tyre*, 330; REDFORD, *Egypt*, 465-466; LIVERANI, *Oriente*, 884-888; ID., *Oltre la Bibbia*, 203-205.

²¹ Per una panoramica degli scavi archeologici compiuti in Ammon relativamente al periodo che va dal VII al V sec. a.C., cf. LIPSCHITS, «Ammon», 37-46.

²² Per l'approfondimento e i rimandi bibliografici cf. BARTLETT, *Edom*, 157-161.

²³ Cf. VANDERHOOF, *Empire*, 82-83.

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

31

1.2. L'IDEOLOGIA DEL «RESTO D'ISRAELE»

Quella fin qui descritta rappresenta – a grandi linee – la tempe-
rie storico-politica in cui dovrebbero essere collocati l'assedio e la di-
struzione di Gerusalemme: il problema, però, è costituito dal fatto
che l'interpretazione biblica dell'eziologia di questo evento è mossa
essenzialmente da un giudizio di carattere morale, piuttosto che da
considerazioni di tipo storico-politico, giacché la rovina della città
santa viene percepita come conseguenza del peccato e dell'infedeltà
del popolo e dei suoi capi nei confronti di YHWH.²⁴

La stigmatizzazione del peccato implica l'erogazione di una
sanzione divina che sia proporzionata al peccato stesso: ecco perché
il testo biblico presenta il giudizio di YHWH – che si concretizza per
mezzo dell'operato di Nabucodonosor²⁵ – come una sciagura di di-
mensioni catastrofiche. Si legge, infatti, in 2Re 24,14:²⁶

«[Il re di Babilonia] deportò tutta Gerusalemme, tutti i capi, tutti i pro-
di valorosi per un totale di diecimila esiliati, tutti i fabbri e tutti i cal-
derai. Non fu lasciato nessuno, eccetto la plebe del popolo della terra
(הַלֵּיתָ עַם-הָאָרֶץ)».

Secondo questo testo, in conseguenza della distruzione della
città santa la terra rimane desolata e la popolazione è deportata pra-
ticamente nella sua interezza, giacché si afferma che scampati alla de-
portazione sono הַלֵּיתָ עַם-הָאָרֶץ = «la plebe del popolo della terra».²⁷

²⁴ Nel libro di Geremia è assai chiara una simile interpretazione degli avveni-
menti: in particolare, Ger 21–22 può costituire un esempio illuminante di tale ten-
denza. O. Lipschits si diffonde abbondantemente nell'analisi dell'interpretazione
che la storiografia biblica offre delle cause della sciagura abbattutasi su Gerusalem-
me: cf. LIPSCHITS, *Fall*, 272-359.

²⁵ Ger 21,5-7 parla di YHWH come di un alleato che combatte al fianco di
Nabucodonosor contro Gerusalemme.

²⁶ Si tratta solo di uno dei diversi testi che parlano in questa maniera della
distruzione di Gerusalemme e della deportazione in Babilonia: per una presentazio-
ne e un'analisi del dato biblico concernente tale questione cf. BARSTAD, *Myth*, 25-45.

²⁷ Per la definizione di «popolo della terra» cf. NICHOLSON, «עַם-הָאָרֶץ», 59-66;
GUNNEWEG, «עַם-הָאָרֶץ», 437-440; WILLI, *Juda*, 1-30; LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, 282-
283; GRABBE, *History*, 285-288.

È proprio una simile presentazione degli avvenimenti che ha indotto la seconda delle interpretazioni che ho segnalato poc'anzi, ovvero l'idealizzazione degli esiliati a scapito dei rimasti, praticamente annichiliti dall'inconsistenza a livello numerico e dall'irrelevanza a livello sociale:²⁸ un certo ambiente profetico rappresenta il *milieu* in cui si elabora quella che potremmo definire l'ideologia del «resto d'Israele».²⁹

M. Liverani fa notare che il concetto di «resto» non costituisce un'invenzione della letteratura biblica, ma

«[...] è ben presente nei testi assiri ed anche babilonesi ad indicare (col termine *sittu*) i superstiti, gli scampati alle distruzioni e stragi e anche alle deportazioni imperiali. Il termine ha di per sé un valore tecnico, indica quella parte della popolazione di cui ancora non si è descritta la sorte, ed è solo l'abituale catena narrativa a far sì che il "resto" siano di norma gli scampati. Quindi questo "resto" può essere quello lasciato sul posto, ma può essere anche quello deportato [...] È a seguito delle deportazioni babilonesi che si apre il dibattito tra il "resto" dei rimanenti e il "resto" dei deportati: chi è il legittimo erede?».³⁰

Gli esempi della tendenza all'idealizzazione del «resto» da parte del racconto biblico sono assai numerosi: basterà citare ancora una volta Geremia che – nel quadro dell'oracolo contro i pastori malvagi – annuncia che una piccola parte (שְׁאֵרִית = «un resto», per l'appunto) di coloro che erano stati deportati avrebbe dovuto fare ritorno nel paese, per garantire il compimento delle promesse fatte da YHWH ai padri. Così recita Ger 23,3:

²⁸ Almeno per quanto riguarda la città di Gerusalemme: avrò modo di mostrare che nella provincia le cose andarono alquanto diversamente.

²⁹ Per un rapido *status quaestionis* sul concetto di «resto» cf. GRABBE, *History*, 246-247.

³⁰ LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, 243. Sui rapporti tra il concetto di «resto» nelle iscrizioni reali assire e i testi profetici si può utilmente vedere la monografia di CARENNA, *Resto*.

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

33

«Quanto a me, io riunirò il resto (תִּשְׁאֵר) del mio gregge da tutti i paesi in cui li ho dispersi e li farò tornare al loro pascolo, e saranno prolifici e si moltiplicheranno».

Tutto ciò ha contribuito alla nascita di una precomprensione – quella della «terra desolata e vuota» – che ha accompagnato lo studio della storia di Israele fino a tempi assai recenti ed è dura a morire anche ai giorni nostri, al punto che persiste sia pure sotto mentite spoglie:³¹ dando, forse, troppo per scontata l'esattezza storica del dato biblico, si pensava che la distruzione abbattutasi sulla città santa avesse causato il vuoto totale anche nel resto della regione, mentre l'evidenza emergente dagli scavi archeologici e dagli studi demografico-sociologici che ne sono conseguiti dimostra che il tracollo non fu così generale quale lo presenta il testo biblico.

La letteratura fiorita sull'argomento negli ultimi vent'anni è sovrabbondante, anche se sarebbe errato fare di tuttata l'erba un fascio dato che le ipotesi avanzate dagli studiosi sono tutt'altro che consonanti: il problema risiede sostanzialmente nella posizione che si adotta in relazione alla *vexata questio* del rapporto tra gli avvenimenti storici e il racconto biblico.³² A questo proposito non mancano posizioni tanto radicali da apparire estremistiche, quali quelle dei cosiddetti «minimalisti»³³ che giungono perfino a

³¹ Forse non sono rimasti più in tanti a difendere la teoria della «terra desolata e vuota», ma certamente qualcuno insiste ancora sulla centralità di Babilonia e dei giudei della diaspora rispetto a Giuda e ai «rimasti». A proposito, mi sembra emblematica una considerazione di GONÇALVES: «Al situar en Babilonia el centro de la vida nacional del pueblo judío entre 597-538 a.C., los historiadores no hacen sino repetir la propaganda de la comunidad judía de Babilonia y de sus herederos, omitiendo la idea de la despoblación total de Judá, el elemento de dicha propaganda más inverosímil desde el punto de vista histórico y el más caricaturesco» («Destierro», 460).

³² Tra i contributi più recenti sull'argomento si possono vedere: BARR, *History*; BRETTLER, «Issues», 1-21; BARSTAD, «Debate», 433-447; Id., «Hellenistic Book», 129-151; COLLINS, «Politics»; BECKER – VAN OORSCHOT, *Geschichtsbuch*.

L.L. Grabbe riassume i termini della questione, collocandola nel più ampio dibattito dello storicismo moderno e contemporaneo (cf. *History*, 3-13).

³³ Le definizioni di «minimalisti/massimalisti» si sono ormai piuttosto attestate nel gergo specialistico. Non mancano, peraltro, varianti sul tema: ad esempio, i «minimalisti» vengono anche definiti «revisionisti» o «scettici». Per quanto ho potuto ricostruire, la paternità di queste definizioni è da attribuirsi a W.G. DEVER (cf. «Quest», 39-52 e altri articoli).

ritenere inammissibile l'idea stessa di una storia di Israele (P.R. Davies,³⁴ N.P. Lemche,³⁵ R.P. Carroll,³⁶ T.L. Thompson,³⁷ K.W. Whitelam,³⁸ solo per citarne alcuni); d'altro canto, i cosiddetti «massimalisti» (tra cui sarà sufficiente richiamare W.G. Dever³⁹) ritengono di poter trovare nel racconto biblico un resoconto fedele degli avvenimenti, che riceve conferma dal dato archeologico. Di recente, J.R. Bartlett ha felicemente applicato alla questione una metafora omerica, definendo le due posizioni le Scilla e Cariddi della storiografia biblica,⁴⁰ nel senso che entrambe nascondono in se stesse il rischio di uno schianto, sicché la posizione mediana appare essere la più raccomandabile. Una tra le ultime (in ordine cronologico) prese di posizione contro coloro che vengono definiti i «mitografi» (i minimalisti, in buona sostanza) porta la firma di B. Oded, che ritiene non solo indimostrabile, ma perfino innecessaria l'idea che gli agiografi abbiano inventato di sana pianta il «mito della terra desolata».⁴¹ Se il tono dell'argomentazione fosse più sereno e meno influenzato da polemiche dallo sfondo marcatamente politico-religioso, Oded risulterebbe piuttosto convincente, dal momento che propone una giusta via di mezzo nella valutazione della questione relativa alla continuità o discontinuità della situazione di Giuda durante il periodo

³⁴ Cf. P.R. DAVIES, *Search*.

³⁵ Cf. LEMCHE, *Ancient Israel*; ID., «Hellenistic Book?», 163-193; ID., *Canaanites*; ID., *Vorgeschichte*; ID., *Israelites*.

³⁶ Cf. CARROLL, «Myth», 79-93. Il titolo di questo articolo è servito da ispirazione per l'omonimo studio di H.M. BARSTAD, come egli stesso ammette (cf. *Myth*, 21 nota 25). Per una dettagliata analisi ed esposizione dei risultati dello studio di Barstad, corredata di rimandi ad altre opere sul dibattito storiografico contemporaneo, cf. SARDINI, «Una terra desolata?», 129-162. Per una critica minimalista del lavoro di Barstad cf. THOMPSON, «Exile», 101-118.

³⁷ Cf. THOMPSON, *Historicity*; ID., *Mythic Past*.

³⁸ Cf. WHITELAM, *Invention*.

³⁹ Cf. DEVER, «Myths», 121-130; ID., «Philology», 290-310; ID., «Quest», 39-52; ID., «Nonhistories», 89-105; ID., «Stand Up», 61-80; ID., «Excavating», 67-77; ID., *Biblical Writers*.

⁴⁰ Cf. BARTLETT, «Scylla», 180. Questo articolo è assai utile per avere un quadro generale della questione, giacché ne riassume efficacemente i contorni. In particolare, l'ultima frase mi sembra degna di menzione per l'equilibrio che ne traspare: «What we scholars *can* agree on is that whichever area interests us most our work should be as clear-eyed, as informed, as precise and as honest as possible, and that we should be careful to steer between Scylla and Charybdis» (*ivi*, 192).

⁴¹ Cf. ODED, «Myth», 71.

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

35

esilico.⁴² Infatti, se da una parte l'evidenza prodotta dall'indagine archeologica consente di escludere un'interruzione brusca della vitalità socio-politica di Giuda tra il VII e il VI sec. a.C., c'è da rilevare un forte decremento a livello demografico e (le due cose essendo profondamente interconnesse) economico.

Fatte queste premesse, che ritengo indispensabili per la comprensione del periodo storico e per la sua interpretazione, passo ora all'analisi di alcuni dati significativi dal punto di vista archeologico, al fine di raccogliere informazioni utili per ricostruire la situazione politica e religiosa di Giuda nel periodo di dominazione neobabilonese che seguì la distruzione di Gerusalemme del 587 a.C.

2. LA CITTÀ E L'IMPERO NEOBABILONESE

La batosta inferta dalle truppe babilonesi alla capitale del regno di Giuda – Gerusalemme – fu di proporzioni realmente catastrofiche: ciò che è emerso dagli scavi archeologici testimonia di un assedio lungo e articolato, che portò la città a una vera e propria capitolazione.⁴³

Per avere un'idea della devastazione subita da Gerusalemme, può essere utile l'analisi di alcuni dati emergenti dalle indagini archeologiche condotte nella cosiddetta «Città di David», ovvero la parte più alta della città.⁴⁴ Gli scavi hanno evidenziato una profonda

⁴² Cito testualmente: «All the lines of evidence converge to the conclusion that Judah was *not* an empty land, a *tabula rasa*, during the exilic period. Nevertheless, the population was very small. *Continuity* yes, but with a marked decline in quality and very limited in quantity» (ODED, «Myth», 71). Sfortunatamente, il prosieguito dell'argomentazione appare fortemente condizionato da intenti apologetici e perde di lucidità al momento di trarre le conclusioni.

⁴³ Cf. KENYON, *Digging*, 166-171; STERN, *Archaeology*, 305; ID., *Encyclopedia*, 709; ID., «Survey», 26-54.

⁴⁴ È evidente che si tratta solo di un saggio tematicamente mirato, in quanto gli scavi effettuati in Gerusalemme e in particolare nella «Città di David» sono numerosi e hanno prodotto il rinvenimento di una moltitudine di reperti, di diversa importanza. Per una documentazione piuttosto esaustiva sugli scavi gerosolimitani rimando all'abbondante bibliografia riportata in KILLEBREW, «Jerusalem», 330-331 nota 2.

distruzione al livello di un quartiere residenziale collocato sul versante orientale:⁴⁵ in questo livello sono state rinvenute – insieme a un vasto numero di utensili in ceramica e di resti architettonici – cinquantuno *bullæ*,⁴⁶ assemblate in un unico sito perché fungevano da sigillo di autenticità apposto a una serie di documenti distrutti dall'incendio che ha devastato l'intera area, come testimoniano i resti di lacci rivenuti contestualmente alle *bullæ* stesse.⁴⁷

L'elemento importante ai fini della ricerca che sto conducendo concerne l'arco temporale tracciato dalla sequenza cronologica delle *bullæ*: l'inizio è collocabile nella seconda metà dell'VIII sec. a.C. e la serie s'interrompe drasticamente in coincidenza della distruzione di Gerusalemme.⁴⁸

Un altro elemento interessante proviene dall'analisi dell'onomastica dei titolari dei sigilli: la varietà dei nomi che compaiono nella lista delle *bullæ* lascia pensare che non si tratti di un repertorio familiare – ché altrimenti i nomi sarebbero, a rigor di logica, ricorrenti e piuttosto interconnessi tra loro – ma di una collezione che potremmo definire pubblica; cosa che, peraltro, ben si addice alla collocazione topografica del sito, che come abbiamo visto insiste nella cittadella di Gerusalemme, centro politico-amministrativo della capitale di Giuda.

Oltre a ciò, il nome del titolare del sigillo n. 2 potrebbe costituire un ulteriore punto a favore di tale ipotesi. Vi si legge infatti [ב]נ שפני לנמר יהו.

Se, come propone Shiloh, il titolare di questo sigillo fosse il medesimo Ghemaria, figlio di Safan (גְּמַרְיָהוּ בֶן-שָׁפָן), scriba funzionario

⁴⁵ Si tratta della cosiddetta «area G», secondo la denominazione imposta alle varie parti del sito dagli archeologi che ne hanno curato lo scavo (cf. STERN, *Archaeology*, 323). Per la datazione e il contesto stratigrafico del «livello G» cf. SHILOH, «Bullae», 18-21.

⁴⁶ Cf. SHILOH, «Bullae», 18-36; SHOHAM, «Bullae», 55-61; DEUTSCH, *Messages*, 28-30.

⁴⁷ Per i particolari cf. SHILOH, «Bullae», 27.

⁴⁸ Non posso esimermi dal segnalare che Shiloh indica il 586 a.C. come data del tragico evento: senza entrare nel merito della questione, rimando a quanto detto in precedenza a proposito del problema relativo alla datazione della distruzione di Gerusalemme.

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

37

alla corte di Giosia di cui parla Ger 36,10-12.25, avremmo ulteriore conferma del fatto che la cosiddetta «stanza delle *bullæ*» era parte di un edificio pubblico della capitale.⁴⁹

Sull'argomento è apparso di recente un contributo a firma di L.J. Mykytiuk, che analizza piuttosto dettagliatamente gli elementi a favore e contro l'identificazione, giungendo alla conclusione che è alquanto probabile che vi sia coincidenza tra il titolare del sigillo in questione e il biblico Gemaria, sulla base dei seguenti criteri: l'ortografia presenta delle differenze trascurabili; il patronimico del sigillo corrisponde alle consonanti di quello riportato dal testo biblico (גמריה); il sigillo manca di un titolo, ma la cosa è spiegabile comparando diversi sigilli che risultano bifronti, e recano, da una parte, il nome e patronimico e, dall'altra, il titolo dell'ufficiale; la localizzazione del sigillo nella stanza delle *bullæ* depone in favore della coincidenza, perché conferma che si tratta di un personaggio con incarichi di governo; il patronimico riportato nel sigillo è piuttosto infrequente.⁵⁰

Un ulteriore motivo di riflessione può venire dall'analisi del reperimento di un vastissimo numero di figurine in ceramica:⁵¹ l'esame della qualità e della quantità dei reperti spinge gli archeologi ad affermare non solo che Gerusalemme deteneva l'egemonia al livello della produzione di tali manufatti, ma anche la sua preminenza tra le altre città della provincia relativamente alla quantità e alla densità della popolazione urbana.⁵²

La disamina di questi semplici dati archeologici consente di evidenziare un punto fermo, ancorché abbastanza scontato agli occhi del lettore della Bibbia: che, cioè, Gerusalemme fosse il centro politico ed economico più importante della Giudea nella seconda età del

⁴⁹ Cf. SHILOH, «Bullae», 33. Sottolineo il fatto che si tratta solo di un'ipotesi.

⁵⁰ Cf. MYKYTIUK, *Persons*, 139-147.

⁵¹ Tra l'altro, la presenza di un tale numero di figurine (che in fin dei conti sono delle immagini, e quindi idoli) dice tanto sulla natura della religione che si praticava in Gerusalemme in quel periodo: a proposito cf. STERN, «Religion», 248-253.

⁵² Mi limito qui a riassumere sinteticamente le conclusioni di quanto è esposto con dovizia di particolari nel resoconto degli scavi gerosolimitani, opera a cui rimando per l'approfondimento (cf. SHILOH, *Excavations*, 39). Cf. anche HOLLAND, «Figurines», 159-189.

Ferro,⁵³ sino al momento della sua distruzione ad opera di Nabucodonosor. Di qui la domanda: cosa è accaduto dopo? Quale ruolo politico e sociale – ammesso che ne avesse uno – ha ricoperto la città di Gerusalemme nel panorama della provincia di Giuda, all'indomani della distruzione del 587 a.C.?

La risposta a questi interrogativi è tutt'altro che agevole, perché il sostanziale silenzio delle fonti⁵⁴ e l'assenza di testimonianze archeologiche o epigrafiche costringono a deboli congetture. Possiamo evidenziare almeno due tra le diverse e molteplici ragioni che hanno determinato il formarsi di quello che potremmo definire il «vuoto di informazione» relativo al periodo neobabilonense: anzitutto, l'effettiva omogeneità dell'*influsso culturale* assiro, babilonense e persiano, tanto affine da potersi genericamente definire «mesopotamico»;⁵⁵ il che ha comportato un'estrema difficoltà nella datazione dei reperti, che potrebbero benissimo appartenere a ciascuna di queste tre epoche, visto che la matrice culturale che ha influito sulla Giudea è comune e pressoché identica.⁵⁶

Accanto a quest'elemento che potrebbe dirsi culturale, ve n'è uno di natura più strettamente politica, relativo alla modalità di gestione del potere tipica dell'impero neobabilonense: il governo era assai rigidamente centralizzato e l'interesse principale era rappresentato dal benessere della capitale (Babilonia) e delle terre immediatamente circostanti (la Mesopotamia centrale). In questo quadro, meglio si comprende la politica bellica di Nabucodonosor, che propendeva per la

⁵³ Con questa denominazione, gli archeologi che hanno scavato a Gerusalemme indicano il periodo che va grosso modo dal 1000 al 587 a.C. (cf. SHILOH, *Excavations*, x).

⁵⁴ Lo stesso testo biblico non dice pressoché nulla su Gerusalemme nel periodo immediatamente successivo alla distruzione del 587 a.C., limitandosi al racconto della devastazione della città e della deportazione di buona parte dei suoi abitanti (cf. STERN, *Archaeology*, 306).

⁵⁵ A proposito del problema della continuità tra il periodo assiro e quello neobabilonense si può vedere DALLEY, «Transition», 25*-28*.

⁵⁶ Cf. BARSTAD, «Challenges», 4. Il fenomeno dell'omogeneità dell'influsso culturale che abbiamo definito «mesopotamico» si rileva anche in altri contesti, come la stessa Mesopotamia e la Fenicia.

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

39

devastazione delle città ribelli⁵⁷ piuttosto che per la loro occupazione o riorganizzazione: infatti, era molto più semplice ed economicamente conveniente distruggere e depredare tali città piuttosto che stabilirvi un governo babilonese e un presidio militare, cosa che avrebbe comportato oneri ingenti a livello di personale e di ricchezze.⁵⁸

Per questa serie di ragioni, e stante l'assenza di testimonianze esplicite al riguardo, appare lecito ipotizzare che la città di Gerusalemme sia rimasta in rovine sino al periodo persiano. Tale ipotesi, peraltro, non autorizza ad inferire che la città sia rimasta completamente vuota e disabitata, dal momento che – al pari di qualunque città in rovina – è più che plausibile che Gerusalemme si sia trasformata in facile rifugio per i più miseri e diseredati che, profittando del tracollo generale e della destabilizzazione istituzionale che ne era seguita, avevano l'agio di dedicarsi ad opere di sciacallaggio e di occupazione selvaggia.

Ciononostante, pur concedendo che la vita sia continuata in Gerusalemme, mi pare eccessivamente ottimistica la posizione dell'archeologo israeliano G. Barkay, che tende ad interpretare alcuni deboli riscontri emergenti dagli scavi archeologici condotti nei dintorni della città come prova della sussistenza di forme di socialità organizzata riferibili al periodo neobabilonese: si tratta di alcuni corredi funerari,⁵⁹ rinvenuti in una serie di tombe portate alla luce in località Ketef Hinnom.⁶⁰ Tali reperti sono tutt'altro che inequivoci e si

⁵⁷ Cf. quanto detto sopra a proposito delle campagne di Nabucodonosor in Palestina e Filistea, ispirate alla «scorched earth policy» (cf. VANDERHOOF, *Empire*, 82-83).

⁵⁸ Vanderhooft offre una serie di riflessioni sulle conseguenze di questo tipo di politica (cf. VANDERHOOF, *Empire*, 86-87). Cf. anche NA'AMAN, «System», 114-115; AHLSTRÖM, *History*, 799.

⁵⁹ Tra questi, le famose placchette argentee che riportano un testo eulogico assai simile a quello contenuto in Nm 6,24-26 (cf. BARKAY, «Benediction», 139-192; ID., «Challenges», 162-171). Per l'approfondimento della questione relativa al rapporto tra il testo biblico e quello riportato sulle placchette si veda lo studio di YARDENI, «Remarks», 176-185.

⁶⁰ Cf. BARKAY, «Ketef Hinnom», 85-106. L'autore è convinto che tale ritrovamento documenti l'esistenza di una comunità relativamente attiva in Gerusalemme in periodo babilonese, all'indomani della distruzione del 587 a.C. P. MACHINIST sembra recepirne l'ipotesi quasi come un dato di fatto (cf. «Palestine», 78).

prestano ad interpretazioni di segno opposto: in effetti le tombe – che nella loro parte più antica risalgono all'ultimo periodo monarchico⁶¹ – potrebbero essere state rimesse in uso in periodo persiano dopo un intermezzo di inattività, corrispondente giustappunto al periodo neobabilonense.⁶²

2.1. LA SORTE DEL TEMPIO

Il tema or ora accennato della pietà nei confronti dei defunti introduce un'altra questione di assoluta rilevanza: in che misura la distruzione di Gerusalemme coinvolse il tempio che vi si trovava? Quali furono le conseguenze in relazione all'esercizio del culto nella città santa? Si tratta di quesiti di difficile soluzione, soprattutto a motivo dell'assenza di dati archeologici che abbiano la forza di dirimere i numerosi interrogativi sollevati dalla questione. Di certo, non sembra sufficiente postulare una continuità della pratica cultuale in Gerusalemme a partire unicamente dal fatto che manchino nel testo biblico riferimenti espliciti alla distruzione dell'altare,⁶³ perché – come noto – l'*argumentum e silentio* dà adito ad interpretazioni tanto equivoche da risultare discordanti.

L'unica testimonianza in favore dell'esistenza di tracce di vitalità a livello cultuale nella Gerusalemme del periodo successivo alla

⁶¹ Cf. BARKAY, «Ketef Hinnom», 93. La datazione è stata possibile anche in virtù del confronto con lo stile architettonico di altre tombe, rinvenute in diversi siti della Giudea (quali Lachish, Beth-Shemesh, Mizpa) oltreché nella stessa città di Gerusalemme (cf. KLONER – DAVIS, «Cave», 107-127; GEVA, «Jerusalem», 195-199).

⁶² È questa l'obiezione che Stern muove all'ipotesi di Barkay (cf. STERN, *Archaeology*, 324). Riporto un commento di O. Lipschits che mi sembra riassumere assai bene i limiti dell'ipotesi di Barkay: «The evidence discovered by Barkay for the continued burial of Jewish families near Jerusalem in the sixth century B.C. is exceptional and must not be considered as proof for the continuation of life in Jerusalem in the time of the exile. A family exiled from Jerusalem to the Bethlehem area or the Benjamin region could continue to bury their dead in the family grave near Jerusalem» (LIPSCHITS, «Policy», 474 nota 11). Lo stesso LIPSCHITS afferma in altra sede: «The view of Barkay, that an established population continued to exist in Jerusalem even after its destruction was founded only on the findings of one grave on the Hinnom slope» («586-539 B.C.», 136 nota 29).

⁶³ Così JANSSEN, *Juda*, 46-47.94-104; MYERS, *Ezra-Nehemiah*, xx, 26-27; MILLER – HAYES, *History*, 426; BERQUIST, *Judaism*, 17-18; NIEHR, «Aspects», 234.

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

41

distruzione del 587 a.C. sarebbe rappresentata da Ger 41,5 che fa riferimento al pellegrinaggio di ottanta uomini diretti al «tempio di YHWH» (בֵּית יְהוָה) per portarvi offerte:

«E giunsero uomini da Sichem, da Silo e da Samaria: ottanta uomini, con la barba rasata e le vesti stracciate, che si praticavano ferite e portavano con sé un'offerta e incenso da presentare al tempio di YHWH (בֵּית יְהוָה)».

Ma l'attendibilità del dato desumibile da questo breve racconto risulta seriamente inficiata da due problemi di difficile soluzione di cui il primo riguarda l'interpretazione del sintagma בֵּית יְהוָה, che per alcuni indica indubitabilmente il tempio di Gerusalemme, mentre per altri studiosi il santuario in questione è da collocarsi in Mizpa o nelle immediate vicinanze.

Coloro che ritengono trattarsi del tempio di Gerusalemme asseriscono che sia il contesto a spingere in questa direzione: dei pellegrini, infatti, si dice che sono «rasati, con le vesti stracciate e intenti a procurarsi ferite», tutti segni tipici del lutto; la qual cosa ben si adatterebbe al sentimento di chi si reca a un tempio in rovina, quale quello di Gerusalemme.⁶⁴ Altri studiosi, invece, a partire da considerazioni relative alla logica geografica emergente dal racconto, ritengono che il santuario in questione sia da localizzarsi in Mizpa.⁶⁵ Non manca, poi, chi sottolinea che l'idea di un gruppo di samaritani – o comunque di abitanti del nord – che si recano a Gerusalemme per praticare il culto appare, se non altro, poco usuale.

Il secondo problema concerne la verosimiglianza dell'episodio, che qualora riferisse di un fatto realmente accaduto costituirebbe una testimonianza della continuità di un certo tipo di culto in Gerusalemme-

⁶⁴ Cf. BRIGHT, *Jeremiah*, 254; RUDOLPH, *Jeremia*, 252; JANSSEN, *Juda*, 102.117 nota 7; KEOWN – SCALISE – SMOTHERS, *Jeremiah* 26–52, 244.

⁶⁵ Così MILLER – HAYES, *History*, 426; ARNOLD, «Mizpah», 879-880; BLENKINSOPP, «Priesthood», 25-43. GONÇALVES nega piuttosto recisamente la possibilità che il santuario in questione sia Mizpa, appellandosi al fatto che il sintagma בֵּית יְהוָה in Ger è sempre riferito a Gerusalemme (cf. «Destierro», 459). A mio avviso, l'argomento basato sul rilievo statistico dell'utilizzo di un'espressione non è di per sé risolutivo, visto che sempre si può dare la possibilità di un'eccezione.

me anche dopo la distruzione della città; sfortunatamente, però, il passo scritturistico risulta carente di una verifica esterna che possa avallarne la plausibilità da un punto di vista meramente storico⁶⁶.

Rebus sic stantibus, ritengo che Ger 41,5 non possa essere utilizzato come prova né a favore né contro la sussistenza del culto in Gerusalemme all'indomani della distruzione della città santa.

2.2. GERUSALEMME ALL'INDOMANI DELLA TRAGEDIA

In conclusione, a partire dalle precarie informazioni di cui siamo in possesso credo si possa affermare unicamente che Gerusalemme soffrì una distruzione tale da comprometterne il ruolo di capitale del regno di Giuda. È difficile dire se la vitalità sociale della città santa si sia del tutto estinta e appare più sensato pensare che sia sussistita, sia pur in tono minore:⁶⁷ ciò che è piuttosto chiaro è il fatto della sua abdicazione dal ruolo di centro politico e amministrativo – azzarderei anche culturale, pur con i distinguo di cui sopra – del regno di Giuda.

Nel tentativo di supplire in qualche modo alla scarsità dei dati archeologici, possiamo ipotizzare che – oltre al fatto oggettivo della devastazione della città – una delle cause che hanno prodotto tale cambiamento sia da individuarsi nella deportazione del re e della sua corte:⁶⁸ è verosimile che la decisione babilonese di azzerare il sistema

⁶⁶ Anche in questo caso, desta una certa meraviglia il fatto che P. MACHINIST dia quasi per scontata la veridicità dell'informazione. Dice infatti: «[...] There is an evidence that the worship of Yahweh continued, albeit on a much more modest level [...] The principal notice is Jer 41:4 [...] The passage of Jeremiah clearly indicates that sacrifices were still being made» («Palestine», 79).

⁶⁷ LIPSCHITS afferma in modo alquanto categorico: «It cannot be assumed that in reality the city was absolutely empty; restricted and sparse urban life undoubtedly continued» («586-539 B.C.», 136 nota 29). Anche BARSTAD è dello stesso avviso (cf. «Challenges», 8), anche se, a mio modo di vedere, enfatizza eccessivamente il dato archeologico costituito dal ritrovamento delle tombe in Ketef Hinnom.

⁶⁸ La notizia della deportazione di Yehoyakin re di Giuda e della sua corte è riportata da 2Re 24,12.15; 2Cr 36,10. Anche Geremia ne parla, sia pure indirettamente, riferendo la notizia della grazia concessa a Yehoyakin da Evil-Merodach (cf. Ger 52,31.33). L'informazione del testo biblico relativa alla deportazione di Yehoyakin è corroborata dalla testimonianza di una fonte babilonese, riportata alla luce nel contesto degli scavi compiuti nel sito dell'antica Babilonia: da tale docu-

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

43

istituzionale sino allora vigente, ovvero la monarchia, sia stata frutto della più vasta politica di riduzione – in senso qualitativo, prima ancora che quantitativo – di un territorio che, come ho avuto modo di dire, si dimostrava problematico per la stabilità della parte periferica dell'impero neobabilonense a causa dei suoi legami con l'Egitto.⁶⁹ Del resto, non si trattava di un trattamento riservato unicamente al regno di Giuda: anche i re filistei di Ashdod, Gaza ed Ekron subirono la medesima sorte del casato davidico che regnava in Gerusalemme, né furono esenti da questo tipo di trattamento i sovrani dei territori al di là del Giordano, quali Ammon, Moab ed Edom.⁷⁰

L'eventuale convergenza nell'assumere tale dato di fatto, che cioè Gerusalemme sia rimasta in rovine e abbia drammaticamente perso il suo ruolo di capitale del regno, non basta a risolvere il problema fondamentale che soggiace alla presente indagine, centrata sulla questione dell'autorità: posto, infatti, che non è più il re a detenere il governo, che tipo di figure istituzionali reggono le sorti di Giuda in periodo neobabilonense? Visto e considerato che quello della «terra desolata» si è rivelato un mito ed è stato sfatato in modo piuttosto inoppugnabile, dove si è localizzata la gestione della cosa pubblica e del culto, all'indomani della caduta di Gerusalemme?

Avendo appurato che l'emergenza dei siti archeologici gerosolimitani non ha nemmeno la forza sufficiente a dirimere la questione relativa alla sorte della città santa nel periodo intercorrente tra il 587 e il 539 a.C.,⁷¹ sarà opportuno avviare un raffronto con gli scavi condotti in altre parti della Giudea al fine di offrire una risposta – certo ipotetica, ma per lo meno plausibile – agli interrogativi finora sollevati. Lasciamo, dunque, quella che sino al 587 a.C. è stata la capitale, per spostarci nella provincia.

mento, che ha il merito di gettare maggior luce sulla gestione amministrativa dell'impero neobabilonense, si evince che Yehoyakin e i suoi figli risiedevano in Babilonia e ricevevano regolari provvigioni dal tesoro imperiale. Cf. WEIDNER, «Jojachin», 923-935 (= ANET, 308); ZADOK, *Jews*, 38-39; SCHNIEDEWIND, *Bible*, 151-152.

⁶⁹ Cf. LIVERANI, *Oriente*, 884; LIPSCHITS, «Benjamin», 156-157.

⁷⁰ Cf. STERN, *Archaeology*, 307.

⁷¹ Anno dell'ascesa al potere di Ciro II, che segna il tramonto dell'impero neobabilonense e inaugura l'era persiana.

3. LA PROVINCIA E L'IMPERO NEOBABILONESE

L'indagine sulla situazione della provincia in periodo neobabilonese non può che partire da un dato archeologico assai rilevante: dagli scavi condotti nella regione di Beniamino è emersa con chiarezza una certa continuità degli insediamenti tra VII e VI secolo a.C., a prova del fatto che alcuni centri della provincia non condivisero la sorte tremenda della capitale Gerusalemme, distrutta nel 587 a.C. dalle truppe di Nabucodonosor.⁷²

Una delle ipotesi che si avanzano nel tentativo di fornire la spiegazione di tale fenomeno è che buona parte degli abitanti del territorio di Beniamino si siano prontamente arresi dinanzi all'incalzare delle truppe di Nabucodonosor e siano perciò stati risparmiati; e questo non certo in virtù di un gesto magnanimo del re di Babilonia, quanto in risposta a un attento calcolo politico: non sarebbe, infatti, stato conveniente per l'impero neobabilonese creare un vuoto assoluto giusto in corrispondenza del confine egiziano, perché si sarebbe corso il rischio di compromettere la stabilità della parte meridionale dell'impero.⁷³ Né, d'altra parte, appariva sensato rinunciare al notevole apporto economico costituito dalle pingui risorse della regione di Giuda e Beniamino, in cui abbondavano prodotti importanti quali olio, vino e cereali, come dimostrano i reperti archeologici rinvenuti nei diversi siti della zona.⁷⁴

Dovette essere proprio per tale ragione che i babilonesi, dopo aver azzerato il sistema istituzionale vigente mediante la distruzione della capitale Gerusalemme, decisero di stabilire un nuovo governo in una nuova capitale: secondo quanto indicano diversi indizi emergenti dallo studio dei siti archeologici e dei reperti rinvenuti, sembra che il dato biblico⁷⁵ che individua in Mizpa il nuovo centro poli-

⁷² Solo per citare uno dei contributi più recenti, cf. MIDDLEMAS, *Troubles*, 40-48 e la bibliografia ivi citata.

⁷³ Cf. LIPSCHITS, «Policy», 480.

⁷⁴ Cf. LIPSCHITS, «Benjamin», 184; ID., «Policy», 480 e relativi rimandi bibliografici; BARSTAD, «Challenges», 9-13.

⁷⁵ Cf. il lungo, articolato racconto di Ger 40,1-41,18 e il più succinto riferimento di 2Re 25,22-25. È apparso di recente un articolo di J. HILL, che nel contesto dell'analisi di Ger 40,1-6 evidenzia l'importanza del testo geremiano nel proces-

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

45

tico della provincia di Giuda in epoca neobabilonese sia da ritenersi alquanto verosimile.⁷⁶

È quanto cercherò di appurare nel paragrafo che segue.

3.1. UNA NUOVA CAPITALE

La prima seria difficoltà in cui ci imbattiamo nel tentativo di ricostruzione della situazione della provincia in epoca neobabilonese concerne la localizzazione della biblica Mizpa (מִצְפָּה), indicata dal testo sacro come nuova capitale di Giuda: tale questione ha fomentato un acceso dibattito tra gli archeologi e studiosi della storia di Israele sino a tempi non lontani.⁷⁷ Allo stato attuale della ricerca, specialmente a seguito delle campagne archeologiche condotte in loco e dei conseguenti studi di catalogazione e classificazione dei reperti, si rileva una convergenza piuttosto solida tra gli studiosi nel riconoscere in *Tell en-Naşbeh* il luogo in cui sorgeva la Mizpa di Beniamino.

Il sito di Tell en-Naşbeh fu scavato in cinque tempi da W.F. Badè,⁷⁸ nel periodo che va dal 1926 al 1935. A motivo della repentina scomparsa del direttore della missione archeologica, la pubblicazione dei risultati degli scavi fu curata da C.C. McCown⁷⁹ e da J.C. Wampler,⁸⁰ in modo non sempre del tutto ineccepibile specialmente per ciò che concerne la ricostruzione stratigrafica del sito.⁸¹ Recentemente J. Zorn ha ripreso in mano i risultati di questa indagine archeologica, tentando di chiarificare particolarmente la stratigrafia dei livelli riconducibili alla seconda età del Ferro e al periodo neobabilonese.⁸² In precedenza, anche T.L. McClellan aveva affrontato il proble-

so di legittimazione della comunità giudaica residente a Mizpa in periodo neobabilonese (cf. «Jeremiah 40.1-6», 131-141).

⁷⁶ Cf. CARTER, «Ideology», 309.

⁷⁷ Sull'evoluzione del dibattito relativo a tale questione cf. ALBRIGHT, «Mizpah», 110-121 e la puntuale ricostruzione di MUILENBURG, «Mizpah», 25-42.

⁷⁸ Cf. BADÈ, *Excavations*; ID., *Tombs*.

⁷⁹ Cf. MCCOWN, *Tell en-Naşbeh*.

⁸⁰ Cf. WAMPLER, *Tell en-Naşbeh*.

⁸¹ Cf. tra l'altro la critica di KATZ, «Note», 131.

⁸² Cf. specialmente la sua tesi dottorale (cf. ZORN, *Re-evaluation*) ma anche ID., «Naşbeh, Tell en-», 329-342. In un articolo di carattere divulgativo l'autore offre un'utile sintesi dell'evoluzione degli scavi e della pubblicazione dei risultati (cf. ID., «Mizpah», 29-38.66).

ma stratigrafico di questo sito, specialmente in relazione al periodo del Ferro II.⁸³ C.E. Carter propone un'utile sinossi dei risultati di queste diverse indagini, corredata da un'analisi degli apporti e dei limiti di ciascuna di esse.⁸⁴

Come ho fugacemente accennato nel paragrafo precedente, gli scavi archeologici condotti in diverse località della regione di Giuda e Beniamino – e Tell en-Naşbeh rientra tra queste – hanno evidenziato l'assenza di discontinuità di insediamento al livello degli strati riconducibili al tempo delle operazioni militari compiute in Siria-Palestina dalle truppe dell'esercito neobabilonense nel periodo a cavallo tra il VII e il VI secolo a.C. Questo dato è già di per sé assai rilevante, ma assume un valore ancora maggiore se coniugato con un'altra evidenza prodotta dallo studio della planimetria dei livelli stratigrafici in questione: l'assenza di tracce di distruzione⁸⁵ si accompagna al rilievo di una notevole espansione in termini di edilizia urbana e di fortificazioni, contestuale ad un progetto di riqualificazione del sito, come lascia intuire – tra l'altro – la caduta in disuso delle due porte (interna ed esterna) della città.⁸⁶

La maggior parte dei reperti in ceramica hanno caratteristiche morfologiche tipiche della manifattura degli ultimi anni del Ferro II e, dunque, ben si adatterebbero ad essere collocati in epoca neobabilonense; inoltre, sono stati riportati alla luce alcuni oggetti in ceramica di matrice greca, che consentono di ipotizzare una datazione che vada dalla metà alla fine del VI sec. a.C., ad ulteriore conferma della datazione generale dei livelli in questione.⁸⁷

⁸³ Cf. McCLELLAN, «Planning», 53-69.

⁸⁴ Cf. CARTER, *Yebud*, 126-132.

⁸⁵ Dagli scavi risulta evidente che le strutture hanno subito dei danni parziali alla fine della seconda età del Ferro e, probabilmente, durante la conquista babilonense; ma la differenza sostanziale rispetto alla distruzione rilevata in altre città (Gerusalemme, solo per citare il caso più eclatante) è costituita dal fatto che il livellamento dello strato in questione appare volontario e finalizzato ad un ripensamento della logica architettonica dell'insediamento urbano, che portò alla riqualificazione di alcuni edifici. Secondo quanto afferma ZORN, il sito fu «deliberately, but not violently leveled» (*Re-evaluation*, 163: citato in CARTER, *Yebud*, 128 nota 62).

⁸⁶ Cf. McCLELLAN, «Planning», 53-69. Comunque, il lavoro più specifico e approfondito rimane, al momento, quello di ZORN, «Gate», 53-66; ID., «Settlements», 36.44. Vedi anche CARTER, *Yebud*, 129-130; BARSTAD, «Challenges», 7; LIPSCHITS, «Benjamin», 167.

⁸⁷ Cf. CARTER, «Ideology», 309.

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

47

Un altro elemento di notevole interesse è costituito dal ritrovamento in Tell en-Naşbeh di numerosi (circa trenta) reperti in ceramica recanti un sigillo costituito dalle lettere ebraiche מִזְפָּח. L'interpretazione di queste lettere si è rivelata sin dall'inizio un rompicapo: a metà del secolo scorso, N. Avigad⁸⁸ ha proposto di leggervi il nome della biblica Mozah⁸⁹ (מֹזָה) di cui si fa menzione in Gs 18,26 nel contesto del catalogo delle città di Beniamino. Più recentemente – forse a seguito del ritrovamento della stessa iscrizione in altri siti localizzati nelle vicinanze di Tell en-Naşbeh – J. Zorn, J. Yellin e J. Hayes hanno ripreso in mano la questione, giungendo a conclusioni piuttosto importanti per quanto riguarda la presente ricerca.

Mediante l'ausilio di strumenti di precisione quali una sofisticata analisi chimica del materiale di composizione,⁹⁰ hanno effettuato una classificazione dei manufatti – per lo più giare – recanti questi sigilli, e in particolare della loro provenienza. A questo proposito, mi sembra utile evidenziare che l'analisi del materiale e la conseguente localizzazione dei siti di produzione dello stesso confermano la distribuzione geografica dei reperti, che insiste nella parte meridionale della Palestina, in quella che tradizionalmente è individuata come l'area di pertinenza della tribù di Beniamino.⁹¹ Il fatto che a Tell en-Naşbeh sia stato rinvenuto ben il 70% del totale di queste iscrizioni non può essere privo di un qualche significato e ha pertanto attirato l'attenzione degli studiosi: se si accetta l'ipotesi che le giare marcate dal sigillo מִזְפָּח contenessero derrate alimentari tipiche della città di

⁸⁸ Cf. AVIGAD, «MŠH», 113-119.

⁸⁹ Il lettore non si lasci trarre in inganno dall'assonanza dei due nomi Mizpah e Mozah, poiché si tratta di due località affatto distinte.

⁹⁰ Si tratta della *Neutron Activation Analysis* (NAA), «[...] a means of determining the chemical composition of an object by measuring the relative abundance of a large number of elements from a small sample of the object» (ZORN – YELLIN – HAYES, «*m(w)sh*», 175).

⁹¹ Cito testualmente: «The *m(w)sh* impressions come from an area 16 km. long and 27 km. wide, bounded by Tell en-Naşbeh in the north, Ramat Raḥel in the south, Jericho in the east and Belmont Castle in the west [...] This is, therefore, a southern phenomenon, virtually restricted to the area generally ascribed to the tribe of Benjamin» (ZORN – YELLIN – HAYES, «*m(w)sh*», 166).

cui portavano il nome (*Mozab*), è verosimile ritenere che Mizpa costituisse un centro di smistamento per tutta l'area circostante.⁹² La qual cosa, pur mancando del carattere epidittico e risolutivo che si addice a una prova, costituirebbe un ulteriore indizio in favore dell'emergenza di Mizpa nel territorio di Giuda e Beniamino in epoca neobabilonese.

3.2. UN NUOVO GOVERNO

Come ho avuto modo di notare in precedenza, da una fonte mesopotamica⁹³ apprendiamo che al davidide Yehoyakin, re di Giuda, fu assegnata una provvigione fissa dalle casse babilonesi consistente in cereali, datteri e olio di sesamo.⁹⁴ Ora, il fatto che colui che legittimamente avrebbe dovuto occupare il trono di Davide si trovasse esiliato in Babilonia induce a domandarsi se la distruzione di Gerusalemme non abbia comportato anche un cambiamento di governo, non solo di capitale; e dal momento che non può darsi che l'intero territorio sia piombato in un regime di totale anarchia,⁹⁵ si tratta di stabilire – per quanto ciò sia possibile – che tipo di configurazione istituzionale abbia assunto il regno di Giuda all'indomani dei fatti del 587 a.C.

Dissimilmente da quella assira, la prassi amministrativa dell'impero neobabilonese non prevedeva di per sé l'installazione di un governatore babilonese nei territori conquistati, in ossequio a un pragmatismo politico-economico tutto teso all'incremento del benessere della capitale Babilonia e dei territori mesopotamici vicini.⁹⁶ Pertanto, accadeva che i sovrani sottomessi venissero lasciati sul

⁹² Cf. ZORN, «Material Culture», 437-438.

⁹³ Cf. WEIDNER, «Jojachin», 923-935 (= *ANET*, 308).

⁹⁴ Cf. ZADOK, *Jews*, 38-39.

⁹⁵ Provengono da tale conclusione le considerazioni svolte nel paragrafo precedente, sia a livello archeologico (cf. la riqualificazione urbanistica di una città come Mizpa) che economico (cf. il ruolo del territorio di Giuda e Beniamino nella rete di scambi di prodotti tipici quali olio, vino ecc.).

⁹⁶ Cf. AHLSTRÖM, *History*, 799; VANDERHOOF, *Empire*, 86-87; NA'AMAN, «System», 114-115 e quanto già detto al riguardo in precedenza.

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

49

trono come «re travicelli»,⁹⁷ pesantemente limitati nella loro azione mediante l'imposizione di un balzello piuttosto gravoso che – oltre a provvedere nuovi introiti all'erario imperiale – aveva la funzione di garantire l'inoffensività degli Stati vassalli, privandoli di risorse altrimenti destinabili alla fortificazione e all'allestimento di apparati bellici.⁹⁸

Purtuttavia, non mancano varianti ad una simile prassi: il caso specifico della città di Tiro si propone come un'eccezione di un certo interesse. La fonte dell'informazione è Giuseppe Flavio, la cui versione dei fatti – se in molte circostanze risulta gravemente influenzata dal ben noto pregiudizio ideologico-apologetico, che ne contamina l'attendibilità⁹⁹ – stavolta pare godere di una certa credibilità, perché il resoconto degli avvenimenti è corroborato dall'apporto di una fonte esterna: le *Babyloniaca* di Berosso.¹⁰⁰

Così si esprime il Flavio nel suo *Contra Apionem* (I, 21), nel contesto del racconto dell'assedio di Tiro ad opera di Nabucodonosor:

«Nabucodonosor assediò Tiro per tredici anni, nei giorni in cui era re Itobal; dopo di lui (μετὰ τοῦτον) regnò Baal per dieci anni. Dopo di lui (μετὰ τοῦτον) vennero designati dei giudici, che governarono il popolo: Ecnibalo, figlio di Basleco, due mesi; Chelbes, figlio di Abdeo,

⁹⁷ Mutuo la felice espressione dal poeta toscano Giuseppe Giusti, che nel 1841, liberamente ispirandosi alle favole di Esopo e di Fedro, scrisse *Il re travicello*, una satira politica di rara arguzia nella quale tutti lessero (a dire il vero, neanche tanto tra le righe) un attacco all'incapacità di governare del granduca di Toscana Leopoldo II (cf. G. GIUSTI, *Poesie*, con biografia, commenti e note di C. ROMUSSI, Milano 1899, 230-232).

⁹⁸ Cf. ODED, «Exile», 475; WISEMAN, *Nebuchadrezzar*, 38.

⁹⁹ Negli ultimi tempi, comunque, si evidenzia tra gli studiosi una certa tendenza a riabilitare l'opera dello scrittore giudaico: cf. quanto dice L. MORALDI nell'introduzione alle *Antichità giudaiche* (cf. «Introduzione», 31-33), come pure il rilievo di H. BARSTAD (cf. *Myth*, 33-34 nota 14).

¹⁰⁰ Molto mi dovrei dilungare sulle problematiche relative a Berosso (un personaggio dai contorni leggendari, che probabilmente visse nella seconda metà del IV sec. a.C.) e alla sua opera *Babyloniaca* o *Chaldaica*, che neppure possediamo di prima mano ma unicamente dagli *excerpta* dei diversi storiografi che la citano; mi contento di rimandare alle opere di approfondimento, tra cui si distingue il classico di P. SCHNABEL, *Berossos*, e alcune monografie più recenti a firma di S.M. BURSTEIN, «Berossus», 142-180 e di A. KUHR, «Berossus», 32-56. Per le informazioni di carattere generale cf. PONGRATZ-LEISTEN, «Beros(s)os», 579-580; GRABBE, *History*, 112.

dieci mesi; Abbaro, sommo sacerdote, tre mesi; Mittino e Gerastato, figli di Abdelimo, furono giudici per dieci anni, dopo dei quali regnò Balatoro, per un anno. Dopo la morte di costui (τούτου τελευτήσαντος) mandarono messaggeri a Babilonia per far venire Merbalo, che regnò quattro anni. Dopo la sua morte (τούτου τελευτήσαντος) fu inviato suo fratello Eiomone, che regnò vent'anni: nei giorni del suo regno, Ciro divenne re di Persia».

Scorrendo l'elenco di personaggi che si susseguirono sul trono di Tiro si nota che, per indicarne la successione, in alcuni casi Giuseppe Flavio usa semplicemente il sintagma μετὰ τοῦτον, mentre in altri riporta la notizia della morte del sovrano precedente mediante l'impiego del genitivo assoluto τούτου τελευτήσαντος. Ammetto che l'interpretazione di questo fenomeno è tutt'altro che cogente, dal momento che potrebbe trattarsi semplicemente di una questione stilistica, di una *variatio* alla quale l'autore è ricorso per movimentare l'andamento dell'elenco, di per sé piuttosto monotono; però credo si possa, se non altro, contemplare la possibilità che la variante non sia un mero espediente retorico, ma sia dovuta al fatto che la causa della successione dei re in questione non fu la morte, bensì la rimozione dal trono e la deportazione.

Una tale interpretazione del testo offrirebbe una spiegazione a quella che suona come una parentesi alquanto singolare all'interno della lista dei re: l'introduzione di giudici. Questi ultimi dovettero costituire un'alternativa istituzionale (peraltro provvisoria) alla reggenza della stirpe sino ad allora regnante, dimostratasi poco affidabile perché incline alla ribellione. Il giudicato aveva, inoltre, l'indiscusso vantaggio di rappresentare una soluzione di governo transitoria, che proprio per questa sua natura impediva il rischio del consolidamento di fazioni che potevano rivelarsi pericolosamente propense alla rivolta.

Tutta questa serie di ipotesi assume maggior spessore se si tiene conto di un'altra fonte neobabilonese, che sembra supportare l'interpretazione dei fatti qui sostenuta: si tratta del documento noto come *La corte di Nabucodonosor*,¹⁰¹ datato al 570 a.C. circa,¹⁰² quin-

¹⁰¹ Cf. UNGER, *Babylon*, 282-294 (= ANET, 307-308).

¹⁰² Cf. UNGER, *Babylon*, 35.

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

51

di due o tre anni dopo la fine dell'assedio di Tiro. Questo documento contiene una lista dei dignitari che formavano la corte di Nabucodonosor e si conclude con un elenco dei re stranieri deportati, di cui il primo è proprio quello di Tiro.¹⁰³ Ciò sarebbe in linea con l'ipotesi che Itobaal non fosse stato sostituito perché morto, ma che fosse stato rimosso dal trono e deportato in Babilonia a motivo della irriducibilità dimostrata in occasione dell'assedio di Tiro.¹⁰⁴

Al di là del carattere ipotetico e in parte problematico di alcune delle informazioni che ho sin qui analizzato, la digressione sulle questioni riguardanti la città di Tiro riveste una certa importanza per la ricostruzione della storia di Giuda, dal momento che consente – mi pare – di guardare al dato biblico della nomina di un governatore a capo della provincia di Giuda¹⁰⁵ con più fiducia, almeno per quanto concerne il merito della prassi amministrativa babilonese.

In effetti, comparando la lettura di questi documenti con il racconto biblico si è indotti a ritenere se non altro verosimile che Giuda abbia subito lo stesso trattamento di Tiro, in cui – a seguito di un assedio protrattosi per ben tredici anni e che neppure aveva portato alla resa totale della città – era stato necessario intervenire con la deportazione del re al fine di assicurare il pieno controllo sulla regione e garantire l'estinzione del focolaio di ribellione. In tal senso, la nomina di un governatore in Giuda che non fosse un rampollo di stirpe davidica (dimostratasi pericolosamente incline alla rivolta) appare in linea con il pragmatismo cui era improntata la politica neobabilonese di amministrazione della periferia dell'impero.

3.3. IL PROBLEMA DELLA STORICITÀ DEL GODOLIA BIBLICO

Se il tema del cambiamento di configurazione istituzionale è delicato in quanto poggia su delle ipotesi, ben più intricato è il problema relativo al grado di attendibilità dell'informazione biblica che

¹⁰³ Colonna V, riga 24: cf. UNGER, *Babylon*, 286 (= ANET, 308).

¹⁰⁴ Così KATZENSTEIN, *Tyre*, 326.

¹⁰⁵ Cf. Ger 40,5.7; 2Re 25,22.

individua in Godolia figlio di Achicam, della famiglia di Shafan,¹⁰⁶ il governatore imposto da Babilonia sulle città di Giuda.¹⁰⁷ In generale, la questione della storicità delle notizie relative a questo personaggio è assai complessa e rimane *sub judice*, come tenterò di mostrare.¹⁰⁸

Diversi studiosi hanno preteso di suffragare la rispondenza al vero della vicenda di Godolia descritta in Ger e 2Re invocando il carattere probatorio di alcuni reperti archeologici, segnatamente di sigilli recanti in certi casi il nome e il patronimico, in altri il nome e l'ufficio svolto da un personaggio di nome גִּדְלִיָּהוּ [ג]. Il problema è dato dal fatto che le informazioni che si desumono dalle iscrizioni dei sigilli sono tutt'altro che convergenti: le caratteristiche di ciascuno di essi ne fanno un repertorio assai *sui generis*, difficilmente riconducibile a criteri di omogeneità che vadano oltre la coincidenza del nome che vi è inciso. Una breve rassegna potrà essere utile per comprendere meglio la difficoltà di questa presunta prova archeologica.¹⁰⁹

גִּדְלִיָּהוּ בֶן-אַחִיקָם בֶּן-שָׁפָן [א] שָׂר על הבי[ת] rinvenuto a Lachish.¹¹⁰ Mediante lo studio della stratigrafia del sito, si è giunti a datare il sigillo alla seconda metà del VII

¹⁰⁶ In ebraico גִּדְלִיָּהוּ בֶּן-אַחִיקָם בֶּן-שָׁפָן. O. LIPSCHITS si diffonde nell'analisi della composizione, del ruolo e dell'orientamento politico della famiglia di Shafan (cf. *Fall*, 84-89).

¹⁰⁷ Cf. Ger 40,7-41,7; 2Re 25,22-26.

¹⁰⁸ G.A. YATES legge il racconto geremiano dell'assassinio di Godolia come un epilogo ideale della vicenda che contrappose Davide a Saul (cf. «Assassination», 103-112). F. BIANCHI sintetizza le principali teorie sulla storia della redazione del testo geremiano, per giungere a discettare sulla persona di Godolia e sullo status giuridico attribuitogli dai babilonesi (cf. «Godolia», 257-274). Avrò, tra breve, modo di mostrare che – a partire dallo studio di alcuni reperti archeologici – si può giungere a conclusioni alquanto diverse.

¹⁰⁹ Si tratta di una selezione che consente di avere minimamente contezza della casistica dei diversi sigilli. Per la scelta dei sigilli mi sono rifatto essenzialmente all'elenco riportato in BECKING, «Seals», 75-78: pur apprezzando il valore del contributo di questo autore – l'unica voce discorde che ha insinuato in me il dubbio sulla cogenza della presunta «prova archeologica» costituita dai sigilli e mi ha spinto ad aprire l'indagine – non posso esimermi dal segnalare che il testo contiene alcuni refusi nella trascrizione delle epigrafi e appare, qua e là, frettoloso nell'interpretazione delle stesse.

¹¹⁰ L'edizione del sigillo si deve a S.H. HOOKE (cf. «Scarab», 195-196). Cf. anche MOSCATI, *Epigrafia*, 61-62; VATTIONI, «Sigilli», 375; G.I. DAVIES, *Inscriptions*, 139 (nn. 100.149).

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

53

sec. a.C. L'analisi paleografica lo colloca nell'età del Ferro IIC/III.¹¹¹ Un numero considerevole di autori¹¹² ritiene plausibile che il titolare del sigillo sia il governatore assassinato di cui si parla in Ger 41.

בנן אליאר: rinvenuto ad Arad.¹¹³ Il livello stratigrafico in cui giaceva l'*ostrakon* recante questa iscrizione viene fatto risalire alla fine del VII - inizi del VI sec. a.C. A motivo del patronimico «figlio di Elyair», si tende ad escludere in partenza che questo sigillo appartenesse al «governatore Godolia».

לחנניהו בן גדליהו: l'impressione di questo sigillo si trova su un manufatto di terracotta la cui provenienza è incerta.¹¹⁴ Secondo Avigad, che ne ha curato la pubblicazione, il reperto è ascrivibile alla fine del VII o agli inizi del VI sec. a.C.

לגדליהו עבר המלך: la provenienza di questa iscrizione è incerta, giacché il reperto fa parte di una collezione privata ed è pertanto molto difficile ricostruire con precisione la genesi del ritrovamento.¹¹⁵ Secondo Avigad, potrebbe darsi che il luogo di origine sia da collocarsi nelle vicinanze di Tell Beit Mirsin.¹¹⁶ Il titolo che viene attribuito al titolare del sigillo, «servo del re», ha indotto alcuni studiosi ad individuare il titolare del sigillo in Godolia figlio di Pascur, uno dei notabili alla corte di Sedecia (cf. Ger 38,1): dunque un personaggio distinto dal «governatore Godolia».

לגדליהו [הו] עיהו: proveniente dalla medesima collezione del sigillo precedente¹¹⁷ (n. 4). Avigad ritiene che il secondo nome sia da intendersi

¹¹¹ Cf. HERR, *Seals*, 91.

¹¹² Dice emblematicamente S. MOSCATI: «Il personaggio è da tutti identificato, con certezza o con probabilità, in גדליהו בן אחיקם, lasciato da Nabucodonosor come governatore in Giudea dopo la conquista di Gerusalemme» (MOSCATI, *Epigrafia*, 61). Più di recente, si sono dichiarati propensi a tale identificazione (pur se con alcune sfumature differenti); ODED, «Judah», 476; WISEMAN, *Nebuchadrezzar*, 38; AHLSTRÖM, *History*, 799; ALTHANN, «Gedaliah», 923; P.R. DAVIES, *Search*, 79 nota 4; ALBERTZ, *Exilszeit*, 81 nota 151.

¹¹³ Cf. AHARONI, *Inscriptions*, 42; G.I. DAVIES, *Inscriptions*, 18 (2.021).

¹¹⁴ Cf. AVIGAD, «Sealings», 193-194; VATTIONI, «Sigilli», 382; G.I. DAVIES, *Inscriptions*, 148 (100.218).

¹¹⁵ Cf. DEUTSCH, *Bullae*, 48-49 (24).

¹¹⁶ Cf. AVIGAD, *Bullae*, 24-25; G.I. DAVIES, *Inscriptions*, 186 (100.505).

¹¹⁷ Cf. AVIGAD, *Bullae*, 48; G.I. DAVIES, *Inscriptions*, 192 (100.542).

come patronimico, ciò che fa di questo sigillo un caso a parte, non riferibile a nessuno dei due Godolia conosciuti dal racconto biblico.

נרליהו בן שבי: la provenienza di questo sigillo è sconosciuta.¹¹⁸ Il reperto viene orientativamente datato al VII sec. a.C. e la sua peculiarità è costituita dal fatto che presenta un patronimico diverso da quelli soliti.

La breve rassegna che ho sin qui presentato consente di sviluppare alcune considerazioni. Per quanto la datazione dei sigilli collimi – a grandi linee – con il periodo storico immediatamente successivo alla presa di Gerusalemme (prima metà del VI sec. a.C.), ci sono almeno due elementi che impediscono di utilizzare i reperti sopra analizzati come prove storiche dell'esistenza e del ruolo del Godolia biblico:¹¹⁹ per prima cosa, il fatto che il nome נרליהו [נ] fosse piuttosto diffuso e relativamente popolare;¹²⁰ in secondo luogo, il fatto che l'elemento che accompagna il nome per qualificarlo cambi da un sigillo all'altro e che la rassegna comprenda, a volte, elementi incompatibili tra loro e con il racconto biblico.¹²¹

Dire ciò significa unicamente mettere in luce il limite di quella che potremmo definire la «prova archeologica» addotta da alcuni come dimostrazione dell'esatta corrispondenza del resoconto biblico con la cronotassi degli avvenimenti; ma – mi pare – ciò non intacca nella sostanza l'ipotesi di fondo, che cioè a seguito della deportazione del re e della distruzione di Gerusalemme si sia verificato in Giuda un cambiamento di configurazione istituzionale. Certo, non si potrà dire molto sulla esatta tipologia del «nuovo governo»; forse ancor di meno si potrà dire sul «nuovo governatore»: ma, se non altro, si può postulare con sufficiente certezza¹²² l'introduzione di un elemento di rottura con il passato e, dunque, di novità nella gestione del potere.

¹¹⁸ Cf. AVIGAD, «Hecht», 9; G.I. DAVIES, *Inscriptions*, 241 (100.874).

¹¹⁹ Cf. BECKING, «Seals», 76.

¹²⁰ Cf. AHARONI, *Inscriptions*, 42.

¹²¹ Per quanto concerne le qualifiche, si va da «prefetto di palazzo» a «maggior-domo» a «servo»; e neppure i casi in cui viene riportato il patronimico sono consistenti.

¹²² Tale certezza si basa sull'analisi condotta in precedenza a proposito della nuova capitale e dell'azzeramento del sistema istituzionale.

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

55

Certamente l'assenza di un re e di una dinastia sovrana ha ampliato lo spessore istituzionale di organismi di controllo sociale che potremmo definire ancestrali, quali i capifamiglia e i notabili del popolo, ovvero quelli che spesso vengono indicati dal testo biblico mediante il termine זְקֵנִים = «anziani»:¹²³ per tale ragione si può ipotizzare che questi gruppi abbiano svolto un ruolo importante nel contesto della nuova configurazione governativa, affiancando il rappresentante imperiale nella gestione del potere.

Alcuni studiosi ritengono che, sulla scorta di quanto si legge in 2Re 25,12 e Ger 39,10, ci si possa spingere sino ad ipotizzare una sorta di proletarizzazione della gestione del potere, perpetrata mediante una ridistribuzione delle terre ai nullatenenti.¹²⁴ Riflettiamo un momento sull'informazione contenuta in 2Re 25,12 e sulla specificazione che viene data di coloro che vengono risparmiati alla deportazione:

«E alcuni tra la plebe del popolo della terra (מִדְּלֵה עַם-הָאָרֶץ) il capo dell'esercito li lasciò come vignaioli e zappatori (לְכַרְמִים וְלִיְגָבִים)¹²⁵».

Se ben si comprende il senso della radice לָל,¹²⁶ utilizzata qui come in 2Re 24,14 per definire un gruppo di servi della gleba,¹²⁷ risulta alquanto difficile riscontrare nella pericope elementi sufficienti a giustificare la nascita di un «potere proletario»: il tenore del testo ben si adatta, invece, alla

¹²³ A proposito di questa categoria cf. SKA, *Libro*, 457 e relativi rimandi bibliografici. L'istituzione degli anziani costituirà l'oggetto dell'analisi che svolgerò nel terzo capitolo, nel contesto dello studio di Nm 11.

¹²⁴ È questa l'impressione che si ricava, ad esempio, leggendo le considerazioni di ALBERTZ relativamente a quella che egli definisce la *Sozialreform* di Godolia (cf. *Religionsgeschichte*, I, 373; ID., *Exilszeit*, 81-84). H.-J. STIPP sembra muoversi sulla stessa linea di pensiero (cf. «Gedalja», 165-167).

¹²⁵ Sull'interpretazione di questa coppia di sostantivi cf. COGAN – TADMOR, *II Kings*, 319; LIPSCHITS, *Fall*, 102 nota 234 e relativi rimandi bibliografici.

¹²⁶ Cf. a questo proposito le indicazioni di FABRY, «לָל», 238-239.

¹²⁷ La lista dei deportati di 2Re 24,14 risulta unicamente composta da guerrieri, dignitari, artigiani o comunque da persone in grado di svolgere un'attività produttiva qualificata: del resto, il fatto che venissero lasciati nel territorio appena conquistato dei lavoratori non specializzati ma socialmente assai utili – quali sono i braccianti agricoli – appare del tutto coerente con lo stile di una deportazione economicamente mirata quale quella neobabilonense.

qualificazione di una parte della popolazione destinata dai vincitori a lavori di corvée, che si inseriscono senza troppe forzature nel concetto neobabilonense di sfruttamento economico delle parti periferiche progressivamente annesse all'impero.¹²⁸

Né credo si possa interpretare in senso di sovvertimento dell'ordine sociale il riferimento di Ger 39,10, in cui l'assegnazione di vigne e campi appare finalizzata allo sfruttamento dell'agricoltura piuttosto che al possesso dei latifondi:

«Nebuzaradan, capo dell'esercito, lasciò parte dei servi della gleba, che non possedevano niente (מִן־הָעָם הַדְּלִיִּים אֲשֶׁר אֵין־לָהֶם מְאִימָה), nel territorio di Giuda e diede loro vigne e campi».

Per quanto non sia da scartare l'idea che anche nella provincia possano essersi verificati episodi di sciacallaggio che hanno portato all'occupazione di latifondi rimasti senza controllo padronale a causa della deportazione dei legittimi proprietari,¹²⁹ appare più ragionevole pensare a un incremento del potere dei medi o piccoli proprietari terrieri, piuttosto che a un brusco ribaltamento dell'ordine sociale fino ad allora vigente.

3.4. UN «NUOVO» CENTRO DI CULTO?

Da sempre, nel mondo antico, la sfera politica e quella religiosa hanno proceduto in modo parallelo e il capo è sempre stato colui che era più vicino alla divinità: solo per fare un esempio, il sostantivo latino *pontifex* – uno degli attributi del cesare romano, prima di diventare la qualifica del papa cattolico – riassume icasticamente l'idea di mediazione tra il divino e l'umano tipica di colui che detiene il governo.

Abbiamo motivo di pensare che in Israele la situazione non fosse dissimile: del resto, la centralità ideologica e teologica che la Scrittura attribuisce al tempio di Gerusalemme appare assai strettamente connessa con la sua natura di «cappella palatina» del monarca che ivi risiedeva.¹³⁰ Ma di che genere di centralità si trattava? Era il tempio

¹²⁸ Cf. HOBBS, *2 Kings*, 364.

¹²⁹ Similmente a ciò che si ipotizza sia avvenuto nella città di Gerusalemme.

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

57

di Gerusalemme semplicemente una «sede primaziale» del culto israelitico o ne era *la* sede *tout court*?

La risposta a questi interrogativi va necessariamente articolata. Come ho fugacemente accennato in precedenza, l'archeologia indica che diversi santuari locali hanno continuato a essere attivi in epoca neobabilonese e persiana; anzi, si rileva che alcuni di essi hanno conosciuto il periodo di maggior splendore proprio in coincidenza dell'esilio, cosa che di per sé non desta meraviglia se si pensa che il santuario principale – il tempio di Gerusalemme – giaceva in rovina e molto probabilmente era stato completamente dismesso.¹³¹ Il caso di Betel è certamente il più eclatante, e lo conferma la virulenza della polemica¹³² di cui viene fatto oggetto da parte di alcuni testi profetici o deuteronomici, tendenti a squalificarne la natura: per tale ragione, merita di essere approfondito.

3.4.1. Betel nel periodo neobabilonese

Fin dal 1838, a seguito dell'epico sopralluogo di sir Edward Robinson in Palestina, la città denominata בֵּית־אֵל – che vanta l'invidiabile primato di essere la località più volte menzionata nella Bibbia ebraica, eccezion fatta per Gerusalemme¹³³ – fu individuata in corrispondenza del villaggio arabo che porta il nome di *Beitīn*,¹³⁴ sulla base di riferimenti geografici deducibili dal racconto biblico e da alcu-

¹³⁰ G. AHLSTRÖM sottolinea lo stretto legame intercorrente tra l'edificazione del tempio e il consolidamento del potere regale (cf. *Administration*, 33-34). Dal canto suo, J.M. LUNDQUIST insiste sull'importanza del tempio salomonico nel processo di consolidamento dell'organizzazione statale di Israele, giudicando tale fenomeno come rientrante nel quadro socio-politico del Vicino Oriente antico (cf. «Role», 271-297).

¹³¹ Sullo status del tempio di Gerusalemme dopo la catastrofe del 587 a.C., cf. LIPSCHITS, «586-539 B.C.»; ID., *Fall*, 112-118.

¹³² A proposito dell'utilizzo della polemica come genere letterario può essere utile vedere lo studio di Y. AMIT, che ha sviluppato una propria teoria sulle «hidden polemics» nella Bibbia ebraica. Tra gli esempi che riporta, ve n'è uno che riguarda segnatamente il santuario di Betel (cf. *Polemics*, 99-129; ID., «Growth», 139-143).

¹³³ Cf. KELSO, *Excavation*, 1.

¹³⁴ Cf. ROBINSON, *Researches*, 447-451. Sulla figura e l'opera di E. Robinson cf. DAVIS, *Sands*, 4-12. Per la storia della localizzazione del sito cf. KELSO, *Excavation*, 1-3; ID., «Bethel», 192; KOENEN, *Bethel*, 3-14. J. BLENKINSOPP evidenzia i limiti ideolo-

ni testi patristici.¹³⁵ Oltre alle indicazioni topografiche derivanti da tali fonti, giocherebbe in favore di una simile localizzazione anche l'assonanza tra i nomi *Beitîn* e *Betel*: già sir Robinson, infatti, ebbe modo di verificare che la trasformazione della (*l*) in (*n*) rappresenta un fenomeno della pronuncia vernacolare araba di cui esistono altri paralleli.¹³⁶

Non mancano, peraltro, posizioni critiche che tendono a mettere in discussione la consistenza dell'equazione *Beitîn* = *Betel*, e ne segnalano almeno due:¹³⁷ la prima è rappresentata dalla tesi di García-Treto,¹³⁸ il quale ritiene che il problema sia dato da un caso di omonimia: ci sarebbe stata una città chiamata *Betel* che sorgeva non lontano da Ai e un'altra – più precisamente un luogo di culto – che, invece, si trovava nei pressi di Sichem, sul monte Garizim. La *Betel* oggetto della polemica culturale sarebbe proprio questa seconda. Nella sua critica piuttosto dettagliata degli argomenti addotti da García-Treto, Koenen fa notare che si tratta di osservazioni dal carattere ipotetico e perciò mancanti della forza necessaria a mettere in discussione la localizzazione tradizionale.¹³⁹ La seconda obiezione proviene da D. Livingston,¹⁴⁰ il quale sostiene che sia necessario ripensare la collocazione di *Betel* dal momento che Albright – che intraprese gli scavi circa mezzo secolo dopo la pubblicazione del resoconto di Robinson – diede per scontata l'esattezza dell'identificazione del sito effettuata dal gentiluomo

gici che segnano negativamente il resoconto degli scavi e l'interpretazione della stratigrafia del sito: «Unfortunately, the report of the excavation, published in 1968, provides no reliable stratigraphy and follows the still-familiar practice of extrapolating conclusions from the biblical data» («Bethel», 93). Per l'approfondimento delle questioni archeologico-geografiche relative a *Betel* rimando alla recente opera di M. KÖHLMOS, che analizza con dovizia di particolari anche il rapporto tra le diverse tradizioni bibliche riferibili a tale località (cf. *Bet-El*, 19-82).

¹³⁵ Segnatamente, si tratta dell'*Onomastikon* di Eusebio di Cesarea e di Girolamo. Vi sono anche altre testimonianze antiche non patristiche, quali quella del cosiddetto Pellegrino di Bordeaux (VI sec. d.C.) e quella di Burcardo del Monte Sion (XIII sec. d.C.) (cf. KOENEN, *Bethel*, 4-5).

¹³⁶ Per una panoramica relativa a questo fenomeno fonetico cf. KAMPFFMEYER, «Namen», 32.

¹³⁷ Per un riassunto delle diverse posizioni cf. KOENEN, *Bethel*, 7-12.

¹³⁸ Cf. GARCÍA-TRETO, *Bethel*. La sua posizione relativa alla localizzazione di *Betel* nei pressi del monte Garizim viene sostanzialmente ripresa da J.A. SOGIN (cf. *Josué*, 80-81) che, peraltro, non si premura di far menzione della tesi di García-Treto.

¹³⁹ Cf. KOENEN, *Bethel*, 9-10.

¹⁴⁰ Cf. LIVINGSTON, «Considerations», 154-159.

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

59

americano, esimendosi dal procedere a nuove misurazioni. Secondo i calcoli di Livingston, Betel dovette sorgere dove attualmente si situa il villaggio arabo di *el-Bireh*; ma, come ben mostra Koenen,¹⁴¹ gli argomenti addotti a conforto di tale ipotesi non sono completamente convincenti.

Alla questione della localizzazione del sito se ne aggiunge un'altra – di non minore rilevanza – che verte sul rapporto tra Betel e altre due denominazioni, accostate nel testo biblico a Betel in maniera tanto scostante da dar adito ad equivoci nella determinazione topografica: si tratta dei toponimi לֹז (Luz) e בֵּית אֲוֵן (Bet Awen).¹⁴²

Faccio notare che si tratta di un fenomeno piuttosto comune e ben conosciuto all'interno delle tradizioni bibliche,¹⁴³ per cui non occorre insistervi più di tanto; farò solo tre esempi, che reputo sufficientemente adatti a chiarire la dinamica dell'impiego di toponimi diversi nella denominazione di località di un certo rilievo:

QIRIAT-ARBA = EBRON: l'identificazione tra questi due toponimi è pressoché costante¹⁴⁴ e viene compiuta mediante l'impiego di una frase nominale:¹⁴⁵ קִרְיַת אֲרָבַע הוּא הָעָרִין.

EFRATA = BETLEMME: anche in questo caso l'identificazione tra le due località è piuttosto chiara.¹⁴⁶ Persino l'espedito stilistico al quale si ricorre è il medesimo: אֶפְרַתָּה הוּא בֵּית לֶחֶם.

¹⁴¹ Cf. KOENEN, *Bethel*, 10-11.

¹⁴² Cf. a proposito BRIEND, «Bethel», 65-70 (che si occupa esclusivamente del rapporto tra Betel e Bet Awen); KALLAI, «Beth-El», 171-188; BLENKINSOPP, «Bethel», 93-94; KOENEN, *Bethel*, 14-26. La questione è talmente complessa da meritare uno studio a sé: mi limiterò a tracciarne i confini, soffermandomi soprattutto sugli aspetti che risulteranno più gravidi di significato per il tema della mia ricerca.

¹⁴³ Del resto, è quanto accade anche ai giorni nostri; basti pensare al rapporto esistente tra le seguenti coppie di nomi: Roma - Il Vaticano; Parigi - L'Eliseo; Mosca - Il Cremlino; Washington - La Casa Bianca ecc.

¹⁴⁴ Cf. Gen 23,2; 35,27; Gs 14,15; 15,13.54; 20,7; 21,11; Gdc 1,10. L'unica eccezione è rappresentata da Ne 11,25 che non accosta i due toponimi.

¹⁴⁵ Cf. BROCKELMANN, *Syntax*, § 30a.

¹⁴⁶ Cf. Gen 35,19; 48,7; Gs 15,59. Il riferimento di Mi 5,1 è leggermente distinto, visto che mette in collegamento i due toponimi non per mezzo di una frase nominale ma servendosi di uno stato costruito: בֵּית לֶחֶם אֶפְרַתָּה.

IEBUS = GERUSALEMME: vale quanto detto in precedenza a proposito degli altri due casi, anche se le occorrenze sono solamente due.¹⁴⁷ Anche in questo caso si utilizza una frase nominale: יְבוּס הָיָא יְרוּשָׁלַיִם.

Ma torniamo a Betel e incominciamo l'analisi dall'identificazione con Luz, che risulta da tre occorrenze:

Gen 28,19: «E [Giacobbe] chiamò quel luogo Betel, anche se in antico il nome della città era Luz (לִזָּ)».

Gen 35,6: «E giunse Giacobbe a Luz, לִזָּה¹⁴⁸ – che è in terra di Canaan e corrisponde a Betel –, lui e tutta la gente che era con lui».

Gdc 1,23: «E la casa di Giuseppe mandò ad esplorare Betel: il nome della città in antico era Luz (לִזָּ)».

Nonostante questi tre testi dichiarino, in buona sostanza, la corrispondenza tra le due località, alcuni studiosi – sulla base di considerazioni relative alla sintassi di un altro testo (Gs 16,12) e alla topografia di Efraim che se ne ricava – ritennero di poter giungere alla conclusione che Luz e Betel fossero due luoghi distinti: segnatamente, Luz avrebbe costituito l'agglomerato urbano e Betel il luogo di culto ad esso adiacente.¹⁴⁹ Le ricerche di Z. Kallai hanno gettato nuova luce sulla questione e le sue conclusioni prospettano una soluzione del genere: Betel e Luz erano due nomi di un'unica località, di cui Luz rappresentava la denominazione arcaica, gradualmente sostituita dal nome Betel.¹⁵⁰ *Caveat lector*: una tale affermazione non deve suonare come categorica, dal momento che i dati di cui siamo in possesso non consentono di giungere a un'evidenza che possa dir-

¹⁴⁷ Cf. Gs 18,28; Gdc 19,10.

¹⁴⁸ Per quanto in questo caso specifico appaia chiaro che la terminazione הָ indica un suffisso di direzione (cf. JOÜON – MURAOKA, *Grammar*, § 93 c-d), vi sono altri luoghi in cui לִזָּה risulta essere una variante al femminile di לִזָּ: cf. KOENEN, *Bethel*, 25.

¹⁴⁹ È questa la posizione di NOTH, «Betel», 13; ID., *Josua*, 101. Ripreso da SCHUNCK, *Benjamin*, 149.

¹⁵⁰ Cf. KALLAI-KLEINMANN, «Notes», 180-184; KALLAI, «Judah», 251-261.

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

61

si schiacciante; ciononostante, il grado di probabilità degli argomenti addotti da Kallai spinge a propendere per la plausibilità della sua ipotesi.

Il secondo dei termini che nel testo biblico si interscambiano – fino a confondersi – nella determinazione della città di Betel, è Bet Awen.¹⁵¹ L'uso di questa denominazione è piuttosto interessante ai fini della presente ricerca, perché tradisce alcuni segni dell'aspra polemica di cui fu fatta oggetto la località e soprattutto il santuario di Betel.

Il toponimo בֵּית אֵוֵן è citato 7 volte nella Bibbia ebraica: in Gs 7,2; 18,12; 1Sam 13,5; 14,23; Os 4,15; 5,8; 10,5. Mentre le prime 4 occorrenze hanno il carattere di un'indicazione geografica, Os impiega questo termine attribuendogli un senso ironicamente peggiorativo; un'operazione nella quale ha gioco fin troppo facile, se si considera il campo semantico del termine אָוֶן = «colpa, ingiustizia, malvagità». Proprio quest'uso che potremmo dire «profetico»,¹⁵² chiaramente intenzionato al biasimo del santuario di Betel, ha condizionato l'interpretazione masoretica di בֵּית אֵוֵן causando almeno due conseguenze immediate e in qualche modo connesse tra loro: anzitutto, la perdita del senso positivo che inizialmente il toponimo בֵּית אֵוֵן doveva necessariamente possedere, giacché è difficile pensare che gli eponimi di una località scelgano di identificarsi con una denominazione negativa;¹⁵³ la seconda conseguenza è invece rappresentata dall'identificazione tra Betel e Bet Awen, visto che quest'ultimo nome veniva riduttivamente recepito come uno *Spottname* di Betel.

Se, dunque, le occorrenze «profetiche» del toponimo risultano inquinate da intenti marcatamente ideologici, sarà necessario guardare con maggior attenzione agli altri testi in cui il termine è associa-

¹⁵¹ Cf. BRIEND, «Bethel», 65-70; KALLAI, «Beth-El», 174-183; KOENEN, *Bethel*, 14-20.

¹⁵² Ai testi di Os citati in precedenza si può aggiungere anche Am 5,5 in cui si dice: «Ma non cercate Betel e a Galgala non andate; per Bersabea non passate, perché Galgala sarà deportata e Betel sarà ridotta a un'infamia (לְאֵוֶן)».

¹⁵³ Sono diversi gli sforzi operati dai linguisti nel tentativo di sanare quest'aporia risalendo a una radice che sia estranea al campo semantico della colpa, ma i risultati finora prodotti non sembrano confortanti (cf. KOENEN, *Bethel*, 15-16).

to ad indicazioni geografiche: la disamina di questi ultimi induce a ritenere con sufficiente grado di ragionevolezza che Bet Awen fosse una località affatto distinta rispetto a Betel.¹⁵⁴

Dopo aver delineato le problematiche relative alla localizzazione di Betel e le conseguenze che ne trasudano, entriamo nel merito della questione che maggiormente ci interessa: lo status del tempio di Betel in periodo neobabilonese. Sul versante dell'archeologia, Kelso afferma nella sua relazione sugli scavi che il santuario di Betel fu distrutto dopo il 724 a.C.: sfortunatamente, però, gli argomenti prodotti in favore di tale affermazione si dimostrano tutt'altro che inattaccabili, dal momento che l'unica prova che viene prodotta a conferma di tale tesi è l'assenza di ceramica che possa riferirsi a questo periodo (fine dell'VIII sec. a.C.).¹⁵⁵ Trattandosi di un *argumentum e silentio*, il suo grado di probabilità è a dir poco discutibile. Si registra, invece, un certo consenso nel rilevare che la città fu risparmiata dalla furia devastatrice delle truppe di Nabucodonosor, al pari di altre città della regione di Beniamino (una su tutte, Mizpa).¹⁵⁶

Cosa si può dire, dunque, sulla storia di questo santuario tra il VII e il VI sec. a.C.? Di certo, assai poco: se, infatti, di per sé ogni dato desunto dall'archeologia impone cautela nell'interpretazione,¹⁵⁷ in questo caso le precauzioni sono da moltiplicarsi visto che ci troviamo praticamente in assenza di riscontri, eccezion fatta per quelle – fatti salvi tutti i distinguo di cui sopra, in relazione alle riserve da nutrire nei confronti dell'interpretazione del dato archeologico offerta da Kelso¹⁵⁸ – si presentano come tracce di una distruzione.

¹⁵⁴ Non indugio sui particolari di questa argomentazione, per la quale rimando a BRIEND, 65-70. Sulle diverse proposte di localizzazione di Bet Awen cf. KOENEN, *Bethel*, 17-20.

¹⁵⁵ «We had expected to discover that the Assyrians had destroyed the town and this was confirmed by the absence of pottery finds [...] The town was probably captured after Hoshea's revolt in 724 B.C.» (KELSO, *Excavations*, 37).

¹⁵⁶ Cf. KELSO, *Excavations*, 37.51; ID., «Bethel», 194.

¹⁵⁷ Al proposito, mi sembra significativo un commento di A.E. KILLEBREW: «Mute stones do not speak; rather, we translate their words and then interpret them» («Jerusalem», 329).

¹⁵⁸ Cf. BLENKINSOPP, «Religion», 34 nota 26.

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

63

Volendo proporre un tentativo di soluzione che rappresenti la sintesi di alcune delle posizioni che appaiono più solide, allo stato attuale sembra ragionevole ipotizzare che la sorte di Betel non sia stata dissimile da quella del territorio circostante:¹⁵⁹ è, perciò, plausibile ritenere che non vi sia stata discontinuità tra il VII e il VI sec. a.C. per quanto concerne la sussistenza della città di Betel e – per estensione – quella del santuario che ivi sorgeva.¹⁶⁰

Da ciò consegue immediatamente un'altra osservazione: legare il destino di Betel a quello della regione limitrofa implica necessariamente domandarsi quale fosse la sua funzione in detto contesto. Ora, abbiamo visto quali siano gli argomenti per cui si può ragionevolmente ritenere che Mizpa abbia sostituito Gerusalemme come nuova capitale; ma fino ad oggi non si è riusciti a individuare con certezza un luogo di culto che sia adeguatamente riferibile al suo nuovo status: vista la situazione, sembra lecito ipotizzare che Betel – che sorgeva a pochi chilometri (circa 6, per l'esattezza) da Mizpa – fosse il «santuario governativo», ovvero il luogo di culto che ha sostituito Gerusalemme, che altrove abbiamo avuto modo di definire come la *prima sedes* del culto in Israele a motivo della sua contiguità con il palazzo regale.

Ciò giustificerebbe anche il fatto che Betel conobbe un'epoca di particolare splendore nel periodo immediatamente successivo alla distruzione di Gerusalemme, giusto in corrispondenza dell'ascesa di Mizpa, come paiono testimoniare i reperti in ceramica rinvenuti a Betel, riferibili alla prima metà del VI sec. a.C.¹⁶¹

Se il tempio regale sorgeva all'interno delle mura della capitale Gerusalemme, perché il santuario che lo sostituisce in epoca neo-babilonese non si trova a Mizpa, che peraltro viene spesso presentata dalla Bibbia ebraica co-

¹⁵⁹ Cf. quanto detto al punto 3.1. del presente capitolo.

¹⁶⁰ Così anche BLENKINSOPP, «Bethel», 95.

¹⁶¹ Per un resoconto esaustivo degli studi sulla ceramica rinvenuta a Betel riferibile al VI sec. a.C. cf. SINCLAIR, «Pottery», 70-76. Pur con tutte le cautele del caso, mi sembra significativa l'espressione utilizzata dall'archeologo per definire tali reperti: «Because the city was not destroyed along with Jerusalem, it is a unique source for ceramic studies of the period after 587 BCE» (KELSO, «Bethel», 194).

me luogo di culto?¹⁶² È una domanda seria ma di improbabile soluzione, data la scarsità dei dati a disposizione e la contraddittorietà delle interpretazioni che di essi vengono offerte.¹⁶³

Mi pare che la scelta di Betel come santuario principale in sostituzione del tempio di Gerusalemme possa essere supportata anche da un altro genere di considerazioni, quali ad esempio quelle relative alla tendenza – piuttosto comune nell'antichità – a scegliere per il culto luoghi tradizionali e ben noti alla memoria collettiva. «*Old is good*»; «*The older, the better*»: sono, questi, dei principi che possono applicarsi senza troppe forzature alla scelta di un luogo quale Betel che, oltretutto, aveva avuto un ruolo importante nelle tradizioni patriarcali,¹⁶⁴ in grande auge nel periodo esilico e postesilico.

Lo status primaziale di Betel spiegherebbe, tra l'altro, la virulenza dell'attacco di cui tale santuario – durante l'epoca della dominazione persiana – venne fatto oggetto da parte dell'ideologia gerosolimitica, che per imporsi doveva giocoforza fare i conti con ciò che già esisteva: in tale contesto, un luogo di culto di portata capitale quale quello di Betel avrebbe rappresentato non una, bensì la minaccia al progetto di centralizzazione del culto in Gerusalemme, complementare e conseguente a quello della riedificazione del santuario.

Necessariamente, l'importanza del santuario ricadeva di riflesso sul clero che vi officiava: per la qual cosa non c'è da stupirsi che i sacerdoti di Betel abbiano condiviso in tutto e per tutto la sorte del luogo di culto, finendo per soccombere sotto gli strali della riforma ideologica e teologica perpetrata dal clero di Gerusalemme, che

¹⁶² Così ad esempio in Gdc 20,1; 21,5,8; 1Sam 7,5-7; 10,17.

¹⁶³ BLENKINSOPP – pur senza celiare sull'insolubilità che allo stato attuale grava sulla questione – propone la seguente spiegazione, che mi pare ragionevole: «[...] The explanation which I consider least open to objection is that Mizpah served as both the political and the religious center of the province in the early period of Babylonian rule, down to the attempted *coup d'état* of Ishmael, and that Bethel, for reasons unknown, then took over as the imperially designated center of worship. Bethel would then have retained this status into the early Persian period, that is, until it lost out to Jerusalem as center of worship» («Priesthood», 34).

¹⁶⁴ Cf. Gen 28,10-22 e le tradizioni legate a Giacobbe/Israele, solo per citare un esempio lampante di quanto appena detto. D'altro canto, Mizpa non poteva contare su una legittimazione di pari spessore.

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

65

emerse progressivamente sino ad imporsi in modo definitivo in epoca ellenistica.¹⁶⁵

La ricostruzione sin qui proposta dello status del tempio di Betel in epoca neobabilonese (e quindi nel VI sec. a.C.) pone dei problemi piuttosto seri in rapporto al testo biblico: infatti, la sussistenza del santuario di Betel in epoca neobabilonese appare inconciliabile con lo spirito del racconto di 2Re 23, ove si afferma che detto santuario fu distrutto e profanato al tempo di Giosia, cioè alla fine del VII sec. a.C. (e dunque un secolo prima del periodo neobabilonese), contestualmente all'applicazione della riforma culturale che porta il nome di questo celebre re di Giuda.

Cerchiamo di approfondire il discorso per gettar luce su quella che si presenta come un'aporia del tutto insolubile.

3.4.2. Betel e il problema della storicità di 2Re 23

Un numero considerevole di studiosi dell'Antico Testamento tende ad elevare il racconto di 2Re 22-23 al rango di ricostruzione storica degli avvenimenti legati alla cosiddetta «riforma di Giosia»,¹⁶⁶ un progetto di regolamentazione del culto che – tra l'altro – prevedeva un'ampia riduzione qualitativa e quantitativa dei santuari locali, in vista della centralizzazione dell'attività culturale nella sola Gerusalemme.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Purtroppo le informazioni che possediamo in relazione alle origini e allo sviluppo del sacerdozio israelitico sono scarse e controverse, anche perché la storia è stata scritta (o riscritta...) dai vincitori. Ciò vale particolarmente per il periodo neobabilonese, del quale restano testimonianze che appena si possono definire aleatorie. La situazione si presenta leggermente diversa per ciò che concerne il periodo persiano, che occupa un arco di tempo ben più lungo dei pochi decenni dell'influenza neobabilonese su Giuda: è per questo che mi riservo un'analisi più approfondita del fenomeno nel contesto del secondo capitolo (cf. il punto 3.2.).

¹⁶⁶ Prescindo intenzionalmente dal confronto tra 2Re 22-23 e il racconto parallelo di 2Cr 34-35, per il semplice fatto che persino coloro che riconoscono valore storico all'intera narrazione di 2Re vedono in 2Cr una versione di seconda mano. Per una rassegna degli autori che condividono tale posizione cf. HANDY, «Reform», 253 nota 2. Sulla questione del rapporto letterario tra 2Re 22-23 e 2Cr 34-35 cf. SPIECKERMANN, *Juda*, 30-41; BARRICK, «Eighth Year», 564-582. Per una dettagliata analisi del racconto di 2Cr, cf. BARRICK, *King*, 17-26.61-63.

¹⁶⁷ Per la vasta eco che ha avuto merita una speciale menzione la teoria di T. OESTREICHER (*Grundgesetz*, 30-60), che al concetto di «centralizzazione del culto»

La rassegna degli autori che si identificano in questo genere di interpretazione è assai vasta:¹⁶⁸ tra essi conviene citare M. Noth, che ha l'indubbio merito di collocare la riforma cultuale di Giosia in un contesto politico ben preciso, ovvero quello della progressiva e inesorabile decadenza del grande impero assiro. Ora, dal momento che il sincretismo religioso contro il quale si scaglia il giovane re Giosia era una delle espressioni della sottomissione del regno di Giuda all'Assiria,¹⁶⁹ si comprende facilmente che l'opera di purificazione del culto israelitico dagli elementi idolatrici assuma una connotazione marcatamente politica e si erga quasi a dichiarazione di indipendenza dall'oppressore. Il problema del contributo di Noth è dato dal fatto che nella sua ricostruzione degli avvenimenti segue pressoché pedissequamente l'andamento del racconto biblico, col rischio di attribuirgli un'evidenza storica che risulta tutt'altro che inoppugnabile.¹⁷⁰ Dello stesso tenore la posizione di S. Herrmann, che tra l'altro si cimenta nella ricostruzione della paternità della tesi che identifica il *הַסִּיפּוּר הַהַרְרָה* ritrovato nel tempio con Dt.¹⁷¹ Una posizione analoga è espressa anche da J.M. Miller e J.H. Hayes,¹⁷² come pure dal commento a 2Re di M. Cogan e H. Tadmor.¹⁷³ Dal canto suo, M. Rose, pur ammettendo che il racconto di 2Re 22-23 sia stato fatto oggetto di modifiche in epoche successive (come testimoniano alcuni riferimenti tematici tipici di redattori deuteronomici tardivi), sostiene l'esistenza di un nucleo autentico e incontestabilmente storico, senza peraltro produrre argomenti a dimostrazione di un simile postulato.¹⁷⁴ L'ultima posizione che segnalo in que-

(*Kultuseinheit*) contrappose quello di «purificazione del culto» (*Kultusreinheit*): si tratta, peraltro, di una posizione alquanto debole sul versante storico, che pure viene adottata come base dell'argomentazione (cf. la critica di COGAN – TADMOR, *II Kings*, 297-298).

¹⁶⁸ Per una presentazione piuttosto esaustiva dello *status quæstionis* relativo alla storicità della riforma di Giosia e delle implicanze di questa questione nelle ipotesi di composizione del Dt, rimando al primo capitolo dell'opera di W.B. BARRICK, che ha il pregio di fornire una bibliografia vastissima e di riassumere con chiarezza i termini del problema (cf. *King*, 1-16), e al recente contributo di P.R. DAVIES, che contiene una panoramica aggiornata delle diverse teorie (cf. «Law Book», 65-77).

¹⁶⁹ Poter imporre il culto dei propri idoli era una delle forme di controllo dei popoli sottomessi utilizzate dai grandi imperi dell'antichità.

¹⁷⁰ Cf. NOTH, *Geschichte*, 244-253.

¹⁷¹ Cf. HERRMANN, *Geschichte*, 327 nota 6.

¹⁷² Cf. MILLER – HAYES, *History*, 397-401.

¹⁷³ Cf. COGAN – TADMOR, *II Kings*, 291-302.

¹⁷⁴ Cito letteralmente: «Reste pourtant le fait que ce texte porte la marque stylistique et théologique des rédacteurs deutéronomistes ultérieurs; mais l'existence d'un noyau authentique et historique n'est plus contestée» (M. ROSE, «Deutéronome», 220).

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

67

sta breve rassegna esemplificativa è quella di N. Lohfink il quale, pur questionando sostanzialmente sul carattere storico di 2Re 22–23, ritiene che vi sia un nucleo antico da lui riferito all'opera di quello che definisce «the Josianic Deuteronomist (Dtr I)».¹⁷⁵ Una posizione, questa, che risente senza dubbio dell'ipotesi di datazione della composizione di Dt elaborata da Lohfink e che poggia, pertanto, maggiormente sul versante della critica letteraria che su quello della ricostruzione storica degli avvenimenti.¹⁷⁶

Se, sulla scorta di opinioni quali quelle or ora analizzate, potessimo provare la storicità del racconto relativo alla cosiddetta «riforma di Giosia», avremmo pure indizi piuttosto concreti circa lo status del tempio di Sion a partire dal VII sec. a.C., epoca in cui viene tradizionalmente collocato il regno di Giosia: l'applicazione pedissequa della riforma giosiana, infatti, comportava come conseguenza immediata il fatto che il santuario di Gerusalemme restasse l'unico luogo in cui fosse possibile praticare il culto in Israele. Sfortunatamente, però, una lettura attenta e critica di 2Re 23, unita al confronto del testo con l'evidenza prodotta dall'archeologia e dalle scienze ad essa collegate, traluce alcune incongruenze che – pur concedendo che non abbiano la forza sufficiente a negare *in toto* la storicità del testo – impongono una seria riflessione su quello che si presenta come un fedele resoconto degli avvenimenti.

H. Niehr propone una lettura critica (piuttosto «minimalista») della storicità della riforma di Giosia. Questo autore evidenzia due generi di problemi: il primo è legato al contesto storico e religioso del periodo in cui viene collocata la riforma giosiana, del quale possediamo – per riprendere le parole di Niehr – solo «secondary sources»; il secondo problema riguarda il

¹⁷⁵ Cf. LOHFINK, «Reform», 459-475; ID., «Bundesurkunde», 461-498; ID., «Diskussion», 179-207. A detta dell'autore, l'orma di tale «Deuteronomista giosiano» sarebbe ravvisabile in 2Re 22,1-12.13*.14.15-20*; 23,1-23.25*. Anche R. ALBERTZ è un convinto assertore della relazione tra riforma giosiana e composizione del Dt, come ha di recente ribadito (cf. «Reform», 27-46).

¹⁷⁶ Sul rapporto tra 2Re 22–23 e la composizione della storiografia deuteronomistica si può utilmente vedere l'opera di E. EYNIKEL, che dedica largo spazio alla presentazione e discussione delle principali teorie sulla questione (cf. *Reform*, 7-32). A proposito cf. anche SWEENEY, *Josiah* (con qualche riserva, per l'impostazione piuttosto ideologica della lettura dei testi) e HARDMEIER, «Josiah», 123-163.

testo che, come accennerò, presenta difficoltà al livello della redazione come pure della datazione dei diversi strati redazionali.¹⁷⁷

Sulla stessa lunghezza d'onda si pone il contributo di C. Uehlinger, il quale ribadendo la distinzione fondamentale tra fonti primarie e secondarie sostiene che non è metodologicamente corretto basare la ricostruzione degli avvenimenti legati alla riforma di Giosia unicamente sul racconto biblico, che è una fonte secondaria. Si appella, pertanto, all'archeologia al fine di ottenere un approccio di tipo interdisciplinare e complementare.¹⁷⁸

Non rientra nelle finalità della presente ricerca l'occuparsi in dettaglio dell'analisi degli argomenti pro e contro la storicità della riforma di Giosia; né – d'altra parte – s'intende demolire alla leggera illustri opinioni che hanno fatto (e continuano a fare) scuola: ci si limiterà, pertanto, ad evidenziare quali siano gli elementi problematici della tesi che accetta in maniera piuttosto acritica la storicità di 2Re 23 e a sviluppare alcune considerazioni al riguardo.¹⁷⁹ Inizierò la disamina delle problematiche guardando al testo *prout iacet*, per giungere al confronto della tradizione riportata in 2Re 23 con altri testi o con dati extra-biblici, per lo più desunti dall'archeologia.

3.4.2.1. 2Re 23: un racconto «sospetto»

Qui nimis probat, nihil probat. Agli occhi di un lettore attento, minimamente dotato di quel senso critico che la consuetudine col testo biblico – ma, direi, con la letteratura antica in generale – di solito sviluppa, non può non balzare agli occhi il fatto che il racconto di

¹⁷⁷ Cf. NIEHR, «Reform», 33-55.

¹⁷⁸ Cf. UEHLINGER, «Kultreform», 57-89; ID., «Cult Reform», 279-316.

¹⁷⁹ Anticipo che eviterò intenzionalmente di addentrarmi nella spinosa questione relativa alla datazione del Dt, un problema che pur avrebbe tante implicanze con il racconto di 2Re 22-23. Data la selva di opinioni esegetiche a riguardo e l'impossibilità di giungere a un consenso che sappia di unanimità, mi limito a rimandare a un recente contributo di T. VEIJOLA che – pur risentendo, inevitabilmente, della personale posizione dell'autore – ha il merito di tracciare piuttosto chiaramente i confini del fronte su cui si staglia la ricerca attuale sulla questione («Roots», 459-478; ID., «Deuteronomisten», 192-240). Si veda anche la sintesi offerta da O. LIPSCHITS, che ripercorre le tendenze più recenti in relazione alla composizione e alla datazione del Dt e della storiografia deuteronomistica (cf. *Fall*, 272-304) come pure RÖMER, *Deuteronomistic History*.

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

69

2Re 23 contiene una descrizione tanto minuziosa e insistita della distruzione e profanazione del santuario di Betel da destare il sospetto che risponda ad una necessità estrinseca, piuttosto che al semplice dovere di cronaca.

Un rapido paragone con un altro testo simile potrà – spero – aiutare a comprendere meglio quanto ho appena detto: il racconto di un avvenimento capitale quale quello della distruzione del tempio di Gerusalemme (2Re 25) occupa uno spazio narrativo relativamente più esiguo rispetto a quello riservato al racconto della profanazione e distruzione del tempio di Betel; né la dovizia di particolari che si profonde nel descrivere la tragica fine del celebre santuario del regno del Nord è paragonabile al racconto – in verità piuttosto laconico – del saccheggio del tempio di Sion.

L'accuratezza della descrizione di 2Re 23 induce, dunque, al sospetto che vi sia – insito nella narrazione – un fine che potremmo definire pedagogico o didattico: se, infatti, la dinamica degli avvenimenti fosse stata pacifica ed evidente, probabilmente non si sarebbe avvertita la necessità di rimarcare tanto la riprovazione del santuario di Betel quanto la sua completa e radicale distruzione. La qual cosa, inevitabilmente, finisce col gravare sull'attendibilità storica della narrazione stessa, anche in considerazione del fatto che non di rado l'autore antico cerca di *convincere* piuttosto che *informare*, sviluppando tesi ideologiche sugli avvenimenti e proponendo un'interpretazione della storia più che un asettico resoconto dell'accaduto. Del resto, la descrizione così marcata della profanazione del santuario di Betel non è l'unico elemento di 2Re 23 a destare l'attenzione del lettore: è la narrazione intera che presenta delle peculiarità tali da far pensare che ci troviamo dinanzi ad un racconto piuttosto singolare. Cerchiamo di vedere il perché.

Occorre partire dal contesto allargato del racconto che ci interessa, e quindi da 2Re 22 che si apre con il racconto degli inizi del regno di Giosia.¹⁸⁰ L'espressione *וַיַּעַשׂ הַיְשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה* = «fece ciò che è ret-

¹⁸⁰ Per un' articolata analisi del testo di 2Re 22–23, cf. BARRICK, *King*, 27-60.64-143; TAGLIACARNE, «*Keiner war wie er*». Sulle ipotesi di composizione cf. KNOPPERS, *Nations*, 125-132.

to agli occhi di YHWH», formula tipicamente utilizzata dalla storiografia deuteronomistica per esprimere un giudizio di valore positivo sull'operato di un re,¹⁸¹ introduce quella che viene presentata come la prima riforma del giovane Giosia, ovvero il restauro del tempio di Gerusalemme. Di per sé non si tratta di una novità, visto che il tema è presente già in 2Re 12, che si pone, pertanto, come archetipo narrativo del racconto che stiamo analizzando.¹⁸² Giosia, da re «giusto agli occhi di YHWH», non fa che imitare la condotta di un suo antenato altrettanto giusto, il re Ioas, che si occupò della restaurazione del tempio surrogando in prima persona il comportamento negligente dei sacerdoti, che pur ne erano stati incaricati.¹⁸³

Ciò che desta una certa meraviglia è il fatto che il motivo della ricostruzione del tempio diventi repentinamente una questione di secondo piano: infatti, laddove il racconto di 2Re 12 si conclude con la soluzione del problema iniziale – ovvero la riparazione del tempio¹⁸⁴ – in 2Re 22 l'interesse della narrazione viene pressoché interamente assorbito dalle conseguenze del prodigioso ritrovamento del סֵפֶר הַחֹרֶה = il «rotolo della Legge».¹⁸⁵

Il capitolo 23 si apre con il racconto di una grande assemblea, nel corso della quale il re e il popolo intero si obbligano davanti a YHWH a seguire alla lettera le prescrizioni contenute nel libro della Legge: un fatto, questo, di assoluta rilevanza, che viene percepito come un nuovo inizio nell'orizzonte ideologico della storiografia deuteronomistica.¹⁸⁶ A partire dal v. 4 inizia una descrizione assai parti-

¹⁸¹ Così in 1Re 15,5.11; 22,43; 2Re 12,3; 14,3 ecc. La formula ricorre molte più volte al negativo: «Fece ciò che è male agli occhi di YHWH».

¹⁸² Cf. COGAN – TADMOR, *II Kings*, 293; HOBBS, *2 Kings*, 323-324.

¹⁸³ Cf. 2Re 12,5-15.

¹⁸⁴ Si dice, infatti, in 2Re 12,15: «[Il denaro] era consegnato solo agli esecutori dei lavori, che lo usavano per restaurare il tempio».

¹⁸⁵ A proposito del fenomeno del ritrovamento di documenti nel mondo antico si può vedere SPEYER, *Bücherfunde*, 125-128. In relazione all'episodio descritto in 2Re 22 rimando a due articoli specifici: SONNET, «Livre trouvé», 836-861; RÖMER, «Book-Finding», 1-11; ID., *Deuteronomistic History*, 49-56. Cf. anche VENEMA, *Reading*, 52-54.

¹⁸⁶ Quest'opinione esegetica è pressoché costante nella storia dell'interpretazione di tale testo a partire da J. WELLHAUSEN (*Judische Geschichte*, 128-132). Cf. COGAN – TADMOR, *II Kings*, 296.

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

71

colareggiata dell'attuazione della famosa riforma culturale di Giosia, che si protrae senza soluzione di continuità sino al v. 25, che tra l'altro forma un'inclusione tematica con 22,2 dal momento che sancisce la «giustizia davanti agli occhi di YHWH» del re, definendolo unico e impareggiabile.¹⁸⁷

È proprio questo inquadramento marcatamente ideologico a gettare il sospetto sulla credibilità storica della narrazione contenuta in 2Re 23, che appare rispondere più ai criteri ideologici di un programma che ai canoni della cronaca di un avvenimento. D'altra parte, se è vero che un'intenzione ideologica o propagandistica che dir si voglia contribuisce a destare il sospetto, non per questo squalifica necessariamente un racconto: costringe, piuttosto, il lettore a porsi dinanzi ad esso con senso critico e a valutare con attenzione le informazioni che vi sono contenute.

Ribadisco che con ciò non intendo sostenere – né, d'altra parte, ne avrei la possibilità – che la narrazione di 2Re 23 sia totalmente falsa e non vi sia un qualche *fundamentum in re* su cui possa poggiare: dico solo che già sul versante interno al racconto stesso si colgono elementi da cui traluce un intento marcatamente ideologico. Del resto, questa impressione risulta corroborata dal confronto con il dato archeologico, alla cui disamina sarà bene volgere ora la nostra attenzione.

3.4.2.2. 2Re 23 al vaglio dell'archeologia

È già stato notato in precedenza che gli scavi archeologici condotti nella regione di Giuda e Beniamino inducono a credere che i santuari locali – tra cui, con ogni probabilità, anche Betel – fossero ancora in attività durante il periodo neobabilonese e perfino al principio di quello persiano;¹⁸⁸ dunque ben più tardi della fine del regno giosiano. Per contro, i tentativi di provare la storicità dell'applica-

¹⁸⁷ A proposito dell'idealizzazione giudaica della figura di Giosia, che si spinge sino alla proiezione su di lui di prerogative messianiche, cf. LAATO, *Josiah*.

¹⁸⁸ Cf. BLENKINSOPP, «Bethel», 95. Per una lettura critica dei resoconti degli scavi archeologici relativi al santuario di Betel rimando al punto 3.3.1. del presente capitolo.

zione della riforma di Giosia quale viene presentata in 2Re 22–23 mediante il ricorso al dato archeologico, messi in atto da alcuni studiosi che abbracciano la tesi della corrispondenza tra la storia raccontata e i reali accadimenti, sono privi di mordente e appaiono piuttosto velleitari.¹⁸⁹

Sul versante epigrafico, inoltre, il nutrito scambio epistolare intercorso tra la comunità di Elefantina e Giuda certifica l'esistenza di un luogo di culto in Egitto – quindi ben lontano da Gerusalemme – nel quale ancora nel IV sec. a.C. venivano presentate offerte di cereali.¹⁹⁰

Come coniugare questi dati con la ricostruzione degli avvenimenti relativi al santuario di Betel offerta da 2Re 23? Indubbiamente si tratta di informazioni che si contraddicono a vicenda: se, infatti, si riveste totalmente di valore storico il racconto di 2Re 23, si deve ritenere che Betel abbia cessato di esistere alla fine del VII sec. a.C.; ma, come abbiamo visto, l'archeologia e l'epigrafia mettono seriamente in discussione questo postulato.

Sfortunatamente, i problemi per chi tenta di far luce sulla storicità del racconto di 2Re 23 non finiscono qui: infatti, l'asserzione dell'assenza di corrispondenza tra il dato archeologico-epigrafico e quello biblico non consente di addivenire a una soluzione univoca. Per utilizzare un'immagine, direi che la situazione dello studioso è quella di chi si trova dinanzi a un bivio: la prima via d'uscita consiste nel *negare completamente la storicità del racconto biblico* e interpretarlo come un mero espediente di propaganda ideologica, volta alla giustificazione di uno stato di cose cronologicamente ben distante dalla ribalta inscenata nel racconto di 2Re 23, che viene peraltro percepito come una pura finzione letteraria; la seconda soluzione, invece, contempla l'ipotesi che *alla base del racconto biblico vi siano alcuni fatti realmente accaduti*, pur se di portata assai più modesta rispetto a quelli registrati nel testo biblico; fatti che, in un momento successivo, furono accresciuti nel loro significato e nella loro importanza fino a divenire paradigmatici.

¹⁸⁹ Per un approfondimento della questione cf. HANDY, «Reform», 261.

¹⁹⁰ In relazione all'importanza di Elefantina per la ricostruzione della storia di Israele cf. il punto 3.2.3.1. del secondo capitolo.

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

73

Ritengo che questa seconda ipotesi sia da preferirsi, per una serie di ragioni: anzitutto per il fatto che è difficile inventare di sana pianta una tradizione, mentre è assai più comune nel mondo antico il fenomeno della rilettura di un avvenimento in chiave epica o leggendaria, per esempio a scopo parenetico, didattico o paradigmatico.¹⁹¹ In secondo luogo, per il fatto che quest'ipotesi rende ragione di quanto emerso nel paragrafo precedente a proposito dell'assai sospetta dovizia di particolari di cui pullula la narrazione di 2Re 23: alcuni redattori più tardivi, infatti, avrebbero rielaborato un fatto realmente accaduto rimodellandolo e rimpinguandolo mediante l'aggiunta di dettagli che ne facessero un argomento da utilizzare secondo i propri fini.

Il risultato di questa operazione, ovvero il racconto di 2Re 23 che possediamo, ben si prestava all'opera di propaganda della teoria gerosolimitica, che si potrebbe tradurre come segue: Gerusalemme è l'unico luogo in cui si può rendere culto a YHWH perché lo era fin dai tempi di Giosia, che aveva applicato una legge che risaliva addirittura a Mosè.¹⁹²

Penso che uno sguardo fugace alla situazione storico-politica del tempo di Giosia (640-609 a.C.) possa aiutare a comprendere che l'ipotesi di collocare in questo periodo una riforma di tipo esclusivistico avente come fulcro la città di Gerusalemme (e quindi il suo tempio) non è poi così peregrina.¹⁹³ La politica di questo re di Giuda, infatti, sembra seguire un corso ben preciso: a fronte della tendenza al-

¹⁹¹ Si possono produrre diversi esempi di tale tendenza: tanto per rimanere nell'ambito della storia biblica, le invasioni di Sennacherib nell'VIII sec. a.C. e di Nabucodonosor nel VI sec. a.C. vengono interpretate dai profeti come conseguenze dell'infedeltà del popolo all'alleanza con YHWH, anche se di per sé furono occasionate da ben altre cause contingenti. La predicazione profetica, dunque, si serve di un fatto storicamente accaduto, rileggendolo e interpretandolo in maniera paradigmatica.

¹⁹² Allo stesso Mosè, infatti, si fa risalire סֵפֶר הַחֻּמֵּה, il «rotolo della Legge» prodigiosamente ritrovato nel tempio di Gerusalemme (cf. 2Re 22,8).

¹⁹³ Per queste considerazioni di carattere storico sul periodo di Ezechia e Giosia sono (almeno in parte) debitore di SCHNIEDEWIND, *Bible*, 64-117. Cf. anche l'*excursus* storico di LAATO, *Josiah*, 69-80 e l'abbondante articolo di HALPERN, «Jerusalem», 11-107.

l'integrazione dei profughi provenienti dal regno del Nord¹⁹⁴ e dalle colline di Giuda¹⁹⁵ che aveva caratterizzato l'opera di Ezechia alla fine dell'VIII sec. a.C., Giosia – circa un secolo più tardi – mette in atto una politica di segno opposto; cosa di cui, peraltro, non c'è da stupirsi più di tanto, se si pensa che l'innesto di popolazioni quali quelle provenienti dal Nord – pur sempre estranee, per quanto cognate – aveva certamente prodotto alcuni cambiamenti in Gerusalemme: e la sfera religiosa, elemento portante delle società antiche, non poteva rimanere esente da tale processo. Perciò non ritengo inverosimile credere che Giosia possa essersi servito del fattore religioso per arginare la tendenza esterofila innestata dall'integrazione di elementi esterni alla comunità gerosolimitana: la riforma che di lui porta il nome costituirebbe il mezzo con cui tale scopo fu perseguito.

Come già ho fatto notare, non dovette trattarsi di una riforma dai toni così enfatizzati quali quelli che riecheggiano in 2Re 23, non ultimo per il fatto che il tempo che Giosia ebbe a disposizione per attuare questo suo progetto fu di appena una quindicina d'anni, certamente insufficienti a sradicare tradizioni culturali che potremmo definire ataviche; presumibilmente, dunque, l'effetto sortito fu alquanto evanescente e dopo pochi anni tutto riprese come prima,¹⁹⁶ anche a motivo dell'instabilità e dell'incertezza che dovettero accompagnare e seguire la distruzione di Gerusalemme e il crollo del regno di Giuda nel 587 a.C.

Ma, se non altro, ammettendo la validità di una simile ricostruzione dei fatti, avremmo una base che – a partire da considerazioni storico-politiche – giustifica l'esistenza della tradizione biblica legata alla riforma culturale di Giosia: un racconto, quest'ultimo, che si prestava assai bene ad essere rivisitato e riformulato in chiave propagandistica da chi aveva interesse a rimarcare la centralità e il ruolo di Gerusalemme e del suo tempio; cosa che puntualmente si verificò e di cui 2Re 23 rappresenterebbe il prodotto finale.

¹⁹⁴ Distrutto nel 722 a.C. dalle armate assire di Salmanassar V, la cui popolazione fu in gran parte deportata.

¹⁹⁵ Messe a ferro e a fuoco dall'avanzata di Sennacherib nel 701 a.C.

¹⁹⁶ Assai a proposito recita un noto proverbio francese: «Chassez le naturel, il revient au galop».

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

75

3.4.2.3. 2Re 23 a confronto con altri testi biblici

Accanto al dato storico-archeologico ed epigrafico, vi è un'altra componente che mette in discussione la «storicità totale»¹⁹⁷ di 2Re 23: la relazione di questo racconto con altri testi biblici. Leggendo il libro della Genesi, ad esempio, e tenendo sullo sfondo il racconto della profanazione e distruzione del tempio di Betel (2Re 23), è difficile non domandarsi perché si conservino nel testo biblico tradizioni positive legate a tale santuario in racconti così importanti quali quelli patriarcali, se – come si deve ritenere, se si attribuisce valore storico a 2Re 23 – Betel non esisteva più in epoca esilica e postesilica. Per avere maggior contezza del problema che stiamo trattando sarà sufficiente leggere la conclusione del racconto di Gen 28:

«Allora Giacobbe si svegliò dal sonno e disse: “Certo, il Signore è in questo luogo e io non lo sapevo”. Ebbe timore e disse: “Quanto è terribile questo luogo! Questa è proprio la casa di Dio, questa è la porta del cielo”. Alla mattina presto Giacobbe si alzò, prese la pietra che si era posta come guancia, la eresse come una stele e versò olio sulla sua sommità. E chiamò quel luogo Betel, mentre prima di allora la città si chiamava Luz» (Gen 28,16-19).

Per quale ragione i responsabili della redazione finale del Pentateuco non hanno esteso la *damnatio memoriae* del santuario di Betel sino al tempo di Giacobbe e hanno, invece, conservato tradizioni ad esso estremamente favorevoli e positive quali quella di Gen 28,10-22 che ne riporta il racconto di fondazione?

Provo a fornire una risposta a questo interrogativo: la distruzione del tempio di Gerusalemme deve aver costretto coloro che scamparono alla deportazione (la gran parte della popolazione, come abbiamo visto) a riunirsi attorno a luoghi di culto antichi – soprattutto, più antichi di Gerusalemme, le cui origini rimontano «solo» a Davide e Salomone – e risparmiati dalla furia dei babilonesi. In tale contesto, Betel avrebbe rappresentato il più importante tra questi san-

¹⁹⁷ Intesa nei termini di cui sopra.

tuari: proprio questa sua funzione, per così dire, vicaria durante il periodo di inattività del tempio di Gerusalemme può aver motivato la conservazione delle tradizioni patriarcali ad esso legate.¹⁹⁸ Si tratta – lo concedo – pur sempre di un'ipotesi, che però presenta l'indubbio vantaggio di non contraddire un'evidenza importante quale quella costituita dal dato archeologico.

Un'ultima considerazione meritano alcuni testi profetici generalmente ritenuti come piuttosto recenti, che denunciano pratiche idolatriche inconcepibili se la riforma culturale di Giosia quale si evince da 2Re 23 avesse avuto degli echi tanto vasti come si dovrebbe ritenere se si accetta acriticamente il dato biblico: basterà qui citare i libri di Geremia¹⁹⁹ e di Ezechiele, che denunciano a più riprese pratiche idolatriche la cui sussistenza è già di per se stessa in grado di smentire il fatto che all'epoca di questi profeti fosse ancora in effetto la riforma giosiana.

Analizziamo brevemente tre esempi piuttosto eclatanti di quanto appena detto:

1. *Ger 32,34-35*. Nel contesto del ben noto racconto dell'acquisto del campo di Anatot, il profeta denuncia così il comportamento idolatrico degli israeliti: «Collocarono i loro idoli abominevoli perfino nel tempio che porta il mio nome per contaminarlo e costruirono le alture di Baal nella valle di Ben Hinnom per far passare attraverso il fuoco i loro figli e figlie in onore di Moloch». Oltre a rimandare indirettamente a Ger 19, il testo biasima lo svolgersi di pratiche idolatriche all'interno del tempio di YHWH. Ora, in 2Re 23,10 si dice che Giosia fece piazza pulita del tofet di Ben Hinnom²⁰⁰ e del culto che vi si praticava in onore di Moloch: perché, dunque, Geremia continua a rimproverare gli israeliti di una pratica idolatrica che, se si dà credito alla storicità del racconto di 2Re 22-23, doveva essere estinta da tempo?

¹⁹⁸ È quanto sostiene J. BLENKINSOPP nella sua ipotesi di ricostruzione della situazione religiosa di Giuda nel periodo neobabilonense e achemenide (cf. «Priesthood», 34).

¹⁹⁹ Sul rapporto tra Geremia e la riforma di Giosia cf. SCHREINER, «Jeremia», 11-32.

²⁰⁰ A proposito cf. BARRICK, *King*, 81-103.

1. Gerusalemme, Giuda e Babilonia

77

2. Ez 8,14-18 riporta la stigmatizzazione da parte del profeta di un culto idolatrico (adorazione del sole) praticato addirittura all'interno del tempio di Gerusalemme. Ma se si ritiene che la riforma di Giosia fosse vigente al tempo in cui sono ambientati questi avvenimenti, appare piuttosto improbabile, per non dire paradossale, che proprio all'interno del tempio – centro ideologico e teologico di Israele, strettamente sottoposto al controllo del re – potessero essere perpetrati simili abomini.

3. Ez 44,10-31. Questo brano contiene un forte biasimo nei confronti dei leviti, cui viene comminata una punizione per essersi macchiati di idolatria prestandosi a culti popolari dal sapore sincretistico. Si tratta di un testo notoriamente tardivo, tra l'altro perché presuppone la distinzione – sconosciuta a Dt²⁰¹ e persino a Lv²⁰² – tra sacerdoti e leviti e ne sancisce i rispettivi compiti relativamente al culto. Da ciò deriva che una riforma del tenore di quella contenuta in 2Re 23 non sussisteva in vigore al tempo della redazione di Ez 44 giacché, se fosse stata vigente, l'unico santuario esistente in Israele avrebbe dovuto essere il tempio di Gerusalemme; ma, come abbiamo già rilevato, è assai poco verosimile che i leviti potessero essersi macchiati dei crimini di cui vengono rimproverati proprio nel tempio di Sion.

Per tutta questa serie di argomenti credo si possa ritenere quanto segue: se vi fu una riforma culturale di carattere esclusivistico, fu circoscritta quanto a tempo, raggio di applicazione ed effetti. Anche nell'ipotesi – che allo stato attuale della ricerca non siamo in grado di confermare né di negare – secondo cui il tempio di Betel sarebbe stato distrutto negli ultimi decenni del VII sec. a.C., abbiamo motivo di credere che tale santuario abbia ripreso a funzionare dopo pochi anni, visto che l'archeologia induce a ritenere che nel VI sec. a.C. fosse attivo e funzionante.

²⁰¹ Il Dt parla indistintamente di sacerdoti e leviti e alcune volte impiega i due termini in forma sintagmatica: הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם = «sacerdoti-leviti», mostrando di intendere i due sostantivi in modo sinonimico (cf. Dt 17,9.18; 18,1; 24,8; 27,9). Sull'argomento cf. NURMELA, *Levites*, 141-163.

²⁰² A questo proposito, G. DEIANA afferma: «Certamente, nel testo di Levitico sorprende che non si accenni ad alcuna differenza tra sacerdoti e leviti: c'è la differenza tra sacerdote semplice e sommo sacerdote, ma non tra sacerdoti e leviti!» (*Levitico*, 229).

4. SINTESI DEL PERCORSO COMPIUTO

Al termine di questo primo capitolo, dedicato allo studio della situazione politico-istituzionale di Gerusalemme e Giuda nel periodo neobabilonese, s'impone la necessità di una sintesi delle acquisizioni prodotte dal progredire dell'indagine. Le riassumo essenzialmente in quattro punti, riservandomi di svilupparne le conseguenze in sede di conclusione dell'intero studio.

1. *La provincia di Giuda non è rimasta deserta durante gli anni dell'esilio babilonese.* Come si è visto, sono diverse le considerazioni che conducono a una conclusione di questo genere: basti qui citare il fatto che la devastazione apportata dagli eserciti di Nabucodonosor in Siria-Palestina non fu indiscriminata, ma piuttosto mirata a distruggere obiettivi sensibili quali le città della costiera e la capitale Gerusalemme, dimostratasi particolarmente incline alla ribellione e perciò pericolosa nel panorama costituito dalla frontiera meridionale dell'impero neobabilonese. Una larga parte del territorio, segnatamente il territorio tradizionalmente ascrivito alla tribù di Beniamino, fu risparmiata: una delle ragioni principali di tale condotta è, molto probabilmente, da ricercarsi nella tendenza filobabilonese degli abitanti della zona. Tra l'altro, questa regione offrì rifugio ai profughi delle città devastate dalla furia dei babilonesi e conobbe un periodo di relativo benessere a livello economico.

2. *La provincia di Giuda aveva una nuova capitale: Mizpa.* Mediante rilievi di carattere archeologico, topografico e demografico si è giunti a ipotizzare che Mizpa fosse il nuovo centro di potere della provincia, che evidentemente non poteva piombare nell'anarchia (pena un aggravio della situazione e conseguenze negative per la stabilità dell'impero) e fu pertanto provvista di una nuova capitale che sostituisse Gerusalemme, distrutta e pressoché desolata.

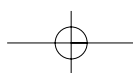
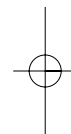
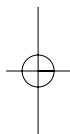
3. *La provincia di Giuda aveva una nuova forma di governo.* Accanto alla sostituzione – per eliminazione – di Gerusalemme come centro del potere in Israele, la seconda misura adottata da Nabucodonosor per affermare il proprio predominio sulla parte meridionale

1. *Gerusalemme, Giuda e Babilonia*

79

dell'impero fu quella di operare un mutamento a livello istituzionale: al regno della dinastia davidica, dimostratasi pericolosamente incline alla rivolta, fu sostituito il governo di rappresentanti imperiali che garantissero la fedeltà necessaria e provvedessero alla riscossione di imposte e balzelli per conto dell'impero.

4. *La nuova capitale aveva un «nuovo» centro di culto: Betel.*
Un'epoca così densa di cambiamenti non poteva essere priva di conseguenze per un settore nevralgico per la società qual è quello attinente alla sfera religiosa. La dismissione del tempio di Gerusalemme comportò giocoforza l'emergere dei santuari locali già esistenti, primo fra tutti Betel che – nonostante la problematicità delle questioni che vi gravitano intorno – appare come il candidato più accreditato a svolgere la funzione di nuovo centro religioso di Israele.



2.

GERUSALEMME, GIUDA E LA PERSIA

1. INQUADRAMENTO GENERALE DEL PERIODO
(VI-IV secolo a.C.)

Il 539 a.C. segna una svolta nel panorama del Vicino Oriente antico: Ciro II detto il Grande,¹ re di Persia, occupa Babilonia e s'impadronisce di quello che sino ad allora era stato il grande impero neobabilonico. Che si tratti di una notizia di particolarissima rilevanza è segnalato, tra l'altro, dall'attenzione con cui viene registrata la data precisa dell'evento in una fonte che abbiamo già avuto modo di incontrare: le *Cronache babiloniche*. La *Cronaca VII*,² dedicata al re neobabilonico Nabonedo, copre gli anni che vanno dal 556 a.C., anno del suo accesso al trono di Babilonia, al 539 a.C., anno della capitolazione della città ad opera di Ciro. Le ultime righe della *Cronaca* di Nabonedo riportano – nello stile laconico caratteristico di do-

¹ D'ora in avanti, semplicemente Ciro. Desto un certo interesse la questione relativa alle origini di questo personaggio, che – come spesso accade nel mondo antico, quando si tratta di figure di portata epica – restano avvolte in un'aura dal sapore leggendario e sono, pertanto, difficilmente ricostruibili da un punto di vista meramente storico (cf. GRABBE, *History*, 266; BRIANT, *Histoire*, 15-16; DANDAMAEV, *History*, 10-13). Sulle leggende relative a Ciro in quanto fondatore della dinastia achemenide cf. BRIANT, *Histoire*, 25-26; YAMAUCHI, *Persia*, 72-92.

² Il testo è inciso su una tavoletta di terracotta conservata presso il British Museum di Londra (numero di catalogo *BM 35382*). Per ulteriori informazioni sullo stato di conservazione cf. GRAYSON, *Chronicles*, 104. Per una descrizione e interpretazione della cronaca di Nabonedo cf. *ibidem*, 21-22; HALLO, *Context*, 467-468; GLASSNER, *Chronicles*, 232-238.

cumenti di tal genere – un resoconto degli avvenimenti che segnarono il passaggio di potere dall'ultimo re neobabilonese al grande condottiero persiano:

«Nel mese di Tishri, quando Ciro attaccò l'esercito di Akkad ad Opis sulle sponde del Tigri, la gente di Akkad ripiegò. Egli saccheggiò il bottino e fece strage degli abitanti. Nel quattordicesimo giorno Sippar fu catturata senza combattere. Nabonedo fuggì. Nel sedicesimo giorno Ugbaru, governatore del Gutium, e l'esercito di Ciro entrarono in Babilonia senza combattere. Più tardi, dopo la sua ritirata, Nabonedo fu catturato in Babilonia. [...] Nel terzo giorno del mese di Marcheswan Ciro entrò in Babilonia».³

Diverse e di natura assai complessa furono le cause che portarono al tracollo dell'impero neobabilonese e alla presa di potere da parte della dinastia achemenide nella persona di Ciro; peraltro, è interessante rilevare come l'eziologia dell'avvenimento che si ricava dalle fonti cuneiformi⁴ in nostro possesso converga su un punto in particolare, ovvero il comportamento religioso di Nabonedo,⁵ la cui empietà nei confronti del dio Marduk viene additata come causa sostanziale della rovina dell'impero neobabilonese. Se la *Cronaca* è piuttosto vaga nel trattare l'argomento e tende ad insinuare piuttosto che affrontare apertamente la questione,⁶ di ben diverso tenore si dimostrano il *Cilindro di Ciro* e il *Panegirico di Ciro*: per la qual cosa, converrà riportarne i passaggi più significativi.

³ Cf. GRAYSON, *Chronicles*, 109-110: la traduzione italiana è mia.

⁴ Oltre alle summenzionate *Cronache babilonesi* abbiamo: il *Cilindro di Ciro* (ANET, 315-316; EILERS, «Cylindre», 25-34. Cf. BERGER, «Kyros-Zylinder», 192-234; KUHRT, «Cylinder», 83-97; SCHAUDIG, *Inscripfen*, 550-562; YAMAUCHI, *Persia*, 87-89; GRÄTZ, *Edikt*, 218-223); il *Panegirico di Ciro* (ANET, 312-315; cf. LACKENBACHER, «Pamphlet», 13-28); la *Profezia dinastica* (GRAYSON, *Texts*, 24-37). Per una sintetica presentazione di ciascuna di tali fonti, corredata di rimandi bibliografici, cf. GRABBE, *History*, 110-112.

⁵ Su questo discusso personaggio cf. BEAULIEU, *Nabonidus*; KRATZ, *Judentum*, 40-54.

⁶ La *Cronaca* si limita a rimarcare la mancanza del consueto fasto nella celebrazione della festa dell'Anno Nuovo (*Akitu*) a motivo dell'assenza di Nabonedo da Babilonia (cf. GRAYSON, *Chronicles*, 107-108).

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

83

Nel *Cilindro*, l'empietà di Nabonedo è descritta in questi termini:

«[Nabonedo] fece cadere in oblio l'adorazione di Marduk, il re degli dèi. Fece il male alla sua città senza cessare. Ogni giorno tormentò le sue genti. Li schiacciò tutti sotto un giogo impietoso».⁷

Il *Panegirico* ricalca la medesima ostilità nei confronti di Nabonedo, che viene additato come la causa di ogni male. In un passaggio si richiama il tema dell'abolizione delle feste tradizionali in virtù di un progetto di cambiamento del culto, che doveva aver suscitato profonda emozione nel sentimento popolare:

[Nabonedo disse:] «Quando avrò portato a compimento tutto ciò che ho in mente, condurrò lui [il dio Sin] per mano e lo stabilirò sul suo trono. Finché non avrò ottenuto questo, finché non avrò realizzato ciò che è il mio desiderio, ometterò di celebrare le feste, ordinerò perfino di cessare la celebrazione dell'Anno Nuovo!».⁸

Tenendo conto di ciò, non stupisce più di tanto il fatto che, nella sua ascesa al potere, Ciro abbia trovato nel clero babilonese un alleato imprescindibile: in effetti, essendosi proposto come colui che restaurava il culto monolatrico del dio Marduk per aver messo fine all'empietà di Nabonedo, il condottiero persiano finì coll'accattivarsi il consenso di una tra le caste più potenti dell'impero⁹ e – in ultima analisi – del popolo stesso, su cui il controllo ideologico del potere sacerdotale pesava notevolmente.

1.1. LA POLITICA RELIGIOSA DI CIRO E IL FAMOSO EDITTO

Inquadrata nei termini di cui sopra, si comprende meglio la politica adottata da Ciro nei confronti della religione: invertendo netta-

⁷ Traduzione italiana (mia) della versione inglese di EILERS, «Cylindre», 32.

⁸ ANET, 313. La traduzione italiana è mia.

⁹ Nell'ordinamento sociale babilonese, il tempio rappresentava una vera e propria «cellula di base per l'economia del paese» (così LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, 359): in tal senso, il clero che vi operava aveva un potere ben più ampio di quello strettamente culturale e religioso ed esercitava una decisiva influenza sul potere politico.

mente la tendenza impressa dal suo predecessore Nabonedo, egli concesse ai popoli sottomessi di venerare i propri dèi, restituendo statue e suppellettili che i babilonesi avevano confiscato nel corso delle loro conquiste.¹⁰

Non è difficile immaginare come l'opera di Ciro ben si prestasse ad un'interpretazione ideologica di tipo teologico: così i sacerdoti babilonesi videro in lui lo strumento di cui il dio Marduk si era servito per scardinare l'empio impero neobabilonese e restaurare la vera religione. A tal proposito è quantomai significativo un passaggio tratto dal *Cilindro*, che, se – come abbiamo visto – da una parte non indugia nella manifestazione del biasimo nei confronti di Nabonedo, dall'altra ben esprime le aspettative nutrite in relazione a Ciro, il cui avvento sul trono di Babilonia viene salutato come un evento di salvezza:

«[Marduk] passò in rassegna tutte le nazioni. Trovò allora un condottiero giusto, secondo il suo cuore, di cui prese la mano. Pronunciò il nome di Ciro, re di Anšan, e lo costituì capo di tutto il mondo [...] Tutti gli abitanti di Babilonia come pure quelli dell'intero paese di Sumer e di Akkad, inclusi i principi e i governatori, si inchinarono e baciaron i suoi [di Ciro] piedi, esultanti per il fatto che egli aveva ricevuto il regno, con volti raggianti».¹¹

Forse a motivo di un'impostazione dal sapore concordistico, certa storiografia biblica tende ad enfatizzare il dato desumibile da tale fonte, interpretando come liberalità religiosa ciò che – di fatto – ricalca un preciso disegno politico di Ciro: a ben guardare, infatti, l'atteggiamento dell'imperatore persiano appare motivato da intenti tutt'altro che pietistici e ricalca piuttosto da vicino la politica attuata anche in epoca neobabilonese (con l'eccezione del regno di Nabonedo) nei confronti dell'esercizio del culto dei popoli sottomessi.¹²

Pertanto, l'idea che anche i sacerdoti giudei deportati in Babilonia – ammaliati dall'indiscutibile fascino del personaggio – abbiano finito col proiettare su Ciro le ormai decennali attese di ritorno in pa-

¹⁰ Sulla politica religiosa di Ciro si veda la lunga e approfondita analisi di BEDFORD, *Temple*, 132-157.

¹¹ EILERS, «Cylindre», 32.

¹² Cf. HOGLUND, *Administration*, 23; GRABBE, *History*, 111.

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

85

tria e di restaurazione del culto di YHWH è certamente suggestiva, ma assai difficile da provare. Il fatto che il sovrano achemenide manifestasse un'attitudine benevola nei confronti dei culti dei popoli sottomessi – pur essendo importante per la comprensione della storia di Israele in questo periodo, come avremo modo di vedere – non può essere interpretato sbrigativamente come la prova dell'autenticità formale del decreto contenuto in Esd 1,24; non ultimo per il fatto che un'attenta analisi del documento a nostra disposizione evidenzia che l'atteggiamento di Ciro è rivolto solo a *una parte* dei popoli che costituivano il suo grande impero.¹³ Si legge infatti nel *Cilindro*:

«Ho riportato al loro posto gli dèi che abitavano in Ninive, Assur, come pure a Susa, Akkad, Ešunna, Zamban, Me-Turnu, Der, fino al paese di Gutium, alle città al di là del Tigri, la cui dimora è stabile da sempre; e ho fatto per loro una dimora molto grande per l'eternità. Ho riunito tutte le loro genti e le ho ricondotte alla loro dimora».¹⁴

Come si può notare, l'elenco delle popolazioni fatte oggetto dei favori di cui sopra consta unicamente di popoli mesopotamici: dei giudei non v'è alcuna traccia.

Tra l'altro, questa constatazione costituisce una delle obiezioni più serie che vengono mosse alla teoria della *Reichsautorisation*, elaborata da P. Frei¹⁵ e applicata alla formazione del Pentateuco da F. Crüsemann,¹⁶ E. Blum¹⁷ e R. Albertz.¹⁸ Si tratta di un'ipotesi che ha riscosso un certo successo tra gli specialisti del settore, ma che non cessa di destare interrogativi: per una chiara presentazione e valutazione critica della teoria dell'«autorizzazione imperiale» e delle sue applicazioni rimando a J.-L. Ska, che ha variamente trattato la questione.¹⁹

¹³ Cf. KUHRT, «Cylinder», 83-97.

¹⁴ EILERS, «Cylindre», 33-34. Cf. anche BERGER, «Kyros-Zylinder», 192-234.

¹⁵ Cf. FREI, «Zentralgewalt», 6-36.

¹⁶ Cf. CRÜSEMANN, «Pentateuque», 347-348.

¹⁷ Cf. BLUM, *Studien*, 345-360.

¹⁸ Cf. ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, II, 497-539.

¹⁹ Cf. SKA, *Introduzione*, 245-254; ID., «Question Marks», 161-182; ID., «Politique», 17-30. Si può vedere anche la critica di WIESEHÖFER, «Reichsgesetz», 36-46.

Ciò detto, non può non destare una certa perplessità la tendenza – in verità, piuttosto acritica – ad accogliere per vero *sic et simpliciter* il dato biblico di Esd 1,24 in cui si fa esplicita menzione del famoso «editto di Ciro», in base al quale la benevolenza del re persiano avrebbe posto fine all'esilio babilonese consentendo ai giudei il ritorno in patria.²⁰ L'analisi formale e contenutistica del testo dell'editto, infatti, ha sollevato non pochi dubbi sull'autenticità del documento: né la cosa deve destare meraviglia se si considera che le contraddizioni iniziano all'interno dello stesso testo, dal momento che la cronologia biblica sembra indicare che la prima ondata di reduci sia da collocarsi al tempo dell'ascesa al trono di Dario I il Medo (attorno al 520 a.C.), quindi ben dopo la morte di Ciro.²¹

Trattandosi di una questione disputata, è piuttosto forte la disparità di giudizio che si riscontra tra gli studiosi: si passa dall'ottimismo quasi illuministico di E.J. Bickerman, che si dice convinto di poter provare l'autenticità dell'Editto,²² alle serie riserve avanzate da altri studiosi come O. Kaiser,²³ G. Garbini,²⁴ J. Blenkinsopp²⁵ e J. Briend.²⁶ M. Liverani in proposito è alquanto categorico e non esita ad affermare: «L'editto [...] è certamente un falso».²⁷

Come interpretare un dato così controverso? Ciò che appare verosimile è ritenere che vi sia stato un processo di idealizzazione della figura di Ciro da parte giudaica, che ha raggiunto la sua acme nell'attribuzione all'imperatore persiano della paternità di un editto che riguardava peculiarmente i giudei, cui veniva consentito il ritor-

²⁰ P. SACCHI, ad esempio, pur accusando la problematicità del valore storico dell'editto, si ritrova a sostenere che il dato di Esd 1,2-4 è normalmente ritenuto valido da un punto di vista storico e che «il problema è stato studiato a fondo, e risolto in maniera favorevole all'autenticità» (*Storia*, 35 nota 10).

²¹ È quanto si evince dalla cronologia di Ag e Zc (cf. GRABBE, *History*, 278).

²² Cf. BICKERMAN, «Edict», 249-275.

²³ Cf. KAISER, *Einleitung*, 164.

²⁴ Cf. GARBINI, *Storia*, 134 nota 4.

²⁵ Cf. BLENKINSOPP, *Ezra*, 74-76.

²⁶ Cf. BRIEND, «Édit», 33-44.

²⁷ LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, 278.

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

87

no in Gerusalemme al fine di riedificare il tempio distrutto nel 587 a.C. da Nabucodonosor.²⁸

È chiaro, dunque, che l'apporto offerto alla ricostruzione degli avvenimenti legati al Giuda e a Gerusalemme in epoca persiana dalle fonti giudaiche – segnatamente dai libri biblici di Esdra e Neemia e dall'apocrifo *I Esdra* – risulta assai pesantemente influenzato dall'ideologia che ha ispirato la composizione delle stesse fonti:²⁹ come muoversi, dunque, nel tentativo di gettar luce sulla storia d'Israele in questo periodo?

Forse può rivelarsi utile tentare un approccio di natura comparativa, nel senso che – stante l'assenza di testimonianze dirette relative a Giuda e Gerusalemme che possano dirsi esenti dal sospetto di partigianeria – si può guardare alla sorte delle altre popolazioni sottomesse all'impero persiano per avere un'idea di ciò che dovette succedere anche in Israele. In effetti, la maggiore difficoltà che incontra chiunque voglia ricostruire la storia di Israele di questo pe-

²⁸ Mi sembrano illuminanti alcune considerazioni sviluppate al riguardo da P. BRIANT, che riporto integralmente: «La figure de Cyrus est louée sans réserve ni limite dans les sources judéennes. Il est possible que, dès son arrivée à Babylone, Cyrus avait noué des rapports avec les dirigeants de la communauté judéenne en exil [...] Élu et conduit par Yahweh – comme il le fut par Marduk à Babylone – le Cyrus des sources bibliques n'appartient déjà plus à l'Histoire, il devient un ornement et une figure mythique d'une histoire judéocentrique. Mais ici, pas plus qu'ailleurs, l'historien n'a le choix de ses documents. En l'absence d'un autre point de vue, il doit se fonder sur la littérature judéenne pour tenter de comprendre les attendus et les objectifs de la politique de Cyrus à l'égard de la communauté judéenne» (*Histoire*, 56). In un altro contributo, lo stesso autore conclude in maniera da non lasciare equivoci sulla questione: «Jérusalem – pas plus que Memphis, Babylone ou Bactres; l'hellénocentrisme ou le bactrianocentrisme n'ont rien à envier au judéocentrisme! – n'est pas le centre de l'Empire perse!» (ID., «Histoire impériale», 243). Sull'interpretazione biblico-giudaica della figura di Ciro si possono utilmente vedere NETZER, «Characterization», 35-52; YAMAUCHI, *Persia*, 72-74.

²⁹ Assai significativamente L.L. GRABBE afferma: «A close study of Ezra-Neemiah and Esdras I has indicated that *these are first and foremost theological works* whose message is primarily an ideological one. The literary structure is set out to advance this theological message. *Whatever history they may contain is subordinated to telling the story of how God has acted on behalf of his people to show them mercy and further his own aims for them.* A dispassionate description of events or a mere chronicle of what happened *is clearly not the primary purpose* of the author or compiler» (*History*, 270: il corsivo è mio).

riodo è data dal fatto che il racconto biblico – che, come abbiamo visto, è l'unica fonte diretta a disposizione dello storico – risulta modellato sulla base di un'ideologia che potremmo definire «giudeo-centrismo»: se, dunque, si tiene conto di questo limite storiografico delle fonti, credo si possa legittimamente postulare che la situazione di Gerusalemme e dei suoi dintorni in epoca persiana non sia stata poi così dissimile da quelle degli altri popoli che gravitavano nell'orbita del grande impero achemenide. Non c'era ragione, infatti, che giustificasse un trattamento speciale da parte di Ciro e dei suoi successori nei confronti dei giudei.³⁰

Il prossimo passo ci porterà, quindi, a ricostruire la rete piuttosto complessa di istituzioni su cui era imperniato l'impero persiano, al fine di collocarvi la porzione che più ci interessa, ovvero la regione di Giuda.

1.2. LA STRUTTURA AMMINISTRATIVA DELL'IMPERO PERSIANO

Lo storico greco Erodoto è universalmente considerato il padre della storiografia: in effetti la sua opera, pur risentendo inevitabilmente dei limiti dovuti agli influssi ideologici ai quali l'autore era sottoposto, si presenta come il primo tentativo di riflessione sulla storia, sulle origini e sulle cause degli avvenimenti.

Per ciò che riguarda il periodo persiano, poi, Erodoto costituisce una delle più importanti fonti di informazione relativamente ai regni di Ciro, Cambise, Dario e Serse:³¹ per questo che – almeno inizialmente – ci rivolgeremo a lui nel tentativo di fondamentare la ricostruzione della struttura amministrativa dell'impero persiano.

³⁰ Cf. BRIANT, *Histoire*, 58. Dice significativamente J.C. VANDERKAM: «[...] It may be said that what is reported in Ezra 1:2-4 (and 6:3-5) is at least analogous to what Cyrus did in the region of Babylon, regardless of whether it was a general, empire-wide policy. The forms of Cyrus's communications respecting the Jews and the contents of these documents mirror what is known of official imperial style and Cyrus's policy toward other groups» (*From Joshua*, 4).

³¹ L.L. GRABBE espone dettagliatamente gli argomenti per cui Erodoto si dimostra affidabile nella sua ricostruzione storica di questo periodo (cf. *History*, 120-122). Cf. anche J.M. COOK, «Achaemenids», 201-205.

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

89

Nel terzo libro delle *Storie* leggiamo:

«[Dario] stabilì all'interno dell'impero persiano venti province (ἄρχαίς), che essi chiamano satrapie (σατραπείας). Dopo aver stabilito le province e aver nominato i governatori (ἄρχοντες), fissò il tributo che ogni popolo doveva pagare [...].³²

Per quanto concisa ed essenziale, l'informazione erodotea ci consente di registrare alcuni dati fondamentali relativi alla configurazione istituzionale dell'impero achemenide, il primo dei quali riguarda la modalità di gestione del potere: la divisione in *satrapie*.³³ Di per sé, il sistema di governo instaurato da Dario non costituiva un'innovazione dal punto di vista istituzionale, quanto piuttosto una riorganizzazione del territorio: lo dimostra anche il fatto che, nella gran parte dei casi, furono mantenuti a capo delle satrapie coloro che già detenevano il potere prima dell'arrivo dei persiani.³⁴

A ben guardare, la divisione in satrapie costituisce un espediente che risponde ad una necessità imposta dalla contingenza: come ben si può immaginare, infatti, un impero di proporzioni talmente vaste quale la Persia mal consentiva un governo centralizzato; di qui l'opportunità di ovviare al problema attuando una politica di devoluzione,³⁵ garantita dalle satrapie. Un'istituzione, quest'ultima, che assicurava il pieno controllo sul territorio, il regolare afflusso dei tributi e l'applicazione sistematica delle leggi imperiali. La fedeltà dei satrapi, che di per sé poteva costituire un problema, era garantita da due fattori: anzitutto dal fatto che la loro ricchezza e il loro potere di-

³² HERODOTUS, *Historiae* III, 89. La traduzione italiana è mia.

³³ Il termine deriva dal sostantivo persiano *xšaθrapāvan*, che significa «protettore del regno» (cf. GRABBE, *History*, 132). Chiarisco subito che non intendo entrare nella questione relativa all'utilizzo che Erodoto fa del termine «satrapia», che appare equivoco e persino arbitrario, dal momento che il celebre storiografo confonde qua e là le satrapie con le province o i distretti, che invece rappresentano delle suddivisioni di minore entità. Per ora mi interessa rilevare la struttura dell'impero per grandi linee: in seguito cercherò di chiarire il discorso della suddivisione, almeno per quanto concerne il territorio di Giuda.

³⁴ Cf. FRYE, *History*, 110.

³⁵ Mutuo questa categoria dal vocabolario politico contemporaneo, attribuendogli la medesima valenza. Sul rapporto tra autorità centrale e autorità locali in epoca persiana, cf. ELAYI – SAPIN, *Beyond the River*, 145-156.

pendevano dalla sussistenza dell'impero, la qual cosa li invogliava ad adoperarsi per preservare lo *status quo*;³⁶ inoltre, l'inevitabile rivalità che si sviluppava tra i diversi satrapi costituiva un sicuro strumento di controllo da parte del sovrano, che poteva godere di un servizio di informazioni di tutto rispetto fomentato dalle invidie e dalle gelosie che opponevano i diversi governatori locali.

La natura della configurazione istituzionale dell'impero persiano risulta, dunque, abbastanza chiaramente definita dal sistema delle satrapie: peraltro, ciò che costituisce un grosso problema è l'individuazione dei singoli elementi che componevano tale sistema, dal momento che le fonti a nostra disposizione non sono concordi nel presentare l'elenco delle satrapie.³⁷ Nonostante questa indeterminatezza, possiamo dire che c'è un sostanziale accordo nell'identificazione del territorio su cui insisteva Gerusalemme e il territorio circostante: la zona della mezzaluna fertile, infatti, veniva pressoché invariabilmente denominata «satrapia di Babilonia e di *Ebir Nâri*» (letteralmente «Al-di-là-del-Fiume»), e comprendeva un territorio amplissimo, risultato dell'unione tra quello che fu l'impero neobabilonese e la grande Assiria.³⁸

Questa satrapia fu in seguito scissa nelle sue due componenti principali, Babilonia ed *Ebir Nâri*, probabilmente in conseguenza della rivolta scoppiata a Babilonia al tempo di Serse (482 a.C.):³⁹ delle due, *Ebir Nâri* è la parte che maggiormente ci interessa poiché vi si trova inglobata la Palestina, come si evince dalle informazioni di Erodoto:

«In questo distretto (νομή) insistono tutta la Fenicia, la Siria chiamata Palestina e Cipro. Questo è il quinto distretto».⁴⁰

³⁶ Anche se non mancarono moti di rivolta, in verità piuttosto occasionali e circoscritti, quale quello di Ciro il Giovane contro Artaserse II (cf. FRYE, *History*, 110).

³⁷ Cf. a proposito CAMERON, «Satrapies», 47-56 e i rimandi ivi contenuti. Sulle diverse liste delle province cf. VOGELSANG, *Rise*, 96-119.

³⁸ Cf. RAINEY, «Satrapy», 51; FRYE, *History*, 112; HOGLUND, *Administration*, 25 e specialmente JOANNÈS, «Babylonie», 173-189. Sulla serie dei governatori di *Ebir Nâri* cf. STOLPER, «Governor», 283-305.

³⁹ Cf. LEMAIRE, «Histoire», 13 e relativi rimandi bibliografici.

⁴⁰ HERODOTUS, *Historiae* III, 91. La traduzione italiana è mia.

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

91

Com'è evidente, si trattava di una giurisdizione piuttosto vasta che già di per sé imponeva un'ulteriore suddivisione in porzioni minori, al fine di garantirne la governabilità: inoltre, le popolazioni che in essa erano riunite costituivano nuclei etnici profondamente eterogenei e pertanto difficilmente omologabili. Nonostante la scarsità di documentazione al riguardo, si può ritenere che la Cisgiordania⁴¹ fosse divisa nelle seguenti province:⁴² Galilea (*Galilab*), Samaria (*Šomron*), Filistea (*Ašdod*) e Giudea (*Yehud*).⁴³ È proprio su quest'ultima provincia che – come ben si può comprendere – vogliamo concentrare la nostra attenzione nel prossimo punto.

2. LA PROVINCIA DI YEHUD TRA VI E V SECOLO a.C.

Prima di addentrarmi nella disamina delle questioni relative alla provincia di Yehud in epoca persiana, vorrei fare una breve annotazione di carattere metodologico. Di solito, la presentazione storica di questo periodo insiste sull'idea del «grande ritorno» degli esiliati da Babilonia e della restaurazione della comunità giudaica in un territorio – quello di Giuda – che per decenni era rimasto desolato. Nel corso del primo capitolo ho avuto modo di affrontare la questione del «mito della terra vuota», giungendo a conclusioni che mi pervengono dall'adottare un simile paradigma storiografico: ragion per cui, nei paragrafi che seguono, proporrò una ricostruzione degli avvenimenti che tenga conto dello studio fatto sul periodo neobabilonense e che renda adeguata ragione delle scoperte archeologiche riferibili al VI-V sec. a.C. Sarà mia premura, quindi, rifuggire il «giudeocentrismo» che talora fa da sfondo ai tentativi di ricostruzione della storia d'Israele, al fine di collocare Giuda nel panorama dell'impero persiano senza perdere di vista il fatto che si trattava di *una* delle province (e certamente non la più significativa) di un impero di vastissime proporzioni.

⁴¹ Mi limito a questa, che è la parte della satrapia di *Ebir Nāri* che maggiormente ci interessa.

⁴² Così ELAYI e SAPIN descrivono il concetto di «provincia»: «A territorial subdivision of a satrapy, often corresponding to a geographical, ethnic and linguistic entity, with political structures often inherited from preceding Empires» (*Beyond the River*, 15). Cf. anche LIPÍŃSKI, «Géographie», 97.

⁴³ Cf. LEMAIRE, «Populations», 32. La piana costiera settentrionale e quella centrale dipendevano dai regni di Tiro e Sidone.

Nella seconda metà del secolo scorso, un importante ritrovamento di materiale epigrafico – segnatamente di numerose *bullae* e di alcuni sigilli – ha posto pressoché fine⁴⁴ al dibattito sull'esistenza o meno di una provincia autonoma di Yehud nel primo secolo della dominazione persiana; un dibattito, questo, sviluppatosi sull'onda dell'ipotesi formulata da A. Alt⁴⁵ che, sulla scorta di alcune informazioni desunte dai libri di Esdra e Neemia, asseriva che il territorio di Yehud dipendeva giuridicamente dalla provincia di Samaria sino al tempo della missione di Neemia.⁴⁶

Nella fattispecie, l'argomentazione di A. Alt si basa su due elementi: il vuoto d'informazione per ciò che concerne la successione dei governatori tra Zorobabele e Neemia e la pesante interferenza del governatore di Samaria negli affari interni della provincia di Yehud.⁴⁷ Nel prosieguo dell'indagine mi occuperò soprattutto del primo punto, che presenta risvolti assai importanti per la mia ricerca.

Vediamo come l'archeologia e l'epigrafia possono aiutarci a gettar luce sullo status della provincia di Yehud nel primo secolo dell'epoca persiana.

2.1. L'ARCHEOLOGIA E LO STATUS DI YEHUD TRA VI E V SECOLO a.C.

Nella sua introduzione all'edizione critica delle *bullae* e dei sigilli, l'archeologo israeliano N. Avigad sottolinea l'importanza di questo rinvenimento per la ricostruzione di uno dei periodi più oscuri della storia di Israele: si tratta di un repertorio composto da sessantacinque *bullae* e da due sigilli, alcuni dei quali recano la scritta *YHWD*, ovvero la denominazione della provincia di Giudea in epoca persiana, *Yehud*; altri reperti sono, invece, contrassegnati da un nome di persona o da titoli riconducibili senza troppe forzature al periodo storico in questione.

⁴⁴ Ci sono alcuni studiosi che rimangono convinti della validità dell'ipotesi della dipendenza di Yehud da Samaria: tra essi segnalo McEVENUE, «Political Structure», 353-364; PURVIS, «Exile», 219-220.

⁴⁵ Cf. ALT, «Die Rolle Samarias», 316-337.

⁴⁶ Nel 445 a.C., secondo la cronologia biblica.

⁴⁷ Per una critica articolata della tesi di A. Alt cf. M. SMITH, *Parties*, 193-201; HOGLUND, *Administration*, 69-78 (la critica di Høglund si estende anche a S. McEvenue). Cf. anche GRÄTZ, *Edikt*, 266-273.

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

93

L'archeologo è costretto ad ammettere il fatto che i reperti non sono stati rinvenuti *in situ*, ma provengono o da collezioni private o da antiquari: cosa, questa, che compromette almeno uno dei criteri di datazione, ovvero la collocazione nel sito archeologico; d'altra parte, Avigad si dice convinto dell'autenticità dei documenti sulla base di criteri paleografici.⁴⁸ Ritiene, inoltre, verosimile l'indicazione di provenienza – in verità, alquanto generica – fornita da coloro che sono venuti in possesso delle *bullae* e dei sigilli, i quali attestano che l'origine dei reperti è comune e coincide con la «regione di Gerusalemme».⁴⁹

In ogni caso, l'importanza del ritrovamento deriva dal fatto che tali reperti – lungi dal rappresentare una prova – si pongono come «un'evidenza di terzo tipo»,⁵⁰ dal momento che vanno ad aggiungersi ad altri due generi di documenti attribuibili a questo periodo: i *manici di giare*,⁵¹ rinvenuti in diversi siti della Giudea quali Gerusalemme, Ramat Raḥel, Tell en-Naṣbeh, Gerico, Betania ecc., che recano un sigillo su cui compare la scritta YHWD, e alcune *monete*⁵² ugualmente recanti la scritta YHWD, che testimonierebbero in favore dell'autonomia della provincia di Yehud, in quanto soggetto istituzionale in grado di battere moneta propria.

In conclusione, le testimonianze epigrafiche in nostro possesso consentono di ipotizzare con il supporto di validi indizi che la provincia di Yehud godesse di un regime di autonomia al pari delle altre province della satrapia di *Ebir Nâri* già nella prima metà del V sec. a.C., e perciò prima del tempo in cui si è soliti datare la missione di Neemia.⁵³

⁴⁸ Faccio notare che G. GARBINI dubita fortemente dell'autenticità dei reperti e conclude il suo ragionamento affermando in maniera tassativa: «La datazione di tutto il blocco ad un unico periodo, fissato dall'Avigad alla fine del VI secolo a.C., non è assolutamente accettabile» («Documenti», 398). Dal canto suo, J.A. SOGGIN sembra dividerne le perplessità (cf. *Storia*, 403). F. BIANCHI ritiene che la datazione proposta da Avigad sia da posticipare addirittura al III o II sec. a.C. (cf. *Superstiti*, 39-46).

⁴⁹ Cf. AVIGAD, *Bullae*, 1-3.

⁵⁰ Così la definisce N. AVIGAD, *Bullae*, 4.

⁵¹ Cf. SUKENIK, «Jar Handles», 226-231.

⁵² Cf. SUKENIK, «Paralipomena», 178-182; BETLYON, «Coins», 633-642 e relativa bibliografia; EPH^{AL}, «Changes», 111-113.

⁵³ Cf. LEMAIRE, «Populations», 32-35. Al peso delle testimonianze epigrafiche che ho citato, A. Lemaire aggiunge alcune considerazioni sul testo biblico che

Posto, dunque, che Yehud esistesse come provincia autonoma già prima di Neemia, si deve postulare per essa un governo che la guidasse: il prossimo passo della ricerca ci porterà a indagare su un altro problema di difficile soluzione a motivo dell'ormai consueta reticenza delle fonti, ovvero la ricostruzione della serie dei governatori di Yehud nella prima metà del V sec. a.C. Nel contempo, giacché si tratta di questioni correlate, avremo modo di occuparci della composizione della provincia, della densità della sua popolazione e della *vexata quaestio* relativa al ritorno dei giudei da Babilonia.

2.2. IL GOVERNO DELLA PROVINCIA DI YEHUD TRA VI E V SECOLO a.C.

Dalle informazioni desunte dalle fonti in nostro possesso risulta che ogni satrapia era divisa in diversi distretti o province al fine di garantirne la governabilità: ad ognuna di queste giurisdizioni minori era preposto un governatore, che aveva il compito di coadiuvare il satrapo nell'amministrazione del territorio esercitando il potere in qualità di funzionario imperiale.⁵⁴

La prima difficoltà in cui ci si imbatte nella ricostruzione della serie dei governatori locali in epoca persiana è costituita dal titolo con cui venivano appellati: infatti, il termine *peḫāb* veniva utilizzato nel semitico occidentale senza grandi distinzioni per designare sia il satrapo che i governatori delle giurisdizioni minori quali le province.⁵⁵ Basteranno alcuni semplici esempi per aver contezza del fenomeno.

1. In Esd 5,3 si parla di $\text{תַּתְּנַי פְּחָה עִבְרֵי־נְהַרְהָ}$ = «Tattenai, governatore di Oltre-il-Fiume»: il termine aramaico פְּחָה è dunque utilizzato per qualificare il governatore di *Ebir Nâri* che, come abbiamo detto, non era una semplice provincia, bensì un'unità territoriale equiparabile – sia per dimensioni che importanza – a una satrapia.⁵⁶

depongono a favore dell'esistenza di una provincia autonoma giudaica prima di Neemia.

⁵⁴ Sul ruolo di governatore nell'Antico Testamento cf. SCHUNCK, «Amt», 91-99.

⁵⁵ Cf. EPH'AL, «Syria-Palestine», 158; CARTER, *Yehud*, 52-53 nota 75; LEMAIRE, «Populations», 35; LIPÍŃSKI, «Géographie», 96-97.

⁵⁶ Ho già detto che si ha modo di ritenere che la designazione di *Ebir Nâri* come satrapia autonoma avvenisse solo sotto il regno di Serse (cf. LEMAIRE, «Histoire», 13).

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

95

2. In Ag 2,2 si dice, a proposito di Zorobabele, che era figlio di Seal-tiel, «governatore di Yehud» (פַּחַח יְהוּדָה): si tratta, quindi, del governatore di una provincia.
3. Nel sigillo di uno dei papiri rinvenuti nello *wadi Dâliyeh* (il n. 5, per l'esattezza), nonostante alcune parole appaiano rimaneggiate a causa dell'usura del reperto, si legge chiaramente in scrittura paleoebraica: [בן סנבלט פּחח שֹׁמְרוֹן] = «...figlio di Sanballat, governatore di Šomron». ⁵⁷ Anche in questo caso, dunque, il termine è utilizzato per indicare un governatore di provincia.

Come ho avuto modo di accennare in precedenza, al di là dell'ambiguità delle fonti nell'utilizzo del sostantivo *peḥāb*, ciò che realmente costituisce un problema è la ricostruzione della serie dei governatori della provincia giudaica: infatti, il dato biblico relativo al governo di Yehud che si desume da Esd, Ne, Ag, 1Cr sembra saltare in un sol balzo dal governo di Zorobabele a quello di Neemia, lasciando avvolta nella più fitta delle coltri la situazione istituzionale della provincia nel periodo di tempo che intercorre tra questi due governatori.

A tale deficienza si può – almeno in via di ipotesi – tentare di supplire con il concorso dell'epigrafia e dell'archeologia, mediante l'analisi di alcune testimonianze riferibili a questo periodo della storia di Giuda: sfortunatamente, però, i reperti finora rinvenuti non sono tali da consentire la ricostruzione della lista completa dei governatori di Yehud; ragion per cui diviene necessario affidarsi alle informazioni desumibili dal racconto biblico, senza peraltro tacerne la problematicità nei passaggi più controversi.

2.2.1. *Sesbassar, ovvero Seneassar?*

Abbiamo riflettuto in precedenza sulla difficoltà costituita dalla valutazione storica dell'attribuzione a Ciro del cosiddetto editto di liberazione dei giudei, riportato in Esd 1,24: le conclusioni di tale indagine – pur spingendo a ritenere che, almeno *quanto alla forma*, si

⁵⁷ Cf. CROSS, «Papyri», 42-43; ID., «Report», 17.

tratti di un'attribuzione fittizia, rispondente agli intenti di natura paradigmatica e propagandistica che ridondano nel libro di Esdra – suggerivano che invece, *quanto al contenuto*, l'editto è inscrivibile senza troppe forzature nei ranghi della politica adottata dal sovrano achemenide nei confronti dei popoli sottomessi.

Sempre nel libro di Esdra vi è un altro documento che nella sostanza,⁵⁸ appare verosimilmente riferibile all'operato di Ciro: si tratta dell'ordine di restituzione degli arredi del tempio riportato in Esd 1,7-11. Che tale documento possa riprodurre un'informazione attendibile lo si desume, tra l'altro, da osservazioni legate al vocabolario assai peculiare – oserei dire tecnico – che viene impiegato.⁵⁹ Ciò che maggiormente ci riguarda è un particolare all'apparenza piuttosto secondario, perché funzionale alla narrazione: si dice che gli arredi sacri e le suppellettili del tempio vengono fatti riconsegnare a *Sesbassar*, qualificato *הַנְּשִׂיא לַיהוָה*, senza che il testo dia ulteriori specificazioni.

Non vi è accordo sull'identificazione della figura di Sesbassar, né sull'interpretazione del ruolo di questo personaggio.⁶⁰ In proposito si possono individuare essenzialmente due tendenze: la prima, partendo dalla qualificazione di *נְשִׂיא* con la quale viene appellato nel racconto biblico, vede in Sesbassar un discendente della casa di Davide⁶¹ e propende verso l'identificazione di questo personaggio con *Se-neassar*, figlio di Yehoyakin, di cui si parla in 1Cr 3,18, adducendo due tipi di argomenti: una certa omofonia tra i nomi *שֶׁשְׁבַצָר*⁶² e

⁵⁸ Vale anche in questo caso il discorso della distinzione tra *forma* e *contenuto* precedentemente applicato all'editto di liberazione.

⁵⁹ Per i dettagli cf. WILLIAMSON, *Ezra*, 7 e la bibliografia ivi indicata.

⁶⁰ Mi limito a cogliere gli estremi di questo spinoso problema, trattenendo solo ciò che può rivelarsi utile ai fini della mia indagine.

⁶¹ P. SACCHI si spinge addirittura ad affermare: «Sheshbassar, figlio di Yehoyakin, occupava il trono di Giuda come re vassallo, quando Ciro occupò Babilonia» (*Storia*, 36). Si tratta di una proposta che non manca di un certo fascino, ma mi pare francamente difficile da sostenere alla prova dei fatti, vista la precarietà di informazioni affidabili in relazione a tale argomento.

⁶² Il primo a postulare tale identificazione, già alla fine del XIX secolo, fu E. MEYER (*Entstehung*, 76-77; ID., «Rechtfertigung», 343-344). La sua ipotesi fu seguita da molti, tra cui ALBRIGHT, «Date», 108-124 e, più recentemente, CROSS, «Reconstruction», 15; STERN, «Persian Empire», 70.

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

97

il fatto che alcune *lectiones* della LXX e le testimonianze dell'apocrifo denominato *I Esdra* e di Giuseppe Flavio⁶³ spingano all'identificazione dei due personaggi.⁶⁴ La seconda tendenza, invece, è rappresentata da coloro che questionano tale identificazione asserendo che il termine שַׁבְּסַר non implica necessariamente l'idea della regalità, ma potrebbe intendersi come sinonimo di «governatore»; oltretutto, accettando questa soluzione, si ottiene che la qualifica di Sesbassar corrisponda a quella che gli viene attribuita in Esd 5,14 in cui viene descritto con il termine פָּקִיד.⁶⁵

Evidentemente non si tratta di una materia che consente di addivenire a un giudizio di valore assoluto, per cui vi si può ragionare solo in termini di probabilità o di plausibilità. Ponderando il peso dell'argomentazione di coloro che parteggiano in favore dell'identificazione tra Sesbassar e Seneassar, non si può non tener conto di una recente indagine di P.R. Berger, il quale mina alla base la presunta prova filologica giungendo ad affermare che entrambi i nomi derivano da due distinti nomi babilonesi e sono, pertanto, privi di connessione tra loro.⁶⁶

Anche il secondo argomento proposto dai partigiani dell'identificazione tra i due personaggi non si dimostra risolutivo della questione: l'interpretazione del termine שַׁבְּסַר, infatti, è tutt'altro che univoca e impone alcune riflessioni.⁶⁷ Nel libro di Esdra tale vocabolo è attestato unicamente in 1,8, ove viene utilizzato nella forma sintagmatica הַנְּשִׂיא לִיהוּדָה per definire il ruolo di Sesbassar: per tale ra-

⁶³ Nella seconda parte del suo articolo su Sesbassar e Zorobabele, S. JAPHET si profonde in una discussione dettagliata di queste due fonti e sul loro apporto alla questione (cf. «Sheshbazzar», II, 218-229).

⁶⁴ Cf. WILLIAMSON, *Ezra*, 17, con i relativi rimandi bibliografici.

⁶⁵ Tra l'altro, i sostenitori di tale ipotesi sottolineano che se fosse realmente appartenuto al lignaggio davidico mal si spiegherebbe l'assenza del suo nome dalla genealogia regale di 1Cr 3: quest'ultimo, però – come, del resto, tutti gli *argumenta e silentio* – può essere utilizzato solo come indizio da sommare ad altri ragionamenti.

⁶⁶ Cf. BERGER, «Namen», 98-100.

⁶⁷ Per questa serie di considerazioni ho seguito, fondamentalmente, il contributo di JAPHET, «Sheshbazzar», 94-98: anticipo, peraltro, che mi riservo di giungere a conclusioni alquanto distinte dalle sue in relazione al rapporto tra Sesbassar e Zorobabele.

gione, al fine di una comprensione del suo utilizzo che sia la più ampia possibile, occorre guardare all'impiego del termine nel resto dell'Antico Testamento.⁶⁸

Generalizzando, possiamo dire che nell'Antico Testamento si evidenziano due tipi di interpretazione della parola נָשִׂיב: la prima è caratteristica del Pentateuco e dei libri storici, che utilizzano il vocabolo in questione per indicare il capo di una tribù;⁶⁹ la seconda, invece, è tipica del libro profetico di Ezechiele, in cui il termine נָשִׂיב viene impiegato per designare il re di Israele.⁷⁰ Ora, a ben guardare, nessuna di queste due tipologie di utilizzo del termine appare coerente col contesto rappresentato dal libro di Esdra: la tipologia regale, infatti, caldeggiata da quegli studiosi che postulano l'idea dell'esistenza in Giuda di un re-vassallo piuttosto che di un governatore,⁷¹ sembra da escludersi a priori per le ragioni che ho esposto in precedenza a proposito della configurazione istituzionale della provincia di Yehud in epoca persiana. E anche la tipologia tribale non può applicarsi in senso stretto, dal momento che le tribù coinvolte nel racconto di Esd sono tre, non una: si parla, infatti, di Giuda, Beniamino e Levi. Quindi non si parla di capo della tribù di Giuda in senso stretto, come nel Pentateuco o nei libri storici.

Una soluzione la si può forse individuare riflettendo sulla specificazione che accompagna il termine נָשִׂיב in Esd 1,8: יְהוָה, che,

⁶⁸ Per un'attenta disamina dell'etimologia e dell'utilizzo del termine נָשִׂיב rimando a DUGUD, *Ezekiel*, 11-18.

⁶⁹ Così, ad esempio, in Nm 1,16.44; 2,3; 7,18.24.30.32; Gs 22,14; 1Cr 2,10; 2Cr 1,2 ecc. Costituisce (in certo qual modo...) un'eccezione l'utilizzo del vocabolo in Es 22,27, in cui il divieto di maledire il «capo del popolo» di Israele (בְּעֵקֶד לֹא תִאָּר) (נָשִׂיב) sembra rimandare a un comandante unico.

⁷⁰ Cf. Ez 12,10.12; 21,30; 34,24; ecc.

⁷¹ Tra i più recenti sostenitori di questa ipotesi cf. SACCHI, «Esilio», 131-148; BIANCHI, *Superstiti*, 2, 15-29; ID., «Zorobabele», 133-156; ID., «Rôle», 153-165. A proposito di tale questione rimando a due articoli: il primo di A. LEMAIRE, che analizza diversi casi in cui l'utilizzo di appellativi regali in epoca persiana non implica il riferimento alla monarchia né alla figura del re-vassallo (cf. «Zorobabel», 53-54); il secondo è di N. NA'AMAN, che affronta il problema a partire dallo status di Yehud agli inizi dell'era persiana (cf. «Royal Vassals», 35-44, criticato da SACCHI, «Discussion», 147-152).

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

99

piuttosto che rappresentare la «tribù di Giuda» di patriarcale memoria, in Esd rappresenta la *provincia di Yehud*.⁷²

Per tutta questa serie di considerazioni ritengo più verosimile postulare che Sesbassar fosse un personaggio affatto distinto da Seneassar e che il suo titolo *הַנְּשִׂיא לַיהוּדָה*, piuttosto che indicare la sua appartenenza alla stirpe regale davidica, sia da intendersi come sinonimo di governatore della provincia di Yehud.

2.2.2. Sesbassar, ovvero Zorobabele?

Il lettore s'inganna se crede di aver appena risolto l'enigma relativo alla figura di Sesbassar: questo personaggio, infatti, fa la sua comparsa sulla ribalta della storia sacra in maniera repentina e altrettanto repentinamente scompare, in un alone di mistero così fitto da lasciare interdetti. Ecco ciò che di lui viene detto nel libro di Esdra:

«Ciro, re di Persia li fece trarre fuori [gli arredi del tempio] per mano di Mitridate, il tesoriere, che li consegnò a Sesbassar, "principe" (*נְשִׂיא*) di Giuda» (Esd 1,8).

«Gli utensili d'oro e d'argento erano in tutto cinquemilaquattrocento. Sesbassar li riportò tutti quando ai deportati fu consentito il ritorno da Babilonia a Gerusalemme» (Esd 1,11).

«Anche gli utensili d'oro e d'argento del tempio che Nabucodonosor aveva tolto dal tempio e aveva trasferito nel santuario di Babilonia il re Ciro ordinò che fossero tolti dal santuario di Babilonia e consegnati a un tale di nome Sesbassar, che aveva costituito governatore (*מְשָׁרְתָא*)» (Esd 5,14).

«Allora questo Sesbassar venne e gettò le fondamenta della casa di Dio in Gerusalemme. Da allora fino ad oggi si va ricostruendo, però non è ancora terminata» (Esd 5,16).

⁷² Cf. JAPHET, «Sheshbazzar», 96-98.

I quattro testi che menzionano Sesbassar, pur facendo parte dello stesso libro di Esdra, appartengono a due strati redazionali distinti, la cui discriminante più superficiale è costituito dalla lingua di composizione: infatti Esd 1,1–4,5 (come del resto 6,19–10,44) è in ebraico, mentre la parte centrale del libro (4,6–6,18) è scritta in aramaico.⁷³ In ogni caso, le indicazioni tanto della fonte ebraica quanto di quella aramaica convergono nel presentare Sesbassar come il referente giudaico di Ciro, l'interlocutore ufficiale dell'imperatore persiano per ciò che riguardava i giudei. Il problema è che, parallelamente a Sesbassar, fa la sua comparsa sulla ribalta della storia di Giuda un altro personaggio, *Zorobabele*, cui vengono attribuite prerogative di governo al pari di quelle riconosciute a Sesbassar.

Prima di procedere nella riflessione sarà bene riportare alcuni brani di Esd,⁷⁴ in cui si menziona Zorobabele esplicitandone la missione:

«[I deportati] vennero con Zorobabele, Giosuè, Neemia, Seraia, Reelaia, Mardocheo, Bilsan, Mispas, Bigai, Recum, Baana» (Esd 2,2).

«Allora Giosuè, figlio di Iozadak, assieme ai suoi fratelli sacerdoti e a Zorobabele, figlio di Sealtiel, con i fratelli suoi, si pose a costruire l'altare del Dio d'Israele per offrirvi olocausti, come sta scritto nella legge di Mosè, uomo di Dio» (Esd 3,2).

«Nel secondo anno dal loro arrivo al tempio di Dio in Gerusalemme, nel secondo mese, diedero inizio ai lavori Zorobabele, figlio di Sealtiel,

⁷³ Fiumi di inchiostro sono stati scritti sulla composizione del libro di Esd e il problema rimane aperto: per importante che sia, la questione esula dagli intenti principali della mia ricerca, ragion per cui non ne tratterò se non indirettamente e in ciò che concerne le problematiche di cui mi vado occupando. Per l'approfondimento si vedano: GUNNEWEG, *Esra*, 19-40; WILLIAMSON, *Esra*, xxi-lii; BLENKINSOPP, *Esra*, 41-46; GRABBE, *Esra*, 93-122; ID., *History*, 70-85.

⁷⁴ Prescindo dalle ricorrenze del nome nei libri profetici di Ag (1,1.12.14; 2,2.4.21.23) e Zc (4,6.7.9.10; 6,11) per il fatto che entrambi ignorano la figura di Sesbassar, presentando unicamente Zorobabele come governatore di Giuda all'epoca del «ritorno». Per alcuni rilievi interessanti sulla frequenza delle ricorrenze dei due nomi cf. SÆBØ, «Relation», 169-172. Sull'identificazione «Zorobabele/Germoglio» nei testi di Ag e Zc cf. W.H. ROSE, *Zemab*.

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

101

e Giosuè, figlio di Iozadak, con gli altri fratelli sacerdoti e leviti e quanti erano tornati dall'esilio a Gerusalemme. Essi incaricarono i leviti dai vent'anni in su di dirigere i lavori del tempio» (Esd 3,8).

«Allora Zorobabele, figlio di Sealtiel, e Giosuè, figlio di Iozadak, subito ripresero a costruire il tempio di Gerusalemme; con essi erano i profeti di Dio, che li incoraggiavano» (Esd 5,2).

Come si può vedere, a Zorobabele vengono attribuite le medesime incombenze che Esd 1 e 5 riconoscono a Sesbassar: la conduzione dei deportati, la (ri)costruzione del tempio⁷⁵ e lo status di governatore. In più, mentre di Sesbassar si ignora l'origine, di Zorobabele viene individuata la paternità nella persona di Sealtiel, discendente di Davide.⁷⁶ Come coniugare la coesistenza di queste due figure, per tanti versi così simili? Ancora una volta, gli studiosi si dividono nell'interpretazione del fenomeno e addivengono a due soluzioni opposte, che cercherò di sintetizzare qui di seguito.

Nonostante l'opinione tradizionale fosse piuttosto concorde nell'identificazione di Sesbassar con Zorobabele,⁷⁷ alcuni studiosi contemporanei – i più, forse – tendono a liquidare la questione affermando che si tratta di due personaggi affatto distinti, per cui sarebbe da ritenersi quanto segue: la missione di Sesbassar fu limitata quanto a durata e ad obiettivi e Zorobabele ne fu il successore nel governo della provincia di Yehud, dopo appena pochi anni.⁷⁸

Vorrei brevemente analizzare qui la posizione di uno dei sostenitori di questa teoria, H.G.M. Williamson, autore di uno dei più recenti commentari ai libri di Esdra e Neemia.⁷⁹ A sostegno della sua

⁷⁵ A questo proposito, cf. MEINHOLD, «Serubbabel», 193-217.

⁷⁶ Cf. Esd 3,2.8; 5,2; Ne 12,1; Ag 1,1.12.14; 2,2.23; Zc 6,11.

⁷⁷ Per un sunto dell'opinione tradizionale cf. LESÈTRE, «Zorobabel», 2547-2550.

⁷⁸ Cf. JAPHET, «Sheshbazzar», 91; WILLIAMSON, *Ezra*, 17-18; ID., *Studies*, 13-14; BLENKINSOPP, «Temple», 34; MEYERS, «Restoration», 509. F.C. FENSHAM pare non tenere nel giusto conto le opinioni diverse dalla propria, giacché si spinge ad affermare in maniera alquanto sbrigativa: «Modern scholars are unanimous that Sheshbazzar was not the same person as Zerubbabel» (*Ezra*, 46).

⁷⁹ Per la critica alla posizione di Williamson farò ampio – seppur non esclusivo – riferimento alla nota di J. LUST (cf. «Identification», 90-95).

ipotesi, Williamson adduce due tipi di argomenti: il primo è legato a considerazioni basate sull'onomastica, mentre il secondo si fonda sull'invocazione della coerenza narrativa di Esd 5,14-16 in cui appaiono implicati – sia pure in maniera diversa – entrambi i nomi. Cerchiamo di approfondire il discorso.

Il primo argomento, legato all'onomastica, insiste sul fatto che entrambi i nomi in questione sono babilonesi, mentre il soggetto che con essi viene appellato è – *ex hypothesi* – un giudeo. Evocando indirettamente altri esempi contenuti nelle narrazioni bibliche, Williamson concede che si sarebbe ben potuta dare la possibilità che un membro del popolo ebraico avesse due nomi, uno giudaico e uno babilonese,⁸⁰ ma ritiene altamente improbabile che uno dei notabili di Giuda – e per di più di ascendenze regali! – avesse un doppio nome babilonese e nessun nome tipico della propria razza.⁸¹ Pur non mancando di un certo interesse, questo tipo di argomentazione si dimostra tutt'altro che risolutiva, visto che si può citare almeno un altro caso in cui un personaggio illustre della Bibbia ha solo dei nomi stranieri: mi riferisco al caso della regina Ester, che in un passo del libro di cui è eponima viene presentata con il duplice nome di *Hadassah* e di *Ester*. A detta degli specialisti del settore, l'origine di entrambi questi nomi è da ricercarsi nella lingua accadica.⁸²

Ma vi è un'altra considerazione che, a mio avviso, mette in discussione l'ipotesi della distinzione dei due personaggi a partire dai loro nomi: è il fatto che si dia per scontato che il nome Zorobabele sia di origine babilonese.⁸³

⁸⁰ Si pensi, ad esempio, al caso del profeta Daniele, che nell'ambito della corte babilonese viene chiamato Baltassar (cf. Dn 1,7).

⁸¹ Cf. WILLIAMSON, *Ezra*, 17.

⁸² Cf. Est 2,7. Anche se la tradizione targumica indica in הַדַּסָּה il nome ebraico di Ester, facendolo risalire alla parola הַדַּסָּה = «mirto», si ritiene che sia anche quello un nome di origine babilonese, derivato dalla parola accadica *badašatu*, che significa «sposa» (cf. LEWY, «Adar», 128-129). Per un approfondimento della discussione cf. GERLEMAN, *Esther*, 78-79; MOORE, *Esther*, 20. Per l'interpretazione targumica cf. GROSSFELD, *Targum*, 95-96.

⁸³ «A fairly common Babylonian name», secondo la definizione dei Meyers, che cito solo ad esempio di una tendenza piuttosto diffusa (MEYERS – MEYERS, *Haggai*, 9).

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

103

In passato non era certo questa l'opinione comune,⁸⁴ in base a cui si riteneva che il nome Zorobabele fosse il risultato della fusione tra il participio *gal* passivo della radice ebraica זרע = «seminare» e il nome della città di Babilonia = בבל. Non senza un pizzico di genialità, A. Van Hoonacker fa notare che una tale ipotesi finirebbe col contraddire un costume assai diffuso nel mondo semitico, ovvero quello di attribuire nomi collegati con gli avvenimenti che il popolo si trovava a vivere in quel momento.⁸⁵ Ora, se – come si deve ritenere – il personaggio in questione è un rampollo della stirpe regale di Israele, appare quantomeno curioso che gli si attribuisca un nome il cui significato da un lato appare banale, dal momento che non fa che ribadire un dato di fatto e per di più comune a tutti i giudei in quel periodo, ovvero l'essere stato generato in Babilonia; dall'altro sembra mortificare la speranza del ritorno in patria, tarpando le ali alle aspettative di liberazione diffuse in ambiente giudaico.

Per ovviare a questo genere di inconvenienti, Van Hoonacker propone che l'etimologia del nome Zorobabele sia da riferirsi alla radice *zrb*, che in siriano significa «coartare, opprimere».⁸⁶ Accettando questa interpretazione, il nome del nostro personaggio verrebbe a significare: «Opprimi Babilonia!», un nome che ben si addice a un discendente di David, su cui venivano proiettate attese di liberazione e di salvezza.⁸⁷

⁸⁴ Ecco come, verso la fine del sec. XIX, A. VAN HOONACKER sintetizza l'opinione comune circa il nome di Zorobabele: «Le nom de Zorobabel doit-il être rattaché à une racine hébraïque? On le croit généralement. Les uns le font dériver de זרע בבל = dispersé à Babel, une hypothèse peu vraisemblable; les autres en plus grand nombre s'arrêtent à l'étymologie זרע בבל qu'ils traduisent par engendré à Babel» (*Zorobabel*, 44).

⁸⁵ Cf. ad esempio il caso del figlio di Isaia, *Mahèr-salâl-cash-baz* (Is 8,3) o, ancora, i nomi dei tre figli di Osea: *Izreel*; *Non-amata*; *Non-popolo-mio* (Os 1,4-9).

⁸⁶ Cf. J.P. SMITH, *Syriac Dictionary*, 120. V'è un'unica ricorrenza di questa radice nella Bibbia ebraica: si tratta di Gb 6,17, ove il verbo זרב al *pual* ha un significato incerto, ma che si è soliti intendere come «bruciacchiare» (cf. *HALOT*, 279). Per un approfondimento cf. CLINES, *Job*, 160 e i relativi rimandi bibliografici.

⁸⁷ Questa l'arguta sintesi di VAN HOONACKER: «Il n'est pas impossible que le fils de Schealtiél prit le nom de Zorobabel à l'occasion des grands événements qui vinrent mettre un terme à la captivité des Juifs en ruinant Babylone et que le nom se rapportât au rôle particulier qui échut au prince ou qu'on lui présagea, au moment de la délivrance» (*Zorobabel*, 45).

Pur nella consapevolezza che sarebbe presuntuoso anche solo immaginare di poter dire l'ultima parola sulla questione, ritengo piuttosto convincente l'ipotesi di Van Hoonacker sull'etimologia del nome Zorobabele e – conseguentemente – la sua tesi sull'identificazione dei due personaggi: l'utilizzo talvolta ambiguo dei due nomi da parte delle fonti bibliche sarebbe da attribuirsi al fatto che Sesbassar era il nome ufficiale con cui il personaggio era conosciuto nell'ambito della corte persiana, mentre Zorobabele era il nome – tanto evocativo da risultare programmatico, come abbiamo visto – familiarmente utilizzato nell'ambito giudaico.⁸⁸ Anche lo studio etimologico dei due nomi spinge in questa direzione, dal momento che Sesbassar deriva dal semitico orientale mentre Zorobabele dal semitico nord-occidentale. L'ipotesi dell'identificazione, oltretutto, offrirebbe anche una spiegazione al fatto che Ag e Zc parlano solo di Zorobabele e non riportano mai il nome Sesbassar: nella sua etimologia, infatti, questo nome conterrebbe un'invocazione al dio pagano *Šamaš*,⁸⁹ ed è pertanto del tutto incompatibile con il messaggio profetico.

Non mancano nella Bibbia altri esempi in cui determinati personaggi assumono una denominazione distinta a seconda del contesto: è il caso del re di Assiria di cui si parla nel secondo libro dei Re, il quale in 15,29 viene denominato *Tiglat-Pileser*,⁹⁰ mentre in 15,19 è chiamato *Pul*.⁹¹ Ora, la discriminante tra le due varianti onomastiche sembra essere proprio il contesto di utilizzo: infatti, per ciò che si può ritenere, la prima denominazione del sovrano (תִּגְלַת־פִּלְעֶסֶר) è normalmente utilizzata in Assiria, mentre la seconda (פּוּל) rappresenterebbe il nome di accesso al trono di Babilonia e il suo utilizzo sarebbe, pertanto, localizzabile in ambito babilonese.⁹²

⁸⁸ Cf. LUST, «Identification», 91.

⁸⁹ Non c'è unanimità di consenso sull'interpretazione del significato del nome Sesbassar: per una discussione sul tema cf. VAN HOONACKER, *Zorobabel*, 42-43; ID., «Notes», 9. Più di recente, cf. il già citato articolo di BERGER, «Namen», 98-100 e quello di DION, «שֶׁשְׁבַסָּר», 111-112 che ne costituisce un ideale complemento.

⁹⁰ Si tratta della trascrizione ebraica dell'accadico *Tukulti-apil-Ešarra*, che significa «Il mio aiuto è il figlio di Ešarra» (cf. COGAN – TADMOR, *II Kings*, 187).

⁹¹ Che si tratti di due nomi del medesimo personaggio è in certo modo garantito dalla cosiddetta «Lista dei re babilonesi»: cf. ANET, 272.

⁹² Cf. HOBBS, *2 Kings*, 198-203. COGAN e TADMOR si discostano leggermente da questa affermazione sostenendo che mancano delle prove che la supportino, ma

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

105

È ben attestato nella Bibbia anche il fenomeno del cambio di nome nel momento in cui intervenga un mutamento di condizione di un personaggio rivestito di una certa autorità: così Gedeone diventa Ierub-Baal quando inizia la sua rivolta contro i madianiti;⁹³ il re Eliakim diventa Ioiakim nel passaggio da re di Giuda a vassallo del faraone Neco;⁹⁴ Mattania diventa Sedecia quando Nabucodonosor lo impone ai giudei come re al posto di suo nipote Ioiachim.⁹⁵

Anche il secondo argomento prodotto da Williamson per motivare la sua ipotesi di distinzione tra Sesbassar e Zorobabele non appare poi così stringente: come ho avuto modo di accennare in precedenza, infatti, per dimostrare la validità della sua tesi egli si appella in seconda istanza a presunti criteri di coerenza narrativa all'interno di Esd 5,14-16 in cui compaiono simultaneamente i due personaggi in questione.⁹⁶ Al fine di soppesare la forza dell'argomentazione converrà analizzare il passo un po' più da vicino. Vi si dice:

«Inoltre gli arredi del tempio, d'oro e d'argento, che Nabucodonosor aveva portato via dal tempio di Gerusalemme e trasferito al tempio di Babilonia, il re Ciro li ha fatti togliere dal tempio di Babilonia e li ha fatti consegnare a un tale di nome Sesbassar, che egli aveva costituito governatore. Ciro gli disse: "Prendi questi arredi, portali nel tempio di Gerusalemme e fa' in modo che il tempio sia ricostruito al suo posto". Allora questo Sesbassar venne, gettò le fondamenta del tempio in Gerusalemme e da allora fino ad oggi esso è in costruzione, ma non è ancora finito».

Questa breve pericope è estrapolata da quella che il testo presenta come una lettera indirizzata da Tattenai, governatore di *Ebir Nâri*, al re Dario.⁹⁷ Da un punto di vista prettamente narrativo, la let-

sostanzialmente concordano nel considerare il nome Pul come ipocoristico di Tiglat-Pileser III (cf. *II Kings*, 171-172). Per l'approfondimento si veda anche HOLLOWAY, «Quest», 68-87.

⁹³ Cf. Gdc 6,32.

⁹⁴ Cf. 2Re 23,34.

⁹⁵ Cf. 2Re 24,17.

⁹⁶ Cf. WILLIAMSON, *Ezra*, 17.

⁹⁷ Si tratta di una fonte importante, perché a partire dall'analisi formale e linguistica si tende a credere che Esd 5 riproduca il testo di un autentico documento della corte persiana: cf. GRABBE, «Persian Documents», 531-570. Di parere opposto GUNNEWEG, *Ezra*, 85-86; LEBRAM, «Traditionsgeschichte», 103-138.

tera è occasionata dalla vertenza apertasi tra Tattenai e Zorobabele a motivo dei lavori di ricostruzione del tempio e delle mura di Gerusalemme che costui aveva intrapreso: proprio per sincerarsi della veridicità della versione dei fatti offertagli dai giudei, Tattenai scrive a Dario chiedendo una verifica d'archivio.⁹⁸ Ora, Williamson sostiene che l'evocazione della persona e del ruolo («governatore») di Sesbassar all'interno della lettera implichi il fatto che si tratti di una persona distinta rispetto a Zorobabele, il quale è coprotagonista della vicenda ed è pertanto ben noto a Tattenai.⁹⁹

A mio parere, invece, questo passaggio biblico conferma le ipotesi che ho formulato speculando sull'etimologia dei nomi Sesbassar e Zorobabele: abbiamo detto, infatti, che la variazione dei nomi rispecchia il contesto nel quale vengono impiegati, ragion per cui in Esd 5,2 – introduzione della narrazione, dunque contesto «familiare» – si parla di Zorobabele, mentre in Esd 5,14-16 si utilizza il nome «ufficiale» Sesbassar, giacché – almeno nella finzione narrativa – si tratta di un documento diretto alla corte imperiale persiana. Il distacco con cui Tattenai parla di Sesbassar («...*un tale* Sesbassar...») è a mio avviso interpretabile in due direzioni, non divergenti ma complementari: come espressione di *sussiego* nei confronti di un funzionario di rango inferiore, e per di più membro di una popolazione non mesopotamica, e come manifestazione di *poca familiarità* tra i due personaggi: non c'è motivo di dubitare che, per Tattenai, Sesbassar/Zorobabele fosse poco più che un estraneo, dal momento che si tratta della prima occasione in cui i due hanno avuto a che fare.

Il prossimo passo della ricerca ci porterà a riflettere su un altro problema intricatissimo, che ha molto a che vedere con la questione appena affrontata di Zorobabele/Sesbassar: la questione del ritorno (o dei ritorni...) da Babilonia che, secondo la presentazione biblica, si compì proprio sotto l'egida di Zorobabele.

⁹⁸ Cf. Esd 5,1-17.

⁹⁹ Afferma Williamson: «Ezra 5:14-16 seems clearly distinguish the two, for Zerubbabel is present on that occasion, whereas Sheshbazzar is referred to as one unknown to Tattenai and not present at the incident» (WILLIAMSON, *Ezra*, 17).

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

107

2.2.3. Il problema del «ritorno»

Forse a motivo della forte componente romantica che lo caratterizza, il tema del «ritorno in patria» ha riscosso un notevole successo nella letteratura antica: l'esempio più eclatante di tale tendenza è certamente costituito dall'*Odissea*, uno dei due pilastri fondamentali non solo dell'epica greca, ma direi di tutta la letteratura occidentale, che – com'è noto – si basa sul racconto del viaggio di ritorno in patria compiuto da Ulisse, reduce dall'annosa guerra di Troia.¹⁰⁰

Se a questo motivo, per così dire, generale si aggiunge il fatto che il paradigma «esilio-ritorno» rappresenta una delle strutture portanti – se non *la* struttura portante – del giudaismo,¹⁰¹ ben si comprende come ci si trovi dinanzi a una questione di primaria importanza e, al tempo stesso, di assai difficile comprensione: i limiti soliti delle fonti a disposizione, infatti, sono se possibile accresciuti dal fatto che i racconti furono presumibilmente composti molto tempo dopo gli avvenimenti che pretendono di riferire e sono profondamente intrisi di ideologia, finalizzati a giustificare il presente piuttosto che a descrivere oggettivamente il passato.

Con ciò non s'intende sbrigativamente sostenere che i racconti biblici relativi al ritorno dei giudei da Babilonia siano delle leggende *tout court*, ma che, piuttosto, siano il frutto di una riproposizione epica, in chiave leggendaria¹⁰² – questo sì! – di avvenimenti la cui aderenza alla realtà è da valutarsi volta per volta e con ogni cautela.¹⁰³ Poste queste necessarie premesse di natura metodologica, segnalo

¹⁰⁰ Sul cosiddetto «mito del ritorno» nell'epica greca antica cf. FRAME, *Myth*.

¹⁰¹ Cito letteralmente un'espressione di J. NEUSNER, dal sapore vagamente gnomico: «The paradigm of exile and return contains all Judaism over all times, to the present» («Exile», 221). Sulla concezione giudaica dell'esilio e del ritorno rimando ai diversi contributi contenuti in SCOTT, *Exile*. Per quanto riguarda il medesimo tema, nella letteratura rabbinica, cf. MILIKOWSKY, «Notion», 265-296; nel *Libro dei Giubilei*, cf. HALPERN-AMARU, «Jubilees», 127-144; nella pseudoepigrafia apocalittica del secondo tempio, cf. BRYAN, «Exile», 60-80.

¹⁰² Per una distinzione intelligente e chiara tra i concetti di «leggende» e «personaggi/avvenimenti leggendari» rimando a SKA, *Parola*, 33-46.

¹⁰³ A proposito della valutazione storica del motivo del «ritorno» si veda GRABBE, «Exile», 95-100.

che la trattazione che verrà fatta del tema «ritorno» dipende inevitabilmente dalle acquisizioni che siamo venuti maturando nel corso della ricerca: occorrerà richiamarne alcune, le principali, che costituiscono le premesse di quanto si può dire sul tema che stiamo ora analizzando.

Anzitutto, bisogna tener presente il fatto che – per quanto è possibile ritenere – le deportazioni babilonesi seguite alla distruzione di Gerusalemme non cancellarono completamente la vita sociale in Giuda:¹⁰⁴ per tale ragione, la presentazione biblica del ritorno come esodo di massa, insediamento in una regione pressoché deserta¹⁰⁵ o tutt'al più occupata da bande di sciacalli, non è da prendere alla lettera, giacché pare risentire in modo piuttosto netto di un'ispirazione ideologica, volta alla legittimazione di una parte (i ritornati) a scapito dell'altra (coloro che non andarono in esilio).

Nel corso della presente ricerca ho anche ipotizzato che durante l'esilio babilonese vi fosse in Giuda una nuova capitale, un nuovo governo e – molto probabilmente – un «nuovo» centro di culto:¹⁰⁶ ciò comporta il fatto che il ritorno degli esuli da Babilonia non sia da valutarsi nei termini di una rifondazione, quanto piuttosto di un graduale reinserimento in un quadro politico-istituzionale (e religioso) già delineato e costituito. Del resto, appartiene ormai all'opinione comune il ritenere che il sistema di governo persiano abbia mutuato molte delle strutture preesistenti:¹⁰⁷ sono dunque cambiati i protagonisti, ammettiamo anche la nomenclatura, ma la configurazione istituzionale della provincia è rimasta pressoché la medesima del periodo neobabilonese.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Cf. a proposito quanto ho sostenuto nel primo capitolo.

¹⁰⁵ Cf. Esd 1–3, in cui si parla del ritorno in possesso delle terre perse a causa della deportazione senza far accenno alcuno ai rimasti. Ad esempio, si dice in Esd 3,1: «Giunse il settimo mese e gli israeliti si erano ormai insediati nelle loro città». Solo in Esd 4 si parla genericamente di «nemici di Giuda e Beniamino», intendendo (almeno secondo l'interpretazione più diffusa) i figli dei rimasti: ma, seguendo la cronologia biblica, ci troviamo già a due anni di distanza dall'arrivo a Gerusalemme (cf. Esd 3,8).

¹⁰⁶ Cf. il primo capitolo, specialmente i punti 3.1; 3.2; 3.3.

¹⁰⁷ Cf. ad esempio FRYE, *History*, 110.

¹⁰⁸ Cf. VANDERHOOF, «New Evidence», 227-228. L'autore mi sembra eccessivamente preoccupato di sottolineare la discontinuità tra il sistema ammini-

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

109

Queste e altre simili considerazioni inducono a ritenere che occorra procedere a una rilettura critica dell'idea di ritorno dall'esilio babilonese: il che, lo ripeto, non significa affermare semplicisticamente che ci troviamo dinanzi a una mera finzione ideologica, un espediente letterario di cui gli agiografi si sono serviti per perseguire i propri fini utilitaristici; significa, piuttosto, accettare l'ipotesi che si tratti di una realtà dinamica, diluita nel tempo – e non, dunque, di un avvenimento epocale – che fece seguito al nuovo tipo di politica attuato dai sovrani achemenidi nei confronti dei popoli sottomessi.¹⁰⁹ Ancora una volta, si tratta di rifuggire la tendenza al giudeocentrismo per ammettere che anche quello del «ritorno dall'esilio» non è catalogabile come fatto peculiare, un *unicum* che vale solo per il popolo di Israele, bensì come un fenomeno che ha dei paralleli – seppur rari – in altre culture: del resto, ciò è testimoniato da alcune fonti assire, in cui si parla esplicitamente di ribelli sottomessi in schiavitù cui, dopo un certo tempo di deportazione, fu accordato il permesso di tornare nelle proprie città di origine.¹¹⁰

Del resto, anche l'archeologia e le proiezioni di carattere demografico e sociologico recentemente applicate alla ricostruzione della storia della provincia di Giuda in periodo neobabilonese e persiano mettono in serio dubbio il fatto che Yehud abbia conosciuto un rilevante incremento di popolazione in coincidenza dell'inizio della dominazione achemenide, come si dovrebbe ritenere se si accetta l'idea di un ritorno di massa: piuttosto, nel primo secolo della domina-

strativo di Giuda in epoca neobabilonese e quello dell'epoca achemenide: secondo quanto ho postulato al punto 3.2. del primo capitolo, ritengo sia verosimile pensare a una novità più formale che sostanziale, giacché al governatore imposto dai babilonesi viene sostituito un governatore di nomina imperiale persiana. Mi pare che, quanto al merito, la questione non cambi. Sul discorso della discontinuità tra il periodo «monarchico» (definizione rischiosa, che riporto solo perché la utilizza l'autore) e quello persiano si può anche vedere (pur se con qualche cautela, a motivo di alcune sbavature di natura ideologica) il contributo di BEN ZVI, «What is New», 32-48.

¹⁰⁹ Cf. GRABBE, *History*, 274-275; BECKING, «Critical Notes», 3-18.

¹¹⁰ Cf. GRABBE, «Exile», 83-84. Per le fonti assire cui ho fatto riferimento rimando all'edizione di LUCKENBILL, *Records*, 244 (§ 646). Per l'approfondimento della questione delle deportazioni di massa cf. ODED, *Deportations*.

zione persiana si rileva un drastico decremento della popolazione e degli insediamenti sia urbani che rurali.¹¹¹

Sulla scorta di queste riflessioni, a fronte di un ritorno di massa ritengo sia preferibile ipotizzare un reinsediamento graduale e continuo nella provincia di Yehud dei deportati in Babilonia: fu un processo, questo, che per ciò che ci è dato di intendere si protrasse per un congruo periodo di tempo e fu sottoposto ad alterne vicende a causa dell'incontro/scontro tra due componenti che, pur essendo estrazione del medesimo ceppo etnico, si trovarono agli antipodi non solo sul piano concettuale, ma anche – e direi soprattutto – per ciò che concerne il diritto al possesso della terra e all'identità nazionale.¹¹²

2.2.4. I governatori di Yehud tra VI e V secolo a.C.

Nei libri biblici di Esdra e Neemia vengono menzionati unicamente due¹¹³ governatori della provincia di Yehud: Zorobabele/Sesbassar e Neemia. Ora, in base alla cronologia tradizionale, tra il governo dell'uno e quello dell'altro intercorrono una settantina d'anni,¹¹⁴ un intermezzo temporale tale da postulare, senza troppe forzature, una serie di successori da interporsi tra Zorobabele e Neemia.

¹¹¹ O. LIPSCHITS dedica a questo argomento uno spazio vastissimo, procedendo all'analisi dei dati archeologici e desumendone indicazioni di carattere demografico e geopolitico (cf. *Fall*, 149-154.185-271). Oltre a questo studio, che è il più recente sull'argomento, rimando al lavoro di CARTER, *Yehud*, i cui risultati sono parzialmente modificati – anche se non sostanzialmente, per ciò che appare – da LIPSCHITS, «Demographic Changes», 323-376. J. MIDDLEMAS offre delle interessanti riflessioni a proposito delle proiezioni sia di Carter che di Lipschits, e merita di essere preso in considerazione per la ponderatezza dell'argomentazione (cf. *Troubles*, 42-48). Per ciò che concerne particolarmente la parte settentrionale di Giuda cf. MILEVSKI, «Settlement Patterns», 7-29.

¹¹² Come il lettore può facilmente intuire, quello del potestà della terra costituisce un problema assai spinoso che, per certi versi, è gravido di conseguenze anche nell'attualità ed è pertanto soggetto ad interpretazioni tanto molteplici quanto discordanti: sarà bene, dunque, procedere nell'analisi della questione dell'autorità e sviluppare considerazioni quanto più puntuali possibile, onde evitare il rischio di cadere nella mera ideologia.

¹¹³ Ovviamente, per i partigiani della distinzione tra Zorobabele e Sesbassar i governatori menzionati in Esd-Ne sono tre: cf. ad esempio AVIGAD, *Bullae*, 32-33.

¹¹⁴ Solitamente si parla dell'intervallo di tempo che va dal 515 al 445 a.C.

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

111

Ho già avuto modo di soffermarmi sull'importanza del rinvenimento di un considerevole numero di *bullae* e sigilli ad opera di N. Avigad¹¹⁵ che, oltre ad offrire un pesante indizio in favore dell'autonomia della provincia di Yehud fin dal primo secolo della dominazione persiana,¹¹⁶ consente di ricostruire la serie dei governatori di Yehud con un certo grado di plausibilità: si tratta di un'operazione piuttosto utile ai fini della presente ricerca, dal momento che costituisce un tassello fondamentale nella ricostruzione della configurazione istituzionale di Giuda tra VI e V sec. a.C. e chiarisce un aspetto assai importante relativamente alla questione dell'autorità, che maggiormente ci interessa. Ma procediamo con ordine.

C'è un fatto che ha attirato da sempre l'attenzione degli studiosi tanto della Bibbia come della storia di Israele: mi riferisco alla repentina scomparsa di Zorobabele dalla ribalta degli avvenimenti di cui, pure, era stato uno dei protagonisti assoluti. Infatti, l'ultima informazione che desumiamo dal racconto di Esd-Ne è la seguente:

«Allora Zorobabele, figlio di Sealtiel, e Giosuè, figlio di Iozadak, ripresero a costruire il tempio di Gerusalemme: i profeti di YHWH erano dalla loro parte, li appoggiavano» (Esd 5,2).

Dopo di che, cala su Zorobabele un silenzio assoluto, che obiettivamente è di difficile spiegazione e ha, pertanto, dato adito ad interpretazioni a dir poco contrastanti.¹¹⁷

Solo per offrire al lettore un saggio della poliedricità di teorie che sono state proposte in vista della soluzione dell'enigma relativo alla scomparsa di Zorobabele dal racconto biblico, riporto quella di P. Sacchi, il quale ritiene che gli ultimi versetti di Zc 12 contengano un riferimento a un omicidio e al lutto generale che conseguì a tale tragico evento: secondo lo studioso, si tratterebbe di una cifrata allusione alla fine di Zorobabele, eliminato dalla scena a causa di lotte intestine che sfociarono in una guerra civile che op-

¹¹⁵ Cf. il punto 2.1. del presente capitolo.

¹¹⁶ Contro la tesi di A. Alt, come abbiamo visto.

¹¹⁷ Per una buona sintesi delle diverse ipotesi proposte nel tentativo di risolvere tale problema cf. W.H. ROSE, *Zemab*, 33-36.

poneva la provincia di Giuda (roccaforte dei «rimasti») alla città di Gerusalemme (sede dei «ritornati»). Il limite più serio che intravedo in questa ipotesi è dato dal fatto che poggia su una lunga serie di speculazioni che mancano di adeguati riscontri.¹¹⁸

Per lungo tempo, l'opinione tradizionale ha ritenuto di poter asserire che proprio in quest'epoca – e precisamente in conseguenza della misteriosa scomparsa di Zorobabele – si verificò il passaggio di potere dal governatore persiano al sommo sacerdote e si gettarono, così, le basi della fondazione di una comunità che gravitava intorno al tempio.¹¹⁹ Tale ipotesi si basava essenzialmente su due argomenti:¹²⁰

- 1) *il silenzio della Bibbia in relazione al governo della provincia di Yehud*. Poiché sino alla missione di Neemia non si parla di alcun soggetto detentore del potere civile, si è dato per scontato che non vi fossero governatori in Yehud tra Zorobabele e Neemia e che la guida del popolo si fosse convertita in una prerogativa sacerdotale;
- 2) *la compresenza di Giosuè, sommo sacerdote, accanto a Zorobabele*, interpretata come espressione manifesta di condivisione dell'autorità da parte del sommo sacerdote e preludio della successione del potere religioso al potere civile.

Anche volendo prescindere dal significativo apporto costituito dall'acquisizione dei risultati provenienti dall'archeologia e dall'epi-

¹¹⁸ Cf. SACCHI, *Storia*, 42-44.

¹¹⁹ Cf. a proposito la teoria della cosiddetta *Bürger-Tempel-Gemeinde*, i cui principi rimontano già al secolo XIX, benché la sua elaborazione organica si debba a P. WEINBERG («Agrarverhältnisse», 473-486; ID., *Citizen-Temple Community*; ID., «Citizen-Temple-Community», 91-105). Tale teoria è stata variamente ripresa e adattata (cf. BLENKINSOPP, «Temple», 22-53; PETERSEN, «Prophecy», 194-203). Per una sintetica presentazione e valutazione critica della teoria rimando a SKA, *Introduzione*, 255-258. Per una critica della teoria cf. anche CARTER, *Yehud*, 294-307 (sulla base di osservazioni di carattere sociologico e demografico) e BEDFORD, *Temple*, 207-230.

¹²⁰ Per un sunto dell'opinione tradizionale cf. AVIGAD, *Bullae*, 33; W.H. ROSE, *Zemab*, 32-33; LAPERROUSAZ, «Régime», 93.

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

113

grafia,¹²¹ ci si rende presto conto del fatto che questi due argomenti non reggono al vaglio della critica: il «silenzio biblico» non può essere sbrigativamente liquidato come la prova dell'assenza di governatori, per il semplice fatto che lo studio della narratologia insegna che – in base al criterio dell'economia del racconto – una narrazione tende a concentrarsi sugli elementi significativi, finendo col trascurare quelli ritenuti di secondaria importanza.¹²² Pertanto, il silenzio sulla serie di governatori che ressero la provincia di Yehud tra Zorobabele e Neemia può essere interpretato come rispondente ad una esigenza insita nella narrazione: non se ne parla perché non si trattava di personaggi interessanti ai fini del piano narrativo.

Il fondamento della seconda argomentazione risiede essenzialmente nel fatto che nelle profezie di Aggeo in cui si parla di Giosuè quest'ultimo viene puntualmente presentato al fianco di Zorobabele e sempre qualificato come sommo sacerdote,¹²³ anche quando il suo omologo viene indicato con il solo nome.¹²⁴ Tale fenomeno è stato interpretato come un'implicita conferma del fatto che il potere del sommo sacerdote fosse pari a quello del governatore: ma a ben considerare l'origine e la natura delle informazioni in nostro possesso ci si rende presto conto di quanto una simile inferenza sia indebita, giacché lo scritto di Aggeo non consente di dire niente sulla relazione tra Zorobabele e Giosuè né sulla loro missione. Anzi, se proprio si vuole evidenziare un dato, l'unica cosa che emerge dagli scritti di Aggeo è il fatto che Zorobabele è sempre nominato per primo, quale che sia il significato di ciò.¹²⁵ Inoltre, a ben guardare, il fatto che

¹²¹ Mi riferisco alle *bullae* e ai sigilli catalogati da N. Avigad.

¹²² H. Gunkel afferma a proposito dei racconti di Gen – ma la stessa cosa può applicarsi alle narrazioni bibliche in generale – che il racconto biblico tende a seguire la vicenda di uno solo dei personaggi principali (porta ad esempio Giuseppe, figlio di Giacobbe) e conclude citando Orlik: «Eine ist immer die formale Hauptperson» (GUNKEL, *Genesis*, xxxvii nota 1). Sull'economia del racconto (la cosiddetta *law of thrift*) cf. LORD, *Singer*, 50-53; SKA, «Narrativa», 219-230; ID., *Introduzione*, 197-200; ID., «Pentateuque», 107.

¹²³ Cf. Ag 1,1.12.14; 2,2.4. In questi passaggi del libro di Aggeo vengono sempre declinati il nome, il patronimico e il titolo di Giosuè: יהושע בן־יהוֹזָבָד־הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל.

¹²⁴ Così ad esempio in Ag 2,4.

¹²⁵ W. RUDOLPH è alquanto categorico a questo riguardo: «Über das gegenseitige Verhältnis der beiden leitenden Männer erfahren wir bei Haggai nichts; nur ist

appaia sempre in coppia con Zorobabele e che di lui solo vengano immancabilmente declinati il patronimico e la funzione potrebbe essere sinonimo del fatto che si trattava di un personaggio di minor rilievo, meno conosciuto alla comunità rispetto a Zorobabele, il cui nome è sufficiente a chiarire di chi si sta trattando.¹²⁶

Dunque, anche il secondo argomento di chi spinge a ritenere che con la scomparsa di Zorobabele abbia avuto inizio il regime teocratico in Giuda è estremamente problematico e contraddittorio in se stesso: ma al di là di queste considerazioni di carattere meramente speculativo, grava sull'opinione tradizionale che abbiamo appena analizzato il peso dell'evidenza costituita dalle *bullae* e dai sigilli catalogati da N. Avigad. È innegabile il fatto che – come peraltro ho già avuto modo di evidenziare¹²⁷ – la datazione di questi reperti sia problematica a motivo dell'incertezza sulla provenienza degli stessi. Pur con tutte le cautele del caso, c'è da ritenere che i criteri paleografici adottati consentano di raggiungere un risultato apprezzabile, perlomeno allo stato attuale delle cose, e diano modo di addivenire alla ricostruzione di un quadro piuttosto netto – almeno nella sostanza, se non nella forma¹²⁸ – della configurazione istituzionale di Yehud tra VI e V sec. a.C.

Tra l'altro, l'attestazione della presenza di governatori nella provincia giudaica durante questo periodo offre una migliore comprensione del testo di Ne 5,15, in cui Neemia così esprime tutto il

festzustellen, daß da, wo beide zusammen gennant werden, immer Serubbabel voransteht» (*Haggai*, 31-32).

¹²⁶ Cf. ROOKE, *Heirs*, 129-130.

¹²⁷ Cf. il punto 2.1. del presente capitolo.

¹²⁸ Non posso tacere il fatto che a proposito delle iscrizioni riportate sui manici di giare rinvenuti a Ramat-Rahel vi sia una forte obiezione formulata da F.M. CROSS, il quale ritiene che i nomi che vi compaiono siano dei vasai che li hanno prodotti, non dei governatori del tempo a cui risalgono: la confusione sarebbe stata originata da un'errata lettura della parola riportata nei reperti, che non sarebbe *phw'* = «governatore», ma *phr'* = «vasaio» (cf. «Stamps», 24*-26*). Tale ipotesi è ripresa e condivisa da G. GARBINI (cf. «La storia», 250). In ogni caso, non si tratta di un'obiezione che infici in qualche modo la mia indagine, che non si preoccupa tanto di ricostruire l'esatta successione dei governatori quanto di evidenziare la loro costante presenza durante il periodo della dominazione persiana.

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

115

proprio biasimo nei confronti dei suoi predecessori nel governo di Yehud, che avevano oppresso il popolo con una tassazione definita eccessiva:

«I governatori che mi avevano preceduto (וְהַפְחוֹת הָרִאשִׁימִים אֲשֶׁר־לְפָנַי) avevano gravato il popolo ricevendone pane e vino, oltre a quaranta sicli d'argento; perfino i loro servi angariavano il popolo, ma io non ho fatto così, poiché ho avuto timore di Dio».

Per tener fede alla sua ipotesi sullo stato giuridico di Yehud, A. Alt aveva interpretato l'espressione וְהַפְחוֹת הָרִאשִׁימִים אֲשֶׁר־לְפָנַי come un riferimento ai governatori di Samaria, dai quali – secondo la sua teoria di base¹²⁹ – la provincia giudaica dipendeva sino all'avvento di Neemia;¹³⁰ ma poiché abbiamo avuto modo di verificare che tale ipotesi risulta difficilmente difendibile, anche il suo corollario riguardante i governatori che precedettero Neemia non è da ritenersi attendibile, e l'espressione di Ne 5,15 è da intendersi come riferimento ai governatori di Yehud.

In conclusione, ciò che è importante mantenere ai fini dell'indagine che stiamo compiendo sull'evoluzione della questione dell'autorità in Giuda tra VI e IV sec. a.C. è il fatto che – almeno per quanto ci è dato di desumere dalle fonti a nostra disposizione – per tutta la durata della dominazione persiana la provincia di Yehud conobbe il governo di un funzionario imperiale che esercitava legittimamente il potere civile sulla regione.¹³¹ Affermare ciò significa, altresì, ritenere che il sorgere di una teocrazia in Israele sia da collocarsi in un periodo successivo all'epoca persiana,¹³² molto probabilmente in epoca el-

¹²⁹ Cf. quanto detto a proposito al punto 2.1. di questo capitolo.

¹³⁰ Cf. ALT, «Die Rolle Samarias», 333 nota 2.

¹³¹ Non ritengo necessario indugiare nella ricostruzione puntuale dell'elenco dei nomi dei governatori di Yehud in epoca persiana per il fatto che, come ho avuto modo di evidenziare, rimane *sub iudice*, per lo meno sotto certi aspetti. Si vedano, comunque, le proposte di AVIGAD, *Bullae*, 35; MEYERS – MEYERS, *Haggai*, 14; LE MAIRE, «Populations», 35-36; GRABBE, *History*, 148.

¹³² Lo si può ritenere perché – per definizione – la teocrazia è un sistema istituzionale caratterizzato dal fatto che il potere religioso fagocita quello civile, mentre in epoca persiana i due poteri sono distinti, seppur concomitanti. Il termine

lenistica, giacché in questo periodo non si ha traccia di governatori laici in Giudea.¹³³

Ad onor di completezza, segnalo che alcuni studiosi¹³⁴ propongono di retrodatare l'inizio della teocrazia in Giuda all'ultimo periodo dell'epoca persiana in virtù dell'identificazione di *Yehezqiyah* – personaggio qualificato con il titolo di מִשְׁבֵּט («governatore») in una moneta risalente agli ultimi decenni del IV sec. a.C.¹³⁵ – con il sommo sacerdote Ezechia di cui parla Giuseppe Flavio:¹³⁶ tale identificazione è però messa in discussione, sulla base di considerazioni legate alla numismatica, da altri studiosi,¹³⁷ che ritengono trattarsi di un personaggio affatto distinto, benché omonimo del sommo sacerdote di cui parla lo storico giudeo-romano.

3. IL TEMPIO, IL CULTO E IL SACERDOZIO IN YEHUD

Le ultime considerazioni svolte relativamente al governo della provincia di Yehud in epoca persiana ci introducono, ora, in un altro dei punti nodali di questa ricerca: la natura e il ruolo del tempio, del culto e del sacerdozio israelitico in età achemenide.

Molte e di natura assai complessa sono le problematiche inerenti la questione del culto israelitico in epoca persiana: la difficoltà principale è costituita dal fatto che l'elemento religioso rivestiva in Israele una funzione sociale fondamentale, dal momento che – oltre a ricoprire le funzioni che gli sono proprie in qualsiasi contesto umano – rappresentava un importante fattore di unità del popolo

θεοκρατία fu coniato da Giuseppe Flavio (cf. IOSEPHUS, *Contra Apionem* II, 165): sulla questione si può vedere AMIR, «Θεοκρατία», 83-105.

¹³³ Cf. SCHRENK, «ἀρχιερεὺς», 266; LAPERROUSAZ, «Régime», 95-96; ID., «Jérusalem», 61-63; EPH'AL, «Syria-Palestine», 152; WILLIAMSON, «Administration», 85; DEIANA, *Levitico*, 31.

¹³⁴ Tra essi, ad esempio, KINDLER, «Coins», 73-76; BETLYON, «Government», 633-642; SACCHI, *Storia*, 92 (che riprende Kindler).

¹³⁵ Cf. RAHMANI, «Coins», 158-160; LEMAIRE, «Inscriptions», 94 nota 30 (e relativi rimandi bibliografici).

¹³⁶ Ἐζεκιῆς ἀρχιερεὺς τῶν ἰουδαίων (IOSEPHUS, *Contra Apionem* I, 187).

¹³⁷ Cf. RAHMANI, «Coins», 160; MILDENBERG, «Kleingeld», 724.

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

117

giudaico, in un'epoca in cui tale unità era stata seriamente messa in crisi da avvenimenti di portata capitale quali la distruzione di Gerusalemme, la deportazione in Babilonia, la fine della monarchia davidica e la sottomissione del popolo al giogo neobabilonese prima e persiano poi.

Le conseguenze di un tale fenomeno ridondano, come si può facilmente intuire, nelle fonti che ambiscono ad offrire un resoconto puntuale degli avvenimenti: ragion per cui, ancora una volta, cercherò di procedere ad un confronto il più ampio possibile con testimonianze meno implicate nella questione e, pertanto, meno sospette di partigianeria.

3.1. GERUSALEMME E IL SUO TEMPIO IN EPOCA PERSIANA

«Simeone il Giusto fu uno degli ultimi superstiti della Grande Assemblea. Egli avrebbe detto: “Il mondo si regge su tre cose: sulla Torah, sul culto al tempio (בְּיָדָהּ) e sulle opere di carità”». ¹³⁸

Questa breve citazione rabbinica è sufficiente a sintetizzare magistralmente una verità fondamentale, valevole per l'ebraismo di tutti i tempi: la centralità del tempio e del culto che vi si rendeva a YHWH.

Abbiamo lasciato il tempio di Gerusalemme in rovina, in conseguenza della distruzione apportata da Nabucodonosor nel 587 a.C.; abbiamo anche ventilato la possibilità – suggerita da numerosi indizi – che durante il periodo della dominazione neobabilonese il centro del culto israelitico si sia localizzato in Betel, assunto al ruolo di santuario nazionale a motivo della contiguità con il nuovo centro di potere, Mizpa. ¹³⁹ Ma cosa accadde in epoca persiana, quando l'ondata lenta e progressiva del ritorno degli esuli da Babilonia contribuì a restituire a Gerusalemme quella centralità che la città santa aveva in qualche modo perso durante il periodo esilico?

¹³⁸ *M. Abot* 1:2.

¹³⁹ Cf. i punti 2; 3.1.; 3.3. del primo capitolo.

È, questo, un interrogativo che inquieta ogni studioso del periodo persiano della storia d'Israele: sfortunatamente, la sua soluzione rischia di rimanere avvolta nel mistero, giacché non possediamo alcun riscontro oggettivo – ad esempio, sul versante archeologico – che sia riferibile con certezza al tempio ricostruito in epoca achemenide.¹⁴⁰ Le uniche testimonianze a nostra disposizione restano quelle desumibili dai racconti biblici che, come spesso accade, risentono piuttosto pesantemente degli influssi ideologici impressi da chi tali testimonianze ha confezionato.

Se, dunque, poco o niente possiamo affermare in merito alla riedificazione materiale del tempio di Gerusalemme in epoca persiana, assai di più possiamo dire sulla natura e sulle conseguenze di quella che definirei la sua «riedificazione concettuale»,¹⁴¹ quale emerge dal confronto con le fonti bibliche: mi riferisco alle profezie di Ag e Zc e al resoconto della ricostruzione del tempio presente nel libro di Esdra.¹⁴²

Cerchiamo di analizzare un po' più da vicino tali fonti.

3.1.1. *L'ideologia della riedificazione del tempio in Ag e Zc 1-8*

Abbiamo visto che durante il periodo monarchico il tempio fungeva sostanzialmente da «cappella palatina» annessa al palazzo regale:¹⁴³ come tale, costituiva un elemento di legittimazione del po-

¹⁴⁰ Esiste, peraltro, una letteratura extrabiblica alquanto nutrita che testimonia del prestigio goduto dal tempio di Gerusalemme nell'antichità, anche se non aiuta a dissipare le nebbie che avvolgono la questione che stiamo affrontando; C.T.R. HAYWARD ne riporta in maniera ordinata i contributi (cf. HAYWARD, *Temple*). Per avere un saggio di ricostruzione della pianta del tempio di Gerusalemme a partire dai dati desumibili dalla Mishna cf. FEUER, «Plan», 238-244.

¹⁴¹ Tale concetto è frutto di una riflessione su quest'affermazione di D.J.A. CLINES: «The Second Temple was not just an edifice built by Judeans; it was also a mental artifact constructed by Haggai» («Haggai's Temple», 60).

¹⁴² Segnatamente Esd 1-6; Ag; Zc 1-8. Per la trattazione di questo argomento mi sono ispirato (pur senza seguirlo pedissequamente) a BEDFORD, *Temple*, cui rimando per gli approfondimenti; a proposito dell'ideologia del tempio che soggiace al testo di Esdra cf. *ivi*, 87-111; relativamente, invece, ai due testi profetici di Ag e Zc cf. *ivi*, 237-263.

¹⁴³ Richiamo l'attenzione del lettore sul significato fondamentale del termine *הַיְדִיבֵל*: questo vocabolo deriva dal sumero *é-gal* che significa «grande casa, palazzo reale». L'uso veterotestamentario, invece, si è cristallizzato sull'accezione sacrale,

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

119

tere monarchico, inteso fondamentalmente come partecipazione del re alla sovranità cosmica che YHWH esercitava sul mondo intero.¹⁴⁴

Il tema della sovranità cosmica di YHWH è ampiamente presente nella letteratura biblica: l'eco maggiore è senza dubbio percepibile nei salmi d'intronizzazione, detti anche «salmi מלך יהוה»,¹⁴⁵ come pure nei salmi in cui si parla della scelta di Sion come dimora divina.¹⁴⁶ Nonostante manchi l'unanimità nell'individuazione di una precisa collocazione cronologica di tale idea,¹⁴⁷ gli studiosi concordano nel ritenere che si tratti di una tematica sviluppata a ridosso dell'epoca monarchica e finalizzata alla legittimazione del potere regale.

Ora, le mutate condizioni socio-politiche di Giuda e in particolare la fine della monarchia davidica comportarono – giocoforza – una ridefinizione della funzione del santuario e quindi, in ultima analisi, dell'ideologia che ne reggeva le sorti. La distruzione di Gerusalemme e del suo tempio, come pure la repentina fine del regno di Davide, vennero interpretate come manifestazioni dell'ira divina nei confronti di Israele: la sovranità di YHWH sul popolo, retaggio – come abbiamo visto – dell'epoca monarchica, venne inevitabilmente riletta alla luce dei tragici avvenimenti che avevano avuto come protagonista il regno di Giuda.¹⁴⁸ L'era del re come rappresentante visibi-

giacché è solitamente utilizzato per denominare il tempio di YHWH in Gerusalemme (cf. OTTOSSON, «היכל», 408-415). In questo slittamento semantico si possono cogliere motivi di contiguità tra il palazzo regale e il tempio.

¹⁴⁴ L'opera classica relativa alla concezione sacrale della monarchia israelitica è certamente quella di JOHNSON, *Kingship*. Sull'idea del tempio come elemento di legittimazione del potere monarchico cf. LUNDQUIST, «Role», 271-297. Per un'ampia rassegna bibliografica relativa all'ideologia del tempio nel Vicino Oriente antico, cf. BEDFORD, *Temple*, 3-4 nota 7.

¹⁴⁵ Sal 29; 47; 93; 96-99. Per l'approfondimento cf. RINGGREN – SEYBOLD – FABRY, «מלך», 947-956.

¹⁴⁶ Cf. Sal 50,2; 65,2; 68,17; 84,8; 132,13-14; 133,3; 146,10. Per l'approfondimento cf. OTTO, «ציון», 1012-1019.

¹⁴⁷ Alcuni studiosi ritengono che tale tematica si sia sviluppata in epoca premonarchica (cf. OLLENBURGER, *Zion*, 33-45), mentre altri propendono per una datazione che collimi con gli inizi della monarchia israelitica (cf. H. SCHMID, «Kult-traditionen», 168-197; STOLZ, *Strukturen*; ROBERTS, «Origin», 329-344).

¹⁴⁸ Cf. BEDFORD, *Temple*, 237. Vedi anche NIEHR, «Aspects», 242: per quanto insista nel sottolineare la continuità con l'ideologia templare di epoca monarchica,

le della sovranità di YHWH si era virtualmente conclusa: iniziava un'epoca in cui la regalità divina non avrebbe conosciuto mediazioni di sorta.¹⁴⁹

Una simile novità nella percezione del ruolo di Dio nei confronti del popolo richiedeva, dunque, una nuova ideologia del tempio: se ne trova traccia nella predicazione profetica di Ag e Zc 1-8,¹⁵⁰ che annunciano la distruzione della realtà anteriore e la ricostruzione di un nuovo santuario, che sarà più splendido del precedente non in quanto a materiali di costruzione, quanto piuttosto in virtù della funzione che dovrà rivestire.¹⁵¹ Leggiamo in Ag 2,6-9:

«Dice infatti il Signore degli eserciti: “Ancora un po' di tempo e io scuoterò il cielo e la terra, il mare e la terraferma. Scuoterò tutte le nazioni e affluiranno le ricchezze di tutte le genti e io riempirò questa casa della mia gloria, dice il Signore degli eserciti. L'argento è mio e mio è l'oro, dice il Signore degli eserciti. La gloria futura di questa casa sarà più grande di quella di una volta, dice il Signore degli eserciti; in questo luogo porrò la pace”, oracolo del Signore degli eserciti».

Il motivo dell'intronizzazione – che tra l'altro richiama esplicitamente l'ideologia *יהוה בלדך* cui si è fatto cenno in precedenza – è già presente nella letteratura del semitico nord-occidentale,¹⁵² in cui l'accesso al trono da parte della divinità (cf. Ag: «Riempirò questa casa

l'autore finisce per sfumarne i contorni, segnalando i tratti di novità imposti dalle mutate condizioni.

¹⁴⁹ Sull'applicazione alla monarchia divina della terminologia regale cf. MEYERS – MEYERS, *Haggai*, 54. Sulla concezione della sovranità universale di YHWH in Ag, cf. R.L. SMITH, *Micah*, 158; NIEHR, «Aspects», 236-238.

¹⁵⁰ Per quanto concerne la composizione di Ag-Zc 1-8, che vengono percepiti come tematicamente unitari, rimando a TOLLINGTON, *Tradition*, 11-47. Sulla collocazione cronologica delle profezie di Ag cf. ID., «Readings», 194-208. Sulla natura e lo scopo delle profezie di Ag cf. PETERSEN, «Temple», 135. Circa le implicanze della profezia zaccarianiana nell'elaborazione dell'ideologia del secondo tempio cf. MARINKOVIC, «Zechariah 1-8», 88-103; LUX, «Temple», 158-160.

¹⁵¹ Cf. MEYERS – MEYERS, *Haggai*, 71-72; SMITH, *Micah*, 156-157.

¹⁵² Nello specifico, si tratta del mito di Ba'al-Yam. Per l'edizione critica del testo del mito cf. HERDNER, *Corpus*; CAQUOT – SZNYCER – HERDNER, *Textes*, 105-140; DIETRICH – LORETZ – SANMARTÍN, *Texts*; GIBSON, *Myths*, 37-45; DEL OLMO LETE, *Mitos*, 157-177.

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

121

della mia gloria»¹⁵³) viene descritto come conseguenza della vittoria sugli elementi naturali (cf. Ag: «Scuoterò il cielo e la terra, il mare e la terraferma»).

Dal canto suo, Zaccaria¹⁵⁴ sottolinea un altro elemento fondamentale, in verità adombrato anche nella profezia di Aggeo: il giudizio delle nazioni¹⁵⁵ da parte di YHWH, che porterà all'universale riconoscimento della sua sovranità. Leggiamo, infatti, in Zc 2,11.13-16:

«Oh Sion, mettiti in salvo, tu che abiti ancora in Babilonia! [...] Ecco, io stendo la mano sopra di esse e diverranno preda dei loro stessi schiavi e voi saprete che il Signore degli eserciti mi ha inviato. Gioisci, esulta, figlia di Sion, perché, ecco, io vengo ad abitare in mezzo a te – oracolo del Signore. Nazioni numerose aderiranno in quel giorno al Signore e saranno per me un popolo e io dimorerò in mezzo a te. [...] Il Signore si terrà Giuda come eredità nella terra santa, eleggerà di nuovo Gerusalemme».

In maniera ancora più esplicita rispetto ad Ag, il testo zaccariano preannuncia l'instaurazione di una nuova era in cui Gerusalemme sarà il centro non solo di Israele, ma del mondo intero; YHWH, che tornerà a sedere sul suo trono in Sion, verrà adorato da tutti come sovrano universale. La riedificazione del santuario viene, dunque, interpretata per mezzo di un'ideologia che si pone in una certa continuità rispetto a quella del tempio di epoca monarchica,¹⁵⁶ ma che presenta anche tratti di discontinuità, dettata dalla necessità di adattare un'ideologia antica alle mutate condizioni socio-politiche di Giuda:¹⁵⁷ se la distruzione del santuario e la devastazione della città santa avevano sancito l'abbandono da parte di YHWH e la conseguente perdita dell'identità di popolo, la riedificazione del tempio coincide con l'inaugurazione di un'era nuova, segnata da una ritro-

¹⁵³ A proposito del tema della gloria in Ag, cf. SÉRANDOUR, «Récits», 13-16 e relativa bibliografia.

¹⁵⁴ Cf. PETERSEN, «Temple», 136-137.

¹⁵⁵ A proposito dell'idea di «nazioni» e del loro giudizio cf. MEYERS – MEYERS, *Haggai*, 165-166.175-176; TOLLINGTON, *Tradition*, 182-244.

¹⁵⁶ Nel profeta Zaccaria vi è, infatti, una ripresa dell'ideologia יהוה מלך.

¹⁵⁷ Cf. BEDFORD, *Temple*, 305.

vata identità nazionale, che non è più sancita dalla figura del monarca terreno ma dall'appartenenza a YHWH, re dell'universo.¹⁵⁸

Fin qui l'ideologia della riedificazione del tempio che si desume dalla predicazione profetica di Ag e Zc e che grande influsso ebbe nel lungo processo che portò – presumibilmente in epoca ellenistica, come ho avuto modo di accennare¹⁵⁹ – alla conversione di Giuda in una teocrazia. Ma c'è anche un'altra fonte biblica che riporta un racconto della ricostruzione del tempio di Gerusalemme: il libro di Esdra, cui volgeremo ora la nostra attenzione.

3.1.2. L'ideologia della riedificazione del tempio in Esd 1–6

Se il messaggio profetico di Ag e Zc è caratterizzato da un certo tipo di continuità¹⁶⁰ con l'ideologia templare precedente, il racconto della riedificazione del tempio riportato in Esd 1–6 si segnala per i tratti di novità e discontinuità rispetto al modello ideologico anteriore (monarchico).

Questi capitoli di Esd sono solitamente considerati come un'unica sezione narrativa, che copre l'arco cronologico intercorrente tra l'editto di Ciro (1,1) e la conclusione dei lavori di riparazione del tempio (6,15).¹⁶¹ Esistono altre due fonti che trattano della ricostruzione del tempio: l'apocrifo conosciuto come *I Esdra* (o *Esdra A* o α) e le *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio. Per quanto concerne il rapporto letterario tra le tre fonti, gli studiosi concordano nel ritenere che il Flavio dipenda da *I Esdra*;¹⁶² il rapporto letterario tra Esd e *I Esdra* è invece più complesso: secondo alcuni il libro canonico dipende dall'apocrifo,¹⁶³ mentre altri – in maggior numero – optano per l'antecedenza di Esd rispetto a *I Esdra*.¹⁶⁴

¹⁵⁸ Il tema della continuità e discontinuità in Ag e Zc 1–8 è ampiamente sviluppato da TOLLINGTON, *Tradition*.

¹⁵⁹ Cf. LAPERROUSAZ, «Régime», 95-96; ID., «Jérusalem», 61-63; EPH^cAL, «Syria-Palestine», 152; WILLIAMSON, «Administration», 85; DEIANA, *Levitico*, 31. Cf. anche quanto detto in proposito al punto 2.2.4. del presente capitolo.

¹⁶⁰ Fatti salvi i distinguo di cui sopra.

¹⁶¹ Sulla composizione di Esdra 1–6 cf. WILLIAMSON, «Ezra i-vi», 1-30; ID., *Ezra*, xxiii-xxiv; ID., *Studies*, 244-270; KRÜGER, «Struktur», 65-75; PORTEN, «Structure», 27-44; HALPERN, «Commentary», 81-142; FRIED, *Priest*, 158-177.

¹⁶² Cf. MYERS, *I and II Esdras*, 8-15; COHEN, *Josephus*, 42-43.

¹⁶³ Così ad esempio MOWINCKEL, *Studien*, 24-25; POHLMANN, *Studien*, 57-64.

¹⁶⁴ Cf. WILLIAMSON, *Israel*, 12-36; HANHART, «Text», 201-212; SCHENKER, «Re-

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

123

Anche a una lettura di superficie, balza immediatamente agli occhi che l'accento dell'intera narrazione di Esd 1–6 è posto su una duplice questione o, meglio, su due aspetti del medesimo problema: la *legittimità dell'impresa* di riedificazione del tempio e l'*idoneità dei rimpatriati* a porre in atto tale impresa. È come se lo scopo del racconto della riedificazione del tempio – che in Ag e Zc tendeva all'esaltazione del valore del nuovo tempio come espressione della monarchia divina di YHWH su Israele – si fosse decisamente spostato, per focalizzarsi su questioni dai contorni più immediati,¹⁶⁵ che mal celano un retroterra caratterizzato da una contingenza affatto diversa rispetto a quella delle profezie di cui sopra.

Ciò visto e considerato, l'operazione richiesta per una corretta comprensione del messaggio dei racconti relativi al ritorno e alla riedificazione del tempio che troviamo riportati in Esd 1–6 consiste nell'individuazione di un contesto che ne giustifichi le istanze.

3.1.2.1. La legittimità dell'impresa di riedificazione del tempio

La questione della legittimità dell'impresa di riedificazione del tempio costituisce un tema delicato, perché viene spesso messa in relazione con la discussa teoria della *Reichsautorisation*, cui ho fatto cenno in precedenza.¹⁶⁶ Ora, abbiamo visto che il limite intrinseco a tale teoria consiste nel non tenere nel dovuto conto la natura ideologica – e pertanto tendenziosa – dei racconti di Esd-Ne, come pure di Esd 7:¹⁶⁷ la qual cosa si evidenzia, ad esempio, nella valutazione storica del cosiddetto «editto di Ciro» che, nonostante la sua natura fortemente problematica da un punto di vista storiografico, risulta essere uno dei fondamenti della teoria stessa. Cerchiamo di offrire una ri-

lation», 218-248. Per ulteriori approfondimenti cf. GRABBE, *History*, 76-85 e la bibliografia segnalata in BEDFORD, *Temple*, 88-89 nota 2.

¹⁶⁵ P.R. BEDFORD individua nel racconto della riconsegna degli arredi del tempio di Salomone a Sebassar un elemento di continuità con l'ideologia del tempio di epoca monarchica (cf. *Temple*, 89-90). Pur non negando valore a quest'ipotesi, ritengo che i tratti di novità dell'ideologia templare che si desume da Esd 1–6 siano predominanti.

¹⁶⁶ Cf. il punto 1.1. del presente capitolo.

¹⁶⁷ Cf. GRABBE, «Law», 92-94.

sposta alla domanda che verte sul ruolo del racconto della riedificazione del tempio di Gerusalemme nell'impianto ideologico del libro di Esd.¹⁶⁸

Le prime battute del libro costituiscono un'apertura di scena assai solenne:

«Nell'anno primo di Ciro, re di Persia, affinché si compisse la parola di YHWH per bocca di Geremia, YHWH suscitò l'animo di Ciro, re di Persia, il quale fece proclamare per tutto il suo regno – a voce e per iscritto – quanto segue: “Così dice il re di Persia, Ciro. YHWH, il Dio del cielo, mi ha affidato tutti i regni della terra e mi ha incaricato di edificargli un tempio in Gerusalemme che è in Giuda”» (Esd 1,1-2).

Come si può notare, fin dagli inizi l'accento è posto su due elementi essenziali: il fatto che l'iniziativa di ciò che si va a raccontare provenga direttamente da YHWH¹⁶⁹ e che la missione di Ciro nei confronti d'Israele abbia come risvolto primo e immediato l'edificazione di un tempio in Gerusalemme.¹⁷⁰ Pur facendo esplicito riferimento all'iniziativa divina, il testo si presenta scevro di quei riferimenti alla regalità di YHWH¹⁷¹ di cui invece pullulano i testi profetici di Ag e Zc: l'attenzione sembra totalmente catturata dal fatto materiale della ricostruzione e dal beneplacito del re persiano, che si trova ad agire come attuario del Re dei re, il «Dio del cielo», presentato come colui che guida la storia universale.

Peraltro, uno degli obiettivi immediati della ricostruzione del tempio secondo Esd 1-6 sembra essere la ripresa dell'esercizio del culto,¹⁷² a differenza del racconto profetico che, come abbiamo visto, – aveva di mira l'esaltazione della sovranità universale di YHWH e

¹⁶⁸ A proposito della tipologia della costruzione del tempio come *topos* della letteratura del Vicino Oriente antico cf. ALBREKTSON, *History*, 42-52; POSTGATE, *Mesopotamia*; COGAN, *Imperialism*, 35-41; HUROWITZ, *I Have Built*; KUTSKO, *Ezekiel*.

¹⁶⁹ Cf. WILLIAMSON, *Ezra*, 9; GRABBE, *Ezra*, 11-12.

¹⁷⁰ Cf. MYERS, *Ezra*, 8-9.

¹⁷¹ Cf. quanto detto in precedenza a proposito dell'ideologia יהוה מלך.

¹⁷² Cf. Esd 3,1-7 in cui – ancora prima che vengano gettate le fondamenta del tempio (cf. Esd 3,10) – si narra della ricostruzione dell'altare, della ripresa dell'of-

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

125

la ricostituzione gloriosa del regno d'Israele. Esdra è ben attento a rimarcare il fatto che il culto che si svolge presso il riedificato altare del tempio di Gerusalemme è un culto legittimo, in quanto officiato da sacerdoti regolarmente appartenenti a famiglie sacerdotali,¹⁷³ come si evince dalle liste contenute in Esd 2.

L'insistenza di Esd sul motivo culturale e sull'importanza del sacerdozio emerge palesemente in una circostanza assai significativa qual è l'inaugurazione del tempio. Anche se la posa delle fondamenta dell'edificio viene presentata come un'azione congiunta del governatore Zorobabele/Sesbassar e del sommo sacerdote Giosue (cf. Esd 3,8),¹⁷⁴ in occasione della dedicazione del tempio non si ha notizia alcuna del governatore: tutta l'attenzione è centrata sul clero (sacerdoti e leviti), sulla celebrazione dei riti di dedicazione e sulle prescrizioni relative alla purità rituale e alle festività (cf. Esd 6,15-22).¹⁷⁵

Riassumendo, dunque, possiamo affermare che il primo tratto che si desume dal racconto di riedificazione del tempio presente nel libro di Esdra è quello della *legittimazione*: s'intende stabilire la legittimità dell'impresa di ricostruzione in se stessa, in quanto voluta direttamente da YHWH e avallata nella sua attuazione dal re di Persia; in pari tempo, s'intende sancire la legittimità delle finalità dell'impresa, in quanto la riedificazione del tempio è volta alla ripresa dell'esercizio regolare del culto ad opera di sacerdoti legittimi, discendenti di antiche famiglie sacerdotali che avevano già prestato servizio nel tempio di Salomone.

ferta dei sacrifici e della celebrazione della festa delle Capanne (cf. WILLIAMSON, *Ezra*, 45-47; MYERS, *Ezra*, 26-29).

¹⁷³ L'episodio di coloro che vennero esclusi dall'esercizio del sacerdozio in quanto non furono in grado di provare le proprie ascendenze sacerdotali (cf. Esd 2,61-62) è quantomai significativo, perché serve a sottolineare per contrasto la genuinità del sacerdozio degli altri. Sull'argomento cf. WILLIAMSON, *Ezra*, 37; MYERS, *Ezra*, 19-21.

¹⁷⁴ Cf. FENSHAM, *Ezra*, 63; WILLIAMSON, *Ezra*, 47-48.

¹⁷⁵ Cf. WILLIAMSON, *Ezra*, 84-86; BLENKINSOPP, *Ezra*, 128-133; FENSHAM, *Ezra*, 95-97.

3.1.2.2. L'idoneità dei rimpatriati a compiere l'impresa

«Chiunque tra voi appartenga al suo popolo, il suo Dio sia con lui! Salga a Gerusalemme che è in Giuda e costruisca il tempio di YHWH, Dio di Israele, Dio che è in Gerusalemme» (Esd 1,3).

Questo breve passaggio del libro di Esdra è quantomai chiaro nell'indicare due cose: che la liberazione dei giudei è finalizzata alla ricostruzione del tempio e che i chiamati alla ricostruzione sono in primo luogo gli appartenenti al popolo di Israele dispersi a seguito della deportazione.¹⁷⁶ L'affermazione della legittimità dell'impresa, – sancita, come abbiamo visto, dall'iniziativa divina – trova dunque uno sviluppo nella dichiarazione d'idoneità dei deportati a mettere in atto il disegno di YHWH manifestato per bocca di Ciro, re di Persia.

Ora, il fatto che s'insista tanto sul motivo della legittimità e dell'idoneità fa sorgere il sospetto che si tratti di una questione disputata, giacché generalmente non si indugia su ciò che è pacifico: in effetti, dal prosieguo della narrazione emerge la tensione creatasi tra i rimpatriati e coloro che non erano andati in esilio in merito alla ricostruzione del tempio di Gerusalemme.¹⁷⁷ Ciò spiega la ragione per cui il libro di Esdra dà inizio al racconto degli avvenimenti ostentando le credenziali di coloro che ritornavano dall'esilio, che per volere del re erano i soli a poter vantare il diritto ad attuare l'impresa di riedificazione del santuario. Il conflitto con le popolazioni locali è presentato anche come la causa del ritardo nell'esecuzione del progetto di riedificazione (cf. Esd 4); un ritardo altrimenti inspiegabile, dal momento che tale progetto godeva del massimo appoggio da parte del re di Persia.¹⁷⁸ Com'è ovvio ritenere, tutto ciò contribuì all'ot-

¹⁷⁶ Sulla discussione in merito all'identità di coloro ai quali è riferito questo invito di Ciro cf. WILLIAMSON, *Ezra*, 13.

¹⁷⁷ Il tema dell'opposizione e dell'ostacolo alla ricostruzione compare in Esd 4, ad opera di un gruppo che viene definito in due diversi modi: i «nemici di Giuda e Beniamino» (Esd 4,1), e il «popolo della terra» (Esd 4,4). Sulle varianti terminologiche utilizzate per denominare il «popolo della terra» in Esd-Ne cf. BEDFORD, *Temple*, 91-92 nota 7.

¹⁷⁸ Per una panoramica delle diverse teorie proposte per spiegare il ritardo nell'esecuzione del progetto di riedificazione cf. BEDFORD, *Temple*, 157-180.

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

127

tenimento di uno degli obiettivi del racconto di Esdra: rinsaldare il vantaggio dei rimpatriati nei confronti di coloro che erano rimasti in Giuda. Il risvolto politico di tale procedimento è presto detto: in fin dei conti, sono i rimpatriati a rappresentare il popolo di Israele; gli altri, pur abitando la terra delle antiche dodici tribù, vengono qualificati come stranieri e trattati di conseguenza.¹⁷⁹

In apertura del paragrafo ho ammesso che, almeno dal punto di vista archeologico, non possiamo dire pressoché niente sulla natura materiale del tempio ricostruito in epoca persiana: ma le considerazioni finora svolte in merito all'interesse specifico dei racconti di riedificazione del tempio riportati nei testi biblici di Ag, Zc ed Esd rivelano un impianto ideologico molto forte, pur se diversificato quanto a natura e finalità. Ciò è indice del fatto che la ricostruzione del santuario di Sion non costituì semplicemente un atto puntuale, esauritosi nello spazio cronologico occupato dall'azione materiale del restauro, ma un evento gravido di conseguenze per la storia d'Israele.

Le profezie di Ag e Zc ci lasciano immaginare come, ammirando il tempio ricostruito, gli abitanti di Gerusalemme dovessero fare i conti con una realtà che era totalmente nuova, anche se – per certi versi – richiamava quella antica: infatti, sebbene la maestosità dell'edificio templare rievocasse gli antichi fasti monarchici della celebrazione della sovranità di YHWH che si concretizzava mediante la figura del re, la situazione dell'epoca persiana vedeva Giuda nel ruolo di una piccola porzione di un grandissimo impero, sottomessa a un potere straniero rappresentato dal governatore.¹⁸⁰ Non stupisce, dunque, l'insistenza dei profeti sul tema della sovranità universale di YHWH, che dovrà essere riconosciuta da tutte le nazioni della terra.

Le istanze di Esd sono, come abbiamo visto, di natura diversa e devono trovare la propria collocazione in un quadro distinto da quello rappresentato dall'epoca persiana: ciò non è difficile da accogliere, per il fatto che Esd insiste su temi quali quello della legittimazio-

¹⁷⁹ Cf. BEDFORD, *Temple*, 94.

¹⁸⁰ Questo concetto è assai efficacemente riassunto da D.R. SCHWARTZ: «The central problem of the Second Temple period was the contradiction between the existence of the Temple in Jerusalem, which seemed to be the palace of a sovereign in the capital of his state, and the fact of foreign sovereignty» (*Studies*, 9-10).

ne e del diritto all'esercizio del culto, che richiamano una società caratterizzata dal predominio del fattore religioso su quello civile;¹⁸¹ cosa che abbiamo postulato realizzarsi in epoca ellenistica.¹⁸² È peraltro assai plausibile che l'ideologia di un sacerdozio forte, che trova la sua massima espressione nella teocrazia, si sia andata lentamente sviluppando proprio all'ombra del santuario ricostruito in epoca persiana, col concorso attivo di quelle famiglie sacerdotali che erano entrate in contatto con il sacerdozio babilonese durante gli anni dell'esilio e ne avevano introiettato alcune caratteristiche.

Le ragioni dell'incremento del potere sacerdotale sono evidentemente complesse: di certo, uno degli elementi che determinarono questo fenomeno fu il venir meno della monarchia come elemento di unità nazionale, che fece sì che il fattore religioso assurgesse al ruolo di quel *quid commune* che consentiva ai giudei di identificarsi come popolo.¹⁸³ Tenuto conto di queste necessarie premesse, è proprio al sacerdozio israelitico in epoca persiana che dedicheremo il prossimo passo della nostra ricerca.

3.2. IL SACERDOZIO ISRAELITICO IN EPOCA PERSIANA

Nel corso dell'indagine ho voluto rilevare a più riprese la precarietà dei tentativi di ricostruzione della storia d'Israele, a motivo della natura problematica delle fonti a disposizione: la storia del sacerdozio non solo non fa eccezione, ma – se è possibile – risente in ma-

¹⁸¹ Cf. quanto detto in precedenza a proposito dell'emergere della figura del sommo sacerdote Giosuè contestualmente alla sparizione dalla scena del governatore Zorobabele/Sesbassar (cf. il punto 3.1.2.1 del presente capitolo).

¹⁸² Cf. quanto detto in proposito al punto 2.2.4. del presente capitolo. In riferimento alla collocazione in epoca ellenistica dell'inizio della teocrazia in Israele si vedano LAPERROUSAZ, «Régime», 95-96; ID., «Jérusalem», 61-63; EPH'AL, «Syria-Palestine», 152; WILLIAMSON, «Administration», 85; DEIANA, *Levitico*, 31.

¹⁸³ È, questa, una teoria che nella sostanza risale addirittura a J. WELLHAUSEN (cf. *Prolegomena*, 419): nella sostanza, lo ribadisco, perché nella forma ha subito diversi adattamenti. Per Wellhausen, infatti, il passaggio di potere dalla monarchia al sommo sacerdozio segue immediatamente il crollo della monarchia, mentre – come abbiamo visto – si tratta di un lungo processo, che si estende per almeno due secoli. Cf. anche MEYER, *Entstehung*, 66-67.

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

129

niera ancora più profonda del limite storiografico, in quanto l'ambiente sacerdotale¹⁸⁴ presiedette alle fasi ultime della fissazione delle tradizioni bibliche, recandovi un apporto talvolta determinante. Tenendo conto di ciò, quanto mi prefiggo per il presente punto è un'analisi della natura e del ruolo del sacerdozio in epoca persiana, che si basi primariamente sui documenti extrabiblici e dialoghi col dato biblico.

Prima di addentrarmi nello studio dei singoli aspetti della questione del sacerdozio in epoca persiana, vorrei fare alcuni rilievi all'opinione tradizionale, che si può riassumere come segue: le origini del sacerdozio israelitico in quanto istituzione¹⁸⁵ risalgono all'epoca della monarchia. I sacerdoti erano funzionari reali e, in quanto tali, dipendevano direttamente dal re che ne era il capo; il loro compito consisteva principalmente nell'esercizio del culto in tutte le sue forme: dall'offerta dei sacrifici alle processioni, alle varie cerimonie religiose.¹⁸⁶

Una simile ricostruzione delle origini del sacerdozio istituzionale israelitico tradisce la tendenza ad una lettura gerosolimicentrica della storia d'Israele, tipica del periodo in cui tale teoria è stata formulata. In sede di analisi della riforma di Giosia¹⁸⁷ ho avuto modo di evidenziare come sia poco plausibile dal punto di vista storico l'idea di una centralizzazione del culto che corrisponda a quanto presentano i racconti biblici, dal momento che accanto al santuario di Sion esistevano e prosperavano altri templi: tra questi basterà menzionare Betel, su cui ci siamo ampiamente soffermati nel corso dell'analisi.¹⁸⁸ Ora, se riteniamo che fossero attivi e di grande ri-

¹⁸⁴ Utilizzo volutamente un'espressione alquanto generica per evitare il ricorso a categorie classiche, ma problematiche, quali «scritto sacerdotale», «fonte sacerdotale», «redazione sacerdotale» ecc.

¹⁸⁵ Mi sembra chiaro che qui ci si riferisce all'origine della *classe sacerdotale*, ovvero di un'istituzione organicamente strutturata. È pacifico, infatti, che esistessero dei personaggi che definirei genericamente «amministratori del sacro» anche prima della monarchia. In generale, ogni luogo in cui si praticava un certo tipo di culto, per quanto primitivo e ancestrale potesse essere, aveva il suo personale incaricato dell'esercizio del culto stesso. Cf. BLENKINSOPP, *Sage*, 70-71.

¹⁸⁶ L'origine di questa teoria rimonta a J. WELLHAUSEN (cf. *Prolegomena*, 115-145), ma è stata variamente ripresa: cf. KUENEN, *Abhandlungen*, 465-500; BENZINGER, *Archäologie*, 342-359; KITTEL, *Geschichte*, 340-349. Per una dettagliata analisi del sacerdozio biblico in epoca preesilica rimando a ROOKE, *Heirs*, 43-79.

¹⁸⁷ Cf. il punto 3.3.2. del primo capitolo.

¹⁸⁸ Cf. il punto 3.3. del primo capitolo.

levanza,¹⁸⁹ dobbiamo postulare anche l'esistenza di una classe sacerdotale organizzata che vi officiasse e ne regolasse la vita culturale: pertanto, quanto ipotizzato da Wellhausen in relazione al sacerdozio «israelitico» in generale sarà più conveniente riferirlo al sacerdozio *gerosolimitano*, che tra l'altro maggiormente ci interessa in questo momento, visto che ci stiamo occupando del tempio di Gerusalemme in epoca persiana.

3.2.1. Alcune precisazioni terminologiche

La nomenclatura sacerdotale che si ricava dalla Bibbia può essere di qualche utilità per cogliere alcuni sviluppi di quest'istituzione lungo i secoli. In epoca monarchica, tra i sacerdoti uno era scelto come rappresentante della classe e fungeva da supervisore: costui viene denominato dalla Bibbia ebraica semplicemente *הַכֹּהֵן* = «il sacerdote»,¹⁹⁰ oppure, in forma più completa, *כֹּהֵן הָרֵאשִׁית* = «sacerdote capo».¹⁹¹

Nel periodo persiano, di cui ci stiamo occupando, per la designazione del primo dei sacerdoti si attesta nell'uso il titolo *הַגִּדּוּל* *הַכֹּהֵן* = «il sommo sacerdote»:¹⁹² tale novità potrebbe rispondere al fatto che in epoca monarchica la massima autorità religiosa era rap-

¹⁸⁹ Ricordo quanto ho postulato in precedenza, e cioè che Betel – almeno per quanto è dato di ipotizzare a partire dai dati a disposizione – sostituì Gerusalemme come centro del culto in epoca neobabilonese.

¹⁹⁰ È il caso di Azaria in 1Re 4,2; di Ioiada in 2Re 11,9; di Uria in 2Re 16,10. Sull'etimologia del termine *כֹּהֵן*, cf. CODY, *Priesthood*, 26-29; LEITHART, «Attendants», 14-15.

¹⁹¹ Così ad esempio per Seraia in 2Re 25,18; Amaria in 2Cr 19,11. Sull'uso del termine *רֵאשִׁית* come titolo cf. BARTLETT, «ראש», 1-10. A proposito della relazione tra il re e il capo dei sacerdoti cf. ROOKE, «Kingship», 187-198.

¹⁹² Cf. Ag 2,4. Il titolo *הַגִּדּוּל* *הַכֹּהֵן* fa la sua prima apparizione nella Bibbia ebraica in Lv 21,10, al centro della cosiddetta *Heiligkeitsgesetz* che comprende i capitoli 17-26 di Lv. È chiaro che l'antichità del riferimento al sommo sacerdote dipende dalla datazione di questi testi, che rappresenta una questione ancora aperta (cf. DEIANA, *Levitico*, 21-32). A proposito dell'uso di *הַגִּדּוּל* *הַכֹּהֵן* è utile vedere BAILEY, «Usage», 217-225, che discute le diverse denominazioni riservate al sommo sacerdote nell'Antico Testamento, nella letteratura intertestamentaria e ai primordi del cristianesimo. Cf. anche SCHWEITZER, «High Priest», 388-389. Sull'uso profetico del termine, cf. ROOKE, *Heirs*, 125-131.

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

131

presentata dal re, benché generalmente¹⁹³ non gli si attribuissero appellativi sacerdotali. Il trasferimento della suprema autorità *religiosa* – lo ribadisco chiaramente: solo religiosa – nelle mani del capo dei sacerdoti può aver indotto ad utilizzare un superlativo,¹⁹⁴ che prima non aveva ragion d'essere in quanto il sacerdote capo di epoca monarchica era unicamente il rappresentante o il supervisore degli altri sacerdoti.¹⁹⁵

3.2.2. Ruolo e funzioni del sommo sacerdote in epoca persiana

La proposta che ho appena indicato per spiegare la novità terminologica che viene introdotta nella nomenclatura sacerdotale in epoca persiana lascia intuire che tale novità non rappresenta un'innovazione meramente nominalistica, giacché al cambiamento della denominazione corrisponde un mutamento del ruolo e delle funzioni del sommo sacerdote. Il problema – ahimè! – consiste nello stabilire i punti di riferimento, dal momento che è arduo decidere in cosa consista la novità se manca la chiarezza sulla realtà precedente.

A questo proposito segnalo il lavoro di P.J. Leithart,¹⁹⁶ che ha il merito di condurre un'analisi particolareggiata e rigorosa dei termini che descrivono e delimitano il ruolo e i compiti dei sacerdoti in Israele. La sua conclusione è che le attribuzioni del sacerdozio israelitico consistessero in due aspetti: cura del santuario e servizio diretto a YHWH; ministero pastorale¹⁹⁷ nei confronti del popolo. A mio parere, il contributo di Leithart è

¹⁹³ Un'eccezione in questo senso potrebbe essere rappresentata da Melkisedek (cf. Gen 14,18-20), ma si tratta di una figura talmente enigmatica e *sui generis* da non potersi prendere a modello.

¹⁹⁴ Si tratta comunque di un superlativo relativo, sia a livello grammaticale (cf. JOÛON – MURAOKA, *Grammar*, § 141 j) che concettuale, come avrò modo di mostrare tra breve.

¹⁹⁵ Cf. CODY, *Priesthood*, 103. Pur mutuando la sostanza di questa sua proposta, prendo le distanze dalla visione del sommo sacerdote di epoca persiana che Cody dimostra di avere, che appare in linea con l'opinione prevalente del periodo in cui egli ha scritto, ovvero quella di una comunità a guida sacerdotale (cf. *ibidem*, 175-180).

¹⁹⁶ Cf. LEITHART, «Attendants», 3-24.

¹⁹⁷ L'autore parla letteralmente di «pastoral ministry» (LEITHART, «Attendants», 23).

pregevole dal punto di vista tecnico dell'analisi etimologica, ma presenta una grave lacuna: non vi è un benché minimo riferimento al contesto storico. Si parla di leviti, sacerdoti, tempio ecc., senza però far cenno alcuno alla realtà concreta in cui tali istituzioni operarono. La conclusione ne risulta inevitabilmente inficiata, dal momento che l'impressione generale che si ricava dallo studio di Leithart è che il sacerdozio israelitico sia un'istituzione che non ha subito modifiche ed evoluzioni nel corso dei secoli. Lo studio della storia spinge invece a conclusioni di tutt'altro segno.

In concreto, è difficile sapere in cosa si differenzi l'attività del sommo sacerdote rispetto a quella del «sacerdote capo» di epoca monarchica, dal momento che le fonti a disposizione – nella fattispecie, quelle bibliche e Giuseppe Flavio – riportano materiale eterogeneo, difficilmente classificabile sia dal punto di vista cronologico che da quello dell'attendibilità storica.¹⁹⁸ Paradossalmente, la cosa più probabile che si può dire del sommo sacerdote in epoca persiana è *ciò che non fu*: non fu, per le ragioni che abbiamo più volte evidenziato, il sostituto del re nel governo del popolo giudaico, come peraltro si tende generalmente a credere.¹⁹⁹

Le origini di tale tendenza sono riconducibili a due concetti che nel corso dei secoli sono diventati patrimonio comune della ricerca storico-biblica: anzitutto, la concezione della monarchia israelitica, da sempre recepita come una monarchia sacrale,²⁰⁰ caratterizzata dal fatto che il re – in conseguenza della sua partecipazione alla regalità di YHWH – era anche il supremo mediatore tra la divinità e il popolo e, in quanto tale, esercitava le più alte funzioni sacerdotali;²⁰¹ in

¹⁹⁸ Cf. GRABBE, *History*, 230-234; LEITHART, «Attendants», 7.

¹⁹⁹ Al di là di questo grande distinguo relativo alla giurisdizione sul popolo, ci sono altri importanti segni di discontinuità tra la figura del re e quella del sommo sacerdote che meritano di essere presi in considerazione, per l'approfondimento dei quali rimando all'interessante studio di D.W. ROOKE: l'autrice sviluppa la tematica del rapporto tra la monarchia e il sommo sacerdozio analizzandone gli aspetti a partire dai testi biblici e dal confronto con altri popoli del Vicino Oriente antico (cf. «Kingship», 198-206).

²⁰⁰ Cosa, del resto, assai comune nel Vicino Oriente antico.

²⁰¹ Si pensi all'etimologia della parola latina *pontifex*, cui ho fatto altrove riferimento (cf. il punto 3.4. del primo capitolo). Riguardo alla concezione sacrale della monarchia israelitica, dice significativamente la ROOKE: «The idea of the Israelite

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

133

secondo luogo, l'indebita equazione tra la figura del sommo sacerdote di epoca ellenistica e quella del sommo sacerdote di epoca persiana, mentre si tratta di due profili sostanzialmente diversi quanto a prerogative e funzioni.²⁰²

Ritengo che tale difficoltà possa essere superata limitando alla *sfera del sacro* le competenze del sommo sacerdote di Gerusalemme in epoca persiana: egli infatti, pur figurando come il primo dei suoi fratelli,²⁰³ restava pur sempre un sacerdote ed espletava i compiti relativi alla sua condizione.²⁰⁴ Certo, rispetto agli altri aveva mansioni specifiche che lo ponevano in un grado di superiorità e gli attribuivano una particolare dignità, ma sempre in relazione all'esercizio del culto, giacché l'amministrazione del potere civile era garantita dal governatore.

Quali fossero le mansioni del sommo sacerdote lo si può evincere solo parzialmente dai testi di stampo sacerdotale contenuti nel Pentateuco:²⁰⁵ dico solo in parte per due serie di ragioni, la prima delle quali concerne la difficoltà di stabilire se si tratti di pratiche

monarchy as an example of sacral kingship has become an accepted piece of received scholarly wisdom; and of course one of the characteristics of sacral kingship is that it bestows upon its office-holders a priestly role [...] This rises the question of the relationship between the role of the monarch and that of the high priest» («Kingship», 187). Vedi anche quanto detto in proposito dell'ideologia della riedificazione del tempio come riproposizione della concezione «יהוה בלד» (cf. il punto 3.1. del presente capitolo).

²⁰² Cf. al riguardo le considerazioni sviluppate da P. VAN NUFFELEN in relazione al ruolo e alle mansioni del sommo sacerdote al tempo di Antioco III (cf. «Culte», 278-301).

²⁰³ Il sintagma הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל è infatti da ritenersi come forma brachilogica dell'espressione completa מֵאַחֵי הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל riportata in Lv 21,10 in cui si indica chiaramente il fatto che il sacerdote è grande – e quindi primo, sommo – *in relazione ai fratelli* (cf. ROOKE, «Kingship», 201; DEIANA, *Levitico*, 228). Ecco perché in precedenza ho parlato di superlativo relativo (cf. il punto 3.2.1. del presente capitolo).

²⁰⁴ Dice la ROOKE: «The high priest is the epitome of *priesthood*, as evidenced by his functions in the sanctuary and his possession of the lots, but he is the epitome of *priesthood* and of nothing more or less than that. His *priesthood* is *quantitatively* but not *qualitatively* different from that of the others priests» («Kingship», 201: il corsivo è mio).

²⁰⁵ Particolarmente in Lv, ma anche in Es e Nm.

reali o di indicazioni ideali, di tipo programmatico; la seconda consiste nella difficoltà di datare con precisione le prescrizioni culturali, ciò che rende difficile stabilire quali – ad esempio – si riferiscano al periodo persiano e quali siano invece da collocarsi in epoca ellenistica.

L'incertezza relativa alla possibilità di stabilire i contorni del ruolo e le precise mansioni del sommo sacerdote in epoca persiana si estende anche a un altro aspetto: l'elenco dei sommi sacerdoti che si alternarono alla guida del tempio di Gerusalemme tra VI e IV sec.

A conclusione dell'indagine sul tema dell'autorità nell'Israele di epoca persiana, sarà bene volgere brevemente l'attenzione su tale problema, che costituisce un'ulteriore *quæstio disputata*.

3.2.3. La lista dei sommi sacerdoti di epoca persiana

La diatriba relativa all'elenco dei sommi sacerdoti che presiedettero al servizio del tempio di Gerusalemme in epoca persiana è una conseguenza dell'accresciuto interesse sviluppatosi di recente²⁰⁶ intorno a tale periodo della storia d'Israele. Lungo il corso dell'indagine ho già avuto modo di imbattermi in un problema assai simile dal punto di vista metodologico, ovvero la ricostruzione della lista dei governatori di Yehud:²⁰⁷ non desterà stupore, dunque, l'apprendere che gli studiosi si siano cimentati nella soluzione di questo ulteriore enigma, anche in considerazione del fatto che – come ho avuto modo di segnalare²⁰⁸ – buona parte di essi riconosce al sommo sacerdote di epoca persiana non solo la suprema autorità religiosa, ma anche quella civile.

Il dibattito sulla questione della lista dei sommi sacerdoti fu occasionato dalle considerazioni offerte da F.M. Cross a margine della sua pubblicazione dei papiri di *wadi Dâliyeh*:²⁰⁹ secondo Cross, la

²⁰⁶ Mi riferisco al periodo che va dalla seconda metà del secolo scorso sino ai giorni nostri.

²⁰⁷ Cf. il punto 2.2. del presente capitolo (in particolare il paragrafo 2.2.4.).

²⁰⁸ Cf. soprattutto quanto detto nel punto 3.2.2. di questo medesimo capitolo.

²⁰⁹ Per l'edizione critica dei papiri cf. CROSS, «Papyri», 41-62; ID., «Report», 17-26.

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

135

pratica della «papponimia»,²¹⁰ ampiamente documentata dai papiri per ciò che concerne la sequenza dei governatori sanballatidi di Samaria, doveva costituire motivo di rivisitazione della lista dei sommi sacerdoti che solitamente si mutuava dalle informazioni contenute nel testo biblico.²¹¹ Cross lamentava il fatto che una lista di appena sei sommi sacerdoti, quale quella che si evince dai dati contenuti nel libro di Neemia, era insufficiente a coprire un arco di tempo di circa duecento anni, che corrisponde all'epoca della dominazione persiana su Yehud: per tale ragione, basandosi sulla consolidata prassi della papponimia, giungeva a postulare ben due aplografie nella parte finale della lista, appoggiandosi tra l'altro sulla testimonianza delle *Antiquitates* di Giuseppe Flavio;²¹² conseguentemente, proponeva una propria lista, raddoppiata quanto a numero di sommi sacerdoti rispetto a quella tradizionale.²¹³

Com'è facilmente immaginabile, la tesi di Cross ha dato origine a posizioni contrastanti: da alcuni²¹⁴ è stata assunta come dato di fatto, dal momento che rappresentava una comoda soluzione al fastidioso problema costituito dalla necessità di dover postulare una durata notevole del ministero dei sommi sacerdoti, a motivo del loro scarso numero (appena sei per circa due secoli). Altri,²¹⁵ pur riconoscendo che si tratta di un'ipotesi interessante a livello speculativo, ne

²¹⁰ Per quanto ho potuto appurare, il termine «papponimia» non esiste in italiano: l'ho ricalcato dall'inglese «papponimy», che peraltro è attestato nell'uso specialistico ma non compare nei dizionari principali. In ogni caso, come spiega lo stesso CROSS nel suo articolo (cf. «Reconstruction», 5), il termine indica la prassi di dare a un neonato lo stesso nome del nonno (dal greco *πάππος* = «nonno» e *ὄνομα* = «nome»).

²¹¹ Segnatamente in Ne 12,10-11. Circa i problemi rappresentati da questa «lista» così atipica (di fatto, non si tratta di una lista di sacerdoti: questa sembra proprio essere un'inferenza da parte degli studiosi, come nota GRABBE, *History*, 231) cf. WILLIAMSON, *Ezra*, 363; BLENKINSOPP, *Ezra*, 339; VANDERKAM, «List», 68-69.

²¹² Cf. IOSEPHUS, *Antiquitates* XI v.1,5; vii.1-viii.7. Il contributo di tale fonte alla ricostruzione della storia è variamente interpretato: cf. WILLIAMSON, «Historical Value», 49-66; GRABBE, «Josephus», 231-246.

²¹³ Cf. CROSS, «Reconstruction», 4-18. La sua ricostruzione della lista dei sommi sacerdoti è riportata a p. 17.

²¹⁴ Cf. ad esempio KLEIN, «Sanballat», 781-782.

²¹⁵ Cf. WIDENGREN, «Persian Period», 506-509; VANDERKAM, «List», 67-91; GRABBE, «Josephus», 231-246.

hanno evidenziato i limiti e sono giunti a ritenere che non la si possa accettare come definitiva per una serie di motivazioni, che provo a riassumere qui di seguito.²¹⁶

Anzitutto, anche assumendo come dato di fatto che l'uso della papponimia fosse invalso tra le famiglie sacerdotali del tempo, occorre dimostrare che essa funzioni all'interno della lista, giacché l'evidenza spinge a propendere piuttosto per il contrario;²¹⁷ secondariamente, si danno per scontate ma rimangono da dimostrare non una, bensì due aplografie, che Cross indica come causa dell'espunzione di diversi nomi dalla parte finale della lista; in terzo luogo, pur avendo un certo valore statistico, l'argomento della durata media di una generazione non può essere applicato inflessibilmente e necessita di un adattamento al contesto specifico;²¹⁸ infine, lo studio di Cross dipende fortemente nelle sue conclusioni dalle informazioni riportate da Giuseppe Flavio, che vengono utilizzate in maniera piuttosto acritica, con tutti i rischi del caso.²¹⁹

Ancora una volta, dunque, ci troviamo a dover ammettere che i dati a nostra disposizione non consentono di addivenire a una risposta che sia in grado di soddisfare la nostra curiosità riguardo alla lista dei sommi sacerdoti del periodo persiano:²²⁰ per quanto frustrante, una tale ammissione evita il rischio di assolutizzare elementi che sono tutt'altro che concludenti, il cui valore è talora enfatizzato pur di

²¹⁶ Per una sintesi delle obiezioni mosse alla teoria di Cross cf. GRABBE, *History*, 233-234.

²¹⁷ Solo per fare un esempio, nella ricostruzione di Cross il nome *Yōhanan* compare una prima volta nel 520 a.C., per poi riapparire alla *quarta* generazione successiva (445 a.C.) e non alla *terza*, come invece richiederebbe la legge della papponimia. Per gli altri esempi di malfunzionamento della legge della papponimia nella ricostruzione di Cross, cf. GRABBE, *History*, 233.

²¹⁸ L.S. FRIED conclude così la sua argomentazione relativa alla durata di un ufficio quale quello del sommo sacerdote: «There is no reason to doubt a period in office of forty years for a high priest» («Silver Coin», 65-85). Al di là del tono un po' categorico, quest'affermazione invita a valutare bene il contesto prima di applicare regole alquanto empiriche quale quella della durata venticinquennale di una generazione.

²¹⁹ Cf. a proposito GRABBE, «Josephus», 231-246.

²²⁰ Lester L. GRABBE è alquanto categorico al riguardo: «The uncertain nature of the high priestly list during the Persian period simply has to be recognized by all who want to work in this period» (*History*, 234).

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

137


esorcizzare l'*horror vacui* che grava su ogni tentativo di ricostruzione storica.

Il panorama, però, non è così sconsolante come potrebbe sembrare a prima vista: almeno di uno dei sommi sacerdoti israeliti di epoca persiana si conservano informazioni sulle quali non c'è motivo di dubitare, perché provengono da materiale d'archivio e pertanto sono esenti da manipolazioni di tipo ideologico. Converrà soffermarsi su tale testimonianza, per completare idealmente il quadro che abbiamo tracciato in relazione al sommo sacerdozio di Yehud.

3.2.3.1. Il sommo sacerdote Yōḥanan e la testimonianza di Elefantina

Nell'isola egizia di Elefantina²²¹ s'installò, intorno al V sec. a.C., una comunità di giudei. L'importanza di tale comunità deriva dal fatto che i documenti rivenuti in loco testimoniano di ferventi relazioni tra la comunità stessa e Gerusalemme, e si rivelano una fonte assai utile – in quanto diretta ed esente da pregiudizio ideologico – ai fini della ricostruzione della storia di Israele in tarda epoca persiana.²²²

In particolare risulta assai utile, in vista della ricerca che sto conducendo, il carteggio²²³ intercorso tra un rappresentante della comunità di Elefantina, *Yedoniah*,²²⁴ e il governatore persiano di

²²¹ La denominazione greca – Ἐλεφαντίνη – deriva con ogni probabilità dal fatto che il nome egiziano dell'isola (*šbw*) significa «luogo dell'elefante», come del resto suggerisce uno degli ideogrammi del geroglifico:  (il terzo partendo da sinistra è per l'appunto un elefante). Per il geroglifico cf. FAULKNER, *Dictionary*, 2; per l'etimologia cf. STEINDORFF, «Elephantine», 2322.

²²² Per un'abbondante e particolareggiata introduzione storica ad Elefantina (storia della scoperta dei papiri; natura e origine della colonia giudaica in Egitto; scavi archeologici; culto e tempio; fine della colonia) cf. KRAELING, *New Documents*, 3-119; PORTEN, *Archives*; CONTINI, «Documenti», 109. Per il testo aramaico dei cosiddetti «papiri di Elefantina», cf. COWLEY, *Papyri*; PORTEN – YARDENI, *Textbook. Letters*; ID., *Textbook. Contracts*; SACHAU, *Papyrus*; UNGNAD, *Papyrus*.

²²³ Tale carteggio, unitamente ad altri papiri, forma ciò che B. PORTEN definisce «the archive of Jedaniah b. Gemariah» (*Archives*, 278).

²²⁴ D. ROOKE si effonde in un'analisi degli elementi biografici riferibili a questo personaggio che si possono desumere dai papiri, giungendo alla conclusione che non era il sacerdote capo della comunità di Elefantina, come taluni sostengono: più probabilmente, era un esponente di rilievo all'interno della comunità e, in quanto tale, faceva da intermediario con i rappresentanti dell'autorità persiana in Gerusalemme (cf. *Heirs*, 175-183).

Yehud, *Bagohi*,²²⁵ a proposito di vari problemi inerenti la vita quotidiana della comunità stessa, tra cui si evidenzia per importanza la questione relativa alla riedificazione del tempio di *YHW*,²²⁶ distrutto per cause poco chiare nel quattordicesimo anno di Dario II.²²⁷ All'interno di tale carteggio, emerge una lettera di grande significato per la ricerca che stiamo svolgendo:²²⁸ si tratta di una petizione indirizzata a Bagohi, governatore di Yehud, datata con precisione al ventesimo giorno di *Marheshwan* del diciassettesimo anno di Dario II.²²⁹

Questa lettera – la n. 30 secondo la catalogazione di Cowley (= *AP*) – ci è giunta in duplice copia: la seguente, infatti (*AP* n. 31), rappresenta una versione leggermente migliorata e adattata della precedente, quasi si trattasse di una bozza e della sua bella copia.²³⁰ Il testo di *AP* n. 30 è meglio conservato, anche se alcuni passaggi di *AP* n. 31 sono indispensabili per chiarire il contenuto di *AP* n. 30, altrimenti difficilmente comprensibile.²³¹

Il contenuto della lettera è estremamente interessante, dal momento che – in vista della perorazione della propria causa – il mittente riferisce particolari concernenti la vita religiosa della comunità

²²⁵ Sull'identità di questo personaggio cf. l'articolo di L.L. Grabbe, che – dopo aver passato in rassegna le principali ipotesi sulla questione – conclude doversi trattare dello stesso Βαγῶσης di cui parla GIUSEPPE FLAVIO in *Antiquitates* XI vii.1 (cf. GRABBE, «Bagoses», 49-55). Circa la forma aramaica del nome cf. COWLEY, *Papyri*, 108.

²²⁶ A proposito del culto praticato dai giudei ad Elefantina si veda la buona sintesi di CONTINI, «Documenti», 90-97, corredata di abbondanti riferimenti bibliografici.

²²⁷ La questione della distruzione del tempio dedicato a *YHW* in Elefantina rappresenta un autentico rompicapo: per una panoramica cf. PORTEN, *Archives*, 278-298.

²²⁸ Mi sembra significativa l'annotazione con cui A. COWLEY introduce l'analisi di *AP* n. 30: «This is in many ways the most important text of the series» (*Papyri*, 108).

²²⁹ Cf. *AP* n. 30,30. Gli editori del papiro divergono leggermente al momento di tradurre tale datazione secondo il calendario moderno: per COWLEY, il diciassettesimo anno di Dario II corrisponde al 408 a.C. (cf. *Papyri*, 108); per KRAELING la lettera è datata al 26 novembre del 407 a.C. (cf. *Papyri*, 104); infine, PORTEN e YARDENI optano per il 25 novembre del 407 a.C. (*Textbook. Letters*, 71).

²³⁰ Cf. GRELOT, *Documents*, 407.

²³¹ Cf. COWLEY, *Papyri*, 119. Per una proposta di traduzione combinata delle due versioni cf. GRELOT, *Documents*, 408-413.

2. Gerusalemme, Giuda e la Persia

139

di Elefantina e soprattutto le relazioni con alcune figure istituzionali ben precise.

Giacché è proprio quest'ultimo il punto che maggiormente ci interessa, riporto un breve stralcio della lettera – il più significativo, a parer mio – in traduzione italiana:²³²

«[...] Abbiamo inviato una lettera alla Signoria vostra, al sommo sacerdote Yōḥanan e ai suoi colleghi, i sacerdoti che sono in Gerusalemme, e ad Ostān, fratello di Ananî, e ai notabili dei giudei. Non ci è stata inviata alcuna risposta da parte loro».

Prospettando al governatore Bagohi la triste situazione in cui versa la comunità, gravata dal lutto che seguì la distruzione del tempio e l'interruzione dell'esercizio del culto, Yedoniah lamenta di non aver ricevuto riscontro all'istanza presentata in precedenza. Uno tra i destinatari di tale istanza previa attira immediatamente la nostra attenzione: si tratta di Yōḥanan,²³³ definito sommo sacerdote di Gerusalemme. La domanda fondamentale è la seguente: perché costui rientra nel novero dei destinatari della petizione?

Sono state offerte diverse risposte a questo interrogativo, alcune delle quali non del tutto prive di pregiudizio ideologico: certuni, ad esempio, ritengono che, dal momento che gli si indirizza una richiesta di aiuto nella soluzione di una controversia, doveva essere ritenuto in grado di soddisfare tale richiesta; dunque postulano che il sommo sacerdote di quel periodo fosse dotato di qualche autorità civile.²³⁴ Tale inferenza è però indebita, semplicemente per il fatto che la petizione cui Yedoniah fa riferimento non era rivolta al solo Yōḥanan, né in primo luogo a lui, visto che l'ordine dei destinatari vede precedergli il governatore Bagohi e seguirgli Ostān, nonché i notabili dei giudei. Ritengo, pertanto, più verosimile che il suo nome

²³² Per il testo originale aramaico cf. *AP* n. 30,17-19; *AP* n. 31,17-18. Per una versione armonizzata delle due lettere cf. GRELOT, *Documents*, 410-411.

²³³ Sull'identità di Yōḥanan si veda lo studio di L.S. FRIED, che si avvale di una testimonianza numismatica (cf. «Silver Coin», 65-85).

²³⁴ «The Jewish garrison at Elephantine must have thought Yōḥanan had some secular authority, because the appelled to him for help against Persian official in Egypt» (FRIED, «Silver Coin», 83).

rientri nell'elenco dei destinatari della missiva partita da Elefantina per due ordini di ragioni: la prima e più importante è che l'oggetto della controversia riguardava questioni di culto (la riedificazione del tempio e la ripresa dei sacrifici), ragion per cui era più che ragionevole che il sommo sacerdote di un tempio così importante quale quello di Gerusalemme ne fosse informato e in certo modo coinvolto; la seconda è che, come sommo sacerdote, rappresentava una figura di rilievo in seno alla comunità giudaica e poteva far valere la sua autorità *morale* per ottenere quanto auspicato dai richiedenti.

Direi che, almeno stando all'evidenza documentale, non ci si può spingere oltre: un'affermazione simile a quella sostenuta da M. Smith²³⁵ e P. Grelot,²³⁶ che interpretano la mancata risposta all'istanza della gente di Elefantina come l'espressione dell'ostilità di Yōḥanan nei confronti di una comunità considerata tendente all'eresia non mi pare plausibile, oltretutto perché ignora totalmente il fatto che Yōḥanan era *uno* dei destinatari e non *il* destinatario della prima petizione.²³⁷

Anche coloro che, basandosi sulla testimonianza di Giuseppe Flavio,²³⁸ interpretano la risposta tardiva di Bagohi come l'espressione di un conflitto di potere tra quest'ultimo e il sommo sacerdote Yōḥanan devono, a mio avviso, fare un ricorso troppo abbondante alla speculazione per sostenere una simile ipotesi.

In conclusione, ribadisco quanto già affermato in precedenza: a partire dal documento che abbiamo analizzato, l'unico dato che si può ragionevolmente evincere in relazione all'autorità del sommo sacerdote del tempio di Gerusalemme in piena epoca persiana è che attenesse alla sfera *morale*, e che tale autorità si esprimesse preferenzialmente nelle questioni inerenti il culto.

²³⁵ Cf. SMITH, *Parties*, 171-172.

²³⁶ Cf. GRELOT, *Documents*, 413-415.

²³⁷ Con ciò non intendo negare che il clero gerosolimitano provasse un certo fastidio nei confronti di un culto dal sapore vagamente sincretistico quale quello che si praticava in Elefantina: dico solo che non ritengo che tale ipotesi sia applicabile al caso concreto del documento in questione, che tra l'altro travalica i margini del problema strettamente religioso per configurarsi come una disputa sulla legittimità ad esistere di una minoranza etnica quale quella dei giudei in Elefantina.

²³⁸ Cf. IOSEPHUS, *Antiquitates* XI vii.1.

4. SINTESI DEL PERCORSO COMPIUTO

Le numerose problematiche in cui ci siamo imbattuti durante lo studio della questione dell'autorità in Israele in epoca persiana richiedono una riproposizione sintetica dei risultati a cui si è giunti nel corso dell'indagine. Seguendo lo schema adottato nel primo capitolo, riassumo in alcuni punti gli esiti dell'analisi, lasciando alla conclusione generale il compito della sintesi dell'intera materia.

1. *La ricostruzione della storia di Israele in epoca persiana non può che partire dallo studio della storia generale dell'impero persiano, di cui la Palestina rappresentava una minima parte.* Per scontata che possa apparire, tale affermazione è fondamentale: è sempre in agguato, infatti, quella deriva storiografica che abbiamo definito «giudeocentrismo», tendente a collocare Gerusalemme e la storia del popolo giudaico al centro della storia universale, in virtù di un'assunzione sostanzialmente acritica della storicità del resoconto degli avvenimenti che si desume dal racconto biblico.

Ritengo che si possa essere affrancati da tale rischio applicando un approccio di natura comparativa, che consenta di arguire quale possa essere stata la condotta politica dei persiani nei confronti di Israele a partire dall'analisi del loro comportamento nei confronti degli altri popoli sottomessi: non c'è motivo di ipotizzare, infatti, che il trattamento riservato dai sovrani achemenidi al popolo ebraico costituisca un'eccezione rispetto alla politica da essi universalmente adottata.

2. *La provincia di Yehud godeva di autonomia – al pari degli altri distretti in cui erano divise le satrapie – fin dalla riorganizzazione dell'impero iniziata sotto Dario II.* L'ipotesi, per anni invalsa, della dipendenza di Yehud da Samaria²³⁹ non regge al vaglio dell'archeologia e dell'epigrafia, che inducono a ritenere che Yehud costituisse un'entità autonoma già agli inizi del V sec. a.C. Postulare l'autonomia amministrativa della provincia di Yehud comporta, come corollario, ritenere

²³⁹ Secondo la tesi di A. ALT (cf. «Die Rolle Samarias», 316-337).

che vi fosse un rappresentante imperiale che la guidasse come governatore. Per quanto precari siano i tentativi di ricostruzione puntuale della lista dei governatori, ciò che si può sostenere con sufficiente probabilità è che tali figure esistettero ed esercitarono concretamente il proprio potere per tutta la durata della dominazione persiana. Ciò comporta la riconsiderazione dell'ipotesi che prevede la sparizione del potere civile e l'instaurazione della teocrazia – caratterizzata dal governo monocratico del sommo sacerdote – in coincidenza con la scomparsa di Zorobabele, quindi agli inizi dell'epoca persiana.

3. Da un punto di vista meramente archeologico, poco o niente si può dire del *tempio di Gerusalemme* ricostruito in epoca persiana: molteplici e complesse, invece, sono le implicanze di natura ideologica che vengono ad esso attribuite con un meccanismo di retroproiezione, non di rado finalizzato alla legittimazione di una contingenza da collocarsi in periodi ben più recenti rispetto all'epoca achemenide. Così, i profeti Aggeo e Zaccaria vedono nel tempio di Gerusalemme riedificato l'espressione suprema della sovranità universale di YHWH, in un tempo in cui era venuta meno la figura del re come elemento di unità della nazione. Esdra, dal canto suo, nel presentare il racconto della riedificazione del tempio di Sion insiste su temi quali quello della legittimazione e del diritto all'esercizio del culto, che rimandano a una società in cui l'elemento religioso è preponderante su quello civile (epoca ellenistica, in base a quanto abbiamo ipotizzato).

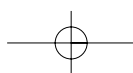
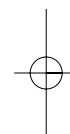
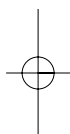
4. Persino *la funzione e il ruolo del sommo sacerdote* rimangono avvolti in una coltre piuttosto fitta di mistero, benché una cosa si possa dire con sufficiente ragionevolezza: il sommo sacerdote del tempio di Gerusalemme non deteneva alcuna giurisdizione di tipo civile per tutto l'arco della dominazione persiana, giacché l'autorità sulla provincia era demandata al governatore, legittimo rappresentante imperiale. Non fu, pertanto, il sostituto del re all'indomani della fine della monarchia israelitica. Sulla scorta della preziosa testimonianza proveniente dal carteggio intercorso tra la comunità giudaica di Elephantina e Gerusalemme, si può attribuire al sommo sacerdote di epoca persiana solo un'autorità di tipo *morale*, essenzialmente legata a questioni inerenti la religione e l'esercizio del culto.

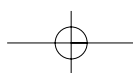
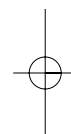
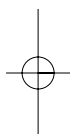
II. Studio esegetico

143

Parte seconda

Studio esegetico di Nm 11*; 16





II. Studio esegetico

145

In sede di premessa alla parte storica, enunciando i limiti entro i quali si sarebbe mossa l'indagine, preannunciavo che la ricostruzione degli avvenimenti – lungi dal pretendere di essere esaustiva – sarebbe stata unicamente funzionale allo studio delle problematiche connesse alla questione dell'autorità in seno alla comunità d'Israele, in quell'arco di tempo che potremmo includere tra il VI e il IV sec. a.C. Tale ricostruzione non era fine a se stessa, giacché l'obiettivo dichiarato dello studio storico consisteva nell'offrire una migliore comprensione delle tappe di formazione dei testi biblici presi in esame nella seconda parte della ricerca, segnatamente i capitoli 11 e 16 del libro dei Numeri.

A dispetto di quanto potrebbe apparire dalla disposizione della materia, la ricostruzione del quadro storico rappresenta non il punto di partenza della ricerca, bensì un suo sviluppo ulteriore, occasionato dall'analisi esegetica dei due testi: infatti, una volta evidenziata in essi la presenza di diversi strati redazionali, sono sorti numerosi interrogativi sul *quando* e sul *perché* alcuni redattori avessero sentito l'esigenza di intervenire a modificare le tradizioni più antiche, aggiungendo elementi di novità tali da cambiare alcuni connotati dei racconti in questione.¹

La parte esegetica che ora vado a introdurre non dovrà, dunque, essere letta come l'applicazione al testo biblico del paradigma storiografico che sono andato elaborando nel corso della ricostruzione storica; piuttosto – se mi si consente l'uso di un'immagine – è da intendersi come l'escussione del testimone privilegiato di una serie di mutamenti intervenuti all'interno della società israelitica, rifratta in tutte le sue poliedriche sfaccettature sullo sfondo delle narrazioni bibliche.

¹ Cf. quanto detto a proposito nell'*Introduzione*.

L'approccio esegetico al testo seguirà fondamentalmente i principi della metodologia storico-critica, che peraltro non verranno applicati dogmaticamente: ogniqualevolta se ne presenterà l'opportunità, infatti, non verrà disdegnato un approccio di tipo più sincronico, con particolare attenzione alla narratologia, al fine di cogliere la ricchezza del testo *prout iacet*.

Un'ultima parola sul perché della scelta di questi due capitoli (Nm 11*; 16) piuttosto che di altri testi del libro dei Numeri. Dall'analisi della problematica relativa all'autorità in Israele tra VI e IV sec. a.C. nel contesto delle tradizioni riportate in Nm, è emerso piuttosto chiaramente il coinvolgimento diretto nella questione di diverse componenti che si contendono quella leadership che era stata di Mosè: tra queste, l'*anzianato* e il *sacerdozio* rappresentano senza dubbio le due istituzioni maggiormente implicate nella diatriba relativa alla successione mosaica, anche in considerazione dell'influsso direi decisivo che ebbero in tutto l'evolversi della storia d'Israele, come testimoniano i numerosi racconti biblici di cui sono protagonisti.

È per questo motivo che ho scelto di concentrare il mio studio su queste due istituzioni, lasciando da parte – ad esempio – la tradizione relativa all'investitura di Giosuè,² che, pur rientrando da un punto di vista tematico nell'alveo della questione dell'autorità, risulta meno gravida di conseguenze nella storia dell'Israele postesilico, giacché colui che viene presentato come il successore diretto di Mosè e riveste un ruolo per certi aspetti simile a quello di un re non lascia traccia di sé dopo la sua morte, non essendoci nessuno che ne perpetui il ruolo istituzionale. Non si può certo dire la stessa cosa di anziani e sacerdoti, che continuano a calcare la ribalta della scena socio-politica di Israele fino al tempo della distruzione di Gerusalemme ad opera dei romani, nel 70 d.C.

Nello studio delle tradizioni riguardanti anziani e sacerdoti ho dovuto ulteriormente attenermi a criteri di selettività: per quanto riguarda l'anzianato ho avuto gioco piuttosto facile, giacché Nm 11 rappresenta senza dubbio il racconto centrale del libro dei Numeri al riguardo.³

² Cf. Nm 27,12-23.

³ All'infuori di Nm 11, gli «anziani d'Israele» vengono menzionati solo in Nm 16,5.

II. Studio esegetico

147

È per questa stessa ragione che ho deciso di concentrare la mia indagine su Nm 11⁴ lasciando da parte Nm 12, che pure viene interpretato da alcuni studiosi come il secondo pannello di un unico dittico, costituito dai capitoli 11–12.⁵

Senza voler entrare nel merito della questione, cosa che richiederebbe uno spazio ben più ampio di queste poche righe introdotte, ritengo si possa ragionevolmente convenire sulla legittimità dell'operazione che ho compiuto, isolando, nell'analisi, la tradizione facente capo agli anziani dal resto delle questioni presenti in Nm 11–12: da un punto di vista tematico, infatti, si tratta di materiale assai specifico, giacché la vicenda che vede gli anziani come protagonisti nasce e si conclude all'interno di Nm 11, come dimostra il fatto che essi non giuocano alcun ruolo nella vicenda descritta nel capitolo seguente. La peculiare caratterizzazione di Nm 12 rispetto a Nm 11, poi, si evince ulteriormente da un altro fattore: la comparsa sulla scena di un nuovo personaggio, Miriam, che non è presente nel racconto di Nm 11 e che ha un ruolo fondamentale nell'intreccio della nuova vicenda.

Se, dunque, per quanto riguarda l'anzianato non è stato troppo difficile individuare la tradizione da analizzare, per ciò che concerne il sacerdozio si è imposta la necessità di una scelta, giacché vi sono vari racconti in cui i sacerdoti appaiono in diverso modo implicati in vicende che possono riferirsi alla questione dell'autorità. Al fine di esemplificare faccio unicamente menzione del caso certamente più eclatante, costituito dal racconto di Nm 17, in cui viene miracolosamente sancita la primazia della famiglia di Aronne sulle altre tribù di Israele in relazione al sacerdozio. Molti studiosi⁶ ritengono che tale capitolo sia inscindibilmente legato dal punto di vista redazionale al precedente, Nm 16, allo studio del quale mi sono ampiamente dedicato: innegabilmente ne costituisce un corollario dal punto di vista tematico, giacché le istanze (o, meglio, *alcune* di esse) che vengono propugate in Nm 16 trovano conferma e ulteriore esplicitazione nel

⁴ Che neppure è stato analizzato per intero, ma unicamente in riferimento alla tradizione degli anziani.

⁵ Così ad esempio BUDD, *Numbers*, 138; LEVINE, *Numbers 1–20*, 311.

⁶ Solo per citare uno studio tra i più recenti, cf. ACHENBACH, *Vollendung*, 39.

capitolo che segue e, in tal senso, potrà costituire un interessante sviluppo della presente ricerca.

Se, però, ho scelto di non occuparmene direttamente in questa sede è perché ritengo che le vicende riportate in Nm 16 costituiscano un'unità letteraria conclusa per una serie di ragioni: anzitutto per il fatto che raggiungono un'evidente conclusione nella sanzione dei colpevoli, che vengono eliminati fisicamente; in secondo luogo per il fatto che Nm 17, oltre a registrare la sparizione di alcuni dei protagonisti di Nm 16 quali Korah, Datan e Abiram, vede la comparsa sulla scena di nuovi personaggi, uno fra tutti il sacerdote Eleazaro, figlio di Aronne.

A ben guardare, inoltre, vi sono ragioni tematiche che consentono di isolare nell'analisi Nm 16 rispetto a Nm 17: infatti, la problematica presente in Nm 17 si potrebbe riassumere nella scelta divina di Aronne come sommo sacerdote e nella sanzione della preminenza della sua famiglia sulle altre tribù relativamente al sommo sacerdozio, laddove in Nm 16 si tratta più genericamente di una contestazione al sacerdozio come istituzione da parte dei leviti.

Infine mi è parso di non rilevare in Nm 17 le stesse caratteristiche comuni che sono invece rintracciabili in Nm 11* e in Nm 16 e che – in ultima analisi – sono alla base della scelta di analizzare questi due testi invece di altri: tali punti di contatto sono essenzialmente di natura *tematica* e *stilistica*. Per quanto concerne il primo aspetto, entrambi i testi sono accomunati dal fatto di essere attraversati dalla tematica dell'autorità. Da un punto di vista stilistico, poi, ambedue i testi presentano una serie di indizi formali che possono ritenersi comuni giacché – ad esempio – in tutti e due i casi lo svolgimento narrativo è caratterizzato da trame complesse, frutto dell'aggiunta di elementi tardivi su di una base più antica: segnatamente, in Nm 11 il racconto degli anziani si innesta su quello (più antico) delle quaglie; parallelamente, in Nm 16 la tradizione legata a Korah si appoggia al racconto (più antico) che ha come protagonisti i rubeniti Datan e Abiram. Ancora, la base più antica presenta caratteristiche di linearità e di compiutezza, mentre le aggiunte risultano dipendere a livello narrativo dal «racconto di base»; infine, entrambi i racconti insistono su uno sfondo comune, dato dal tema della mormorazione e della ribellione contro l'autorità costituita.

3.

Nm 11*: L'ELEZIONE DEI SETTANTA ANZIANI

L'intento principale di questo capitolo sarà di stabilire quale sia la finalità del racconto degli anziani contenuto in Nm 11:¹ si tratterà dunque di determinare se essa riguardi l'istituzionalizzazione della profezia estatica, come ritengono alcuni, o se il racconto non sia piuttosto volto alla legittimazione di un'istituzione – quella degli anziani – chiamata a esercitare un'autorità di corresponsabilità nella guida del popolo d'Israele.

A tale scopo, dopo aver sommariamente tracciato le caratteristiche peculiari di quest'istituzione, si passerà allo studio approfondito del testo e delle sue problematiche, al fine di individuare argomenti che suffraghino la tesi della connessione di questo racconto con la questione dell'autorità.

1. L'ANZIANATO: CARATTERISTICHE E FUNZIONI DI UN'ISTITUZIONE

A dispetto di quanto potrebbe suggerire l'etimologia, l'uso veterotestamentario del termine «anziani»² non attiene esclusivamente

¹ Segnatamente in Nm 11,11-12.14-17.24b-30: il perché di una delimitazione del testo così frammentata verrà chiarito nel corso del capitolo, al punto 2.2.1.

² Sull'istituzione dell'anzianato in generale rimando a MCKENZIE, «Elders», 522-540; BUCHHOLZ, *Ältesten*; BETTENZOLI, «Israele», 47-72; ID., «Giuda», 211-224; SKA, «Anziani», 49-67; ID., *Libro*, 447-461; WAGNER, «Ältesten», 391-576.

alla sfera dell'età anagrafica, quanto piuttosto a quella della dignità della persona che viene in tal modo denominata o all'appartenenza della stessa a un determinato gruppo sociale,³ le cui funzioni appaiono abbastanza chiaramente definite: rappresentare l'intero popolo o una comunità nelle attività politiche o religiose; affiancare il leader nell'esercizio dell'autorità; costituire un organismo di governo; esercitare il potere giudiziario.⁴

Ci troviamo, dunque, dinanzi a un'istituzione che potremmo definire «democratica»,⁵ rappresentante di una delle strutture socio-politiche che stanno alla base della formazione di Israele come popolo; un'istituzione che ha subito numerose trasformazioni nel corso dei secoli, assumendo connotazioni diverse a seconda della contingenza storica e delle interazioni con le altre compagini istituzionali, quali ad esempio la monarchia e il potere religioso.⁶

Non è compito di quest'indagine ricostruire tutte le singole tappe che hanno caratterizzato il percorso evolutivo dell'istituzione degli anziani in Israele, per cui mi limiterò a tratteggiarne i confini uni-

³ Cf. MCKENZIE, «Elders», 522. Accade qualcosa di simile in due sfere ben distinte della nostra società contemporanea: in campo civile, i rappresentanti del popolo di molti paesi democratici vengono detti «senatori», ovvero i più anziani; in campo religioso cattolico i sacerdoti sono più propriamente definiti con il termine «presbiteri», che è il corrispondente greco della parola «senatori» (a questo proposito cf. SKA, «Sacerdote», 14-15; ID., *Libro*, 437).

⁴ Cf. MCKENZIE, «Elders», 522-526. Circa la funzione giudiziaria degli anziani e i rapporti di interdipendenza con le altre istituzioni, cf. BOVATI, *Ristabilire* 158-159.

⁵ Utilizzo l'aggettivo «democratico» nel senso classico del termine, secondo quanto suggerisce T. JACOBSEN, che così si esprime a proposito della democrazia nel mondo antico: «A form of government in which internal sovereignty resides in a large portion of the governed, namely all free, adult, male citizens without distinction of fortune or class. That sovereignty resides in these citizens implies that major decisions – such as the decision to undertake a war – are made with their consent, that these citizens constitute the supreme judicial authority in the state, and also that rulers and magistrates obtain their positions with and ultimately derive their power from that same consent» («Democracy», 159). M. LIVERANI è di parere differente: dal suo punto di vista, la gestione degli affari pubblici operata dagli anziani va più in direzione di un'oligarchia che di una democrazia (cf. *Oltre la Bibbia*, 26).

⁶ Cf. BETTENZOLI, «Israele», 47. Rimando a quest'articolo (insieme al suo seguito: ID., «Giuda», 211-224) per uno studio dello sviluppo dell'istituzione degli anziani d'Israele dall'epoca patriarcale alla fine della monarchia, a partire da un'attenta analisi di alcuni testi biblici significativi.

3. Studio esegetico di Nm 11

151

camente in vista della problematica relativa all'autorità, quale si presenta in Nm 11*.

Nel contesto delle tradizioni riguardanti il soggiorno di Israele nel deserto – che ci riguarda particolarmente, visto che costituisce la ribalta su cui si inscena la contesa sull'eredità di Mosè – vi sono alcuni testi che possono fornire indizi utili a chiarire meglio l'immagine dell'istituzione oggetto della presente ricerca: si tratta di Es 17,5-6; 18,1-12; Lv 9,1-24; Nm 11,11-12.14-17.24b-30. Passerò in fugace rassegna i primi tre,⁷ per dedicare più ampio spazio all'analisi del brano di Nm, che costituisce l'oggetto immediato della mia indagine.

Es 17,5-6 s'inserisce nel racconto localizzato a Refidim (17,1-7) in cui, in risposta alle mormorazioni del popolo per la mancanza d'acqua, YHWH ordina a Mosè di far sgorgare l'acqua dalla roccia, percuotendola con il suo bastone. Gli anziani sono menzionati nel contesto dell'ordine di YHWH espresso in 17,5b dove si dice:

«[...] e prendi con te gli anziani di Israele».

Quest'espressione rivela il ruolo che gli anziani d'Israele sono chiamati a ricoprire in questa vicenda, ovvero la testimonianza: non dunque un ruolo che li veda protagonisti di qualche gesto plateale o di qualche decisivo discorso, ma semplicemente il ruolo di testimoni delle meraviglie che Dio ha compiuto per il suo popolo per mano di Mosè suo servo. Il racconto ci parla dunque degli anziani come dei *depositari della tradizione di Mosè* in quanto *testimoni oculari*,⁸ come denota l'espressione che conclude il v. 17,6:

«[...] e così fece Mosè, al cospetto degli anziani di Israele».

Gli altri due brani che abbiamo proposto per l'esemplificazione delle caratteristiche peculiari dell'istituzione degli anziani, ovvero Es 18,1-12 e Lv 9,1-24, sono accomunabili quanto a contesto im-

⁷ Farò speciale riferimento a SKA, «Anziani», 53-56; ID., *Libro*, 450-451.

⁸ Cf. SKA, «Anziani», 53.

diato: sia il primo che il secondo, infatti, sono situati nell'ambito di un atto sacrificale. In particolare, *Es 18,1-12* racconta del sacrificio e del banchetto culturale⁹ celebrati nel deserto a seguito della riunione della famiglia di Mosè (sono infatti presenti il suocero Ietro, la moglie e i due figli): ciò che è rilevante ai fini della nostra ricerca è che all'atto di culto prendono parte Aronne e gli anziani, come dice *Es 18,12*:

«Allora Ietro, suocero di Mosè, offrì a Dio un olocausto e sacrifici; e venne Aronne con tutti gli anziani di Israele a prendere cibo con il suocero di Mosè al cospetto di Dio».

Rimarcare la presenza di Aronne (rappresentante la classe sacerdotale) e degli anziani in un contesto tanto solenne – visto che si tratta dei primi sacrifici compiuti nel deserto – significa riconoscere nel sacerdozio e nell'anzianato due autorità istituzionalmente affermate in seno al popolo di Israele.¹⁰

Come ho avuto modo di anticipare, anche *Lv 9,1* si situa nel contesto solenne dell'inaugurazione ufficiale del culto nel deserto (*Lv 9,1-24*); e pure questo racconto è caratterizzato dal concorso delle due istituzioni più importanti in Israele, ovvero il sacerdozio – che in questo contesto assume una posizione predominante, secondo l'ideologia propria del Levitico – e l'anzianato, che ricopre anche in questo caso il ruolo di spettatore testimone degli eventi che si compiono, nella fattispecie dell'inaugurazione del culto e della consacrazione sacerdotale di Aronne e dei suoi figli.

2. UNO O PIÙ RACCONTI IN Nm 11?

Considerato nella sua totalità, il capitolo 11 del libro dei Numeri costituisce un problema serio per gli esegeti, giacché presenta un

⁹ C'è un altro brano che presenta gli anziani nel contesto di un banchetto culturale: *Es 24,9-11* che può essere considerato l'acme del prestigio che il Pentateuco tributa all'istituzione degli anziani, ammettendoli a un banchetto sacro in cui l'ospite è YHWH stesso. Sull'analisi di questa pericope si veda SKA, «Repas», 305-327.

¹⁰ Cf. SKA, «Anziani», 53-54.

3. Studio esegetico di Nm 11

153

contenuto difficilmente riconducibile a un tema unitario: anche a una lettura di superficie balza immediatamente agli occhi la compresenza nella narrazione di diverse trame, mescolate tra loro più o meno sapientemente, di modo tale che qua e là rimangono visibili i segni della sutura. Lo scopo di questo paragrafo sarà, pertanto, quello di delimitare il testo a livello tematico, per giungere – in un secondo momento – a ragionare sui rapporti di dipendenza redazionale che legano i racconti presenti in Nm 11.

2.1. DELIMITAZIONE DEL TESTO

I primi tre versetti di Nm 11 costituiscono un'unità letteraria a sé:¹¹ presentano, infatti, un racconto inteso a chiarire l'origine della toponomastica di תְּבַעֲרָה, la cui eziologia – riportata in 11,3 – conclude la breve narrazione, secondo un procedimento tipico della narrativa veterotestamentaria.¹² Questo è il primo elemento che consente di poter vedere in Nm 11,4 l'inizio di una nuova narrazione. Peraltro, anche il secondo deriva da una considerazione di carattere narratologico: infatti, Nm 11,4 interrompe nettamente la sequenza narrativa segnata dai *wayyiqtol* per mezzo dell'introduzione di un soggetto seguito da *qatal* (wX + qatal):¹³

וַיִּאמְרוּ מִי יֹאכִלֵנוּ בָשָׂר
 הַתְּאֵרוֹת אֲשֶׁר בְּקִרְבּוֹ הַתְּאֵרוֹת תֵּאָדוּהוּ וַיָּשְׁבוּ וַיִּבְכּוּ גַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

«Ora, la gente raccogliatrice che era in mezzo a esso [al popolo] fu colta da bramosia e gli israeliti ripresero a piangere dicendo: “Chi ci darà carne da mangiare?”».

¹¹ Cf. GRAY, *Numbers*, 99; NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, 135-136; ID., *Numeri*, 75-76; DE VAULX, *Nombres*, 148-149; BUDD, *Numbers*, 120-121; BLUM, *Studien*, 135. T.C. RÖMER ritiene che Nm 11,1-3 rappresenti l'introduzione a quello che egli (assieme ad altri studiosi, ad esempio G. Braulik) definisce il «ciclo delle mormorazioni», che comprenderebbe i capp. 11-20 del libro di Numeri (cf. «Traditions», 71).

¹² A questo proposito cf. SKA, *Fathers*, 29.31.

¹³ Per maggiori dettagli sulla questione cf. NICCACCI, *Sintassi*, 31-47; SCHNEIDER, «Anfänge», 62-87.

Tali argomenti appaiono sufficientemente solidi per postulare l'inizio di una nuova narrazione, nonostante il fatto che alcuni elementi contenuti in Nm 11,4 sembrano riallacciare il discorso all'episodio precedente: ci riferiamo al sintagma pronominale אֲשֶׁר בְּקִרְבּוֹ che rimanda al sostantivo הָעָם del v. 2, e al verbo וַיִּשְׁבוּ che indica il ripetersi di un'azione compiuta in precedenza.¹⁴

L'elemento che consente l'individuazione della conclusione della narrazione è ancora una volta un'eziologia: infatti Nm 11,34 sembra quasi chiosare il lungo racconto iniziato in 11,4 con la spiegazione della toponomastica di Kibrot-Taava.

2.2. LA COMPOSIZIONE DI Nm 11,4-34

Stabiliti, nei termini di cui sopra, i confini della grande unità letteraria costituita da Nm 11,4-34 si tratta ora di analizzarne lo svolgimento interno, per vedere sino a che punto si possa parlare di *unità* letteraria.

Nella sua redazione finale, la pericope si presenta come una narrazione dalla duplice trama: la prima trama è costituita da un racconto di mormorazione avente come tema principale la mancanza di carne tra il popolo, supplita dall'invio delle quaglie a opera di YHWH; la seconda, invece, s'innesta nel momento in cui Mosè lamenta di sentirsi oberato dal peso del popolo a causa delle sue continue mormorazioni e ottiene da YHWH il dono di settanta collaboratori tra gli anziani di Israele.

Di primo acchito, le due trame non sembrano avere alcun punto di contatto a livello tematico, visto che il problema della carne non trova soluzione nell'incarico dato agli anziani; ma se appare verosimile parlare di una totale indipendenza dei temi, è difficile sostenere che non vi sia interconnessione tra le due trame a livello della redazione: come si è detto, infatti, la lamentela di Mosè che si dice oberato dal peso del popolo a causa delle sue continue mormorazioni provoca l'intervento divino e quindi, in ultima analisi, l'investitura

¹⁴ Nello specifico, quella del lamentarsi, che in Nm 11,1 viene espressa mediante l'utilizzo della radice נָאָם, mentre in 11,4 si usa la radice sinonima בָּכָה.

3. Studio esegetico di Nm 11

155

dei settanta anziani: pertanto, almeno a livello redazionale, il racconto delle quaglie è legato a quello degli anziani in quanto ne fornisce l'occasione.

D'altra parte, questo rimane l'unico *pendant* tra i temi dei due racconti, che per il resto non mostrano di avere punti in comune: già Wellhausen aveva evidenziato come Nm 11,4-34 si presenti alla lettura sotto la forma di una combinazione assai artificiosa di due elementi che non hanno niente a che fare l'uno con l'altro.¹⁵ Le ragioni di tale indipendenza si evidenziano essenzialmente da due punti di vista: quanto a contenuto, dal momento che non vi è nella pericope alcun riferimento che possa dirsi comune alle due vicende e l'evoluzione, e la soluzione, di ciascuno dei due problemi è distinta;¹⁶ quanto a stile, visto che ciascuna delle due trame ha un vocabolario proprio e vi sono rarissimi luoghi di incontro.¹⁷

La questione dell'indipendenza tematica e quella della peculiarità del vocabolario di ciascuna vicenda sono pressoché unanimemente recepite dagli esegeti, di modo che, generalmente, al racconto delle quaglie vengono attribuiti i vv. 4-6.10.13.18-24a.31-34;¹⁸ il racconto degli anziani viene invece circoscritto ai vv. 11-12.14-17.24b-30.

Aurelius¹⁹ e L. Schmidt²⁰ offrono una rassegna alquanto dettagliata degli autori che adottano questa divisione. Levin è sulla stessa linea, anche se presenta qualche particolarità: attribuisce, infatti, al racconto delle quaglie i vv. 5-10.13.18 (da לאמר). 19-23.31 (da כדרך), 32aα (solo da כל a המצרה), 33-35; e al racconto degli anziani i vv. 12.14-17.18aα (fino alla parola יהוה), 24-30.²¹

¹⁵ Egli afferma: «Wie kann der Hunger des Volkes in Mose den Wunsch erwecken, Mitarbeiter für seine öffentliche Tätigkeit zu haben! die schafften auch kein Fleisch und es kam doch darauf an, die erste Not zu kehren» (WELLHAUSEN, *Composition*, 99).

¹⁶ Cf. COATS, *Rebellion*, 96-98.

¹⁷ La parola ריחן ricorre in entrambe le vicende, ma con significati totalmente diversi, come avrò modo di mostrare nel corso dell'analisi.

¹⁸ I vv. 7-9 – che spiegano in che cosa consistesse la manna, le modalità con cui veniva raccolta dal popolo e quale fosse il suo sapore – vengono comunemente ritenuti una glossa esplicativa, come avremo modo di vedere in seguito.

¹⁹ Cf. AURELIUS, *Fürbitter*, 177 nota 207.

²⁰ Cf. L. SCHMIDT, «Mose», 251 nota 2.

²¹ Cf. LEVIN, *Jabwist*, 374-375.

H. Seebass ha una percezione a dir poco personale della divisione tematica del testo: egli assegna al racconto degli anziani i vv. 4a.b α .5.6a α .10a.b α .33b β -11.14-17.24-25a.30.34-35; e al racconto delle quaglie (per lui posteriore, come avremo modo di vedere in seguito) i vv. 4 β b.6a β -9.12a.b α .13.18a α .b.19-20a.21-23.31-32.²² La sua collocazione del v. 33 nell'episodio degli anziani è criticata in modo convincente da Ska.²³

Una posizione alquanto singolare è quella espressa da B. Sommer, che titola il racconto delle quaglie «Moses, the people, and plague» e lo circoscrive ai vv. 4-15.18-24a.31-35; al racconto degli anziani, invece, assegna il titolo «Moses, the elders, and prophecy» e gli attribuisce i vv. 16-17.24b-30. Tale partizione tematica del testo sarebbe confortata dal fatto che il Sal 78,27 si riferisce all'episodio «Mosè, il popolo, la piaga» senza far cenno alcuno al racconto degli anziani: la qual cosa indicherebbe che entrambi i testi (Sal 78 e Nm 11) dipendono da una fonte più antica, ma non l'uno dall'altro.

L'argomento non mi pare sufficiente a dimostrare la logica della suddivisione proposta. Del resto, non appare convincente nemmeno da un punto di vista narratologico: seguendo la suddivisione di Sommer, infatti, il racconto degli anziani inizierebbe in 11,16 *ex abrupto*, presentando un intervento divino presumibilmente volto alla soluzione di un problema, senza far il benché minimo accenno al problema stesso.²⁴ Una parola, infine, sulla posizione di R. Achenbach, che nella pericope di Nm 11,4-35 individua tre elementi fondamentali che si contraddicono a vicenda:²⁵ il primo sarebbe co-

²² Cf. SEEBASS, *Numeri*, 38.

²³ Cf. SKA, *Tappe*, 44. Nello specifico, la critica di Ska si riferisce alla proposta di riorganizzazione del testo in base alla quale Nm 11,33b β andrebbe collocato subito dopo 11,10b α . Tale ipotesi risulta difficilmente sostenibile per una serie di ragioni: anzitutto, manca un appoggio testuale che la avalli, giacché tale variante non risulta in nessun manoscritto in nostro possesso; ancora, l'argomento della «logica del racconto» addotto da Seebass appare piuttosto aleatorio, in quanto risulta quantomai complicato stabilire cosa sia «logico» e cosa non lo sia, in considerazione della notevole distanza che ci separa dalla piena comprensione delle convenzioni letterarie utilizzate dai redattori biblici. Inoltre, a ben guardare, anche la ricostruzione di Seebass è improntata a una logica peculiare, non sempre in grado di soddisfare i criteri di coerenza della narrazione: ad esempio, seguendo la proposta di Seebass il castigo di YHWH arriva immediatamente dopo il divampare della sua ira: allora perché il v. 20 ripropone il tema del castigo? Dunque Ska conclude che la proposta di ricostruzione del testo offerta da Seebass non solo non aiuta la comprensione della storia redazionale di Nm 11,4-34, ma finisce col complicare la questione, creando nuovi problemi interpretativi.

²⁴ Cf. SOMMER, «Reflecting», 601-624.

²⁵ Cf. ACHENBACH, *Vollendung*, 219-220.

3. Studio esegetico di Nm 11

157

stituito dal racconto di un miracolo di YHWH, che fa soffiare un vento prodigioso per mezzo del quale provvede al popolo affamato carne di quaglia in straordinaria abbondanza (vv. 31-32); il secondo elemento contraddice il primo, in quanto le stesse quaglie prodigiosamente donate da YHWH si tramutano nello strumento di punizione del popolo a motivo della sua mormorazione (vv. 4.20.33-34); infine, il terzo elemento è costituito da un racconto a sé stante, slegato sia dalle tradizioni che lo precedono che da quelle che lo seguono, in cui si narra della costituzione di un gruppo di settanta anziani che avranno il compito di sgravare Mosè condividendone il medesimo «spirito profetico». Questo terzo elemento sarebbe individuabile in Nm 11,10aβ.bβ.11-12.14-15.16aβ-17.24a*.b-30.²⁶ Come si può notare, a prescindere da alcune peculiarità nella divisione dei versetti (in alcuni casi delle parole!), la posizione di questo autore circa il racconto dei settanta anziani ricalca a grandi linee l'opinione tradizionale.

Questa breve sintesi delle principali posizioni esegetiche relative alla composizione di Nm 11,4-34²⁷ evidenzia come gli studiosi – fatto salvo l'apporto personale che deriva dall'impostazione di ciascuno – giungano a conclusioni pressoché coincidenti sulla questione della suddivisione tematica. Ciò deriva essenzialmente dal fatto che i principi su cui si basa la suddivisione dei filoni narrativi sono i medesimi: si tratta, come ho detto, di criteri di tipo *tematico* (personaggi coinvolti, svolgimento della trama, finalità del racconto ecc.) e *stilistico* (vocabolario proprio, stile narrativo ecc.). Andare oltre tali criteri significherebbe accedere a un terzo livello di argomentazione, costituito da ipotesi che si basano su ipotesi: un procedimento, questo, certamente praticabile – come dimostrano alcune teorie che definirei «alchimie esegetiche» – ma difficilmente sostenibile a livello dell'argomentazione.

Nella mia analisi cercherò di attenermi ai criteri or ora evidenziati: non intendo assumere acriticamente la divisione generalmente accolta dagli studiosi, per cui procederò all'analisi dei singoli versetti al fine di giustificarne la collocazione in ciascuno dei due filoni narrativi.

²⁶ Cf. ACHENBACH, *Vollendung*, 237-251.

²⁷ Come vedremo, lo stesso discorso vale – *mutatis mutandis* – anche per la composizione di Nm 16 (cf. i punti 1. e 2. del capitolo quarto).

2.2.1. Giustificazione della suddivisione tematica

Nell'ambito della delimitazione del testo²⁸ ho già evidenziato quali siano le ragioni per cui si può affermare che Nm 11,4 segna l'inizio di una nuova unità letteraria. Questo versetto introduce quello che potremmo convenzionalmente definire il «racconto delle quaglie»: i responsabili della mormorazione vengono indicati dal v. 4 nella «gente raccogliatrice»²⁹ che stava in mezzo al popolo di Israele; l'oggetto della mormorazione consiste nella mancanza di carne, come risulta dal contenuto della lamentela espressa in 11,4b:

«[...] e ripresero a lamentarsi anche i figli di Israele dicendo: "Chi ci darà carne da mangiare (כִּי יֵאָכְלֵנוּ בָּשָׂר)?"».

Il tema della lamentazione per la mancanza di carne prosegue nei vv. 5-6 in cui la polemica del popolo si esprime in modo alquanto sprezzante mediante il ricorso a due elementi: il nostalgico rimpianto del cibo d'Egitto (v. 5) e il disprezzo per il nutrimento che YHWH aveva provvisto al popolo nel deserto – la manna³⁰ – che viene visto come un cibo nauseabondo.

Il termine וַיִּקְרָא posto al principio del v. 7 interrompe la sequenza dei *wayyiqtol*: dal punto di vista narratologico, ciò può costituire l'indizio di una pausa nella narrazione. In effetti i vv. 7-9 sembrano costituire una parentesi all'interno del discorso che si sta portando avanti, ragion per cui vengono generalmente interpretati come una glossa esplicativa³¹ volta a chiarificare la natura di un elemento – la manna – che poteva essere ben noto alle popolazioni che vivevano nei dintorni del deserto del Sinai o per esperienza diretta o per l'influsso dei racconti tra-

²⁸ Cf. il punto 2.1. del presente capitolo.

²⁹ Il termine ebraico è הַמְּגִיבִים, un *hapax legomenon* che si fa derivare dalla radice גִּבַּע = «raccogliere, radunare»: questa radice ritorna più volte in Nm 11,4-34. Cf. l'approfondimento di ACHENBACH, *Vollendung*, 221 nota 89.

³⁰ Per una spiegazione dettagliata del fenomeno della manna, cf. MAIBERGER, *Manna*, 280-308, citato e sintetizzato da SEEBASS, *Numeri*, 47.

³¹ Tale procedimento redazionale è attestato anche altrove nella Bibbia e si basa sulla ripresa di un elemento che s'intende spiegare. Per ulteriori dettagli sulla questione e per gli esempi d'utilizzo di questa tecnica cf. SKA, *Introduzione*, 102-103.

3. Studio esegetico di Nm 11

159

dizionali, ma poteva apparire oscuro a chi si trovasse fuori dalla terra di Israele o a chi vi fosse rientrato dopo una lunga assenza. Tali considerazioni spingono a collocare cronologicamente la glossa al tempo dell'esilio o del postesilio, quindi in una delle ultime redazioni del libro dei Numeri:³² questa è la ragione per cui i vv. 7-9 non vengono generalmente assegnati a nessuna delle due vicende di Nm 11,4-34.³³

Dopo la parentesi costituita dai vv. 7-9, riprende il racconto delle quaglie e al v. 10 fanno la loro prima comparsa sulla scena Mosè e YHWH:

«Mosè udì che il popolo piagnucolava, in tutte le loro famiglie, ciascuno alla porta della propria tenda. L'ira di YHWH divampò e Mosè se ne ebbe a male».

Il lamento del popolo – che viene icasticamente descritto come un piagnisteo generale, che coinvolge ogni famiglia – suscita la reazione di entrambi i personaggi appena entrati in scena: di YHWH si dice che «si accese d'ira», mentre di Mosè è detto: «Se ne ebbe a male» (וּבְעֵינַי נֹשָׂה רָע). La natura alquanto generica di queste ultime parole del v. 10 ha spinto alcuni esegeti a notare che potrebbero appartenere a entrambe le vicende, nel senso che il malcontento di Mosè potrebbe essere dovuto alla lamentela del popolo per la mancanza di carne, e quindi verrebbe a integrarsi nel racconto delle quaglie, ma potrebbe anche esprimere la frustrazione di un capo che non si sente più in grado di sopportare l'onere del governo del popolo, nel qual caso fungerebbe da introduzione alla vicenda degli anziani, che segue immediatamente.

A queste considerazioni di carattere tematico se ne aggiunge una di carattere formale, che gravita attorno al termine רָע che conclude il v. 10: la medesima radice ritorna sia al v. 11a (qui appare in forma verbale: לְעַבְדְּךָ לִמְהַרְרַעְתָּ לְעַבְדְּךָ) che al v. 15b (in forma nominale: וְאַל-אֲרָאֶה בְּרָעֵתִי), quasi a voler includere il discorso di Mosè contenuto in questo in-

³² Cf. SKA, *Tappe*, 29-30.

³³ È questa l'opinione della gran parte degli autori, da Kuenen (1887) a L. Schmidt (1998), tanto per citare solo i due estremi cronologici: fanno eccezione AURELIUS, *Fürbitter*, 179-180 e SEEBASS, *Numeri*, 48.

tervallo. Ciò rappresenterebbe un indizio del fatto che il disagio di Mosè espresso in Nm 11,10b funge da cerniera tra le due vicende ed è perciò riferibile a entrambe, visto che il discorso di Mosè appare attraversato da tutte e due le tematiche.³⁴

È evidente che ci si muove sul fragile terreno delle ipotesi e che la certezza è ben lungi dall'essere raggiunta: forse, però, è possibile individuare una soluzione che tenga conto di queste osservazioni e, al tempo stesso, soddisfi l'interrogativo che esse suscitano. Partiamo dal rapporto di dipendenza redazionale che lega le due vicende:³⁵ tenendo per valida l'ipotesi in base alla quale la vicenda dei settanta anziani è stata inserita nel racconto delle quaglie in uno stadio redazionale ulteriore mediante l'espedito letterario dei discorsi di Mosè e di YHWH, si può congetturare che il disagio di Mosè riferito in 11,10b appartenga allo strato più antico e quindi al racconto delle quaglie, e che i riferimenti contenutistici e formali che si ravvisano nei versetti seguenti – segnatamente nel contesto del discorso di Mosè (11,11-15) – siano frutto dello sviluppo redazionale ulteriore. In tal caso, la radice *רעע* sarebbe uno degli elementi principali di cui il redattore responsabile dell'inserzione della vicenda degli anziani si sarebbe servito per saldare le due trame in un'unica narrazione, dal momento che l'istituzione dei settanta anziani appare occasionata dal malcontento di Mosè che in 11,14 afferma di non essere in grado di portare da solo il «peso» del popolo.

Nel contesto dell'analisi del v. 10 ho accennato al fatto che i cinque versetti che seguono immediatamente – ovvero 11,11-15 – formano una piccola unità, in quanto riportano un discorso di Mosè. Ho anche anticipato che, generalmente, si tende a interpretare i discorsi mosaico (11,11-15) e divino (11,16-23) come il mezzo redazionale utilizzato in vista dell'inserzione della vicenda degli anziani nel racconto delle quaglie: tentiamo ora di analizzare più da vicino i discorsi di Mosè e di YHWH, per evidenziare – per quanto possibile – i segni del lavoro redazionale.

³⁴ Cf. SKA, *Tappe*, 36.

³⁵ Anticipo sommariamente quanto verrà trattato con maggior dovizia di particolari al punto 2.3. di questo capitolo.

3. Studio esegetico di Nm 11

161

Alcuni autori vedono nel discorso di Mosè riportato in 11,11-15 elementi tematici piuttosto generici e pertanto attribuibili a entrambe le vicende: in particolare lo sfogo del v. 11 – in cui Mosè lamenta di sentirsi oppresso dal «peso di tutto questo popolo» – sarebbe interpretabile in due direzioni: come reazione al «peso» del governo, ma anche come reazione al «peso» di dover provvedere al nutrimento del popolo.³⁶ Anche a proposito del disagio di Mosè di cui si parla al v. 15 si dice che è di natura generica, di maniera tale che si possa attribuire a entrambi i problemi.

D'altro canto, il discorso di Mosè contiene elementi tematici che potremmo definire peculiari di ciascun racconto, nel senso che appaiono riferibili a una sola delle due vicende, come nel caso del v. 13:

«Da dove mi potrei procurare carne da dare a tutto questo popolo, visto che si lamentano con me dicendo: “Dacci carne da mangiare”?».

Trattando palesemente del problema del reperimento della carne, al livello della tematica questo versetto è ascrivibile unicamente al racconto delle quaglie. Anche il v. 14 riporta una tematica abbastanza topica:

«Non posso io solo portare il peso di tutto questo popolo perché è troppo pesante per me».

Mosè si dice incapace di portare da solo il peso del popolo: il versetto è pertanto collocabile nell'orizzonte tematico del racconto dell'istituzione dei settanta anziani, scelti per coadiuvarlo in questo compito.

Tentando di tirare le somme di quanto detto, possiamo affermare che il discorso di Mosè riportato in Nm 11,11-15 difetta di unitarietà e di univocità esclusivamente dal punto di vista tematico: da un punto di vista meramente stilistico, invece, si presenta come un *uni-*

³⁶ Cf. FRITZ, *Israel*, 16-18; AURELIUS, *Fürbitter*, 128-129; VAN SETERS, *Moses*, 228-229. L'analisi testuale che proporrò in seguito (specialmente al punto 3.1.1. del presente capitolo) mostrerà una posizione alquanto differente a proposito di questo argomento.

cum difficilmente scindibile, probabilmente attribuibile a un'unica mano.³⁷ Persino il v. 13 – la cui peculiarità appare evidente sul versante della tematica – non può essere avulso a cuor leggero dal contesto immediato in cui si trova, dal momento che ci sono elementi stilistici e lessicali che lo collegano ai versetti precedenti e seguenti: è il caso, solo per citare un esempio, del sintagma *כָּל-הָעַם הָיָה* che è presente in Nm 11,11.12.14 oltreché in 11,13.³⁸

Ribadisco che l'attribuzione dei versetti si basa solo sulla tematica, anche perché – come dirò meglio in seguito – le due trame sono talmente collegate da apparire pressoché inscindibili in due «documenti» autonomi. Per tale ragione, non rappresenterà un problema il fatto che dal v. 10 al v. 13 ci sia un salto dal discorso indiretto a quello diretto senza un'introduzione adeguata, come segnala Fritz.³⁹ Il v. 12b merita alcune considerazioni ulteriori: il suo vocabolario, infatti, che riverbera innegabilmente echi deuteronomici o deuteronomici, e un uso peculiare della grammatica hanno attirato l'attenzione di alcuni esegeti spingendoli ad affermare che rappresenterebbe il frutto di un'aggiunta tardiva, tesa a richiamare l'attenzione del lettore su un tema fondamentale quale quello della promessa fatta da YHWH ai padri. Pur concedendo che si possano ravvisare nell'ultima parte del v. 12 influssi tematici riconducibili a Dt o Dtr, mi sembra più plausibile propendere per l'unità del blocco «discorso di Mosè» (11,11-15) piuttosto che per l'inserzione suppostamente tardiva della formula stereotipa *אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לְאֲבוֹתָי* «verso la terra che ho giurato ai suoi padri», contenuta in Nm 11,12b, per il fatto che questa resterebbe come l'unica traccia di un eventuale lavoro editoriale di Dt o di Dtr in questa pericope.⁴⁰

³⁷ Cf. SKA, *Tappe*, 37. G.J. WENHAM definisce il discorso di Mosè in Nm 11,11-15 «a prayer constructed to give a balanced palistrophic pattern, clearer in Hebrew than in English» (cf. *Numbers*, 108 nota 2). Egli parte dall'unitarietà di questo discorso per mettere in dubbio l'idea della combinazione di due vicende in Nm 11,4-34: ma, come abbiamo visto e come dirò meglio in seguito, il discorso è proprio l'elemento di congiunzione delle due vicende ed è artatamente unitario, al fine di raggiungere lo scopo della fusione delle due tematiche.

³⁸ Cf. M. ROSE, *Deuteronomist*, 239, ripreso da VAN SETERS, *Moses*, 228.

³⁹ Cf. FRITZ, *Israel*, 17 (ripreso da AURELIUS, *Fürbitter*, 178; M. ROSE, *Deuteronomist*, 239 e VAN SETERS, *Moses*, 228).

⁴⁰ Sulla questione cf. SKA, *Tappe*, 31-33 e le opere a cui rimanda, specialmente RÖMER, *Väter*, 557-559.

3. Studio esegetico di Nm 11

163

Il v. 16 introduce la risposta divina allo sfogo di Mosè: in realtà, più che un monologo simile a quello mosaico (vv. 11-15), il discorso di YHWH – che occupa i vv. 16-23 ed è percorso da entrambe le tematiche di Nm 11,4-34 – assume la forma di un dialogo, visto che è interrotto ai vv. 21-22 da un intervento di Mosè. Dal punto di vista tematico, l'assegnazione dei versetti a ciascuna delle due vicende appare abbastanza semplice: i vv. 16-17 trattano *ex professo* del tema del «peso del governo» e introducono l'espedito che fungerà da soluzione del problema, ovvero l'istituzione degli anziani; nei vv. 18-23, invece, YHWH ordina al popolo di prepararsi – mediante la «santificazione» – ad assistere a un suo intervento prodigioso, volto a provvedere al popolo carne in abbondanza, addirittura fino alla nausea. La qual cosa fa sì che vi sia una certa corrispondenza al livello della funzione narrativa di queste due parti del discorso divino: come, infatti, la prima parte del discorso di YHWH (vv. 16-17) conteneva l'annuncio della soluzione del problema relativo al «peso del popolo», anche la seconda parte del discorso divino (vv. 18-23) preannuncia la soluzione del problema della mancanza di carne.

Budd osserva che vi sono alcuni indizi discrepanti all'interno del «racconto delle quaglie», di modo tale che il discorso divino riportato in Nm 11,18-23 sarebbe frutto di un'aggiunta posteriore:⁴¹ ma, come abbiamo già fatto notare, i discorsi di Mosè e di YHWH sono – con ogni probabilità – l'espedito redazionale utilizzato al fine di saldare in un unico racconto le due vicende di Nm 11: in questo senso, il fatto che il discorso divino sia più recente rispetto al racconto contenuto in 11,31-34 non costituisce un problema. L. Schmidt⁴² si spinge oltre Budd, affermando che il redattore che ha aggiunto i vv. 18-23 non sarebbe lo stesso che ha inglobato la vicenda degli anziani in quella delle quaglie mediante l'inserzione del discorso mosaico di Nm 11,11-15: ma l'unico argomento addotto a conforto di questa ipotesi risulta essere il fatto che in 11,13 il popolo si lamenta nei confronti di Mosè (כִּי־יָבִיחוּ עָלַי = «giacché si lamentano contro di me»), mentre in Nm 11,18 כִּי בָכִיתֶם בְּאָזְנֵי יְהוָה = «perché avete pianto agli orecchi di YHWH») così come in 11,20 וַתִּבְכּוּ לְפָנָיו = «e piansero dinanzi a lui») la lamentazione è diretta verso YHWH. *Unicus testis, nullus testis*, direbbero i

⁴¹ Cf. BUDD, *Numbers*, 125.

⁴² Cf. L. SCHMIDT, *Mose*, 253-254.

latini: l'argomento addotto, inoltre, non sembra avere lo spessore sufficiente per mettere in discussione l'ipotesi che propende per l'unitarietà redazionale di Nm 11,11-23 che – come abbiamo visto – risulta plausibile sulla scorta di considerazioni di carattere tematico e narrativo.⁴³

Il v. 24 appare tematicamente suddivisibile in due parti: la prima presenta la conclusione del discorso divino dei vv. 18-23, segnalata dalla fine del discorso diretto e dell'azione di Mosè che riferisce al popolo quanto YHWH gli ha comunicato:

וַיֵּצֵא מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר אֶל־הָעָם אֵת דְּבַרֵי יְהוָה

«Mosè uscì e disse al popolo le parole di YHWH...».

Questa prima parte è, pertanto, attribuibile al racconto delle quaglie. La seconda parte del versetto, invece, introduce il compimento di quanto preannunciato in Nm 11,16-17 ed è perciò riferibile alla vicenda degli anziani:

וַיֵּאסֹף שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי הָעָם וַיַּעֲמֵד אֹתָם סְבִיבֹת הָאֹהֶל

«...riunì settanta tra gli anziani del popolo e li fece stare intorno alla tenda».

Il v. 25 registra l'intervento di YHWH, che compie quanto ha promesso di fare nel v. 17, ossia costituire dei collaboratori che aiutino Mosè nella guida del popolo.⁴⁴ I vv. 26-29 costituiscono un ampliamento tematico della vicenda e vengono concordemente recepiti come un'aggiunta tardiva al racconto dei settanta anziani;⁴⁵ il v. 30, che registra il ritorno di Mosè e degli anziani nell'accampamento da cui erano usciti per comparire alla presenza di YHWH, funge da conclusione del racconto.

⁴³ A proposito dell'unità tematica e formale che collega Nm 11,18-23 a 11,31-34 cf. SKA, *Tappe*, 40-42.

⁴⁴ Sul numero 70 come numero inclusivo cf. KAPELRUD, «Seven», 494-499; NICHOLSON, «Antiquity», 78; HILBER, «Worship», 180.

⁴⁵ Tratterò più diffusamente questo argomento nel punto 3.2. del presente capitolo.

3. Studio esegetico di Nm 11

165

Nei vv. 31-34 viene riportato il compimento della promessa divina contenuta nei vv. 18-23: il popolo riceve la carne tanto sospirata, ma se ne dimostra ingordo, causando l'ira di YHWH che si manifesta attraverso la pestilenza che colpisce gli incontinenti. Il v. 34 si pone a chiosa dell'intera vicenda delle quaglie, riportando l'eziologia del nome di Kibrot-Taava.

2.3. L'INTERDIPENDENZA REDAZIONALE TRA I RACCONTI DI Nm 11,4-34

Dopo aver indugiato sulla questione relativa all'indipendenza tematica dei due racconti, resta ora da affrontare il problema dei rapporti di dipendenza redazionale tra essi. Al riguardo, gli studiosi propongono diverse soluzioni che si possono sostanzialmente ricondurre a due modelli: il modello «documenti» e il modello «complementi». Dirò brevemente in che cosa consistano le due proposte, per cercare di individuare una soluzione soddisfacente al problema sollevato.

Il modello «documenti» ipotizza l'esistenza di due fonti indipendenti e autonome, che riprodurrebbero due racconti compiuti e a sé stanti: quello delle quaglie e quello degli anziani. I due documenti sarebbero stati successivamente combinati in un'unica narrazione a opera di un redattore. L'aspetto maggiormente problematico di questa proposta consiste nella difficoltà di delimitare con precisione tali supposti due documenti all'interno del racconto di Nm 11,4-34: se, infatti, lo si priva della base costituita dal racconto delle quaglie, lo sviluppo narrativo del racconto degli anziani ne rimane talmente inficiato da apparire monco, dal momento che trova occasione in un passaggio interno al racconto delle quaglie. Per tale ragione, la proposta del modello «documenti» mi sembra difficilmente sostenibile.

Il modello «complementi», invece, postula l'esistenza di un «racconto di base» su cui sarebbe stato compiuto un lavoro redazionale di completamento della tradizione antica mediante l'aggiunta di altre tradizioni. Tale soluzione suppone che Nm 11,4-34 sia un testo accuratamente elaborato dal punto di vista redazionale, e che nella sua forma finale si presenti come unitario e sufficientemente coerente. Per ciò stesso, chi opta per questa ipotesi non indirizza la propria at-

tenzione al reperimento di due *documenti* distinti, ma di due *tradizioni* differenti:⁴⁶ la qual cosa fa sì che il problema non sia tanto sul versante della critica letteraria, quanto piuttosto su quello della storia delle tradizioni e della redazione.⁴⁷

La maggior parte degli studiosi che condividono il modello «complementi» concorda nell'affermare che il racconto più antico sia quello delle quaglie, mentre quello degli anziani sarebbe stato aggiunto in un secondo momento;⁴⁸ del resto, come si è detto, i due racconti appaiono talmente amalgamati nella redazione finale che non è realmente possibile scinderli. Occorrerà dunque far luce sull'*intentio redactoris*, ovvero sul motivo per il quale il redattore finale ha ritenuto opportuno conservare entrambe queste tradizioni in un unico racconto.

Nel tentativo di dare una risposta ai numerosi interrogativi suscitati da Nm 11,4-34 si può optare per una soluzione che riprenda alcuni elementi di entrambe le teorie principali sulla questione, affermando che il racconto dei settanta anziani è stato aggiunto a quello delle quaglie in uno stadio redazionale ulteriore: che il racconto delle quaglie sia più antico rispetto a quello dei settanta anziani risulta – oltre che da osservazioni di carattere linguistico e lessicografico, che rimandano a uno stile più antico – dal fatto che la vicenda della mormorazione per la mancanza di carne costituisce un racconto virtualmente a sé stante e autoreferenziale, che non necessita di appoggiarsi redazionalmente a elementi narrativi ulteriori: la stessa osservazione non sembra valere per il racconto dell'istituzione dei settanta anziani, che appare occasionato dalla lamentela di Mosè (vv.

⁴⁶ È di un altro parere T.C. RÖMER, che propende per l'esistenza di due documenti scritti: «À mon avis, des *Vorlagen* écrites restent fort probables» («Nombres 11-12», 488).

⁴⁷ È questa la posizione di M. NOTH, che afferma: «Die Einheitlichkeit von Num. 11 ist kein literarkritisches, sondern ein überlieferungsgeschichtliches Problem» (*Überlieferungsgeschichte*, 34.141-142).

⁴⁸ Cf. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, 34; SCHMID, *Jahwist*, 70-75; ROSE, *Deuteronomist*, 239-241; AURELIUS, *Fürbitter*, 176-178; BLUM, *Studien*, 79-84; CRÜSEMANN, *Tora*, 111; VAN SETERS, *Moses*, 228-229. Solo SEEBASS propende per l'antecedenza del racconto degli anziani rispetto a quello delle quaglie (cf. «Num. xi, xii», 214-223; *Id.*, *Numeri*, 36-37).

3. Studio esegetico di Nm 11

167

11-15) e quindi – in ultima analisi – da un passaggio interno al racconto delle quaglie.⁴⁹

L'intervento di un redattore che avrebbe rielaborato il testo integrando la base più antica (le quaglie) con elementi nuovi (i settanta anziani) appare abbastanza evidente a partire dall'analisi dell'espediente letterario utilizzato, ovvero i discorsi di Mosè (Nm 11,11-15) e di YHWH (Nm 11,16-23), come ho evidenziato nel corso della delimitazione tematica delle due vicende. A questo punto mi pare utile riproporre graficamente, per mezzo di uno schema, quanto sono andato argomentando circa la composizione redazionale dell'intera unità letteraria di Nm 11,4-34:⁵⁰

TRADIZIONE ANTICA: LE QUAGLIE	LAVORO REDAZIONALE		
	Tema degli anziani	Elementi di sutura	Aggiunte tardive
<p>⁴La gente raccogli- cia, che era tra il popo- lo, fu presa da bramo- sia; anche gli Israeliti ripresero a lamentarsi e a dire: «Chi ci potrà dare carne da mangia- re? ⁵Ci ricordiamo dei pesci che mangiavamo in Egitto gratuitamen- te, dei cocomeri, dei meloni, dei porri, delle cipolle e dell'aglio. ⁶Ora la nostra vita ina- ridisce; non c'è più nulla, i nostri occhi non vedono altro che questa manna».</p>			

⁴⁹ Cf. L. SCHMIDT, «Mose», 251-279; DION, «rvh», 178-180.

⁵⁰ Faccio notare che la traduzione proposta nello schema non tiene conto delle sfumature sulle quali ci si soffermerà nel prosieguo dell'analisi, in cui tra l'altro verrà fornita una traduzione personale dei passi più controversi.

¹⁰Mosè udì il popolo che si lamentava in tutte le famiglie, ognuno all'ingresso della propria tenda; lo sdegno del Signore divampò e la cosa dispiacque anche a Mosè.

¹¹Mosè disse al Signore: «Perché hai trattato così male il tuo servo? Perché non ho trovato grazia ai tuoi occhi, tanto che tu mi hai messo addosso il carico di tutto questo popolo? ¹²L'ho forse concepito io tutto questo popolo? O l'ho forse messo al mondo io perché tu mi dica: Portatelo in grembo, come la balia porta il bambino lattante, fino al paese che tu hai promesso con giuramento ai suoi

⁷Ora la manna era simile al seme del coriandolo e aveva l'aspetto della resina odorosa. ⁸Il popolo andava attorno a raccoglierla; poi la riduceva in farina con la macina o la pestava nel mortaio, la faceva cuocere nelle pentole o ne faceva focacce; aveva il sapore di pasta all'olio. ⁹Quando di notte cadeva la rugiada sul campo, cadeva anche la manna.

3. Studio esegetico di Nm 11

169

padri? ¹³Da dove prendere la carne da dare a tutto questo popolo? Perché si lamenta dietro a me, dicendo: Dacci da mangiare carne! ¹⁴Io non posso da solo portare il peso di tutto questo popolo; è un peso troppo grave per me. ¹⁵Se mi devi trattare così, fammi morire piuttosto, fammi morire, se ho trovato grazia ai tuoi occhi; io non veda più la mia sventura!».

¹⁶Il Signore disse a Mosè: «Radunami settanta uomini tra gli anziani di Israele, conosciuti da te come anziani del popolo e come loro scribi; conducili alla tenda del convegno; vi si presentino con te. ¹⁷Io scenderò e parlerò in quel luogo con te; prenderò lo spirito che è su di te per metterlo su di loro, perché portino con te il carico del popolo e tu non lo porti più da solo.

¹⁸Dirai al popolo: Santificatevi per domani e mangerete carne, perché avete pianto agli orecchi del Signore, dicendo: Chi ci farà mangiare carne? Stavamo così bene in Egitto! Ebbene il Si-

gnore vi darà carne e voi ne mangerete.¹⁹ Ne mangerete non per un giorno, non per due giorni, non per cinque giorni, non per dieci giorni, non per venti giorni,²⁰ ma per un mese intero, finché vi esca dalle narici e vi venga a noia, perché avete respinto il Signore che è in mezzo a voi e avete pianto davanti a lui, dicendo: perché siamo usciti dall'Egitto?». ²¹ Mosè disse: «Questo popolo, in mezzo al quale mi trovo, conta seicentomila adulti e tu dici: Io darò loro la carne e ne mangeranno per un mese intero! ²² Si possono uccidere per loro greggi e armenti in modo che ne abbiano abbastanza? O si radunerà per loro tutto il pesce del mare in modo che ne abbiano abbastanza?». ²³ Il Signore rispose a Mosè: «Il braccio del Signore è forse raccorciato? Ora vedrai se la parola che ti ho detta si realizzerà o no». ²⁴ Mosè dunque uscì e riferì al popolo le parole del Signore.

[Mosè] radunò settanta uomini tra gli anziani del popolo e li pose intorno alla tenda del

3. Studio esegetico di Nm 11

171

convegno. ²⁵ Allora il Signore scese nella nube e gli parlò: prese lo spirito che era su di lui e lo infuse sui settanta anziani: quando lo spirito si fu posato su di essi, quelli profetizzarono, ma non lo fecero più in seguito.

³¹ Intanto si era alzato un vento, per ordine del Signore, e portò quaglie dalla parte del mare e le fece cadere presso l'accampamento sulla distesa di circa

³⁰ Mosè si ritirò nell'accampamento, insieme con gli anziani d'Israele.

²⁶ Intanto, due uomini, uno chiamato Eldad e l'altro Medad, erano rimasti nell'accampamento e lo spirito si posò su di essi; erano fra gli iscritti ma non erano usciti per andare alla tenda; si misero a profetizzare nell'accampamento. ²⁷ Un giovane corse a riferire la cosa a Mosè e disse: «Eldad e Medad profetizzano nell'accampamento».

²⁸ Allora Giosuè, figlio di Nun, che dalla sua giovinezza era al servizio di Mosè, disse: «Mosè, signor mio, impediscili!». ²⁹ Ma Mosè gli rispose: «Sei tu geloso per me? Fossero tutti profeti nel popolo del Signore e volesse il Signore dare loro il suo spirito!».

una giornata di cammino da un lato e una giornata di cammino dall'altro, intorno all'accampamento e a un'altezza di circa due cubiti sulla superficie del suolo.³² Il popolo si alzò e tutto quel giorno e tutta la notte e tutto il giorno dopo raccolse le quaglie. Chi ne raccolse meno ne ebbe dieci homer; le distesero intorno all'accampamento.³³ Avevano ancora la carne fra i denti e non l'avevano ancora masticata, quando lo sdegno del Signore si accese contro il popolo e il Signore percosse il popolo con una gravissima piaga.³⁴ Quel luogo fu chiamato Kibrot-Taava, perché qui fu sepolta la gente che si era lasciata dominare dall'ingordigia.

Per la gran parte degli studiosi, dunque, la narrazione degli anziani contenuta in Nm 11,4-35 è di stampo redazionale e si presenta come inclusa in un racconto più antico – quello delle quaglie – legato alla toponomastica di קִבְרוֹת הַתָּאָוָה (Nm 11,4-6.10.31-34). Tale racconto antico sarebbe stato riutilizzato dal «redattore finale» come cornice per il racconto dei settanta collaboratori scelti per affiancare Mosè nel governo del popolo: un racconto, questo, che secondo la maggioranza dei commentatori doveva servire a istituzionalizzare l'autorità dell'anzianato, facendola risalire direttamente a Mosè e – in ultima analisi – a YHWH stesso (cf. la funzione dei discorsi). Altri ritengono, invece, che la tematica del racconto concerna l'istituziona-

b

3. Studio esegetico di Nm 11

173

lizzazione della profezia estatica: in quest'ottica, i vv. 26-29, contenenti l'episodio di Eldad e Medad, vengono recepiti come un'aggiunta tardiva volta a mitigare l'istituzionalizzazione del collegio dei settanta anziani in favore di una tendenza carismatica che superasse gli angusti confini imposti dallo status di organismo ufficiale⁵¹.

Il percorso fin qui compiuto ci ha introdotto, attraverso lo *status quaestionis*, all'interno della complessa struttura del capitolo 11 del libro dei Numeri: il prossimo passo ci porterà a focalizzare l'attenzione sulla tradizione che maggiormente ci interessa, ovvero quella riguardante l'istituzione dei settanta anziani, riportata in Nm 11,11-12.14-17.24b-30.

3. IL RACCONTO DEI SETTANTA ANZIANI IN Nm 11

L'analisi che mi propongo di fare in questo paragrafo soggiace a criteri di selezione tematica: pertanto, tra le varie domande che la lettura della pericope potrebbe suggerire si tenterà di individuare quelle maggiormente pertinenti al tema della ricerca, nel tentativo di offrire alcune ipotesi di soluzione. A tale scopo, in un primo momento ci soffermeremo sull'analisi di alcuni vocaboli la cui interpretazione risulta fondamentale per la comprensione del «racconto di base»⁵² legato agli anziani, per passare poi a riflettere sull'inserzione dell'episodio di Eldad e Medad (11,26-29) e sulle conseguenze che essa comporta nella valutazione complessiva dell'intero racconto.

3.1. LA FINALITÀ DEL «RACCONTO DI BASE» SUGLI ANZIANI

Nell'ambito dell'esposizione delle ipotesi degli esegeti abbiamo avuto modo di anticipare che il *punctum dolens* dell'interpretazione dell'episodio dei settanta anziani consiste nella comprensione della finalità del racconto:⁵³ i commentatori, infatti, concordano nel rite-

⁵¹ Cf. SKA, *Tappe*, 43.

⁵² Con l'espressione «racconto di base» – peraltro utilizzata anche da DION, «*rwph*», 182 – intendo qualificare l'episodio relativo ai settanta anziani (Nm 11,11-12.14-17.24b-25.30), escludendo quello che tratta di Eldad e Medad (Nm 11,26-29).

⁵³ Per una presentazione sintetica delle principali opinioni esegetiche al riguardo cf. ACHENBACH, *Vollendung*, 237-238.

nera che ci si trovi dinanzi a un racconto eziologico volto a ottenere la legittimazione di un'istituzione per mezzo del ricorso alla figura di Mosè; ma divergono notevolmente nel momento in cui si deve stabilire quale sia l'istituzione di cui si parla, visto che alcuni ritengono che si tratti della profezia estatica,⁵⁴ mentre altri propendono per un'istituzione di governo, che partecipi della medesima autorità di Mosè.⁵⁵ La disparità tra le due interpretazioni si gioca sull'esile filo del significato che si attribuisce ad alcuni vocaboli chiave, sul valore dei quali sarà, quindi, necessario soffermarsi alquanto.

Ad onor di completezza, si deve menzionare anche una terza interpretazione che fa capo ad A.H.J. Gunneweg,⁵⁶ ma che non sembra essere troppo stringente a livello di argomentazione. Secondo questo autore, il racconto avrebbe come finalità la sanzione della supremazia della Torah sulla profezia, dal momento che – in questo come in altri brani che egli segnala (Es 37,7-11 e Dt 31,4-5; 34,10) – le figure di Miriam, di Aronne e dei profeti-anziani sono tutte in subordine rispetto a quella centrale di Mosè.

Sulla stessa linea si pone R. Albertz,⁵⁷ che interpreta l'intero racconto dei settanta anziani riportato in Nm 11,11-12.14-17.24b-30 come un frutto della redazione pre-sacerdotale del Pentateuco e ritiene che la finalità di questa narrazione consista nel trasferimento del ruolo profetico di Mosè sui settanta anziani. In tal modo, secondo Albertz, l'istituzione degli anziani reclamerebbe per sé la successione del «superprofeta» Mosè e il conseguente diritto di regolare e giudicare i profeti: la Legge controlla la Profezia.

Lo snodarsi della nostra argomentazione ci condurrà a conclusioni del tutto distinte da quelle di Albertz.

3.1.1. *Il significato della radice נשא in Nm 11,11-12.14-17*

Il dialogo tra Mosè e YHWH riportato ai vv. 11-12.14-17 riveste un'importanza fondamentale nell'individuazione della finalità del racconto, poiché ne costituisce l'occasione: è proprio la lamentela di Mosè, infatti, a provocare l'intervento divino che si concretizza nel-

⁵⁴ Tra questi, cf. VON RAD, «Propheten», 109-120; NOTH, *Numeri*, 79-80.

⁵⁵ Tra questi, cf. L. SCHMIDT, «Mose», 257-261; WEISMAN, «Spirit», 228-232; E.W. DAVIES, *Numbers*, 104.

⁵⁶ Cf. GUNNEWEG, «Gesetz», 169-180.

⁵⁷ Cf. ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, II, 514-516.

3. Studio esegetico di Nm 11

175

l'ordine di convocare settanta tra gli anziani di Israele; e tanto la lamentela di Mosè quanto il conseguente intervento di YHWH convergono nell'individuare il problema di Mosè in un unico punto: egli si sente oberato dal peso di tutto il popolo, come si evince dalle sue parole che in Nm 11,11 appaiono al limite dell'esasperazione:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה לָמָּה הִרְעִיתָ לְעַבְדְּךָ
וּלְמִמָּה לֹא־מָצִיתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ לְשׂוֹם אֶת־מִשְׁאֵל כָּל־הָעָם הַזֶּה עָלַי

«Disse Mosè a YHWH: “Perché hai trattato così male il tuo servo? E perché non ho trovato grazia ai tuoi occhi al punto da meritarmi sulle spalle il fardello di tutto questo popolo?”».

Il versetto seguente (Nm 11,12) non è altro che un'espansione del medesimo concetto: Mosè tenta di stornare da sé l'onere della conduzione del popolo facendo appello alla paternità dello stesso, che risale a YHWH e non a lui:

הֲאֵנֹכִי הָרִיתִי אֶת כָּל־הָעָם הַזֶּה אִם־אֲנֹכִי יִלְדֵתִיהוּ
כִּי־תֹאמַר אֵלַי [שִׂאֵהוּ] בְּחִיקְךָ כִּאֲשֶׁר [נָשָׂא] הָאִמּוֹן אֶת־הַיֶּנֶק
עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לְאֲבוֹתָיו

«Forse che sono stato io a partorire tutto questo popolo? L'ho forse generato io, così che tu possa dirmi: “Portatelo sul tuo seno, come una balia porta il poppante verso la terra che hai giurato ai suoi padri».

L'espedito letterario utilizzato, ovvero l'immagine di colei che porta su di sé il poppante per allattarlo, ripropone la radice נשא utilizzata nel versetto precedente per designare il «peso del popolo» imposto su Mosè.

E in 11,14 Mosè ribadisce – stavolta senza il ricorso a immagini o perifrasi di sorta, ma con l'utilizzo della medesima radice נשא – il fatto che non è disposto a portare da solo il peso del popolo, che avverte essere troppo gravoso per lui:

כִּי כִבֵּד מְמֹנִי לֹא־אוּכַל אֲנֹכִי לְבַדִּי [לְשִׂאתָ] אֶת־כָּל־הָעָם הַזֶּה

«Non sono in grado di portare da solo il peso di tutto questo popolo, è troppo gravoso per me!».

La risposta di YHWH alla lamentela di Mosè (Nm 11,16-17) fornisce in maniera indiretta una descrizione – sia pure assai generica – della natura dell’incarico che Dio sta per affidare agli anziani: anche in questo caso la radice נשא gioca un ruolo di primo piano nella semantica del testo di Nm 11,17:

וְנָשְׂאתִי וְדַבַּרְתִּי עִמָּךְ שָׁם וְאַצְלִיתִי מִן־הָרִיחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ
וְשָׂמְתִי עֲלֵיהֶם [נְשֵׂאִים] אֶת־כָּבֶדְךָ וְלֹא־תִשָּׂא אֶת־הַכָּבֶד

«Scenderò e parlerò con te là. Prenderò del carisma⁵⁸ che è su di te e lo ripartirò su di loro e porteranno con te il peso del popolo, così non lo porterai solo tu».

La frequenza dell’utilizzo della radice נשא in questi pochi versetti (Nm 11,11-12.14-17) costituisce un indizio importante per la comprensione della finalità del racconto. Il significato fondamentale di questa radice, che ricorre più di 650 volte nell’Antico Testamento,⁵⁹ attiene alla sfera del movimento e può essere genericamente tradotto con il verbo «sollevare, portare, caricare/caricarsi»: tale accezione è da intendersi in senso fisico quando l’utilizzo del verbo è letterale, mentre assume significati variamente traslati quando l’uso è figurato.⁶⁰ La nozione principale del verbo ha subito un’espansione semantica nell’Antico Testamento, in cui tale verbo viene sovente utilizzato per indicare il perdono, la cui idea è frequentemente rappresentata in associazione all’azione del «caricarsi il peso della punizione».⁶¹

Uno dei sostantivi derivati dalla radice, ovvero מְשָׂא – che significa fondamentalmente «peso, fardello, carico»⁶² – è presente nella nostra pericope in connessione con il verbo e pertanto ci aiuta a restringere il campo della nostra ricerca semantica, indirizzandoci a interpretare נשא nel senso figurato dell’empatia e della preoccupazione

⁵⁸ Nel paragrafo che segue avrò modo di dilungarmi sul perché di questa traduzione della parola רִיחַ.

⁵⁹ Cf. FABRY e al., «נשא», 629.

⁶⁰ In quest’ultimo caso specifico, i sostantivi che si uniscono alla radice per formare un’espressione idiomatica giocano un ruolo fondamentale per l’interpretazione: cf. FABRY e al., «נשא», 640-642.

⁶¹ FABRY e al., «נשא», 627.

⁶² Cf. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario*, 435 *ad locum*.

che derivano dal «portare il peso della responsabilità di qualcuno o di qualcosa»: ⁶³ un esempio tipico dell'utilizzo della radice con questa accezione è costituito dalla condivisione dell'onere della guida del popolo, che viene proposta a Mosè in tre testi del Pentateuco, ovvero Es 18,22; Nm 11,17 e Dt 1,9-18. M. Rose analizza il rapporto di interdipendenza tra questi tre testi e, nel tentativo di stabilire quale tra di essi sia il più antico, enuclea alcuni indizi che depongono in favore di Es 18.

Tra gli argomenti addotti, tre sembrano essere i più importanti. Anzitutto, la rilevanza del personaggio che evidenzia la necessità di procurare collaboratori a Mosè: quasi all'interno di un *climax* ideale, si va da Ietro (Es 18) sino a giungere a YHWH (Nm 11), passando per lo stesso Mosè (Dt 1). Il secondo argomento riguarda la fattispecie dei racconti: si va dal problema dell'amministrazione della giustizia di Es 18, a quello dell'incremento della popolazione (Dt 1) per giungere al tema assai generico del peso del popolo, ovvero dell'incarico di Mosè presente in Nm 11, compiendo un percorso che potremmo idealmente definire «dal particolare all'universale». Il terzo argomento è quello che ci interessa maggiormente, perché insiste sull'utilizzo della radice נשא nei tre racconti: Rose sostiene che – essendo נשא un verbo generico e non tecnico, come potrebbe essere שפט, che indica un'azione alquanto precisa – la frequenza dell'utilizzo del verbo nei tre racconti è inversamente proporzionale alla concretezza dei problemi trattati; di modo che in Es 18, dal momento che il problema è assai concreto, la radice compare una sola volta (Es 18,22); in Dt 1, in cui il problema appare un po' più generico, ricorre tre volte (Dt 1,9.12[2×]). Nm 11, che appare indubbiamente come il contesto meno circostanziato, rappresenta il trionfo della radice נשא, che viene utilizzata ben sei volte (Nm 11,11.12[2×].14.17[2×]), a cui si può aggiungere il sostantivo derivato נשאָה presente due volte, in Nm 11,11.17). ⁶⁴

L'analisi del lemma e gli elementi desunti dalle osservazioni di Rose consentono, a questo punto, di inferire che l'uso della radice נשא in Nm 11,11-12.14-17 sia attinente alla sfera dell'autorità genericamente

⁶³ FABRY e al., «נשא», 631-632.

⁶⁴ Cf. M. ROSE, *Deuteronomist*, 224-263, spec. 241-245. Cf. la sintesi di SKA, *Tappe*, 64-65.

intesa, che nello specifico assume i contorni dell'onere di governo del popolo: infatti sia la lamentela di Mosè, sia la risposta di YHWH insistono su questo medesimo campo semantico, ed è nella natura delle cose che la designazione degli anziani – indicata da YHWH come espediente risolutivo del problema – sia in vista della condivisione del peso del popolo, inteso appunto come onere di governo.

3.1.2. Il significato di רוח in Nm 11,17.25

Abbiamo già avuto modo di evidenziare come il dialogo tra Mosè e YHWH riportato in Nm 11,11-12.14-17 abbia un'importanza fondamentale in vista della comprensione della finalità del racconto dei settanta anziani: dopo aver analizzato gli estremi del problema – che abbiamo visto ruotare intorno al valore semantico della radice נשא relativo al portare l'onere del governo del popolo – ci dedicheremo ora a riflettere sull'espedito indicato da YHWH come soluzione della questione sollevata dalla lamentela di Mosè.

In Nm 11,17 YHWH dice:

וְנִדְרְתִי וְדִבַּרְתִּי עִמָּךְ שֵׁם וְאַצְלַתִּי מִן־הַרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשָׂמֹתִי עֲלֵיהֶם
וְנָשְׂאוּ אִתְּךָ בְּמִשָּׂא הָעָם וְלֹא־תִשָּׂא אִתְּךָ לְבָרְדְךָ

«Scenderò e parlerò con te là. Prenderò del carisma che è su di te e lo ripartirò su di loro e porteranno con te il peso del popolo, così non lo porterai solo tu».

La predizione divina trova la sua realizzazione in Nm 11,25:

וַיֵּרֶד יְהוָה בְּעָנָן וַיְדַבֵּר אֵלָיו
וַיֹּאצֵּל מִן־הַרוּחַ אֲשֶׁר עָלָיו וַיִּתֵּן עַל־שִׁבְעֵים אִישׁ הַזִּקְנִים
וַיְהִי כְנֻחַ עֲלֵיהֶם הַרוּחַ וַיִּתְנַבְּאוּ וְלֹא יָסְפוּ

«YHWH scese nella nube e parlò a lui [Mosè]. Prese del carisma che era su di lui e ne diede ai settanta anziani, ed ecco: non appena il carisma si posò su di loro smaniarono,⁶⁵ ma non lo fecero più».

⁶⁵ Il prossimo paragrafo sarà dedicato alla spiegazione del perché ho tradotto «smaniarono» il verbo וַיִּתְנַבְּאוּ.

3. Studio esegetico di Nm 11

179

L'espedito che, dunque, abiliterà gli anziani all'opera di condisione dell'onere di governo che tanto opprimeva Mosè ha a che fare con la trasmissione della רוח: trattandosi di un termine di per sé ambiguo e polivalente, quest'ultimo può dare adito a interpretazioni addirittura contrastanti, ed è pertanto necessario sforzarsi di chiarire quanto più possibile il significato nel contesto del racconto di Nm 11.⁶⁶

Ricorrendo a una generalizzazione macroscopica, che precede ogni possibile categorizzazione, si può dire che la parola רוח ha fondamentalmente due significati in senso letterale e uno in senso traslato: in senso letterale significa «vento» e «respiro», mentre in senso traslato è generalmente tradotta con il termine «spirito». Se c'è qualcosa che accomuna queste categorie molto generali è la natura aleatoria ed enigmatica propria delle realtà che esse evocano, che sono per lo più tutte in qualche modo riconducibili a un movimento, ora in senso fisico, ora in senso figurato.⁶⁷

Una notevole importanza nell'individuazione del significato di questo termine è rivestita dagli elementi che frequentemente lo accompagnano in forma sintagmatica, specificandone la valenza semantica: è il caso del sintagma רוח יהוה o di רוח אלהים o di רוח חיים, solo per citare gli esempi più conosciuti e ricorrenti. Le cose si complicano maggiormente quando il termine è utilizzato in senso assoluto, come accade nella nostra pericope: infatti, nel discorso divino di Nm 11,17 ci si riferisce esplicitamente alla רוח אשר עליך, laddove in 11,25b si dice semplicemente:

ויהי כנוח עליהם תרוח ויתנבאו ולא יקפו

«[...] ed ecco: non appena il carisma si posò su di loro smaniarono, ma non lo fecero più».

⁶⁶ Accanto alle opere di consultazione, due articoli – peraltro già citati in precedenza – costituiranno il punto di riferimento fondamentale di quest'analisi: DION, «*rwḥ*» e WEISMAN, «Spirit».

⁶⁷ Cf. ALBERTZ – WESTERMANN, «רוח», 728. Nella sua analisi dell'utilizzo di questo termine nei primi sette libri della Bibbia, DION individua cinque tipologie d'impiego: vento, principio vitale, nozione psicologica, disposizione proveniente da Dio (a questa tipologia assegna l'utilizzo di רוח in Nm 11,17.25), «soffio di YHWH» che si getta su alcuni uomini (cf. «*rwḥ*», 171-176).

In assenza, dunque, di riferimenti di altro genere, è al contesto del racconto che dobbiamo rivolgerci per la specificazione del significato di רִיחַ. In Nm 11 come in altri casi analoghi,⁶⁸ l'impiego del termine è riferito a un personaggio che – a seconda delle circostanze e sempre per intervento soprannaturale – possiede la רִיחַ, o ne viene riempito o ne viene privato, e suole indicare una qualità straordinaria che rende il protagonista idoneo a compiere la missione che gli è stata affidata. In Nm 11,17 – si badi bene – non si dice che a essere trasmessa agli anziani sarà la רִיחַ מִשָּׁה, ma la רִיחַ אֲשֶׁר עַל-מִשָּׁה: questa specificazione apporta un cambiamento significativo alla comprensione della natura dell'oggetto in questione e richiede un approfondimento.

Z. Weisman fa notare che, a livello fenomenologico, esiste una differenza sostanziale tra la רִיחַ intesa come entità interna all'uomo (in pratica corrispondente alla nozione di «cuore»⁶⁹) e la רִיחַ intesa come entità esterna, che sorpassa l'individuo e che, se trasmessa, causa un profondo legame – a livello di status – tra coloro che ne partecipano. Sono riconducibili alla prima categoria le occorrenze in cui la רִיחַ del protagonista è oggetto di una formula simile a quella contenuta in Ger 51,11:

הַעִיר יְהוָה אֶת-רִיחַ מַלְכֵי מִדְיָ

«YHWH ha suscitato l'animo dei re dei medi...».

Alla seconda tipologia, invece, Weisman ascrive due episodi – Nm 11,16-17.24-25 e 2Re 2,1-15 – legati dal fatto che in entrambi la רִיחַ è percepita come un'entità esterna all'uomo⁷⁰ ed è presentata come il veicolo di trasmissione di una «realtà» da un soggetto a un altro o a un gruppo di altri, come nel caso dei settanta anzia-

⁶⁸ Citati da DION, «*rwš*», 174.

⁶⁹ WEISMAN rimanda ai luoghi in cui i due termini appaiono utilizzati in maniera sinonimica (cf. «Spirit», 225 nota 2).

⁷⁰ In realtà, in Nm 11,17 si parla di רִיחַ אֲשֶׁר עַל-מִשָּׁה mentre in 2Re 2,15 l'espressione utilizzata è רִיחַ אֱלֹהִים, ma WEISMAN sostiene che l'esame delle dinamiche dello stato costruito nell'ebraico biblico permettono di interpretare questa formula come «lo spirito che era su Elia» (cf. «Spirit», 226 nota 3).

3. Studio esegetico di Nm 11

181

ni. Ora, se questi due brani possono essere accostati nell'interpretazione da un punto di vista fenomenologico, l'accostamento da un punto di vista meramente funzionale è assai più labile, dal momento che la trasmissione della *רוּחַ* non ha la medesima finalità nei due racconti: nel caso di 2Re 2, infatti, l'obiettivo è quello di stabilire una successione nell'autorità profetica tra Elia ed Eliseo, mentre in Nm 11 l'intervento divino che causa la trasmissione della *אֲשֶׁר עַל-מוֹשֶׁה* è volto a risolvere il problema dell'onere di Mosè.

C'è un altro testo che può risultare utile all'esemplificazione del significato di *רוּחַ* in Nm 11: si tratta del racconto dell'unzione di Saul, riportato in 1Sam 10.⁷¹ In questa vicenda sono ravvisabili diversi punti di contatto con il racconto dei settanta anziani: si dice, infatti, in 1Sam 10,6:

וְצִלְחָה עָלֶיךָ רוּחַ יְהוָה וְהָיִיתָ אֶחָד מֵעֲשֵׂרֵי הָאֲנָשִׁים אֲחֵרִים

«Allora ti investirà la *ruḥ* di YHWH e sarai colto da estasi profetica insieme a loro e sarai trasformato in un'altra persona».

Come in occasione dell'investitura dei settanta anziani, l'effusione della *רוּחַ* comporta come conseguenza immediata l'azione espressa dalla radice *נבא* che – come mostreremo nel corso dell'indagine – funge da conferma dell'intervento divino e dell'elezione del soggetto implicato nella vicenda.

Un altro elemento comune a Nm 11 e a 1Sam 10 è la natura effimera dell'azione espressa dalla radice *נבא*, che risulta essere unicamente funzionale alla conferma del conferimento dell'autorità: infatti, in Nm 11,25b si dice dei settanta anziani:

וַיְהִי כְנֻחַ עֲלֵיהֶם הָרוּחַ וַיִּתְנַבְּאוּ וְלֹא יָסְפוּ

«Ed ecco: non appena il carisma si posò su di loro smaniarono, ma non lo fecero più».

⁷¹ Cf. L. SCHMIDT, «Mose», 259-260; SKA, *Tappe*, 68. Avremo modo di soffermarci su questo racconto nel contesto dell'analisi della radice *נבא*: cf. il punto 3.1.3. di questo stesso capitolo. Per un confronto tra Nm 11 e 1Sam 10 basato su criteri di analisi antropologica cf. VARTEJANU-JOUBERT, «Anciens», 542-563.

Analogamente, in 1Sam 10,13 si dice di Saul:

וַיִּכַּל מִהַתְנַבּוּת וַיָּבֵא הַבְּמִינָה

«Cessò di agire da invasato e giunse alla collina».

Infine, un passaggio interno alla profezia contenuta in Is 11,1-2 può servire a completare il quadro dell'esemplificazione di quanto siamo venuti dicendo a proposito dell'utilizzo del termine רוּחַ. Dice il testo:

וַיֵּצֵא חֹטֵר מִנֹּזַע וְשִׁי וְנֹצֵר מִשְּׂרָשׁוּי יִפְרֶה
וַיִּנְחֵה עָלָיו רוּחַ יְהוָה רֹחַ חֵכְמָה וּבִינָה
רוּחַ עֲזָה וְנִבְיָרָה רוּחַ דָּעַת וְיִרְאַת יְהוָה

«Un germoglio spunterà dal tronco di Isesse
e un virgulto dalle sue radici germoglierà;
si poserà su di lui la *rwḥ* di YHWH,
rwḥ di sapienza e di intelligenza,
rwḥ di consiglio e di potenza,
rwḥ di conoscenza e di timore di YHWH».

Come si può notare, il testo isaiano – al pari di Nm 11,25-26 – utilizza il verbo נִחַ per esprimere l'idea del «dimorare» della רוּחַ יְהוָה sul rampollo della schiatta di Isesse: con tale immagine si intende rappresentare l'origine divina dell'autorità di cui il soggetto viene investito in vista del compimento di una missione specifica, nella fattispecie la regalità.⁷²

In conclusione, ciò che è importante ritenere è che i testi prodotti per l'esemplificazione dell'utilizzo del termine convergono nel presentare la trasmissione della רוּחַ come un trasferimento d'autorità – benché di natura diversa, com'è stato sottolineato – da un soggetto a un altro. Pertanto, sulla scorta dei dati desunti dall'analisi semantica del lemma e dal confronto con altri testi biblici in cui l'utilizzo è analogo, propongo di tradurre il termine רוּחַ in questa tipolo-

⁷² Cf. WEISMAN, «Spirit», 227; SKA, *Tappe*, 68.

gia d'impiego – e quindi anche in Nm 11,17.25, ciò che maggiormente c'interessa – con la parola «carisma».

Concedo che questa traduzione non si sottrae totalmente al rischio del fraintendimento; ma si dovrà convenire che ha l'indubbio pregio di contenere nella medesima espressione sia la *nozione d'idoneità a compiere un mandato* che l'*evocazione di un'origine remota* dell'idoneità stessa, stornando, in maniera tale, il pericolo di attribuire al personaggio la paternità del carisma, che per sua stessa natura è dono di un'alterità; inoltre, presenta il vantaggio di evitare l'utilizzo del termine «spirito», che ha uno spettro di significati talmente ampio da spostare il piano semantico dell'intero racconto in una direzione del tutto diversa, come avrò modo di mostrare nel prosieguo della ricerca.

Piuttosto che di «effusione dello spirito»,⁷³ dunque, in Nm 11,17.25 si parla di *condivisione dell'autorità carismatica che appartiene a Mosè*: un'autorità carismatica che viene da YHWH ripartita sui settanta anziani, in vista della compartecipazione di questi ultimi agli oneri di governo del popolo di Israele.

3.1.3. Il significato di *וְיִתְנַבְּאוּ* in Nm 11,25

Nel corso dell'analisi del termine *נָבֵא* si è fatto cenno all'esistenza di una teoria di alcuni studiosi, che pretendono di intravedere nel racconto di Nm 11* un'eziologia volta all'istituzionalizzazione della profezia estatica:⁷⁴ ciò è – come abbiamo mostrato – da imputarsi in parte a un'errata interpretazione del significato di *נָבֵא*, ma soprattutto alla valutazione del significato del verbo *וְיִתְנַבְּאוּ* presente in Nm 11,25 che – a detta dei sostenitori di questa ipotesi – contribuirebbe a collocare il brano nell'ampio e poliedrico contesto della profezia, di cui il verbo rappresenterebbe l'espressione tecnica. In realtà, l'utilizzo di questa radice non è tanto univoco come lo si vorrebbe, per cui è bene, a questo punto, tentare di chiarire i termini della questione.

⁷³ Solitamente è questa l'espressione che qualifica il contenuto del brano.

⁷⁴ Solo a mo' di esempio, cf. VON RAD, «Propheten», 109-120; NOTH, *Numeri*, 79-80; HARAN, «Prophecy», 385-397. Quest'ultimo autore individua in Nm 11,24-30 la descrizione di uno degli stadi più antichi della profezia israelitica, intesa come attività di bande accomunate da estasi collettive accompagnate da movimenti ritmici e sconvolgimento dei sensi.

Il verbo ebraico נבא è un verbo denominativo derivato dal sostantivo נביא e ha dunque il significato fondamentale di «agire come un נביא»:⁷⁵ appare chiaro quindi che, in vista della comprensione del verbo, è necessario capire ciò che significhi questo sostantivo, la cui valenza semantica ha subito notevoli mutamenti nel corso della storia di Israele. Ciò che si può dire con ragionevole certezza è che il significato di נבא non si esaurisce nell'azione di «profetizzare» nel senso che comunemente si suole attribuire a questa parola,⁷⁶ come dimostra l'utilizzo della radice in alcuni brani biblici presumibilmente risalenti a un periodo che precede la cristallizzazione della valenza semantica sul versante della profezia classicamente intesa: si tratta dei racconti relativi all'unzione di Saul, riportati in 1Sam 10,1-13; 19,20-24.⁷⁷

In questi racconti la radice appare varie volte alla forma *hitpa'el*, proprio come in Nm 11,25, e specialmente in 1Sam 10,6 l'uso del verbo sembra volto a descrivere una radicale trasformazione della personalità. Si dice infatti:

וְצִלְחָה עָלֶיךָ רוּחַ יְהוָה וְהִתְנַבֵּיתָ עִמָּם וְנִהְפַכְתָּ לְאִישׁ אֲחֵר׃

«Allora ti investirà la *ruh* di YHWH e sarai colto da estasi profetica insieme a loro e sarai trasformato in un'altra persona».

Come in Nm 11,25, anche in questo contesto l'azione di «agire da נביא» segue immediatamente l'intervento divino di effusione della רוּחַ, ma, a differenza di quanto accade nell'interpretazione del rac-

ē'

⁷⁵ Sull'origine, l'uso e il significato della radice cf. MÜLLER, «נביא», 140-163.

⁷⁶ A questo proposito è interessante il commento di LEVINE sull'utilizzo del verbo in Nm 11,25: «The verb *hitnabbē'* expresses only one aspect of the prophetic experience, however [...] In other words, *hitnabbē'* expresses an effect, something a person invested with the spirit might do, but it does not describe the original conferring of the spirit» (*Numbers 1-20*, 340). Sull'argomento della profezia cf. BLENKINSOPP, *Prophecy*, 40-64; ID., *Sage*, 115-119. Da notare che quest'ultimo autore interpreta il racconto di Nm 11,24-30 come l'eziologia dell'istituzione della profezia estatica: cosa dalla quale dissento.

⁷⁷ Per la trattazione di questo argomento mi sono ampiamente riferito a PARKER, «Possession», 271-285.

3. Studio esegetico di Nm 11

185

conto degli anziani, nessuno ipotizza – a partire da questo elemento – che la finalità del racconto sia quella di stabilire eziologicamente il carattere profetico della figura di Saul!⁷⁸ Piuttosto, l'azione espressa dal verbo וַיִּהְיֶה נְבִיאָהוּ viene interpretata come «cadere in trance, perdere momentaneamente coscienza», e viene percepita come la conferma e il suggello divino che sancisce la consacrazione di Saul come נְבִיאָהוּ.⁷⁹

A partire da questi dati possiamo dire che, in modo analogo a quanto accade in 1Sam 10,6 con וַיִּהְיֶה נְבִיאָהוּ, il verbo וַיִּהְיֶה נְבִיאָהוּ presente in Nm 11,25 non concerne la profezia nel senso classico del termine,⁸⁰ ma ha piuttosto il significato di «cadere in uno stato di trance, smaniare» e funge da conferma divina all'elezione dei settanta anziani che Mosè si era scelti tra gli anziani del popolo,⁸¹ come è detto in Nm 11,24b:

וַיֹּאסֶף שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי הָעָם וַיַּעֲמֵד אֹתָם סְבִיבֹת הָאֹהֶל

«[Mosè] riunì settanta tra gli anziani del popolo e li fece stare intorno alla tenda».

⁷⁸ Ciò sia detto con buona pace di L.L. GRABBE, che ritiene che Saul abbia profetato quando fu investito dallo spirito (cf. *Priests*, 67). Appare degno di nota il commento di Blenkinsopp a proposito di questo episodio: «The condition of trance or mental dissociation so often attested in this early period is presumed to derive from the spirit of YHWH (e.g., 1 Sam. 10:6, 10; 19:20, 23; 1 Kings 22:21–23). [...] The case of Saul, whose association with the ecstatic brotherhoods is mentioned more than once, serves to illustrate one of the ambiguities from which prophecy is rarely free» (BLENKINSOPP, *Prophecy*, 53: il corsivo è mio).

⁷⁹ Cf. MILGROM, *Numbers*, 380-383. Nel contesto del commento a Nm 11,24-30 questo autore si diffonde in un'analisi della profezia estatica in Israele e nel Vicino Oriente antico, giungendo a conclusioni non sempre condivisibili: quella che mi pare degna di interesse è la sua valutazione dei fenomeni estatici descritti mediante l'utilizzo della radice נבא, che sarebbero espressione della volontà divina. Nel caso particolare di Nm 11,25-26 designerebbero la ratifica dell'elezione degli anziani da parte di YHWH. Cf. anche E.W. DAVIES, *Numbers*, 104.

⁸⁰ Tale accezione della radice נבא non è presente nel Pentateuco: del resto, le uniche ricorrenze di questo verbo nei primi cinque libri della Bibbia si registrano in Nm 11,25-29.

⁸¹ Così WEISMAN, «Spirit», 230-231; E.W. DAVIES, *Numbers*, 104; MILGROM, *Numbers*, 89.383; WILSON, «Ecstasy», 415.

Adottando questo tipo d'interpretazione del verbo **וַיִּתְנַבְּאוּ** non è necessario correggere la vocalizzazione che il TM fornisce per il vocabolo che conclude Nm 11,25, ovvero **יִסְפוּ**, come invece sono costretti a fare coloro che interpretano **וַיִּתְנַבְּאוּ** nel senso di «profetare». Secondo il TM, infatti, la vocalizzazione corretta è **יִסְפוּ** e dunque la radice del verbo in questione è **יִסַּף** = «ripetere, continuare». Coloro che sostengono che Nm 11,24-30 sia il racconto eziologico dell'istituzione della profezia estatica devono, invece, emendare il testo⁸² e vocalizzarlo **יִסְפוּ**, così che derivi dalla radice **סָפַף** = «cessare, smettere» e la traduzione del versetto sia in linea con l'interpretazione: «si misero a profetizzare e non cessarono». Ma non ci sono ragioni valide per emendare il testo riportato da TM,⁸³ che appare affidabile per i seguenti motivi.

- 1) Sul versante della *critica esterna*, giacché non vi sono varianti di rilievo nella tradizione manoscritta.

L'apparato critico della *BHS* non riporta alcuna variante. Il Kennicott⁸⁴ segnala che il manoscritto da lui qualificato con il numero 170 presenta una rasura tra **י** e **ס**. Il vocabolo in questione, dunque, nel manoscritto 170 viene riportato in questa maniera: **יִסְפוּ**. Kennicott ritiene che, probabilmente, il 170 segue in questo caso il Pentateuco Samaritano,⁸⁵ che riporta una lezione propria: **יִסְפוּ**. Si tratta però di una variante marginale, di scarso peso, non confortata da altre conferme e, inoltre, spiegabile con il fatto che la radice **סָפַף** ricorre varie volte nel brano in questione, e perciò potrebbe trattarsi di un'armonizzazione o di un errore scribale: c'è da ritenere che sia questo il motivo per cui la *BHS* nemmeno segnala questa variante. A ciò va aggiunto che la *LXX* concorda con il TM nel tradurre **וַיִּסְפוּ** con **καὶ οὐκέτι προσέθεντο**.

- 2) Sul versante della *critica interna*, giacché la vocalizzazione **יִסְפוּ** richiede la corretta comprensione del verbo **וַיִּתְנַבְּאוּ** che, come

⁸² Cf. HOLZINGER, *Numeri*, 45; NOTH, *Numeri*, 79-80; BLUM, *Studien*, 80 nota 152; GUNNEWEG, «Gesetz», 176, e vari altri, criticati da E.W. DAVIES, *Numbers*, 104.

⁸³ Come invece fa O. ARTUS, optando per versioni secondarie quali i *Targumin* e la *Vulgata* (cf. «Nb 11, 26-29», 83 nota 16).

⁸⁴ Cf. KENNICOTT, *Vetus Testamentum*, 296.

⁸⁵ Cf. VON GALL, *Pentateuch*, ad locum.

3. Studio esegetico di Nm 11

187

abbiamo visto, è tutt'altro che semplice. Ora, se si traduce וַיִּתְנַבְּאוּ con «si misero a profetizzare», il significato del verbo יִסְפוּ non è coerente con il contesto che si presuppone e ci si trova nella necessità di correggerlo – come fa il Targum – in יִסְפוּ. Pertanto, in base a due dei criteri classici della *critica textus*, la lezione del TM è da preferirsi: sia perché è attestata dai migliori testimoni che concordano, sia perché spiega l'origine della variante.

In base alle osservazioni fatte sinora in relazione al significato di נְבִיא, possiamo concludere che la finalità del «racconto di base» dei settanta anziani riportato in Nm 11,11-12.14-17.24b.25 è l'istituzione di un organismo di governo che condivida con Mosè l'onere della guida del popolo: il racconto non contiene, dunque, riferimenti all'istituzione della profezia estatica, in quanto – come si è mostrato – l'uso di רוּחַ e di וַיִּתְנַבְּאוּ attiene a un altro livello semantico; di modo che la traduzione più conveniente di Nm 11,25 sembra essere la seguente:

«E YHWH discese nella nube e gli [a Mosè] parlò; trasse del carisma che era in lui, e ne fece partecipi i settanta anziani. E non appena il carisma si posò su di loro, essi smaniarono, ma non continuarono».

3.2. L'AMBIENTAZIONE DEL «RACCONTO DI BASE»: UN'IPOTESI DI LAVORO

Analizzando la finalità narrativa della tradizione relativa agli anziani in Nm 11 abbiamo ipotizzato che essa consista nella solenne sanzione del conferimento di un incarico da parte di YHWH ai settanta protagonisti della vicenda, che mediante la ripartizione della רוּחַ che era su Mosè vengono investiti della corresponsabilità nella guida del popolo d'Israele. Ora, come già accennato in sede d'introduzione al presente capitolo,⁸⁶ l'anzianato rappresentava un'istituzione ancestrale con una propria valenza e una peculiare configurazione, che le attribuiva un ruolo ben specifico nel contesto della so-

⁸⁶ Cf. il punto 1. del presente capitolo.

cietà israelitica: in quanto tale, di per sé non necessitava di alcuna speciale consacrazione da parte di YHWH agli occhi del popolo. Che significato attribuire, dunque, a una tradizione quale quella conservata in Nm 11, che abbiamo ritenuto essere finalizzata proprio a tale scopo?

Nel corso della ricostruzione storica degli avvenimenti ho già avuto modo di ipotizzare che il tracollo della monarchia davidica, verificatosi in conseguenza della distruzione di Gerusalemme e della contestuale deportazione in Babilonia della dinastia regnante, abbia avuto delle ricadute significative in termini di ampliamento dello spessore istituzionale dei diversi organismi di controllo tipici della società israelitica, tra cui l'anzianato. A partire da ciò, congetturavo che uno degli effetti di tali mutate condizioni sia consistito nell'assunzione da parte degli anziani di un ruolo di corresponsabilità all'interno della nuova compagine istituzionale, imperniata sul governatorato di nomina imperiale:⁸⁷ la qual cosa basterebbe a fornire almeno una ragion d'essere alla tradizione conservata in Nm 11, in cui agli anziani viene divinamente riconosciuto il ruolo di collaboratori di Mosè nella gestione del peso del governo del popolo.

Vorrei ora tentare di sostanziare tale speculazione, che ha un carattere prettamente storico-sociologico, con alcune riflessioni relative a una tradizione biblica in certo modo affine – almeno dal punto di vista della tematica – a Nm 11, dal momento che vede gli anziani tra i protagonisti della vicenda: mi riferisco al racconto di Ger 26.⁸⁸

Posto all'inizio di quella che la gran parte degli studiosi individuano come la seconda sezione del libro di Geremia,⁸⁹ il capitolo 26 riporta il duro scontro tra il profeta e alcune categorie di personaggi, che si ritengono oltraggiati dal contenuto della sua predicazione. L'o-

⁸⁷ Cf. il punto 3.2. del primo capitolo.

⁸⁸ Intendo avvertire il lettore che le considerazioni che seguono vanno prese in quanto tali e non pretendono di rappresentare un'analisi esaustiva di Ger 26, che – oltre a esulare dagli intenti di questa ricerca – richiederebbe uno spazio ben più vasto di quello accordato dal presente piano di lavoro.

⁸⁹ Comprendente i capitoli 26-45. Tale sezione, di carattere maggiormente narrativo rispetto ai primi venticinque capitoli, viene tradizionalmente attribuita all'opera di Baruc: sulla questione cf. la sintesi di O'CONNOR, «Contributions», 617-630 e i relativi rimandi bibliografici.

3. Studio esegetico di Nm 11

189

racolo del profeta, infatti, che tra l'altro ripropone una tematica già presente nel libro,⁹⁰ invitava «tutte le città di Giuda che vengono ad adorare nel tempio di YHWH» (v. 2) a convertirsi dalla propria condotta perversa, pena il patire una distruzione simile a quella sofferta dall'antico santuario di Silo⁹¹ (v. 6). Tale profezia causa la reazione immediata dei sacerdoti, dei profeti e di tutto il popolo: una reazione che si traduce nell'arresto di Geremia e nell'istruzione di un processo a suo carico, come si evince dalle drammatiche parole dei protagonisti della vicenda riportate ai vv. 8-9:

«Ed ecco, non appena Geremia finì di riferire tutto ciò che YHWH gli aveva comandato di dire a tutto il popolo, i sacerdoti e i profeti lo catturarono dicendo: “Sei degno di morte! Perché hai profetizzato in nome di YHWH: ‘Come Silo diventerà questo tempio e questa città sarà devastata, senza che alcuno vi abiti?’”. Tutto il popolo si radunò contro Geremia nel tempio di YHWH».

L'istanza chiamata a giudicare Geremia è costituita dagli ufficiali della corte regale (cf. v. 10) che, dopo aver ascoltato i capi d'accusa contestati al profeta da parte dei sacerdoti e dei profeti (v. 11) e la conseguente arringa che Geremia pronuncia a propria discolpa (vv. 12-15), di comune accordo con il popolo riunitosi presso la porta della città, emettono un verdetto d'innocenza, riconoscendo l'origine divina dell'oracolo geremiano (v. 16).

La vicenda potrebbe dirsi conclusa, visto che il caso sollevato dagli accusatori di Geremia è stato risolto dall'assoluzione emessa dalla corte chiamata a giudicarlo: ma il v. 17 rilancia la narrazione introducendovi un nuovo elemento rappresentato dall'intervento degli זְקֵנֵי הָאָרֶץ = «gli anziani del paese», che prendono la parola e pronunciano dinanzi all'«intera assemblea del popolo» un discorso che suona come una vera e propria arringa in favore del profeta. La tesi

⁹⁰ Cf. Ger 7. Sul rapporto tra i capitoli 7 e 26 di Ger si può utilmente vedere il recente contributo di McENTIRE, «Prophetic Chorus», 301-311 e la bibliografia ivi riportata.

⁹¹ Sul significato del ricorso al paragone con la sorte della città di Silo e sulle sue conseguenze cf. KEOWN – SCALISE – SMOTHERS, *Jeremiah 26-52*, 16-19.

difensiva degli anziani poggia su un argomento scritturistico, dal momento che citano il profeta Michea (Mi 3,9-12) che al tempo del re Ezechia profetizzò in modo del tutto simile a Geremia:

«Ascoltate dunque questo, capi della casa di Giacobbe e dignitari della casa di Israele, che aborrite la giustizia e pervertite tutto ciò che è retto; che costruite Sion con il sangue e Gerusalemme con il delitto: i suoi capi fanno giustizia in cambio di regalie e i suoi sacerdoti prendono decisioni dietro compenso; i suoi profeti vaticinano per denaro, si appoggiano su YHWH dicendo: “YHWH non è forse in mezzo a noi? Non ci coglierà alcun male!”. Perciò, a causa vostra, Sion sarà arata al pari di un campo; Gerusalemme diventerà un mucchio di rovine e il monte del tempio come un’altura boschiva».

L’intervento degli anziani non può non apparire alquanto singolare, in considerazione del fatto che Geremia risultava già scagionato dal verdetto degli ufficiali della corte del re e di tutto il popolo, mentre dal discorso degli anziani parrebbe che la questione sia ancora pendente. Tentiamo di approfondire il discorso.

Come spesso accade, gli studiosi si dividono sull’interpretazione dell’intervento degli anziani nella vicenda di Ger 26. Il primo fattore discriminante concerne la conclusione del racconto del processo a Geremia, che per alcuni termina col v. 16: in tal caso, gli anziani e la loro perorazione ne resterebbero esclusi e farebbero parte di una sorta di sviluppo narrativo, caratterizzato da attacchi al profeta e tentativi di difesa;⁹² per altri, invece, l’arringa degli anziani (vv. 17-19) è da intendersi come concettualmente precedente al v. 16, anche se lo segue da un punto di vista narrativo: W. Rudolph avalla tale ipotesi traducendo i verbi che introducono l’intervento degli anziani con il *piuccheperferetto* invece del semplice *perferetto*.⁹³ Una terza interpretazione, infine, prevede che il racconto del processo si estenda per l’intero capitolo 26: secondo tale ipotesi, al v. 16 gli ufficiali della corte non fanno altro che *proporre* un verdetto di assoluzione, ma la con-

⁹² È quanto sostenuto da HOSSFELD – MEYER, «Prophet», 38.

⁹³ Ovvero «si erano alzati e avevano detto» invece di «si alzarono e dissero» (cf. RUDOLPH, *Jeremia*, 156-157).

clusione del processo è di ben altro segno visto che il popolo sembra decidere per l'esecuzione di Geremia, che scampa al suo destino unicamente per l'interferenza di Achicam (v. 24).⁹⁴

L'altro fattore discriminante nell'interpretazione di Ger 26 è rappresentato dal ruolo degli anziani nella vicenda: è chiaro come tale fattore sia profondamente influenzato dal precedente, nel senso che dipende dall'interpretazione del racconto del processo a Geremia. Anche in questo caso, le ipotesi principali sono tre: gli «anziani del paese» non sono altro che gli ufficiali di corte di cui si parla nei versetti precedenti e la loro perorazione sarebbe da interpretarsi come un argomento a favore del verdetto di assoluzione già pronunciato;⁹⁵ il popolo e gli ufficiali di corte esprimono un voto di assoluzione, ma non sono in grado di emettere una sentenza in quanto i soli giudici accreditati sono gli anziani;⁹⁶ gli anziani svolgono una funzione di testimonianza a favore di Geremia e il loro discorso è da intendersi come precedente al verdetto degli ufficiali di corte e di tutto il popolo.⁹⁷

Al di là del merito di queste singole posizioni, ciascuna delle quali presenta vantaggi e punti deboli, ritengo che il dato comune emergente dall'analisi di Ger 26 sia ravvisabile nel peso specifico dell'istituzione dell'anzianato in un contesto storicamente rilevante quale quello che precede immediatamente la distruzione di Gerusalemme e del suo tempio, con il contestuale crollo della monarchia davidica. Schierandosi in difesa del profeta perseguitato, gli anziani dimostrano agli occhi del lettore della profezia di Geremia lungimiranza e accortezza, in quanto sono capaci di anticipare gli eventi riconoscendo che il messaggio trasmesso dal profeta è veridico, cosa che i sacerdoti, i profeti di corte e lo stesso re⁹⁸ non erano stati in grado di fare.

⁹⁴ È questa la posizione di FISHBANE, *Interpretation*, 246.

⁹⁵ Cf. FISHBANE, *Interpretation*, 246.

⁹⁶ Cf. NICHOLSON, *Preaching*, 53.

⁹⁷ È l'ipotesi di W. Rudolph che ho riportato poc' anzi. Per la sintesi di queste tre posizioni e i riferimenti agli autori cf. KEOWN – SCALISE – SMOTHERS, *Jeremiah 26–52*, 27.

⁹⁸ Almeno a giudicare da come agisce nei confronti di Uria, la cui vicenda sembra costituire un preludio al destino che sta per abbattersi su Geremia: cf. Ger 26,21-23.

Come interpretare la lungimiranza attribuita dal racconto geremiano all'anzianato? Ci si muove innegabilmente nel campo delle ipotesi, ma forse non è azzardato tracciare un paragone tra la sorte di Geremia e quella degli anziani: stando almeno agli elementi autobiografici contenuti nel libro, il profeta fu incarcerato per aver profetizzato la distruzione di Gerusalemme, la deportazione del popolo e la tragica fine della monarchia davidica, cosa che causò una comprensibile quanto aspra reazione del re Sedecia.⁹⁹ Per quanto la missione profetica di Geremia fosse mossa da ben altri intenti che la strategia politica,¹⁰⁰ i babilonesi interpretarono il suo messaggio come una forma di apertura nei loro confronti e gli risparmiarono la vita restituendogli la libertà e consentendogli di scegliere se rimanere in Giuda o accompagnare gli esiliati. Geremia scelse di rimanere in Giuda e prese dimora a Mizpa, sede del governatore che sostituì il re.

Un destino affine a quello di Geremia potrebbe aver segnato la sorte degli anziani: per essersi dimostrati meno recidivi del re e della sua corte nei confronti dell'avanzata dei babilonesi, essi non solo sopravvissero alla catastrofe di Gerusalemme, ma ne uscirono sostanzialmente rafforzati come istituzione. La qual cosa dovette determinare un cospicuo aumento del loro peso specifico nella gestione della cosa pubblica: accanto al governatore di nomina imperiale, essi assunsero un significativo ruolo di corresponsabilità nell'amministrazione della nuova provincia dell'impero neobabilonese.¹⁰¹

Infine, il raffronto tra Ger 26 e un testo verosimilmente più recente (Ez 8) può aiutare a cogliere con uno sguardo retrospettivo quale fosse il peso istituzionale dell'anzianato durante il periodo che

⁹⁹ Cf. Ger 26–38. In particolare, Geremia venne accusato di collaborazionismo con il pretesto di una sua fuga verso il territorio di Beniamino, già sotto il controllo dei babilonesi, come si narra in Ger 37,11-21, nel contesto del racconto della cattura del profeta.

¹⁰⁰ «The release of Jeremiah is an expected reward for one who had expressed clear sympathies toward Babylon during the crisis years. It mattered not that the prophet's motives had nothing to do with self-interest or political loyalty» (KEOWN – SCALISE – SMOTHERS, *Jeremiah 26–52*, 237).

¹⁰¹ Cf. BUCHHOLZ, *Alttesten*, 99.

seguì la distruzione di Gerusalemme e la deportazione in Babilonia.¹⁰² Ezechiele inveisce pesantemente contro il gruppo rappresentato da «settanta¹⁰³ tra gli anziani della casa di Israele», accusandoli di una colpa gravissima: idolatria e appropriazione indebita di un gesto riservato alla classe sacerdotale, ovvero l'offerta dell'incenso all'interno del tempio.¹⁰⁴ Tanta acredine da parte del profeta è maggiormente intelligibile se la si colloca nel contesto del conflitto che dovette svilupparsi tra anziani e sacerdoti per la gestione della cosa pubblica durante gli anni della dominazione persiana; un conflitto che vide la prevalenza finale della classe sacerdotale, che giunse ad assumere il pieno controllo del potere non solo religioso ma anche politico sulla provincia di Yehud.¹⁰⁵

Pur con tutti i limiti del caso, le ipotesi che sono state avanzate contribuiscono a sostanziare il tentativo di collocazione storica della tradizione relativa ai settanta anziani conservata in Nm 11, che rappresenterebbe la sanzione definitiva – in quanto espressa mediante il ricorso al suggello divino – dell'autorità dell'anziano in quanto istituzione di governo, nei termini espressi in precedenza.

3.3. L'EPISODIO DI ELDAD E MEDAD NEL CONTESTO DEL RACCONTO

Dopo aver esaminato il «racconto di base» dei settanta anziani, resta ora da chiarire la funzione di Nm 11,26-29 nell'economia dell'intera narrazione. Questi quattro versetti, infatti, riportano quello che si potrebbe definire come un ulteriore «racconto nel racconto», di modo tale che vengono percepiti come una conflazione tematica

¹⁰² Per un approfondimento di Ez 8 cf. ALLEN, *Ezekiel*, 143-144; BLOCK, *Ezekiel*, 289-294; DUGUD, *Ezekiel*, 68-72.

¹⁰³ Guarda caso, il numero degli anziani accusati da Ezechiele è equivalente a quello del gruppo protagonista della vicenda di Nm 11, della quale mi occuperò dettagliatamente nel presente capitolo.

¹⁰⁴ Questo tema costituirà argomento di riflessione in sede di analisi di Nm 16: cf. il punto 3.2.1. del quarto capitolo.

¹⁰⁵ Tale situazione di fatto si realizzò soltanto in epoca ellenistica, secondo quanto abbiamo postulato in sede di ricostruzione del quadro storico (cf. il punto 2.2.4. del secondo capitolo).

della vicenda dei settanta anziani, di per sé già conclusasi in maniera organica in 11,25.¹⁰⁶

Lo scopo di questo paragrafo sarà pertanto quello di evidenziare gli elementi che consentono di interpretare l'episodio di Eldad e Medad come un'aggiunta tardiva al racconto dei settanta anziani e di valutare le conseguenze di tale aggiunta nella percezione dell'intera vicenda di Nm 11,11-12.14-17.24b-30.

3.3.1. Nm 11,26-29: un'aggiunta tardiva

Pur presentando caratteristiche morfologiche e tematiche tali da consentire l'inquadramento di questo episodio nel contesto più vasto del racconto dell'istituzione dei settanta anziani, il racconto di Eldad e Medad è caratterizzato da alcuni indizi che – se accuratamente vagliati – tradiscono i segni delle suture che, a livello superficiale, lo integrano in modo alquanto omogeneo a quello che abbiamo definito come il «racconto di base».

C'è una certa convergenza tra gli esegeti nell'individuare tali indizi: anzitutto, i nomi dei due personaggi non compaiono in nessun altro racconto biblico precedente e spariscono senza lasciar traccia di sé al concludersi della breve vicenda;¹⁰⁷ per la qual cosa, Gray ritiene che si tratti di nomi fittizi costruiti in modo da creare assonanza, secondo un procedimento attestato anche altrove nella Bibbia.¹⁰⁸

Un altro elemento che viene percepito come stridente è il richiamo del testo a un'iscrizione dei personaggi nel novero di coloro che erano stati prescelti da Mosè. Si osserva che la coerenza narrativa richiederebbe che in precedenza ci fosse, se non altro, qualche ac-

¹⁰⁶ Il breve racconto contenuto in Nm 11,26-29 viene percepito come un'inserzione dalla stragrande maggioranza degli studiosi: a mo' di esempio, basti citare C. LEVIN, che afferma perentoriamente: «Die Eldad-Medad-Episode ist später eingeschoben» (*Jahwist*, 374).

¹⁰⁷ Se il testo biblico non riporta altre menzioni di questi personaggi, la storia dell'interpretazione pullula di riferimenti alla vicenda di Eldad e Medad: dal Targum alla patristica, i due sono stati presi a fondamento delle più svariate ipotesi, di cui DE VAULX propone un'interessante rassegna (cf. *Nombres*, 156-157).

¹⁰⁸ È il caso, ad esempio, dei nomi יִדְדָל וְמֵדָד (4,20-21); קִנּוּי וְנֹי (Ez 38,2): cf. GRAY, *Numbers*, 114. Anche NOTH ritiene che si tratti di nomi creati alla bisogna (cf. *Numeri*, 81).

3. Studio esegetico di Nm 11

195

cenno a una lista o a un procedimento di iscrizione degli anziani prescelti, la qual cosa non trova corrispondenza nel «racconto di base»: ragion per cui si ipotizza che l'incidentale בְּהַתְּבִיחַ אֲנִישֵׁי אֲדָד וּמֵדָד altro non sia che un espediente narrativo funzionale all'inserzione dell'episodio di Eldad e Medad nel «racconto di base».¹⁰⁹

Gray rileva che i riferimenti alla registrazione o all'arruolamento rimandano a un'epoca tarda, anche se sottolinea che questa osservazione non è risolutiva della questione, perché la pratica potrebbe essere precedente alla fissazione narrativa della stessa. Dal canto suo, Noth fa notare che non c'è ragione di accettare l'ipotesi secondo la quale il vero numero degli anziani prescelti sarebbe *settantadue* e non settanta: questa ipotesi è accreditata in ambienti giudaici (cf. ad esempio il trattato *Sanhedrin* della Mishna), che leggono in questo brano il fondamento scritturistico dell'istituzione del Sinedrio di Israele.¹¹⁰ Artus ritiene che l'incidentale בְּהַתְּבִיחַ אֲנִישֵׁי אֲדָד וּמֵדָד sia uno dei due elementi tardivi dell'episodio di Eldad e Medad (l'altro sarebbe la menzione del patronimico di Giosuè: «figlio di Nun»); per il resto, egli considera i vv. 26-29 come appartenenti al «racconto di base» e non come un'aggiunta.¹¹¹ Le osservazioni fin qui offerte e quelle che seguiranno spingono, però, a riconsiderare criticamente i fondamenti di tale ipotesi.

Il terzo elemento che depone in favore di una datazione più recente dei vv. 26-29 rispetto a Nm 11,11-12.14-17.24b-25.30 è la consonanza tematica¹¹² – specialmente del v. 29 – con il messaggio di alcuni testi profetici comunemente considerati tardivi,¹¹³ uno dei quali ha attirato l'attenzione di alcuni studiosi e merita di essere considerato più attentamente: si tratta di Gl 3,1-2.¹¹⁴

¹⁰⁹ Cf. GRAY, *Numbers*, 114; NOTH, *Numeri*, 80; ACHENBACH, *Vollendung*, 263-266.

¹¹⁰ Cf. SKA, *Tappe*, 69, 80 nota 7.

¹¹¹ Cf. ARTUS, «Nb 11, 26-29», 81-83.

¹¹² Sottolineando il fatto di voler proporre l'accostamento tra i due testi unicamente a livello della tematica, ribadisco che non intendo entrare nel merito della questione relativa al rapporto di dipendenza tra Nm 11 e Gl 3 (lo stesso L. SCHMIDT, nel suo recente commento a Nm, evita di cimentarsi nella questione [cf. *Numeri*, 28]).

¹¹³ Oltre a quello di Gl 3,1-2, BLUM indica principalmente tre testi, accomunati dal tema della «profezia universale»: Is 32,15 (a onor del vero, in questo versetto il riferimento è alquanto aleatorio); 44,3; Ez 39,29; Zc 12,10 (cf. *Studien*, 194 nota 410).

¹¹⁴ L'assonanza tematica tra Nm 11 e Gl 3 venne evidenziata da KUENEN, *Profeten*, 100. L'idea venne in seguito ripresa da BAENTSCH, *Numeri*, 505; HOLZINGER,

Nei primi due versetti dell'oracolo contenuto in 3,1-5 si parla di un'effusione della *ruḥ* di YHWH le cui proporzioni saranno universali:

וְהָיָה אֶתְרוּכְךָ אֲשֶׁפוּךְ אֶתְרוּחִי עַל-כָּל-בָּשָׂר
וְנִבְאוּ בְנֵיכֶם וּבְנוֹתֵיכֶם זָקְנֵיכֶם וְחִלְמוֹת נְחֻלְמוֹן בְּחֹרֵיכֶם תִּזְנֹת וְרָאוּ
גַם עַל-הָעֵבְרִים וְעַל-הַשְּׂפָחוֹת בַּיָּמִים הַהֵמָּה אֲשֶׁפוּךְ אֶתְרוּחִי

«Dopo queste cose effonderò la mia *ruḥ* su ogni creatura, e profeteranno i vostri figli e le vostre figlie, i vostri anziani sogneranno sogni, i vostri giovani vedranno visioni; e anche sugli schiavi e sulle schiave, in quei giorni, effonderò la mia *ruḥ*».

Il confronto con Nm 11,29 – che registra la risposta di Mosè allo zelo di Giosuè, che voleva impedire a Eldad e Medad di «profetizzare» – evidenzia parecchi punti di contatto tra le due pericopi sul versante della tematica:

וַיֹּאמֶר לוֹ מֹשֶׁה הֲמִקְנָא אֶתָּה לִי
וַיִּתֵּן כָּל-עַם יְהוָה נְבִיאִים כִּי־יִתֵּן יְהוָה אֶתְרוּחוֹ עֲלֵיהֶם

«E Mosè gli [a Giosuè] disse: “Sei forse tu geloso per me? Volesse il cielo che tutto il popolo di YHWH fossero profeti dal momento che YHWH dà loro la sua *ruḥ*!».

Oltre alla ricorrenza di una tematica eminentemente profetica, non si può non registrare il fatto che in questo versetto compare sulla bocca di Mosè il termine tecnico *נְבִיאִי*, assente nel «racconto di base».

Al di là delle ragioni di tipo tematico, vi è un indizio di natura testuale che spinge a propendere per l'accostamento di Nm 11,29 a Gl 3,1-2: si tratta della traduzione alquanto singolare che la versione

Numeri, 42; ma colui che appare maggiormente categorico nel valutare il rapporto tra le due pericopi è W. WOLFF, che afferma: «Die Erfüllung von Moses' Wunsch in Nu 11 29 (vgl. 17.25 und Textanm. 1a) wird verheißen» (cf. *Joel*, 80). Evidentemente questo autore non percepisce l'episodio di Eldad e Medad come un'aggiunta tardiva e propende per la dipendenza del testo profetico da quello pentateucale.

3. Studio esegetico di Nm 11

197

dei LXX offre del verbo שָׁפַךְ in Gl 3,1-2. Dall'analisi delle ricorrenze della radice שָׁפַךְ risulta che questo verbo viene ordinariamente tradotto dalla LXX con il verbo greco $\epsilon\kappa\chi\acute{\epsilon}\omega$, con le sole eccezioni di alcune ricorrenze della radice nel libro di Isaia e di Ezechiele. Uno schema sinottico di tali «eccezioni» ci aiuterà a formulare delle conclusioni a riguardo:

	TESTO MASORETICO	LXX
Is 37,33b	וְלֹא יִקְדָּמֶנָּה מִן וְלֹא יִשְׁפֹךְ עָלֶיהָ סִלְלָהּ	οὐδὲ μὴ ἐπιβάλῃ ἐπ' αὐτὴν θυρῶν οὐδὲ μὴ <u>κυκλώσῃ</u> ἐπ' αὐτὴν χάρακα
Is 42,25a	וַיִּשְׁפֹךְ עָלָיו חֲמָה אֲפֹ וַעֲזֹו מִלְחָמָה	καὶ <u>ἐπήγαγεν</u> ἐπ' αὐτοῦς ὄργην θυμοῦ αὐτοῦ καὶ κατίσχυσεν αὐτοῦς πόλεμος
Ez 4,2a	וַתַּחֲתֶה עָלֶיהָ מַצֹּוֹר וַבְּנִיתָ עָלֶיהָ דָּוָק וַיִּשְׁפֹךְ עָלֶיהָ סִלְלָהּ	καὶ δώσεις ἐπ' αὐτὴν περιοχὴν καὶ οἰκοδομήσεις ἐπ' αὐτὴν προμαχώνας καὶ <u>περιβαλεῖς</u> ἐπ' αὐτὴν χάρακα
Ez 17,17	וְלֹא בְחַיִל גְּדוֹל וּבְקֶהָל רַב יַעֲשֶׂה אוֹתוֹ פְּרִיעָה בַּמְלָחָמָה וַיִּשְׁפֹךְ סִלְלָהּ וּבְבִנוֹת דָּוָק לְהַכְרִית נַפְשׁוֹת רַבּוֹת	καὶ οὐκ ἐν δυνάμει μεγάλη οὐδ' ἐν ὄχλῳ πολλῷ ποιήσει πρὸς αὐτὸν Φαραῶ πόλεμον <u>ἐν χαρακοβολίᾳ</u> καὶ ἐν οἰκοδομῇ βελοστάσεων τοῦ ἐξᾶραι ψυχάς
Ez 21,27c	וַיִּשְׁפֹךְ סִלְלָהּ לְבִנוֹת דָּוָק	τοῦ ... <u>βαλεῖν</u> χῶμα καὶ οἰκοδομήσαι βελοστάσεις
Ez 26,8b	וַתִּבְנוּ עָלָיו דָּוָק וַיִּשְׁפֹךְ עָלָיו סִלְלָהּ וַתִּקְוִים עָלָיו צָנָה	καὶ δώσει ἐπὶ σέ προ φυλακὴν καὶ <u>ποιήσει</u> ἐπὶ σέ κύκλω χάρακα καὶ περίστασιν ὄπλων καὶ τὰς λόγχας αὐτοῦ ἀπέναντί σου δώσει

Come si può vedere, le ricorrenze che presentano una traduzione del verbo שָׁפַךְ = «versare» non corrispondente al greco $\epsilon\kappa\chi\acute{\epsilon}\omega$ hanno come oggetto il termine סִלְלָהּ = «fossato» e sono riconducibili a un unico significato, quello della costruzione di fossati di difesa: all'interno di tale rassegna, Is 42,25 rappresenta un'eccezione, dal momento che l'oggetto che accompagna il verbo non è riconducibile a questa sfera di significato. In ogni caso, quelle sopraelencate rappresentano appena poche eccezioni in confronto alla lunga serie di ri-

correnze¹¹⁵ in cui il verbo פָּשַׁע è sempre transitivo ed è sempre tradotto in greco con il verbo $\acute{\epsilon}\kappa\chi\acute{\epsilon}\omega$, senza l'aggiunta di alcuna preposizione. A ben considerare l'elenco di queste ricorrenze, non si può fare a meno di evidenziare un'anomalia:

	TESTO MASORETICO	LXX
Gl 3,1a	וְהָיָה אַחֲרַיִכֶן אֲשָׁפוּךְ אֶת־רוּחִי עַל־כָּל־בָּשָׂר	καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα καὶ ἔκχεώ <u>ἀπὸ τοῦ</u> πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα
Gl 3,2	וְגַם עַל־הַעֲבָדִים וְעַל־הַשִּׁפְחוֹת בְּיָמִים הַהֵמָּה אֲשָׁפוּךְ אֶת־רוּחִי	καὶ ἐπὶ τοὺς δούλους καὶ ἐπὶ τὰς δούλας ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις ἔκχεώ <u>ἀπὸ τοῦ</u> πνεύματός μου

Pur occorrendo in forma transitiva, il verbo ebraico פָּשַׁע presente in Gl 3,1-2 viene reso in greco con il verbo $\acute{\epsilon}\kappa\chi\acute{\epsilon}\omega$ che regge – in forma intransitiva – un complemento indiretto introdotto dalla preposizione $\acute{\alpha}\pi\omicron$. Ora, se si tiene presente che i vv. 26-29 venivano nell'antichità percepiti come parte integrante del racconto degli anziani presente in Nm 11* e non come aggiunta tardiva, è facile ipotizzare che – a motivo della consonanza tematica e lessicale con Gl 3 – il brano profetico e il brano pentateucale apparissero collegati tra di loro:¹¹⁶ infatti, nel racconto di Nm 11,17.25 si dice che YHWH prenderà parte della רִיבָה di Mosè e la effonderà sui settanta anziani, e si utilizza la preposizione $\acute{\alpha}\pi\omicron$ con il genitivo per tradurre il corrispondente ebraico בְּיָמֵי .

Ciò visto e considerato, appare se non altro lecito ipotizzare che la singolarità della traduzione greca del verbo פָּשַׁע in Gl 3,1-2 possa essere attribuita a una forma di omologazione del testo profetico di Gl

¹¹⁵ Cf. Gen 9,6(2x); 37,22; Es 29,12; Lv 4,7.12.18.25.30.34; 14,41; 17,4.13; Dt 12,16.24.27 ($\pi\rho\omicron\sigma\chi\acute{\epsilon}\omega$); 15,23; 19,10; 21,7; Gdc 6,20; 1Sam 1,15; 7,6; 25,31; 2Sam 20,10.15; 1Re 2,31; 13,3.5; 19,32; 21,16; 24,4; 1Cr 22,8(2x); 28,3; Gb 16,13; Sal 21,15; 42,5; 62,9; 69,25; 73,2; 79,3.6.10; 102,1; 106,38; 107,40; 142,3; Pr 1,16; 6,17; Is 57,6; 59,7; Ger 6,6.11; 7,6; 10,25; 14,16; 22,3.17; Lam 2,4.11.19; 4,11.13; Ez 7,8; 9,8; 14,19; 16,15.36.38; 18,10; 20,8.13.21.33.34; 21,36; 22,3.4.6.9.12.22.27.31; 23,8.45; 24,7; 30,15; 36,18; 39,29 (l'oggetto del verbo è רִיבָה); Os 5,10; Gl 4,19; Am 5,8; 9,6; Sof 1,17; 3,8; 12,10 (l'oggetto del verbo è רִיבָה).

¹¹⁶ Cf. WOLFF, *Joel*, 66.80.

3. Studio esegetico di Nm 11

199

3 con il testo di Nm 11,¹¹⁷ la qual cosa rafforzerebbe l'idea dell'interconnessione tra le due pericopi, che non sarebbe soltanto tematica ma avrebbe anche una base di contaminazione a livello testuale.

È palese che le osservazioni relative ai fenomeni di traduzione che ho evidenziato hanno valore parziale, né è pensabile valutarle altrimenti: d'altra parte, è innegabile che – sommate agli altri indizi – contribuiscano a rendere plausibile l'argomentazione sin qui sviluppata in merito ai rapporti tra Gl 3,1-2 e Nm 11,29. Ciò che si può ritenere con sufficiente ragionevolezza è che Nm 11,26-29 sia un testo recente, dal momento che ripropone una tematica – quella della «profezia universale» – che ricalca pressoché *ad litteram* quella espressa in Gl 3,1-2, un testo profetico concordemente ritenuto tardivo.

O. Artus ribalta la dipendenza testuale giungendo ad asserire che Gl 3 dipende da Nm 11,29, di cui rappresenterebbe una visione escatologica. L'antiorità del testo pentateucale rispetto a quello profetico sarebbe certificata dalla parentela individuata tra Nm 11,29 e il contenuto di alcuni oracoli dei profeti del nord, collocabili intorno all'VIII sec. a.C.: il problema è che detta parentela si stabilisce unicamente in base a un versetto di Osea (Os 12,14) il cui contenuto non appare così schiacciante in vista della dimostrazione dell'ipotesi sostenuta.¹¹⁸ Per contro, gli argomenti sin qui prodotti in relazione al rapporto tra Nm 11,29 e Gl 3,1-2 depongono in favore della dipendenza del primo dal secondo.

3.3.2. Il significato dell'aggiunta nell'economia del racconto

Dopo aver evidenziato e discusso gli argomenti per i quali si può postulare che l'episodio di Eldad e Medad sia più recente rispetto al «racconto di base», è ora il momento di analizzare le conseguenze prodotte nella percezione dell'intero racconto dei settanta anziani da quella che ho postulato essere un'inserzione redazionale posteriore.

¹¹⁷ WOLFF non sembra nutrire dubbi in proposito: « G interpretiert dogmatisch von Nu 11_{17,25} her (ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου)» (Joel, 66).

¹¹⁸ Cf. ARTUS, «Nb 11, 26-29», 85.

È già stato rilevato in sede di analisi del «racconto di base» che la finalità del racconto degli anziani concerne l'istituzione di un'autorità di governo che condivida con Mosè l'onere della guida del popolo. Come ho mostrato, gli studiosi concordano nel ritenere che l'episodio di Nm 11,26-29 rappresenti una conflazione della vicenda narrata nel «racconto di base», ma i pareri discordano nel momento in cui si tratta di stabilire quale sia il valore di tale espansione tematica: abbiamo già avuto modo di dire, infatti, che alcuni esegeti vedono in questi tre versetti la pretesa – avanzata da «gruppi carismatici» – di legittimazione della profezia estatica attraverso il ricorso all'autorità di Mosè.¹¹⁹ A mio avviso, appare più convincente l'ipotesi per cui la vicenda di Eldad e Medad sia anch'essa relativa alla questione dell'autorità, per il fatto che – al pari degli altri settanta anziani – essi partecipano della *אֲשֶׁר עַל-מֹשֶׁה רִיחַ* e sono divinamente confermati dall'esperienza «mistica» di trance espressa dal verbo *נִיחַנְבְּאוּ*: pertanto risultano anch'essi abilitati a condividere il peso del governo del popolo.

A partire da queste considerazioni, verrebbe da chiedersi in che cosa consista il progresso tematico prodotto dall'inserzione di Nm 11,26-29. Si potrebbe pensare che l'obiettivo dell'aggiunta sia quello di smorzare il carattere formale dell'istituzione dell'anzianato, dal momento che Eldad e Medad appaiono come «disobbedienti» a motivo del loro comportamento anticonformista, visto che rimangono nell'accampamento pur essendo stati convocati da Mosè: si tratta di un'ipotesi ragionevole, ma la risposta di Mosè a Giosuè in 11,29 ci offre l'opportunità di andare un poco oltre.

Il tutto si gioca, ancora una volta, sul significato di *רִיחַ* e della radice *נבא*: se – come ho ipotizzato – il possesso della *רִיחַ* abilita a condividere responsabilmente il «peso» del popolo e la radice *נבא* esprime la condizione di coloro che sono confermati da YHWH in tale opera di condivisione, appare lecito pensare che il desiderio di Mosè contenuto in Nm 11,29 sia interpretabile nel senso dell'*estensione universalistica della responsabilità di governo* che non ricade più solo

¹¹⁹ È questa l'opinione di VON RAD E NOTH, citati in precedenza.

3. Studio esegetico di Nm 11

201

sulle spalle di uno – Mosè –, né sulle spalle di pochi eletti – gli anziani intesi come istituzione – ma è compito di tutti e di ciascuno.¹²⁰ A conforto di quest'ipotesi, si possono citare alcuni testi profetici postesilici che sembrano richiamare la tematica della *corresponsabilità* all'interno della comunità: è il caso, ad esempio, di Ger 31,34:

וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת־אָחִיו לֵאמֹר
דַּעוּ אֶת־יְהוָה
כִּי־כֹלֵם יִדְעוּ אוֹתִי לְמַקְטָנָם וְעַד־גְּדוּלָם וְאִם־יְהוָה

«E non si instruiranno più l'un l'altro dicendo:
"Conoscete YHWH!",
perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo di loro al più grande
tra loro, oracolo di YHWH...».

Il profeta annuncia che il popolo avrà una conoscenza diretta di YHWH e non necessiterà ulteriormente della mediazione di qualcuno che gli faccia da precettore.¹²¹ La stessa idea appare in Is 54,13:

וְכָל־בְּנֵיךָ לְמוֹדֵי יְהוָה וְרַב שְׁלוֹם בְּנֵיךָ

«Tutti i tuoi figli saranno istruiti da YHWH,
grande sarà la pace per i tuoi figli».

Inserite in tale contesto che potremmo definire pedagogico,¹²² le parole di Mosè in Nm 11,29 riverberano l'eco della lamentela presente nel dialogo che introduce la vicenda dei settanta anziani (Nm 11,11-12.14-17), in cui Mosè, mediante il ricorso all'immagine della balia che porta su di sé un bimbo (Nm 11,12), aveva indirettamente paragonato il popolo a un infante che necessita di ogni attenzione. In tal senso, la risposta che Mosè dà a Giosuè in Nm 11,29

¹²⁰ Per questa ipotesi cf. SKA, *Tappe*, 83-84.

¹²¹ Cf. DION, «*rwf*», 190.

¹²² Sul carattere eminentemente pedagogico della Bibbia è di recente apparso lo studio di D.M. CARR, *Writing*, che enuclea categorie generali al riguardo sulla base di una comparazione del testo sacro con altre opere letterarie dell'antichità.

sembra esprimere l'auspicio che il popolo diventi finalmente adulto e si svincoli dalla dipendenza che lo lega come un fardello – נשך, per l'appunto – al suo leader.

B. Gosse ritiene che l'episodio di Eldad e Medad rappresenti l'affermazione dell'autonomia dall'autorità mosaica rivendicata da coloro che avevano ricevuto lo spirito in quello che Gosse definisce «le pays du Nord (Babylone)». Tale affermazione si basa sul collegamento tra il testo di Nm 11,29 e quello profetico di Zc 6,8: sfortunatamente, tale collegamento – dato per fondamentale nel quadro della dimostrazione – viene supposto ma non dimostrato, e tutta l'argomentazione ne risulta gravemente inficiata. Con un argomento che appare circolare, Gosse sembra voler provare la validità della sua tesi riguardo a Nm 11 appoggiandosi su Zc 6 e viceversa.¹²³ Poche righe più avanti, riprende il medesimo argomento invertendone i fattori:¹²⁴ non si capisce bene, dunque, quale sia, secondo l'autore, il rapporto di dipendenza tra i due testi citati; inoltre, nel prosieguito dell'argomentazione lascia intendere che egli non considera l'episodio di Eldad e Medad come un'aggiunta al «racconto di base» e che Nm 11 sottende una decisa polemica, volta a mettere in discussione l'autorità di Mosè sul popolo.

I risultati a cui siamo giunti nel corso dell'analisi mi trovano su posizioni molto distanti da quella espressa da Gosse; ciononostante, riconosco all'articolo il merito di indicare un'interessante ipotesi di lavoro nel rapporto tra i racconti di Nm 11; 27 e alcuni testi profetici tardivi, a proposito della questione relativa alla successione di Mosè e all'autorità nel postesilio.

4. SINTESI DEL PERCORSO COMPIUTO

A conclusione del percorso analitico, provo a evidenziare quali possano essere i risvolti dell'interpretazione sin qui proposta del racconto dei settanta anziani riportato in Nm 11*.

¹²³ Dice infatti: «Or, en Za 6,8-15, ceux qui ont reçu l'esprit de Yahvé dans le pays du Nord (Babylone) pouvaient considérer qu'ils avaient reçu un pouvoir charismatique leur permettant d'échapper à l'autorité de Moïse elle-même, cf. Nb 11,29» (GOSSE, «Gouverneur», 163).

¹²⁴ Così continua: «Or, nous avons vu qu'en rapport avec Nb 11,29, ceux qu'ont reçu l'esprit de Yahvé dans le pays du Nord (Babylone), cf. Za 6,8, pouvaient se considérer comme dispensés de suivre toute autorité, même celle de Moïse» (GOSSE, «Gouverneur», 164).

3. Studio esegetico di Nm 11

203

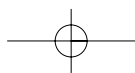
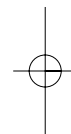
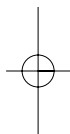
1. Uno dei punti saldi emersi nel corso dell'analisi esegetica riguarda la *finalità del «racconto di base»*:¹²⁵ sulla scorta degli argomenti prodotti appare lecito affermare che il racconto non ha di mira – come vorrebbero alcuni – la legittimazione della profezia estatica, quanto quella di un'istituzione di corresponsabilità nella guida del popolo d'Israele: quella degli anziani, chiamati a condividere con Mosè gli oneri del governo.

2. La *conflazione tematica* che abbiamo riconosciuto nell'*episodio di Eldad e Medad* (Nm 11,26-29) – presumibilmente frutto di una contingenza affatto diversa rispetto a quella del «racconto di base» – rappresenterebbe un'istanza ulteriore, volta ad auspicare l'estensione della responsabilità a tutto il popolo, di maniera tale che il governo non rappresenti più un fardello (סָוֶרָה) che schiaccia chi si trova costretto a sopportarlo *vi officii*.

3. Una tale interpretazione della vicenda dei settanta anziani riportata in Nm 11* rivela le profonde implicanze che legano questa tradizione al dibattito sull'autorità sviluppatosi nell'Israele esilico e postesilico, in un momento storico di grande incertezza quale quello caratterizzato dalla fine della monarchia davidica e dal conseguente cambiamento di configurazione istituzionale:¹²⁶ a questo racconto, infatti, gli anziani potevano fare sicuro riferimento per dimostrare di essere gli autentici rappresentanti della tradizione di Mosè, in quanto erano stati divinamente resi partecipi del suo medesimo «carisma» (cf. Nm 11,25).

¹²⁵ Ovvero Nm 11,11-12.14-17.24b-25.30.

¹²⁶ Cf. quanto detto in proposito al capitolo primo, specialmente al punto 3.2.



4.

Nm 16: UNA SFIDA ALL'AUTORITÀ

Il capitolo 16 del libro dei Numeri ha come denominatore comune il tema della ribellione contro l'autorità costituita. Ciò che può rivelarsi sorprendente a una lettura attenta è che i termini della questione vanno decisamente cambiando nel corso della narrazione: al principio, infatti, la polemica si presenta come di carattere politico-amministrativo e verte sulla legittimità della leadership mosaica; ben presto, però, il motivo della ribellione si colora di sfumature cultico-religiose, peraltro di natura non omogenea. La cosa, a mio avviso, più interessante è che pian piano emerge – fino a imporsi – la figura di Aronne, quale destinatario della protesta. L'impressione che se ne trae è che il suo coinvolgimento nella vicenda vada oltre la sfera strettamente cultico-religiosa, per sconfinare nel terreno della legittimità dell'esercizio dell'autorità.

Lo studio di Nm 16 sarà in un primo momento caratterizzato dalla ricostruzione tematica dei due filoni narrativi principali: quello facente capo alle figure di Datan e Abiram, e quello rappresentato da Korah e dai gruppi che – sotto la sua egida – si ribellano contro Mosè e Aronne. A questa prima distinzione tematica seguirà un'analisi della composizione redazionale del testo, volta a far luce sulla storia della sua formazione.

Tale percorso analitico, di natura più strettamente esegetica, sarà completato da un'appendice di carattere maggiormente storico, funzionale alla collocazione cronologica dei diversi interventi redazionali e all'interpretazione degli stessi.

1. PIÙ TRADIZIONI PER UN RACCONTO: CRITERI DI DISTINZIONE

Persino a una lettura di superficie, il capitolo 16 del libro dei Numeri appare come il frutto di una composizione:¹ sono, infatti, alquanto evidenti due filoni principali che s'intersecano, accomunati dal motivo della ribellione e della rivolta, ma piuttosto indipendenti nel loro svolgersi.² Tra gli elementi che consentono di distinguere i due filoni³ si possono evidenziare: i gruppi di persone coinvolte nella vicenda; i motivi della ribellione; i destinatari della protesta; la diversità dei castighi che si abbattono sui ribelli.

1.1. I GRUPPI DI RIBELLI

I gruppi dei ribelli di cui si parla sono essenzialmente due: da una parte i rubeniti Datan e Abiram, dall'altra Korah.

Se la tradizione che fa capo a Datan e Abiram presenta caratteristiche di sostanziale unitarietà, il «filone-Korah» è tutt'altro che omogeneo, dal momento che coloro che vengono indicati come suoi alleati sono ora un gruppo di duecentocinquanta notabili, ora i figli di Levi dei quali Korah fungerebbe da portavoce. Già G.B. Gray aveva notato dei passaggi interni alla storia di Korah che tradivano l'intervento di una mano diversa e sottolineava: «These passages never formed an independent story».⁴ Sulla falsa-

¹ R.E. FRIEDMAN così riassume l'opinione comune degli studiosi del libro dei Numeri in relazione a Nm 16: «As the commentaries on the book of Numbers readily admit, the combined JE and Priestly account of the rebellion of Dathan, Abiram, Korah, and two hundred fifty men of reknown [...] is one of the most complex literary conflation in the Torah» (*Exile*, 109). Dal canto suo, R.P. GORDON indica Nm 16 come esempio di testo composito (cf. «Compositeness», 64-68). Solo G. RICHTER sembra voler sostenere l'ipotesi dell'unità della narrazione di Nm 16: in realtà, gli argomenti da lui addotti, più che a dimostrare tale ipotesi, tendono a evidenziare come il «redattore finale» ha gestito il materiale che aveva a disposizione (cf. «Einheitlichkeit», 123-137).

² Già KUENEN aveva evidenziato questo lavoro redazionale (cf. «Opstand», 139-162). La sua posizione aveva determinato un cambiamento d'opinione in J. WELLHAUSEN, come egli stesso ammette (cf. *Composition*, 340-342).

³ Cf. a proposito NOTH, *Numeri*, 107-108.

⁴ GRAY, *Numbers*, 192.

4. *Studio esegetico di Nm 16*

207

riga di tale opinione, M. Noth si spinse a parlare di un doppio ruolo rivestito dal personaggio Korah, spiegando questa particolarità narrativa con la fusione di due versioni distinte della vicenda, ora giustapposte ora mescolate nel testo finale.⁵ Mentre la versione «Korah-250 uomini» è alquanto nettamente identificabile nei vv. 2*-7* e la versione «Korah-leviti» s'individua con facilità nei vv. 8-11, non è così agevole distinguere i suddetti temi nel seguito del racconto legato a Korah (vv. 16-22.35). Se poi si passa a valutare i rapporti di dipendenza redazionale tra la versione «Korah-250 uomini» e quella «Korah-leviti» le cose si complicano ulteriormente: Noth afferma che considerazioni di tipo meramente contenutistico non conducono a conclusioni certe, mentre osservazioni di carattere letterario – quali, ad esempio, l'unitarietà della sequenza rappresentata dai vv. 2*-11 – farebbero propendere per l'antecedenza della versione «Korah-250 uomini»; d'altro canto, a fronte dell'autoreferenzialità della versione «Korah-250 uomini», non sembra possibile comporre una versione «Korah-leviti» che si regga da sola.

Anche P.J. Budd condivide sostanzialmente l'ipotesi di Noth circa la duplicità del racconto legato a Korah e sostiene l'antecedenza della versione «Korah-250 uomini», affermando che la versione «Korah-leviti» sarebbe stata aggiunta per ribadire la preminenza del sacerdozio aronitico sulle pretese aspirazioni levitiche.⁶

F. Ahuis affronta il problema della composizione redazionale di Nm 16 tentando di collocare cronologicamente l'opera del redattore e definisce «sacerdotale» la redazione della versione «Korah-250 uomini», mentre attribuisce quella della versione «Korah-leviti» a una mano «deuteronomistica».⁷

Nella sua ricostruzione delle fonti, W. Zwickel dimostra di considerare la versione «250 uomini» come disgiunta dal filone korahitico e non come parte – fatti salvi tutti i distinguo del caso – della stessa. Egli tende a considerare il racconto di Korah come la parte più antica di Nm 16, originaria-

⁵ «Zwar ist deutlich, daß zwei verschiedene Versionen vorliegen, deren Nebeneinander am klaren in V. 2-11 hervortritt. Nach V. 2-7a tat sich Korah mit 250 angesehenen Männern zusammen, um die Sonderstellung von Mose und Aaron anzufechten, während in V. 8-11 Korah zusammen mit anderen "Levitern" gegen das Privileg Aarons Priesterrechte verlangt» (NOTH, *Numeri*, 108).

⁶ Cf. BUDD, *Numbers*, 181-186. Ha il pregio di riportare una sintesi delle principali opinioni degli esegeti sulla questione.

⁷ Cf. AHUIS, *Autorität*, 72.

mente indipendente e in un secondo momento implementata dall'aggiunta della vicenda dei 250 uomini e di Datan-Abiram.⁸

D. Frankel ha una posizione assai peculiare circa la composizione letteraria di Nm 16: egli parla di una fonte «sacerdotale pre-J», che starebbe alla base del lavoro editoriale.⁹ L'ipotesi, pur creativa nella sua formulazione, non sembra trovare adeguato sostegno negli argomenti addotti da Frankel.¹⁰

R. Achenbach si allinea all'opinione tradizionale individuando nella tradizione rubenita la parte più antica del testo: tale racconto sarebbe individuabile in Nm 16,1b*.2aα*.12-15.25.26(senza אֱלֹהֵי עֵדוּת).27b-32a.33a.bα.34. La sua posizione, però, si fa alquanto peculiare nel considerare le altre tematiche presenti in Nm 16 visto che, conseguentemente alla scelta di considerare Nm 16-18 come un unico blocco letterario, si discosta dallo schema tradizionale di suddivisione dei filoni narrativi, producendone uno proprio: alla polemica rubenita fa seguire il racconto della ribellione dei 250 uomini¹¹ e della conseguente punizione divina (Nm 16,1a*.2ab*.3*.[16*]17-18.35; 17,11-13.[14-15]); quindi inserisce il terzo elemento, caratterizzato dalla rivolta levitica: in questo stadio colloca l'inserimento di Korah, giacché è logico che una rivendicazione levitica sia capitanata da un levita (Nm 16,1a*.4.5-7.8-11.19-22.27.32b.33b*; 17,1-5.27-28; 18,1-7*); infine, individua un quarto elemento tematico relativo alla posizione della tribù di Aronne rispetto alle altre undici, che però insiste totalmente in Nm 17 tranne che per uno scampolo di versetto (16,2b*).¹²

Lo schema di Achenbach risente inevitabilmente dell'assioma cui si è fatto riferimento (l'unità letteraria di Nm 16-18), e rischia di non rendere giustizia all'unità letteraria costituita da Nm 16 che, per quanto appaia problematica nello snodarsi della narrazione, rivela segni di compiutezza al livello della redazione finale, come avremo modo di evidenziare nel corso dell'analisi.

⁸ Cf. ZWICKEL, *Räucher kult*, 291-299.

⁹ Cf. FRANKEL, *Murmuring*, 206-258.

¹⁰ In proposito sono illuminanti le osservazioni contenute in SKA, recensione di FRANKEL, *Murmuring*, 233-235.

¹¹ A suo parere, i 250 rivoltosi (come del resto Datan e Abiram) non hanno alcun legame con Korah, il cui nome rappresenterebbe un'aggiunta tardiva (cf. ACHENBACH, *Vollendung*, 40).

¹² Cf. ACHENBACH, *Vollendung*, 39-40.

4. *Studio esegetico di Nm 16*

209

1.2. I MOTIVI DELLA MORMORAZIONE

Un secondo elemento utile a distinguere i due principali filoni narrativi può essere individuato nei motivi della mormorazione. Per quanto concerne il filone Datan-Abiram, si tratta di un evidente caso d'insofferenza nei confronti dell'autorità costituita incarnata da Mosè, come risulta dai vv. 13-14. La ruvidezza dalla protesta si evidenzia particolarmente al v. 13, in cui si dice:

הַמַּעֲט כִּי הֶעֱלִיתֶנּוּ מֵאֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ לְהַמִּיתֵנוּ בַּמִּדְבָּר
כִּי־תִשְׁתַּרְר עָלֵינוּ גַּם־הַשְּׂתַרְר

«È forse poco l'averci fatto uscire da una terra in cui scorre latte e miele per farci morire nel deserto, perché ora pretenda anche di governare su di noi alla maniera di un principe?».

L'elemento quasi sconcertante è la sfrontata attribuzione all'Egitto di una qualifica che suole indicare Israele:¹³ «terra in cui scorre latte e miele»; e il v. 14 ribadisce tale contrasto, sottolineando il fatto che è un deserto il luogo in cui Mosè ha condotto il popolo.¹⁴

Per capire, invece, quale sia il motivo della rivolta nel filone Korah occorre fare vari distinguo, dal momento che anche tale aspetto risente della già evidenziata complessità della tradizione korahita. Infatti, da una parte il motivo del malcontento viene individuato nell'autoesaltazione di Mosè e Aronne nei confronti dell'assemblea d'Israele, come è detto in Nm 16,3b:

וּמָדוּעַ תִּתְנַשְּׂאוּ עַל־קֹהֵל יְהוָה

«Con quale diritto vi innalzate sull'assemblea di YHWH?».

¹³ All'interno del Pentateuco – oltre che in Nm 16,13-14 – l'espressione «terra dove scorre latte e miele» si ritrova in Es 3,8.17; 13,5; 33,3; Lv 20,24; Nm 13,27; 14,8; Dt 6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3; 31,20. In tutte queste occorrenze l'espressione viene invariabilmente utilizzata per indicare la terra di Canaan.

¹⁴ Il motivo della ribellione di Datan e Abiram è icasticamente chiosato da M. NOTH: «Sie hatten Mose die Fähigkeit und das Recht der Führung abgesprochen» (*Numeri*, 108).

D'altra parte, le parole di sdegno poste sulla bocca di Mosè al v. 10 sembrano definire altrimenti l'acrimonia del popolo, che avrebbe messo in discussione l'attribuzione esclusiva dell'esercizio del sacerdozio alla famiglia di Aronne rivendicando per sé i diritti legati alla כהונה:

וַיִּקְרַב אֶחָד וְאֶחָד-כָּל-אֶחָד בְּנֵי-לֵוִי אֶחָד וּבְקִשְׁתָּם נִם-כֹּהֲנָה

«[YHWH] ha permesso che ti avvicinassi tu e tutti i tuoi fratelli figli di Levi insieme a te, eppure aspirate anche al sacerdozio!».

1.3. I DESTINATARI DELLA PROTESTA

Un terzo elemento utile in vista della distinzione dei due filoni viene offerto dall'analisi dei destinatari della protesta: infatti, la ribellione di Datan e Abiram è volta alla riconsacrazione del solo Mosè come guida del popolo,¹⁵ mentre il filone Korah gli associa il fratello Aronne; né, peraltro, sarebbe pensabile diversamente, se si tiene conto che la rivolta capeggiata da Korah insiste su motivazioni inerenti il culto e la sua amministrazione. Anche in questo caso il filone Korah rivela tutta la sua disomogeneità: infatti, al v. 3 i destinatari della protesta sono Mosè e Aronne; ma le parole di Mosè al v. 11 presentano la rivolta come unicamente indirizzata contro Aronne, che diventa il personaggio chiave, mentre il seguito della vicenda vede la compresenza sulla scena di entrambi i fratelli.

1.4. I CASTIGHI DIVINI

L'ultimo elemento che abbiamo indicato come distintivo dei due filoni narrativi di Nm 16 è costituito dai castighi divini che si abbattano sui rivoltosi. Per quanto la redazione finale del testo tenda ad armonizzare le vicende, appare piuttosto chiaro che ci troviamo in presenza di due distinte punizioni: la prima, riportata ai vv. 32-33,

¹⁵ Cf. vv. 2.13-14.

4. *Studio esegetico di Nm 16*

211

consiste nell'apertura della terra che divora Datan e Abiram con le loro famiglie; la seconda, riportata al v. 35, parla di un fuoco divino che scaturisce dagli incensieri dei duecentocinquanta uomini che offerivano l'incenso ed è, pertanto, riferibile senza troppa difficoltà alla vicenda legata a Korah.¹⁶

2. **DISTINZIONE DEI DUE FILONI NARRATIVI DI Nm 16**

Quanto finora detto aiuta a vedere fino a che punto il «testo finale» tradisca i segni del lavoro redazionale che vi sta dietro e ne lasci intravedere le suture: s'impone, pertanto, un tentativo di ricostruzione dei due¹⁷ filoni mediante l'assegnazione di ciascun versetto a una delle due tradizioni.

Quasi a voler prefigurare la complessità del brano che abbiamo davanti, i problemi del capitolo cominciano con la prima parola del v. 1: il TM riporta מִן־הָאֲדָמָה , che sembra non concordare con ciò che segue anzitutto perché è un verbo transitivo, e come tale richiederebbe la presenza di un complemento oggetto, che non lo segue immediatamente; e in secondo luogo perché il suo significato non appare coerente con il contesto immediato.¹⁸

Sarei propenso ad accettare la proposta di emendazione dell'apparato critico della *BHS*, che suggerisce di leggere מִן־הָאֲדָמָה : in effetti, non è improbabile che la מ del «testo originale» si sia potuta scambiare con una נ o a causa di un errore del copista o a causa della parziale corruzione della lettera stes-

¹⁶ Per ulteriori specificazioni rimando all'analisi dei singoli versetti (punto 2. del presente capitolo).

¹⁷ In un primo momento, mi contenterò di suddividere il capitolo nei due grandi blocchi «Datan-Abiram» e «Korah»: le distinzioni interne al blocco «Korah» seguiranno in un paragrafo a parte.

¹⁸ Non mancano nella Bibbia altri esempi di ritocchi redazionali piuttosto evidenti, che lasciano trapelare l'intervento di un «redattore tardivo» sullo strato più antico di una narrazione: basterà citare Gen 21,14 in cui la struttura della frase è palesemente sbilanciata e il senso ne risulta pregiudicato; o ancora Gen 16,13 in cui l'introduzione dell'eziologia crea confusione nell'interpretazione del passo. Ritorno sul discorso dello stile delle aggiunte redazionali in sede di commento a Nm 16,8-11 che ne rappresenta un ulteriore esempio.

sa in un manoscritto. In ciò dissento da A.B. Ehrlich,¹⁹ che sostiene la poca verosimiglianza della lezione קָמָה per il fatto che il v. 2 si apre con la stessa radice. A mio avviso, la valenza di tale argomento è da valutarsi al contrario: la presenza del verbo קָמָה anche al v. 2 consente di considerare tale radice come un *Leitwort*, tenuto conto del fatto che l'intero capitolo ha per tema l'insurrezione, la ribellione. Per la qual cosa preferisco emendare il TM in קָמָה piuttosto che mantenere la lezione del TM קָמָה e supplire alla mancanza dell'oggetto cercandolo nel v. 2, come fa Ehrlich.

G.B. Gray, invece, ritiene che la mancanza dell'oggetto sia da attribuirsi a un'ellissi voluta dal redattore, ma non produce alcun argomento convincente a sostegno di tale ipotesi, che pure definisce altamente probabile.²⁰

I. Eitan²¹ propone una soluzione che si basa sulla filologia comparata: secondo lui, infatti, esisterebbe in ebraico una radice יקה una parentela con una radice araba che significa «insolentire» e, per estensione, «ribellarsi». Quest'ipotesi fu inizialmente ripresa anche da J. Barr,²² che in seguito giunse a metterne in discussione la consistenza, trovandosi costretto ad ammettere la scarsità di elementi suffraganti l'esistenza dell'ipotizzata radice ebraica.²³ T.J. Meek, dal canto suo, propone di emendare il TM in וַיִּירָא sulla scorta della lezione esaplare καὶ υπερηφανεσθη ; ma la sua affermazione: «It is easy to understand how וַיִּירָא could have been corrupted in וַיִּיקָה », pur suonando alquanto perentoria, non sembra adeguata a giustificare l'ipotesi che egli sostiene.²⁴

I problemi testuali del v. 1 non si esauriscono nel primo vocabolo: infatti, la conclusione del versetto riporta (nel TM) un inciso difficilmente comprensibile:²⁵

וַאֲנִי בְּפִלְתִּי בְּנִי רְאִיבִן

¹⁹ Cf. EHRlich, *Randglossen*, 168.

²⁰ Cf. GRAY, *Numbers*, 195.

²¹ Cf. EITAN, *Lexicography*, 19-20.

²² Cf. BARR, *Philology*, 17-19, 271.

²³ Cf. BARR, «Retrospect», 389-398; ID., «Philology», 49-50.

²⁴ Cf. MEEK, «Emendations», 167-168.

²⁵ M. NOTH è alquanto categorico al riguardo: «Der unverständliche Text ist nach 26,5,8 zu verbessern; vgl. BH» (*Numeri*, 104 nota 1).

4. Studio esegetico di Nm 16

213

Secondo l'apparato critico della *BHS* bisogna correggere וַיֹּאן in וְהוּא e recepire il sintagma come una glossa esplicativa²⁶ piuttosto che come l'introduzione di un ulteriore personaggio, del quale del resto si perderebbe ogni traccia. Inoltre, la *BHS* propone di correggere פֶּלֶח in פְּלוּחַ, richiamandosi ad altri testi (Gen 46,9; Nm 26,5.8) in cui Eliab viene definito «figlio di Pallu».²⁷

Per completezza segnalo anche la variante del Samaritano²⁸ che fa precedere il nome רְאוּבֵן dal sostantivo singolare בֶּן piuttosto che dal plurale בְּנֵי riportato dal TM: ora, visto che tutti i personaggi in questione sono rubeniti, non ritengo necessario in questo caso emendare il TM, che risulta comprensibile così com'è.

Sulla scorta delle considerazioni critico-testuali fatte finora, propongo di leggere Nm 16,1 nel modo seguente:

וַיִּקְרַח קֹרַח בֶּן-יִזְעָר בֶּן-קֵאֵת בֶּן-לֵוִי וְדָתָן וְאַבִּירָם בְּנֵי אֱלִיָּאב
וְהוּא בֶן-פְּלוּחַ בֶּן רְאוּבֵן ...

«In quel tempo insorse Korah figlio di Izear, figlio di Keat figlio di Levi; e Datan e Abiram, figli di Eliab – lui che era figlio di Pallu – figli di Ruben...».

Dopo aver cercato di stabilire il testo, occorre procedere con l'attribuzione tematica del versetto. Visto che i vv. 1-2 hanno la funzione narrativa di introdurre i protagonisti della vicenda che si va a narrare, non desta alcuna meraviglia il fatto che siano redazionalmente compositi e che pertanto contengano elementi di entrambi i temi: è, infatti, del tutto verosimile che la mano redazionale responsabile della saldatura dei due filoni narrativi di Nm 16 abbia iniziato

²⁶ A proposito di questo fenomeno letterario cf. SKA, *Introduzione*, 102-103.

²⁷ L. SCHMIDT si profonde nella spiegazione dei patronimici utilizzati in questo versetto: cf. «Aufstand», 118. Anche R. ACHENBACH affronta la questione con dovizia di particolari, senza peraltro giungere a conclusioni distinte da quelle qui evidenziate (cf. *Vollendung*, 41).

²⁸ Tale variante è riportata sia da KENNICOTT (cf. *Vetus Testamentum*, 307) che da DE ROSSI (cf. *Variæ Lectiones, ad locum*).

la sua opera di sutura proprio a partire dall'introduzione,²⁹ combinando le due genealogie a discapito dell'intelligibilità e della chiarezza del testo. Ciò che ne risulta è un quadro assai confuso, la cui farraginosità sintattica sembra riflettere le difficoltà incontrate dal redattore nel mettere insieme le diverse tradizioni.³⁰

Detto questo, divido il v. 1 nella maniera seguente: assegno 16,1a al «filone Korah», mentre al «filone Datan-Abiram» attribuisco 16,1b. Il v. 2 è, a mio avviso, da dividere come segue: poiché in 16,2a il destinatario della protesta viene identificato con il solo Mosè, assegno alla tradizione rubenita³¹ questa prima parte del versetto, mentre la seconda parte appartiene chiaramente al filone korahitico e ha la funzione di introdurre il motivo tematico «Korah-250 uomini».³² Tirando le somme di quanto ho finora argomentato, ecco la ricostruzione dei vv. 1-2 divisi per filoni:³³

וַיָּקָם קֹרַח בֶּן־עִזֵּהָר בֶּן־קֵהָת בְּרִלְיִי וְדָתָן וְאַבִּירָם בְּנֵי אֱלִיָּאָב
וַהֲוּא בֶרֶךְ־פְּלוּא בְּנֵי רְאוּבֵן וַיִּקְמוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה
וְאֲנָשִׁים מִבְּנֵי־יִשְׂרָאֵל חֲמֹשִׁים וּמֵאָתַיִם נְשִׂאֵי עֵדָה קָרְאֵי מוֹעֵד אֲנָשִׁים־שֵׁם

²⁹ Si noti il fatto che i soli vv. 1-2 di Nm 16 sono compositi e, pertanto, necessitano di essere smembrati al fine del reperimento della tematica; per il resto, le due vicende sono assai circoscritte e non si sovrappongono, come sottolinea COATS: «[...] The surprising fact about this division is that they do not overlap; the Korah tradition shows no signs of J, and the Datan-Abiram is free of priestly influence» (*Rebellion*, 156). Cf. anche GRAY, *Numbers*, 188.

³⁰ Persino R. ALTER, che pure altrove si dichiara apertamente contrario all'«*excavating exegesis*», così si esprime in proposito: «The story begins with a somewhat confusing introduction (Num. 16:1-2) of the conspirators which in its very syntactical flaccidity would appear to reflect the writer's difficulties in combining disparate materials» (*Art*, 134).

³¹ D'ora in avanti, con l'espressione «tradizione rubenita» o «filone rubenita» intendo riferirmi al racconto che ha come protagonisti Datan e Abiram, che come abbiamo visto sono discendenti di Ruben (cf. Nm 16,1).

³² La divisione di questi due primi versetti proposta da Achenbach (che, peraltro, riprende AHUIS, *Autorität*, 72; AURELIUS, *Fürbitter*, 194-202; BLUM, *Studien*, 265-266; ARTUS, *Nombres*, 168-169) mi pare eccessivamente frammentata e un po' carente a livello di argomentazione: cf. ACHENBACH, *Vollendung*, 42.

³³ Il testo riconducibile da un punto di vista tematico al «filone Datan-Abiram» è evidenziato graficamente dalla cornice: il resto dei vv. 1-2 appartiene (tematicamente, lo sottolineo) al «filone Korah-250 uomini».

4. Studio esegetico di Nm 16

215

«Insorse Korah figlio di Izear, figlio di Keat figlio di Levi; e *Datan e Abiram figli di Eliab – lui che era figlio di Pallu* – figli di Ruben, insorsero contro Mosè insieme a duecentocinquanta uomini tra i figli d'Israele, capi della comunità, membri del consiglio, uomini ragguardevoli».

Il v. 3 si apre con un verbo al plurale il cui soggetto non è esplicitato, ma il contesto immediato aiuta a riferirlo a Korah e alla sua congrega, visto che la scena si colora di elementi difficilmente riconducibili al filone «Datan-Abiram» in quanto inerenti all'ambiente sacerdotale: il personaggio Aronne, associato a Mosè come destinatario della rivolta, e il riferimento a un termine tipico del vocabolario sacerdotale come עֲרֵרָה.³⁴

Il filone korahita prosegue senza soluzione di continuità sino al v. 12: analizziamolo tematicamente nel dettaglio.

Il v. 3 riporta il capo d'accusa contestato a Mosè e ad Aronne, cui viene rimproverato di essersi innalzati al di sopra della עֲרֵרָה. Il sintagma che apre il discorso accusatorio pronunciato da Korah e compagni suscita alcune riflessioni: infatti, l'espressione רַב־לָקָם si ritrova identica al termine del discorso mosaico riportato al v. 7, stavolta però corredata di un'aggiunta, tesa a esplicitare i destinatari dell'apostrofe di Mosè, qualificati come בְּנֵי לֵוִי.

Alcuni commentatori³⁵ fanno notare che la specificazione dell'apostrofe suona alquanto fuori luogo al v. 7, perché il biasimo di Mosè non è indistintamente rivolto a *tutti* i figli di Levi – ché, altrimenti, bisognerebbe intenderlo rivolto anche allo stesso Mosè e a suo fratello Aronne – bensì, specificamente, alla congrega korahita. Da ciò s'inferisce che, originariamente, l'apostrofe בְּנֵי לֵוִי complementasse il sintagma רַב־לָקָם del v. 3 e fosse rivolta da Korah a Mosè e Aronne, quasi a ridimensionare la loro pretesa di innalzarsi sulla comunità per mezzo del riferimento alla comune appartenenza al lignaggio levitico. Quest'ipotesi è certamente affascinante e non è priva di peso specifico: a mio avviso ha, però, il limite di vedere la propria argomentazione completamente sbilanciata sul versante della critica interna,

³⁴ Cf. COATS, *Rebellion*, 157. Cf. anche SKA, «Exode 19,3b-6», 307 e i relativi rimandi bibliografici.

³⁵ Cf. GRAY, *Numbers*, 197; GRESSMANN, *Mose*, 260-261; GUNNEWEG, *Leviten*, 175; NOTH, *Numeri*, 109-110. BUDD è di parere opposto (cf. *Numbers*, 181).

mancando di qualsiasi suffragio che provenga dalla tradizione manoscritta; per la qual cosa, pur tenendola nella dovuta considerazione e riconoscendone la plausibilità, ritengo di non dover modificare il TM. Inoltre, mi sembra convincente la considerazione di Coats, il quale ritiene che l'apposizione $\text{וַיִּפֹּל עַל-פָּנָיו לְאִי}$ stia al suo posto in Nm 16,7b in quanto serve a introdurre il prosieguo della polemica mosaica, che dal v. 8 avrà come oggetto non più la congrega «laica» dei duecentocinquanta, bensì i leviti di cui Korah viene aditato come portavoce.³⁶

Il v. 4 introduce la reazione di Mosè all'accusa che gli viene rivolta: la *BHS* suggerisce di emendare il sintagma $\text{וַיִּפֹּל עַל-פָּנָיו$ in $\text{וַיִּפֹּל עַל-פָּנָיו}$ sulla scorta dell'esempio di utilizzo della medesima espressione in Gen 4,5. Anche in questo caso manca un'evidenza derivante dalla tradizione manoscritta, per cui si può propendere per la plausibilità dell'emendazione proposta senza trovarsi nella necessità di adottarla. C'è, però, da ammettere che – essendoci un riferimento a una prostrazione al v. 22, dove si dice di Mosè e di Aronne: $\text{וַיִּפְּלוּ עַל-פְּנֵיהֶם}$ = letteralmente «e caddero sulla propria faccia» – può darsi la possibilità di un errore scribale dovuto all'assonanza con un'espressione alquanto abituale.³⁷ Si tratta, com'è evidente, solo di un'ipotesi.

Il v. 5 riporta le parole di sdegno pronunciate da Mosè contro Korah e la sua congrega: il vocabolo עֲדָרָו , che pure, come è stato notato sopra, suole rappresentare un termine tecnico del vocabolario cultico-sacerdotale, sembra in questo caso potersi riferire senza difficoltà ai duecentocinquanta uomini di cui si parla al v. 2.³⁸ Mosè si appella a Dio, il quale «ha scelto e conosce»³⁹ colui che gli appartiene e

³⁶ Cf. COATS, *Rebellion*, 168-169.

³⁷ Cf. BUDD, *Numbers*, 181.

³⁸ NOTH afferma che la scelta di questo termine tecnico del vocabolario cultico-sacerdotale è tutt'altro che casuale e nasconde dell'ironia: «Korah hat sich mit seinen Anhang eine Karikatur von "Gemeinde" eigenmächtig geschaffen und meint, damit für die ganze wirkliche Gemeinde sprechen zu können» (*Numeri*, 110).

³⁹ Adotto la variante della *BHS*, che – seguendo la versione della LXX: $\epsilon\pi\epsilon\sigma\kappa\epsilon\pi\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\gamma\gamma\omega$ – propone di vocalizzare בָּקֵר וַיִּדַע come due verbi al passato. Il TM li interpreta, invece, come avverbio di tempo e imperfetto *hiphil*: בָּקֵר וַיִּדַע . Ciò si potrebbe leggere come un'omologazione (cosciente o meccanica) del testo con Es 16,7 in cui viene detto che il giorno seguente il popolo potrà contemplare con i propri occhi la gloria di YHWH: $\text{וַיִּבְקֹר וַיִּרְאֶתֶם אֶת-קְבוֹד יְהוָה}$.

4. Studio esegetico di Nm 16

217

chi è santo», e ai vv. 6-7 indica quale sarà il modo in cui si manifesterà la scelta divina: l'ordalia degli incensieri.⁴⁰ Il v. 6 si apre con una serie di ordini dal carattere perentorio, che continua nel versetto successivo ed è intesa a indicare le modalità di svolgimento dell'ordalia. Il discorso mosaico potrebbe benissimo dirsi concluso con le seguenti parole:

...וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה הוּא הַקָּדוֹשׁ...

«[...] Ed ecco: quello che sceglierà YHWH, lui sarà santo!».

Ma la chiusa del v. 7 $\text{רַב־לֶכֶם בְּנֵי לֵוִי}$ = «basta, figli di Levi!» introduce un elemento di novità, costituito dalla determinazione levitica dei personaggi che sono apostrofati da Mosè, e spinge inevitabilmente a ulteriori considerazioni. Da un punto di vista narrativo, l'apostrofe può costituire un utile *pendant* in vista del congiungimento delle due tematiche compresenti nel «filone-Korah»: infatti, come ho anticipato, l'apposizione בְּנֵי לֵוִי prepara l'invettiva mosaica che occuperà i vv. 8-11, tanto da costituirne una sorta di introduzione.⁴¹ È notevole il fatto che il discorso mosaico venga nuovamente introdotto al principio del v. 8, come se fino a quel momento Mosè non avesse parlato.⁴²

Sull'interpretazione di tale fenomeno le opinioni divergono.

⁴⁰ M. NOTH si chiede – senza, peraltro, giungere a dare una risposta a questo interrogativo – se l'estensione dell'offerta dell'incenso a dei «laici» quali i duecentocinquanta capitanati da Korah rappresenti una notevole testimonianza dell'emancipazione del laicato o piuttosto sia una *reductio ad absurdum* delle pretese dei ribelli (cf. *Numeri*, 110). D.W. ROOKE, nel contesto di uno studio relativo allo *yom kippur*, ritiene che l'uso dell'incenso e degli incensieri di cui si parla in Num 16–17 per determinare quale sia la parte scelta da YHWH implichi una sfida di Korah nei confronti del sommo sacerdozio di Aronne piuttosto che la pretesa di prerogative sacerdotali da parte di «laici» (cf. «Atonement», 359). L'ipotesi è convincente, anche se ritengo che – piuttosto che a Nm 16 – debba applicarsi a Nm 17, in cui il tema dell'incenso è direttamente collegato alla persona e al ruolo di Aronne in seno alla comunità.

⁴¹ Cf. COATS, *Rebellion*, 168-169.

⁴² S.A. MEIER fa notare come la reiterazione di formule introduttive di un discorso possa costituire un segnale di intervento redazionale: nell'elenco di esempi che fornisce rientra anche Nm 16,8 (cf. *Speaking*, 155).

Gray non sembra rilevare alcun problema e si limita a dire che la menzione di Korah è da intendersi metonimicamente: Mosè si rivolge a Korah, leader dei leviti in quanto discendente di Levi (cf. la genealogia del v. 1), ma intende rivolgersi all'intera tribù.⁴³

Coats ritiene che si tratti di una ridondanza dell'introduzione (già presente nel v. 5a) determinata dal fatto che il discorso mosaico – anche se, per certi versi, prosegue – s'incammina su un binario affatto distinto: non è più in questione la santità dell'intero popolo di Israele (vv. 5-7), ma il diritto dei leviti nei confronti del sacerdozio aronitico. Coats interpreta il fenomeno ipotizzando che, piuttosto che all'intervento di una «nuova fonte», esso sia attribuibile a uno sviluppo successivo, dipendente dalla forma primitiva della risposta di Mosè ai korahiti.⁴⁴

M. Noth ritiene che l'introduzione del discorso mosaico al v. 8 sia *ex abrupto* rispetto al contesto immediato, e che i vv. 8-11 siano da interpretare come un'aggiunta tardiva a Nm 16,1*.2*.3-7a: ciò deriva dal fatto che non vi si collegano immediatamente a livello di contenuto; né, d'altra parte, ciò che segue nel filone korahita (vv. 16ss) appare recepibile come uno sviluppo di questa tematica.⁴⁵

Mi pare che la proposta di Noth sia quella che meglio risolve il problema sollevato dai vv. 8-11: che si tratti con ogni probabilità di un'aggiunta recente lo si evince principalmente dall'analisi del vocabolario utilizzato, che rimanda alla sfera dell'esercizio del culto legato al tempio e quindi a un periodo sicuramente recente. Ad esempio, è proprio del contesto culturale l'uso della radice בָּרַל: questo verbo assume, in alcuni testi tardivi di matrice sacerdotale, il carattere di termine tecnico utilizzato per indicare la distinzione che separa i sacerdoti dal resto del popolo.⁴⁶ Anche la radice עָבַד, che ricorre al v. 9 sotto la forma retorica del *polyptoton*⁴⁷ לְעֵבֶד עֲבָדָה, pur avendo la valenza di «lavoro» in senso generale, viene spesso utilizzata (specie in testi tardivi) per indicare i compiti svolti da determinate categorie, quali i leviti e i sacerdoti.⁴⁸ A queste considerazioni di carattere linguistico si ag-

⁴³ Cf. GRAY, *Numbers*, 200.

⁴⁴ Cf. COATS, *Rebellion*, 157-158.

⁴⁵ Cf. NOTH, *Numeri*, 110.

⁴⁶ Oltre a Nm 16,9 cf. Nm 8,14; 1Cr 23,13; 25,1; Esd 8,24; 10,16. Cf. OTZEN, «בָּרַל, *bādal*», 518-520. Sulle valenze semantiche della radice בָּרַל cf. CARTER, *Yebud*, 311-316.

⁴⁷ Per la definizione di questa figura retorica cf. BULLINGER, *Figures*, 265-285, spec. 275; GOLKA, «Figura», 415-424; BAZYLIŃSKI, *Guida*, 76.

⁴⁸ Così, ad esempio, in Nm 4,33.35.39.43.49; 8,11.24; 18,4.33; 2Cr 35,10.16

4. *Studio esegetico di Nm 16*

219

giunge il fatto che il tema della posizione dei leviti nei confronti del sacerdozio è tipico di un periodo molto tardo.⁴⁹

Al di là delle diverse opinioni, è indubbia la rilevanza che questo segnale narrativo ricopre: richiamare l'attenzione del lettore su un argomento molto importante per mezzo dell'introduzione di una pausa nella narrazione. Di fatto, il v. 8 potrebbe essere espunto dal racconto senza alcun pregiudizio dello stesso, in quanto l'invettiva di Mosè contro le pretese levitiche – già adeguatamente introdotta dal v. 7b – prosegue indipendentemente al v. 9. Potremmo anche dire che la saldatura delle due tematiche del filone korahita (l'istanza «laica» dei 250 uomini e l'istanza levitica) avverrebbe in maniera meno traumatica se non vi fosse il v. 8, che allo stato attuale del testo si presenta come una sutura alquanto grossolana e tutt'altro che discreta: ma l'evidenza del testo finale (la sola, del resto, con la quale siamo costretti a confrontarci) spinge a credere che il redattore responsabile dell'apporto narrativo di Nm 16,8-11 fosse più interessato a rimarcare la centralità del nuovo tema introdotto che a dissimulare il suo intervento, occultandone le tracce. La sua preoccupazione principale non consiste, dunque, nell'evitare ripetizioni ma piuttosto nell'enfatizzare la caratterizzazione dell'intervento di Mosè, che non è generico, bensì rivolto a destinatari ben precisi: i leviti.

Ci si potrebbe domandare: perché il redattore che ha presieduto all'organizzazione finale del testo di Nm 16 non ha posto rimedio a questa come ad altre sbavature narrative, che suonano all'orecchio del lettore moderno come incoerenze? Si tratta di un interrogativo di non semplice soluzione. Forse, però, sarebbe opportuno stornare l'idea di un «redattore finale» inetto e pertanto incapace di rilevare la problematicità e persino la contraddittorietà del testo. Infatti, non mancano in Nm 16 indizi che depongono a favore dell'accuratezza della composizione di elementi narrativi diversi, tra cui si possono citare a mo' di esempio almeno due casi di utilizzo del

ecc. Cf. RINGGREN – RÜTERSWORDEN – SIMIAN-YOFRE, «עֲבָדָה», 982-1012; MILGROM, «עֲבָדָה», 74; LEITHART, «Attendants», 19.

⁴⁹ Cf. Ez 44,10-14. Per questo argomento rimando alle considerazioni finali del presente capitolo (cf. specialmente il punto 3.2.2.).

medesimo elemento, trasversalmente distribuito nei due filoni narrativi (quello rubenita e quello korahita): רב־לִּזְמָם che compare al v. 3 (filone rubenita) e ritorna al v. 7 (filone korahita); הַמִּקֵּט posto sulla bocca di Mosè all'inizio del v. 9 (filone korahita) e riproposto come lamentela dei rubeniti Datan e Abiram al v. 13 (filone rubenita). Dunque, piuttosto che parlare di sciatteria del «redattore finale», sarebbe forse più cauto ipotizzare una strategia narrativa diversa da quella cui siamo abituati.⁵⁰ D'altro canto, vale la pena richiamare un principio enunciato da M. Greenberg, assai utile nello studio di testi che hanno subito rielaborazioni nel corso dei secoli in base a cui la flessibilità e la capacità d'integrazione sono caratteristiche dei primi stadi di trasmissione, mentre la rigidità e l'assenza di assimilazione sono caratteristiche dello stato quasi canonico del materiale al momento della redazione:⁵¹ in base a ciò, la scarsa fluidità narrativa⁵² di Nm 16,8-11 sarebbe interpretabile come indice del suo essere più recente rispetto al resto della narrazione.

L'argomentazione con cui Mosè intende ricusare le pretese levitiche riguardo al sacerdozio occupa i vv. 9-11: la requisitoria mosaica trae spunto dalla constatazione del privilegio che la classe levitica ha ottenuto da YHWH rispetto agli altri israeliti (vv. 9-10b), un privilegio consistente nel servizio alla dimora e all'assemblea.⁵³ Indicando YHWH come origine dei privilegi levitici Mosè storna da sé e dal fratello Aronne l'accusa di appropriazione indebita e di abuso di autorità: è il secondo passo della requisitoria. Infatti, in Nm 16,10b-11 Mosè esplicita la conseguenza immediata della sua argomentazione: se i leviti pretendono anche il sacerdozio (v. 10b) che da YHWH non è stato loro assegnato, di fatto non si stanno ribellando contro Aronne, ma contro YHWH stesso, come afferma laconicamente il v. 11:

⁵⁰ Per un approfondimento di queste osservazioni cf. ALTER, *Art*, 135-136. Sui redattori biblici intesi come custodi di antiche tradizioni cf. SKA, «Redactors», 4-15.

⁵¹ «The less integrated the disturbance is into the context, the later it may be assumed to have been combined» (GREENBERG, «Redaction», 245). Cf. anche TIGAY, «Evolution», 43; SKA, *Introduzione*, 205.

⁵² Almeno dal punto di vista del lettore moderno, secondo quanto è stato detto in precedenza.

⁵³ Sul valore semantico dei termini utilizzati in Nm 16,9 cf. LEITHART, «Attendants», 19.

4. *Studio esegetico di Nm 16*

221

לִכְן אַתָּה וְכָל-עַדְתְּךָ הַנִּשְׁעָרִים עֲלֵיהֶנּוּהָ וְאַהֲרֹן מִה־הוּא כִּי תִלְיִנֶה⁵⁴ עָלָיו

«Perciò tu e tutta la tua congrega vi radunate contro YHWH. E chi è Aronne perché mormorate contro di lui?».

Il v. 12 introduce un elemento di novità: il discorso di Mosè, che era cominciato al v. 5 ed era proseguito senza soluzione di continuità (se ben si comprende la pausa narrativa rappresentata dal v. 8) sino al v. 11, viene bruscamente interrotto da un ordine impartito da Mosè stesso, che convoca Datan e Abiram, introdotti al v. 1* come ribelli, ma finora rimasti estranei all'intera vicenda.

Alcuni autori⁵⁵ sostengono che il «filone Datan-Abiram» risulta rimangiato dal punto di vista della narrazione, dal momento che vi è un vuoto d'informazione che va dalla presentazione dei personaggi (v. 1*) sino al v. 12. Coats tenta di sanare questa incongruenza attribuendo la lacuna alla fusione dei due filoni e alla volontà del redattore di evitare doppioni:⁵⁶ una soluzione, questa, che non convince del tutto, se si considera che la mano redazionale responsabile delle aggiunte più recenti non si è eccessivamente preoccupata di snellire il testo evitando ciò che potesse suonare come una ripetizione, come dimostra l'esempio del v. 8.⁵⁷ D'altra parte, a ben seguire lo sviluppo narrativo del «filone Datan-Abiram», ci si rende conto che il presunto vuoto di informazione è immediatamente colmato dalle parole dei rubeniti riportate al v. 12: se ai vv. 1*-2* si era detto solo «insorsero contro Mosè», in Nm 16,12 viene espressa *apertis verbis* la motivazione della loro insurrezione. Per tale ragione ritengo plausibile l'ipotesi della compiutezza del «filone Datan-Abiram», sia da un punto di vista tematico che narrativo.

Il fatto che Mosè «mandi a chiamare» Datan e Abiram implica che la rivolta di questi ultimi costituisca una fattispecie affatto di-

⁵⁴ Leggo il *Qere*, secondo il suggerimento dell'apparato critico della *BHS*.

⁵⁵ Cf. NOTH, *Numeri*, 111; COATS, *Rebellion*, 158.

⁵⁶ «It is also possible that the intervening material was dropped by the redactor who joined the two stories because it was closely parallel to the Korah material which he included» (COATS, *Rebellion*, 158).

⁵⁷ Come ho avuto modo di sottolineare, il v. 8 rappresenta un «doppione» narrativo, dal momento che contiene una nuova introduzione del discorso mosaico, di per sé non necessaria ai fini della narrazione perché l'argomentazione di Mosè (cominciata al v. 5) non era stata interrotta.

stinta rispetto a quella dei korahiti: se, infatti, Korah e la sua congrega avevano accusato apertamente Mosè e Aronne in uno scontro diretto, scandito da accusa, difesa e controaccusa (vv. 3-11), Datan e Abiram sembrano rispondere a una strategia diversa, latente, volta a spargere veleno nei confronti del leader in seno all'assemblea di Israele.⁵⁸ Di qui la necessità della convocazione da parte di Mosè: una convocazione che ha tutta l'aria di un'azione giudiziaria, come suggerisce l'utilizzo del verbo קרא che ha in questo caso il valore tecnico di «citare in giudizio».⁵⁹

Inquadrata in tale contesto, che potremmo – non senza qualche distinguo – definire forense,⁶⁰ la secca risposta che troviamo sulla bocca dei rivoltosi alla fine del v. 12 ha il valore di un rifiuto a comparire in giudizio e porta con sé come conseguenza il misconoscimento dell'autorità dell'attore del giudizio stesso, come si evince chiaramente dalle parole che seguono nei versetti successivi.

Vi sono, al riguardo, diverse interpretazioni: tra esse, quella di Ahuis appare alquanto ideologica e rischia di rendere poca giustizia al contesto immediato in cui l'espressione si trova collocata, dal momento che questo autore interpreta il rifiuto a «salire» come la manifestazione di una volontà di contrapposizione a Gerusalemme quale centro del culto israelitico.⁶¹ Un'altra posizione è rappresentata da coloro che vedono nelle parole di Datan e Abiram il rifiuto a «salire verso la terra promessa» e dunque a prendere parte alla conquista sotto l'egida mosaica.⁶² Questa interpretazione troverebbe conforto nel fatto che in Nm 16,13 si utilizza la radice עלה con il significato di «salire

⁵⁸ Cf. NOTH, *Numeri*, 111.

⁵⁹ Cf. GRAY, *Numbers*, 201; LABUSCHAGNE, «קרא», 666-674; SEELIGMANN, «Terminologie», 251-278. Sull'argomento della convocazione del processo da parte del giudice cf. BOVATI, *Ristabilire*, 203-204.

⁶⁰ P. BOVATI specifica: «Una posizione giuridicamente intermedia tra la struttura processuale e quella della controversia (a due) si viene a stabilire quando la parte accusatrice è rivestita di autorità e potere politico: in questo caso invece di “muoversi” per andare a incolpare e punire l'altra parte, l'autorità (che spesso è un sovrano) “fa venire” (convoca) il (presunto) colpevole. Anche qui abbiamo l'utilizzazione di *qr'l*, senza però l'esatta configurazione di un processo (cfr. Gen 12,18; 20,9; 26,9; Nm 16,12; Gios 9,22; ecc.)» (*Ristabilire*, 204).

⁶¹ Cf. AHUIS, *Autorität*, 36-40.

⁶² Cf. FRITZ, *Israel*, 87-88; COATS, *Rebellion*, 164-166; ACHENBACH, *Vollendung*, 44.

4. Studio esegetico di Nm 16

223

dall'Egitto». Senza pretendere di escludere la possibilità di un gioco di parole caratterizzato dalla ricerca dell'ambiguità nell'utilizzo della stessa radice, ritengo che sia da valutarsi con maggior attenzione il rapporto di dipendenza tra il v. 12b e il v. 12a piuttosto che quello tra il v. 12b e il v. 13: a rigore, infatti, l'affermazione contenuta nel v. 12b rappresenta la risposta alla convocazione di 12a che suppone una fattispecie di tipo giuridico-legale, come è stato detto in precedenza. Inoltre, l'utilizzo della radice עלה in Nm 16,13 concerne piuttosto l'uscita dall'Egitto che la conquista della terra ed è riferito all'opera compiuta da Mosè e – in certo senso – «subita» dal popolo, come sottolinea l'utilizzo del causativo *hiphil*. Vi sono, infine, altri esempi di utilizzo del verbo עלה con il significato di «comparire al cospetto di un tribunale»:⁶³ tra questi, il testo di Dt 25,7 che configura l'azione di adire il tribunale con le seguenti parole: וְעִלְתָּהּ יְבִמְתּוֹ הַשְּׁעָרָה אֶל־הַזְּקֵנִים = «sua cognata accederà alla porta, presso gli anziani»; o ancora Rt 4,1 che così presenta Booz che si accinge a giudicare: וּבֵעֵז עָלָה הַשְּׁעָר וַיֵּשֶׁב שָׁם = «E Booz si recò presso la porta e sedette là». Per questa serie di ragioni ritengo di poter interpretare il sintagma לֹא נָעַלְתָּהּ come il rifiuto dei rubeniti di rispondere alla convocazione «giudiziaria» di Mosè;⁶⁴ ciò che consente – in piena fedeltà al testo e al contesto – di inquadrare l'affermazione di Datan e Abiram nei termini di un'aperta contestazione dell'autorità mosaica sull'assemblea di Israele.⁶⁵

I vv. 13-14 contengono la formalizzazione dell'atto d'accusa contro Mosè da parte di Datan e Abiram: egli non può pretendere di essere capo d'Israele poiché non è stato in grado di mantenere la promessa fatta al popolo contestualmente alla liberazione dalla schiavitù d'Egitto. Come ho già avuto modo di sottolineare, si utilizza la formula «terra dove scorre latte e miele» in maniera provocatoria, riferendola all'Egitto piuttosto che a Israele;⁶⁶ un procedimento, questo, da cui traspaiono al contempo ironia e biasimo. L'espressione «cava-

⁶³ Sul tema del «procedere verso il tribunale» cf. BOVATI, *Ristabilire*, 198-199.

⁶⁴ Cf. anche GRAY, *Numbers*, 201; BAENTSCH, *Numeri*, 546; RUDOLPH, *Elobist*, 84; NOTH, *Numeri*, 111; CRÜSEMANN, *Widerstand*, 170 nota 24.

⁶⁵ L. SCHMIDT non sembra nutrire dubbi al riguardo, asserendo che le rivendicazioni di Datan e Abiram sono «ausschließlich "politisch"» («Aufstand», 119).

⁶⁶ Ci sono altri esempi di «nostalgia dell'Egitto» (*Ägyptensehnsucht*) che assume i tratti della rivendicazione e della polemica contro YHWH o contro Mosè, ciò che ACHENBACH definisce «das "Anti-Credo" über das Verheißungsland»: Es 14,11; Nm 11,5; 14,3-4; Dt 1,27 (cf. *Vollendung*, 45).

re gli occhi» contenuta nel v. 14 fa da *pendant* all'accusa di appropriazione indebita che concludeva il v. 13: non è evidentemente da intendersi in senso proprio ma in senso figurato, col significato di privare totalmente una persona del potere.⁶⁷ Si tratta dunque di un rifiuto dell'autorità mosaica, percepita come usurpatrice e ingiusta; il risultato è la messa in discussione netta e inequivocabile della leadership di Mosè, ribadita dalla reiterazione del rifiuto che aveva aperto il discorso dei ribelli: לֹא נִשְׁלַח.

Il v. 15 registra la reazione di Mosè all'insolenza dei ribelli Datan e Abiram; per tale ragione, la gran parte degli studiosi⁶⁸ non esita ad assegnarlo al «filone Datan-Abiram», visto che tematicamente ne rappresenta uno sviluppo logico: alle accuse dei due rubeniti (vv. 12-14) segue la reazione dell'accusato Mosè. La seconda parte del versetto, però, appare un po' problematica nella sua interpretazione, poiché riporta alcune parole (indirizzate da Mosè a YHWH) che fanno riferimento a un'offerta di cui non vi è menzione in precedenza. Visto che il «filone korahita» conteneva indicazioni relative a un sacrificio (cf. vv. 6-7), si potrebbe pensare che il riferimento sia all'offerta dell'incenso preannunciata da Mosè a Korah: ma i commentatori fanno notare che il termine נִנְחָה non è mai utilizzato per indicare l'offerta dell'incenso, quanto piuttosto le offerte di tipo alimentare;⁶⁹ per la qual cosa, il v. 15 sembra potersi legittimamente ascrivere al «filone Datan-Abiram» e l'espressione contenuta in 15b è da intendersi come una supplica che Mosè rivolge a YHWH affinché storni il suo favore dai ribelli, rifiutando la loro offerta.⁷⁰

Al riguardo, Rudolph afferma in modo molto chiaro che il riferimento non va inteso in relazione a un sacrificio compiuto contestualmente.⁷¹ Dal

⁶⁷ Così CRÜSEMANN, *Widerstand*, 172; SCHAT, *Mose*, 221-222.

⁶⁸ Così ad esempio BAENTSCH, *Numeri*, 546-547; RUDOLPH, *Elobist*, 81; NOTH, *Numeri*, 111; COATS, *Rebellion*, 158; AHUIS, *Autorität*, 54; AURELIUS, *Fürbitter*, 195; BUDD, *Numbers*, 184; SCHAT, *Mose*, 222; ZWICKEL, *Räucher kult*, 292 (anche se con qualche riserva).

⁶⁹ Cf. GRAY, *Numbers*, 201; KRAUS, *Gottesdienst*, 137-138; COATS, *Rebellion*, 158.

⁷⁰ Così GRAY, *Numbers*, 202.

⁷¹ «Aber der Ausdruck "ich jemandes Gabe nicht zuwenden" ist offenbar allgemeiner zu verstehen im Sinn der göttlichen Ungnade, die sich darin äußert, daß

4. *Studio esegetico di Nm 16*

225

canto suo, L. Schmidt⁷² è di parere opposto: partendo dalla considerazione del fatto che Mosè sa che Datan e Abiram dovranno morire di lì a poco, Schmidt afferma che l'offerta cui si fa riferimento deve essere necessariamente presentata in quel momento e dunque risponde a un'idea concreta, non astratta come vorrebbe Rudolph; e poiché non v'è alcun accenno a un'offerta simile nel racconto che precede, Schmidt ritiene – seguendo Fritz⁷³ – che il v. 15 sia frutto di un'aggiunta tardiva, estranea alla tradizione pre-sacerdotale.

D'altra parte, F. Crüsemann⁷⁴ insiste sull'antichità del v. 15: secondo questo autore, le parole di Mosè in Nm 16,15b farebbero risuonare echi di contrasti sulla regalità tipici del periodo premonarchico. A giustificazione di tale ipotesi egli cita 1Sam 12,3 in cui Samuele dichiara la propria innocenza nei confronti del popolo con l'espressione: «A chi ho preso l'asino?», che richiama pressoché *ad litteram* quella utilizzata da Mosè in Nm 16,15b: «Non ho tolto neppure un asino a loro».

L'argomento di Crüsemann mi spinge ad alcune considerazioni: sia Nm 16 che 1Sam 12 rappresentano la reazione di un capo che viene accusato di appropriazione indebita, ossia di aver approfittato della sua posizione di preminenza per arricchirsi a discapito della comunità. Il clima è, dunque, quello della contestazione di un'autorità costituita e l'ambiente più rispondente a un tale scenario mi sembra la vicenda di Datan e Abiram, piuttosto che il contesto marcatamente culturale intorno a cui gravita la vicenda di Korah. A confermare questa impressione viene il confronto tra lo scongiuro contenuto nella prima parte del v. 15 («non volgerti alla loro offerta») e l'augurio di benevolenza da parte di Dio che si trova in Sal 20,4 כָּל-מִנְחָתְךָ יִזְכֹּר = «ricordi tutte le tue offerte»: si potrebbe eccepire il fatto che il salmo utilizza il termine al plurale e che, in quanto augurio di benevolenza, rappresenta un'espressione di segno opposto; ma non credo possa sfuggire la consonanza terminologica e concettuale tra le due formulazioni. Visto che il Sal 20 è una preghiera per il re e che il v. 4 riporta l'invocazione della benevolenza di YHWH nei confronti del sovrano,⁷⁵ ritengo si possa interpretare il v. 15a come uno scongiuro di Mosè, che chiede a YHWH di squalifi-

Jahwe das Opfer des Betreffenden nicht freundlich ansieht (vgl. Gen 4,4f.)» (RUDOLPH, *Elobist*, 83).

⁷² Cf. L. SCHMIDT, «Aufstand», 120-121.

⁷³ Cf. FRITZ, *Israel*, 26.

⁷⁴ Cf. CRÜSEMANN, *Widerstand*, 170-171.

⁷⁵ Cf. BAZYLIŃSKI, *Salmi*, 148-153.

care i suoi avversari privandoli della sua benevolenza. A partire da queste riflessioni, concludo che – al livello della tematica – il v. 15 sia ascrivibile al «filone Datan-Abiram» perché contiene una reazione di Mosè; e dal momento che questi risponde alle accuse mosse dai rubeniti, il v. 15 appare coerente con il tema di questo filone, mentre mal si sposerebbe con quello del filone korahita.

L'introduzione del v. 16 marca la ripresa del filone korahita, che prosegue senza soluzione di continuità sino al v. 22. Anche a una lettura di superficie appare chiaro come il contenuto del v. 16 – come peraltro quello del successivo – sia sorprendentemente simile a quello dei vv. 6-7: ciò potrebbe essere interpretato come una *Wiederaufnahme*⁷⁶ utilizzata per rilanciare il racconto dopo l'interruzione prodotta dal dipanarsi della vicenda di Datan e Abiram (vv. 12-15), anche se occorre tener presente che i vv. 16-17 non si limitano a ripetere il contenuto dei vv. 6-7, ma lo modificano sostanzialmente mediante l'introduzione di Aronne, un personaggio chiave nella vicenda che segue.⁷⁷

M. Noth spiega il fenomeno del doppio narrativo affermando che le istruzioni date da Mosè a Korah e ai 250 uomini vengono ora ripetute per i leviti che si sono aggregati alla rivolta korahita: il richiamo al numero degli incensieri (250, come gli uomini della rivolta) rappresenterebbe il tentativo di fusione delle due versioni («Korah-250 uomini» e «Korah-leviti») in un'unica narrazione.⁷⁸ La soluzione è, forse, meno artificiosa: sulla scorta di quanto detto relativamente al contenuto dei vv. 8-11, mi sembra sensato affermare che anche in questo caso il redattore ha più a cuore l'enfaticizzazione di un elemento importante – il ruolo emergente della figura di Aronne – piuttosto che la linearità dell'esposizione e la scioltezza dello stile narrativo. Per la qual cosa, non sente come un problema il fatto di inserire nella narrazione un elemento che rischia di suonare come una ripetizione palese – per non dire pedissequa – di quanto è già stato detto nei vv. 6-7.

⁷⁶ Su questo procedimento e sulla sua definizione cf. KÜHL, «Wiederaufnahme», 1-11; RICHTER, *Exegese*, 70 nota 81.

⁷⁷ Cf. GUNNEWEG, *Leviten*, 177; ARTUS, *Nombres*, 182.

⁷⁸ Cf. NOTH, *Numeri*, 112.

4. Studio esegetico di Nm 16

227

Il v. 18 introduce l'esecuzione dell'ordine dato nei versetti precedenti. La menzione della presenza di Mosè e Aronne – quest'ultimo, tra l'altro, direttamente coinvolto nell'ordalia (cf. v. 17) – appare funzionale al prosieguo della narrazione: i due fratelli devono essere presenti al momento del giudizio divino, ragion per cui occorre introdurli nel racconto.

Il v. 19 presenta Korah nell'atto di convocare la *עדה* all'ingresso della tenda del convegno: l'espressione *וַיִּקְהַל עֲלֵיהֶם* ha il valore di «protestare contro» ed è analoga a quella che si ritrova nel v. 11 sulla bocca di Mosè, che stigmatizza la protesta dei ribelli contro Aronne con le parole: *מַה-הוּא כִּי תִלְיִנוּ עָלָיו*. Anche in questo caso si utilizza la forma *hiphil* con la preposizione *על*.⁷⁹

Il v. 20 riporta la risposta di YHWH all'atto d'insubordinazione di Korah e dell'assemblea da lui convocata. Già nel v. 11 Mosè aveva chiarito che la rivolta korahita non era, di fatto, indirizzata contro Aronne («E chi è Aronne perché mormorate contro di lui?»), bensì contro YHWH stesso, che aveva scelto Aronne e lo aveva consacrato per il sacerdozio: non stupisce, pertanto, la reazione di YHWH riportata al v. 21, che esprime il fermo proposito di annichilire l'intera comunità per aver condiviso i propositi di rivolta di Korah. Il versetto seguente (v. 22) registra l'intercessione di Mosè e di Aronne in favore dell'assemblea di Israele: se il nome divino utilizzato (*אל*) è curiosamente arcaizzante e appare quasi fuori luogo in un contesto di matrice «sacerdotale», l'apposizione che segue (*אלהי הרוחות לכל-בשר*) = «Dio degli spiriti che sono in ogni carne» è tipica di P e della sua concezione di Dio, che non è semplicemente «Dio di Israele» ma il creatore di ogni essere vivente;⁸⁰ in quanto tale, è l'unico in grado di togliere il soffio vitale da lui stesso infuso.⁸¹ Un altro tema presente in questo versetto è quello della responsabilità individuale: le asso-

⁷⁹ Cf. LEVINE, *Numbers 1–20*, 414.

⁸⁰ L'espressione ricorre anche – identica nella sua formulazione – in Nm 27,16. Il sintagma *כל-בשר* è caratteristico di testi comunemente considerati di matrice sacerdotale: cf. Gen 6,12.13.17; 7,21; 9,15.17; Lv 17,14. Compare anche in testi ritenuti tardivi quali Gb 12,10; 34,15 ecc.

⁸¹ Cf. GRAY, *Numbers*, 203; NOTH, *Numeri*, 112-113; LEVINE, *Numbers 1–20*, 415.

nanze con la dottrina esposta dal profeta Ezechiele⁸² a questo riguardo consentono di ipotizzare una collocazione cronologica piuttosto tardiva.⁸³

Per quanto la maggior parte dei commentatori tenda ad attribuire i vv. 23-24 alla tradizione korahita, ritengo che col v. 23 riprenda il filone rubenita, giacché il destinatario del discorso divino che viene qui introdotto è il solo Mosè e non si fa menzione di Aronne. Il v. 24 riporta l'ordine divino di «far sgombrare la comunità dai dintorni della dimora di Korah, Dathan e Abiram»: un'indicazione, questa, che crea non pochi problemi di interpretazione.

Anzitutto, c'è da notare che il riferimento alla dimora di Korah sembra estraneo alla logica geografica della narrazione, in quanto si è detto al v. 19 che Korah ha radunato l'assemblea di fronte alla tenda del convegno e si trova pertanto già lontano dalla sua dimora; inoltre, il termine מִשְׁכַּן che viene qui utilizzato è solitamente riservato da P all'indicazione della dimora di YHWH e mai appare riferito a un'abitazione privata.⁸⁴ L'estensione del riferimento a Datan e Abiram pone il problema del rapporto tra il v. 24 e il v. 27, che riportano la medesima serie di nomi: curiosamente, in entrambi i casi la tradizione manoscritta diverge, dal momento che \mathfrak{S} originale riporta solo Kope mentre il TM vede la compresenza dei tre personaggi Korah, Datan e Abiram.⁸⁵

In un tentativo di sintesi, si può dire che siamo dinanzi a un versetto (il 24) che lascia trasparire alquanto chiaramente i segni di un lavoro editoriale presumibilmente volto ad armonizzare i due filoni narrativi;⁸⁶ del resto, ho già avuto modo di evidenziare come gli in-

⁸² Cf. Ez 18; 33 in cui il profeta tratta diffusamente il tema della responsabilità personale.

⁸³ Cf. GRAY, *Numbers*, 203-204.

⁸⁴ Tranne alcuni sporadici e circoscritti casi cui fa riferimento GRAY, *Numbers*, 204. Cf. anche FRITZ, *Israel*, 24. Pur tenendolo nella dovuta considerazione, sarei piuttosto restio ad attribuire forza dirimente all'argomento statistico, giacché sempre si possono dare eccezioni nell'utilizzo di un termine.

⁸⁵ Si noti che l'apparato critico della BHS propone di emendare il testo in יהוה per mantenere il significato teologico della parola מִשְׁכַּן.

⁸⁶ Cf. BLUM, *Studien*, 266-267 nota 143; L. SCHMIDT, «Aufstand», 140; ID., *Numeri*, 71.

4. Studio esegetico di Nm 16

229

terventi di unificazione delle due tradizioni siano spesso perpetrati mediante l'utilizzo del riferimento agli eponimi della rivolta.⁸⁷

Il v. 25 segna l'esecuzione dell'ordine divino pronunciato al v. precedente: Mosè si reca presso Datan e Abiram, seguito dagli anziani che svolgono anche in questo contesto un ruolo di garanzia.⁸⁸ Il v. 26 ci informa che il discorso di Mosè è rivolto alla עֵרָה.⁸⁹

Non c'è unanimità di consenso tra gli studiosi in relazione alla datazione del v. 26 e alla sua collocazione tematica.

Gray⁹⁰ ritiene che l'utilizzo di un vocabolo tipicamente sacerdotale come עֵרָה impedisca di attribuire la prima parte di questo versetto allo strato più antico (pre-sacerdotale) della tradizione; ci troveremmo quindi dinanzi a un versetto composito. Altri autori si spingono oltre, affermando il fatto che il v. 26 sia più recente, non solo della sua introduzione.⁹¹ Infine, alcuni studiosi⁹² riprendono l'ipotesi di Gray, sottolineando l'antichità del versetto a prescindere dall'introduzione, che sarebbe stata inserita successivamente dal «redattore sacerdotale» al fine di saldare i due filoni.⁹³ Quest'ultima mi sembra l'ipotesi più convincente e tenterò di mostrarne il perché.

Il termine עֵרָה ricorre ben 9 volte in Nm 16, precisamente ai vv. 2.3.9.19(2×).21.22.24.26: catalogando questi versetti sulla base della suddivisione tematica che ho proposto finora, emerge che ben 8 ricorrenze su 9 appartengono al filone korahita; l'unica eccezione è rappresentata dalla ricorrenza del termine al v. 26, che abbiamo ricondotto al filone Datan-Abiram. Se si accosta questo semplice rilievo statistico alla natura marcatamente «sacerdotale» del termine, non è difficile ipotizzare che esso rappresenti un espediente che il «redattore sacerdotale» ha utilizzato al fine di congiungere i due filoni tematici in un'unica narrazione. L'ordine mosaico di «allontanarsi dalle tende di quegli uomini cattivi» contenuto nel v. 26 ben si prestava a fungere da esecuzione di un precedente ordine divi-

⁸⁷ Così, ad esempio, in Nm 16,1-2.32 oltre che in 16,24.

⁸⁸ Cf. quanto detto a proposito nel terzo capitolo.

⁸⁹ Sul significato di questo termine e sull'evoluzione del suo utilizzo, cf. HURVITZ, «Observations», 21-23; ID., *Study*, 65-67.

⁹⁰ Cf. GRAY, *Numbers*, 205.

⁹¹ Così la pensano, pur se con qualche sfumatura: LIVER, «Korah», 196; FRITZ, *Israel*, 24; AHUIS, *Autorität*, 72; BUDD, *Numbers*, 183; AURELIUS, *Fürbitter*, 194.

⁹² Cf. L. SCHMIDT, «Aufstand», 177.

⁹³ Così NOTH, *Numeri*, 113.

no, quello contenuto in 16,24; l'armonizzazione del passaggio tra i due filoni è segnata proprio dal termine עָרָה, che ha la funzione di fondere il racconto «pre-sacerdotale» di Datan e Abiram con quello «sacerdotale» legato a Korah.

L'ordine di YHWH lascia trasparire di che natura sia la pena che egli stesso sta per comminare ai ribelli: la morte. Il v. 27 riporta l'esecuzione dell'ordine: la «comunità» si allontana dai dintorni della dimora di Datan e Abiram, mentre questi rimangono all'ingresso delle proprie tende con le loro famiglie. L'inserimento del nome di Korah dopo quelli di Datan e Abiram è presumibilmente posticcio e rientra nella strategia redazionale della saldatura dei due filoni narrativi.

I vv. 28-30 riportano il discorso di Mosè che vaticina sulla sventura imminente sui suoi oppositori: la disgrazia che si sta per abbattere su di loro costituirà la sanzione divina della validità della sua missione di condottiero d'Israele. Il v. 30 preannuncia con chiarezza di quale morte moriranno i ribelli: insieme alle loro famiglie verranno inghiottiti dalla terra. La chiusa del versetto esprime palesemente l'idea che la ribellione non è intesa come rivolta contro Mosè, bensì contro YHWH stesso:

...וַיִּדְעוּתָם כִּי נִאֲצוּ הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה אֶת־יְהוָה

«[...] Saprete che quegli uomini hanno disprezzato YHWH».

I vv. 31-33 riportano il compimento della predizione mosaica: le parole di Mosè trovano esatta corrispondenza negli avvenimenti che seguono il suo vaticinio e i ribelli sono annientati per intervento divino. Il v. 32b è palesemente frutto di un'aggiunta volta a unificare i due filoni in un'unica narrazione. Il v. 34 segna la conclusione della vicenda di Datan e Abiram, con la descrizione del panico⁹⁴ che si diffonde tra gli israeliti alla vista del prodigioso intervento di YHWH che distrugge i ribelli.

⁹⁴ In relazione al lessico utilizzato in Nm 16,34 per descrivere il timore degli israeliti cf. COSTACURTA, *Vita*, 86.

4. Studio esegetico di Nm 16

231

Il v. 35 conclude⁹⁵ Nm 16: i riferimenti al fuoco, ai duecentocinquanta uomini e all'offerta dell'incenso non lasciano dubbi sull'assegnazione tematica di questo versetto alla vicenda korahita, di cui rappresenta una laconica conclusione. C'è un particolare che richiama l'attenzione del lettore: in Nm 16,35 non si fa menzione della sorte di Korah, l'attore principale della rivolta, ma unicamente di quella dei duecentocinquanta uomini che si erano uniti ai suoi propositi di ribellione. Questo vuoto d'informazione si può colmare se si tiene conto del fatto che il v. 32b include «la gente di Korah» – quindi, implicitamente, Korah stesso – nel castigo che colpisce Datan e Abiram.⁹⁶ La modalità del castigo divino richiama da vicino Lv 10,2 in cui si dice che Nadab e Abiu vengono divorati da un fuoco ardente per aver presentato a YHWH un fuoco profano.

* * *

A conclusione del percorso analitico di assegnazione tematica dei versetti a ciascuno dei due grandi filoni di Nm 16, ritengo utile offrire uno schema che evidenzi graficamente quanto sono andato finora argomentando.⁹⁷

⁹⁵ Almeno secondo la divisione di TM e LXX: la Vulgata, invece, considera i primi 15 versetti del capitolo 17 come appartenenti a Nm 16, di modo che Nm 17,1-15 del TM corrisponde a Nm 16,36-50 della versione latina.

⁹⁶ Cf. ARTUS, *Nombres*, 190. Mi sembra difficile sostenere (come fanno BAENTSCH, *Numeri*, 544; GRAY, *Numbers*, 207; HOLZINGER, *Numeri*, 66) che il nome di Korah sia stato espunto dal v. 35 in uno stadio tardivo della formazione del «testo finale», perché come è stato detto – e come meglio si dirà in seguito, in sede di studio della storia delle tradizioni – la tradizione legata al personaggio Korah sembra essere stata introdotta successivamente rispetto alla tradizione dei 250 uomini.

⁹⁷ La traduzione tiene conto delle specificazioni rese nel corso dell'analisi. Quelle che ritengo essere aggiunte redazionali volte all'armonizzazione delle due tematiche sono riportate tra parentesi quadre, mentre la tradizione «levitica» del filone korahita è evidenziata in corsivo.

DATAN E ABIRAM (Nm 16,1*.2*.12-15.23-34)	KORAH (Nm 16,1*.2*.3-11.16-22.35)
<p>Ora Datan e Abiram, figli di Eliab – lui che era figlio di Pallu – figli di Ruben, ²insorsero contro Mosè</p> <p>¹²Mosè mandò a chiamare Datan e Abiram, figli di Eliab. Dissero: «Non veniamo. ¹³È forse poco l'averci fatto uscire da una terra in cui scorre latte e miele per farci morire nel deserto, perché ora pretenda anche di governare su di noi alla maniera di un principe? ¹⁴Certo, non è a una terra dove scorre latte e miele che ci hai portato, e non ci hai</p>	<p>¹Insorse Korah, figlio d'Izear, figlio di Keat, figlio di Levi,</p> <p>e duecentocinquanta uomini tra i figli d'Israele, capi della comunità, membri del consiglio, uomini ragguardevoli, ³insorsero contro Mosè e Aronne e dissero a loro: «Avete passato il segno: se tutta la comunità è santa e in mezzo a loro c'è YHWH, perché v'innalzate sull'assemblea di YHWH?». ⁴Udito questo, Mosè si prostrò faccia a terra ⁵e disse a Korah e a tutta la sua congrega: «YHWH ha scelto e conosce chi gli appartiene, chi è santo, e lo farà avvicinare a sé: farà avvicinare a sé il suo eletto. ⁶Fate questo: prendete i turiboli di Korah e di tutta la sua gente, ⁷mettetevi il fuoco e, domani, ponetevi l'incenso davanti a YHWH. L'uomo che YHWH avrà scelto, quello sarà santo. Avete passato il segno, figli di Levi!». ⁸Mosè disse a Korah: «Ascoltatemi, figli di Levi: ⁹vi pare forse poco che il Dio d'Israele vi abbia separato dalla comunità d'Israele per farvi avvicinare a sé, affinché possiate compiere il servizio della dimora di YHWH e stare davanti alla comunità per essere suoi ministri? ¹⁰Ti ha avvicinato con tutti i tuoi fratelli figli di Levi: e richiedete anche il sacerdozio? ¹¹È per questo che tu e tutta la tua comunità vi radunate contro YHWH! E Aronne chi è, perché mormorate contro di lui?».</p>

4. Studio esegetico di Nm 16

233

dato in eredità campo e vigna. Vuoi forse cavare gli occhi a questi uomini? Non veniamo». ¹⁵Mosè si arrabbiò molto e disse a YHWH: «Non voltarti alla loro offerta: io non ho tolto neppure un asino a loro e non ho fatto del male a nessuno di essi».

¹⁶Mosè disse a Korah: «Tu e tutta la tua gente starete domani davanti a YHWH: vi sarà anche Aronne. ¹⁷Ognuno prenda il proprio incensiere, mettetevi sopra incenso e presentatelo a YHWH: duecentocinquanta incensieri; anche tu e Aronne, ognuno il proprio incensiere». ¹⁸Ognuno prese il proprio incensiere, lo riempirono di fuoco, vi posero incenso; e Mosè e Aronne stettero all'ingresso della tenda del convegno. ¹⁹Korah radunò contro di loro tutta la sua congrega all'ingresso della tenda del convegno, e apparve la gloria di YHWH a tutta la congrega. ²⁰YHWH disse a Mosè e ad Aronne: ²¹«Separatevi dal mezzo di questa comunità: li divorerò all'istante». ²²Ma essi si prostrarono e dissero: «O Dio, Dio degli spiriti che sono in ogni carne, se uno solo pecca puoi tu irritarti contro tutta la comunità?».

²³YHWH disse a Mosè: ²⁴«Ordina alla comunità: «Andatevene dai dintorni della dimora di [Korah], Datan e Abiram»».

²⁵Mosè si alzò e andò da Datan e Abiram; lo seguirono gli anziani d'Israele. ²⁶Parlò alla comunità dicendo: «Allontanatevi dalle tende di questi uomini cattivi e non toccate nulla di quello che loro appartiene, per non perire a causa di tutti i loro peccati». ²⁷Se ne andarono dai dintorni della dimora di [Korah], Datan e Abiram. Datan e Abiram uscirono e si fermarono all'ingresso delle tende, con donne, figli e bambini.

²⁸Mosè disse: «Con questo saprete che YHWH mi ha mandato a fare tutte queste cose, e non è di testa mia: ²⁹se quelli muoiono della morte di ogni uomo e capita a loro quello che capita a ogni uomo, YHWH non mi ha mandato; ³⁰ma se

YHWH opera qualcosa, e il suolo spalanca la sua bocca inghiottendo loro e tutto ciò che hanno, e scendono vivi negli inferi, saprete che questi uomini hanno disprezzato YHWH». ³¹Quando ebbe finito di dire tutte queste parole, il suolo che era sotto di loro si spaccò, ³²la terra aprì la sua bocca e inghiottì loro e le loro abitazioni [e tutti gli uomini di Korah e tutte le sostanze]. ³³Essi, con tutto quello che avevano scesero vivi negli inferi, la terra li ricoprì e scomparvero dal mezzo dell'assemblea. ³⁴Tutto Israele, che era intorno a loro, fuggì alle loro grida, perché dicevano: «Che la terra non c'inghiottisca!».

³⁵Un fuoco uscì da YHWH e divorò i duecentocinquanta uomini che presentavano l'incenso.

3. LA COMPOSIZIONE DI Nm 16: TAPPE DI FORMAZIONE DEL TESTO

Dopo aver indugiato sulla suddivisione tematica di Nm 16 è ora il momento di render conto, per quanto possibile, delle tappe di formazione del «testo finale». Ciò che è emerso con una certa chiarezza fin dall'inizio dell'indagine su questo capitolo è che il «filone Datan-Abiram» appartiene allo strato più antico e costituisce un racconto che può dirsi omogeneo, a sé stante e compiuto; per contro, il filone korahita difetta di unitarietà e tradisce i segni di un lavoro redazionale intenso. Questo paragrafo sarà dedicato all'analisi degli argomenti in base ai quali una tale ricostruzione della formazione del testo può ritenersi per lo meno plausibile.⁹⁸

⁹⁸ Insisterò sull'analisi delle problematiche piuttosto che sulla disamina esauriva delle posizioni dei singoli autori a riguardo. Lo scopo di questo paragrafo è, infatti, la discussione e la valutazione degli argomenti che consentono di ricostruire la storia della formazione di Nm 16 *ad intra*: mi esimerò, pertanto, dall'impresa di stabilire quali siano i rapporti cronologici che legano le tradizioni presenti in questo capitolo ad altre consimili del Pentateuco. Su questo argomento può essere utile la sintesi di VAN SETERS, *Moses*, 241-244.

4. *Studio esegetico di Nm 16*

235

3.1. L'ANTICITÀ DEL «FILONE DATAN-ABIRAM»

C'è pressoché unanimità tra gli studiosi nel considerare la vicenda di Datan e Abiram come la parte più antica di Nm 16.⁹⁹ Tale considerazione si basa essenzialmente su due ragioni: la prima, come ho già anticipato, insiste sull'omogeneità del «filone Datan-Abiram», che da un punto di vista prettamente narrativo presenta caratteristiche di compiutezza; la seconda si basa su osservazioni di carattere tematico, linguistico e stilistico che inducono a qualificare la vicenda di Datan e Abiram come il riflesso di una tradizione *pre-sacerdotale*, o *non sacerdotale antica* che dir si voglia.

Queste medesime ragioni che spingono a propendere per l'antichità della tradizione legata ai rubeniti risultano ulteriormente corroborate dal confronto tra il «filone Datan-Abiram» e il «filone korahita»: quest'ultimo, infatti, appare caratterizzato al livello della narrazione da un'evidente carenza di omogeneità e unitarietà, mentre lo stile, il vocabolario e le tematiche suggeriscono un'origine «sacerdotale» e quindi posteriore a quella della vicenda rubenita.

Analizziamo con ordine i diversi argomenti a favore di tale ipotesi.

3.1.1. *Motivi di carattere narrativo*

In sede di analisi del contenuto di Nm 16 ho indicato alcuni criteri utili in vista della distinzione dei due principali filoni narrativi di questo capitolo del libro dei Numeri: le *persone* coinvolte nella vicenda, i *motivi* della ribellione e i *destinatari* della protesta. A mio avviso, i medesimi criteri possono essere ora utilizzati *ad intra*, ovvero nell'analisi dello svolgimento di ciascuna delle due vicende, al fine di evidenziare le caratteristiche che portano a parlare di unitarietà del «filone Datan-Abiram» e di disomogeneità del «filone korahita».

⁹⁹ Cf. KUENEN, «Opstand», 139-162; WELLHAUSEN, *Composition*, 102-106; HOLZINGER, *Numeri*, 67; GRAY, *Numbers*, 187; GRESSMANN, *Mose*, 251-256; NOTH, *Numeri*, 108; ID., *Überlieferungsgeschichte*, 35; FRITZ, *Israel*, 24-26; BUDD, *Numbers*, 181-185; SCHATZ, *Mose*, 220; ACHENBACH, *Vollendung*, 39. Tra le rare eccezioni si distingue VINK, «Date», 119-120, che propone P come matrice redazionale della vicenda di Datan e Abiram.

Partiamo dall'analisi della rivolta dei rubeniti. Fin dalle prime battute della vicenda, i *personaggi* coinvolti nella ribellione sono sempre e solo Datan e Abiram: sono essi che insorgono contro Mosè (v. 1); rifiutano di comparire al suo cospetto mettendone, di fatto, in discussione la leadership (vv. 12-14); sono additati da Mosè come «uomini malvagi e cattivi» e subiscono, insieme alle proprie famiglie, il castigo divino quale nefasta conseguenza della loro ribellione (vv. 25-33). Anche il *motivo* della rivolta è alquanto chiaro e univoco: lo si evince dalle parole stesse dei ribelli, che accusano Mosè di manifesta incapacità per aver guidato il popolo fuori dall'Egitto, proditoriamente definito al v. 13 come una «terra dove scorre latte e miele», verso un destino ricco solo d'incertezza qual è quello di chi vive nel deserto. Il terzo elemento che conferisce unitarietà narrativa alla vicenda dei rubeniti Datan e Abiram è rappresentato dal *destinatario* della loro protesta, che è invariabilmente Mosè.

Se, invece, sottoponiamo al medesimo tipo di analisi la vicenda narrata nel «filone korahita» giungiamo inevitabilmente a conclusioni di segno diverso. Anzitutto, questo filone difetta di unitarietà per quanto concerne i personaggi coinvolti nella vicenda: se è vero che il nome di Korah ritorna come una costante in tutto il racconto, è pur vero che le persone che gli sono associate nella rivolta variano senza che si possa evidenziare alcun criterio apparente che ne giustifichi l'alternanza nell'economia della narrazione; così, nei vv. 2*-7* Korah è il capo della sommossa di un gruppo di «250 uomini ragguardevoli», mentre ai vv. 8-11 fanno la loro comparsa sulla scena i leviti, che dalle parole di biasimo poste sulla bocca di Mosè emergono come gli attori principali della rivolta capitanata da Korah.

Anche il motivo dell'insurrezione è tutt'altro che univoco nel racconto korahita: da una parte, i «250 uomini ragguardevoli» rivendicano la santità comune a tutta l'assemblea di Israele come principio di uguaglianza nella gestione degli affari di culto (v. 3); dall'altra, i leviti sono recisamente biasimati da Mosè per aver preteso l'attribuzione di privilegi riservati da YHWH ai soli sacerdoti (v. 10). Infine, il «filone korahita» difetta di unitarietà relativamente ai destinatari della rivolta: non è più il solo Mosè l'oggetto del malcontento, ma prende largamente piede la figura di Aronne, che si rivela un personaggio chiave nell'economia del racconto. Tutta questa serie di ra-

4. *Studio esegetico di Nm 16*

237

gioni contribuisce a chiarire in che termini si possa parlare di disomogeneità del «filone korahita»: un filone chiaramente composito, frutto di un lavoro editoriale che ha conosciuto diversi interventi, di cui permangono tracce alquanto evidenti.

Come ho detto, il racconto relativo ai rubeniti Datan e Abiram è non solo unitario ma anche completo: all'origine vi è un problema, rappresentato dalla rivolta e dalla messa in discussione dell'autorità mosaica, che viene affrontato da Mosè e prodigiosamente risolto dall'intervento divino. Tale intervento ha il doppio effetto di sancire l'infondatezza delle recriminazioni dei ribelli e la legittimità dell'autorità di Mosè sul popolo d'Israele. Tutto ciò concorre a fare del «filone Datan-Abiram» un racconto omogeneo, completo e a sé stante, talmente indipendente dalla vicenda riportata nel filone korahita da autorizzare a pensare che vi è stato un momento in cui è esistito separatamente, da solo. Non si può dire lo stesso del «filone korahita», giacché il problema non è univoco ma duplice; e anche la soluzione del problema è tutt'altro che chiara, perché se il v. 35 parla apertamente della fine dei «250 uomini ragguardevoli» nulla ci viene detto della sorte dei leviti ribelli.

Tutto ciò spinge a considerare la possibilità che non sia mai esistito un racconto completo per quanto concerne il «filone korahita», che appare piuttosto come il frutto di un'aggiunta di matrice sacerdotale alla tradizione pre-sacerdotale legata a Datan e Abiram.¹⁰⁰

3.1.2. *Motivi di carattere tematico, linguistico e stilistico*

Secondo quanto ho annunciato, accanto a osservazioni relative allo snodarsi della narrazione che depongono in favore dell'antichità della vicenda di Datan e Abiram, vi sono ragioni di tipo tematico, linguistico e stilistico che spingono ad attribuire la paternità della vicenda dei rubeniti a una «mano pre-sacerdotale». Gli argomenti che vengono addotti a conforto di una tale classificazione sono anzitutto

¹⁰⁰ Nel paragrafo 3.2, dedicato all'analisi interna del «filone korahita», mi occuperò di stabilire i rapporti cronologici e redazionali che legano le due vicende interne a tale filone, ovvero quella dei «250 uomini ragguardevoli» e quella dei leviti.

di carattere tematico: la rivolta dei rubeniti contro l'autorità mosaica, infatti, rappresenta un tema ben presente nei testi pre-sacerdotali,¹⁰¹ che insistono sulla centralità del ruolo di Mosè e sulla disponibilità o meno del popolo ad accettarne la leadership.

A queste ragioni di carattere tematico si aggiungono osservazioni di carattere stilistico e lessicografico:¹⁰² l'uso dell'espressione לַחַרָּה (v. 15) si riscontra in altri testi che si è soliti definire pre-sacerdotali;¹⁰³ inoltre, il sintagma וְכָרַם וְשָׂדֵה ricorre in altre tradizioni di matrice pre-sacerdotale, sempre in relazione all'attraversamento della Transgiordania.¹⁰⁴

Un altro indizio che depone a favore dell'antiorità della vicenda di Datan e Abiram rispetto a quella korahita è riscontrabile dall'analisi di alcuni testi che fanno riferimento agli avvenimenti narrati in Nm 16: si tratta precisamente di Dt 11,6; Nm 26,9-11; Sal 106,17-18; Sir 45,18.

Analizziamo anzitutto il testo di *Dt 11,6*:

וְאֲשֶׁר עָשָׂה לְדָתָן וּלְאַבִּירָם בְּנֵי אֱלִיאָב בֶּן־רְאוּבֵן
אֲשֶׁר פָּעְתָהּ הָאָרֶץ אֶת־פִּיהָ וַחֲבַלְעָם וְאֶת־בְּתִיָּהֶם וְאֶת־אֶהֱלִיָּהֶם
וְאֶת־כָּל־הַיְקוּם אֲשֶׁר בְּרִגְלֵיהֶם בְּקִרְבֵּי כָל־יִשְׂרָאֵל

«[...] E ciò che [YHWH] fece a Datan e Abiram, figli di Eliab figlio di Ruben, quando spalancò la terra la sua bocca e inghiottì loro, le loro case e le loro tende e ogni sostanza che apparteneva loro, in mezzo a tutto Israele».

Come si può vedere, il riferimento è unicamente relativo alla vicenda dei rubeniti Datan e Abiram,¹⁰⁵ mentre manca qualsiasi accenno alla ribellione di Korah e alla sorte sua e della sua congrega:

¹⁰¹ Basti pensare ai numerosi racconti di mormorazione presenti nel Pentateuco, che non di rado s'innescano come polemiche nei confronti della leadership mosaica.

¹⁰² Cf. BUDD, *Numbers*, 182-183.

¹⁰³ Cf. ad esempio Gen 18,30.32; 31,36; 34,7.

¹⁰⁴ Cf. Nm 20,17; 21,22.

¹⁰⁵ Per un'analisi del rapporto fra la tradizione rubenita di Nm 16 e Dt 11 cf. SCHORN, «Rubeniten», 251-268.

4. Studio esegetico di Nm 16

239

ciò costituisce un ulteriore argomento in favore dell'ipotesi che ho formulato più sopra, in base alla quale è plausibile che il racconto della ribellione di Datan e Abiram sia originariamente esistito isolato e che – conseguentemente – il blocco korahita rappresenti un'espansione tematica posteriore alla vicenda relativa ai rubeniti. Una tradizione – quella korahita – piuttosto tardiva, di matrice «sacerdotale», sconosciuta a Dt.¹⁰⁶

A conforto di tale ipotesi concorre l'analisi degli altri tre testi cui ho fatto cenno, che non si esita a definire più recenti di Dt 11,6: si tratta di Nm 26,9-11; Sal 106,17-18 e Sir 45,18.

Nm 26,9-11 fa riferimento diretto alla ribellione di Nm 16 ma – contrariamente a Dt 11,6 – include tra i rivoltosi anche Korah e la sua congrega.¹⁰⁷ In tutti e tre i versetti in questione compare il nome di Korah e vi è un ampio e puntuale riferimento alla vicenda narrata in Nm 16; ma a una lettura attenta del testo si ha l'impressione che si tratti di un elemento estraneo, quasi fuori posto, tanto da poter essere espunto dal testo senza pregiudizio della scorrevolezza della narrazione. Lasciamo la parola al testo:

וּבְנֵי אֱלִיאָב נְמוּאֵל וְדָתָן וְאַבִּירָם הוֹאֲדָתָן וְאַבִּירָם קְרִיאֵי הָעֵדָה
אֲשֶׁר הָיוּ עִלְמוֹתָיִם וְעַל־אֶהֱרֹן בְּעֵרַת־קֶרַח בְּהַצֹּתָם עַל־יְהוָה
וַתַּפְתַּח הָאָרֶץ אֶת־פִּיהָ וַתִּבְלַע אֹתָם
וְאֶת־קֶרַח בְּמוֹת הָעֵדָה בְּאֶכֶל הָאֵשׁ אֵת הַמְּשִׁיִּים וּמֵאֵתִים אִישׁ וַיְהִי לְיָס
בְּנִי־קֶרַח לֹא־מָתוּ

«Figli di Eliab sono Nemuel, Datan e Abiram – quel Datan e quell'Abiram, uomini stimati nella comunità (עֵדָה), che insolentirono contro Mosè e Aronne nella congrega (עֵדָה) di Korah, quando insorsero contro YHWH. Spalancò la terra la sua bocca e li inghiottì insieme a Ko-

¹⁰⁶ Cf. GRAY, *Numbers*, 187-188; BUDD, *Numbers*, 182. A questo proposito non convince l'ipotesi avanzata da R.P. Gordon che, facendo leva unicamente sul dibattito talmudico relativo alla sorte di Korah (cf. *Sanhedrin* 110a), interpreta così la mancata menzione di questo personaggio in Dt 11: «[...] Rather than pointing to a separate Dathan-Abiram source, merely reflects the indecisiveness of the tradition as to Korah's fate, as in Number 16» (GORDON, «Compositeness», 66).

¹⁰⁷ Pur giungendo a conclusioni distinte, per quest'analisi di Nm 26,9-11 ho preso spunto dalle considerazioni di NURMELA, *Levites*, 126-127.

rah, quando la congrega (עָרְדָה) morì allorché il fuoco divorò duecentocinquanta uomini; e furono come un segno. Ma i figli di Korah non morirono».

Vi sono diverse ragioni che spingono a dubitare della natura «originale» dei vv. 9b-11: anzitutto la digressione narrativa, introdotta nel v. 9 da הִיא, stride con la laconicità tipica del genere letterario delle genealogie su cui è costruito il censimento di Nm 26,1-51. Inoltre, spesso questo pronome personale è il segnale linguistico che introduce una glossa,¹⁰⁸ che in questo caso avrebbe la funzione di armonizzare il testo di Nm 26 con il racconto conservato nel «testo finale» di Nm 16.

Il secondo elemento che getta sospetto sull'originalità di Nm 26,9b-11 è rappresentato dalla triplice menzione di Korah, che risulta assolutamente fuori contesto, se si considera che il v. 9 è parte della sezione del censimento dedicata alla tribù di Ruben e alle famiglie che la compongono. Ora, Korah è un discendente di Levi, non di Ruben: ma poiché, come abbiamo visto, l'interpolazione costituita da Nm 26,9b-11 è volta all'armonizzazione di Nm 26 con il «testo finale» di Nm 16, la mano redazionale responsabile dell'aggiunta ha dovuto inserire anche Korah a prescindere dal fatto che non fosse un rubenita, per il semplice motivo che compariva nel computo dei ribelli di Nm 16 nella sua forma attuale.

Last but not least, vi è un elemento di carattere terminologico che conferma la natura tardiva dei vv. in questione: la triplice ricorrenza del termine עָרְדָה che, come ho avuto modo di segnalare è tipico del vocabolario sacerdotale e con ogni probabilità gioca un ruolo redazionale piuttosto importante nell'armonizzazione dei due principali filoni narrativi di Nm 16.

Anche l'analisi di *Sal 106,17-18* conduce a conclusioni che finiscono per confermare la ricostruzione sin qui proposta dell'evoluzione testuale di Nm 16:

¹⁰⁸ Per la definizione e gli esempi di utilizzo di questa tecnica cf. SKA, *Introduzione*, 102-103.

4. Studio esegetico di Nm 16

241

תפתח ארץ ותבלע דתן ותכס על־עדת אבירם:
והבער־אש בעדקם לְהַבִּיחַ תִּלְהַט רָשָׁעִים

«Si spalancò la terra e inghiottì Datan e seppellì la congrega di Abiram; divampò il fuoco nella sua assemblea e la fiamma divorò i malvagi».

Sebbene Korah non venga menzionato direttamente,¹⁰⁹ dal salmo si evince alquanto chiaramente che la vicenda di Nm 16 è presupposta nella sua forma attuale:¹¹⁰ infatti, vengono evocate sia la punizione di Datan e Abiram (ingoiati dalla terra) che quella dei korahiti (bruciati dal fuoco scaturito dagli incensieri).

Infine, un'ulteriore conferma delle tappe di formazione del «testo finale» di Nm 16 può essere riscontrata in *Sir 45,18*, che, nel contesto dell'elogio di Aronne, afferma:

ἐπισυνέστησαν αὐτῷ ἄλλότριοι
καὶ ἐζήλωσαν αὐτὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ
ἄνδρες οἱ περὶ Δαθὰν καὶ Αβιρων
καὶ ἡ συναγωγὴ Κορε ἐν θυμῷ καὶ ὀργῇ

«Hanno cospirato contro di lui [Aronne] degli estranei e di lui si sono ingelositi nel deserto uomini che facevano capo a Datan e Abiram e la congrega di Korah, consumati dall'ira».

Come si vede, questo testo presuppone chiaramente Nm 16 nella sua forma attuale, dal momento che associa Korah e la sua congrega alla nefasta sorte di Datan e Abiram.

¹⁰⁹ Esistono sufficienti ragioni per credere che il nome di Korah sia stato espunto dal salmista per motivi d'opportunità, come sottolinea L. SCHMIDT: «Der Verfasser hat aus der Gemeinde Korachs die Gemeinde Abirams gemacht. Offenbar hat er es bewußt vermieden, die Beteiligung Korachs zu erwähnen. Das dürfte dadurch bedingt sein, daß die Korachiten am zweiten Tempel Tempelsänger waren (vgl. z.B. die Korachitenpsalmen Ps 42-49). Auf sie sollte für den Verfasser von Ps 106 kein Schatten fallen» («Aufstand», 114 nota 216: il corsivo è mio). Cf. anche GOULDER, *Psalms*, 72.

¹¹⁰ Cf. MILGROM, «Korah's Rebellion», 141. L'ipotesi di J. LIVER, secondo cui il v. 18 del Sal 106 sarebbe frutto di un'aggiunta posteriore, non appare supportata da argomenti tali da ribaltare i rapporti di dipendenza redazionale (cf. «Korah», 200).

Queste sono le ragioni per cui ritengo si possa postulare l'antiorità del «filone Datan-Abiram» rispetto al blocco korahita: il prossimo passo ci porterà ad analizzare più da vicino tale blocco, attraverso lo studio della sua struttura interna e dei rapporti di dipendenza che legano i temi che vi s'intersecano.

3.2. IL «FILONE KORAHITA» IN Nm 16

Se, come ho cercato di mostrare nel paragrafo precedente, si può affermare con sufficiente ragionevolezza che la vicenda di Datan e Abiram appartiene a un livello redazionale piuttosto antico, genericamente definibile pre-sacerdotale, le cose si complicano notevolmente al momento di far luce sulla genesi e l'evoluzione del «filone korahita» di Nm 16.

Le difficoltà di quest'impresa risiedono anzitutto nella natura composita di tale filone. Come già è stato detto, infatti, vi s'intersecano due tematiche distinte: quella dei «250 uomini ragguardevoli», che protestano contro la posizione elitaria che separa il sacerdozio dal resto dell'assemblea d'Israele negli affari di culto (v. 3), e quella dei leviti, che reclamano per sé prerogative tipicamente sacerdotali (vv. 8-11).

Il punto d'incontro tra queste tematiche è individuabile – oltre che nel personaggio Korah, che appare come il corifeo di entrambi i gruppi – nella *natura del motivo della ribellione*, che in entrambe le vicende è attinente alla sfera del sacro, più precisamente all'esercizio del culto. Per il resto, se si eccettuano i vv. 8-11 che trattano *ex professo* della relazione tra leviti e sacerdoti e possono dirsi, pertanto, peculiari alla «tradizione levitica», le due tematiche sono talmente amalgamate nella narrazione da non consentire la ricostruzione di due versioni distinte e complete.¹¹¹

In modo un po' paradossale, quello che ho individuato come motivo comune alle due tematiche – ovvero il carattere, per così dire, religioso della polemica – può costituire una porta d'accesso al-

¹¹¹ Cf. NOTH, *Numeri*, 108.

4. *Studio esegetico di Nm 16*

243

l'individuazione delle diverse «tappe redazionali» di formazione del testo di Nm 16: è fuor di dubbio, infatti, che entrambe le rivendicazioni siano accomunate dal fattore cultico-religioso, ma è altrettanto chiaro che tra le due vi è un elemento di distinzione piuttosto netto, che consente di attribuire ciascuna di esse a una e una sola delle tematiche compresenti nel filone korahita. Sarà bene, dunque, soffermarsi alquanto sul merito di ciascuna delle due istanze, per tentare di proporre una soluzione al problema della genesi del testo.

3.2.1. «Tutta l'assemblea è santa!». *L'istanza laica del filone korahita*

La prima rivendicazione dei rivoltosi si evince dall'accusa formulata dai ribelli nei confronti di Mosè e Aronne in Nm 16,3b:

«...se tutta la comunità è santa e in mezzo a loro c'è YHWH, perché v'innalzate sull'assemblea del Signore?».

L'argomento addotto dai contestatori, introdotti nella narrazione come «duecentocinquanta uomini tra i figli d'Israele, capi della comunità, membri del consiglio, uomini ragguardevoli» (Nm 16,2), insiste sulla *santità* comune all'assemblea di Israele, che viene invocata come principio di uguaglianza tra i diversi componenti della comunità: l'istanza si propone, dunque, come una rivendicazione nei confronti del sacerdozio, colpevole di distinguersi dal resto dell'assemblea ponendosi su un livello di superiorità mediante la pretesa dell'esclusiva sull'esercizio del culto. In altre parole, in questa tradizione conservata all'interno di Nm 16 emerge *un'istanza laica che rivendica per sé privilegi clericali*: tale connotazione specifica fa sì che una simile rivendicazione si possa riferire senza troppe forzature al gruppo dei «250 uomini ragguardevoli», che insorgono contro quello che viene percepito come un abuso di potere da parte del sacerdozio.

A giudicare dallo sviluppo della narrazione e dal suo esito, ciò che costituisce il discriminante tra le due categorie in contesa – ovvero laici e sacerdoti – è l'*offerta dell'incenso*: infatti, l'ordalia degli incensieri sancisce divinamente e insindacabilmente chi nell'assemblea ha diritto a offrire l'incenso e chi invece non vi è autorizzato e deve dunque astenersene, pena la morte. Ora, giacché muovendosi

unicamente all'interno dell'ambito dell'analisi letteraria si annaspa alquanto nel tentativo di dare un volto ai personaggi coinvolti in questa vicenda e una ragione precisa al loro ruolo nell'economia della narrazione, uno sguardo alla storia d'Israele può rivelarsi utile ai fini della collocazione di questa tradizione in un contesto specifico, che aiuti a comprenderne meglio l'origine.

Come ho appena accennato, il problema principale di quella che abbiamo definito l'istanza *laica* del «filone korahita» sembra ruotare intorno alla pratica dell'offerta dell'incenso, un costume assai diffuso tra i popoli del Vicino Oriente antico: ad esempio, l'*Epopoea di Gilgamesh* testimonia l'utilizzo dell'incenso in contesti culturali dell'antica Mesopotamia,¹¹² ma è soprattutto l'Egitto a costituire una delle fonti d'informazione privilegiate al riguardo e merita, pertanto, un trattamento più approfondito.

Nell'antico Egitto infatti l'incenso era usato frequentemente nei rituali di culto degli dèi, come testimoniano non solo le fonti geroglifiche¹¹³ ma anche gli storiografi greci Plutarco ed Erodoto nelle loro ricostruzioni della società egiziana. È interessante rilevare come nella terra dei faraoni si sviluppò una vera e propria teologia dell'uso dell'incenso: uno degli aspetti principali di tale teologia riguardava il consolidamento dell'ideologia regale e si esprimeva mediante l'offerta dell'incenso tributata al faraone, figura divina, in occasione della cerimonia di investitura come pure nel corso dei complessi e fastosi rituali funebri che ne accompagnavano la sepoltura.¹¹⁴

L'uso dell'incenso, tuttavia, non era unicamente relegato alla sfera culturale, dal momento che aveva un certo impatto anche nella vita di ogni giorno: veniva infatti usato per profumare le abitazioni o

¹¹² Cf. RAHIM, «Incense», 4419.

¹¹³ Cf. NIELSEN, *Incense*, 5-7. Le attestazioni geroglifiche dell'uso dell'incenso risalgono addirittura alla V dinastia (2750-2625 a.C., secondo la tavola cronologica di J.H. Breasted): il documento è conosciuto come la *Stele di Palermo* e tratta delle relazioni commerciali intercorrenti tra l'Egitto e l'isola di Punt (isola misteriosa dalla localizzazione incerta, menzionata nel famoso *Racconto del naufrago*), che vertevano appunto sullo scambio di incenso. Sulla stele di Palermo cf. BREASTED, *Documents*, 51-57.

¹¹⁴ Cf. FAURE, *Parfums*, 25-50. Sulla teologia dell'uso dell'incenso quale si evince dai testi delle Piramidi cf. NIELSEN, *Incense*, 8-10.

4. *Studio esegetico di Nm 16*

245

gli indumenti, come pure con finalità terapeutiche nella cura di determinate malattie.¹¹⁵

Come spesso accade tra popoli vicini, l'uso dell'incenso si diffuse anche in Israele attraverso i percorsi noti come «le rotte dell'incenso»,¹¹⁶ per l'appunto. Trattandosi di un prodotto d'importazione, doveva essere alquanto costoso per gli israeliti, ragion per cui non desta alcuna meraviglia il fatto che l'impiego della preziosa sostanza aromatica fosse dapprincipio riservato ad ambiti specifici: all'*ambiente di corte*, in onore del re; ai *santuari*, in onore della divinità.¹¹⁷

La situazione dovette cambiare alquanto in epoca persiana, nel momento in cui la comunicazione tra le diverse satrapie e distretti del vasto impero achemenide divenne più agevole, causando un notevole incremento degli scambi di materie prime, tra cui appunto l'incenso. Secondo una legge cardine dell'economia, l'aumento del prodotto sul mercato provocò verosimilmente una diminuzione del costo e – come conseguenza – la diffusione dell'uso dell'incenso anche in ambiti estranei a quelli piuttosto elitari cui ho fatto poc'anzi riferimento:¹¹⁸ è così che gli archeologi ritengono di poter interpretare il ritrovamento di incensieri in abitazioni private palestinesi riferibili all'epoca della dominazione persiana.¹¹⁹

¹¹⁵ Sembra che l'uso dell'incenso fosse inteso in medicina al pari di un esorcismo. Il campo di applicazione era prevalentemente quello della ginecologia, come confermano le indicazioni del *papiro Smith*: per l'approfondimento cf. NIELSEN, *Incense*, 12-13 e relativi rimandi bibliografici.

¹¹⁶ Su tale argomento è recentemente fiorita una notevole letteratura, anche in conseguenza dell'incremento degli scavi archeologici nella penisola arabica: per l'approfondimento rimando all'ottimo contributo di C. ROBIN che – pur accentuando il discorso sui Sabei, di cui si occupa direttamente – traccia un quadro esaustivo della questione dell'esportazione dell'incenso (cf. «Sheba», 1204-1207). Sulle rotte dell'incenso cf.: ABDALLAH, «Yémen», 87-92; STERN, «Via Maris», 59-66; ZARINS, «Dhofar», 403-428; SADER, «Route», 67-86; GOREN, «Nabatéens», 107-116. Secondo alcuni autori, l'incontro tra la regina di Saba e Salomone riportato in 1Re 10,1-13 avrebbe implicanze con la questione del controllo del traffico d'incenso tra l'Arabia e gli altri paesi limitrofi: per la questione rimando a LEMAIRE, «Reine de Saba», 43-55, spec. 51-52; DE PURY, «Salomon», 213-238, spec. 220-221.

¹¹⁷ Cf. KNAUF, *Umwelt*, 261-262.

¹¹⁸ Ovvero la corte e il tempio.

¹¹⁹ Cf. NIEHR, «Aspects», 242 e relativi rimandi bibliografici.

Non è chiaro quando l'uso dell'incenso sia stato introdotto ufficialmente nel culto israelitico: l'opinione tradizionale¹²⁰ tendeva a sostenere che inizialmente tale strumento di culto fosse per lo più associato all'idolatria, cosa che giustificherebbe il biasimo riservato dai profeti all'uso degli incensieri, gli *תְּנִינִים*.¹²¹ Più verosimilmente, la stigmatizzazione profetica non era diretta all'uso dell'incenso in quanto tale, bensì all'idolatria che per mezzo di esso si perpetrava, e l'utilizzo dell'incenso rientrava nei canoni del culto israelitico al pari di quello degli altri popoli del mondo antico.¹²²

Con il consolidamento della legislazione culturale cristallizzatasi attorno al tempio di Gerusalemme e l'instaurazione del governo teocratico del sommo sacerdote,¹²³ l'uso dell'incenso finì per essere riservato esclusivamente a tale santuario, ove si bruciava su un *altare fisso* – l'«altare dell'incenso»,¹²⁴ per l'appunto – e non sugli incensieri mobili, che potevano richiamare in qualche modo quelli presenti nei templi pagani. Ciò ebbe due conseguenze immediate: primo, ogni altro tipo di offerta di incenso fu bandita – almeno in via di principio, se non nella prassi – come idolatrica; secondo, la pratica divenne appannaggio esclusivo del sacerdozio officiante nel tempio di Sion.¹²⁵

Tenendo conto di tale ricostruzione, dunque, il racconto della rivolta e conseguente punizione dei «250 uomini ragguardevoli» conservato in Nm 16 costituirebbe la conferma divina alla novità imposta dal clero gerosolimitano circa l'offerta dell'incenso: tale restrizione nella prassi culturale è presumibilmente da collocarsi in epoca ellenistica, giacché – *ex hypothesi* – fu allora che si instaurò la teocrazia in

¹²⁰ Come spesso accade, l'origine di tale opinione risale a WELLHAUSEN, *Prolegomena*, 63-64. Fu ripresa da BAENTSCH, *Numeri*, 259-260; BENZINGER, *Archäologie*, 365.

¹²¹ Cf. ad esempio Is 17,8; 27,9; Ger 11,13; Ez 6,4.6. Sull'argomento degli altari dell'incenso in Palestina si veda ZWICKEL, *Räucher kult*, 74-90.110-128.

¹²² Dice significativamente M. HARAN: «The use of spices, or of a mixture of their fine powder (which is the «incense» of the Old Testament) was a regular feature in the religious rites of all the Ancient World» («Incense», 113).

¹²³ Realizzatasi in epoca ellenistica, secondo quanto abbiamo postulato in sede di ricostruzione del quadro storico (cf. il punto 2.2.4. del secondo capitolo).

¹²⁴ Cf. le prescrizioni di Es 30,1-10.

¹²⁵ Cf. HARAN, *Temples*, 235-237. Sulle prescrizioni relative all'uso dell'incenso presenti nella Bibbia cf. NIELSEN, *Incense*, 68-88.

4. Studio esegetico di Nm 16

247

Israele. Pertanto, è da ritenersi che anche l'istanza laica del «filone korahta» non sia stata inserita nel racconto più antico di Nm 16 – quello facente capo a Datan e Abiram – prima di questo periodo.

A conforto di tale ipotesi si possono citare altri racconti dell'Antico Testamento, concordemente ritenuti tardivi,¹²⁶ in cui l'offerta dell'incenso da parte di persone considerate non idonee a compiere tale atto è apertamente biasimata fino alla riprovazione: gli esempi più significativi sono costituiti da Ez 8,7-13; Lv 10,1-2 ma soprattutto 2Cr 26,16-21. Richiamerò brevemente i primi due testi, dedicando più spazio all'analisi del terzo.

Il breve racconto di Ez 8,7-13 si colloca nell'ambito della grande visione del profeta che contempla la Gloria di YHWH abbandonare il tempio di Gerusalemme.¹²⁷ Il contesto più prossimo è rappresentato dalla prima visione, nella quale Ezechiele è fatto spettatore di diversi abomini perpetrati all'interno del santuario di Sion (Ez 8,5-18). La sostanza del secondo di tali abomini è così descritta dalle parole del profeta:

«Egli [YHWH] mi disse: “Entra e osserva gli abomini malvagi che stanno compiendo là dentro”. Io entrai e vidi ogni sorta di rettili e di animali abominevoli e tutti gli idoli del popolo d'Israele raffigurati intorno alle pareti e settanta anziani della casa d'Israele, fra i quali Iazanià figlio di Safàn, in piedi, davanti a essi, ciascuno con il turibolo in mano, mentre il profumo saliva in nubi d'incenso» (Ez 8,8-11).

La presenza della componente idolatrica costituisce certamente la prima e principale causa del biasimo del profeta: cionondimeno, la rappresentazione degli anziani, raffigurati nell'atto di *officiare* – come suggerisce il termine עֲמֻדָּיִם – in un antro oscuro, di nascosto e per di più compiendo un abominio, non può non inculcare l'idea che ci

¹²⁶ Sintetizzando quella che appare come un'opinione comune, così si esprime R.B. DILLARD: «The regulations regarding the incense offerings and priestly prerogatives are felt to be late» (2 *Chronicles*, 210).

¹²⁷ I commentatori sono soliti includere tale visione nella macrounità costituita da Ez 8,1-11,25 (cf. ad esempio BLOCK, *Ezekiel*, 272; ALLEN, *Ezekiel 1-19*, 129; BROWNLEE, *Ezekiel 1-19*, 125).

troviamo dinanzi a «persone sbagliate al posto sbagliato». Converterà qui richiamare il fatto che Ezechiele presenta un sacerdozio estremamente organizzato e gerarchicamente ordinato,¹²⁸ sviluppando una vera e propria ideologia sacerdotale caratterizzata da una precisa ripartizione dei compiti culturali tra i ministri del sacro: è evidente che un'iniziativa «laicale» del tenore di quella riportata in Ez 8 mal si sposa con una simile ideologia sacerdotale.

Il gesto dei settanta anziani, dunque, oltre a costituire un atto di idolatria, rappresenta l'appropriazione indebita da parte di persone non idonee di una facoltà – quella di offrire incenso alla divinità – ritenuta appannaggio della classe sacerdotale.¹²⁹

La fattispecie del racconto di *Lv 10,1-2* è ancora più peculiare: protagonisti della vicenda non sono in questo caso dei laici, bensì i due sacerdoti, e per di più figli diretti di Aronne, Nadab e Abiu,¹³⁰ accusati di aver presentato a YHWH un'offerta non regolamentare. Il brano è breve e conviene riportarlo per intero:

«I due figli di Aronne, Nadab e Abiu, presero ciascuno un braciere, vi misero dentro il fuoco e sopra di esso l'incenso e offrirono di fronte a YHWH un fuoco illecito (עֲוֹנוֹתָם), che [YHWH] non aveva ordinato. Ma dalla presenza di YHWH uscì un fuoco e li divorò e morirono così davanti a YHWH».

L'interpretazione esatta del brano risulta inficiata dall'oscurità di un passaggio piuttosto centrale, quello relativo al significato dell'espressione אֵשׁ זָרָה, che appare alquanto criptica e difficile da comprendere.

¹²⁸ Cf. specialmente la cosiddetta «Torah di Ezechiele», che si suole individuare nei capitoli 40–44.

¹²⁹ Così BLOCK, *Ezekiel*, 289-293; ALLEN, *Ezekiel 1–19*, 143-144; HARAN, *Temple*, 241. Cf. anche DUGUD, *Ezekiel*, 111-116 (considera il rapporto tra Ezechiele e gli anziani in Ez 8–11).

¹³⁰ Es 6,23 presenta Nadab e Abiu (assieme a Eleazaro e Itamar) come i figli che Aronne aveva avuto da Elisabetta, figlia di Amminadab. Sull'identità e lo status di Nadab e Abiu nelle tradizioni pentateucali cf. RENDTORFF, «Nadab», 359-360. Sulla genealogia dei sacerdoti e leviti in Es 6,14-27 cf. ACHENBACH, *Vollendung*, 110-123.

4. Studio esegetico di Nm 16

249

L'aggettivo זר, che in senso generale significa «straniero, diverso, eterogeneo», in senso proprio passa a indicare qualcuno o qualcosa di «illecito, non autorizzato».¹³¹ Non mancano nella Bibbia esempi di utilizzo del termine in questa duplice accezione: così Lv 22,10-12, in cui le due *nuances* dell'aggettivo di fatto si fondono, giacché la prescrizione si rivolge a uomini stranieri (e alle rispettive mogli) cui vengono interdette determinate pratiche religiose; Nm 3,10.38, in cui viene intimato il divieto di accesso al culto a «persone non autorizzate», descritte utilizzando l'aggettivo זר. La particolarità di Lv 10,1-2 che stiamo analizzando consiste nel fatto che, in questo caso specifico, l'illiceità sembra risiedere nell'offerta stessa e non negli offerenti, che sono insigniti della dignità sacerdotale¹³² e, pertanto, di per sé abilitati a compiere l'oblazione.¹³³ L'elemento problematico è dunque costituito dall'*incenso*.

Senza entrare nel merito dell'esatto significato dell'espressione אש זרה – che abbiamo visto essere difficile da stabilire e, tra l'altro, esula dagli intenti del presente studio¹³⁴ – è fuor di dubbio che il racconto di Lv 10,1-2 insista sul biasimo dei due protagonisti della vicenda; un biasimo che giunge fino alla conseguenza estrema della loro eliminazione fisica.

Come nell'epilogo della vicenda narrata in Nm 16, è il giudizio divino che sancisce miracolosamente lo stato delle cose: Nadab e Abiu, pur discendendo direttamente da colui al quale YHWH aveva affidato il sacerdozio nella sua forma più alta – Aronne – non si dimostrano idonei all'esercizio di tale sacerdozio in quanto non ne osservano fedelmente le prescrizioni.¹³⁵ Il «fuoco uscito da YHWH» li cancella dalla scena, lasciando il campo libero agli altri due figli di

¹³¹ Cf. SNIJDERS, «זר/זרה», 556-564.

¹³² L'ipotesi di N.H. SNAITH, che propone di tradurre il sintagma אש זרה con «lay fire» non convince, dal momento che il lignaggio di Nadab e Abiu è tutt'altro che dubbio (cf. *Leviticus*, 76).

¹³³ Cf. MILGROM, *Leviticus 1-16*, 598-599; HARTLEY, *Leviticus*, 132-133.

¹³⁴ Le proposte di soluzione sono molte e assai disparate: per una buona sintesi cf. LAUGHLIN, «Strange fire», 559-561.

¹³⁵ Alcuni esegeti interpretano il «fuoco illecito» come un fuoco che non rispettava le rigide norme imposte dalla legislazione di Es 30,34-38 (cf. DEIANA, *Levítico*, 111-112). Dal canto suo, P. SEGAL ritiene che il gesto di Nadab e Abiu sia interpretabile come una violazione delle norme culturali del tempio (cf. «Verdict», 93).

Aronne – Eleazaro e Itamar – che saranno perciò i capostipiti delle grandi famiglie sacerdotali d'Israele.¹³⁶

Anche dalla lettura di Lv 10,1-2, dunque, – pur tenendo conto di tutte le particolarità che abbiamo segnalato¹³⁷ – si può desumere che, in un determinato momento della storia di Israele, l'offerta dell'incenso venne di fatto preclusa ad alcuni soggetti che per un certo periodo l'avevano praticata, per essere riservata a una precisa classe di sacerdoti, gli unici ritenuti degni di accedervi.¹³⁸

Dopo aver analizzato i brani di Ez 8 e Lv 10, di cui peraltro non sono state taciute le peculiarità, concentriamo ora la nostra attenzione sul testo di 2Cr 26,16-21, un racconto che ben si attaglia all'esemplificazione di quanto abbiamo rilevato in Nm 16 a proposito dell'offerta dell'incenso da parte di laici.

Il contesto più ampio della pericope in esame è costituito da 2Cr 26, un capitolo interamente dedicato al *regno di Ozia*. Le gesta di tale sovrano sono certamente degne di nota: ascese al trono all'età di appena sedici anni e sotto il suo regno Giuda estese notevolmente i suoi confini verso sud, recuperando parte dei territori che avevano costituito il vasto impero salomonico. Sempre secondo il racconto di 2Cr, Ozia si adoperò anche nella costruzione di infrastrutture che garantissero il miglioramento del sistema di comunicazione del regno ed ebbe notevole successo nelle campagne militari contro i filistei, nemici storici di Israele.¹³⁹

Il v. 16 costituisce una cesura netta nel racconto delle gesta di Ozia: infatti, secondo un procedimento assai tipico dello stile del

¹³⁶ Circa la polemica interna alle famiglie sacerdotali che soggiacerebbe al racconto della vicenda di Nadab e Abiu cf. LAUGHLIN, «Strange fire», 562-565; HARTLEY, *Leviticus*, 130.

¹³⁷ La più evidente delle quali consiste nello status sacerdotale dei protagonisti, mentre negli altri esempi (Ez 8 e Nm 16, ma anche 2Cr 26 come vedremo tra breve) si tratta sempre di laici.

¹³⁸ Trattandosi di una polemica interna al clero (giacché, come sottolineato più volte, i protagonisti sono sacerdoti) si può presumere che si collochi in un periodo ancora più tardo rispetto alla tradizione dei «250 uomini ragguardevoli» contenuta in Nm 16, che riguarda la preclusione dell'offerta dell'incenso ai laici.

¹³⁹ Cf. 2Cr 26,1-15.

4. Studio esegetico di Nm 16

251

Cronista,¹⁴⁰ un'indicazione cronologica piuttosto generica («Ma quando fu diventato potente...») interviene a segnare lo spartiacque tra il periodo «buono» del suo regno e quello «cattivo».¹⁴¹ È interessante notare la progressione quasi incalzante con cui viene presentata la colpa del re:

«Ma quando fu diventato potente il suo cuore insolentì fino a rovinarsi; si ribellò contro YHWH, suo Dio, ed entrò nel santuario di YHWH per bruciare incenso sull'altare» (2Cr 26,16).

Queste parole sembrano stabilire un nesso di causalità tra la superbia di Ozia, la sua insubordinazione nei confronti di Dio e il suo varcare la soglia del santuario di YHWH per compirvi una particolare offerta: già dall'inizio, dunque, l'azione del re non viene inquadrata nei termini di una semplice infrazione alle norme liturgiche, bensì come una violazione gravissima direttamente rivolta contro YHWH; un'espressione patente di infedeltà nei confronti di Dio.

La denuncia della peccaminosità dell'azione di Ozia viene affidata alle parole sdegnate del gruppo di ottanta sacerdoti che, guidati dal sacerdote capo Azaria, irrompono nel tempio subito dietro al re e gli intimano di allontanarsi immediatamente dal santuario perché ha insolentito compiendo un atto che non era di sua competenza, come sottolinea la reiterazione del sintagma אֲשֶׁר־לֹא־לְךָ , che compare per ben due volte in 2Cr 26,18. La formulazione dell'accusa nei confronti del re costituisce un ottimo spunto narrativo per introdurre la norma relativa ai soggetti autorizzati a bruciare l'incenso:

«Non spetta a te (אֲשֶׁר־לֹא־לְךָ), Ozia, bruciare incenso a YHWH: spetta piuttosto ai sacerdoti figli di Aronne, che sono stati consacrati per bruciare incenso» (2Cr 26,18a).

L'accusa che viene mossa al re consiste, dunque, nell'appropriazione indebita di un atto spettante *jure divino* alla classe sacerdotale.

¹⁴⁰ Solo per fermarci al contesto prossimo di 2Cr 26, la stessa cosa si rileva nel racconto del regno dei due predecessori Ioas (2Cr 24) e Amazia (2Cr 25).

¹⁴¹ Cf. DILLARD, 2 *Chronicles*, 210.

le, nello specifico ai «sacerdoti figli di Aronne». Non stupisce la reazione collerica del re (v. 19), dal momento che – come abbiamo avuto modo di notare – era stato introdotto nella narrazione come uomo insolente e incline alla ribellione nei confronti di Dio. La punizione che si abbatte istantaneamente sul trasgressore, che viene colpito dalla lebbra (cf. 2Cr 26,19), altro non è che la ratifica divina del privilegio degli aronidi e funge da deterrente per chiunque ardisca avanzare pretese su una prerogativa definitivamente sancita come sacerdotale.

Dopo aver brevemente inquadrato lo snodarsi della narrazione è bene soffermarsi a formulare alcune considerazioni, pur senza la pretesa di entrare approfonditamente nel merito di questioni che per la loro complessità richiederebbero uno sviluppo ben più ampio e dettagliato. Anzitutto, non può non balzare agli occhi l'*anacronismo*¹⁴² con cui viene giudicato l'agire del re Ozia da parte dei sacerdoti: abbiamo già avuto modo di evidenziare come nella concezione antica il sovrano era anche il sommo sacerdote, il supremo mediatore tra la divinità e il popolo, e in quanto tale aveva diritto proprio ed esclusivo a compiere qualsiasi azione cultuale.¹⁴³ Un simile anacronismo induce a ipotizzare che il racconto riportato in 2Cr 26,16-21 appartenga a un'epoca tardiva, in cui una tradizione presumibilmente antica quale quella relativa al regno di Ozia fu rivisitata e adattata alle esigenze ideologiche dei redattori che ne curarono la rielaborazione. Tale ipotesi viene rafforzata da un rapido confronto del testo di 2Cr 26 con altre due fonti che trattano del regno di Ozia: mi riferisco a 2Re 15,1-7 e a un racconto delle *Antiquitates* di Giuseppe Flavio.¹⁴⁴

¹⁴² Mutuo l'espressione da R.B. DILLARD, che afferma: «[...] Uzziah is commonly viewed as judged by an anachronistic standard: the rules of the post-exilic hierocracy were retrojected to provide the basis for the condemnation of Uzziah» (2 *Chronicles*, 210).

¹⁴³ Cf. quanto detto in proposito al punto 3.3. del primo capitolo. Non mancano nella Bibbia episodi in cui i re vengono raffigurati nell'atto di compiere sacrifici o altre azioni rituali: cf. ad esempio 1Re 8,63; 2Cr 7,5 (Salomone che offre sacrifici); 1Cr 21,28 (Davide offre un sacrificio); 2Sam 6,18 (Davide benedice il popolo); 1Re 8,14 (Salomone benedice il popolo); ecc.

¹⁴⁴ Cf. IOSEPHUS, *Antiquitates* IX x.3-4.

4. *Studio esegetico di Nm 16*

253

In 2Re 15,1-7 il re, che viene denominato Azaria,¹⁴⁵ è presentato essenzialmente come un sovrano giusto,¹⁴⁶ e la lebbra che lo colpisce – pur configurandosi come una punizione divina (cf. v. 5) – appare piuttosto come la conseguenza della perversione idoltrica del popolo che dell'agire del re. Non c'è traccia dell'episodio dell'offerta dell'incenso.

Il testo di Giuseppe Flavio, invece, amplifica notevolmente lo spessore della colpa di Ozia, rimarcandone la tracotanza e configurando il reato come un'offesa diretta a Dio. Riporto un breve passaggio del testo, per dar conto dell'insistenza con cui il Flavio sottolinea il peccato di Ozia:

«Ma, dopo aver predisposto tutti questi strumenti e preparativi, l'animo suo si corruppe a motivo della superbia e divenne insolente, confidando nell'abbondanza che possedeva di cose che periscono e divenendo sprezzante della potenza immortale che dura eternamente, cioè della pietà verso Dio e dell'osservanza delle leggi (πρὸς τὸν θεὸν εὐσέβεια καὶ τὸ τηρεῖν τὰ νόμιμα)».¹⁴⁷

Non è difficile notare come Giuseppe Flavio, rispetto alle altre due fonti, calchi la mano sulla stigmatizzazione della condotta del re Ozia, che viene dipinta con i colori greci dell'ὕβρις, ovvero della mancanza di pietà (εὐσέβεια) nei confronti di YHWH.¹⁴⁸ Un altro particolare interessante è costituito dal fatto che il racconto delle *Antiquitates* colloca la violazione commessa da Ozia nel contesto di un «importante giorno festivo pubblico»,¹⁴⁹ e imputa al re anche il fatto

¹⁴⁵ L'ambiguità del nome di questo re, che in alcuni testi è conosciuto come Azaria (cf. 1Cr 3,12; 2Re 15,1.6.7.8.17.23...) e in altri come Ozia (cf. Is 1,1; Os 1,1; Am 1,1...), deriva molto probabilmente dal fatto che ci si riferisce a lui utilizzando ora il nome di nascita, ora il nome di accesso al trono, come del resto capita per altri re (Eliachim/Yehoyakim; Mattania/Sedecia...).

¹⁴⁶ In 2Re 15,3 ricorre la formula tipicamente deuteronomistica utilizzata per designare i re giusti: מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל הַיְשָׁרִים (cf. anche 1Re 15,5.11; 22,43; 2Re 12,3; 14,3...).

¹⁴⁷ IOSEPHUS, *Antiquitates* IX x.3.

¹⁴⁸ Cf. a proposito le considerazioni sviluppate da C.T. BEGG nel suo studio sinottico delle tre fonti di cui stiamo trattando (cf. «Uzziah», 5-24).

¹⁴⁹ ...ἡμέρας ἐπισήμου καὶ πάνδημον ἑορτὴν ἐχούσης...

di essersi rivestito di abiti sacerdotali e di aver compiuto il sacrificio sull'altare d'oro.

Ciò che si può dedurre da questi brevi cenni è il fatto che più le rielaborazioni della vicenda di Ozia/Azaria si fanno tardive,¹⁵⁰ più insistono nell'introdurre nel racconto particolari relativi al culto, peraltro sempre più dettagliati; come pure insistono nel motivare la punizione divina – giacché tale era ritenuta la lebbra – che si abbatte sul re come la conseguenza di una sua grave violazione di norme culturali.

La cosa che ci interessa maggiormente è rilevare come, in un'epoca chiaramente tardiva, non sembri esservi dubbio alcuno sul fatto che la pratica dell'offerta dell'incenso fosse una prerogativa esclusivamente sacerdotale, e per di più riservata ai primi tra i sacerdoti, ovvero i «figli di Aronne»: pertanto tutti i laici – re compreso! – ne erano categoricamente esclusi, a pena di incorrere nell'ira e nel castigo divini.

Col conforto della testimonianza di questi tre testi,¹⁵¹ dunque, ribadiamo l'ipotesi che la tradizione relativa ai «250 uomini ragguardevoli» presente in Nm 16 sia stata aggiunta alla tradizione più antica – quella dei rubeniti – in un periodo in cui la gerarchizzazione del sacerdozio e la relativa divisione delle mansioni culturali si erano già ben delineate, e che si collochi nell'alveo di quei racconti biblici sottesi a dimostrare che – per esplicita disposizione divina – i laici dovevano essere esclusi dall'offerta dell'incenso, che pure per un certo periodo di tempo avevano potuto praticare.

3.2.2. «Prendete anche il sacerdozio!».

L'istanza «levitica» del filone korahita

Dal discorso mosaico riportato in Nm 16,8-11 emerge un secondo tipo di rivendicazione: i «figli di Levi» sono rimproverati da Mosè di pretendere la כֹּהֵנִים dimostrando di tener poco conto del ruolo al quale li ha chiamati YHWH, che li ha scelti e separati dal resto delle tribù di Israele per il servizio della dimora e della comunità:

¹⁵⁰ Sui rapporti di dipendenza tra le tre fonti menzionate (2Re, 2Cr e *Antiquitates*) cf. BEGG, «Uzziah», 21-24.

¹⁵¹ Mi riferisco a Ez 8; Lv 10 e 2Cr 26.

4. Studio esegetico di Nm 16

255

«Mosè disse a Korah: “Ascoltatemi, figli di Levi: vi pare forse poco che il Dio d’Israele vi abbia separato dalla comunità d’Israele per farvi avvicinare a sé, affinché possiate compiere il servizio della dimora del Signore e stare davanti alla comunità per essere suoi ministri? Ha permesso che ti avvicinassi tu e tutti i tuoi fratelli figli di Levi insieme a te, eppure aspirate anche al sacerdozio (כֹּהֲנָהּ)! È per questo che tu e tutta la tua comunità vi radunate contro il Signore! E Aronne chi è, perché mormorate contro di lui?”».

Il problema sollevato in questo brano presuppone una polemica assai più specifica rispetto a quella del v. 3: non si tratta più di una rivendicazione di stampo laico nei confronti del sacerdozio in genere, bensì di una *querelle* tutta interna alla cerchia sacerdotale, che vede contrapporsi il «clero di seconda classe»,¹⁵² rappresentato dai leviti, a quello di rango superiore, rappresentato dagli aronidi. Anche in questo caso, uno sguardo alla storia d’Israele può rivelarsi utile in vista di una proposta d’interpretazione di questo livello redazionale del testo di Nm 16.¹⁵³

Nell’ambito della ricostruzione della questione dell’autorità da un punto di vista storico, abbiamo avuto modo di vedere che il problema del rapporto tra leviti e sacerdoti si presenta come una questione alquanto tardiva,¹⁵⁴ come tra l’altro si deduce dal fatto che nelle tradizioni più antiche i due termini vengono usati in maniera sinonimica o comunque equivalente, quasi a indicare l’assenza di dualità.¹⁵⁵

¹⁵² Mutuo la definizione dal sottotitolo dell’opera di NURMELA, *Levites*.

¹⁵³ L’origine, l’evoluzione e la storia dei leviti costituisce un problema aperto e assai complicato: non è questa la sede per affrontarlo dettagliatamente, per cui ci si limiterà ai contorni della questione, cercando di argomentare a partire dai dati su cui converge l’opinione comune degli studiosi. Tra i più recenti studi sul levitismo (alcuni dei quali sono stati già citati) segnaliamo: DAHMEN, *Leviten*; NURMELA, *Levites*; SCHAPER, *Leviten*; nonché una serie di articoli tematici riportati in nota da CARDELLINI, *Leviti*.

¹⁵⁴ Per una sintesi del dibattito esegetico sulla questione cf. REHM, «Levites», 297-298.

¹⁵⁵ Cf. Dt 17,9.18; 18,1; 24,8; 27,9 in cui si utilizza il sintagma הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּים = «sacerdoti-leviti», lasciando intendere che i due sostantivi siano in pratica dei sinonimi (cf. NURMELA, *Levites*, 141-163). Ribadisco quanto ho fatto osservare in altro contesto, ovvero il fatto che il libro del Levitico – *lucus a non lucendo* – ignori completamente la distinzione tra sacerdoti e leviti (cf. DEIANA, *Levitico*, 229).

Si ipotizza che tale situazione sia rimasta invariata sino al momento in cui sorse la necessità di distinguere le mansioni dell'uno e dell'altro gruppo: sullo sfondo del tempio di Gerusalemme, che non rappresentava più solo il centro religioso ma anche politico di Israele,¹⁵⁶ il sacerdozio aronita disegnò l'organigramma della gerarchia clericale riservandosi le funzioni prettamente sacerdotali e relegando ai leviti compiti di contorno, certo meno nobili eppure indispensabili al funzionamento del santuario e dei rituali resi sempre più complessi dall'accumulo di prescrizioni.¹⁵⁷

Un riflesso di tale mutata situazione è percepibile in alcune tradizioni bibliche concordemente ritenute assai tardive, che differenziano nettamente le mansioni sacerdotali da quelle levitiche: cito ad esempio il testo di Ez 44,¹⁵⁸ con particolare riferimento ai vv. 10-12 in cui il profeta intavola un'aspra polemica con i leviti, che vengono additati al pubblico ludibrio per essersi macchiati di orrendi crimini. Ecco il tenore dell'accusa di Ezechiele:

«Quanto ai leviti, che si sono allontanati da me mentre Israele si tra-
viava e hanno seguito i loro idoli, sconteranno la propria iniquità; ser-
viranno nel mio santuario come guardie delle porte del tempio e come
servi del tempio; sgozzeranno gli olocausti e le vittime del popolo e sta-
ranno davanti a esso pronti al suo servizio. Poiché l'hanno servito da-
vanti ai suoi idoli e sono stati per la gente d'Israele occasione di pecca-
to, perciò io ho alzato la mano su di loro – oracolo del Signore Dio –
ed essi sconteranno la loro iniquità».

Al di là della problematicità della questione relativa all'interpre-
tazione del biasimo riservato da Ezechiele ai leviti,¹⁵⁹ dalle parole del

¹⁵⁶ Ci troviamo dunque in epoca ellenistica, secondo l'ipotesi che stiamo por-
tando avanti nel corso di tutta la ricerca.

¹⁵⁷ Cf. SCHAPER, *Leviten*, 162-174. Per una sintesi dell'evoluzione della figura
dei leviti deducibile dal racconto biblico, che tiene conto delle diverse tenden-
ze esegetiche moderne, cf. CARDELLINI, *Leviti*, 9-20. Nella conclusione del medesimo
contributo l'autore propone, a mo' di sintesi, la propria ricostruzione della storia dei le-
viti (cf. pp. 37-43).

¹⁵⁸ Per l'approfondimento di Ez 44 cf. S.L. COOK, «Interpretation», 193-208;
DUGUD, *Ezekiel*, 75-80.

¹⁵⁹ In effetti, la distinzione di ruolo tra leviti e sacerdoti in Ez 44 è intesa da P.J.

4. *Studio esegetico di Nm 16*

257

profeta si evince che ai leviti sono precluse le prerogative tipicamente sacerdotali,¹⁶⁰ che rimangono appannaggio esclusivo dei sacerdoti figli di Zadok, come si desume dai vv. 13-15:

«[I leviti] non si accosteranno più a me per servirmi come sacerdoti e toccare tutte le mie cose sante e santissime, ma sconteranno la vergogna degli abomini che hanno compiuti. Affido loro la custodia del tempio e ogni suo servizio e qualunque cosa da compiere in esso. I sacerdoti leviti figli di Zadok, che hanno osservato le prescrizioni del mio santuario quando gli israeliti si erano allontanati da me, si avvicineranno a me per servirmi e staranno davanti a me per offrirmi il grasso e il sangue, oracolo del Signore Dio».

I leviti, dunque, vengono investiti di funzioni che – sebbene non prive di una certa dignità – erano pur sempre di contorno rispetto alle mansioni sacerdotali. Ora, giacché il discriminante tra le due categorie clericali è costituito dall'attribuzione dei compiti relativi al culto, la perentorietà e la precisione con cui il profeta distingue tali compiti¹⁶¹ lasciano presumere che questo testo di Ezechiele riproduca una fattispecie che, al tempo della redazione dei suoi scritti, doveva già costituire una situazione di fatto.

Una circostanza analoga è quella riflessa da Nm 18,1-7, in cui per bocca di YHWH stesso vengono distinte le mansioni di Aronne e dei suoi figli sacerdoti da quelle dei «suoi fratelli, la tribù di Levi» (v. 2): con un vocabolario che richiama piuttosto da vicino quello di Ez 44, ai leviti vengono relegate le funzioni di custodia della tenda del convegno e il servizio ai sacerdoti, in una posizione di evidente subalternità rispetto a essi.

LEITHART come conseguenza dalla punizione dei leviti per la loro idolatria (cf. «Attendants», 19-20), mentre R. DUKE sviluppa una tesi diametralmente opposta (cf. «Punishment», 61-81).

¹⁶⁰ Quali ad esempio quella di «avvicinarsi a YHWH per servirlo» o di «toccare le cose sante e santissime» (v. 13).

¹⁶¹ In testi che, per unanime consenso, sono ritenuti anteriori a Ez 44 è del tutto assente una simile acribia nella distinzione dei compiti tra sacerdoti e leviti. Anzi, come è stato in precedenza rilevato, non vi è neppure una netta distinzione tra sacerdoti e leviti: cf. ad esempio Dt 17,9.18; 18,1; 24,8; 27,9.

Pur essendo meno esplicite relativamente all'attribuzione di mansioni culturali, anche le liste di coloro che fecero ritorno dall'esilio riportate nei libri di Esdra e Neemia distinguono nettamente le due categorie di clero, proponendo liste separate per i sacerdoti e per i leviti.¹⁶² Lo stesso discorso vale per i due libri delle Cronache, che elaborano una sorta di teorizzazione della divisione in classi sacerdotali, attribuendo addirittura a Davide – per la mediazione di Zadok – la distinzione tra i diversi tipi di sacerdoti.¹⁶³

Tutte queste testimonianze bibliche riproducono il punto di arrivo dell'operazione che ebbe come esito la subordinazione del levitismo al sacerdozio aronitico. Tale processo non dovette essere indolore: possiamo ben immaginare che tipo di resistenza abbiano messo in atto i discendenti di Levi al fine di evitare quella che percepivano come un'usurpazione. Una tradizione quale quella rappresentata dall'istanza levitica del «filone korahita», che impegnava non solo l'autorità di Mosè – già di per sé ritenuta sufficiente a dirimere ogni questione – ma addirittura quella di YHWH, doveva garantire la sanzione irrevocabile del nuovo ordine delle cose e mettere a tacere definitivamente le pretese levitiche.

Sulla base di tutta questa serie di considerazioni, si possono ragionevolmente ipotizzare due conclusioni, ovvero: che alcuni redattori abbiano inserito la tematica levitica in Nm 16, un racconto che, come è stato mostrato, ben si prestava a tacitare pretese rivendicate da soggetti che si ribellavano all'autorità costituita; e che il motivo della rivolta levitica sia, per le ragioni sin qui addotte, il più recente apporto redazionale a Nm 16.

4. SINTESI DEL PERCORSO COMPIUTO

Al termine dell'analisi del testo, proviamo a riassumere il percorso di ricostruzione delle tappe di formazione di Nm 16 che siamo andati tracciando.

¹⁶² Cf. Esd 2,36.40; Ne 10,9.10; 12,1.8.12.23.

¹⁶³ Cf. 1Cr 24,3. La figura di Zadok ha un rilievo molto particolare nei libri delle Cronache: oltre al testo già citato cf. 1Cr 27,17; 29,22; 2Cr 31,10 (Azaria viene definito «sommo sacerdote della stirpe di Zadok»).

4. *Studio esegetico di Nm 16*

259

1. *Il racconto facente capo a Datan e Abiram rappresenta lo strato più antico del testo* che abbiamo genericamente definito «pre-sacerdotale», e riflette una polemica antimosaica, legata al problema della conduzione del popolo e quindi – in ultima analisi – alla questione dell'autorità sull'assemblea di Israele. Spingono a tale conclusione considerazioni di carattere narrativo (personaggi coinvolti, completezza della trama), tematico, stilistico e linguistico.

2. *Su quest'impianto caratterizzato dal tema della rivolta s'inserisce una tradizione più tardiva*, caratterizzata da due tematiche distinte sebbene accomunate dallo sfondo cultico-religioso. Tali tematiche, che costituiscono quello che abbiamo definito il «filone korahita», sono talmente amalgamate nella narrazione da non poter essere scisse senza pregiudizio della narrazione stessa. Peraltro, anche preso nella sua globalità, il «filone korahita» difetta di quelle caratteristiche di unitarietà e completezza che abbiamo riconosciuto al «filone rubenita»: ragione per cui si ipotizza che il «filone korahita» rappresenti un'aggiunta secondaria rispetto alla tradizione pre-sacerdotale di cui sopra.

3. *Il «filone korahita» è percorso da due istanze: la prima è quella propugnata dai «250 uomini ragguardevoli»*, che rivendicano la possibilità di prestare un atto di culto (l'offerta dell'incenso) facendo leva sulla santità dell'intera assemblea, a fronte della pretesa sacerdotale dell'esclusiva sugli affari religiosi. La tragica fine dei rivoltosi rappresenta la sanzione divina dello *status quo* e – conseguentemente – la conferma della preminenza della classe sacerdotale sull'assemblea negli affari del culto. Uno sguardo alla storia della religione d'Israele, a partire da alcune considerazioni desunte dall'interpretazione dei dati archeologici, ha offerto la base all'ipotesi di collocazione di tale istanza nel periodo successivo alla dominazione persiana, probabilmente in coincidenza dell'instaurarsi della teocrazia in Israele (e quindi, *ex hypothesi*, in epoca ellenistica): in tale periodo, infatti, il sacerdozio era anche investito di potere civile e poteva emanare leggi restrittive che obbligassero anche i laici.

4. *La seconda istanza che abbiamo rilevato nel «filone korahita» è rappresentata dalla tematica levitica*. L'eco riverberata da questo ap-

porto redazionale rimanda alla disputa – notoriamente tardiva – originatasi tra sacerdoti e leviti in relazione alle competenze di ciascuna di queste due classi nell'esercizio del culto, ed è pertanto più specifica rispetto a quella dei «250 uomini ragguardevoli». Nonostante la storia e l'evoluzione della figura e del ruolo dei leviti rappresentino una questione a tutt'oggi poco chiara, si ritiene di poter ipotizzare che la disputa con il sacerdozio non sia collocabile prima della trasformazione del tempio di Gerusalemme in centro di potere civile oltre che religioso: tale nuova situazione richiedeva una riorganizzazione della gerarchia, cosa che i sacerdoti puntualmente realizzarono a scapito dei leviti, ridotti a «clero di seconda classe».

CONCLUSIONE

«Allora Gesù disse alle folle e ai suoi discepoli: “Sulla cattedra di Mosè si sono insediati gli scribi e i farisei...”» (Mt 23,1-2).

Queste parole, che l'evangelista Matteo pone sulla bocca di Gesù, sono assai brevi e concise, ma più che sufficienti per chiarire all'uditorio come – in quella precisa contingenza storica – gli scribi e i farisei fossero riconosciuti i custodi legittimi dell'autentica *tradizione mosaica*, sebbene ne avessero mistificato lo spirito per mezzo di quell'osservanza formalistica della Torah contro la quale si scaglierà l'invettiva di Gesù contenuta nel resto del capitolo 23 dello stesso Vangelo.

Il riferimento evangelico alla «cattedra di Mosè» mi dà, ora, l'agio di introdurmi nella presentazione delle conclusioni dello studio che ho condotto sulla questione dell'autorità in Israele tra VI e IV sec. a.C., alla luce di alcuni testi biblici in cui il ricorso all'autorità mosaica serve a legittimare determinate istituzioni che tanta parte ebbero nella vita della comunità giudaica dell'esilio e postesilio.

Il primo apporto che intendo rimarcare è di natura squisitamente metodologica: come è stato più volte ribadito, l'indagine ha preso avvio dall'analisi del testo biblico, cui solo in un secondo momento si è aggiunto l'esame delle problematiche storiche concernenti lo sviluppo della questione dell'autorità, al fine di individuare una risposta alla pressante domanda relativa alla collocazione cronologica della sequenza di interventi redazionali che l'analisi esegetica aveva evidenziato. Il risultato di questo sforzo è una ricerca che aspira a qua-

lificarsi come *interdisciplinare*, dal momento che vi dialogano in modo complementare scienze diverse quali la storia, l'archeologia e l'esegesi biblica: uno degli intenti perseguiti è stato quello di sdoganare quest'ultima dall'accusa che spesso – a torto o a ragione – le viene mossa, quella cioè di operare in un isolamento egocentrico fatto di argomentazioni circolari, che nascono e muoiono nell'ambito del testo senza osare il confronto con elementi esterni.

Dal momento che ho scelto un approccio metodologico piuttosto inusuale – ma, direi, proprio per questo innovativo – per uno studio di esegesi biblica, il presente lavoro è inevitabilmente sottoposto ai rischi connessi al dover percorrere una strada poco battuta o addirittura da tracciare: non posso negare, ad esempio, che sull'argomentazione gravi con tutto il suo peso la natura ipotetica delle acquisizioni archeologiche o storiche, che in quanto soggette all'umana interpretazione sono fatalmente suscettibili di ermeneutiche in alcuni casi diametralmente opposte.

Consapevole di ciò, e accettando perfino il rischio dell'accusa di fragilità nell'argomentazione, ho avuto cura di non seppellire le difficoltà e le incongruenze insite in molte delle ipotesi che andavo formulando nel corso del lavoro, persuaso del fatto che – in modo un po' paradossale – più ancora di un risultato finale certo e incontrovertibile sia importante il percorso metodologico compiuto per giungervi, dal momento che i dati sono sempre passibili di modifiche e aggiornamenti sulla base di eventuali nuove e decisive acquisizioni.

Ciò detto, passo a evidenziare il contributo specifico della prima parte del presente lavoro. Anzitutto mi preme richiamare l'attenzione sul fatto che, per quanto sia stata concepita come funzionale alla parte esegetica, la parte storica ha una sua compiutezza in se stessa, giacché nel ripercorrere l'evolversi della questione dell'autorità affronta organicamente diverse delle problematiche più cogenti relative alla storia d'Israele in epoca neobabilonese e persiana.

Per quanto concerne il periodo neobabilonese, abbiamo anzitutto avuto modo di indugiare sulla natura e la portata della devastazione operata da Nabucodonosor nel 587 a.C., come pure della deportazione che ne seguì: in questo contesto abbiamo evidenziato la problematicità del cosiddetto «mito della terra vuota», il cui assioma si scontra con una serie di testimonianze archeologiche che inducono a

ritenere che almeno una parte del regno di Giuda – segnatamente la regione di Beniamino – sia stata risparmiata dalla furia devastatrice delle truppe babilonesi.

Probabilmente ciò avvenne in considerazione del fatto che gli abitanti di questa regione si mostrarono disposti a collaborare con Nabucodonosor, ma anche sulla base del pragmatismo politico dei babilonesi, che avrebbero avuto assai poco da guadagnare dal completo azzeramento dell'impianto sociale di un territorio appena annesso al proprio impero. In quest'ottica acquista senso la seconda ipotesi avanzata nel lavoro, ovvero che durante il periodo esilico vi fosse in Israele un centro che sostituì Gerusalemme nel ruolo di capitale: tale centro sarebbe identificabile in Mizpa di Beniamino.

Anche la forma di governo di quello che era stato il regno di Giuda fu soggetta a cambiamento: preso atto dell'inaffidabilità della dinastia davidica, mostratasi incline alla ribellione, i babilonesi la sostituirono con un governatorato di nomina imperiale che garantisse la riscossione dei tributi e la fedeltà al re di Babilonia. Il cambiamento di configurazione istituzionale e la forzata sospensione della centralità di Gerusalemme dovettero avere ripercussioni anche sull'esercizio del culto: i santuari locali, che fino ad allora risultavano periferici (e non solo da un punto di vista geografico), videro accresciuta la loro importanza; tra essi, il santuario di Betel – fatte salve tutte le cautele espresse nel corso dell'indagine – assurse al ruolo di *prima sedes* religiosa in sostituzione del tempio di Sion, che giaceva in rovina.

Nell'inquadrare il periodo persiano della storia d'Israele ho insistito sulla necessità di affrancarsi dal rischio del «giudeocentrismo»¹ per garantire un approccio storiografico quanto più imparziale possibile: è per tale ragione che nella ricostruzione delle problematiche relative alla questione dell'autorità in questo periodo ho cercato di collocare la storia di Israele nel contesto più ampio della storia della Persia, di cui *Yebud* non era che una piccola provincia.

¹ Con questa espressione, come abbiamo visto, s'intende qualificare la tendenza a collocare Gerusalemme e la storia del popolo giudaico al centro della storia universale in virtù di un'assunzione sostanzialmente acritica della storicità del resoconto degli avvenimenti che si desume dal racconto biblico.

Per quanto piccola, tale provincia godeva di autonomia amministrativa fin dal tempo di Dario II, che si occupò di riorganizzare il grande impero persiano delineandone precisamente la configurazione istituzionale. Tale acquisizione è importante e tutt'altro che scontata, visto che la tesi della subordinazione di Yehud nei confronti di Samaria elaborata da A. Alt² si era imposta all'opinione comune quasi come un dato di fatto. È evidente che una provincia autonoma richiedeva una forma di governo parimenti autonomo: nonostante le difficoltà che si incontrano nel ricostruire puntualmente la serie precisa di governatori di Yehud in epoca persiana, abbiamo avuto modo di evidenziare la presenza costante di tali soggetti di potere che operarono per tutta la durata del dominio persiano. Affermare ciò implica al contempo ricusare l'idea – peraltro ampiamente invalsa tra gli studiosi – che già in epoca persiana avesse luogo il passaggio di potere dalla sfera civile a quella religiosa, con la conseguente instaurazione di quel peculiare sistema di governo che Giuseppe Flavio battezzò come «teocrazia»: la presenza di un rappresentante del potere civile per tutta la durata della dominazione persiana rende, infatti, inverosimile l'idea che a detenere il governo sulla regione fosse il sommo sacerdote del tempio di Gerusalemme. Quest'ultimo poi – almeno per quanto si è giunti ad appurare nel corso dell'indagine – dovette avere in questo periodo una funzione meramente religiosa e un'autorità di tipo esclusivamente morale, come si può evincere da una testimonianza di rilievo quale il carteggio intercorso tra la comunità giudaica di stanza nell'isola egizia di Elefantina e le autorità di Gerusalemme.

Il contributo della seconda parte del lavoro si colloca, invece, sul versante del dibattito esegetico relativo al Pentateuco. Secondo quanto ho preannunciato in sede di introduzione, i racconti presi in esame hanno valore esemplificativo e non pretendono di esaurire la problematica relativa all'autorità: rappresentano, piuttosto, un punto di partenza nel tentativo di ricollocazione del testo – nelle sue diverse stratificazioni letterarie – in un contesto che sia il più vicino possibile all'ambiente storico-sociale che l'ha prodotto.

² Cf. ALT, «Die Rolle Samarias», 316-337.

L'apporto specifico della presente ricerca relativamente alla tradizione che riguarda gli anziani di Israele – quella conservata in Nm 11* – si configura soprattutto al livello dell'interpretazione della finalità di tale racconto:³ mediante l'analisi del vocabolario utilizzato è emerso con una certa chiarezza che l'intento dei redattori responsabili della confezione di questo racconto era rivolto alla legittimazione dell'autorità di un'istituzione cardine della società israelitica, quella degli anziani, e non alla legittimazione della profezia estatica, come pure reputa la gran parte degli studiosi.

L'autorità degli anziani sull'assemblea, che assume i tratti della collegialità e della corresponsabilità nella gestione del governo, è della stessa natura di quella mosaica, giacché sono divinamente resi partecipi della medesima *דָּוָר* che animava Mosè (cf. Nm 11,25). L'episodio che ha come protagonisti Eldad e Medad⁴ appartiene presumibilmente a uno sviluppo successivo della storia redazionale del testo, rispondente all'auspicio che il fardello (*מַטְּאָה*) che in prima battuta era stato demandato a Mosè e agli anziani fosse finalmente condiviso da tutto il popolo, chiamato ad assumersi in prima persona l'onere della responsabilità.

Richiamando alla memoria quanto è stato detto nell'ambito della ricostruzione storica del periodo neobabilonese relativamente alla precarietà della situazione politico-istituzionale in cui piombò il regno di Giuda all'indomani dei tragici fatti del 587 a.C., si potrà forse comprendere meglio il progressivo consolidamento di un'istituzione ancestrale quale quella dell'anzianato: infatti, nel momento in cui venne meno la monarchia come paradigma istituzionale stabile e indiscusso, altre figure quali i capifamiglia, i notabili e appunto gli anziani assunsero un ruolo sempre più decisivo all'interno della società israelitica. Una tradizione quale quella riportata in Nm 11* costituiva una sorta di consacrazione definitiva per degli anziani, che potevano rivendicare un'autorità addirittura pari a quella mosaica, la cui origine risaliva direttamente a YHWH che li aveva scelti e resi divinamente partecipi della *דָּוָר* di cui era animato Mosè.

³ Mi riferisco a quello che abbiamo definito il «racconto di base», rintracciabile in Nm 11,11-12.14-17.24b-25.30.

⁴ Cf. Nm 11,26-29.

Anche lo studio di Nm 16 si è rivelato gravido di conseguenze per quanto concerne la tematica dell'autorità: pur nella poliedrica complessità delle trame da cui è percorso, emerge come denominatore comune il tema della recriminazione – che si spinge fino alla rivolta – nei confronti dell'autorità costituita, incarnata nello specifico da Mosè e Aronne.

A livello strettamente esegetico, i risultati raggiunti possono essere così riassunti: sulla scorta di criteri tematici, stilistici e linguistici si è giunti a ipotizzare che il racconto relativo alla rivolta dei rubeniti Datan e Abiram rappresenti la tradizione più antica del testo, caratterizzata dalla questione della legittimità della leadership mosaica sull'assemblea di Israele. Tale assunto appartiene all'*opinio communis*, sebbene gli esegeti non concordino del tutto in sede di delimitazione della tematica all'interno del capitolo.

La parte più complessa del lavoro è stata, senza dubbio, quella relativa allo studio del secondo blocco narrativo rilevabile in Nm 16, che per convenzione abbiamo definito «filone korahita» dal nome del personaggio che appare come corifeo dei rivoltosi, Korah. Tale filone è attraversato da due rivendicazioni che, pur avendo la loro origine comune nell'ambito religioso, si differenziano quanto a natura e scopi. Laddove il racconto facente capo ai rubeniti è assai chiaramente identificabile e isolabile dal resto della narrazione, la complessità dello sviluppo narrativo del «filone korahita» non consente di scindere i due elementi cui ho accennato senza pregiudizio dell'intelligibilità del racconto; né d'altra parte, il «filone korahita» preso in se stesso risulta omogeneo, autonomo e compiuto: questo è uno dei principali criteri in base a cui ho postulato l'antiorità del blocco rubenita rispetto a quello korahita.

L'analisi delle tematiche presenti nel «filone korahita» ha condotto all'individuazione di due istanze: quella rappresentata dalla protesta del gruppo di «250 uomini ragguardevoli», che rivendicavano l'accesso al culto sulla base della comune santità dell'assemblea, e quella dei leviti che, in base a quanto si desume dalle parole con cui vengono biasimati da Mosè, aspiravano al sacerdozio.

L'apporto principale della presente ricerca consiste nella proposta di collocazione cronologica di tali concrezioni redazionali del testo di Nm 16: se, infatti, gli esegeti finiscono per concordare – per lo

Conclusione

267

meno a grandi linee – nell'individuazione delle tematiche e nella suddivisione del testo, mancavano proposte concrete relativamente all'ambientazione delle istanze rilevate, specie per quanto riguarda il misterioso gruppo dei «250 uomini ragguardevoli». A ciò ho tentato di supplire, in via di ipotesi, guardando alla storia della religione di Israele, segnatamente allo sviluppo di due problematiche che sono riflesse nel «filone korahita» di Nm 16: quella dell'uso dell'incenso e quella della distinzione interna al sacerdozio nell'esercizio delle funzioni cultuali.

Per quanto concerne l'offerta dell'incenso, a partire dall'analisi di alcuni dati archeologici sono giunto a ipotizzare che in epoca persiana vi fosse un incremento del consumo di tale sostanza aromatica, con la conseguente volgarizzazione – nel senso etimologico di divulgazione tra il popolo – del suo utilizzo: tale processo dovette subire un'inversione di tendenza in un periodo successivo, allorquando l'uso dell'incenso venne strettamente confinato all'ambito cultuale e quindi riservato al personale incaricato del culto, i sacerdoti. La tradizione dei «250 uomini ragguardevoli», divinamente puniti per aver osato sfidare questo privilegio sacerdotale, doveva servire per sancire irrevocabilmente tale disposizione. Che si tratti di una problematica tardiva è in certo modo dimostrato dalla presenza dello stesso tema (l'offerta di incenso da parte di persone non idonee) in altri racconti, che ho brevemente richiamato ai fini dell'esemplificazione di quanto andavo dicendo: Ez 8; Lv 10; 2Cr 26. In conclusione ho ipotizzato che l'ambiente storico più verosimile per una tale ricostruzione degli avvenimenti sia quello ellenistico, in cui presumibilmente si instaurò in Israele la teocrazia e il sommo sacerdote aveva facoltà di emettere provvedimenti costringenti anche nei confronti dei laici.

Il percorso analitico è concluso dalla disamina della seconda istanza presente nel «filone korahita», quella relativa alle rivendicazioni levitiche nei confronti della כֹּהֵנִים, ovvero il sacerdozio. È universalmente riconosciuto il fatto che la disputa relativa alle competenze di sacerdoti e leviti in relazione all'esercizio del culto sia assai tardiva giacché, ad esempio, nella maggior parte dei testi biblici le due denominazioni vengono utilizzate in maniera sinonimica, a testimonianza del fatto che nell'antichità non vi era quella netta distinzione tra le due classi del sacerdozio che si avrà all'epoca della centralizzazione del

culto – e del governo! – attorno al tempio di Gerusalemme. Inoltre, rispetto alla rivendicazione dei «250 uomini ragguardevoli», quella levitica risulta più specifica, visto che la prima insiste sulla distinzione generica tra laici e sacerdoti, mentre la seconda distingue ruoli e competenze all'interno della medesima classe sacerdotale. Per tale ragione ho ipotizzato che quella che abbiamo definito l'*istanza levitica* rappresenti la concrezione più recente dell'evoluzione redazionale di Nm 16: un testo che ben si prestava al progetto di legittimazione dell'autorità, perseguito – qui come in tanti altri testi – dai sacerdoti, che in tal modo dimostravano inconfutabilmente di possedere le credenziali necessarie per installarsi sulla cattedra di Mosè.

BIBLIOGRAFIA

1. FONTI E STRUMENTI

- AHARONI Y., *Arad Inscriptions* (Judean Desert Studies), Jerusalem 1981.
- ALONSO SCHÖKEL L., *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, Valencia 1990.
- AVI-YONAH M. – STERN E., *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Jerusalem 1977, III.
- BAZYLIŃSKI S., *Guida alla ricerca biblica. Note introduttive* (SubBi 24), Roma 2005.
- BREASTED J.H. (ed.), *Historical Documents. From the Earliest Times to the Persian Conquest, Collected Edited and Translated with Commentary. The First to the Seventeenth Dynasties* (ARE), Chicago (IL)-London-Leipzig 1906, I.
- BRESCIANI E. (ed.), *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino 1990.
- BROCKELMANN C., *Hebräische Syntax*, Neukirchen 1956.
- CAQUOT A. – SZNYCER M. – HERDNER A. (edd.), *Textes Ougaritiques. Mythes et légends. Introduction, traduction, commentaire* (LAPO 7), Paris 1974, I.
- COWLEY A.E. (ed.), *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923.
- DAVIES G.I. (ed.), *Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance*, Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sydney 1991.

- DEL OLMO LETE G. (ed.), *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit. Textos, versión y estudio* (EMISJ.FCiBi 1), Madrid 1981.
- DE ROSSI J.B. (ed.), *Variae Lectiones Veteris Testamenti ex immensa Mss. editorumq. codicum congerie haustae et ad Samar. textum, ad vetustiss. Versiones, ad accuratiores sacrae criticae fontes ac leges examinatae*, Parmae 1784, I.
- DIETRICH M. – LORETZ O. – SANMARTÍN J. (edd.), *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places* (KTU: enlarged edition) (ALASP 8), Münster ²1995.
- EHRlich A.B., *Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, sprachliches und sachliches. Leviticus, Numeri, Deuteronomium*, Leipzig 1909, II.
- ELLIGER K. e al. (edd.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1967-1977, ⁵1997.
- FAULKNER R.O., *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford 1962.
- FIELD F. (ed.), *Origenis Hexaplorum quae supersunt, sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, Oxonii 1875, I-II.
- FLAVIUS IOSEPHUS, *Opera*. III: *Antiquitatum Iudaicarum libri XI-XV*, ed. B. NIESE, Berolini 1892.
- *Opera*. V: *De Iudæorum vetustate sive Contra Apionem libri II*, ed. B. NIESE, Berolini 1889.
- GALL A. VON (ed.), *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Gießen 1918.
- GIBSON J.C.L. (ed.), *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh ²1978.
- GLASSNER J.-J., *Mesopotamian Chronicles* (SBL Writings from the Ancient World 19), Atlanta (GA) 2004.
- GRAYSON A.K. (ed.), *Assyrian and Babylonian Chronicles* (TCS 5), Locust Valley (NY) 1970.
- *Babylonian Historical-Literary Texts* (TSTS 3), Toronto 1975.
- GRELOT P. (ed.), *Documents araméens d'Égypte* (LAPO 5), Paris 1972.
- GRIFFITH F.L. (ed.), *Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library Manchester. With Facsimiles and Complete Translation. Key-list, Translation, Commentaries and Indices*, Manchester-London 1909, III.

- GROSSFELD B. (ed.), *The First Targum to Esther. According to the MS Paris Hebrew 110 of the Bibliotheque Nationale*, New York 1983.
- HALLO W.W. (ed.), *The Context of Scripture. Canonical Composition from the Biblical World*, Leiden-New York-Köln 1997, I.
- HERDNER A., *Corpus de tablettes en cunéiformes alphabétiques. Découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939 (MRS 10)*, Paris 1963.
- HERODOTUS, *Historiae*, ed. H.B. ROSÉN (BiTeu), Teubner 1987, I.
- JOÜON P. – MURAOKA T., *A Grammar of Biblical Hebrew (SubBi 14.1-2)*, Roma 1993.
- KENNICOTT B., *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus*, Oxonii 1780, I.
- KITTEL R. e al. (edd.), *Biblia Hebraica*, Stuttgart ³1929-1937, ⁷1962.
- KOEHLER L. – BAUMGARTNER W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden-New York 1994.
- KRAELING E.G. (ed.), *New Documents of the Fifth Century B.C. From the Jewish Colony at Elephantine (The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. Publications of the Department of Egyptian Art)*, New Haven (CT) 1953, London 1969.
- LUCKENBILL D.D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia. Historical Records of Assyria*, Chicago (IL) 1927, II.
- PARDEE D. (ed.), *Handbook of Ancient Hebrew Letters (SBL Sources for Biblical Studies 15)*, Chico (CA) 1982.
- PARKER R.A. – DUBBERSTEIN W.H., *Babylonian Chronology. 626 B.C.-A.D. 75 (Brown University Studies 19)*, Providence (RI) 1956.
- PORTEN B. – YARDENI A. (edd.), *Textbook of Aramaic Documents From Ancient Egypt. Newly Copied, Edited and Translated Into Hebrew and English. Letters; Appendix: Aramaic Letters From the Bible. Contracts (The Hebrew University: Department of the History of the Jewish People - Texts and Studies for Students)*, Jerusalem-Winona Lake (IN) 1986, 1989, I-II.
- PRITCHARD J.B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton (NJ) ³1969.
- SACHAU E. (ed.), *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine. Altorientalische Sprachdenkmäler des 5. Jahrhunderts vor Chr. (Generalverwaltung der Königlichen Museen zu Berlin)*, Leipzig 1911.

- SCHAUDIG H., *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften. Textausgabe und Grammatik* (AOAT 256), Münster 2001.
- SCHOTTENSTEIN J. e al. (edd.), *Talmud Bavli: Tractate Sanhedrin. The Gemara: The Classic Vilna Edition, with an Annotated, Interpretative Elucidation, as an Aid to Talmud Study*, New York 1995, III.
- SKA J.-L., «Our Fathers Have Told Us». *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SubBi 13), Roma 1990.
- SMITH J.P. (ed.), *A Compendious Syriac Dictionary. Founded Upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith, D.D.* (reprinted edition), Winona Lake, (IN), 1998.
- STERN E. (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Jerusalem 1993, II-III.
- TORCZYNER H. e al. (edd.), *Lachish (Tell Ed Duweir). The Lachish Letters*, London 1938, I.
- UNGNAD A. (ed.), *Aramäische Papyrus aus Elephantine. Kleine Ausgabe unter Zugrundelegung von Eduard Sachau's Erstausgabe* (Hilfsbücher zur Kunde des Alten Orients 4), Leipzig 1911.
- WISEMAN D.J., *Chronicles of Chaldaean Kings (626–556 B.C.) in the British Museum*, London 1956.
- ZIEGLER J. (ed.), *Isaias* (Septuaginta. Vetus Testamentum Græcum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum 14), Göttingen 1939.
- (ed.), *Duodecim prophetæ* (Septuaginta. Vetus Testamentum Græcum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum 13), Göttingen 1943, ³1984.

2. COMMENTARI E STUDI

- ABDALLAH Y.M., «Le Yémen: le pays et le commerce de l'encens», in *Les routes du Proche-Orient. Des séjours d'Abraham aux caravanes de l'encens*, ed. A. LEMAIRE, Paris 2000, 87-92.
- ACHENBACH R., *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 3), Wiesbaden 2003.

- AHLSTRÖM G.W., *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine* (Studies in the History of Ancient Near East 1), Leiden 1982.
- *The History of Ancient Palestine from the Paleolithic Period to Alexander's Conquest* (JSOT.S 146), Sheffield 1993.
- AHUIS F., *Autorität im Umbruch. Ein formgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der literarischen Schichtung und der zeitgeschichtlichen Bezüge von Num 16 und 17. Mit einem Ausblick auf die Diskussion um die Ämter in der Kirche* (CThM A 13), Stuttgart 1983.
- ALBERTZ R., *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart-Berlin-Köln 2001.
- *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. I: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit* (GAT-ATD Ergänzungsreihe 8.1), Göttingen 1992.
- *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. II: Vom Exil bis zu den Makkabäern* (GAT-ATD Ergänzungsreihe 8.2), Göttingen 1992.
- «Why a Reform like Josiah's Must Have Happened», in *Good Kings and Bad Kings*, ed. L.L. GRABBE (JSOT.S 393), London-New York 2005, 27-46.
- ALBERTZ R. – WESTERMANN C., «רַחֵם, *rū^aḥ*», in *THAT*, II, 726-753.
- ALBREKTSON B., *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel* (CB.OT 1), Lund 1967.
- ALBRIGHT W.F., «The Date and Personality of the Chronicler», in *JBL* 40(1921), 104-124.
- «The Site of Mizpah in Benjamin», in *JPOS* 3(1923), 110-121.
- ALLEN L.C., *Ezekiel 1-19* (WBC 28), Dallas (TX) 1994.
- ALT A., «Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums», in *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels*, ed. A. ALT, München 31964, II, 316-337.
- ALTER R., *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981.
- ALTHANN R., «Gedaliah», in *AncBD*, II, 923-924.
- AMIR Y., «Θεοκρατία as a Concept of Political Philosophy: Josephus' Presentation of Moses' *Politeia*», in *SCI* 8-9(1985-1988), 83-105.
- AMIT Y., *Hidden Polemics in Biblical Narratives* (Biblical Interpretation Series 25), Leiden-Boston (MA)-Köln 2000.

- «The Sixth Century and the Growth of Hidden Polemics», in *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, edd. O. LIPSCHITS – J. BLENKINSOPP, Winona Lake (IN) 2003, 135-151.
- ARNOLD P.M., «Mizpah», in *AncBD*, IV, 879-881.
- ARTUS O., *Études sur le livre des Nombres. Récit, histoire et loi en Nb 13,1-20,13* (OBO 157), Freiburg (Schweiz)-Göttingen 1997.
- «Nb 11,26-29: une critique prophétique préexilique du pouvoir politique et du culte?», in *TEuph* 14(1998), 80-89.
- AURELIUS E., *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (CB.OT 27), Lund 1988.
- AVIGAD N., «Another Group of West-Semitic Seals from the Hecht Collection», in *Michmanim* 4(1989), 7-21.
- *Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive* (Qedem 4), Jerusalem 1976.
- *Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah. Remnants of a Burnt Archive*, Jerusalem 1986.
- «New Light on the MSH Seal Impressions», in *IEJ* 8(1958), 113-119.
- «Seals and Sealings», in *IEJ* 14(1964), 190-194.
- AVIOZ M., «When Was the First Temple Destroyed, According to the Bible?», in *Bib* 84(2003), 562-565.
- BADÈ W.F., *Excavations at Tell en-Nasbeh 1926 and 1927. A Preliminary Report* (Palestine Institute Publication 1), Berkeley (CA) 1928.
- *Some Tombs of Tell en-Nasbeh Discovered in 1929. A Special Report* (Palestine Institute Publication 2), Berkeley (CA) 1931.
- BAENTSCH B., *Exodus - Leviticus - Numeri* (HKAT 2), Göttingen 1903.
- BAILEY J.W., «The Usage in the Post Restoration Period of Terms Descriptive of the Priest and High Priest», in *JBL* 70(1951), 217-225.
- BARKAY G., «Excavations at Ketef Hinnom in Jerusalem», in *Ancient Jerusalem Revealed*, ed. H. GEVA, Jerusalem 1994, 85-106.
- «The Priestly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem», in *Tel Aviv* 19(1992), 139-192.
- BARKAY G. E AL., «The Challenges of Ketef Hinnom. Using Advanced Technologies to Reclaim the Earliest Biblical Texts and Their Context», in *NEA* 66(2003), 162-171.

- BARR J., «After Five Years: A Retrospect on Two Major Translations of the Bible», in *HeyJ* 15(1974), 381-405.
- *Comparative Philology and the Text of the Old Testament. With Additions and Corrections*, Winona Lake (IN) 1987.
- *History and Ideology in the Old Testament. Biblical Studies at the End of a Millennium*, Oxford 2000.
- «Semitic Philology and the Interpretation of the Old Testament», in *Tradition and Interpretation. Essays by Members of the Society for Old Testament Studies*, ed. G.W. ANDERSON, Oxford 1979, 31-64.
- BARRICK W.B., «Dynastic Politics, Priestly Succession, and Josiah's Eighth Year», in *ZAW* 112(2000), 564-582.
- *The King and the Cemeteries. Toward a New Understanding of Josiah's Reform* (VT.S 88), Leiden 2002.
- BARSTAD H.M., «After the Myth of the Empty Land: Major Challenges in the Study of Neo-Babylonian Judah», in *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, edd. O. LIPSCHITS – J. BLENKINSOPP, Winona Lake (IN) 2003, 3-20.
- «“Fact” versus “Fiction” and Other Issues in the History Debate, and their Relevance for the Study of the Old Testament», in *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. Festschrift R. Smend*, edd. C. BULTMANN – W. DIETRICH – C. LEVIN, Göttingen 2002, 433-447.
- «Is the Hebrew Bible a Hellenistic Book? Or: Niels Peter Lemche, Herodotus, and the Persians», in *TEuph* 23(2002), 129-151.
- «On the History and Archaeology of Judah During the Exilic Period. A Reminder», in *OLP* 19(1988), 25-36.
- *The Myth of the Empty Land. A Study in the History and Archaeology of Judah During the «Exilic» Period* (SO.S 28), Oslo 1996.
- BARTLETT J.R., «Between Scylla and Charybdis. The Problem of Israelite Historiography», in *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honour of Kevin J. Cathcart*, edd. C. MCCARTHY – J.F. HEALY, (JSOT.S 375), London-New York 2004, 180-194.
- *Edom and the Edomites* (JSOT.S 77), Sheffield 1989.
- «The Use of the Word שָׂרָא as a Title in the Old Testament», in *VT* 19(1969), 1-10.

- BAZYLIŃSKI S., *I Salmi 20–21 nel contesto delle preghiere regali*, Roma 1999.
- BEAULIEU P.-A., *The Reign of Nabonidus King of Babylon 556-539 B.C.* (YNER 10), New Haven (CT)-London 1989.
- BECKER U. – VAN OORSCHOT J. (edd.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch? Geschichtsschreibung oder Geschichtsüberlieferung im antiken Israel* (ABiG 17), Leipzig 2005.
- BECKING B., «Continuity and Community. The Belief System of the Book of Ezra», in *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, edd. B. BECKING – M.C.A. KORPEL (OTS 42), Leiden-Boston (MA)-Köln 1999, 256-275.
- «Inscribed Seals as Evidence for Biblical Israel? Jeremiah 40.7–41.15 *par exemple*», in *Can a 'History of Israel' Be Written?*, ed. L.L. GRABBE (JSOT.S 245), Sheffield 1997, 65-84.
- «“We All Returned as One!”. Critical Notes on the Myth of the Mass Return», in *Judah and the Judeans in the Persian Period*, edd. O. LIPSCHITS – M. OEMING, Winona Lake (IN) 2006, 3-18.
- BEDFORD P.R., *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah* (JSJ.S 65), Leiden 2001.
- BEGG C.T., «Uzziah (Azariah) of Judah According to Josephus», in *EstB* 53(1995), 5-24.
- BEN-BARAK Z., «The Coronation Ceremony in Ancient Mesopotamia», in *OLoP* 11(1980), 55-67.
- BENZINGER I., *Hebräische Archäologie* (GThW 1), Tübingen ²1907.
- BEN ZVI E., «What is New in Yehud? Some Considerations», in *Yahwism after the Exile. Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era. Papers Read at the First Meeting of the European Association for Biblical Studies. Utrecht, 6-9 August 2000*, edd. R. ALBERTZ – B. BECKING (Studies in Theology and Religion 5), Assen 2003, 32-48.
- BERGAMINI G., «Levels of Babylon Reconsidered», in *Mes.* 12(1977), 111-152.
- BERGER P.-R., «Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch», in *ZA* 64(1975), 192-234.
- «Zu den Namen שִׁבְצַר und שְׁאֲנַצַר», in *ZAW* 83(1971), 98-100.

Bibliografia

277

- BERGMAN J. – RINGGREN H. – DOMMERSHAUSEN W., «קֹהֵן, *kohen*», in *ThWAT*, IV, 62-79.
- BERQUIST J.L., *Judaism in Persia's Shadow. A Social and Historical Approach*, Minneapolis (MN) 1995.
- BETLYON J.W., «The Provincial Government of Persian Period Judea and the Yehud Coins», in *JBL* 105(1986), 633-642.
- BETTENZOLI G., «Gli "Anziani" di Giuda», in *Bib* 64(1983), 211-224.
— «Gli "Anziani" di Israele», in *Bib* 64(1983), 47-72.
- BIANCHI F., «Godolia contro Ismaele. La lotta per il potere politico in Giuda», in *RivBib* 53(2005), 257-274.
— «Le rôle de Zorobabel et de la dynastie davidique en Judée du VI^e siècle au II^e siècle av. J.-C.», in *TEuph* 7(1994), 153-165.
— «I superstiti della deportazione sono là nella provincia» (*Neemia* 1,3). 1: *Ricerche epigrafiche sulla storia della Giudea in età neobabilonense e achemenide (586 a.C.-442 a.C.)*; 2: *Ricerche storico-bibliche sulla Giudea in età neobabilonense e achemenide (586 a.C.-442 a.C.)* (AION.S 76, 82), Napoli 1993, 1995.
— «Zorobabele re di Giuda», in *Henoch* 13(1991), 133-149.
- BICKERMAN E.J., «The Edict of Cyrus in Ezra I», in *JBL* 65(1946), 249-275.
- BLENKINSOPP J., «Bethel in the Neo-Babylonian Period», in *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, edd. O. LIPSCHITS – J. BLENKINSOPP, Winona Lake (IN) 2003, 93-107.
— *Ezra-Nehemiah. A Commentary* (OTL), London 1988.
— «The Judean Priesthood during the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods: A Hypothetical Reconstruction», in *CBQ* 60(1998), 25-43.
— *A History of Prophecy in Israel*, Louisville (KY) 1983, 1996.
— *Sage, Priest, Prophet. Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel* (Library of Ancient Israel), Louisville (KY) 1995.
— «Temple and Society in Achaemenid Judah», in *Second Temple Studies. 1: Persian Period*, ed. P.R. DAVIES (JSOT.S 117), Sheffield 1991, 22-53.
- BLOCK D.I., *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24* (NICOT), Grand Rapids (MI)-Cambridge 1997.
- BLUM E., *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin-New York 1990.

- BOVATI P., *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110), Roma 1986, 2005.
- BRETTLER M., «The Copenhagen School: The Historiographical Issues», in *AJSR* 27(2003), 1-21.
- BRIANT P., *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre* (Achaemenid History 10), Paris 1996.
- «Histoire impériale et histoire régionale. À propos de l'histoire de Juda dans l'Empire achéménide», in *Congress Volume. Oslo 1998*, edd. A. LEMAIRE – M. SÆBØ (VT.S 80), Leiden 2000, 235-245.
- BRIEND J., «Bethel et Beth-Awen», in *Escritos de Biblia y Oriente. Miscelánea conmemorativa del 25.º aniversario del Instituto Español Bíblico y Arqueológico (Casa de Santiago) de Jerusalén*, edd. R. AGUIRRE – F. GARCÍA LÓPEZ, (BSal.E 38), Salamanca 1981, 65-70.
- «L'édit de Cyrus et sa valeur historique», in *TEuph* 11(1996), 33-44.
- BRIGHT J., *Jeremiah. Introduction, Translation, and Notes* (AncB 21), Garden City (NY) 1965.
- BROSHI M., «Naşbeh, Tell en-», in *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, edd. M. AVI-YONAH – E. STERN, Jerusalem 1977, III, 912-918.
- BROWNLEE W.H., *Ezekiel 1-19* (WBC 28), Waco (TX) 1986.
- BRYAN D., «Exile and Return from Jerusalem», in *Apocalyptic in History and Tradition*, edd. C. ROWLAND – J. BARTON (JSPE.S 43), Sheffield 2002, 60-80.
- BUCHHOLZ J., *Die Ältesten Israels im Deuteronomium* (GTA 36), Göttingen 1988.
- BUDD P.J., *Numbers* (WBC 5), Waco (TX) 1984.
- BULLINGER E.W., *Figures of Speech Used in the Bible. Explained and Illustrated*, Grand Rapids (MI) 1898, 1984.
- BURSTEIN S.M., «The *Babyloniaca* of Berossus», in *SANE* 1(1978), 142-179.
- CAMERON G.G., «The Persian Satrapies and Related Matters», in *JNES* 32(1973), 47-56.
- CARDELLINI I., *I «Leviti», l'Esilio e il Tempio. Nuovi elementi per una rielaborazione storica* (Cathedra), Roma 2002.
- CARENA O., *Il resto di Israele. Studio storico-comparativo delle iscrizioni reali assire e dei testi profetici sul tema del resto* (SRivBib 13), Bologna 1985.

Bibliografia

279

- CARR D.M., *Writing on the Tablet of Heart. Origins of Scripture and Literature*, Oxford-New York 2005.
- CARROLL R.P., «The Myth of the Empty Land», in *Ideological Criticism of Biblical Texts*, edd. D. JOBLING – T. PIPPIN (Semeia 59), Atlanta (GA) 1992, 79-93.
- CARTER C.E., *The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study* (JSOT.S 294), Sheffield 1999.
- «Ideology and Archaeology in the Neo-Babylonian Period: Excavating Text and Tell», in *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, edd. O. LIPSCHITS – J. BLENKINSOPP, Winona Lake (IN) 2003, 301-322.
- CAZELLES H., «587 ou 586?», in «*The Word of the Lord Shall Go Forth*». *Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, edd. C.L. MEYERS – M. O'CONNOR, Winona Lake (IN) 1983, 427-435.
- CLINES D.J.A., «Haggai's Temple, Constructed, Deconstructed and Reconstructed», in *Second Temple Studies. 2: Temple Community in the Persian Period*, edd. T.C. ESKENAZI – K.H. RICHARDS (JSOT.S 175), Sheffield 1994, 60-87.
- *Job 1–20* (WBC 17), Dallas (TX) 1989.
- COATS G.W., *Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*, Nashville (TN) 1968.
- CODY A., *A History of Old Testament Priesthood* (AnBib 35), Roma 1969.
- COGAN M., *Imperialism and Religion. Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* (SBL.MS 19), Missoula (MT) 1974.
- COGAN M. – TADMOR H., *II Kings* (AncB 11), New York 1988.
- COHEN S.J.D., *Josephus in Galilee and Rome. His Vita and Development as a Historian* (CSCT 8), Leiden 1979.
- COLLINS J.J., «The Politics of Biblical Interpretation», in *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honour of Kevin J. Cathcart*, edd. C. MCCARTHY – J.F. HEALY (JSOT.S 375), London-New York 2004, 195-211.
- CONTINI R., «I documenti aramaici dell'Egitto persiano e tolemaico», in *RivBib* 34(1986), 73-109.

- COOK J.M., «The Rise of the Achaemenids and Establishment of Their Empire», in *The Cambridge History of Iran. The Median and Achaemenian Periods*, ed. I. GERSHEVITCH, Cambridge 1985, III, 200-291.
- COOK S.L., «Innerbiblical Interpretation in Ezekiel 44 and the History of Israel's Priesthood», in *JBL* 114(1995), 193-208.
- COSTACURTA B., *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica* (AnBib 119), Roma 1988.
- CROSS F.M., «Judean Stamps», in *W.F. Albright Volume*, ed. A. MALAMAT (Eretz-Israel. Archaeological, Historical and Geographical Studies 9), Jerusalem 1969, 20*-27*.
- «Papyri of the Fourth Century B.C. from Dâliyeh. A Preliminary Report on Their Discovery and Significance», in *New Directions in Biblical Archaeology*, edd. D.N. FREEDMAN – J.C. GREENFIELD, Garden City (NY) 1969, 41-62.
- «A Reconstruction of the Judean Restoration», in *JBL* 94(1975), 4-18.
- «A Report on the Samaria Papyri», in *Congress Volume. Jerusalem 1986*, ed. J.A. EMERTON (VT.S 44), Leiden 1988, 17-26.
- CRÜSEMANN F., «Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes et interprétation de sa forme finale», in *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, ed. A. DE PURY (MoBi 19), Genève 1989, 32002, 339-360.
- *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.
- *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat* (WMANT 49), Neukirchen-Vluyn 1978.
- DAHM U., *Opferkult und Priestertum in Alt-Israel. Ein kultur- und religionswissenschaftlicher Beitrag* (BZAW 327), Berlin-New York 2003.
- DAHMEN U., *Levitens und Priester in Deuteronomium. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studien* (BBB 110), Bonn 1996.
- DALLEY S., «The Transition from Neo-Assyrians to Neo-Babylonians: Break or Continuity?», in *Hayim and Miriam Tadmor Volume*, edd. I. EPH'AL – A. BEN-TOR – P. MACHINIST (Eretz-Israel. Ar-

- archaeological, Historical and Geographical Studies 27), Jerusalem 2003, 25*-28*.
- DANDAMAEV M.A., *A Political History of the Achaemenid Empire*, Leiden-New York-Köln 1989.
- DAVIES E.W., *Numbers* (NCBC), Grand Rapids (MI) 1995.
- DAVIES J.A., *A Royal Priesthood. Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19.6* (JSOT.S 395), London-New York 2004.
- DAVIES P.R., *In Search of «Ancient Israel»* (JSOT.S 148), Sheffield 1992.
- «Josiah and the Law Book», in *Good Kings and Bad Kings*, ed. L.L. GRABBE (JSOT.S 393), London-New York 2005, 65-77.
- DAVIES W.D. – FINKELSTEIN L., *The Cambridge History of Judaism. Introduction: The Persian Period*, Cambridge 1984, I.
- DAVIS T.W., *Shifting Sands. The Rise and Fall of Biblical Archaeology*, Oxford 2004.
- DAY J. (ed.), *In Search of Pre-exilic Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (JSOT.S 406), London-New York 2004.
- DEIANA G., *Levitico. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento 3), Milano 2005.
- DEUTSCH R., *Biblical Period Hebrew Bullae. The Josef Chaim Kaufman Collection*, Tel Aviv 2003.
- *Messages from the Past. Hebrew Bullae from the Time of Isaiah through the Destruction of the First Temple*, Jerusalem 1999.
- DEVER W.G., «Archaeology, Ideology, and the Quest for “Ancient” or “Biblical” Israel», in *NEA* 61(1998), 39-52.
- *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids (MI) 2001.
- «Excavating the Hebrew Bible, or Burying it Again?», in *BASOR* 322(2001), 67-77.
- «Histories and Nonhistories of Ancient Israel», in *BASOR* 316(1999), 89-105.
- «Of Myths and Methods», in *BASOR* 277-278(1990), 121-130.
- «Philology, Theology, and Archaeology: What Kind of History Do We Want, and What Is Possible?», in *The Archaeology of Israel. Constructing the Past, Interpreting the Present*, edd. N.A. SILBERMAN – D. SMALL (JSOT.S 237), Sheffield 1997, 290-310.

- «Will the Biblical Israel Please Stand Up? Archaeology and Israelite Historiography: Part I», in *BASOR* 297(1995), 61-80.
- DILLARD R.B., *2 Chronicles* (WBC 15), Dallas (TX) 1987.
- DION P.-É., «La *rwḥ* dans l'Heptateuque. La protestation pour la liberté du prophétisme en Nb 11,26-29», in *ScEs* 42(1990), 167-191.
- «ששבצור and ססנורי», in *ZAW* 95(1983), 111-112.
- DUGUD I.M., *Ezekiel and the Leaders of Israel* (VT.S 56), Leiden 1994.
- DUKE R.K., «Punishment or Restoration? Another Look at the Levites of Ezekiel 44.6-16», in *JSOT* 40(1988), 61-81.
- EILERS W., «Le texte cunéiforme du cylindre de Cyrus», in *Hommage universel. Commémoration Cyrus. Actes du Congrès de Shiraz 1971 et autres études rédigées à l'occasion du 2500^e anniversaire de la fondation de l'empire perse* (Acta Iranica 2), Téhéran-Liège 1974, II, 25-34.
- EITAN I., *A Contribution to Biblical Lexicography* (COHP 10), New York 1924.
- ELAYI J. – SAPIN J., *Beyond the River. New Perspectives on Trans-euphratene* (JSOT.S 250), Sheffield 1998.
- EPH⁴AL I., «Changes in Palestine during the Persian Period in Light of Epigraphic Sources», in *IEJ* 48(1998), 106-119.
- «Syria-Palestine under Achaemenid Rule», in *The Cambridge Ancient History. Second Edition. Persia, Greece and the Western Mediterranean c. 525 to 479 B.C.*, edd. J. BOARDMAN e al., Cambridge 21988, IV, 139-164.
- EWALD H., *Jeremja und Hezeqiel mit ibren Zeitgenossen* (Die Propheten des Alten Bundes 2), Göttingen 21868.
- EYNIKEL E., *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History* (OTS 33), Leiden 1996.
- FABRY H.-J., «דל, *dal*», in *ThWAT*, III, 221-244.
- FABRY H.-J. – FREEDMAN D.N. – WILLOUGHBY B.E. – RINGREEN H., «נשא, *nāšā'*», in *ThWAT*, V, 626-643.
- FAURE P., *Parfums et aromates de l'Antiquité*, (Paris) 1987.
- FENSHAM F.C., *The Books of Ezra and Nehemiah* (NICOT), Grand Rapids (MI) 1982.
- FEUER R., «The Temple Plan Revealed. A Mishnaic Formula for Building the Temple», in *JBQ* 27(1999), 238-244.

Bibliografia

283

- FISHBANE M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.
- FRAME D., *The Myth of Return in Early Greek Epic*, New Haven (CT)-London 1978.
- FRANKEL D., *Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore* (VT.S 89), Leiden 2002.
- FREEDY K.S. – REDFORD D.B., «The Dates in Ezekiel in Relation to Biblical, Babylonian and Egyptian Sources», in *JAOS* 90(1970), 462-485.
- FREI P., «Zentralgewalt und Achämenidenreich», in *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, edd. P. FREI – K. KOCH (OBO 55), Freiburg (Schweiz)-Göttingen 1984, 7-43.
- FRIED L., *The Priest and the Great King. Temple-Palace Relations in the Persian Empire* (Biblical and Judaic Studies 10), Winona Lake (IN) 2004.
- «A Silver Coin of Yoḥanan Hakkôhên (Pls II-V)», in *TEuph* 26(2003), 65-85.
- FRIEDMAN R.E., *The Exile and Biblical Narrative. The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works* (HSM 22), Chico (CA) 1981.
- FRITZ V., *Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten* (MThSt 7), Marburg 1970.
- FRYE R.N., *The History of Ancient Iran* (HAW 3.7), München 1984.
- GARBINI G., «Nuovi documenti epigrafici dalla Palestina – 1976», in *Henoch* 1(1979), 396-400.
- «La “storia di Israele”», in *Henoch* 5(1983), 243-255.
- *Il ritorno dall'esilio babilonese* (Studi biblici 129), Brescia 2001.
- *Storia e ideologia nell'Israele antico* (BSSTB 3), Brescia 1986.
- GARCÍA-TRETO F.O., *Bethel. The History of Traditions of an Israelite Sanctuary* (diss. University of Princeton), Princeton (NJ) 1967.
- GARDINER A., *Egypt of the Pharaohs. An Introduction*, Oxford 1961.
- GERLEMAN G., *Esther* (BK 21.1), Neukirchen-Vluyn 1970.
- GEVA H. (ed.), *Ancient Jerusalem Revealed*, Jerusalem 1994.
- «Western Jerusalem at the End of the First Temple Period in Light of the Excavations in the Jewish Quarter», in *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period*, edd. A.G. VAUGHN – A.E. KILLEBREW (SBL Symposium Series 18), Atlanta (GA) 2003, 183-208.

- GOLKA F.W., «Die Figura etymologica im Alten Testament», in «*Wünschet Jerusalem Frieden*». *Collected Communications to the XIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Jerusalem 1986*, edd. M. AUGUSTIN – K.-D. SCHUNCK (BEAT 13), Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris 1988, 415-424.
- GONÇALVES F.J., «El “destierro”. Consideraciones históricas», in *EstB* 55(1997), 431-461.
- «L’“exil”. Remarques historiques», in *Théologiques* 7(1999), 105-126.
- GORDON R.P., «Compositeness, Conflation and the Pentateuch», in *JSOT* 51(1991), 57-69.
- GOREN A., «Les Nabatéens et la route de l’encens», in *Les routes du Proche-Orient. Des séjours d’Abraham aux caravanes de l’encens*, ed. A. LEMAIRE, Paris 2000, 107-116.
- GOSSE B., «Le gouverneur et le grand prêtre, et quelques problèmes de fonctionnement de la communauté postexilique. Au sujet des rapports entre les charismatiques et l’autorité religieuse et civile dans le cadre de l’empire perse», in *TEuph* 21(2001), 149-173.
- GOULDER M., *The Psalms of the Sons of Korah* (JSOT.S 20), Sheffield 1982.
- GRABBE L.L., «“The Exile” under the Theodolite: Historiography as Triangulation», in *Leading Captivity Captive. «The Exile» as History and Ideology*, ed. L.L. GRABBE (JSOT.S 278), Sheffield 1998, 80-100.
- *Ezra-Nehemiah* (Old Testament Readings), London-New York 1998.
- «Israel’s Historical Reality after the Exile», in *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, edd. B. BECKING – M.C.A. KORPEL (OTS 42), Leiden-Boston (MA)-Köln 1999, 9-32.
- «Josephus and the Reconstruction of the Judean Restoration», in *JBL* 106(1987), 231-246.
- «Who Was the Bagoses of Joseplus (*Ant.* 11.7.1, // 297-301)?», in *TEuph* 5(1992), 49-55.
- *Judaism from Cyrus to Hadrian. The Persian and Greek Periods*, Minneapolis (MN) 1992, I.

Bibliografia

285

- «The Law of Moses in the Ezra Tradition: More Virtual than Real?», in *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, ed. J.W. WATTS (SBL Symposium Series 17), Atlanta (GA) 2001, 91-113.
- «The “Persian Documents” in the Book of Ezra: Are They Authentic?», in *Judah and the Judeans in the Persian Period*, edd. O. LIPSCHITS – M. OEMING, (Winona Lake (IN) 2006, 531-570.
- *Priests, Prophets, Diviners, Sages. A Socio-Historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel*, Valley Forge (PA) 1999.
- (ed.), *Can A ‘History of Israel’ Be Written?* (JSOT.S 245), Sheffield 1997.
- (ed.), *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. Yehud: A History of the Province of Judah* (Library of Second Temple Studies 47), London-New York 2004, I.
- GRÄTZ S., *Das Edikt des Artaxerxes. Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischen Umfeld von Esra 7,12–26* (BZAW 337), Berlin-New York 2004.
- GRAY G.B., *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (ICC), Edinburgh 1903.
- GREENBERG M., «The Redaction of the Plague Narrative in Exodus», in *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, ed. H. GOEDICKE, Baltimore (MD) 1971, 243-252.
- GRESSMANN H., *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen* (FRLANT 18), Göttingen 1913.
- GUILLAUME P., «Jerusalem 586 BC: Katastrophal?», in *BN* 110(2001), 31-32.
- GUNKEL H., *Genesis* (HK 1.1), Göttingen 1977.
- GUNNEWEG A.H.J., «עִיִּהָאֲרִי - A Semantic Revolution», in *ZAW* 95(1983), 437-440.
- *Esra. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen* (KAT 19.1), Gütersloh 1985.
- «Das Gesetz und die Propheten. Eine Auslegung von Ex 33,7-11; Num 11,4–12,8; Dtn 31,4f.; 34,10», in *ZAW* 102(1990), 169-180.
- *Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte der israelitisch-jüdischen Kultpersonals* (FRLANT 89), Göttingen 1965.

- HALPERN B., «A Historiographic Commentary on Ezra 1–6: Achronological Narrative and Dual Chronology in Israelite Historiography», in *The Hebrew Bible and Its Interpreters*, edd. W.H. PROPP – B. HALPERN – D.N. FREEDMAN (Biblical and Judaic Studies from the University of California, San Diego 1), Winona Lake (IN) 1990, 81-142.
- «Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century BCE: Kingship and the Rise of Individual Moral Liability», in *Law and Ideology in Monarchic Israel*, edd. B. HALPERN – D.W. HOBSON (JSOT.S 124), Sheffield 1991, 11-107.
- HALPERN-AMARU B., «Exile and Return in Jubilees», in *Exile. Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, ed. J.M. SCOTT (JSJ.S 56), Leiden 1997, 127-144.
- HANDY L.K., «Historical Probability and the Narrative of Josiah's Reform in 2 Kings», in *The Pitcher is Broken. Memorial Essays for Gösta W. Ahlström*, edd. S.W. HOLLOWAY – L.K. HANDY (JSOT.S 190), Sheffield 1995, 252-275.
- HANHART R., «Zu Text und Textgeschichte des Ersten Esrabuches», in *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies. The Hebrew University of Jerusalem, 13–19 August 1973*, ed. A. SHINAN, Jerusalem 1977, I, 201-212.
- HARAN M., «From Early to Classical Prophecy: Continuity and Change», in *VT* 27(1977), 385-397.
- *Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Oxford 1978, Winona Lake (IN) 1985.
- «The Uses of Incense in Ancient Israelite Ritual», in *VT* 10(1960), 113-125.
- HARDMEIER C., «King Josiah in the Climax of the Deuteronomic History (2 Kings 22–23) and the Pre-Deuteronomic Document of a Cult Reform at the Place of Residence (23.4-15): Criticism of Sources, Reconstruction of Literary Pre-Stages and the Theology of History in 2 Kings 22–23», in *Good Kings and Bad Kings*, ed. L.L. GRABBE (JSOT.S 393), London-New York 2005, 123-163.
- HARTLEY J.E., *Leviticus* (WBC 4), Dallas (TX) 1992.
- HAYWARD C.T.R., *The Jewish Temple. A non-Biblical Sourcebook*, London-New York 1996.

Bibliografia

287

- HERR L.G., *The Scripts of Ancient Northwest Semitic Seals* (HSM 18), Missoula (MT) 1978.
- HERRMANN S., *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München 1973.
- HILBER J.W., «Theology of Worship in Exodus 24», in *JETS* 39(1996), 177-189.
- HILL J., «Jeremiah 40.1-6: An Appreciation», in *Seeing Signals, Reading Signs. The Art of Exegesis. Studies in Honour of Anthony F. Campbell, SJ for his Seventieth Birthday* (JSOT.S 415), London-New York 2004, 130-141.
- HJELM I., *Jerusalem's Rise to Sovereignty. Zion and Gerizim in Competition* (JSOT.S 404), London-New York 2004.
- HOBBS T.R., *2 Kings* (WBC 13), Waco (TX) 1985.
- HOGLUND K.G., *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah* (SBL.DS 125), Atlanta (GA) 1992.
- HOLLAND T.A., «A Study of Palestinian Iron Age Baked Clay Figurines, with Special Reference to Jerusalem: Cave I», in *Excavations by K.M. Kenyon in Jerusalem 1961-1967. The Iron Age Cave Deposits on the South-east Hill and Isolated Burials and Cemeteries Elsewhere*, edd. I. ESHEL – K. PRAG (British Academy Monographs in Archaeology 6), Oxford 1995, IV, 159-189.
- HOLLOWAY S.W., «The Quest for Sargon, Pul and Tiglath-Pileser in the Nineteenth Century», in *Mesopotamia and the Bible. Comparative Explorations*, edd. M.W. CHAVALAS – K.L. YOUNGER Jr (JSOT.S 341), Sheffield 2002, 68-87.
- HOLZINGER H., *Numeri* (KHC 4), Tübingen-Leipzig 1903.
- HOOKE S.H., «A Scarab and Sealing From Tell Duweir», in *PEF* [= *PEQ*] 67(1935), 195-197.
- HOSSFELD F.L. – MEYER I., «Prophet vor dem Tribunal. Neuer Auslegungversuch von Jer 26», in *ZAW* 86(1974), 30-50.
- HUROWITZ V., *I Have Built You an Exalted House. Temple Building in the Bible in the Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings* (JSOT.S 115), Sheffield 1992.
- HURVITZ A., «Linguistic Observations on the Priestly Term 'Edab and the Language of P», in *Imm.* 1(1972), 21-23.

- *A Linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. A New Approach to an Old Problem*, Paris 1982.
- JACOBSEN T., «Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia», in *JNES* 2(1943), 159-172.
- JANSSEN E., *Juda in der Exilszeit. Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums* (FRLANT 69), Göttingen 1956.
- JAPHET S., «Sheshbazzar and Zerubbabel. Against the Background of the Historical and Religious Tendencies of Ezra-Nehemiah», in *ZAW* 94(1982), 66-98; 95(1983), 218-229.
- JOANNÈS F., «Pouvoirs locaux et organisations du territoire en Babylonie achéménide», in *TEuph* 3(1990), 173-189.
- JOHNSON A.R., *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cambridge ²1967.
- KAISER O., *Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme*, Gütersloh 1969, ⁴1978.
- KALLAI Z., «Beth-El-Luz and Beth-Aven», in *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel. Festschrift für Siegfried Herrmann zum 65. Geburtstag*, edd. R. LIWAK – S. WAGNER, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, 171-188.
- «Judah and Israel. A Study in Israelite Historiography», in *IEJ* 28(1978), 251-261.
- KALLAI-KLEINMANN Z., «Notes on the Topography of Benjamin», in *IEJ* 6(1956), 180-187.
- KAMPFMEYER G., «Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien», in *ZDPV* 15(1892), 1-33.
- KAPELRUD A.S., «The Number Seven in Ugaritic Texts», in *VT* 18(1968), 494-499.
- KATZ H., «A Note on the Date of the 'Great Wall' of Tell en-Nasbeh», in *Tel Aviv* 25(1998), 131-133.
- KATZENSTEIN H.J., *The History of Tyre. From the Beginning of the Second Millennium B.C.E. until the Fall of the Neo-Babylonian Empire in 539 B.C.E.*, Jerusalem ²1997.
- KELSO J.L., «Bethel», in *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, ed. E. STERN, Jerusalem 1993, I, 192-194.
- (ed.), *The Excavation of Bethel (1934-1960)* (AASOR 38), London 1968.

Bibliografia

289

- KENYON K.M., *Digging Up Jerusalem*, New York 1974.
- KEOWN G.L. – SCALISE P. – SMOTHERS T.G., *Jeremiah 26–52* (WBC 27), Dallas (TX) 1995.
- KIENITZ F.K., *Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zweitwende*, Berlin 1953.
- KILLEBREW A.E., «Biblical Jerusalem: An Archaeological Assessment», in *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period*, edd. A.G. VAUGHN – A.E. KILLEBREW (SBL Symposium Series 18), Atlanta (GA) 2003, 329-345.
- KINDLER A., «Silver Coins Bearing the Name of Judea from the Early Hellenistic Period», in *IEJ* 24(1974), 73-76.
- KITTEL R., *Geschichte des Volkes Israel. Palästina in der Urzeit. Das Werden des Volkes* (Handbücher der Alten Geschichte 3), Gotha 1921, I.
- KLEIN R.W., «Sanballat», in *IDBSup*, 781-782.
- KLONER A. – DAVIS D., «A Burial Cave of the Late First Temple Period on the Slope of Mount Zion», in *Ancient Jerusalem Revealed*, ed. H. GEVA, Jerusalem 1994, 107-127.
- KNAUF E.A., *Die Umwelt des Alten Testaments* (NSK.AT 29), Stuttgart 1994.
- KNIERIM R. – COATS G.W., *Numbers* (FOTL 4), Grand Rapids (MI)-Cambridge 2005.
- KNOPPERS G.N., *Two Nations Under God. The Deuteronomistic History of Salomon and the Dual Monarchies. The Reign of Jeroboam, the Fall of Israel and the Reign of Josiah* (HSM 53), Atlanta (GA) 1994, II.
- KOENEN K., *Bethel. Geschichte, Kult und Theologie* (OBO 192), Freiburg (Schweiz)-Göttingen 2003.
- KÖHLMOS M., *Bet-El–Erinnerungen an eine Stadt. Perspektiven der alttestamentlichen Bet-El–Überlieferung* (FAT 49), Tübingen 2006.
- KRATZ R.G., *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels* (FAT 42), Göttingen 2004.
- KRAUS H.-J., *Gottesdienst in Israel. Grundriß einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes*, München 1962.
- KRÜGER T., «Esra 1–6: Struktur und Konzept», in *BN* 41(1988), 65-75.

- KUENEN A., «Bijdragen tot de critiek van Pentateuch en Jozua, iv. De opstand van Korach, Datan en Abiram, Num. xvi.», in *ThT* 12(1878), 139-162.
- *Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft*, Freiburg 1894.
- *De profeten en de profetie onder Israël. Historisch-dogmatische Studie*, Leiden 1875, I.
- KUHL C., «Die "Wiederaufnahme" – ein literarkritisches Prinzip?», in *ZAW* 64(1952), 1-11.
- KUHRT A., «Berossus' *Babyloniaka* and Seleucid Rule in Babylonia», in *Hellenism in the East. The Interaction of Greek and Non-Greek Civilizations from Syria to Central Asia after Alexander*, edd. A. KUHRT – S. SHERWIN-WHITE, London 1987, 32-56.
- «The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy», in *JSOT* 25(1983), 83-97.
- KUTSKO J.F., *Between Heaven and Earth. Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel* (Biblical and Judaic Studies from University of California, San Diego 7), Winona Lake (IN) 2000.
- LAATO A., *Josiah and David Redivivus. The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times* (CB.OT 33), Stockholm 1992.
- LABUSCHAGNE C.J., «קָרָא, *qāra'*, rufen», in *THAT*, II, 666-674.
- LACKENBACHER S., «Un pamphlet contre Nabonide, dernier roi de Babylone», in *Dialogues d'Histoire Ancienne* 18(1992), 13-28.
- LAPERROUSAZ E.-M., «Jérusalem à l'époque perse (étendue et statut)», in *TEuph* 1(1989), 55-65.
- «Le régime théocratique juif a-t-il commencé à l'époque perse ou seulement à l'époque hellénistique?», in *Semitica* 32(1982), 93-96.
- LAUGHLIN J.C.H., «The "Strange Fire" of Nadab and Abihu», in *JBL* 95(1976), 559-565.
- LEBRAM J.C.H., «Die Traditionsgeschichte der Esragestalt und die Frage nach dem historischen Esra», in *Achaemenid History. Sources, Structures and Synthesis. Proceedings of the Groningen 1983 Achaemenid History Workshop*, ed. H. SANCISI-WEERDENBURG, Leiden 1987, I, 103-138.
- «Versuch zu Num 16», in *ZAW* 74(1962), 291-321.

Bibliografia

291

- LEITHART P.J., «Attendants of Yahweh's House: Priesthood in the Old Testament», in *JSOT* 85(1999), 3-24.
- LEMAIRE A., «Histoire et administration de la Palestine à l'époque perse», in *La Palestine à l'époque perse*, edd. E.-M. LAPERROUSAZ – A. LEMAIRES, Paris 1994, 11-53.
- «Les inscriptions palestiniennes d'époque perse: un bilan provisoire», in *TEuph* 1(1989), 87-104.
- «Populations et territoires de la Palestine à l'époque perse», in *TEuph* 3(1990), 31-74.
- «La Reine de Saba à Jérusalem: la tradition ancienne reconsidérée», in *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebir-nâri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, edd. U. HÜBNER – E.A. KNAUF (OBO 186), Freiburg (Schweiz)-Göttingen 2002, 43-55.
- «Zorobabel et la Judée à la lumière de l'épigraphie (fin du VI^e s. av. J.-C.)», in *RB* 103(1996), 48-57.
- LEMICHE N.P., *Ancient Israel. A New History of Israelite Society* (BiSe 5), Sheffield 1988.
- *The Canaanites and Their Land. The Tradition of the Canaanites* (JSOT.S 110), Sheffield 1991.
- *The Israelites in History and Tradition* (Library of Ancient Israel), London-Louisville (KY) 1998.
- «The Old Testament – A Hellenistic Book?», in *SJOT* 7(1993), 163-193.
- *Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 1), Stuttgart 1996.
- LESÉTRE H., «Zorobabel», in *DB*, V, 2547-2550.
- LEVIN C., *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993.
- LEVINE B.A., *Numbers 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 4), New York 1993.
- *Numbers 21–36. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 4A), New York 2000.
- LEVISON J.R., «Prophecy in Ancient Israel: the Case of the Ecstatic Elders», in *CBQ* 65(2003), 503-521.
- LEWY J., «The Feast of the 14th Day of Adar», in *HUCA* 14(1939), 127-151.

- LIPINSKI E., «Géographie linguistique de la Transeuphratène à l'époque achéménide», in *TEuph* 3(1990), 95-107.
- LIPSCHITS O., «Ammon in Transition from Vassal Kingdom to Babylonian Province», in *BASOR* 335(2004), 37-52.
- «Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E.», in *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, edd. O. LIPSCHITS – J. BLENKINSOPP, Winona Lake (IN) 2003, 323-376.
- *The Fall and the Rise of Jerusalem. Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake (IN) 2005.
- «The History of Benjamin Region Under Babylonian Rule», in *Tel Aviv* 26(1999), 155-190.
- «Judah, Jerusalem and the Temple 586-539 B.C.», in *TEuph* 22(2001), 129-142.
- «Nebuchadrezzar's Policy in "Hattu-Land" and the Fate of the Kingdom of Judah», in *UF* 30(1998), 467-487.
- LIPSCHITS O. – BLENKINSOPP J. (edd.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake (IN) 2003.
- LIPSCHITS O. – OEMING M. (edd.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake (IN) 2006.
- LIVER J., «Korah, Dathan and Abiram», in *Studies in the Bible*, ed. C. RABIN (ScrHie 8), Jerusalem 1961, 189-217.
- LIVERANI M., *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Bari 1988.
- *Oltre la Bibbia. Storia antica d'Israele* (Storia e società), Roma-Bari 2003.
- LIVINGSTON D., «Further Considerations on the Location of Bethel at El-Bireh», in *PEQ* 126(1994), 154-159.
- LOHFINK N., «Die Bundesurkunde des Königs Josias. (Eine Frage an die Deuteronomiumsforschung)», in *Bib* 44(1963), 461-498.
- «The Cult Reform of Josiah of Judah: 2 Kings 22-23 as a Source for the History of Israelite Religion», in *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross*, edd. P.D. MILLER – P.D. HANSON – S.D. MCBRIDE, Philadelphia (PA) 1987, 459-475.
- «Die Kultreform Joschijas von Juda. 2 Kön 22-23 als religionsgeschichtliche Quelle», in *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur* (SBAB 12), Stuttgart 1991, II, 209-227.

- «Zur neueren Diskussion über 2 Kön 22–23», in *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur* (SBAB 12), Stuttgart 1991, II, 179-207.
- *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur* (SBAB 12), Stuttgart 1991, II.
- LORD A.B., *The Singer of Tales* (Harvard Studies in Comparative Literature 24), Cambridge (MA) 1960.
- LUNDQUIST J.M., «The Legitimizing Role of the Temple on the Origin of the State», in *Society of Biblical Literature 1982 Seminar Papers*, ed. K.H. RICHARDS (SBL.SP 21), Chico (CA) 1982, 271-297.
- LUST J., «The Identification of Zerubbabel with Sheshbassar», in *ETbL* 63(1987), 90-95.
- LUX R., «Der Zweite Tempel von Jerusalem - ein persisches oder prophetisches Projekt?», in *Das Alte Testament - ein Geschichtsbuch?! Geschichtsschreibung oder Geschichtsüberlieferung im antiken Israel* (ABiG 17), Leipzig 2005, 145-172.
- MACHINIST P., «Palestine, Administration of (Assyro-Babylonian)», in *AncBD*, V, 69-81.
- MAIBERGER P., *Das Manna. Eine literarische, etymologische und naturkundliche Untersuchung. Text* (ÄAT 6.1), Bamberg 1983, I.
- MALAMAT A. (ed.), *The Age of the Monarchies. Political History* (WHJP 4.1), Jerusalem 1979.
- «The Kingdom of Judah between Egypt and Babylon: A Small State within a Great Power Confrontation», in *Text and Context. Old Testament and Semitic Studies for F.C. Fensham*, ed. W. CLAASSEN (JSOTS 48), Sheffield 1988.
- «Twilight of Judah and the Destruction of the First Temple», in *History of Biblical Israel. Major Problems and Minor Issues*, ed. A. MALAMAT (Culture and History of the Ancient Near East 7), Leiden 2001, 277-337.
- MARINKOVIC P., «What Does Zechariah 1–8 Tell Us about the Second Temple?», in *Second Temple Studies. 2: Temple Community in the Persian Period*, edd. T.C. ESKENAZI – K.H. RICHARDS (JSOTS 175), Sheffield 1994, 88-103.
- MCCLELLAN T.L., «Town Planning at Tell en-Naşbeh», in *ZDPV* 100(1984), 53-69.

- McCOWN C.C., *Tell en-Nasbeh. Archaeological and Historical Results*, Berkley 1947, I.
- MCENTIRE «A Prophetic Chorus of Others: Helping Jeremiah Survive in Jeremiah 26», in *RExp* 101(2004), 301-311.
- MCVENUE S., «The Political Structure in Judah from Cyrus to Nehemiah», in *CBQ* 43(1981), 353-364.
- McKENZIE J.L., «The Elders in the Old Testament», in *Bib* 40(1959), 522-540.
- MCNEILE A.H., «The Origin of the Aaronite Priesthood», in *JThS* 7(1905), 1-9.
- MEEK T.J., «Some Emendations in Old Testament», in *JBL* 48(1929), 162-168.
- MEIER S.A., *Speaking of Speaking. Marking Direct Discourse in the Hebrew Bible* (V.T.S 46), Leiden 1992.
- MEINHOLD A., «Serubbabel, der Tempel und die Provinz Jehud», in *Steine-Bilder-Texte. Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen*, ed. C. HARDMEIER (ABiG 5), Leipzig 2001, 193-217.
- MEYER E., *Die Entstehung des Judentums. Eine historische Untersuchung*, Halle 1896.
- «Zur Rechtfertigung», in *ZAW* 18(1898), 339-344.
- MEYERS C.L. – MEYERS E.M., *Haggai, Zechariah 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 25B), Garden City (NY) 1987.
- MEYERS E.M., «The Persian Period and the Judean Restoration: From Zerubbabel to Nehemiah», in *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross*, edd. P.D. MILLER – P.D. HANSON – S.D. McBRIDE, Philadelphia (PA) 1987, 509-521.
- MIDDLEMAS J., *The Troubles of Templeless Judah* (OTM), Oxford 2005.
- MILDENBERG L., «Über das Kleingeld in der persischen Provinz Judäa», in *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, ed. H. WEIPPERT (Handbuch der Archäologie. Vorderasien 2.1), München 1988, 719-728.
- MILEVSKI I., «Settlement Patterns in Northern Judah during the Achaemenid Period, According to the Hill Country of Benjamin and Jerusalem Surveys», in *BAIAS* 15(1996-1997), 7-29.

Bibliografia

295

- MILGROM J., «Korah's Rebellion: A Study in Redaction», in *De la Tôrah au Messie. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris (octobre 1979)*, edd. M. CARREZ – J. DORÉ – P. GRELOT, Paris 1981, 135-146.
- *Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 3), New York 1991.
- *Numbers* (JPSTC), Philadelphia (PA)-New York 1989.
- «The Rebellion of Korah, Numbers 16-18: A Study on Tradition History», *Society of Biblical Literature 1988 Seminar Papers*, ed. D.J. LULL (SBL.SP 27), Atlanta (GA) 1988, 570-573.
- «The Term עִבְרָה», in *Studies in Levitical Terminology* (UCP Near Eastern Studies 14), Berkeley (CA)-Los Angeles (CA)-London 1970, I, 60-87.
- MILIKOWSKY C., «Notion of Exile, Subjugation and Return in Rabbinic Literature», in *Exile. Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, ed. J.M. SCOTT (JSJ.S 56), Leiden 1997, 265-296.
- MILLER J.M. – HAYES J.H., *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia (PA) 1986.
- MIN K.-J., *The Levitical Authorship of Ezra-Nehemiah* (JSOT.S 409), London-New York 2004.
- MOORE C.A., *Esther. Introduction, Translation, and Notes* (AncB 7B), Garden City (NY) 1971.
- MOOREY P.R.S., *A Century of Biblical Archaeology*, Cambridge 1991; tr. it. *Un secolo di Archeologia Biblica*, trad. di L. NIGRO (Saggi di archeologia), Milano 1998.
- MORALDI L., Introduzione a GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche* (CdR), Torino 1998, I, 9-33.
- MOSCATI S., *L'epigrafia ebraica antica. 1935-1950* (BibOr 15), Roma 1951.
- MOWINCKEL S., *Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia. Die Nachchronische Redaktion des Buches. Die Listen*, Oslo 1964, I.
- MUILENBURG J., «Mizpah of Benjamin», in *StTh* 8(1954), 25-42.
- MÜLLER H.-P., «נָבִי, nābî'», in *ThWAT*, V, 140-163.
- MYERS J.M., *I and II Esdras. Introduction, Translation and Commentary* (AncB 42), Garden City (NY) 1974.
- *Ezra-Nehemiah* (AncB 14), Garden City (NY) 1965.

- MYKYTIUK L.J., *Identifying Biblical Persons in Northwest Semitic Inscriptions of 1200-539 B.C.E.* (SBL Academia Biblica 12), Atlanta (GA) 2004.
- NA'AMAN N., «Nebuchadrezzar's Campaign in Year 603 B.C.E.», in *BN* 62(1992), 41-44.
- «Province System and Settlement Pattern in Southern Syria and Palestine in the Neo-Assyrian Period», in *Neo-Assyrian Geography*, ed. M. LIVERANI (Quaderni di Geografia Storica 5), Roma 1995, 103-115.
- «Royal Vassals or Governors? On the Status of Sheshbazzar and Zerubbabel in the Persian Empire», in *Henoch* 22(2000), 35-44.
- NETZER A., «Some Notes on the Characterization of Cyrus the Great in Jewish and Judeo-Persian Writings», in *Hommage universel. Commémoration Cyrus. Actes du Congrès de Shiraz 1971 et autres études rédigées à l'occasion du 2500^e anniversaire de la fondation de l'empire perse* (Acta Iranica 2), Téhéran-Liège 1974, II, 35-52.
- NEUSNER J., «Exile and Return as the History of Judaism», in *Exile. Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, ed. J.M. SCOTT (JSJ.S 56), Leiden 1997, 221-237.
- NICCACCI A., *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (SBFA 31), Jerusalem 1986.
- NICHOLSON E.W., «The Antiquity of the Tradition in Exodus XXIV 9-11», in *VT* 25(1975), 69-79.
- «The Meaning of the Expression עֲבָדָה אֱרֶץ in the Old Testament», in *JSt* 10(1965), 59-66.
- *Preaching to the Exiles. A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*, New York 1970.
- NIEHR H., «Die Reform des Joschija. Methodische, historische und religionsgeschichtliche Aspekte», in *Jeremia und die «deuteronomistische Bewegung»*, ed. W. GROSS (BBB 98), Weinheim 1995, 33-55.
- «Religio-Historical Aspects of the "Early Post-Exilic" Period», in *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, edd. B. BECKING – M.C.A. KORPEL (OTS 42), Leiden-Boston (MA)-Köln 1999, 228-244.
- NIELSEN K., *Incense in Ancient Israel* (VT.S 38), Leiden 1986.
- NIGRO L., prefazione a P.R.S. MOOREY, *Un secolo di Archeologia Biblica* (Saggi di archeologia), Milano 1998, 5-6.

- NOTH M., «Betel und Ai», in *PJ* 31(1935), 7-29.
 — *Das Buch Josua* (HAT 7), Tübingen 1953.
 — *Geschichte Israels*, Göttingen 21954.
 — *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948.
 — *Das vierte Buch Mose: Numeri* (ATD 7), Göttingen 1966.
 NURMELA R., *The Levites. Their Emergence as a Second-Class Priesthood* (SFSHJ 139), Atlanta (GA) 1998.
 O'CONNOR K.M., «Do not Trim a Word». The Contributions of Chapter 26 to the Book of Jeremiah», in *CBQ* 51(1989), 617-630.
 ODED B., «Judah and the Exile», in *Israelite and Judean History*, edd. J.H. HAYES – J.M. MILLER (OTL), London 1977, 435-488.
 — *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden 1979.
 — «Where Is the “Myth of the Empty Land” To Be Found? History versus Myth», in *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, edd. O. LIPSCHITS – J. BLENKINSOPP, Winona Lake (IN) 2003, 54-74.
 OESTREICHER T., *Das deuteronomische Grundgesetz* (BFChTh 27.4), Gütersloh 1923.
 OLLENBURGER B.C., *Zion the City of the Great King. A Theological Symbol of the Jerusalem Cult* (JSOT.S 41), Sheffield 1987.
 OTTO E., «צִיּוֹן, *sijjôn*», in *ThWAT*, VI, 994-1028.
 OTTOSSON M., «הֵקָל, *hêkāl*», in *ThWAT*, II, 408-415.
 OTZEN B., «בָּדַל, *bādāl*», in *ThWAT*, I, 518-520.
 PARKER S.B., «Possession, Trance and Prophecy in Pre-Exilic Israel», in *VT* 28(1978), 271-285.
 PETERSEN D.L., «Israel Prophecy: Change versus Continuity», in *Congress Volume. Leuven 1989*, ed. J.A. EMERTON (VT.S 43), Leiden 1991, 190-203.
 — «The Temple in Persian Period Prophetic Texts», in *Second Temple Studies. 1: Persian Period*, ed. P.R. DAVIES (JSOT.S 117), Sheffield 1991, 124-144.
 POHLMANN K.-F., *Studien zum dritten Esra. Ein Beitrag zur Frage nach dem ursprünglichen Schluß des chronistischen Geschichtswerkes* (FRLANT 104), Göttingen 1970.
 PONGRATZ-LEISTEN B., «Beros(s)os von Babylon», in *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Altertum*, edd. H. CANKIK – H. SCHNEIDER, Stuttgart-Weimar 1997, II, 579-580.

- PORTEN B., *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley (CA)-Los Angeles (CA) 1968.
- «Theme and Structure of *Ezra* 1-6: From Literature to History», in *TEuph* 23(2002), 27-44.
- POSTGATE J.N., *Early Mesopotamia. Society and Economy at the Dawn of History*, London-New York 1992.
- PURVIS J.D., «Exile and Return. From the Babylonian Destruction to the Reconstruction of the Jewish State», in *Ancient Israel. From Abraham to the Roman Destruction of the Temple* (Revised and Expanded Edition), edd. H. SHANKS, Washington DC 1999, 201-229.
- PURY A. DE, «Salomon et la Reine de Saba. L'analyse narrative peut-elle se dispenser de poser la question du contexte historique?», in *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne mars 2002* (MoBi 48), Genève 2003, ²2005, 213-238.
- RAD G. VON, «Die falschen Propheten», in *ZAW* 51(1933), 109-120.
- RAHIM H., «Incense», in *Encyclopedia of Religion*, Farmington Hills (MI) 2005, VII, 4418-4420.
- RAHMANI L.Y., «Silver Coins of the Fourth Century B.C. from Tell Gamma», in *IEJ* 21(1971), 158-160.
- RAINEY A.F., «The Satrapy "Beyond the River"», in *AJBA* 1(1969), 51-78.
- REDFORD D.B., *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton (NJ) 1992.
- REHM M., «Levites and Priests», in *ABD*, IV, 297-310.
- RENDTORFF R., «Nadab and Abihu», in *Reading from Right to Left. Essays on the Hebrew Bible in Honour of David J.A. Clines*, edd. J.C. EXUM – H.G.M. WILLIAMSON (JSOT.S 373), London-New York 2003, 359-363.
- RICHTER G., «Die Einheitlichkeit der Geschichte von der Rotte Korah», in *ZAW* 39(1921), 123-137.
- RICHTER W., *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen 1971.
- RINGGREN H. – RÜTERSWORDEN U. – SIMIAN-YOFRE H., «עבֹד, 'ābad», in *ThWAT*, V, 982-1012.
- RINGGREN H. – SEYBOLD K. – FABRY H.-J., «מַלְאֵךְ, mālak», in *ThWAT*, IV, 926-957.

- ROBERTS J.J.M., «The Davidic Origin of the Zion Tradition», in *JBL* 92(1973), 329-344.
- ROBIN C., «Sheba - Dans les inscriptions d'Arabie du Sud», in *DBS* XII, 1047-1254.
- ROBINSON E., *Biblical Researches in Palestine, and in the Adjacent Regions. A Journal of Travels in the Year 1838*, London 1841, I.
- RÖMER T.C., *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99), Freiburg (Schweiz)-Göttingen 1990.
- «Le jugement de Dieu dans les traditions du séjour d'Israël au désert», in *Le jugement dans l'un et l'autre Testament. I: Melanges offerts à Raymond Kuntzmann*, ed. E. BONS (LDiv 197), Paris 2004, 63-80.
- «Nombres 11-12 et la question d'une rédaction deutéronomique dans le Pentateuque», in *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans*, edd. M. VERVENNE – J. LUST (BETHL 133), Leuven 1997, 481-498.
- *The So-called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London 2005.
- «Transformations in Deuteronomistic and Biblical Historiography. On "Book-Finding" and other Literary Strategies», in *ZAW* 109(1997), 1-11.
- ROOKE D.W., «The Day of Atonement as a Ritual Validation for the High Priest», in *Temple and Worship in Biblical Israel*, ed. J. DAY (JSOT.S 422), London-New York 2005, 342-364.
- «Kingship as Priesthood: The Relationship between the High Priesthood and the Monarchy», in *King and Messiah in Israel and in the Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, ed. J. DAY (JSOT.S 270), Sheffield 1998, 187-208.
- *Zadok's Heirs. The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel* (OTM), Oxford 2000.
- ROSE M., «Deutéronome», in *Introduction à l'Ancien Testament*, edd. T.C. RÖMER – J.-D. MACCHI – C. NIHAN (MoBi 49), Genève 2004, 211-227.
- *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (ATHANT 67), Zürich 1981.
- ROSE W.H., *Zemah and Zerubbabel. Messianic Expectations in the Early Postexilic Period* (JSOT.S 304), Sheffield 2000.

- RUDOLPH W., *Der «Elohist» von Exodus bis Josua* (BZAW 68), Berlin 1938.
- *Haggai - Sacharja 1-8 - Sacharja 9-14 - Maleachi* (KAT 13.4), Gütersloh 1976.
- *Jeremia* (HAT 12), Tübingen 1947, ³1967.
- SACCHI P., «L'esilio e la fine della monarchia davidica», in *Henoch* 11(1989), 131-148.
- «Re vassalli o governatori? Una discussione», in *Henoch* 23(2001), 147-152.
- *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino 1994.
- SACK R.H., «Nebuchadnezzar II and the Old Testament: History versus Ideology», in *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, edd. O. LIPSCHITS – J. BLENKINSOPP, (Winona Lake (IN) 2003, 221-233.
- SADER H., «La “route de la mer” en Phénicie», in *Les routes du Proche-Orient. Des séjours d'Abraham aux caravanes de l'encens*, ed. A. LEMAIRE, Paris 2000, 67-86.
- SÆBØ M., «The Relation of Sheshbazzar and Zerubbabel – Reconsidered», in *SEÅ* 54(1989), 168-177.
- SARDINI D., «Una terra desolata? La vita in Giuda durante l'esilio babilonese», in *BeO* 221(2004), 129-162.
- SCHAPER J., *Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit* (FAT 31), Tübingen 2000.
- SCHART A., *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen* (OBO 98), Freiburg (Schweiz)-Göttingen 1990.
- SCHENKER A., «La Relation d'Esdras A' au texte massorétique d'Esdras-Néhémie», in *Tradition of the Text. Studies Offered to Dominique Barthelemy in Celebration of His 70th Birthday*, edd. G.J. NORTON – S. PISANO (OBO 109), Freiburg (Schweiz)-Göttingen 1991, 218-248.
- SCHMID H., «Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem», in *ZAW* 67(1955), 168-197.
- SCHMID H.H., *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich 1976.

Bibliografia

301

- SCHMIDT L., «Der Aufstand gegen Mose und Aaron (Num 16-17)», in *Studien zur Priesterschrift* (BZAW 214), Berlin-New York 1993, 113-179.
- «Mose, die 70 Ältesten und die Propheten in Numeri 11 und 12», in *Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch* (BZAW 263), Berlin-New York 1998, 251-279.
- *Das vierte Buch Mose: Numeri (10,11–36,13)* (ATD 7.2), Göttingen 2004.
- SCHNABEL P., *Berosos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, Leipzig-Berlin 1923.
- SCHNEIDER W., «Und es begab sich... Anfänge von Erzählungen im biblischen Hebräisch», in *BN* 70(1993), 62-87.
- SCHNIEDEWIND W.M., *How the Bible Became a Book. The Textualization of Ancient Israel*, New York 2004.
- SCHORN U., «Rubeniten als exemplarische Aufrüher in Num. 16f*/Deut. 11», in *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters*, edd. S.L. MCKENZIE – T. RÖMER (BZAW 294), Berlin-New York 2000, 251-268.
- SCHREINER J., «Jeremia und die joschijanische Reform», in *Jeremia und die «deuteronomistische Bewegung»*, ed. W. GROSS (BBB 98), Weinheim 1995, 11-32.
- SCHRENK G., «ἀρχιερεύς», in *TbWNT*, III, 265-284.
- SCHUNCK K.-D., «Das Amt des כהן im Alten Testament», in *Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung. Festschrift für Horst Seebass zum 65. Geburtstag*, edd. S. BEYERLE – G. MAYER – H. STRAUSS, Neukirchen-Vluyn 1999, 91-99.
- *Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes* (BZAW 86), Berlin 1963.
- SCHWARTZ D.R., *Studies in the Jewish Background of Christianity* (WUNT 60), Tübingen 1992.
- SCHWEITZER S.J., «The High Priest in Chronicles. An Anomaly in a Detailed Description of the Temple Cult», in *Bib* 84(2003), 388-402.
- SCOTT J.M., *Exile. Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions* (JSJ.S 56), Leiden 1997.
- SEEBASS H., «Num. xi, xii und die Hypothese des Jahwisten», in *VT* 28(1978), 214-223.

- *Numeri. Numeri 10,11–22,1* (BK 4.2), Neukirchen-Vluyn 2003.
- SEELIGMANN I.L., «Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren im Wortschatz des biblischen Hebräisch», in *Hebräische Wortforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von W. Baumgartner* (V.T.S 16), Leiden 1967, 251-278.
- SEGAL P., «The Divine Verdict of Leviticus x 3», in *VT* 39(1989), 91-95.
- SÉRANDOUR A., «Les récits bibliques de la construction du second temple: leurs enjeux», in *TEuph* 11(1996), 9-32.
- SHILOH Y., «A Group of Hebrew Bullae from the City of David», in *IEJ* 36(1986), 16-38.
- «Iron Age Sanctuaries and Cult Elements in Palestine», in *Symposia. Celebrating the Seventy-fifth Anniversary of the Founding of the American Schools of Oriental Research (1900-1975)*, ed. F.M. CROSS (Zion Research Foundation Occasional Publications 1-2), Cambridge (MA) 1979, 147-158.
- (ed.), *Excavations at the City of David 1978-1985. Various Reports* (Qedem 35), Jerusalem 1996, IV.
- SHOHAM Y., «A Group of Hebrew Bullae from Yihal Shiloh's Excavations in the City of David», in *Ancient Jerusalem Revealed*, ed. H. GEVA, Jerusalem 1994, 55-61.
- SINCLAIR L.A., «Bethel Pottery of the Sixth Century B.C.», in *The Excavations of Bethel (1934-1960)*, ed. J.L. KELSO (AASOR 39), London 1968, 70-76.
- SKA J.-L., «Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique», in *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, ed. M. VERVENNE (BETHL 126), Leuven 1996, 289-317.
- *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* (Collana Biblica), Roma 1998, Bologna 2000.
- «L'istituzione degli anziani nell'Antico Testamento», in *Gli anziani nella Bibbia*, ed. M. LORENZANI (Studio Biblico Teologico Aquilano 14), L'Aquila 1995, 49-67.
- *Il libro sigillato e il libro aperto* (Collana Biblica), Bologna 2005.
- «Narrativa ed esegesi biblica», in *La Civiltà Cattolica* 142(1991/III), 219-230.
- *La Parola di Dio nei racconti degli uomini*, Assisi 2000.
- «Le Pentateuque à l'heure de ses usagers», in *Bib* 87(2006), 98-110.

- «Le Pentateuque et la Politique impériale perse», in *FV* 103(2004), 17-30.
- «“Persian Imperial Authorization”: Some Question Marks», in *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, ed. J.W. WATTS (SBL Symposium Series 17), Atlanta (GA) 2001, 161-182.
- «A Plea On Behalf of the Biblical Redactors», in *Studia Theologica. Nordic Journal of Theology* 59(2005), 4-18.
- «Recensione di D. FRANKEL, *Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore* (VT.S 89), Leiden 2002», in *CBQ* 65(2003), 433-435.
- «Le repas de Ex 24,11», in *Bib* 74(1993), 305-327.
- «Il sacerdote nell'antica e nuova alleanza», in *Rinascere* 5(1988), 1-20.
- *Tappe di Israele nel deserto. Nm 11,4-35: manna, quaglie e spirito. Nm 22,1-41: Balaam e Balaq* (Dispense PIB), Roma 1998-1999.
- SMITH M., *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, New York-London 1971.
- SMITH R.L., *Micah-Malachi* (WBC 32), Waco (TX) 1984.
- SNAITH N.H., *Leviticus and Numbers* (CeB), London-Edinburgh 1967.
- SNIJEDERS L.A., «זֵר/זָר, zûr/zār», in *ThWAT*, II, 556-564.
- SOGGIN J.A., *Le livre de Josué* (CAT 5), Neuchâtel 1970.
- *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kochbà* (BCR 44), Brescia 1984.
- SOMMER B.D., «Reflecting on Moses: the Redaction of Numbers 11», in *JBL* 118(1999), 601-624.
- SONNET J.-P., «“Le livre trouvé” 2 Rois 22 dans sa finalité narrative», in *NReTh* 116(1994), 836-861.
- SPEYER W., *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike. Mit einem Ausblick auf Mittelalter und Neuzeit* (Hyp. 24), Göttingen 1970.
- SPIECKERMANN H., *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129), Göttingen 1982.
- STAGER L.E., «Ashkelon and the Archaeology of Destruction: Kislev 604 BCE», in *Joseph Aviram Volume*, edd. A. BIRAN e al. (Eretz-Israel. Archaeological, Historical and Geographical Studies 25), Jerusalem 1996, 61*-74*.

- STEINDORFF G., «Elephantine», in *Paulys Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung*, ed. G. WISSOWA, Stuttgart 1905, V, 2321-2324.
- STEINS G., «Die Bücher Esra und Nehemia», in *Einleitung in das Alte Testament*, edd. E. ZENGER e al. (StB 1,1), Stuttgart 1998, 234-245.
- STERN E., *Archaeology of the Land of the Bible. The Assyrian, Babylonian and Persian Periods. 732–322 BCE* (AncB Reference Library), New York 2001, II.
- «Israel at the Close of the Period of the Monarchy: An Archaeological Survey», in *BA* 38(1975), 26-54.
- «The Persian Empire and the Political and Social History of Palestine in the Persian Period», in *The Cambridge History of Judaism. Introduction: The Persian Empire*, edd. W.D. DAVIES – L. FINKELSTEIN, Cambridge 1984, I, 70-87.
- «Religion in Palestine in the Assyrian and Persian Periods», in *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, edd. B. BECKING – M.C.A. KORPEL (OTS 42), Leiden-Boston (MA)-Köln 1999, 245-255.
- «La Via Maris», in *Les routes du Proche-Orient. Des séjours d'Abraham aux caravanes de l'encens*, ed. A. LEMAIRE, Paris 2000, 59-66.
- STIPP H.-J., «Gedalja und die Kolonie von Mizpa», in *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 6(2000), 155-171.
- STOLPER M.W., «The Governor of Babylon and Across-the-River in 486 B.C.», in *JNES* 48(1989), 283-305.
- STOLZ F., «נָשָׂא, *nāša'*, aufheben, tragen», in *THAT*, II, 109-117.
- *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion* (BZAW 118), Berlin 1970.
- SUKENIK E.L., «The “Jerusalem” and “The City” Stamps on Jar Handles», in *JPOS* 13(1933), 226-231.
- «Paralipomena Palæstinensia», in *JPOS* 14(1934), 178-184.
- SWEENEY M.A., *King Josiah of Judah. The Lost Messiah of Israel*, Oxford 2001.
- TAGLIACARNE P., «Keiner war wie er». *Untersuchung zur Struktur von 2 Könige 22–23* (ATSAT 31), St. Ottilien 1989.

Bibliografia

305

- TATUM L., «Jerusalem in Conflict: The Evidence for the Seventh-Century B.C.E. Religious Struggle over Jerusalem», in *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period*, edd. A.G. VAUGHN – A.E. KILLEBREW (SBL Symposium Series 18), Atlanta (GA) 2003, 291-306.
- THOMPSON T.L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham* (BZAW 133), Berlin-New York 1974.
- «The Exile in History and Myth: A Response to Hans Barstad», in *Leading Captivity Captive. «The Exile» as History and Ideology*, ed. L.L. GRABBE (JSOT.S 278), Sheffield 1998, 101-118.
- *The Mythic Past. Biblical Archaeology and the Myth of Israel*, London 1999.
- TIGAY J.H., «The Evolution of the Pentateuchal Narratives in the Light of the Evolution of the *Gilgamesh Epic*», in *Empirical Models for Biblical Criticism*, ed. J.H. TIGAY, Philadelphia (PA) 1985, 21-52.
- TOLLINGTON J.E., «Readings in Haggai. From the Prophet to the Completed Book, a Changing Message in Changing Times», in *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, edd. B. BECKING – M.C.A. KORPEL (OTS 42), Leiden-Boston (MA)-Köln 1999, 194-208.
- *Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1-8* (JSOT.S 150), Sheffield 1993.
- UEHLINGER C., «Gab es eine joschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum», in *Jeremia und die «deuteronomistische Bewegung»*, ed. W. GROSS (BBB 98), Weinheim 1995, 57-89.
- «Was there a Cult Reform under King Josiah? The Case for a Well-Founded Minimum», in *Good Kings and Bad Kings*, ed. L.L. GRABBE (JSOT.S 393), London-New York 2005, 279-316.
- UNGER E., *Babylon. Die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier. Mit 56 einfarbigen und 1 mehrfarbigen Tafel und mit einem Plan von Babylon*, Berlin-Leipzig 1931.
- VANDERHOOF D.S., *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets* (HSM 59), Atlanta (GA) 1999.
- «New Evidence Pertaining to the Transition from Neo-Babylonian to Achaemenid Administration in Palestine», in *Yahwism*

after the Exile. Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era. Papers Read at the First Meeting of the European Association for Biblical Studies. Utrecht, 6-9 August 2000, edd. R. ALBERTZ – B. BECKING (Studies in Theology and Religion 5), Assen 2003), 219-235.

VANDERKAM J.C., «Jewish High Priests of the Persian Period: Is the List Complete?», in *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, edd. G.A. ANDERSON – S.M. OLYAN (JSOT.S 125), Sheffield 1991, 67-91.

— *From Joshua to Caiaphas. High Priests after the Exile*, Minneapolis (MN)-Assen 2004.

VAN HOONACKER A., «Notes su l'histoire de la restauration juive après l'exil de Babylone», in *RB* 10(1901), 5-26.

— *Zorobabel et le Second Temple. Étude sur la chronologie des six premiers chapitres du livre d'Esdras*, Gand-Leipzig 1892.

VAN NUFFELEN P., «Le culte royale de l'empire des Séleucides: une réinterprétation», in *Hist.* 53(2004), 278-301.

VAN SELMS A., «The Name Nebuchadnezzar», in *Travels in the World of the Old Testament. Studies Presented to Professor M.A. Beek on the Occasion of his 65th Birthday*, edd. M.S.H.G. HEERMA VAN VOSS e al. (SSN 16), Assen 1974, 223-229.

VAN SETERS J., *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Kampen 1994.

VARTEJANU-JOUBERT M., «Les "anciens du peuple" et Saül. Temps, espace et rite de passage dans Nombres xi et 1 Samuel x», in *VT* 55(2005), 542-563.

VATTIONI F., «I sigilli ebraici», in *Bib* 50(1969), 357-388.

VAUGHN A.G., «Is Biblical Archaeology Theologically Useful Today? Yes, A Programmatic Proposal», in *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period*, edd. A.G. VAUGHN – A.E. KILLEBREW (SBL Symposium Series 18), Atlanta (GA) 2003, 407-430.

VAULX J. DE, *Les Nombres* (SBI), Paris 1972.

VEIJOLA T., «Die Deuteronomisten als Vorgänger der Schriftgelehrten. Ein Beitrag zur Entstehung des Judentums», in *Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum* (BWANT 149), Stuttgart-Berlin-Köln 2000, 192-240.

Bibliografia

307

- «The Deuteronomistic Roots of Judaism», in *Sefer Moshe. The Moshe Weinfeld Jubilee Volume. Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran, and Post-Biblical Judaism*, edd. C. COHEN – A. HURVITZ – S.M. PAUL, Winona Lake (IN) 2004, 459-478.
- VENEMA G.J., *Reading Scripture in the Old Testament. Deuteronomy 9–10; 31 - 2 Kings 22–23 - Jeremiah 36 - Nehemiah 8* (OTS 48), Leiden 2004.
- VINK J.G., «The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament», in *The Priestly Code and Seven Other Studies*, edd. J.G. VINK e al. (OTS 15), Leiden 1969, 2-144.
- VOGELANG W.J., *The Rise and Organisation of the Achaemenid Empire. The Eastern Iranian Evidence* (Studies in the History of the Ancient Near East 3), Leiden-New York-Köln 1992.
- VOIGTLANDER E.N. VON, *A Survey of Neo-Babylonian History* (diss. University of Michigan), Ann Arbor (MI) 1963.
- WAGNER V., «Beobachtungen am Amt der Ältesten im alttestamentlichen Israel. 1. Teil: Der Ort der Ältesten in den Epochen der Geschichte und in der Gliederung der Gesellschaft», in *ZAW* 114(2002), 391-411.
- WAMPLER J.C., *Tell en-Nasbeh. The Pottery*, Berkeley (CA) 1947, II.
- WEIDNER E.F., «Jojachin, König von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten», in *Mélanges Syriens offerts à Monsieur René Dussaud* (BAH 30), Paris 1939, II, 923-935.
- WEINBERG J.P., «Die Argrarverhältnisse in der Bürger-Tempel-Gemeinde der Achämenidenzeit», in *Wirtschaft und Gesellschaft im Alten Vorderasien*, edd. J. HARMATTA – G. KOMORÓCZY, Budapest 1976, 473-486.
- *The Citizen-Temple Community* (JSOT.S 151), Sheffield 1992.
- «Transmitter and Recipient in the Process of Acculturation: the Experience of the Judean Citizen-Temple-Community», in *TEuph* 13(1997), 91-105.
- WEISMAN Z., «The Personal Spirit as Imparting Authority», in *ZAW* 93(1981), 225-234.
- WELLHAUSEN J., *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1866, ⁴1963.
- *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin ⁷1914.

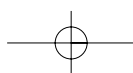
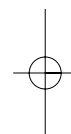
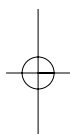
- *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1905.
- WENHAM G.J., *Numbers. An Introduction and Commentary* (TOTC 4), Leicester-Downers Grove (IL) 1981.
- WHITELAM K.W., *The Invention of Ancient Israel. The Silencing of Palestinian History*, London-New York 1996.
- WIDENGREN G., «The Persian Period», in *Israelite and Judean History*, edd. J.H. HAYES – J.M. MILLER (OTL), London 1977, 489-538.
- WIESEHÖFER J., «“Reichsgesetz” oder “Einzelfallgerechtigkeit”? Bemerkungen zu P. Freis These von Achämenidischen “Reichsautorisation”», in *ZABR* 1(1995), 36-46.
- WILLI T., *Juda-Jehud-Israel. Studien zur Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit* (FAT 12), Tübingen 1995.
- WILLIAMSON H.G.M., «The Belief System of the Book of Nehemiah», in *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, edd. B. BECKING – M.C.A. KORPEL (OTS 42), Leiden-Boston (MA)-Köln 1999, 276-287.
- «The Composition of Ezra i-vi», in *JThS* 34(1983), 1-30.
- *Ezra and Nehemiah* (OTG), Sheffield 1987.
- *Ezra, Nehemiah* (WBC 16), Waco (TX) 1985.
- «The Historical Value of Josephus’ *Jewish Antiquities* XI. 297-301», in *JThS* 28 (1977), 49-66.
- *Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge 1977.
- «Persian Administration», in *AncBD*, V, 81-86.
- *Studies in Persian Period History and Historiography* (FAT 38), Tübingen 2004.
- WILSON R.R., «Prophecy and Ecstasy: A Reexamination», in *Community, Identity and Ideology. Social Science Approaches to the Hebrew Bible*, edd. C.E. CARTER – C.L. MEYERS (Sources for Biblical and Theological Studies 6), Winona Lake (IN) 1996, 404-422.
- WISEMAN D.J., «Babylonia 605-539 B.C.», in *The Cambridge Ancient History. Second Edition. The Assyrian and Babylonian Empires and Other States of the Near East, from the Eighth to the Sixth Centuries B.C.*, edd. J. BOARDMAN e al., Cambridge 1991, III.2, 229-251.
- *Nebuchadrezzar and Babylon* (The Schweich Lectures of the British Academy 1983), Oxford 1985.
- WOLFF H.W., *Dodekapropheten 2: Joel und Amos* (BK 14.2), Neukirchen-Vluyn 1969.

Bibliografia

309

- YAMAUCHI E.M., *Persia and the Bible*, Grand Rapids (MI) 1990.
- YARDENI A., «Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem», in *VT* 41(1991), 176-185.
- YATES G.E., «Ishmael's Assassination of Gedaliah: Echoes of the Saul-David Story in Jeremiah 40:7–41:18», in *WTbJ* 67(2005), 103-112.
- ZADOK R., *The Jews in Babylonia During the Chaldean and Achaemenian Periods. According to the Babylonian Sources* (Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel 3), Haifa 1979.
- ZARINS J., «Dhofar, Frankincense, and Dilmun Precursors to the Iobaritae and Omani», in *Essays on the Late Prehistory of the Arabian Peninsula*, edd. S. CLEUZIQU – M. TOSI – J. ZARINS (SOR 93), Roma 2002, 403-428.
- ZORN J.R., «Estimating the Population Size of Ancient Settlements: Methods, Problems, Solutions, and a Case Study», in *BASOR* 295(1994), 31-48.
- «An Inner and Outer Gate Complex at Tell en-Naşbeh», in *BASOR* 307(1997), 53-66.
- «Mizpah. Newly Discovered Stratum Reveals Judah's Other Capital», in *Biblical Archaeology Review* 23.5(1997), 29-38.66.
- «Naşbeh, Tell en-», in *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, ed. E. STERN, Jerusalem 1993, III, 1098-1102.
- *Tell en-Naşbeh. A Re-evaluation of the Architecture and Stratigraphy of the Early Bronze Age, Iron Age and Later Periods* (diss. University of California), Berkeley (CA) 1993.
- «Tell en-Naşbeh and the Problem of the Material Culture of the Sixth Century», in *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, edd. O. LIPSCHITS – J. BLENKINSOPP, Winona Lake (IN) 2003, 413-447.
- ZORN J. – YELLIN J. – HAYES J.H., «The *m(w)sh* Stamp Impressions and the Neo-Babylonian Period», in *IEJ* 44(1994), 161-183.
- ZWICKEL W., *Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament* (OBO 97), Freiburg (Schweiz)-Göttingen 1990.

310



INDICE DEGLI AUTORI

- ABDALLAH Y.M. 245
 ACHENBACH R. 11 147 156 158
 173 195 208 213 214
 222-223 235 248
 AHARONI Y. 53-54
 AHLSTRÖM G.W. 39 48 53 57
 AHUIS F. 207 214 222 224 229
 ALBERTZ R. 23 53 55 67 85 174
 179
 ALBREKTSON B. 124
 ALBRIGHT W.F. 45 58 96
 ALLEN L.C. 193 247 248
 ALONSO SCHÖKEL L. 176
 ALT A. 92 111 115 141 264
 ALTER R. 214 220
 ALTHANN R. 53
 AMIR Y. 116
 AMIT Y. 57
 ARNOLD P.M. 41
 ARTUS O. 11 186 195 199 214
 226 231
 AURELIUS E. 155 159 161-162
 166 214 224 229
 AVIGAD N. 47 53 54 92 93 110-115
 AVIOZ M. 26
- BADÈ W.F. 45
 BAENTSCH B. 195 223-224 231
 246
 BAILEY J.W. 130
 BARKAY G. 39 40
 BARR J. 33 212
 BARRICK W.B. 65-66 69 76
 BARSTAD H.M. 31 33-34 38 42
 44 46 49
 BARTLETT J.R. 30 34 130
 BAZYLIŃSKI S. 15 218 225
 BEAULIEU P.-A. 82
 BECKER U. 33
 BECKING B. 23 52 54 109
 BEDFORD P.R. 84 112 118-119
 121 123 126 127
 BEGG C.T. 253-254
 BEN ZVI E. 109
 BEN-BARAK Z. 30
 BENZINGER I. 129 246
 BERGAMINI G. 30
 BERGER P.-R. 82 85 97 104
 BERQUIST J.L. 40
 BETLYON J.W. 93 116
 BETTENZOLI G. 149

- BIANCHI F. 52 93 98
 BICKERMAN E.J. 86
 BLENKINSOPP J. 41 57 59 62-64
 71 76 86 100-101 112
 125 129 135 184
 BLOCK D.I. 193 247 248
 BLUM E. 85 153 166 186 195 214
 228
 BOVATI P. 16 150 222-223
 BREASTED J.H. 244
 BRETTLER M. 33
 BRIANT P. 81 87
 BRIEND J. 59 61-62 86
 BRIGHT J. 41
 BROCKELMANN C. 59
 BROWNLEE W.H. 247
 BRYAN D. 107
 BUCHHOLZ J. 149 192
 BUDD P.J. 147 153 163 207 215
 216 224 229 235 238-239
 BULLINGER E.W. 218
 BURSTEIN S.M. 49

 CAMERON G.G. 90
 CAQUOT A. 120
 CARDELLINI I. 255 256
 CARENA O. 32
 CARR D.M. 201
 CARROLL R.P. 34
 CARTER C.E. 45 46 94 110 112
 218
 CAZELLES H. 26
 CLINES D.J.A. 103 118
 COATS G.W. 155 214-218 221-
 224
 CODY A. 130-131
 COGAN M. 55 60 70 104 124

 COHEN S.J.D. 122
 COLLINS J.J. 33
 CONTINI R. 137-138
 COOK J.M. 88 256
 COSTACURTA B. 230
 COWLEY A.E. 137 138
 CROSS F.M. 96 114 134-136
 CRÜSEMANN F. 85 166 223-225

 DAHMEN U. 255
 DALLEY S. 38
 DANDAMAEV M.A. 81
 DAVIES E.W. 174 185-186
 DAVIES G.I. 52-54
 DAVIES P.R. 23 34 66
 DAVIS D. 40
 DAVIS T.W. 25 567
 DE ROSSI J.B. 213
 DEIANA G. 16 77 116 122 128
 130 133 249 255
 DEUTSCH R. 36 53
 DEVER W.G. 33-34
 DIETRICH M. 120
 DILLARD R.B. 247 251-252
 DION P.-É. 104 167 173 179-180
 201
 DOMMERSHAUSEN W. 130
 DUBBERSTEIN W.H. 26
 DUGUD I.M. 98 193 248 256

 EHRLICH A.B. 212
 EILERS W. 82-85
 EITAN I. 212
 ELAYI J. 89 91
 EPH`AL I. 93-94 116 122 128
 EYNIKEL E. 67

Indice degli autori

313

- FABRY H.-J. 55 119 176-177
 FAULKNER R.O. 137
 FAURE P. 244
 FENSHAM F.C. 101 125
 FEUER R. 118
 FINKELSTEIN L. 35
 FLAVIUS IOSEPHUS 30 116 135
 140 252-253
 FRAME D. 107
 FRANKEL D. 11 208
 FREEDY K.S. 28
 FREI P. 85
 FRIED L. 122 136 139
 FRIEDMAN R.E. 206
 FRITZ V. 161-162 222 225 228-
 229 235
 FRYE R.N. 89 90 108
- GALL A. VON 186
 GARBINI G. 86 93 114
 GARCÍA-TRETO F.O. 58
 GARDINER A. 29
 GERLEMAN G. 102
 GEVA H. 40
 GIBSON J.C.L. 120
 GLASSNER J.-J. 30 81
 GOLKA F.W. 218
 GONÇALVES F.J. 25 33 41
 GORDON R.P. 206 239
 GOREN A. 245
 GOSSE B. 202
 GOULDER M. 241
 GRABBE L.L. 23 31-33 49 81-82
 84-89 100 105 108-109
 115 123-124 132 135-136
 138 185
 GRÄTZ S. 82 92
- GRAY G.B. 153 194 195 206 212
 214 215 218 222-224
 227-229 231 235 239
 GRAYSON A.K. 30 81-82
 GREENBERG M. 220
 GRELOT P. 138-140
 GRESSMANN H. 215 235
 GRIFFITH F.L. 29
 GROSSFELD B. 102
 GUILLAUME P. 26
 GUNKEL H. 113
 GUNNEWEG A.H.J. 31 100 105
 174 186 215 226
- HALLO W.W. 30 81
 HALPERN B. 73 122
 HALPERN-AMARU B. 197
 HANDY L.K. 65 72
 HANHART R. 123
 HARAN M. 183 246 248
 HARDMEIER C. 67
 HARTLEY J.E. 249-250
 HAYES J.H. 47 66
 HAYWARD C.T.R. 118
 HERDNER A. 120
 HERODOTUS 89 90
 HERR L.G. 53
 HERRMANN S. 66
 HILBER J.W. 164
 HILL J. 44
 HOBBS T.R. 56 70 104
 HOGLUND K.G. 84 90 92
 HOLLAND T.A. 37
 HOLLOWAY S.W. 105
 HOLZINGER H. 186 195 231 235
 HOOKE S.H. 52
 HOSSFELD F.L. 190

- HUROWITZ V. 124
 HURVITZ A. 229
- JACOBSEN T. 150
 JANSSEN E. 40 41
 JAPHET S. 97 99 101
 JOANNÈS F. 90
 JOHNSON A.R. 119
 JOÜON P. 60 131
- KAISER O. 86
 KALLAI Z. 59-61
 KALLAI-KLEINMANN Z. 60
 KAMPPFMEYER G. 58
 KAPELRUD A.S. 164
 KATZ H. 45
 KATZENSTEIN H.J. 30 51
 KELSO J.L. 57 62 63
 KENNICOTT B. 186 213
 KENYON K.M. 35
 KEOWN G.L. 41 189 191-192
 KIENITZ F.K. 29
 KILLEBREW A.E. 35 62
 KINDLER A. 116
 KITTEL R. 129
 KLEIN R.W.135
 KLONER A. 40
 KNAUF E.A. 245
 KNOPPERS G.N. 69
 KOENEN K. 57-62
 KRAELING E.G. 137-138
 KRATZ R.G. 82
 KRAUS H.-J. 224
 KRÜGER T. 122
 KUENEN A. 129 159 195 206 235
 KUHL C. 76
 KUHRT A. 49 82 85
 KUTSKO J.F. 124
- LAATO A. 71 73
 LABUSCHAGNE C.J. 222
 LACKENBACHER S. 82
 LAPERROUSAZ E.-M. 112 116 122
 128
 LAUGHLIN J.C.H. 249 250
 LEBRAM J.C.H. 105
 LEITHART P.J. 130-132 219-220
 249 257
 LEMAIRE A. 90-94 98 115-116
 245
 LEMCHE N.P. 34
 LESÈTRE,H. 101
 LEVIN C. 155 194
 LEVINE B.A. 147 184 227
 LEWY J. 102
 LIPÍSKI E. 91 94
 LIPSCHITS O. 26-31 40-46 52 55-
 57 68 110
 LIVER J. 229 241
 LIVERANI M. 28-32 43 83 86 150
 LIVINGSTON D. 58-59
 LOHFINK N. 67
 LORD A.B. 113
 LORETZ O. 120
 LUCKENBILL D.D. 109
 LUNDQUIST,J.M. 57 119
 LUST J. 101 104
 LUX R. 120
- McCLELLAN T.L. 45-46
 McCOWN C.C. 45
 McEVENUE S. 92
 MACHINIST P. 39 42
 McKENZIE J.L. 149 150
 MAIBERGER P. 158
 MALAMAT A. 28 29
 MARINKOVIC P. 120

Indice degli autori

315

- MEEK T.J. 212
 MEINHOLD A. 101
 MEYER E. 96 128
 MEYER I. 190
 MEYERS C.L. 102 115 120-121
 MEYERS E.M. 101-102 115 120-121
 MIDDLEMAS J. 44 110
 MILDENBERG L. 116
 MILEVSKI I. 110
 MILGROM J. 185 219 241 249
 MILIKOWSKY C. 107
 MILLER J.M. 40-41 66
 MOORE C.A. 102
 MOOREY P.R.S. 25
 MORALDI L. 49
 MOSCATI S. 52-53
 MOWINCKEL S. 122
 MUILENBURG J. 45
 MÜLLER H.-P. 184
 MURAOKA T. 60 131
 MYERS J.M. 40 122-125
 MYKYTIUK L.J. 37

 NA'AMAN N. 30 48 98
 NETZER A. 87
 NEUSNER J. 107
 NICCACCI A. 153
 NICHOLSON E.W. 31 164 191
 NIEHR H. 40 67-68 119-120 245
 NIELSEN K. 244-246
 NIGRO L. 25
 NOTH M. 60 66 153 166 174 183
 186 194-195 200 206-207
 209 212 215-218 221-229
 235 242
 NURMELA R. 77 239 255

 ODED B. 34 35 49 53 109
 OESTREICHER T. 65
 OLLENBURGER B.C. 119
 DEL OLMO LETE G. 120
 OTTO E. 119
 OTTOSSON M. 119
 OTZEN B. 218

 PARDEE D. 29
 PARKER R.A. 26
 PARKER S.B. 184
 PETERSEN D.L. 112 120-121
 POHLMANN K.-F. 122
 PONGRATZ-LEISTEN B. 49
 PORTEN B. 122 137-138
 POSTGATE J.N. 124
 PURVIS J.D. 92
 PURY A. DE 245

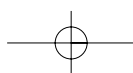
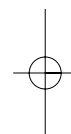
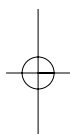
 RAD G. VON 174 183 200
 RAHIM H. 244
 RAHMANI L.Y. 116
 RAINEY A.F. 90
 REDFORD D.B. 28 30
 REHM M. 255
 RENDTORFF R. 248
 RICHTER G. 206
 RICHTER W. 226
 ROBERTS J.J.M. 119
 ROBIN C. 245
 ROBINSON E. 57 58
 RÖMER T.C. 70 153 162 165 166
 ROOKE D.W. 114 129 130 132-133 137 217
 ROSE M. 66 162 166 177
 ROSE W.H. 100-112
 RUDOLPH W. 41 119 190-191
 223-225
 RÜTERSWORDEN U. 219

- SACCHI P. 86 96 98 111-112 116
 SACHAU E. 137
 SACK R.H. 26
 SADER H. 245
 SÆBØ M. 100
 SANMARTÍN J. 120
 SAPIN J. 89 91
 SARDINI D. 34
 SCALISE P. 41 189 191-192
 SCHAPER J. 255-256
 SCHART A. 224 235
 SCHAUDIG H. 82
 SCHENKER A. 123
 SCHMID H. 119 166
 SCHMIDT L. 11-13 155 159 163
 167 174 181 195 213 223
 225 228-229 241
 SCHNABEL P. 49
 SCHNEIDER W. 153
 SCHNIEDEWIND W.M. 43 73
 SCHORN U. 238
 SCHREINER J. 76
 SCHRENK G. 116
 SCHUNCK K.-D. 60 94
 SCHWARTZ D.R. 127
 SCHWEITZER S.J. 130
 SCOTT J.M. 107
 SEEBASS H. 156-159 166
 SEELIGMANN I.L. 222
 SEGAL P. 249
 SÉRANDOUR A. 121
 SEYBOLD K. 119
 SHILOH Y. 36 37 38
 SHOHAM Y. 36
 SIMIAN-YOFRE H. 219
 SINCLAIR L.A. 63
- SKA J.L. 16 55 85 107 112-113
 149-156 158-159 160 162
 164 172 177 181-182 195
 201 208 213 215 220 240
 SMITH J.P. 103
 SMITH M. 92 140
 SMITH R.L. 120
 SMOTHERS T.G. 41 189 191-192
 SNAITH N.H. 249
 SNIJDERS L.A. 249
 SOGGIN J.A. 58 93
 SOMMER B.D. 156
 SONNET J.-P. 70
 SPEYER W. 70
 SPIECKERMANN H. 65
 STAGER L.E. 30
 STEINDORFF G. 137
 STERN E. 35-38 40 43 96 245
 STIPP H.-J. 55
 STOLPER M.W. 90
 STOLZ F. 119
 SUKENIK E.L. 93
 SWEENEY M.A. 67
 SZNYCER M. 120
- TADMOR H. 55 66 70 104
 TAGLIACARNE P. 69
 TATUM L. 27
 THOMPSON T.L. 34
 TIGAY J.H. 220
 TOLLINGTON J.E. 120-122
 TORCZYNER H. 28-29
- UEHLINGER C. 68
 UNGER E. 50 51
 UNGNAD A. 137

Indice degli autori

317

VANDERHOOFD D.S. 27 30 39 108	VEIJOLA T. 68
VANDERKAM J.C. 88 135	VENEMA G.J. 70
VAN HOONACKER A. 103-104	VINK J.G. 235
VAN NUFFELEN P. 133	VOGELSANG W.J. 90
VAN SETERS J. 161-162 166 234	VOIGTLANDER E.N. VON 26
VARTEJANU-JOUBERT M. 181	WAGNER V. 149
VATTIONI F. 52 53	WEINBERG J.P. 112
VAUGHN A.G. 24	
VAULX J. DE 153 194	



INDICE DELLE CITAZIONI BIBLICHE
(selettivo)

Genesi		34,7	238
		35,19	59
4,5	216	35,27	59
4,20-21	194	36,5	60
6,12	227	37,22	198
6,13	227	46,9	213
6,17	227	48,7	59
7,21	227		
9,6	198	Esodo	
9,15	227	2,22	18
9,17	227	3,8	209
12,18	222	3,17	209
14,18-20	131	6,23	248
16,13	211	6,14-27	248
18,30	238	13,5	209
18,32	238	14,11	223
20,9	222	16,7	216
21,14	211	17,5-6	151
23,2	59	18	177
26,9	222	18,1-12	151-152
28	75	18,3-4	18
28,10-22	64	18,22	177
28,16-19	75	22,27	98
28,19	60	24,9-11	152
31,36	238		

320

Sulla cattedra di Mosè

29,12 198
 30,1-10 246
 30,34-38 249
 33,3 209
 37,7-11 174

Levitico

4,7 198
 4,12 198
 4,18 198
 4,25 198
 4,30 198
 4,34 198
 9,1 152
 9,1-24 151-152
 10,1-2 247-250
 10,2 231
 14,41 198
 17,4 198
 17,13 198
 17,14 227
 20,24 209
 21,10 130 133
 22,10-12 249

Numeri

1,16 98
 1,44 98
 2,3 98
 4,33 219
 4,35 219
 4,39 219
 4,43 219
 4,49 219
 6,4-26 39

7,18 98
 7,24 98
 7,30 98
 7,32 98
 8,11 219
 8,14 218
 8,24 219
 11 149-203
 11-12 147
 12 147
 14,3-4 223
 16 205-260
 16-18 208
 17 147-148 217
 17,1-15 231
 18,1-7 257
 18,4 219
 18,33 219
 20,17 238
 26,1-51 240
 26,9-11 238-240
 27 202
 27,12-23 146
 27,16 227

Deuteronomio

1 177
 1,9-18 177
 1,27 223
 6,3 209
 11 238
 11,6 238-239
 11,9 209
 12,16 198
 12,24 198
 12,27 198

Indice delle citazioni bibliche

321

15,23	198	19,10	60
17,9	77 255	20,1	64
17,18	77 255		
18,1	77 255	Rut	
19,10	198		
21,7	198	4,1	223
24,8	77 255		
25,7	223	1 Samuele	
26,9	209		
26,15	209	1,15	198
27,3	209	7,5-7	64
27,9	77 255	7,6	198
31,4-5	174	10	181 185
31,20	209	10,1-13	184
34,10	18 174	10,6	181 184-185
		10,10	
Giosuè		10,13	182
		10,17	64
7,2	61	12	225
14,15	59	12,3	225
15,13	59	13,5	61
15,54	59	14,23	61
15,59	59	19,20	185
16,1-2	60	19,20-24	184
18,12	61	23,1	185
18,26	47	25,31	198
18,28	60		
20,7	59	2 Samuele	
21,11	59		
22,14	98	6,18	252
		20,10	198
Giudici		20,15	198
1,10	59	1 Re	
1,23	60		
6,20	198	2,31	198
6,32	105	4,2	130

322

8,63 252
 8,14 252
 10,1-13 245
 13,3 198
 13,5 198
 15,5 70 253
 15,11 70 253
 19,32 198
 21,16 198
 22,21-23
 22,43 70 253
 24,4 198

2 Re

2 181
 2,1-15 180
 11,9 130
 12 70
 12,3 70
 12,5-15 70
 12,15 70
 15,1-7 252-253
 16,10 130
 22-23 65-69
 22,1-12 67
 22,8 73
 22,13* 67
 22,14 67
 22,15-20* 67
 23,1-23 67
 23,10 76
 23,25* 67
 23,34 105
 24,12 42
 24,14 31 55

Sulla cattedra di Mosè

24,15 42
 24,17 105
 25,12 55
 25,18 130
 25,22 51
 25,22-25 44
 25,22-26 52

1 Cronache

2,10 98
 3 97
 3,12 253
 3,18 96
 22,8 198
 23,13 218
 24,3 258
 27,17 258
 29,22 258

2 Cronache

1,2 98
 7,5 252
 19,11 130
 24 251
 25 251
 26 251-252 254 267
 26,1-15 250
 26,16 251
 26,16-21 247 250 252
 26,18 251
 26,19 252
 34-35 65
 35,10 219
 35,16 219
 36,10 42

Indice delle citazioni bibliche

323

Esdra

1	101
1,7-11	96
1-3	108
1,1-4,5	100
1-6	118 122-124
1,1-2	124
1,2-4	
1,2-4	85-86 95
1,3	126
1,7-11	
1,8	98-99
1,11	99
2	125
2,2	100
2,36	258
2,40	258
2,61-62	125
3,1	108
3,1-7	124
3,2	100-101
3,8	101 108 125
3,10	124
4	108 126
4,1	126
5	101 105
5,1-17	106
5,2	101 106 111
5,3	94
5,14	97 99
5,14-16	102 105-106
5,16	99
6,15-22	125
6,19-10,44	100
7	123
8,24	218
10,16	218

Neemia

5,15	115
10,9	258
10,10	258
11,25	59
12,1	101 258
12,8	258
12,10-11	135
12,12	258
12,23	258

Ester

2,7	102
-----	-----

Giobbe

6,17	103
12,10	227
16,13	198
34,15	227

Salmi

20	225
20,4	225
21,15	198
29	119
42,5	198
47	119
50,2	119
62,9	198
65,2	119
68,17	119
69,25	198
73,2	198

324

Sulla cattedra di Mosè

78,27	156
79,3	198
79,6	198
79,10	198
84,8	119
93	119
96-99	119
102,1	198
106	241
106,17-18	238-240
106,38	198
107,40	198
132,13-14	119
142,3	198
146,10	119

Proverbi

1,16	198
6,17	198

Siracide

45,18	238-241
-------	---------

Isaia

1,1	253
8,3	103
11,1-2	182
17,8	246
27,9	246
32,15	195
37,33	197
42,25	197
54,13	201
57,6	198
59,7	198

Geremia

6,6	198
6,11	198
7	189
7,6	198
10,25	198
11,13	246
14,16	198
19	76
21-22	31
21,5-7	31
22,3	198
22,17	198
23,3	32
26	188 190-192
26,20-23	28 191
31,34	201
32,34-35	76
36,10-12	37
36,25	37
37,11-21	192
38,1	53
39,10	55-56
40,1-6	44
40,1-41,18	44
40,5	51
40,7	51
40,7-41,7	52
41	53
41,5	41-42
51,11	180
52,31	42
52,33	42

Lamentazioni

2,4	198
-----	-----

Indice delle citazioni bibliche

325

2,11	198	22,4	198
2,19	198	22,6	198
4,11	198	22,9	198
4,13	198	22,12	198
		22,22	198
Ezechiele		22,27	198
		23,8	198
4,2	197	23,45	198
6,4	246	24,7	198
6,6	246	26,8	197
7,8	198	30,15	198
8	192-193 248 250	33	228
	254 267	34,24	98
8-11	248	36,18	198
8,1-11,25	247	38,2	194
8,5-18	247	39,29	195
8,7-13	247	44	77 256-257
8,8-11	247	44,10-14	219
8,14-18	77	44,10-31	77
9,8	198		
12,10	98	Daniele	
12,12	98		
14,19	198	1,7	102
16,15	198		
16,36	198	Osea	
16,38	198		
17,17	197	1,1	253
18	228	1,4-9	103
18,10	198	4,15	61
20,8	198	5,8	61
20,13	198	5,10	198
20,21	198	10,5	61
20,33	198	12,14	199
20,34	198		
21,27	197	Gioele	
21,30	98		
21,36	198	3,1-2	195-199
22,3	198		

326

Sulla cattedra di Mosè

Amos

1,1 253
5,5 61
5,8 198
9,6 198

2,2 95 100-101 113
2,4 100 113
2,6-9 120
2,21 100
2,23 100-101

Michea

3,9-12 190
5,1 59

Zaccaria

1-8 118-122
2,11 121
2,13-16 121
4,6 100
4,7 100
4,9 100
4,10 100
6 202
6,11 100-101
12 111
12,10 195

Sofonia

1,17 198
3,8 198
12,10 198

Aggeo

1,1 100-101 113
1,12 100-101 113
1,14 100-101 113

Matteo

23,1-2 261

INDICE GENERALE

Abbreviazioni e sigle.....	pag.	5
PRESENTAZIONE (<i>Jean-Louis Ska</i>)	»	11
PREFAZIONE.....	»	15
INTRODUZIONE.....	»	17
PARTE PRIMA		
LA QUESTIONE DELL'AUTORITÀ IN ISRAELE		
TRA VI E IV SECOLO a.C.		
Inquadramento storico.....	»	21
1. GERUSALEMME, GIUDA E BABILONIA.....	»	25
1. I limiti di una ricostruzione storica.....	»	26
1.1. <i>Le cause della catastrofe</i>	»	27
1.2. <i>L'ideologia del «resto d'Israele»</i>	»	31
2. La città e l'impero neobabilonese.....	»	35
2.1. <i>La sorte del tempio</i>	»	40
2.2. <i>Gerusalemme all'indomani della tragedia</i>	»	42
3. La provincia e l'impero neobabilonese.....	»	44
3.1. <i>Una nuova capitale</i>	»	45
3.2. <i>Un nuovo governo</i>	»	48
3.3. <i>Il problema della storicità del Godolia biblico</i>	»	51
3.4. <i>Un «nuovo» centro di culto?</i>	»	56

3.4.1. Betel nel periodo neobabilonese	»	57
3.4.2. Betel e il problema della storicità di 2Re 23	»	65
4. Sintesi del percorso compiuto.....	»	78
2. GERUSALEMME, GIUDA E LA PERSIA	»	81
1. Inquadramento generale del periodo (VI-IV sec. a.C.).....	»	81
1.1. <i>La politica religiosa di Ciro e il famoso editto</i>	»	83
1.2. <i>La struttura amministrativa dell'impero persiano</i>	»	88
2. La provincia di Yehud tra VI e V secolo a.C.	»	91
2.1. <i>L'archeologia e lo status di Yehud tra VI e V secolo a.C.</i>	»	92
2.2. <i>Il governo della provincia di Yehud tra VI e V secolo a.C.</i>	»	94
2.2.1. Sesbassar, ovvero Seneassar?	»	95
2.2.2. Sesbassar, ovvero Zorobabele?	»	99
2.2.3. Il problema del «ritorno»	»	107
2.2.4. I governatori di Yehud tra VI e V secolo a.C.	»	110
3. Il tempio, il culto e il sacerdozio in Yehud	»	116
3.1. <i>Gerusalemme il suo tempio in epoca persiana</i>	»	117
3.1.1. L'ideologia della riedificazione del tempio in Ag e Zc 1-8.....	»	118
3.1.2. L'ideologia della riedificazione del tempio in Esd 1-6	»	122
3.2. <i>Il sacerdozio israelitico in epoca persiana</i>	»	128
3.2.1. Alcune precisazioni terminologiche ...	»	130
3.2.2. Ruolo e funzioni del sommo sacerdo- te in epoca persiana.....	»	131
3.2.3. La lista dei sommi sacerdoti di epoca persiana.....	»	134
4. Sintesi del percorso compiuto.....	»	141

Indice generale 329

PARTE SECONDA

STUDIO ESEGETICO DI Nm 11*; 16..... » 143

3. Nm 11*: L'ELEZIONE DEI SETTANTA ANZIANI » 149

1. L'anzianato: caratteristiche e funzioni di un'istituzione..... » 149

2. Uno o più racconti in Nm 11?..... » 152

2.1. *Delimitazione del testo*..... » 153

2.2. *La composizione di Nm 11,4-34* » 154

2.2.1. Giustificazione della suddivisione tematica..... » 158

2.3. *L'interdipendenza redazionale tra i racconti di Nm 11,4-34* » 165

3. Il racconto dei settanta anziani in Nm 11 » 173

3.1. *La finalità del «racconto di base» sugli anziani* » 173

3.1.1. Il significato della radice נבא in Nm 11,11-12.14-17 » 174

3.1.2. Il significato di רומט in Nm 11,17.25... » 178

3.1.3. Il significato di ויחנבאו in Nm 11,25..... » 183

3.2. *L'ambientazione del «racconto di base»: un'ipotesi di lavoro*..... » 187

3.3. *L'episodio di Eldad e Medad nel contesto del racconto* » 193

3.3.1. Nm 11,26-29: un'aggiunta tardiva » 194

3.3.2. Il significato dell'aggiunta nell'economia del racconto » 199

4. Sintesi del percorso compiuto..... » 202

4. Nm 16: UNA SFIDA ALL'AUTORITÀ » 205

1. Più tradizioni per un racconto: criteri di distinzione » 206

1.1. *I gruppi di ribelli*..... » 206

1.2. *I motivi della mormorazione*..... » 209

1.3. *I destinatari della protesta*..... » 210

1.4. *I castighi divini*..... » 210

2. Distinzione dei due filoni narrativi di Nm 16 » 211

3. La composizione di Nm 16: tappe di formazione del testo	»	234
3.1. <i>L'antichità del «filone Datan-Abiram»</i>	»	235
3.1.1. Motivi di carattere narrativo	»	235
3.1.2. Motivi di carattere tematico, linguistico e stilistico	»	237
3.2. <i>Il «filone korahita» in Nm 16</i>	»	242
3.2.1. «Tutta l'assemblea è santa!». L'istanza laica del filone korahita	»	243
3.2.2. «Prendete anche il sacerdozio!». L'istanza «levitica» del filone korahita	»	254
4. Sintesi del percorso compiuto	»	258
CONCLUSIONE	»	261
BIBLIOGRAFIA	»	269
INDICE DEGLI AUTORI	»	311
INDICE DELLE CITAZIONI BIBLICHE	»	319