

*Massimiliano Scandroglio\**

## FATTI O FINZIONI? (II)

### Storia e storiografie dell'Antico Testamento

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE – II. I LIBRI DI ESDRA E NEEMIA - LA STORIOGRAFIA POST-ESILICA: 1. *La situazione della comunità post-esilica: una “colonia” della diaspora babilonese*; 2. *Storia della ricerca: una comune authorship per Esdra, Neemia e Cronache?*; 3. *Storicità e approccio alle fonti*; 4. *Note di teologia* – III. I LIBRI DELLE CRONACHE - LA STORIOGRAFIA CRONISTICA: 1. *La figura del Cronista, modello di storiografo del suo tempo*; 2. *Storia della ricerca: l'authorship di Cronache fra lo scriba Esdra e una “scuola” post-esilica*; 3. *Storicità e approccio alle fonti: una fedeltà “creativa”*; 4. *Note di teologia* – IV. I LIBRI DEI MACCABEI - LA STORIOGRAFIA ELLENISTICA: 1. *Storia della ricerca: fu vera persecuzione?*; 2. *Storicità e approccio alle fonti*; 3. *Note di teologia* – V. LEGGERE LA STORIA PER FARE TEOLOGIA: 1. *L'affidabilità storica della Sacra Scrittura*; 2. *L'attualità dei libri storici dell'Antico Testamento*; 3. *La teologia biblica e il suo profilo narrativo*

#### I. INTRODUZIONE

Nel precedente contributo siamo partiti da un interrogativo radicale: il testo biblico può essere considerato affidabile sul versante della ricerca storica? L'indagine ha inteso approfondire quale idea di storia sia alla base del dettato scritturistico, e dunque con quali attenzioni i libri “storici” della Bibbia debbano essere accostati. Dopo aver fornito un rapido, ma sostanziale resoconto sulla recente ricerca esegetica in proposito, abbiamo cercato di mostrare come non esista un fare storia che possa dirsi puramente oggettivo. Ogni ricostruzione storica dipende in misura stringente dal soggetto che osserva gli eventi, li interpreta e ne ricostruisce la dinamica. Ricostruzione dei fatti e creatività narrativa costituiscono così due dimensioni intrinseche del fare storia – sacra o profana – dalle quali non è possibile prescindere. Poste queste premesse, si può comprendere per quale motivo la pretesa veritativa del testo biblico, soprattutto nei suoi testi

\* Professore straordinario di Sacra Scrittura presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

“storici”, non riguardi l’esattezza dei dati forniti, quanto la verità teologica della loro interpretazione. E la verità teologica dei fatti, per come viene colta dagli autori sacri, è la seguente: la storia di Israele è luogo di rivelazione e di realizzazione del progetto salvifico di Dio nei confronti dell’umanità intera. Ci siamo così prefissati di indagare nei limiti del possibile i cosiddetti “libri storici” della Bibbia, testimonianza letteraria delle diverse correnti di pensiero che in Israele hanno riflettuto in misura sostanziale sulla sua vicenda storica: i Profeti anteriori (*storiografia deuteronomista*), i libri di Esdra e di Neemia (*storiografia post-esilica*), quelli delle Cronache (*storiografia cronistica*) e quelli dei Maccabei (*storiografia ellenistica*). Nel primo articolo abbiamo approfondito lo studio della storiografia deuteronomista, ora proseguiamo il nostro itinerario con i restanti scritti, custodendo le stesse attenzioni tematiche, che hanno guidato il lavoro fin qui svolto: a) la storia della ricerca e le questioni ancora aperte dal punto di vista storiografico; b) l’approccio alle fonti degli autori e il grado di storicità dei racconti; c) gli snodi teologici fondamentali dei diversi scritti. Il tutto allo scopo di rilevare il modo di fare storia di ciascuna tradizione storiografica, che ha lasciato sufficiente documentazione di sé all’interno dell’Antico Testamento (AT).

## II. I LIBRI DI ESDRA E NEEMIA - LA STORIOGRAFIA POST-ESILICA

### *1. La situazione della comunità post-esilica: una “colonia” della diaspora babilonese*

La storiografia del post-esilio non nasce in concomitanza con l’emissione del decreto di Ciro (538 a.C.), che consente il rientro dei deportati in Gerusalemme, bensì in una stagione più tardiva (V-III sec. a.C.), quando ormai la distruzione della città santa è lontana e la preoccupazione è tutta rivolta alla ricostruzione della nazione. Da questo punto di vista sono tre gli aspetti principali di tale ricostruzione, che sono oggetto di particolare attenzione negli scritti storiografici del tempo: in primo luogo il rinnovamento della vita religiosa (ristabilimento del culto e del clero, erezione del nuovo tempio e organizzazione del suo mantenimento, “canonizzazione” della legge mosaica, aggiornamento normativo per la celebrazione delle feste...); in secondo luogo, la riedificazione di Gerusalemme (in part. le mura) e il suo ripopolamento; in terzo luogo, il ripensamento (teorico e pratico) della comunità rimpatriata come comunità “santa” (nel senso

proprio di “separata”). La suddetta comunità, che ha vissuto l’esperienza dell’esilio e ha accettato di rientrare in patria, è cosciente di essere chiamata a portare avanti la storia del popolo santo di Israele. Tale consapevolezza giustifica tutte quelle scelte di “separazione”, che contraddistinguono la politica israelita del post-esilio, finalizzate a custodire la purezza dei rimpatriati. La storiografia che ne ripropone la vicenda tradisce una visione sostanzialmente positiva: Israele è sopravvissuto alla crisi dell’esilio e ha saputo – per grazia di Dio, e con l’aiuto dell’autorità persiana – rifarsi un futuro. Anche se non si è trattato di un’impresa semplice: la ricostruzione viene presentata come una vera e propria prova, nella quale Israele deve imparare a difendere i propri diritti di fronte all’aggressività degli “stranieri”<sup>1</sup>.

Per comprendere l’ideologia alla base dei libri di Esdra e Neemia (Esd-Ne) è necessario chiarire proprio il concetto di “stranieri”. Nella visione dell’autore in pratica non esistono (autentici) israeliti rimasti in patria durante l’esilio, con cui i rimpatriati dovrebbero confrontarsi per progettare il futuro. Il cosiddetto “popolo del paese”, cioè i giudei non deportati, sono ritenuti a tutti gli effetti “stranieri”; in quanto tali, una minaccia per l’integrità della comunità dei deportati (cf Esd 4,1-5). Gli scritti non insistono solo sulla separazione a vari livelli fra rimpatriati e residenti, ma anche sul legame solido che unisce i rimpatriati alla diaspora di Babilonia. Si potrebbe addirittura affermare che la Giudea post-esilica sia una sorta di emanazione – se non una vera e propria colonia – della comunità ebraica residente in Babilonia. A testimonianza della singolarità di tale legame stanno le missioni organizzate dalla diaspora stessa per favorire la rinascita di Gerusalemme e della sua regione.

La prima missione con protagonista Zorobabele (Sesbassar?) è diretta soprattutto ad avviare la riedificazione del tempio (cf Esd 1-6). Allo sguardo degli autori di Esd-Ne la Giudea è priva di veri giudei, i quali devono essere rimpatriati da Babilonia, in ottemperanza al decreto di Ciro. L’esilio in questa prospettiva ideale è visto come elemento irrinunciabile per l’identità del popolo eletto, al punto che nessuno può dirsi realmente giudeo, se non l’ha vissuto. Da qui il predetto bisogno di identificazione e di separazione, che ha contraddistinto il gruppo dei rimpatriati. Si po-

<sup>1</sup> Cf S. JAPHET, «Postexilic Historiography: How and Why?», in A. DE PURY (ed.) et al., *Israel Constructs its History. Deuteronomistic Historiography in Recent Research* (= JSOT.S 306), JSOT Press, Sheffield 2000, 144-173: 146-155.

trebbe anche affermare che questo gruppo non acquisti uno *status* speciale per il fatto di essersi reinsediato nella terra dei padri; non è tale residenza a garantire legittimità a questa comunità, bensì il suo legame con la diaspora. Il primato di Babilonia su Gerusalemme in termini di politiche di ricostruzione della comunità giudaica troverà altresì legittimazione da parte delle stesse autorità persiane, le quali per trattare e affrontare le questioni della Giudea manterranno come unico interlocutore la classe dirigente della diaspora. È comprensibile, dunque, che il primo gruppo di rimpatriati, inviato in questa terra – ai loro occhi – non più ebraica, si consideri chiamato ad un'impresa storica, paragonabile a quella di Giosuè e delle tribù al tempo della conquista.

La seconda missione, guidata dallo scriba Esdra (cf Esd 7-10), ha come scopo quello di riorganizzare la vita della comunità gerosolimitana secondo i dettami della legge mosaica; legge che lo scriba porta con sé da Babilonia e che dovrà promulgare in Giudea (cf Esd 7,14; e anche Ne 8-10). Per molti aspetti questa missione corrisponde alla precedente, se non fosse per la centralità obiettiva che riceve in questa circostanza l'introduzione della Legge. Il fatto stesso che da Babilonia venga organizzata una seconda missione, sostanzialmente paragonabile a quella di Zorobabele, fa capire come la comunità dei rimpatriati non sia in grado da sola di affrontare le sfide della ricostruzione. Con l'arrivo di Esdra a Gerusalemme emerge, inoltre, una questione, fino a quel momento non trattata in modo esplicito: i matrimoni misti (cf Esd 9,1-10,17). Il fatto che la *leadership* giudaica non sia stata capace di gestire il problema – anzi che in parte sia stata concausa del problema (cf Esd 10,18-44) – la dice lunga sulle reali abilità di questo gruppo dirigente, e sul suo bisogno di un continuo sostegno da parte della diaspora. La prima generazione di rimpatriati, chiamati soprattutto a mantenersi separati dai residenti, su questo punto ha miseramente fallito; e la comunità ebraica di Babilonia per mezzo dei suoi delegati deve porvi rimedio.

La terza missione, quella del governatore Neemia, è in parte concomitante con quella di Esdra, visto che entrambi i personaggi compaiono in occasione della solenne cerimonia di promulgazione e di lettura pubblica della Legge, descritta in Ne 8-10. La sua preoccupazione principale consiste nell'affrontare i problemi pratici della ricostruzione: in particolare la riparazione delle mura di Gerusalemme (cf Ne 2,11-4,17; 6,1-7,3), la riorganizzazione del personale di culto e del supporto materiale al tempio (cf Ne 12,44-47), la risoluzione di problematiche di natura economica e

sociale (cf Ne 5; 7,4-72; 11-12), oltre che la lotta contro i matrimoni misti. Nonostante il riconoscimento e il sostegno esplicito da parte dell'autorità centrale persiana, la missione si compie in un clima di ostilità da parte dei locali (cf Ne 3,33-4,17; 6,1-7,3). Anche in questo caso la pluriforme politica di Neemia dimostra il fallimento della *leadership* locale nell'affrontare in modo adeguato le sfide del momento. Il dato viene enfatizzato anche dal fatto che, una volta terminata la sua prima missione, il governatore verrà inviato una seconda volta (cf Ne 13,4-31), a dimostrazione di come la rinascita della Giudea rappresenti una sfida tutt'altro che semplice, anche per la mancanza di una classe politico-religiosa all'altezza<sup>2</sup>.

## 2. Storia della ricerca: una comune authorship per Esdra, Neemia e Cronache?

A partire dall'Ottocento si inizia a ipotizzare che un unico autore sia responsabile non solo della stesura dei libri di Esdra e di Neemia, ma anche di Cronache (Cr): il cosiddetto "Cronista". La tesi possiede un suo punto di forza nella ripresa – apparentemente intenzionale – di 2Cr 36,22-23 in Esd 1,1-3, come se l'autore volesse invitare il lettore a considerare Cr ed Esd-Ne – contigui nel canone dei LXX – come due tomi di una stessa opera letteraria. Gli scritti sarebbero poi entrati nel canone in tempi e modalità distinti: a differenza di Cr, Esd-Ne avrebbe conosciuto un'accoglienza più agevole, a motivo del fatto che il periodo storico trattato non trova corrispondenze in nessun altro libro biblico. Solo verso la fine del secolo scorso l'ipotesi ha perso credibilità, mettendo sempre più in dubbio l'esistenza di

<sup>2</sup> Cf P.R. BEDFORD, «Diaspora: Homeland Relations in Ezra-Nehemiah», *VT* 52 (2002) 147-165: 149-157. È opportuno precisare come la ricerca storiografica a partire dai contributi di van Hoonacker, pubblicati fra il 1890 e il 1924, abbia iniziato a discutere circa la relazione effettiva fra le missioni di Esdra e di Neemia. Il testo biblico sembra porre l'invio di Esdra e quello di Neemia sotto Artaserse I (465-423 a.C.): lo scriba sarebbe giunto a Gerusalemme nel 458 a.C., mentre il governatore per la prima delle sue missioni nel 445 a.C. Il dibattito in proposito ha interessato sia la successione delle due missioni, sia la loro collocazione cronologica, dal momento che l'impero persiano è stato governato da tre sovrani con il nome Artaserse (I: 465-423 a.C.; II: 405-359 a.C.; III: 359-338 a.C.). Così fra i ricercatori si è imposta ben presto anche la tendenza a collocare la missione di Neemia sotto Artaserse I (inizio nel 445 a.C.), e quella di Esdra sotto Artaserse II (inizio nel 398 a.C.). Cf J. CAMPOS SANTIAGO, «La storia cronistica», in J.M. ASURMENDI (ed.) et al., *Storia, narrativa, apocalittica* (= Introduzione allo studio della Bibbia 3/2), Paideia, Brescia 2003, 167-261: 238-240.

una comune *authorship* dei libri in oggetto<sup>3</sup>. A sostanziare questo dubbio è stato soprattutto lo studio delle rispettive particolarità teologiche (oltre a quelle linguistiche)<sup>4</sup>, fra le quali possono essere menzionate le seguenti: in Cr i matrimoni misti sono accettati, mentre in Esd-Ne decisamente combattuti; il sabato come cifra identificativa del popolo eletto non svolge in Cr un ruolo significativo, in Esd-Ne la sua importanza è fuori discussione; in Cr monarchia e profezia sono istituzioni considerate decisive, diversamente in Esd-Ne; in Cr il re Davide (e l'alleanza che a lui fa capo) è valorizzato, in Esd-Ne è trascurato, mentre Salomone è ricordato come esempio negativo (per i suoi matrimoni con donne straniere); in Cr parlare di Israele significa fare riferimento alla totalità delle tribù storiche (nella speranza di un "ritorno" del Nord alla casa di Davide), in Esd-Ne solo alle tribù di Giuda e di Beniamino; in Cr la rilettura della storia è guidata dal principio della retribuzione immediata, che in Esd-Ne risulta assente<sup>5</sup>. In sintesi, mentre Cr si mantiene in una prospettiva più universalistica, Esd-Ne sono perfetta espressione letteraria di quella tendenza separatista – per non dire xenofoba – che tanto successo ha avuto nella Giudea post-esilica. Al di là delle predette differenze ideologiche, non si può, però, del tutto escludere l'esistenza di un'attività redazionale tardiva finalizzata ad unire per quanto possibile Cr con Esd-Ne<sup>6</sup>.

Un simile dibattito è sorto anche in merito alla relazione fra il libro di Esdra e quello di Neemia, e la rispettiva paternità letteraria. Ad un primo

<sup>3</sup> Cf in part. S. JAPHET, «The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew», *VT* 18 (1968) 330-371; *contra* D. TALSHIR, «A Reinvestigation of the Linguistic Relationship Between Chronicles and Ezra-Nehemiah», *VT* 38 (1988) 165-193; cf anche J.C. VANDERKAM, «Ezra-Nehemiah or Ezra and Nehemiah?», in E. ULRICH (ed.) et al., *Priests, Prophets and Scribes (FS Blenkinsopp)* (= JSOT.S 149), JSOT Press, Sheffield 1992, 55-75: 59-60.

<sup>4</sup> Cf M.A. THRONTVEIT, «Linguistic Analysis and the Question of Authorship in Chronicles, Ezra and Nehemiah», *VT* 32 (1982) 201-216; e anche H.G.M. WILLIAMSON, «The Composition of Ezra i-vi», *JThS* 34 (1983) 1-30.

<sup>5</sup> Cf J.D. NEWSOME, «Toward a New Understanding of the Chronicler and His Purposes», *JBL* 94 (1975) 201-217; e anche H.G.M. WILLIAMSON, *Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.

<sup>6</sup> Cf J. CAMPOS SANTIAGO, «La storia cronistica», 237.243-244; C. BALZARETTI, «Le storiografie della Bibbia», in G. BORGONOVO (ed.) et al., *Torah e Storiografie dell'Antico Testamento* (= Logos 2), Elledici, Leumann 2012, 318-390: 360-361; A. ROFÉ, *Introduzione alla letteratura della Bibbia ebraica. I. Pentateuco e libri storici* (= Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 48), Paideia, Brescia 2015<sup>2</sup> (orig. ebr. 2006), 216.

sguardo sembra di trovarsi di fronte ad un'unica opera distinta in due volumi. La tradizione ebraica si è sostanzialmente mantenuta in questa linea, mentre la patristica cristiana ha espresso in proposito opinioni discordanti, con alcune voci – anche autorevoli (Origene, Gerolamo) – che si sono levate a difesa della diversità dei due libri, e, quindi, di quella dei loro autori. Sono tre, in particolare, le prospettive in cui si muove la ricerca recente a sostegno di questa tesi. In primo luogo, si nota come il linguaggio mostri qualche diversità sostanziale fra i due scritti. In secondo luogo, si osserva come la modalità di attingere alle fonti non sia omogeneo: Esdra cita ampiamente da documenti di natura ufficiale, mentre Neemia fa riferimento in modo più limitato a questo genere di materiale. In terzo luogo, si riscontrano tensioni sotto il profilo tematico: il racconto di Esdra è tutto orientato alla ricostruzione del tempio (e della comunità lì riunita), mentre quello di Neemia alla riedificazione delle mura di Gerusalemme e al suo ripopolamento<sup>7</sup>.

### 3. *Storicità e approccio alle fonti*

I libri di Esdra e di Neemia sono costellati di riferimenti a fonti di varia natura, che sono di volta in volta inseriti, anche in forma di citazione diretta. Ciò, da una parte, dona al testo una caratura marcatamente storica, conferendo attendibilità alla ricostruzione proposta; dall'altra, può rendere meno lineare e omogeneo il prodotto finito, anche in considerazione della variazione della lingua utilizzata, visto che parte di questo materiale è mantenuto nell'originale aramaico. Fra le fonti meritevoli di menzione possiamo ricordare in particolare la corrispondenza ufficiale – testimonianza diretta dei contatti fra l'*establishment* gerosolimitano e la corte persiana<sup>8</sup> – e la documentazione di archivio<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Cf J.C. VANDERKAM, «Ezra-Nehemiah», 60-75.

<sup>8</sup> Cf come es. Esd 1,2-4; 6,2-5 (editto di Ciro); Esd 4,11-16 (lettera del governatore Recum ad Artaserse); Esd 4,17-22 (risposta di Artaserse a Recum); Esd 5,7-17 (rapporto di Tattènai, governatore dell'Oltrefiume, al re Dario); Esd 6,6-12 (risposta di Dario a Tattènai); Esd 7,12-26 (lettera di Artaserse a Esdra).

<sup>9</sup> Cf come es. Esd 1,9-11 (lista dei beni del tempio restituiti da Ciro); Esd 2\*; 8,1-14; Ne 7,6-72\* (lista delle famiglie rientrate in Gerusalemme); Esd 7,1-5 (genealogia di Esdra); Esd 10,18-44 (lista dei sacerdoti sposati con donne straniere); Ne 3,1-32 (lista dei volontari nella ricostruzione delle mura di Gerusalemme); Ne 10,1-27 (lista dei garanti dell'alleanza sancita fra Dio e la comunità post-esilica); Ne 11,3-20 (lista dei Giudei

È significativo, altresì, il fatto che diversi passi di Esd-Ne siano scritti in prima persona, nella forma del genere letterario “memorie” (o “diario personale”). In particolare, nella prima parte del libro di Neemia si individua una sezione, che per questi motivi viene denominata “memorie di Neemia” (Ne 1-7; 12-13\*); similmente anche in Esdra si riconoscono passaggi testuali della medesima fattura, identificati con il titolo di “memorie di Esdra” (Esd 7-9\*). Se si accetta l’idea che tale materiale sia da attribuire alle figure storiche dello scriba Esdra e del governatore Neemia, lo si potrebbe ragionevolmente ricondurre all’intensa comunicazione che la corte persiana intratteneva con i suoi “inviati” nelle province, chiedendo conto agli stessi del loro operato nei territori e nelle questioni di loro competenza<sup>10</sup>.

#### 4. Note di teologia

##### 4.1 Il mito della “terra vuota”

La rinascita della Giudea post-esilica è segnata – come detto – dall’intervento della diaspora babilonese e dai suoi rimpatriati. Il giudizio di costoro nei confronti dei non-esiliati è netto: solo chi ha vissuto l’esilio è stato purificato, e può quindi considerarsi membro del popolo di Israele. Al di fuori di questa comunità santa esistono solo “stranieri”. La polemica fra i rimpatriati e i residenti si respira già nel libro di Ezechiele, dove è chiara la pretesa degli esuli in Babilonia di essere i legittimi eredi del paese; gli unici ad avere diritto di abitare nella terra (cf Ez 11,14-21; 33,23-29). Fra i deportati si impone, dunque, l’idea di trovarsi di fronte ad un paese sostanzialmente vuoto, che essi sono chiamati a ri-occupare, facendo valere il loro diritto di possesso. Così a partire dagli anni ’90 del secolo scorso, si inizia a parlare di “mito della terra vuota”<sup>11</sup> per identificare questa particolare ideologia, che intende giustificare, in primo luogo,

della provincia chiamati a ripopolare la città di Gerusalemme); Ne 12,1-9 (lista dei sacerdoti e dei leviti rimpatriati da Babilonia).

<sup>10</sup> Cf C. BALZARETTI, «Le storiografie della Bibbia», 362; A. ROFÉ, *Introduzione alla letteratura della Bibbia ebraica*, 218.

<sup>11</sup> Cf R.P. CARROLL, «The myth of empty land», in D. JOBLING - T. PIPPIN (ed.), *Ideological Criticism of Biblical Texts* (= Semeia 59), Society of Biblical Literature, Atlanta (GA) 1992, 79-93; H.M. BARSTAD, *The Myth of Empty Land*, Scandinavian University Press, Oslo 1996.

la nuova occupazione della terra da parte dei deportati dopo l'esperienza dell'esilio, e, in secondo luogo, la prima occupazione della terra da parte delle tribù guidate da Giosuè dopo l'esperienza dell'esodo. Il mito è utile all'apologetica giudaica di epoca persiana, la quale ritiene che la terra in quel periodo sia in pratica disabitata, e quindi disponibile al libero insediamento dei coloni provenienti da Babilonia. Tale ideologia trova una sua prima cristallizzazione letteraria in Cr e nel libro del Levitico, dove si parla di un periodo sabbatico di settant'anni, che la terra, rimasta senza abitanti, avrebbe osservato dopo la caduta di Gerusalemme (cf in part. 2Cr 36,20-21; Lv 26,34-35). Questa visione ricorda da vicino le minacce – ideali, non certo realistiche – che i grandi sovrani del mondo antico rivolgevano ai loro vassalli per scoraggiare ogni tentativo di ribellione (cf anche resoconto della caduta di Samaria in 2Re 17,18). Allo stesso modo la narrazione biblica descrive anche la fine di Giuda per mano dei Babilonesi nei termini di un totale spopolamento, senza menzionare la parte maggioritaria della popolazione rimasta *in loco* (cf 2Re 25,21 // Ger 52,27).

Così il “mito della terra vuota” giunge fino ai libri di Esdra e di Nee-mia, e vi compare, per quanto non in modo così esplicito. Anzitutto in Esd 1-6 si racconta del rientro dei deportati in patria, senza mai offrire indicazioni chiare sulla presenza di una popolazione lì già residente. L'attenzione si concentra piuttosto nel descrivere l'opposizione degli “stranieri” – samaritani, in modo particolare – che questo gruppo di pionieri incontra (cf Esd 4-6\*; Ne 2\*). In alcuni passaggi, invece, troviamo riferimenti più diretti a questa visione della terra e della sua potenziale occupazione: una terra sostanzialmente libera, ma bisognosa di essere purificata dai locali (gli Israeliti non esiliati), che con il loro comportamento (in part. con una politica matrimoniale disinvolta) l'hanno contaminata (cf in part. Esd 9,1-2.10-11; Ne 9,2). In sostanza questa ideologia rappresenta uno strumento potente in mano ai rimpatriati per difendere le proprie pretese e garantirsi uno *status* privilegiato nella Giudea ricostruita.

Così J. Blenkinsopp sintetizza opportunamente la questione:

Durante il periodo ellenistico, nel momento in cui l'interesse per le origini etniche della nazione stava crescendo, il mito [della terra vuota] ha incentivato la stesura di uno dei vari resoconti dell'iniziale occupazione israelita della zona montuosa di Canaan; zona che era ritenuta priva di abitanti [...] il mito è poi servito al momento opportuno come legittimazione storica per la pretesa di un diritto esclusivo di occupazione del territorio, perlomeno nel senso che

altri potrebbero condividere il medesimo spazio solo a precise condizioni, stabilite da coloro che si ritengono i legittimi [e originari] abitanti<sup>12</sup>.

#### 4.2 La Legge nella sua funzione identitaria

Come già ricordato, nel racconto del libro omonimo lo scriba Esdra giunge da Babilonia, portando con sé il libro della Legge, da insegnare e applicare in Giudea (cf in part. Esd 7,25-26). Questo particolare del racconto potrebbe fondarsi su un dato storico verificabile: la richiesta da parte dell'autorità persiana alle diverse comunità locali di dotarsi di una legislazione propria, ad integrazione della legislazione imperiale. Tale scelta normativa avrebbe dovuto assecondare le giuste istanze di autonomia delle realtà provinciali, e quindi un maggiore senso di appartenenza all'impero. La composizione e la canonizzazione del Pentateuco sarebbero, così, da ricondurre a questa precisa scelta politica, finalizzata a rendere l'impero persiano davvero "universale", almeno dal punto di vista ideale<sup>13</sup>. Resta difficile, tuttavia, ricostruire l'effettiva fisionomia di questo *corpus* legislativo rispetto all'attuale Pentateuco, anche perché si notano corrispondenze non sempre perfette fra la Torah scritta e quanto disposto in Esd-Ne<sup>14</sup>. L'ipotesi così formulata è stata inizialmente sostenuta da P. Frei a partire dagli anni '80 del secolo scorso<sup>15</sup>, e poi ripresa da altri ricercatori, soprattutto quelli della cosiddetta "scuola di Heidelberg"<sup>16</sup>. Gli

<sup>12</sup> J. BLENKINSOPP, «The Bible, Archaeology and Politics; or The Empty Land Revisited», *JSTOT* 27 (2002) 169-187: 187 (cf anche 173-187) (*trad. nostra*).

<sup>13</sup> Cf anche M. NOTH, *Storia d'Israele* (= Biblioteca di cultura religiosa 25), Paideia, Brescia 1975, 403-410; J.A. SOGGIN, *Storia d'Israele. Introduzione alla storia d'Israele e Giuda dalle origini alla rivolta di Bar Kochbà* (= Biblioteca di cultura religiosa 44), Paideia, Brescia 2002<sup>2</sup>, 358-359.

<sup>14</sup> Si veda ad esempio la normativa deuteronomica sui matrimoni misti in Dt 7,3, e la concreta prassi in proposito testimoniata in Esd 9,1-2 e Ne 10,31.

<sup>15</sup> Cf P. FREI, «Die Persische Reichsautorisation. Ein Überblick», *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 1 (1995) 1-35; «Zentralgewalt und Achämenidenreich», in P. FREI - K. KOCH (ed.), *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (= OBO 55), Universitätsverlag Freiburg - Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg - Göttingen 1996<sup>2</sup>, 7-43.

<sup>16</sup> Cf F. CRÜSEMANN, «Le Pentateuque, une Tora. Prolegomènes et interprétation de sa forme finale», in A. DE PURY (ed.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récents* (= Le monde de la Bible), Labor et Fides, Genève 1992<sup>2</sup>, 339-360; E. BLUM, *Studien zur Kom-*

studiosi hanno cercato di collegare questa politica delle “autorizzazioni imperiali” – secondo la dicitura dello stesso P. Frei – con la formazione del Pentateuco, per come lo conosciamo. I primi cinque libri della Bibbia sarebbero sorti come documento di compromesso fra diverse anime della Giudea post-esilica allo scopo di poter presentare alle autorità centrali la legislazione richiesta in vista della sua autorizzazione. In realtà diverse obiezioni si sono levate contro questa teoria: in particolare, l’assenza di una consistente documentazione in merito che attesti in modo inequivocabile la predetta politica persiana, e la difficoltà a pensare che il Pentateuco come tale possa essere stato accolto dall’autorità imperiale come legge della Giudea persiana.

Da qui la possibilità di immaginare diversamente il processo di stesura del Pentateuco, che J.L. Ska sintetizza con queste parole:

Se il Pentateuco attuale non è il testo di un’ autorizzazione imperiale persiana, come spiegare la sua formazione? Penso che siano soprattutto le esigenze interne della comunità post-esilica a spiegare il fatto. Quando la Giudea ebbe ottenuto una autonomia relativa, soprattutto in materia religiosa, diventava possibile e addirittura necessario cementare l’unità della comunità attorno alle sue nuove istituzioni. [...] L’intervento delle autorità persiane creò una situazione favorevole alla composizione di un documento base che delineasse la “carta di identità” della comunità post-esilica. [...] Lo scopo primario del Pentateuco, per chi lo legge per intero, non è solo di regolare la vita di una provincia dell’impero persiano. Vuol permettere di sapere quali sono le condizioni di appartenenza a questo popolo<sup>17</sup>.

L’esegeta belga ritiene così più suggestiva la proposta di J.P. Weinberg (la teoria della *Bürger-Tempel-Gemeinde* – “comunità dei cittadini legati al tempio”), secondo cui la Giudea persiana riceverebbe una particolare attenzione da parte delle autorità imperiali, in quanto comunità riunita intorno ad una città sacra, e in particolare ad un santuario:

La teoria della *Bürger-Tempel-Gemeinde* [...] è documentata meglio di quella sull’ autorizzazione imperiale e ha maggiore concretezza. Il governo persiano riconosce dei diritti e privilegi al tempio e alla comunità che vive in collega-

*position des Pentateuch* (= BZAW 189), de Gruyter, Berlin - New York (NY) 1990, 345-360; R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. 2. Vom Exil bis zu den Makkabäern* (ATD Ergänzungsreihe 8/2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, 497-539.

<sup>17</sup> J.L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l’interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* (= Biblica), EDB, Bologna 2000, 254 (cf anche 245-254).

mento con esso. Questo è il contenuto dell'“autorizzazione” che concede una relativa autonomia locale alla provincia della Giudea. [...] Pertanto, occorre cercare l'origine del Pentateuco, nella sua forma attuale, nell'Israele post-esilico, nella comunità che si è radunata attorno al tempio. Questa comunità aveva la sua “legge”, la “legge di Dio”, che secondo l'editto di Artaserse (Esd 7,12-26) era stata approvata ufficialmente dalle autorità persiane. Tempio e legge sono le due fondamenta dell'Israele postesilico<sup>18</sup>.

In conclusione, su una cosa possiamo dirci certi: in questa stagione storica la legge mosaica (insieme al santuario ricostruito) diviene elemento distintivo della comunità giudaica; un tratto ormai irrinunciabile della sua identità, teologica e civile.

### III. I LIBRI DELLE CRONACHE - LA STORIOGRAFIA CRONISTICA

#### *1. La figura del Cronista, modello di storiografo del suo tempo*

Il libro delle Cronache offre una rilettura della storia di Israele dal principio, cioè da Adamo, fino alla distruzione del primo tempio, centrata sulla monarchia davidico-salomonica. Parlare di “rilettura” implica il fatto che l'autore si ponga in atteggiamento dialettico rispetto ad una ricostruzione storica a lui disponibile, forse già considerata autoritativa sotto il profilo canonico: quella deuteronomista. A questo riguardo nel mondo anglosassone si parla della storiografia cronistica come di una *corrective history*: cioè di una storiografia che vuole indagare le vicende del passato, ma secondo una prospettiva nuova, che integri quelle già esistenti. A differenza, però, di Esd-Ne e del loro taglio ideologico, in Cr non vi è alcuna visione esclusivista alla base di tale interpretazione; al contrario, il fatto che la ripresentazione della storia di Israele sia avviata con Adamo vuole confermare l'esistenza di un progetto salvifico universale, che ha nel popolo di Dio un suo indubbio protagonista, ma non certo il suo beneficiario esclusivo. Nel tratteggiare un giudizio su questa storia di grazia, Cr riconosce nella stagione della cosiddetta “monarchia unita” un tempo esemplare, nel quale l'Israele di sempre dovrebbe trovare ispirazione. Anche perché l'autore non sembra nutrire una particolare soddisfazione per la concreta ricostruzione post-esilica: la storia da lui composta, infatti, si chiude con

<sup>18</sup> J.L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, 256 (cf anche 255-258).

la buona notizia dell'emissione del decreto di Ciro, senza alcuna informazione ulteriore sulla sua recezione<sup>19</sup>.

Rispetto ad altre storiografie bibliche, Cr consente di vedere all'opera in maniera più diretta uno storiografo del suo tempo, il quale riconosce come fondamento per la propria impresa la Torah e la sua autorevolezza<sup>20</sup>. È sulla base di questa legislazione, ormai divenuta elemento identitario per la comunità post-esilica, che il Cronista recupera il materiale storiografico deuteronomista, offrendone una personale riproposizione<sup>21</sup>: lo storico rilegge i fatti alla luce dei propri modelli interpretativi, che ritiene indispensabili per riconoscerne ed esprimerne il senso<sup>22</sup>. Non è, pertanto, irrispettoso nel caso della storiografia cronistica parlare di approccio "didattico" agli eventi: cioè di una volontà di trarre dal passato una precisa lezione anche per il presente. Questa intenzionalità non porta lo storico ad essere schiavo delle sue fonti, ma a custodire nei loro confronti un atteggiamento più libero, e in qualche misura più creativo. Ma nel fare questo il Cronista non è solo: le motivazioni ideologiche, che lo spingono a riscrivere la storia secondo una puntuale prospettiva, sono limpida espressione della sensibilità della comunità post-esilica, della quale si sente parte, e per la quale scrive<sup>23</sup>. Una comunità che ha bisogno di sentirsi legittimata come erede del glorioso passato di Israele. Pertanto, il Cronista può essere definito a ragione uno storiografo, ma uno storiografo del suo tempo:

<sup>19</sup> Cf M.Z. BRETTLER, *The Creation of History in Ancient Israel*, Routledge, London - New York (NY) 1995, 21-23; S. JAPHET, «Postexilic Historiography», 160-166.

<sup>20</sup> Si veda ad esempio come in 2Cr 6,16 il "camminare davanti a me" di 1Re 8,25 sia divenuto "camminare nella via della mia Torah". A dimostrazione di come la legge mosaica sia per l'autore di Cr, come in generale per l'ebraismo post-esilico, criterio irrinunciabile per interpretare se stessi e la propria esperienza storica.

<sup>21</sup> M.Z. BRETTLER (*The Creation of History*, 26-34; cf anche 41-45) propone alcuni esempi interessanti per comprendere il modo di procedere del Cronista nel ricostruire la storia di Israele. Vengono messi a fuoco in particolare alcuni nodi tematici (l'esemplarità di Davide, la centralità della Torah, il valore del culto...), intorno ai quali concretamente si struttura tale ricostruzione.

<sup>22</sup> Sempre M.Z. BRETTLER (*The Creation of History*, 34-40) nota ad esempio come re Ezechia sia descritto come un novello Salomone, oppure come il tempio di Gerusalemme sia intenzionalmente correlato al tabernacolo del deserto.

<sup>23</sup> D. NINEHAM, *The Use and Abuse of the Bible. A Study of the Bible in an Age of Rapid Cultural Change*, SPCK, London 1978, 122: «[Pre-modern history was written as an] edifying tale which would promote deeper faith and true morals [...] for earlier ages edification was frequently a value in history writing which stood alongside, and very often high above, accuracy».

[...] il Cronista non intendeva proporre una descrizione del passato reale, bensì una sorta di *fiction* con un sostrato storico per illustrare determinati valori<sup>24</sup>.

## 2. Storia della ricerca: l'*authorship* di Cronache fra lo scriba Esdra e una "scuola" post-esilica

La questione della presunta comune *authorship* fra Cr ed Esd-Ne è già stata oggetto di attenzione da parte nostra nel precedente capitolo. Qui, per completare il quadro, ci soffermiamo più nel dettaglio a considerare la puntuale analisi in merito di S. Japhet, proposta in occasione di un convegno internazionale nel 1989, e poi pubblicata nel 1991<sup>25</sup>.

Nella tradizione rabbinica Cr, insieme ad Esd-Ne, è stato attribuito allo scriba Esdra, sia per facilitarne la contestualizzazione storica, sia per confermarne l'autorevolezza canonica. Soprattutto a partire dall'Ottocento tale attribuzione si è dimostrata infondata, portando gli studiosi anche a contestare il riferimento di tutti e tre i libri ad un comune autore. Al di là della tendenza abbastanza diffusa in ambito accademico a sistematizzare la tradizione storiografica in blocchi tendenzialmente omogenei, sono troppe le differenze a vari livelli fra Cr ed Esd-Ne per potere avallare l'ipotesi di un unico scrittore responsabile. La ricerca all'inizio si era concentrata su argomenti interni agli scritti per confermare la predetta comune attribuzione: aspetti linguistici, stilistici, tematici, teologici comuni venivano segnalati e immediatamente ricondotti ad una stessa mano. Ma si trattava di deduzioni troppo immediate e non sufficientemente comprovate; anche perché non si teneva conto abbastanza della possibilità che, ad esempio, una somiglianza di ordine linguistico fra due testi non fosse subito da attribuire ad un medesimo scrittore, ma più ragionevolmente ad un comune modo di esprimersi entro una determinata cultura. Di recente si è favorito, invece, un approccio più prudente, soprattutto nel valutare dati di natura linguistica:

<sup>24</sup> Cf M.Z. BRETTLER, *The Creation of History*, 47 (cf anche 23-47) (*trad. nostra*).

<sup>25</sup> S. JAPHET, «The Relationship between Chronicles and Ezra-Nehemiah», in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume, Leuven 1989: International Organisation for the Study of the Old Testament Congress* (= VT.S 43), Brill, Leiden 1991, 298-313.

Le somiglianze linguistiche sono considerate con sempre maggiore cautela, come dati che riflettono un comune sviluppo del linguaggio, piuttosto che come peculiarità stilistiche di un singolo autore<sup>26</sup>.

Anche l'indagine sul versante tematico ha mostrato la stessa dinamica: si è passati da una sopravvalutazione delle normali affinità di contenuto fra scritti, che appartengono comunque ad un medesimo orizzonte culturale, ad una percezione più matura delle indubbie diversità che sussistono fra le opere in oggetto. L'importanza di Davide e della dinastia davidica, una marcata speranza nel futuro e nelle sue possibilità salvifiche, l'apertura fiduciosa nei confronti del mondo esterno, la centralità della teoria della retribuzione (individuale ed immediata) come chiave di lettura dell'esperienza storica, l'assenza di una politica precisa nei confronti dei matrimoni misti sono solo alcuni dei tratti tematici, che distinguono in misura rilevante Cr da Esd-Ne<sup>27</sup>.

La questione dell'unicità dell'autore diventa, poi, ancora più complicata, se, parlando di "autore", non si intende un singolo, ma un gruppo, un circolo scribale, o una "scuola".

Il Cronista non è un singolo autore. [...] Con questa denominazione dobbiamo piuttosto intendere un circolo o più probabilmente un gruppo di circoli che sono sorti in un ambiente determinato della Gerusalemme post-esilica, influenzato dalla sensibilità levitica. [...] Sono questi circoli che hanno recuperato la tradizione di Esdra e l'hanno sviluppata con il proprio linguaggio. È ovvio che questa visione del Cronista deve condurre a riprendere in considerazione l'intera questione dell'origine e delle fonti del libro delle Cronache<sup>28</sup>.

È possibile, così, ragionevolmente pensare ad un "movimento spirituale e intellettuale", al quale ricondurre il libro delle Cronache, senza escludere che dentro a questo gruppo una personalità di particolare genialità (letteraria e teologica) abbia potuto dare un contributo decisivo alla sua composizione. Su questo sfondo risulterebbe più semplice spiegare i punti

<sup>26</sup> S. JAPHET, «The Relationship», 303 (*trad. nostra*).

<sup>27</sup> Alle particolarità tematiche, di per sé già sufficienti a mettere seriamente in discussione l'ipotesi di una paternità comune fra gli scritti in questione, S. Japhet aggiunge anche quelle di ordine letterario, spesso trascurate dagli studiosi, o comunque non prese in adeguata considerazione. Alcuni esempi di questo tipo (il cosiddetto "sermone levitico", le confessioni di Esd 9 e Ne 9, i sommari di Cr) sono offerti e valutati in S. JAPHET, «The Relationship», 306-308.

<sup>28</sup> A.S. KAPELRUD, *The question of authorship in the Ezra-narrative. A lexical investigation*, J. Dybwad, Oslo 1944, 97 (*trad. nostra*).

di contatto fra Cr ed Esd-Ne: punti di contatto non da ricondurre ad uno stesso autore responsabile, ma ad una stessa scuola, entro la quale operano e si confrontano sensibilità distinte. La stessa S. Japhet, però, si domanda, se una tale idea di “movimento” (o di “scuola”) non sia tanto ampia da rendere praticamente inutile il suo impiego:

I libri di Esdra e Neemia dovrebbero essere attribuiti alla supposta “scuola cronistica”? Ciò consentirebbe di giustificare l’evidente e comprovato comune *background* dei due scritti, e rendere giustizia al loro particolare linguaggio e ad alcuni interessi comuni [...]. Comunque, a meno che non diamo una definizione del termine “scuola” tanto ampia da assumere contorni estremamente vaghi, questa possibilità dovrebbe essere esclusa. Se noi tentiamo di abbozzare i fondamenti di questa scuola a partire dai principali concetti e convinzioni dei libri delle Cronache [...] risulta difficile vedere come anche i libri di Esdra e di Neemia possano appartenere alla medesima scuola. Sulle problematiche fondamentali del periodo, che forgiarono l’identità e l’auto-comprensione religiosa e nazionale della comunità post-esilica, i due componimenti esprimono approcci che risultano diametralmente opposti. [...] Potrebbero i sostenitori di tali approcci contrastanti appartenere al medesimo circolo ideologico? [...] in termini di “scuola” teologica, i libri delle Cronache e quelli di Esdra e Neemia non sono correlati<sup>29</sup>.

### 3. *Storicità e approccio alle fonti: una fedeltà “creativa”*

La ricerca esegetica nei confronti di Cr e della sua storicità ha coltivato un approccio sostanzialmente critico. Già nella prima metà del XIX sec. C.W.P. Gramberg attribuiva a Cr la qualifica di “falso storico”, ritenendo che l’autore si fosse servito in parte di fonti canoniche, e in parte della sua stessa fantasia creativa<sup>30</sup>. Similmente J. Wellhausen nel confrontare la storiografia deuteronomista con quella cronistica, riconosceva attendibilità storica alla prima, mentre alla seconda affibbiava un’intenzionale distorsione dei dati disponibili per ragioni ideologiche<sup>31</sup>. Solo a partire dal XX sec., in particolare con W.F. Albright, pur ammettendo la singolarità del

<sup>29</sup> Cf S. JAPHET, «The Relationship», 312 (*trad. nostra*).

<sup>30</sup> C.W.P. GRAMBERG, *Die Chronik nach ihrem geschichtlichem Character und ihrer Glaubwürdigkeit geprüft*, Anton, Halle 1823.

<sup>31</sup> J. WELLHAUSEN, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, Adam & Charles Black, Edinburgh 1885 (orig. ted. 1878).

modo di fare storia di Cr, si è tentato di recuperarne il valore, anche sotto il profilo storiografico<sup>32</sup>.

È opinione piuttosto comune fra i ricercatori che le fonti principali utilizzate dal Cronista per la propria ricostruzione storica vengano dal canone biblico. Le diverse sezioni dell'opera, infatti, sono state composte, prendendo in considerazione di volta in volta sezioni determinate della Bibbia: soprattutto il Pentateuco per il periodo storico precedente la fondazione della monarchia, e i Profeti anteriori per la stagione monarchica. È evidente, tuttavia, come l'autore custodisca un approccio nei confronti delle fonti, anche canoniche, piuttosto "creativo":

[...] il Cronista si sente padrone, non servo, delle sue fonti. Il suo è l'ultimo esempio nell'ambito della storiografia israelita di un autore geniale, che ripropone la storia sacra allo scopo di applicare creativamente i suoi insegnamenti alle problematiche di una comunità, che si va strutturando<sup>33</sup>.

Talvolta il Cronista fa riferimento a fonti extra-canoniche, inerenti in particolare a sovrani o figure profetiche: fonti in alcuni casi conosciute in campo biblico, anche se non più disponibili (ad es. le "memorie" reali della storiografia deuteronomista [cf 1Re 11,41; 1Cr 29,29]), in altri del tutto ignote. L'autore scrive avendo di fronte materiale che riprende con una discreta libertà, ma al quale rimanda in modo piuttosto esplicito allo scopo di avvalorare il proprio lavoro.

È proprio questa modalità di accostamento delle fonti a suscitare dubbi fra i ricercatori in merito all'effettiva storicità di Cr. Non vi sono, tuttavia, ragioni sufficienti per non definire lo scritto un'opera storiografica, per quanto non secondo criteri moderni. Ad esempio nel raccontare la vicenda storica del popolo eletto per il Cronista è fondamentale l'elemento soprannaturale; nel valutare l'attendibilità delle fonti a lui note l'autore adotta come criterio decisivo quello della tradizione; nella scelta delle fonti stesse vengono incluse tipologie, che difficilmente oggi potrebbero essere accettate (preghiere, aneddoti, profezie ...): tutto questo giustifica la perplessità di parte dell'esegesi moderna nell'attribuire valenza storica a questo pro-

<sup>32</sup> W.F. ALBRIGHT, «The Date and Personality of the Chronicler», *JBL* 40 (1921) 104-124.

<sup>33</sup> H.G.M. WILLIAMSON, *1 and 2 Chronicles* (= NCBC), Marshall Morgan & Scott, London 1982, 23 (*trad. nostra*).

dotto letterario. Lo stesso J. Wellhausen in proposito preferiva parlare non di opera storiografica, ma di *midrash*<sup>34</sup>.

#### 4. Note di teologia

##### 4.1 L'elezione della monarchia, e del tempio

La storia agli occhi dell'autore è il contesto nel quale si dispiega il progetto salvifico di Dio: instaurare e consolidare la relazione di alleanza con il suo popolo, per il bene dell'intera umanità. E se nel passato la volontà salvifica divina ha già avuto modo di manifestarsi, essa resta valida anche per il futuro, al netto della fatica del popolo nel corrispondere al disegno di Dio<sup>35</sup>. All'interno di questa visione profondamente teologica, l'elezione costituisce un concetto basilare, grazie al quale Cr rilegge e interpreta la storia; elezione, che non interessa, però, il popolo nella sua totalità, bensì *in primis* la dinastia regnante (davidica) e la città santa con il suo tempio.

L'importanza che l'autore attribuisce alla monarchia davidica si concretizza nell'enfasi con cui vengono presentati i regni di Davide e di Salomone. Le imprese dei sovrani fondatori, che ricevono maggiore considerazione nel racconto, sono quelle legate alla costruzione del tempio e all'organizzazione del culto; imprese che hanno visto Davide in prima linea nella preparazione di tutto il necessario (cf 1Cr 22-29), affinché Salomone potesse poi portare a compimento il progetto (cf 2Cr 2-8; in part. 6,1-42)<sup>36</sup>. Lo sguardo diviene, invece, più critico, quando si passa a considerare i successori, i quali non si sono mai mostrati all'altezza delle aspettative. Le sventure, che ne hanno segnato il governo, sono assunte come base per la formulazione di un giudizio negativo su di loro, secondo il più puro principio retributivo. È abbastanza naturale ritrovare in questo

<sup>34</sup> Cf J. CAMPOS SANTIAGO, «La storia cronistica», 210-211 (e anche 174-177.183-212).

<sup>35</sup> Cf J.D. NEWSOME, «Toward a New Understanding», 208-210. L'autore fa notare, ad esempio, come Cr mantenga sostanzialmente intatta la profezia di Natan, documentata dalla storiografia deuteronomista (cf 2Sam 7 e 1Cr 17,1-15), nonostante le vicende drammatiche che nel frattempo si sono svolte e che, però, sembrano non aver messo in dubbio – almeno ai suoi occhi – la bontà dell'istituzione monarchica. Non è, pertanto, da escludere che Cr custodisca una qualche speranza messianica legata alla dinastia davidica, per quanto orientata soprattutto al culto e alla sua promozione (cf anche Ag 2,20-23; Zc 6,11-13).

<sup>36</sup> Cf C. BALZARETTI, «Le storiografie della Bibbia», 371; A. ROFÉ, *Introduzione alla letteratura della Bibbia ebraica*, 206.

atteggiamento di Cr una sensibilità diffusa nella stagione post-esilica, che guarda alla monarchia del passato con occhio critico, ritenendola la principale responsabile del dramma della deportazione. Uniche note positive nei confronti della monarchia sono, invece, quelle legate alle riforme del culto, promosse da diversi sovrani e dirette alla riorganizzazione di Israele intorno al tempio e al suo legittimo sacerdozio. Anche in questo caso siamo di fronte ad un dato testuale, che può essere facilmente spiegato, tenendo presente quanto per la Giudea persiana il culto risulti imprescindibile per la riaffermazione della propria identità<sup>37</sup>.

#### 4.2 Israele, popolo dell'alleanza

Israele è popolo chiamato all'alleanza con Dio, di cui la monarchia, soprattutto per la sua responsabilità nel mantenimento e nell'organizzazione del culto, è garante. Per quanto l'unica monarchia legittima sia considerata quella del Sud, l'autore di Cr non sembra nutrire disprezzo per le tribù settentrionali e la loro specificità culturale. Anzi questo dato viene assunto come motivo di ricchezza, nella speranza intatta di una futura e definitiva riunificazione delle due principali componenti della nazione. Ovviamente per una mentalità come quella di Cr di chiara matrice gerosolimitana, questa speranza sarà compiuta nel momento in cui il Nord accetterà di tornare a rendere culto a Dio nell'unico santuario legittimo<sup>38</sup>.

Più in generale possiamo affermare che Cr non coltiva un atteggiamento separatista paragonabile a quello di Esd-Ne (cf anche Gl 4\*). In questo senso Cr appartiene a quel filone di pensiero che annovera fra i suoi rappresentanti più autorevoli anche il libro di Giona, la seconda e terza parte di Isaia (cf Is 56,1-8; 60,1-3), e che giudica la separazione non come strategia legittima per la conservazione della propria identità, ma come tradimento della sua dimensione testimoniale ("missionaria"). Israele esiste per annunciare alle genti la grandezza di JHWH; un atteggiamento isolazionista renderebbe impossibile corrispondere a questa alta vocazione, che rappresenta una dimensione intrinseca dell'elezione<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Cf E. CORTESE, *Le tradizioni storiche di Israele. Da Mosè a Esdra* (= La Bibbia nella storia), EDB, Bologna 2001, 379-385.

<sup>38</sup> Cf J. CAMPOS SANTIAGO, «La storia cronistica», 217-219.

<sup>39</sup> Cf J.D. NEWSOME, «Toward a New Understanding», 205-206.

### 4.3 Retribuzione immediata e personale

Come già accennato, il principio della retribuzione immediata e personale costituisce una delle chiavi interpretative determinanti nelle mani dell'autore di Cr per la comprensione della storia. 2Cr 25,4 è l'unica citazione diretta di un passo della legge mosaica; e precisamente di Dt 24,16, laddove tale principio viene enunciato a chiare lettere: «Non si metteranno a morte i padri per colpa dei figli, e i figli non si metteranno a morte per colpa dei padri; ciascuno per il proprio peccato sarà messo a morte» (cf anche 1Cr 22,13; 28,8-9; 2Cr 7,14; 12,5; 15,2).

Questa puntuale prospettiva ideologica richiede un ripensamento complessivo del dato storico, in modo tale che il racconto sia in grado di dimostrarne l'affidabilità. Il caso forse più interessante a questo proposito in Cr è quello dell'"empio" re Manasse. Il sovrano, famoso già nella storiografia deuteronomista come esempio negativo (cf 2Re 21\*), in Cr deve essere in qualche modo riabilitato, per rendere ragione della lunghezza straordinaria del suo regno, un segno inequivocabile di benedizione (cf 2Cr 33,1). Così l'autore introduce la tradizione della sua conversione durante la prigionia in Babilonia (cf 2Cr 33,11-13). Al contrario re Giosia, considerato dai deuteronomisti prototipo del re giusto, a motivo della riforma religiosa messa in campo durante gli anni di governo (cf 2Re 22-23\*), chiude la sua vita terrena con una fine ignominiosa, in uno scontro con il faraone Necao presso Meghiddo (cf 2Re 23,28-30; 2Cr 35,19-27): questo epilogo tragico viene giustificato da Cr con la trasgressione da parte del sovrano dell'esplicito divieto di Dio (per bocca dello stesso faraone!) di scendere in battaglia (cf 2Cr 35,22).

Questo principio teologico ha ovviamente anche un versante positivo e gravido di speranza: se il peccato viene castigato immediatamente nella persona di colui che lo ha commesso, la storia ha la possibilità di andare avanti, senza che le conseguenze della colpa – fosse anche quella del sovrano – si protraggano a svantaggio dei posteri. A differenza della visione deuteronomista, secondo cui la catastrofe dell'esilio è esito dell'accumularsi delle colpe di Israele nel corso dei secoli (cf 2Re 24,1-4.18-20), qui essa è ricondotta principalmente alle autorità del tempo di Sedecia (cf 2Cr 36,11-21), rendendo così auspicabile e fattibile una sua prossima restaurazione (cf 2Cr 36,22-23). Forse l'autore di Cr si sente in dovere nei confronti della comunità del suo tempo non tanto di offrire una giustificazione alla deportazione, che possa indurre al ravvedimento e alla conversione, ma di

infondere speranza in un futuro libero dai condizionamenti del passato, e ancora tutto da scrivere<sup>40</sup>.

### III. I LIBRI DEI MACCABEI - LA STORIOGRAFIA ELLENISTICA

#### *1. Storia della ricerca: fu vera persecuzione?*

La questione della “persecuzione” di Antioco Epifane contro gli Ebrei e della conseguente “rivolta” dei Maccabei ha da sempre suscitato grande dibattito fra gli studiosi, nel tentativo di comprenderne la precisa fisionomia. Da un lato, la “persecuzione” dei Seleucidi, per come viene presentata nella Bibbia, pare non avere termini di paragone nella storia del mondo antico, suscitando così qualche dubbio sostanziale circa l'affidabilità in proposito dello stesso resoconto scritturistico. Dall'altro lato, la risposta alla politica di Antioco, al di là della sua puntuale conformazione, ha avuto conseguenze imponenti, soprattutto nella costituzione dell'identità giudaica post-esilica. Una delle caratteristiche qualificanti di tale identità, frutto di questa vicenda storica, è l'idea di necessaria e netta separazione fra mondo ebraico e mondo ellenistico. L'ebraismo per bocca degli autori di Maccabei (Mac) interpreta la penetrazione (forzata o pacifica?) dell'ellenismo<sup>41</sup> in Giudea come minaccia all'integrità della fede di Israele, da combattere con ogni mezzo. A fronte di questa radicale – anche se legittima – rilettura ideologica, diventa difficile per lo storico ricostruire con precisione quale configurazione abbiano assunto la politica seleucide nei confronti della provincia di Giuda e la successiva reazione da parte di una componente importante del giudaismo post-esilico. Il problema per un'affidabile ricostruzione storica di questa stagione consiste nel fatto che buona parte della documentazione disponibile è quella biblica, fortemente condizionata dal punto di vista ideologico. È, pertanto, indispensabile comprendere quale ermeneutica sia stata messa in campo dalle fonti giudaiche nel rileggere e poi nel raccontare gli eventi<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Cf J.D. NEWSOME, «Toward a New Understanding», 164.

<sup>41</sup> Sui concetti di “ellenismo” ed “ellenizzazione” legati all'epoca e alla vicenda maccabaica si veda T. RAJAK, «The Hasmoneans and the Use of Hellenism», in *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction* (= AGJU 48), Brill, Leiden 2001, 61-79.

<sup>42</sup> Cf G.L. PRATO, «La persecuzione religiosa nell'ermeneutica maccabaica: l'ellenismo come paganesimo», in G.L. PRATO (ed.), *Israele alla ricerca di identità tra il III sec. a.C.*

Per una valutazione convincente delle cause e della fisionomia della rivolta maccabaica, ci affidiamo ad un contributo di E.J. Bickermann, capace di proporre una rilettura suggestiva degli eventi e un approccio competente al dettato scritturistico e alla sua ermeneutica dei fatti<sup>43</sup>. Dalle fonti si ricava la netta impressione che Antioco non volesse banalmente unificare i popoli del suo regno, annullandone le specificità culturali, e soprattutto religiose. In Gerusalemme, in realtà, l'ellenismo – da intendersi come una sorta di globalizzazione culturale – era già penetrato da tempo, in particolare da quando nella prima metà del II sec. a.C. era stata fondata in città una colonia di cittadini antiocheni; una comunità esentata dal rispetto della legge ebraica<sup>44</sup>. Con l'anno 167 a.C., al culmine della cosiddetta “persecuzione” religiosa, sul monte del Tempio venne dedicato un altare a Zeus, arrivando così ad una pratica abolizione del monoteismo, almeno nello spazio più sacro del giudaismo di allora. Ciò non avrebbe comportato la cancellazione della religione giudaica tradizionale, ma una sua integrazione con elementi sostanziali presi dal paganesimo. Agli occhi dei più ortodossi questo cambiamento rappresentò una pericolosa involuzione, e il rischio concreto di uno snaturamento della stessa religione

*e il I sec. d.C. Atti del V convegno di studi veterotestamentari* (= RStB 1), EDB, Bologna 1989, 99-122: 99-100.

<sup>43</sup> E.J. BICKERMAN, «The God of the Maccabees. Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt», in *Studies in Jewish and Christian History* (= *Ancient Judaism and Early Christianity* 68/1), Brill, Leiden 2007, 1027-1146. L'autore propone un'interpretazione della rivolta di tipo “culturale”, cioè valutandola come scontro fra due diverse modalità interne al giudaismo di pensarsi in rapporto al mondo greco. Oltre a questa proposta interpretativa merita di essere segnalata anche quella “socio-economica” di N. HYLDAHL («The Maccabean Rebellion and the Question of “Hellenization”»), in P. BILDE [ed.] et al., *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom* [= *Studies in Hellenistic Civilization* 1], Aarhus University Press, Aarhus 1990, 188-203), secondo cui problematiche molto concrete come elevata tassazione, squilibri economici, tensioni sociali, ecc. avrebbero prodotto un generale scontento nella Giudea seleucide, poi sfociata nella rivolta contro il potere centrale. Per un quadro sintetico delle più significative ipotesi sulla rivolta dei Maccabei e sulle sue motivazioni si veda V. PASTOR JULIÁN, «Storia ellenistica», in J.M. ASURMENDI (ed.) et al., *Storia, narrativa, apocalittica* (= *Introduzione allo studio della Bibbia* 3/2), Paideia, Brescia 2003, 263-297; cf anche G.L. PRATO, «La persecuzione religiosa», 106-109.

<sup>44</sup> Cf in part. M.-F. BASLEZ, «Les Juifs face à la culture grecque. Religion et société en Judée, aux époques lagide et séleucide (III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècles)», *Pallas* 62 (2003) 263-280. Il contributo mostra la progressiva penetrazione a vari livelli (economico, militare, culturale, politico...) della cultura greca in Giudea all'epoca dei Lagidi e dei Seleucidi, così come testimoniata dalla produzione letteraria e documentaria dell'epoca.

ebraica. In sostanza questo processo di ellenizzazione dell'ebraismo – più o meno forzato – costituì un tentativo di riformare lo stile di vita della Gerusalemme post-esilica per renderlo più simile a quello dell'ecumene greca. A questo tentativo si oppose la resistenza maccabaica: una resistenza generatasi nel momento in cui il governo centrale cercò di imporre, in particolare nelle aree periferiche della Giudea seleucide (cf 1Mac 1,41-64), questa svolta culturale<sup>45</sup>.

La questione realmente dirimente è capire le ragioni che portarono a questa politica così volutamente incisiva da parte dell'autorità siriana. La stagione della persecuzione religiosa è delimitata temporalmente da due decreti reali, ricordati in Mac (cf 2Mac 6,1-11; 11,13-38). Si può dedurre dai testi che questi decreti avessero validità solo per i Giudei di Gerusalemme e della sua regione (cf 1Mac 1,44.51; 2,6; 3,35), considerando anche il fatto che non vi sono dati che attestino un simile trattamento degli Ebrei nelle restanti province del regno. Abbiamo conferma che gli Ebrei nelle diverse città greche godessero di particolari privilegi, e che la loro vita fosse regolamentata da leggi speciali. Nel caso del decreto di Antioco IV Epifane si potrebbe, dunque, pensare ad una revoca di quelle concessioni fatte agli Ebrei di Gerusalemme e della Giudea durante il regno di Antioco III: è questa revoca ad essere stigmatizzata da Mac come "persecuzione". Tuttavia, dall'analisi degli stessi testi risulta ragionevole pensare che questo atto giuridico non fu deciso dall'autorità centrale seleucide senza un sostegno *in loco*. In Gerusalemme, cioè, ampi settori della società sostenevano il governo e la logica dei suoi provvedimenti, e chiedevano che tali provvedimenti venissero applicati con rigore. Quindi non è per nulla insensato pensare che la volontà di riformare lo stile di vita giudaico, anche con misure impositive, venisse *in primis* da Giudei della stessa Gerusalemme! Probabilmente le sfere più elevate della società gerosolimitana – in particolare l'*élite* sacerdotale – guardavano all'applicazione intransigente della legge mosaica come ad un "imbarbarimento" dell'ebraismo, ad un suo progressivo ed ostile isolamento dal mondo di allora, con conseguenze nefaste su diversi fronti. La difficoltà nel ricostruire con puntualità questo quadro risiede nel fatto che in Mac – la fonte principale a nostra disposizione – risuona soprattutto la voce dei vincitori: cioè del

<sup>45</sup> Cf E.J. BICKERMAN, «The God of the Maccabees», 1110-1112.

gruppo conservatore, che si oppose all'*élite* gerosolimitana, sostenitrice di un giudaismo liberale e aperto al mondo<sup>46</sup>.

L'intenzione del provvedimento regale non era, dunque, quello di sopprimere il giudaismo, ma il suo particolarismo rigido. I Giudei filo-ellenisti, in stretta sintonia con il governo siriano, puntavano ad eliminare dalla cultura ebraica quel particolarismo esasperato, che la rendeva incomprendibile ed invisa al mondo greco. L'"illuminismo ellenista" cercava così di fare breccia anche nel giudaismo, con l'indispensabile collaborazione di una parte importante del medesimo. Per questa componente "illuminata" del giudaismo di allora, l'isolazionismo strenuo, perseguito con convinzione fin dai primordi della ricostruzione post-esilica, non aveva portato alcun vantaggio; per la componente più tradizionalista, invece, poi coagulatasi intorno alla famiglia di Mattatia (i Maccabei), qualsiasi apertura nei confronti della cultura greca avrebbe condotto ad una sostanziale assimilazione, equiparabile ad una forma di idolatria. Per promuovere le loro istanze riformatorie, i Giudei liberali dovettero così depotenziare quell'elemento, che dall'esilio in poi era divenuto ineludibile nell'affermazione dell'identità ebraica: la Legge. Le normative, espressione più marcata di questo particolarismo – a loro dire – malato, furono oggetto di revisione; una revisione propugnata – se non proprio imposta – alla totalità della popolazione, grazie anche al sostegno dei Seleucidi. Ma questo per il fronte conservatore, inizialmente minoritario e isolato (cf 1Mac 1,43.52; 2,16), suonò come una persecuzione *tout court* contro la fede dei Padri; una persecuzione, da combattere con ogni mezzo<sup>47</sup>.

In sintesi, non è improprio affermare che la presunta "persecuzione" religiosa e la conseguente "rivolta" furono sostanzialmente una guerra civile del giudaismo del tempo: una guerra combattuta fra Giudei riformatori – sostenuti dal governo centrale – e Giudei conservatori, che intrapresero la lotta armata; una scelta rivelatasi alla fine vincente. Come Esdra e Neemia a loro tempo avevano con l'appoggio dei Persiani portato avanti l'idea di un giudaismo conservatore, così personaggi come Giasone e Meneleo – espressione della componente più liberale della società ebraica<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Cf E.J. BICKERMAN, «The God of the Maccabees», 1112-1117.

<sup>47</sup> Cf E.J. BICKERMAN, «The God of the Maccabees», 1118-1124.

<sup>48</sup> Per un quadro complessivo della rivolta maccabaica sotto il profilo storico, cf in part. E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C. - 135 d.C.)*. Volume primo (= BSSTB 1), Paideia, Brescia 1985, 191-261.

– portarono avanti, in questo caso con l'appoggio dei Seleucidi, l'idea di un giudaismo aperto al mondo greco. E forse, in caso di una loro vittoria, la fede ebraica sarebbe stata chiamata a rinunciare al suo tratto più distintivo: il ferreo monoteismo<sup>49</sup>. Resterebbe da capire se l'esito della rivolta abbia corrisposto fedelmente alle intenzioni di partenza. Nel resoconto di Mac il successo della lotta aprì le porte ad una nuova era per il popolo di Dio. Ma forse l'operazione di conquista, portata avanti dai Maccabei, andò ben oltre la semplice difesa dalla “persecuzione” straniera. La rivolta religiosa, suscitata dalla volontà di preservare la cultura e la fede ebraica dalla corruzione della grecità, si risolse paradossalmente nell'instaurazione in Giudea di una monarchia assoluta di forte matrice ellenistica: la dinastia degli Asmonei<sup>50</sup>.

## 2. *Storicità e approccio alle fonti*

### 2.1 1Maccabei

Le abbondanti notizie e indicazioni cronologiche fornite nel libro sono ritenute dagli studiosi generalmente affidabili, e suppongono l'utilizzo da parte dell'autore di fonti scritte, anche di carattere ufficiale. Tutto ciò dà al lettore la netta impressione di trovarsi di fronte ad un testo di chiara natura storica. L'autore impiega nel dettaglio due tipi di documenti “ufficiali”: documenti di origine giudaica (su questioni interne [cf 1Mac 5,10-13; 14,27-47] o esterne [cf 1Mac 12,6-18]); e documenti di origine straniera, in particolare lettere alla nazione giudaica (da parte dei Siriaci [cf 1Mac 10,18-20; 11,30-37; 13,36-40; 15,2-9], dei Romani [cf 1Mac 8,23-32; e anche 15,16-21], degli Spartani [cf 1Mac 12,20-23; 14,20-23; e anche 12,6-18]).

È da notare anche una grande conoscenza del territorio giudaico da parte dello storico, che fa supporre una sua “diretta” partecipazione agli eventi narrati. Doveva essere anche un soggetto di un certo livello sociale e culturale, vista la possibilità di accedere alla predetta serie di documenti.

<sup>49</sup> Cf E.J. BICKERMAN, «The God of the Maccabees», 1125-1126; e anche G.L. PRATO, «La persecuzione religiosa», 106-107.

<sup>50</sup> Cf G.L. PRATO, «La persecuzione religiosa», 117-119. Sulle dinamiche complesse legate alla presa di potere degli Asmonei si veda B. ECKHARDT, «The Hasmoneans and their Rivals in Seleucid and Post-Seleucid Judea», *JSJ* 47 (2016) 55-70.

L'obiettivo della sua ricerca (e della successiva stesura del testo) sembra essere quello di voler esaltare i Maccabei e la loro impresa militare, oltre che ideologica (cf 1Mac 5,63; 14,26; 16,2); e di voler, altresì, dare il proprio appoggio all'emergente dinastia asmonaica. Si intende dimostrare come la fedeltà alla Legge abbia la meglio sulle forze ostili del mondo pagano: un messaggio indirizzato a quei Giudei che sono consapevoli e orgogliosi della propria identità culturale e religiosa, e che intendono difenderla<sup>51</sup>.

## 2.2 2Maccabei

Lo scritto è concentrato su Giuda Maccabeo e sulla sua battaglia per la purificazione del tempio. A fronte della politica aggressiva messa in atto dai Siriaci, lo scrittore ritiene che la risposta più pertinente sia comunque quella del martirio. Per tenere insieme questa duplice prospettiva – approvazione delle imprese maccabaiche e promozione del valore del martirio – si rimarca come anche le vittorie militari conseguite dai Giudei siano in realtà merito della grazia del Signore, che i martiri suscitano con la loro intercessione.

L'autore potrebbe essere un giudeo alessandrino, di mentalità farisaica, visto l'amore che dimostra per la Legge e lo zelo per la sua difesa. Attraverso la sua impresa letteraria, che possiede la fisionomia di una storia edificante, egli si prefigge non tanto di rendere conto di determinati eventi, quanto di comunicare determinati valori: in particolare, il rispetto per il tempio e la sua santità. La presentazione dei personaggi è fatta con grande oculatezza, in quanto sia nel bene sia nel male ogni protagonista della vicenda deve proclamare la gloria di Dio, che abita nel santuario di Gerusalemme. Questa evidente intenzione teologica alla base del racconto va tenuta presente, quando se ne voglia giudicare il grado di storicità. Tanto più perché è lo stesso autore nella prefazione allo scritto a rendere accorti i lettori delle sue intenzioni: oltre a precisare che la sua opera è in realtà un compendio di una preesistente in cinque volumi di un certo Giasone di Cirene, in 2Mac 2,19-32 (prefazione) egli precisa di non aver svolto alcuna personale ricerca storica, ma di aver sintetizzato e rielaborato questo scritto monumentale secondo le proprie peculiari intenzioni (cf anche 2Mac 15,37-39). Anche perché il compendiatore ritiene che Giasone abbia svolto

<sup>51</sup> Cf V. PASTOR JULIÁN, «Storia ellenistica», 272-273.

un lavoro di documentazione affidabile, che non rende strettamente necessari ulteriori approfondimenti. Nonostante queste premesse, nel libro non mancano trascrizioni di documenti, con indicate anche le date precise di emissione (cf come es. 2Mac 1,1-9; 1,10-2,18; 9,19-27): il tutto allo scopo, anche in questo caso, di dare allo scritto una caratura storiografica.

Nello specifico, l'opera sembra essere stata composta per due ragioni molto pratiche. Da un lato, si vuole far conoscere ai Giudei d'Egitto gli eventi concomitanti con la persecuzione di Antioco e la reazione giudaica, avendo sempre al centro dell'attenzione il tempio – la sua profanazione prima, e la sua purificazione poi. Dall'altro lato, l'autore intende raccomandare agli Ebrei della diaspora la celebrazione della nuova festa della dedicazione, istituita da Giuda Maccabeo nel 165 a.C. Il suo tentativo è quello così di saldare, per quanto possibile, il legame fra la madre-patria e le comunità giudaiche non palestinesi<sup>52</sup>.

### 3. *Note di teologia*

#### 3.1 Ideologia della resistenza armata (1Maccabei)

L'ideologia della resistenza armata, che costituisce l'ossatura valoriale di 1Mac, affonda le sue radici in modo esplicito nell'episodio emblematico di Fineès (Pincas) in Nm 25: la reazione violenta di questo nipote di Aronne al gesto idolatrico e immorale di un israelita presso la località di Baal-Peor, premiata con il conferimento di un "sacerdozio perenne" (Nm 25,13). L'accettazione della violenza come possibilità di auto-difesa, oltre nei Maccabei, troverà sostenitori anche in movimenti del I-II sec. d.C. come gli Zeloti, i Sicari, e, più in generale, i combattenti delle due grandi rivolte giudaiche contro Roma.

La presenza di questo tratto ideologico in 1Mac è evidente fin dall'episodio iniziale: il diniego di Mattatia di corrispondere alle direttive del sovrano durante la cerimonia pubblica di sacrificio in Modin (cf 1Mac 2,1-28). Mattatia, infatti, non si limita a rifiutarsi di sacrificare secondo le disposizioni reali, ma uccide anche un ebreo, che si sta disponendo a compiere il rito e l'inviato del re, incaricato di far rispettare gli ordini. L'autore apertamente collega questo atto di eroismo a quello sopraccitato di Fineès: l'eroe di Numeri viene riproposto come modello per tutti coloro che, al

<sup>52</sup> Cf V. PASTOR JULIÁN, «Storia ellenistica», 285-290.

pari di Mattatia, sono pieni di zelo per il Signore e non esitano a mettere a morte coloro che con il loro comportamento minacciano l'integrità della fede. Così il fervore di Mattatia (e dei suoi figli dopo di lui; cf 1Mac 2,44-48) è in grado di stornare l'ira del Signore, che si sta abbattendo sul suo popolo (cf 1Mac 3,8), e di infondere speranza in un avvenire di libertà e di prosperità per la nazione giudaica. Oltre allo zelo come strumento decisivo per la riaffermazione dei diritti sacri del popolo eletto, viene precisata fin da subito la necessità anche della lotta armata (cf 1Mac 2,50). In modo inequivocabile si rifiuta il martirio come strategia possibile in questo particolare frangente storico (cf 1Mac 2,29-41): animati da grande realismo, Mattatia e i suoi figli decidono che solo impugnando le armi potranno garantire la sopravvivenza della nazione. Nel promuovere questa dottrina l'autore di 1Mac si appoggia in misura decisiva alla tradizione della "guerra di JHWH", secondo cui la vittoria di Israele contro i suoi avversari è nelle mani di Dio. È lui il protagonista assoluto della battaglia, e a lui deve essere attribuita la vittoria (cf 1Mac 3,19.22)<sup>53</sup>.

Ma lo sguardo dello scrittore non sembra del tutto positivo nel giudicare l'evoluzione degli eventi. Si nota, infatti, con il procedere della narrazione come la guerra messa in campo dai rivoltosi da atto legittimo di difesa contro coloro che mettono in pericolo l'esistenza stessa di Israele si trasformi progressivamente in lotta di potere per il controllo della neonata nazione. Forse è proprio per questo motivo che il resoconto storico si conclude con la stagione di Giovanni Ircano: l'autore pare intuire che la rivolta sta prendendo una piega ben diversa dal principio, cominciando forse a tradire i suoi stessi ideali. Anche l'accenno elogiativo a Roma e al suo esemplare (!) sistema democratico di governo (cf 1Mac 8\*) potrebbe suonare come una critica non troppo velata nei confronti del sistema di potere asmonaico, che va sempre più configurandosi come una monarchia assoluta, ellenistica a tutti gli effetti<sup>54</sup>.

### 3.2 Ideologia del martirio (2Maccabei)

Il secondo libro dei Maccabei celebra la fedeltà alla Legge, fino al sacrificio stesso della vita (cf in part. 2Mac 6-7\*). Il racconto vero e proprio

<sup>53</sup> Cf K. BERTHELOT, «L'idéologie maccabéenne: entre idéologie de la résistance armée et idéologie du martyre», *REJ* 165 (2006) 99-122: 102-105.

<sup>54</sup> Cf C. BALZARETTI, «Le storiografie della Bibbia», 381-382.

della persecuzione contro gli Ebrei da parte dell'Epifane si ha nel cap. 5, al termine del quale viene introdotta la figura di Giuda, "detto anche Maccabeo" (v. 27). Nessuna menzione viene riservata a Mattatia e all'episodio di Modin, mentre l'eroe Giuda viene descritto in queste battute iniziali non come un combattente, ma come un eremita, che con un gruppo di seguaci vive nel deserto, nutrendosi solo di vegetali per rispetto alla legge mosaica. Qui Giuda sembra preoccupato non tanto di rispondere con le armi alla crescente aggressività dei pagani, ma di ritirarsi nel deserto per non contaminarsi con i loro costumi, ormai diffusi e accolti nel paese. Il Maccabeo nel suo atteggiamento e nelle sue scelte si mostra qui in piena sintonia con coloro che sono disposti a soffrire, pur di non venire meno ai dettami della propria fede. Di costoro vengono offerti alcuni esempi eloquenti nei capp. 6-7, che raccontano la prima vera risposta della comunità ebraica all'aggressione pagana: il martirio del vecchio Eleàzaro (cf 1Mac 6,18-31), e quello dei sette fratelli (1Mac 7). Così la comparsa delle armi nel cap. 8, con il resoconto delle prime imprese di Giuda, è preceduta dalla testimonianza dei martiri, e ad essa profondamente connessa: è in virtù del sangue sparso dai testimoni della fede, che Giuda e i suoi compagni possono portare avanti una campagna vittoriosa contro i nemici di Israele (cf 2Mac 8,2-4.5-7). Quindi qui non è l'azione dei Maccabei a dare una svolta alla storia della Giudea ellenistica (e del suo tempio, in part.), ma il sangue dei martiri, che espia i peccati del popolo (cf 2Mac 7,37-38) e permette all'azione dei rivoltosi di godere della divina benedizione<sup>55</sup>.

La campagna di liberazione ha poi un obiettivo determinato: la purificazione del tempio di Gerusalemme. Il santuario sembra essere il tema centrale, intorno al quale si impernia tutta la narrazione di 2Mac. Questo perché la profanazione del tempio è vista come una sciagura che riporta Israele ad una condizione di sostanziale schiavitù, cioè di impossibilità a vivere fino in fondo la propria relazione di alleanza con Dio; la purificazione del tempio e il ripristino delle sue funzioni consentono, invece, ad Israele di tornare ad essere sé stesso. È possibile, dunque, affermare che l'opera sia uno scritto di propaganda per il tempio e per la sua liberazione. Il racconto, infatti, giustifica l'iniziale profanazione del santuario da parte di Antioco come castigo divino nei confronti del popolo (cf 2Mac 5,5-20; 6,4-7). Solo grazie al sacrificio dei martiri il peccato di Israele viene

<sup>55</sup> Cf K. BERTHELOT, «L'idéologie maccabéenne», 102-107.

espiato (cf 2Mac 6-7\*) e Giuda può intraprendere quell'impresa militare che raggiungerà il proprio scopo nella riconquista di Gerusalemme e nella ri-dedicazione del tempio profanato (cf 2Mac 10,1-8): un evento che dovrà essere ricordato con un'opportuna festività (*Hannukah*)<sup>56</sup>.

## V. LEGGERE LA STORIA PER FARE TEOLOGIA

### 1. *L'affidabilità storica della Sacra Scrittura*

L'uomo non può che percepire la propria esperienza in questo mondo come storia, e dunque non può che esprimerla in forma narrativa; cioè, non può che raccontarla. Il bisogno di individuare una logica nella muta contingenza degli eventi è ciò che spinge l'uomo a fare storia; a dare un senso a ciò che apparentemente non lo possiede. Come è ovvio, anche l'esperienza di Dio su questo fronte non può fare eccezione. Anzi, la lettura della storia da parte della comunità credente permette alla rivelazione di Dio di farsi parola e racconto, suscitandone e promuovendone la fede. A fronte di questo dato di fatto, la questione della "storicità" (e quindi dell'affidabilità) di un determinato resoconto risulta radicalmente da ripensare. I criteri di valutazione di un determinato prodotto letterario non possono essere limitati a quello del ritrovamento dell'oggettività (scientifica, dimostrabile) di quanto narrato. Ogni racconto deve essere interpretato per quanto possibile in conformità con l'intenzione del suo autore. È necessario, insomma, prima di valutare uno scritto (anche storiografico) capire come, da chi e per quale scopo sia stato composto. Il rischio che risiede in un maldestro approccio al testo è evidente: porre al testo domande impertinenti; non sbagliate, ma impertinenti! Così anche nel caso della Sacra Scrittura è indispensabile comprendere quale sia la pretesa di *verità* che essa custodisce nel raccontare la storia della redenzione: non la pretesa di *esattezza* nella riproduzione della fisionomia dei fatti storici, bensì la pretesa di verità nell'individuazione e nell'esposizione del senso (teolo-

<sup>56</sup> Cf V. PASTOR JULIÁN, «Storia ellenistica», 291-292. È da segnalare come 2Mac si concluda con il ricordo di un'ulteriore vittoria di Giuda contro i Siriaci, a difesa del tempio e della sua sacralità. In 2Mac 14-15 si racconta della battaglia contro Nicanore, generale di Demetrio I, il quale aveva minacciato di distruggere il santuario di Gerusalemme e di sostituirlo con un luogo di culto pagano. La commemorazione della sconfitta di Nicanore entrò nel calendario ebraico come giornata di festa, poi integrata con la festività di Purim.

gico) dei fatti stessi. Ed è su questo fronte che la Bibbia può e deve essere giudicata nella sua affidabilità. L'intenzione dei suoi autori non è quella di illustrare con precisione cronachistica la dimensione formale degli eventi presi in considerazione, ma di coglierne la dimensione teologica: cioè di riconoscere nella trama della storia il dispiegarsi della divina rivelazione. Il messaggio che i libri storici della Bibbia intendono comunicare è piuttosto semplice e diretto: nella vicenda storica del popolo eletto, Dio si è reso presente ed operante, con l'unico scopo di portare salvezza, grazie anche alla cooperazione dello stesso Israele, all'umanità intera.

## *2. L'attualità dei libri storici dell'Antico Testamento*

I libri (cosiddetti) "storici" della Bibbia ebraica nella loro pluriformità vogliono comunicare alla comunità di fede, che li accoglie come canonici, i criteri e la finalità di una lettura "profetica" della storia: criteri ermeneutici, per imparare a riconoscere l'opera di Dio nelle pieghe degli eventi; una finalità teologica, nell'aiutare il lettore competente e benevolo ad affidare se stesso e la propria vita a questa presenza riconosciuta. Questa potenzialità non è da trascurare, soprattutto in un tempo come il nostro, in cui vi è ancora un grande bisogno di "profezia". Cioè, un grande bisogno di rispondere alla domanda: «Dove è possibile riconoscere la presenza di Dio, e dove è possibile cogliere i segni del suo agire salvifico?». La persona credente, che si lascia provocare da questo interrogativo, guarda alla storia con fiducia, sapendo che questa storia – con le sue ricchezze e i suoi drammi – non è priva di tracce credibili del passaggio di Dio, anche nei suoi risvolti più contingenti e quotidiani. Questa modalità di porsi del testo biblico, che ha evidentemente una sua pragmatica (cioè, una sua progettualità nei confronti del lettore e della sua interiore trasformazione), aiuta in qualche misura a tratteggiare anche l'identità del/i suo/i autore/i. Lo storiografo biblico in un certo senso non è solo storiografo: è anche teologo, profeta, riformatore, predicatore e molto altro; ed è soprattutto preoccupato di indurre il lettore a credere in quel Dio che – secondo la sua rivelazione e la sua promessa – è colui che c'è, colui che è presente (cf Es 3,14), colui che abita la storia e la salva. Tale consapevolezza trova la sua esemplificazione più chiara a livello di tradizione biblica nel fatto che il giudaismo non abbia mostrato alcuna reticenza nell'attribuire agli scritti storici deuteronomisti la qualifica di "profeti (anteriori)", pur non appartenendo al novero dei cosiddetti "profeti scrittori", i profeti tradizionalmente

intesi. In sintesi, gli scritti storici della Bibbia, al di là delle puntuali riletture storiografiche proposte, vogliono esprimere, trasmettere e favorire una precisa consapevolezza: che non esiste altra possibilità di incontrare il Dio biblico, se non nella storia della sua rivelazione; rivelazione che in Cristo e nella sua Pasqua si è compiuta, ma che non è ancora terminata. Il Dio biblico, infatti, continua nel suo Spirito a volere e a farsi incontrare.

### 3. *La teologia biblica e il suo profilo narrativo*

I libri storici mettono a fuoco un principio, valido per tutto il dettato biblico: per la Sacra Scrittura non è possibile “fare teologia”, se non “facendo storia”, perché la rivelazione del Dio di Israele possiede un’intrinseca dimensione storica. Se il Signore si è fatto conoscere all’interno di una vicenda di popolo, non è possibile parlare adeguatamente di lui senza raccontare l’evento storico della sua rivelazione. Nel mondo esegetico si è molto discusso circa lo *status* della teologia biblica, la quale spesso si è ridotta ad una enciclopedica trattazione di tematiche con un buon riscontro all’interno della letteratura biblica. Francamente un approccio che non rende onore alla Bibbia e al suo modo poliedrico e suggestivo di accostare il mistero di Dio. Piuttosto una buona teologia biblica non dovrebbe occuparsi anzitutto dei contenuti, quanto del metodo; una buona teologia biblica dovrebbe interrogarsi circa la modalità della Sacra Scrittura di “fare teologia”. E di questa modalità risulta imprescindibile proprio la dimensione storica: la Bibbia parla di Dio, raccontandone la rivelazione storica. Non è un caso che nell’Israele antico non si registrino produzioni letterarie paragonabili a “classiche” professioni di fede, dove il contenuto creduto viene esposto in modo sistematico. Al contrario, la Sacra Scrittura al suo interno custodisce alcune confessioni, le cui caratteristiche hanno meritato loro il titolo di “Piccoli Credo storici” (*kleines geschichtliche Credo*), il più conosciuto dei quali è di sicuro Dt 26,5-10 (cf anche Gs 24). La fede di Israele non può che esprimersi, raccontando la progressiva manifestazione di Dio nella propria vicenda storica, che ha così assunto la fisionomia di una “storia di salvezza”. Riteniamo che qui vi possa essere una suggestiva provocazione per la teologia in quanto tale. Se è vero che la Bibbia deve essere “anima della sacra teologia” (*Dei Verbum* 24), non è possibile dismettere troppo rapidamente questo dato. Dunque, una buona teologia – biblicamente intesa – non può che avere un “profilo narrativo”: ovvero, non può non rendere conto in modo adeguato di un Dio che si è

rivelato, non comunicando una serie di verità, bensì facendosi compagno di viaggio anzitutto di un popolo; e, in questo popolo e grazie a questo popolo, dell'umanità intera.

In conclusione, le premesse poste all'inizio del nostro lavoro sono valse da criterio lungo tutto il percorso di ricerca e hanno messo in luce un principio fondamentale: i fatti parlano, perché è lo storico a farli parlare. È lo storico, infatti, a decidere quali eventi debbano essere presi in considerazione, in quale ordine e in quale modalità. Ciò che della storiografia non è possibile dimenticare – e che ogni tappa del nostro itinerario non ha mancato di sottolineare – è che la storia oggettiva in pratica non esiste! La storia è sempre narrata; nella percezione, nella riflessione, nella narrazione, e nella produzione letteraria di una cultura. Il solo intravedere fra due fatti un nesso di causalità, o anche il solo scegliere alcuni fatti ritenuti più importanti di altri, è una mancanza di oggettività. Certo, mancanza di oggettività, ma non per questa mancanza di verità!

5 ottobre 2020