

Il processo di centralizzazione delle istituzioni religiose e culturali

FRANCESCO COCCO

*Though they may begin to lose faith and then to consider alternatives,
they do not renounce the paradigm that has led them to crisis¹.*

Le parole che T.S. Kuhn, non senza una punta di ironia, riferisce agli scienziati del secolo scorso, facili prede delle convulse spire di quel variegato complesso di mutamenti che ebbe inizio con la Rivoluzione scientifica, ben si attagliano alla situazione attuale di molti studiosi dell'Antico Testamento in genere e del Pentateuco in specie che, pur riconoscendo la precarietà e l'insufficienza di quelli che sino a qualche decennio fa erano considerati i paradigmi della scienza esegetica, fanno fatica a prenderne le distanze, finendo con lo sposare un atteggiamento che G.J. Wenham ha argutamente definito *wait-and-see policy*². Il tema che andiamo ad introdurre – il processo di centralizzazione delle istituzioni religiose e culturali – non solo non fa eccezione, ma rappresenta un chiaro esempio della ricorrenza di tale fenomeno: vediamone il perché.

Uno dei baluardi dell'ipotesi documentaria, che nonostante le ormai annose e obiettivamente devastanti cannonate subite non sembra voler crollare del tutto, è la datazione del libro del Deuteronomio al VII sec. a.C., la cui formulazione originaria si deve a Wilhelm Martin Leberecht de Wette³. Partendo da un confronto tra i racconti di 2 Re 22–23 e Dt 12, de Wette faceva propria un'ipotesi già delineata da molti Padri della Chiesa in base alla quale il סֵפֶר הַתּוֹרָה misteriosamente rinvenuto nel tempio di Gerusalemme corrisponderebbe al libro del Deuteronomio.

L'esegeta tedesco si spinse ad ipotizzare che la composizione di Dt rispondesse all'esigenza di incrementare l'autorità del tempio di Gerusalemme (ed in particolare dei Leviti che vi operavano) mediante l'accentramento di tutti i sacrifici nel solo

¹ T.S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, University Press, Chicago 1962, 77.

² G.J. WENHAM, «Pondering the Pentateuch: The Search for a New Paradigm», in D.W. BAKER – B.T. ARNOLD (ed.), *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches*, Baker Book House, Grand Rapids, MI 1999, 119.

³ Cf. W.M.L. DE WETTE, *Dissertatio critica qua Deuteronomium diversum a prioribus Pentateuchi libris, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse demonstratur*, Jena 1805, 163-166.

santuario di Sion, luogo che YHWH aveva scelto tra tutte le tribù per stabilirvi il suo nome (cf. Dt 12,5). Secondo de Wette, il momento storico più adeguato a giustificare una simile esigenza sarebbe rappresentato dall'epoca di Giosia, che regnò su Giuda nella seconda metà del VII sec. a.C.: un'epoca caratterizzata – almeno secondo quanto riporta la storiografia biblica⁴ – da una poderosa riforma religiosa improntata alla centralizzazione del culto in Gerusalemme ed alla conseguente abolizione (leggasi distruzione) dei santuari locali, fino ad allora regolarmente funzionanti e prosperanti.

In maniera assai bizzarra, mentre si registra un consenso piuttosto unanime tra gli studiosi nel ritenere che la datazione del Dt proposta da de Wette vada riveduta e collocata in un'epoca ben più tardiva, si tende ad accettare assai acriticamente la sua collocazione delle origini della centralizzazione in Gerusalemme di tutto il fenomeno religioso, unicamente sulla scorta del resoconto degli avvenimenti desumibile dal racconto biblico: è così che la cosiddetta “riforma di Giosia” rappresenta uno di quei paradigmi cui si faceva riferimento in apertura, dai quali è difficile distanziarsi nonostante se ne percepisca la problematicità.

Nello spazio concessomi da questo scritto, tenterò di riflettere sul problema della centralizzazione del culto a partire dagli interrogativi che emergono da una lettura critica del dato biblico riguardante la “riforma di Giosia”, alla luce dei recenti studi di carattere archeologico, demografico e sociologico relativi alla regione di Yehud in epoca neobabilonese e persiana (VI-IV sec. a.C.). Come ipotesi di lavoro conclusiva – la cui dimostrazione richiederà uno studio approfondito, ed è perciò differita ad altra sede – tenterò di prospettare una collocazione cronologica verosimile per ciò che concerne due fenomeni distinti ma collegati: la centralizzazione del culto in Gerusalemme con la conseguente sparizione di altri santuari locali, che in base all'opinione tradizionale sarebbe da collocarsi tra VIII e VII sec. a.C.; l'unificazione del potere civile e religioso nelle mani del sommo sacerdote, che l'opinione tradizionale colloca in epoca persiana, alla fine dell'esilio babilonese⁵.

⁴ Cf. 2 Re 22–23 e il parallelo 2 Cr 34–35.

⁵ Il lettore si renderà presto conto che la trattazione del tema della centralizzazione del culto implica il riferimento a diverse questioni aperte della storia di Israele, concernenti in generale la situazione in Giuda dopo la distruzione del 587 a.C. Data la brevità dello spazio a disposizione e la necessità di rimanere nel tema assegnatomi, farò solo un generico riferimento a questi vasti problemi. Per un appro-

1. “COSTRUIENDO SULLE ROVINE”: IL DATO BIBLICO A CONFRONTO CON L’ARCHEOLOGIA

Ho già accennato al fatto che il limite più grosso dell’ipotesi di collocazione storica del processo di centralizzazione del culto al tempo di Giosia consiste nel basarsi esclusivamente sul resoconto degli avvenimenti contenuto nel testo biblico, nella fattispecie nel lungo e particolareggiato racconto di 2 Re 22–23⁶, innescato dal ben noto episodio del ritrovamento del סֵפֶר הַתּוֹרָה in un’intercapedine del tempio di Gerusalemme. Un numero sorprendente di autori, per quanto sulla scorta di motivazioni diverse, tende ad attribuire validità storica pressoché assoluta a detto racconto da cui, in buona sostanza, si evince che l’applicazione sistematica della riforma giosiana portò alla sparizione di tutti i santuari locali esistenti in Giuda e causò la preponderanza del tempio di Gerusalemme, che in tal modo sul finire del VII sec. a.C. sarebbe rimasto l’unico luogo di culto dell’unico Dio d’Israele.

Purtroppo, però, ci sono diversi indizi – interni ed esterni al testo – che gettano il sospetto sull’immediata spendibilità del racconto di 2 Re 22–23 da un punto di vista strettamente storico: rimanendo al livello del testo, infatti, non si possono non rilevare certe incongruenze di carattere narrativo che inducono a pensare ad una stratificazione letteraria del racconto, frutto di diversi interventi redazionali mirati a qualificarne ideologicamente la finalità⁷; d’altro canto, sul versante esterno al testo, i risultati più recenti dell’archeologia e degli studi ad essa collegati gravano piuttosto seriamente sulla validità storica delle conclusioni del racconto. Nel tentativo di “costruire sulle rovine”, secondo quanto enunciato nel titolo di questo paragrafo, è pro-

fondimento rimando a F. COCCO, *Sulla cattedra di Mosè. La legittimazione del potere nell’Israele post-esilico* (Nm 11; 16), EDB, Bologna 2007, 13-158.

⁶ Ometto volutamente di prendere in considerazione il testo parallelo 2 Cr 34–35 per il fatto che vi è una sostanziale convergenza tra gli studiosi nel ritenere il racconto di 2 Cr una versione di seconda mano. Sull’argomento rimando a L.K. HANDY, «Historical Probability and the Narrative of Josiah’s Reform in 2 Kings», in S.W. HOLLOWAY – L.K. HANDY, *The Pitcher is Broken. Memorial Essays for Gösta W. Ahlström*, Academic Press, Sheffield 1995, 253 n. 2; H. SPIECKERMANN, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, 30-41; W.B. BARRICK, «Dynastic Politics, Priestly Succession, and Josiah’s Eighth Year», *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 112(2000) 564-582.

⁷ Per un approfondimento della questione rimando a due studi recenti sull’argomento: W.B. BARRICK *The King and the Cemeteries. Toward a New Understanding of Josiah’s Reform*, Brill, Leiden 2002, 1-16; P.R. DAVIES, «Josiah and the Law Book», in L.L. GRABBE (ed.), *Good Kings and Bad Kings*, T&T Clark, London – New York 2005, 65-77.

prio all'analisi di quest'ultimo aspetto che dedicheremo la nostra attenzione perché risulta gravido di conseguenze per lo sviluppo del tema che stiamo analizzando.

1.1. *La riforma di Giosia e il santuario di Betel*

Dalla lettura del racconto di 2 Re 23 emerge con una certa evidenza che uno degli obiettivi sensibili dell'attuazione della riforma di Giosia fu l'altare del santuario di Betel, la cui distruzione descritta in 23,15 diviene quasi l'immagine paradigmatica della sorte degli altri luoghi di culto azzerati dallo zelo giosiano⁸. Pertanto, se dovessimo attribuire valore storico a tale informazione ci sarebbe da ritenere che sul finire del VII sec. a.C. il santuario che sorgeva in Betel sia stato raso al suolo e i sacerdoti che fino ad allora vi officiavano siano stati destituiti del proprio incarico: la nostra ricerca potrebbe quindi dirsi conclusa, dato che saremmo in grado di datare con una certa precisione l'inizio della centralizzazione del culto in Gerusalemme. Ma – ahimè! – il confronto del dato biblico con le informazioni desumibili dagli scavi archeologici realizzati nel sito in cui si presume di poter localizzare Betel previene dal giungere a conclusioni affrettate ed impone di approfondire ulteriormente il discorso.

Cercando di collocare la questione in quadro d'insieme, potremmo dire che la sorte del santuario di Betel fu intrinsecamente legata a quella del tempio di Gerusalemme: tale affermazione potrebbe suonare scontata alla luce del racconto di 2 Re 23, in base al quale l'ascesa di Sion al rango di unico santuario nazionale avrebbe comportato giocoforza la sparizione del tempio di Betel, come di tutti gli altri santuari locali. In realtà, le cose stanno esattamente all'opposto: infatti, esaminando attentamente il dato archeologico emerge che detto santuario non solo non cessò di esistere del tutto a partire dalla fine del VII sec. a.C., come vorrebbe il testo biblico, ma con ogni probabilità conobbe l'epoca di maggior splendore proprio in coincidenza del tracollo del tempio di Gerusalemme a seguito della distruzione della città operata da Nabu-

⁸ Si dice letteralmente in 2 Re 23,19: «Giosia eliminò anche tutti i templi delle alture, costruiti dai re di Israele nelle città della Samaria per provocare a sdegno il Signore. In essi ripeté quanto aveva fatto a Betel».

codonosor nel 587 a.C.⁹ Tale asserzione poggia sui risultati degli scavi condotti nel sito in cui si tende a collocare la Betel biblica, che hanno portato alla luce una serie significativa di reperti in ceramica riferibili alla prima metà del VI sec. a.C., a testimonianza della vitalità della cittadina di Beniamino nel periodo immediatamente successivo al crollo del regno di Giuda¹⁰.

Non bisogna peraltro ritenere che la sorte di Betel sia stata dissimile da quella del suo intorno, se è vero – come tendono a confermare gli studi più recenti – che la regione di Beniamino fu risparmiata dalla furia delle truppe babilonesi e non patì lo stesso tragico destino della storica capitale di Giuda, Gerusalemme: gli scavi effettuati nella regione di Beniamino, infatti, dimostrano che non sono rilevabili tracce significative di discontinuità a livello degli insediamenti urbani e rurali tra VII e VI secolo a.C.¹¹

Ciò implica un radicale ripensamento della situazione del regno che fu di Davide all'indomani del 587 a.C.: se fino a poco tempo fa, infatti, si tendeva a ritenere che la devastazione apportata da Nabucodonosor fosse stata pressoché totale e la deportazione massiva di tutto il popolo d'Israele avesse rappresentato il colpo di grazia ad un paese già prostrato e ridotto ad una *tabula rasa* dalla virulenza delle operazioni belliche, le recenti acquisizioni di carattere archeologico e demografico impongono di rivedere un simile paradigma, indotto dall'assunzione acritica della ricostruzione degli avvenimenti fornita dal racconto biblico, e di ritenere che una parte della popolazione e del territorio sia scampata alla devastazione. Le ragioni di tale fenomeno non sono dimostrabili inconfutabilmente, ma alcune ipotesi possono essere avanzate: alcuni studiosi ritengono che la maggioranza degli abitanti della regione di Beniamino, presentando l'immediatezza del pericolo, si siano arresi e consegnati spontaneamente all'invasore, cedendogli il passo nella sua avanzata verso Gerusalemme. Ciò

⁹ Non vi è accordo tra gli studiosi a proposito di tale data, visto che per alcuni si deve parlare del 586 come anno della distruzione di Gerusalemme: personalmente propendo per il 587, sulla scorta degli argomenti addotti da H. Cazelles in un articolo che ritengo illuminante. Cf. H. CAZELLES, «587 ou 586?», in C.L. MEYERS – M. O'CONNOR (ed.), «*The Word of the Lord Shall Go Forth*». *Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 1983, 427-435.

¹⁰ Commentando tali ritrovamenti, L.A. Sinclair definisce Betel una fonte unica per gli studi dei reperti in ceramica risalenti al periodo successivo al 587 a.C.: cf. L.A. SINCLAIR, «Bethel Pottery of the Sixth Century B.C.», in J.L. KELSO (ed.), *The Excavations of Bethel (1934-1960)*, American Schools of Oriental Research, London 1968, 70-76.

¹¹ Cf. J. MIDDLEMAS, *The Troubles of Templeless Judah*, Oxford University Press, Oxford 2005, 40-48 e la bibliografia ivi segnalata.

sarebbe loro valso la riconoscenza di Nabucodonosor e il diritto alla sopravvivenza¹²; altri ritengono che quello che potrebbe apparire come un atteggiamento di clemenza dei babilonesi fosse in realtà motivato dalla necessità di evitare che si venisse a creare un vuoto assoluto nella parte meridionale dell'impero, in pericolosa prossimità del confine con l'Egitto, che poteva costituire una seria minaccia per Babilonia; né, del resto, sarebbe stato conveniente rinunciare all'introito costituito dalle risorse agroalimentari che nella regione erano più che abbondanti, come dimostrano i ritrovamenti archeologici¹³.

In Giuda e Beniamino, dunque, la vita andò avanti anche all'indomani della tragedia di Gerusalemme: dopo averne azzerato il sistema istituzionale per mezzo della deportazione del re, i babilonesi riorganizzarono la società giudaica intorno ad una nuova capitale, che con ogni probabilità è identificabile nell'antica città biblica di Mizpa di Beniamino, l'odierna *Tell en-Nasbeh*.

Datosi che nel mondo antico la sfera politica e quella religiosa procedevano in stretto parallelo, lo stabilimento di una nuova capitale dovette implicare anche l'individuazione di un nuovo centro culturale che fungesse in qualche modo da "cappella palatina" e rappresentasse il santuario più importante della regione. Curiosamente, dagli scavi finora compiuti in *Tell en-Nasbeh* non vi è traccia di un edificio templare all'interno della cinta muraria della città, nonostante i diversi riferimenti che la Bibbia ebraica fa a questa località la descrivano spesso come un noto luogo di culto¹⁴. Non è facile spiegare il motivo di questa apparente anomalia: J. Blenkinsopp tenta di risolvere il problema postulando l'esistenza di due fasi, una prima caratterizzata dalla presenza di un importante centro religioso in Mizpa, di cui resterebbero le tracce nella tradizione biblica che spesso si riferisce alla città come a un santuario; la seconda fase, invece, vide l'imposizione di Betel – che si trovava a pochi chilometri dalla nuova capitale – come centro religioso della provincia da parte dei babilonesi a causa di alcune intemperanze della popolazione (o dei capi?) di Mizpa di cui

¹² Cf. O. LIPSCHITS, «Nebuchadrezzar's Policy in 'Haṭtu-Land' and the Fate of the Kingdom of Judah», *Ugarit-Forschungen* 30(1998) 480.

¹³ Cf. BARSTAD, H.M., «After the Myth of the Empty Land: Major Challenges in the Study of Neo-Babylonian Judah», in O. LIPSCHITS - J. BLENKINSOPP (ed.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2003, 9-13; O. LIPSCHITS, «The History of Benjamin Region Under Babylonian Rule», *Tel Aviv* 26(1999) 184.

¹⁴ È questo il caso di Gdc 20,1; 21,5,8; 1 Sam 7,5-7; 10,17.

rimarrebbe l'ombra nell'oscura vicenda dell'assassinio di Godolia riportata in Ger 41,1-3 e 2 Re 25,25¹⁵.

Quali che siano le vere cause dell'assenza di un tempio in Mizpa, nuova capitale di Giuda, rimane un fatto che il santuario di Betel abbia assunto un ruolo centrale nella regione durante il periodo neobabilonese e finanche all'inizio dell'era persiana: un ruolo tanto centrale da far pensare che fosse il santuario che sostituì il tempio di Gerusalemme, sulla cui sorte in epoca esilica non si hanno certezze ma che presumibilmente dovette giacere in temporaneo disuso, al pari del resto della città¹⁶.

A conforto di tale ipotesi, che come abbiamo visto poggia su considerazioni di carattere archeologico relative al sito di Betel, concorrono anche altri due elementi: anzitutto la tendenza assai diffusa nell'antichità a individuare come santuari e centri culturali dei luoghi ricchi di tradizione, la cui memoria fosse comunemente attestata e ben nota alla collettività; in secondo luogo, la *vis polemica* con la quale alcuni testi profetici o deuteronomistici si scagliano contro il santuario di Betel.

Per quanto concerne il primo aspetto, basterà riferirsi per l'esemplificazione ad alcuni degli episodi salienti della vita del patriarca Giacobbe per rendersi conto del fatto che la notorietà del santuario di Betel affondava le radici in un passato lontano, che nella memoria collettiva era ricoperto di un'aura quasi mitica perché appartenente all'"età dell'oro" rappresentata dal tempo dei patriarchi. Uno degli esempi più chiari e diretti è senza dubbio rappresentato dall'episodio riportato in Gn 28,10-22, un racconto di carattere eziologico in cui la teofania viene a sigillare l'importanza dell'avvenimento, che inevitabilmente ridonda sul luogo che ne è stato teatro ovvero Betel, "la casa di Dio"¹⁷. Senza entrare nel merito delle vicende redazionali e composizionali di questa pericope, mi pare innegabile il fatto che ci troviamo dinanzi ad un nucleo tradizionale assai antico, come suggeriscono il vocabolario e le immagini utilizzati: in tale nucleo tradizionale il santuario di Betel è presentato come un luogo significativamente legato alla vita ed alle vicende nientemeno che del patriarca eponimo di Israele, Giacobbe. Una tale circostanza non può essere irrilevante e assume il

¹⁵ Cf. J. BLENKINSOPP, «The Judean Priesthood during the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods: A Hypothetical Reconstruction», *Catholic Biblical Quarterly* 60(1998) 34.

¹⁶ Sullo stato del tempio di Gerusalemme all'indomani della distruzione della città cf. O. LIPSCHITS, «Judah, Jerusalem and the Temple 586-539 B.C.», *Transeuphratène* 22(2001) 129-142.

¹⁷ Sul racconto di Gn 28,10-22 in relazione al santuario di Betel cf. J.F. GOMES, *The Sanctuary of Betel and the Configuration of Israelite Identity*, De Gruyter, Berlin - New York 2006, 62-77.

valore di un crisma di legittimazione dal carattere tanto forte da fare la differenza nel momento in cui, essendo stato distrutto il tempio di Gerusalemme, si trattava di individuare un santuario che, al pari di Sion, rappresentasse in qualche modo l'unità del popolo. La nuova capitale Mizpa, pur essendo (come abbiamo già visto) attestata nella tradizione biblica come luogo di sacrifici, non poteva contare su una legittimazione di spessore pari a quella di Betel: questa potrebbe essere una delle ragioni che giustificano il fatto che il santuario centrale fosse stato individuato in Betel e non nella nuova capitale della provincia di Giuda.

Come accennato in precedenza, c'è un secondo elemento che corrobora l'ipotesi della centralità di Betel da un punto di vista culturale in epoca esilica: si tratta dell'aspra polemica presente in alcuni testi profetici nei confronti dell'importante santuario della regione di Beniamino¹⁸. Per avere una percezione concreta di tale polemica può essere assai utile ritenere il fatto che per identificare la città di Betel la Bibbia ebraica ricorre a due distinti toponimi¹⁹, ovvero לִוִּז e בֵּית אֲוִן: se il primo pare rappresentare il nome arcaico della città, che fu progressivamente rimpiazzato dal toponimo più conosciuto (Betel)²⁰, la comprensione del secondo rappresenta un enigma più complesso in ragione del significato generico del termine אֲוִן, che vuol dire «colpa, ingiustizia, malvagità». Ora, il toponimo בֵּית אֲוִן ricorre 7 volte nella Bibbia ebraica: ma mentre in Gs 7,2; 18,12; 1 Sam 13,5; 14,23 appare piuttosto chiaramente come una semplice indicazione geografica, nei testi profetici di Os 4,15; 5,8; 10,5²¹ è evidente il riferimento alla valenza semantica del termine אֲוִן, dalla connotazione nettamente peggiorativa, che ben si prestava ad esprimere il biasimo nei con-

¹⁸ Nel suo studio sull'uso della polemica come un vero e proprio genere letterario, Y. Amit dedica un capitolo alla polemica di cui è stato fatto oggetto il santuario di Betel da parte di alcuni testi biblici: cf. Y. AMIT, *Hidden Polemics in Biblical Narratives*, Brill, Leiden - Boston, MA - Köln 2000, 99-129. Cf. anche ID., «The Sixth Century and the Growth of Hidden Polemics», in O. LIPSCHITS - J. BLENKINSOPP (ed.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2003, 139-143.

¹⁹ L'alternanza nell'accostamento di queste due denominazioni a Betel è assai scostante ed inconsistente, ed ha creato non poca confusione generando un serie assai nutrita di ipotesi sulla questione: per una sintesi si veda COCCO, *Cattedra*, 57-60.

²⁰ Così M. NOTH, *Das Buch Josua*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1953, 101.

²¹ Stesso discorso vale per Am 5,5 in cui non si fa menzione esplicita del toponimo ma si dice che Betel sarà ridotta da un'infamia (לְאִוִּן).

fronti di un santuario avvertito dai profeti come un covo di idolatria e di perversione²².

Un attacco così deciso ed aperto finisce col testimoniare l'importanza che il santuario dovette ricoprire nel panorama religioso-culturale d'Israele: non ci si scaglia, infatti, contro qualcosa che non si percepisce come pericoloso. E il fatto che la *vis polemica* nei confronti del tempio di Betel si estenda dall'epoca del profeta Osea a quella successiva all'esilio babilonese può essere indice del fatto che detta importanza non ebbe a subire alterne vicissitudini: se i fautori della cosiddetta "ideologia gerosolimicentrica" sentirono la necessità di squalificare Betel è perché quel santuario doveva ricoprire una funzione cardine nel panorama di cui si apprestavano a riprendere il controllo.

* * *

Per quanto parziali e non del tutto esenti dal peso derivante dalla loro natura ipotetica, le considerazioni sin qui sviluppate in relazione a Betel ed al santuario che vi sorgeva impongono di rivedere accuratamente l'ipotesi di datazione all'inizio dell'epoca persiana della centralizzazione del culto e delle istituzioni religiose giudaiche. Il prossimo passo costituirà un ulteriore elemento di riflessione in tal senso.

1.2. *La testimonianza della comunità ebraica di Elefantina*

Premetto subito che non entrerò nel dettaglio delle questioni relative alla religione praticata dalla colonia ebraica che si insediò nell'isola egizia di Elefantina²³ intorno al V sec. a.C., dal momento che tale tema è stato ampiamente – e con perizia ben maggiore della mia – sviluppato da Riccardo Contini nel suo contributo²⁴.

Per il discorso che stiamo portando avanti relativamente alla centralizzazione del culto in Israele sarà sufficiente ritenere che la presenza di una comunità giudaica in Elefantina è di per sé un fatto assai rilevante, in quanto costituisce una preziosa testimonianza dell'esistenza di un luogo di culto di matrice giudaica geograficamente lontano da Gerusalemme, in cui venivano regolarmente praticate offerte e celebrate

²² Sui testi profetici di Os e Am che polemizzano con Betel cf. GOMES, *Sanctuary*, 141-184

²³ Per un'introduzione globale ad Elefantina cf. E.G. KRAELING (ed.), *New Documents of the Fifth Century B.C. From the Jewish Colony at Elephantine*, Yale University Press, New Haven, CT 1953, 3-119.

²⁴ R. CONTINI, "Gli ebrei di Elefantina: un esempio emblematico di religione non biblica". Cf. ID., "I documenti aramaici dell'Egitto persiano e tolemaico", *Rivista Biblica* 34(1986) 73-109.

feste in onore di *YHW*. È prova di ciò il significativo carteggio intercorso tra alcuni notabili della comunità e le autorità di Giuda, dal quale emergono importanti elementi che ci consentono di conoscere diversi particolari della vita sociale e – cosa per noi più interessante – religiosa della colonia giudaica residente nell'isola egizia: tale carteggio ha l'indubbio pregio dell'attendibilità dal momento che costituisce una fonte indiretta e non viziata da pregiudizi ideologici che, ad esempio, gravano sul dato relativo alla vita religiosa di Giuda desumibile dal racconto biblico. Vediamo di approfondire brevemente il discorso.

I due interlocutori sono un tale Yedoniah, sul cui ruolo in seno alla comunità non vi è accordo tra gli studiosi, ma che indubitabilmente ricopriva funzioni sacerdotali²⁵, ed il governatore persiano di Yehud, Bagohi, che probabilmente è lo stesso personaggio cui fa riferimento Giuseppe Flavio nella sua storiografia²⁶. All'interno di quello che appare come un vero e proprio archivio di lettere²⁷, emerge per importanza – relativamente al tema che stiamo trattando – la lettera catalogata con il n. 30²⁸, nella quale si fa menzione di una precedente missiva inviata allo stesso Bagohi, governatore di Yehud, ma anche «al sommo sacerdote Yo,ħānan ed ai suoi colleghi, i sacerdoti che sono in Gerusalemme»²⁹, nonché ad altri notabili residenti in Giudea.

Il fatto che tra i destinatari della petizione sia incluso anche il sommo sacerdote di Gerusalemme Yo,ħānan è stato interpretato in diversi modi, ed è motivo di dissenso tra gli studiosi: alcuni ritengono che questa sia la riprova del fatto che il sommo sacerdote aveva autorità anche sulla sfera civile già in epoca persiana, dal momento che viene interpellato per risolvere una vertenza di carattere amministrativo³⁰; altri si spingono a sostenere che la mancata risposta da parte delle autorità di Gerusalemme alla prima missiva sia causata proprio dal sommo sacerdote, che non tollerava l'esistenza di un tempio alternativo a Gerusalemme³¹. Entrambe le posizioni

²⁵ Cf. a proposito D. ROOKE, *Zadok's Heirs. The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, Oxford University Press, Oxford 2000, 175-183.

²⁶ Cf. *Antiquitates* XI vii.1. Sulla figura di Bagohi cf. L.L. GRABBE, «Who was the Bagoses of Josephus (Ant. 11.7.1, // 297-301)?», *Transeuphratène* 5(1992) 49-55.

²⁷ Cf. B. PORTEN, *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, University of California, Berkeley, CA – Los Angeles, CA 1968, 278.

²⁸ Secondo la catalogazione di A.E. COWLEY (ed.), *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Clarendon Press, Oxford 1923. D'ora in avanti semplicemente AP.

²⁹ Cf. AP 30,17-19.

³⁰ Cf. L. FRIED, «A Silver Coin of Yo,ħānan Hakkōhān (Pls II-V)», *Transeuphratène* 26(2003) 65-85.

³¹ Cf. P. GRELOT, *Documents araméens d'Égypte*, Cerf, Paris 1972, 413-415.

sembrano ignorare il fatto che il sommo sacerdote Yo,ħanan non è né l'unico e neppure il principale dei destinatari della missiva, che è indirizzata in prima istanza al governatore Bagohi; mi parrebbe più ragionevole, invece, sostenere che il suo nome rientri nel novero dei destinatari per due ordini motivi: il primo è dato dalla materia del contendere, che riguarda la religione, per cui è nella natura delle cose che il sommo sacerdote ne venga informato; il secondo è dato dall'autorità morale che comunque il sommo sacerdote aveva all'interno della comunità, alla quale gli abitanti di Elefantina fanno appello per perorare la propria causa.

Tornando alla nostra lettera, notiamo che le tematiche che vi si trattano sono quantomai significative, in quanto ci parlano della situazione della comunità: infatti, lamentando la scarsa considerazione dimostrata dalle autorità di Gerusalemme nei confronti del problema sollevato, ovvero la riparazione del tempio che giaceva in rovina, i rappresentanti della piccola colonia giudaica ci informano indirettamente sull'importanza che l'elemento religioso rivestiva per la loro sussistenza. La forzata interruzione del culto e delle attività legate alla normale vita del tempio viene percepita come un fattore estremamente dannoso: né la cosa deve stupire più tanto, se si tiene in considerazione il fatto che in ambito egizio – cui la colonia di Elefantina era assai affine, se non altro per motivi geografici – il tempio costituiva una cellula economica vitale per la società.

In conclusione possiamo dire che, al pari del dato relativo alla presunta sussistenza ed operatività del santuario di Betel tra VI e V sec. a.C., l'attestazione della vita religiosa e culturale della comunità di Elefantina questiona seriamente l'idea che la cosiddetta "riforma di Giosia" abbia decretato l'azzeramento totale dei luoghi di culto in vista della centralizzazione di tutto il fenomeno religioso nel tempio di Gerusalemme.

1.3. Considerazioni conclusive sulla cosiddetta "riforma di Giosia"

Dopo aver esposto i motivi per cui non se ne può accettare acriticamente la storicità, è giunto il momento di tirare le fila del discorso sin qui fatto sulla "riforma di Giosia": si tratta esclusivamente di un mito? Dobbiamo forse ritenere di trovarci

dinanzi ad un racconto artatamente inventato per sostenere e rafforzare l'istanza gerosolimicentrica?

Si tratta di interrogativi di non facile soluzione: come sempre, gli estremi sono da rifuggirsi in egual misura, giacché lo scontro con la Scilla del massimalismo produrrebbe effetti parimenti devastanti di quello con la Cariddi del minimalismo³². Al fine di evitare entrambe le derive appena paventate si può ipotizzare che il fondamento del racconto biblico di 2 Re 22–23 poggi su un dato storico in certa misura reale, pur se di proporzioni nettamente inferiori rispetto a quelle descritte nel racconto biblico: infatti, sulla base delle informazioni storiche relative al regno di Ezechia e di Giosia in nostro possesso³³ non è poi inverosimile ritenere che quest'ultimo abbia posto in atto una politica di tipo esclusivistico nei confronti dei profughi provenienti dal regno del Nord a seguito della caduta di Samaria, che erano stati precedentemente accolti nel regno di Giuda dalla politica integrazionista praticata da Ezechia. L'esclusivismo giosiano, pur presentandosi come un fenomeno eminentemente religioso, avrebbe dunque la sua origine in un problema sociologico-politico: l'elemento religioso-culturale rappresentato dalla centralizzazione del culto in Gerusalemme e dall'eliminazione di tutti gli altri santuari sarebbe stato l'espedito mediante il quale attuare tale progetto.

Pur concedendo che si tratti di un'ipotesi verosimile, bisogna necessariamente rivedere le dimensioni da attribuire al fenomeno: concludendo possiamo ritenere che, tenendo conto dei dati precedentemente presentati, se riforma ci fu dovette essere piuttosto limitata sia quanto a dimensioni che quanto a durata.

2. SE NON ALLORA... QUANDO? UN'IPOTESI DI LAVORO

³² Prendo a prestito una felice metafora di J.R. BARTLETT: cf. "Between Scylla and Charybdis. The Problem of Israelite Historiography", in C. MCCARTHY – J.F. HEALY (ed.), *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honour of Kevin J. Cathcart*, T & T Clark, London – New York 2004, 192.

³³ A tal proposito cf. A. LAATO, *Josiah and David Redivivus. The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1992, 69-80; B. HALPERN, «Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century BCE: Kinship and the Rise of Individual Moral Liability», in B. HALPERN – D.W. HOBSON (ed.), *Law and Ideology in Monarchic Israel*, Academic Press, Sheffield 1991, 11-107; W.M. SCHNIEDEWIND, *How the Bible Became a Book. The Textualization of Ancient Israel*, University Press, Cambridge – New York, NY 2004, 64-117.

Fino a questo momento, il mio contributo ha assunto i tratti della *pars destruens*, volta a sollevare il problema sulla storicità della “riforma di Giosia” a partire dall’analisi di alcuni dati desunti dall’archeologia e dalla storia d’Israele. Come premesso e promesso nelle battute iniziali del presente contributo, dedicherò l’ultima parte dello spazio assegnatomi a prospettare un’ipotesi di lavoro, relativa alla collocazione cronologica di due fenomeni distinti ma collegati: la centralizzazione del culto in Gerusalemme e la concentrazione del potere nelle mani del sommo sacerdote di Gerusalemme³⁴.

La rassegna di informazioni fornite in relazione al santuario di Betel ed al culto di stampo giudaico praticato in Elefantina ha messo in luce la difficoltà – se non addirittura l’impossibilità – di ammettere che il culto israelitico fosse centralizzato nel periodo che va dal VI al V (almeno...) sec. a.C.: ciò va contro uno dei paradigmi accolti in modo pressoché acritico sino a qualche tempo fa, secondo il quale la ricostruzione del tempio di Gerusalemme all’indomani della fine dell’esilio babilonese avrebbe segnato l’instaurarsi di quel sistema di governo che Giuseppe Flavio per primo definì come “teocrazia”³⁵, caratterizzata dal fagocitamento del potere civile da parte di quello religioso.

Il limite più serio di tale paradigma è dato dal fatto che si fonda esclusivamente sulla ricostruzione degli avvenimenti quale emerge dal testo biblico³⁶, che non può certo dirsi scevro di finalità estrinseche alla mera descrizione cronachistica dei fatti. D’altro canto, uno sguardo alla documentazione – che, seppur povera, è reale – relativa alla vita della provincia persiana di Yehud mostra come Gerusalemme conobbe il governo di un funzionario che esercitava il potere in nome e per conto dell’impero persiano per tutta la durata del predominio achemenide: durante quest’epoca, il sommo sacerdote del tempio di Gerusalemme aveva un’ autorità di carattere morale³⁷ e non era, come si tende generalmente a credere, il governatore della comunità costruita intorno al tempio. È una circostanza, questa, che potrebbe invece essersi realizzata in epoca ellenistica, visto che per questo periodo non si ha traccia di governa-

³⁴ Ribadisco che si tratta semplicemente della formulazione di due ipotesi che, in quanto tali, non pretendono di essere dimostrate in questa sede, ma potranno fornire utili spunti al nostro dibattito sulla questione.

³⁵ Cf. IOSEPHUS, *Contra Apionem* II 165.

³⁶ Segnatamente dalla testimonianza di Esd-Ne.

³⁷ Cf. quanto detto sopra a proposito del carteggio di Elefantina.

tori laici in Giudea³⁸ ed è perlomeno plausibile che i nuovi dominatori si siano serviti dell'elemento religioso per tenere coesa una comunità problematica e assai peculiare, notoriamente difficile da gestire da parte di elementi esterni alla realtà locale.

È in epoca ellenistica, dunque, che sarebbe da collocare il culmine dell'importanza del santuario di Gerusalemme e del suo sommo sacerdote, depositario non più solo del potere religioso ma anche di quello amministrativo: un simile quadro risulterebbe più adeguato a giustificare sia da un punto di vista storico che sociologico un fenomeno di proporzioni globali quale quello della centralizzazione delle istituzioni culturali e religiose, altrimenti difficilmente comprensibile, come abbiamo avuto modo di vedere.

D'altra parte, non possiamo tacere il fatto che ci troviamo dinanzi ad una mera ipotesi, che è appena delineata e resta tutta da dimostrare: proprio per tale ragione potrà costituire un interessante spunto per ulteriori indagini sull'argomento.

³⁸ Cf. I. EPH⁶AL, «Syria-Palestine under Achaemenid Rule», in J. BOARDMAN (ed.), *The Cambridge Ancient History. Persia, Greece and the Western Mediterranean c. 525 to 479 B.C.*, University Press, Cambridge 1988, IV, 152; G. DEIANA, *Levitico. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2005, 31; E.-M. LAPERROUSAZ, «Le régime théocratique juif a-t-il commencé à l'époque perse ou seulement à l'époque hellénistique?», *Semitica* 32(1982) 95-96.