

F. CALABI - P. CAPELLI - R. DI SEGNI - I. GARGANO  
V. GROSSI - E. NACAMULI - P. SACCHI - D.B.R. STAWSKY



*Storia*  
*di un rapporto*  
*difficile*  
*I. Ebrei e cristiani*  
*nell'Età Antica*

a cura di  
ETTORE NACAMULI, STEFANO ROSSO, EMILIA TURCO

"Amicizia Ebraico-Cristiana" di Torino  
2003

## **Copertina di CESARE DUROLA**

*Pro manuscripto*

Stampato in proprio

Proprietà del Direttivo dell'A.E.C. di Torino

Stampato giugno 2003.

*Per i "QUADERNI DELL'A.E.C."*

Stefano ROSSO – via Caboto, 27 – 10129 TORINO

Fax 011/581 13 96 (all'attenzione di)

*per il direttivo dell'A.E.C. di Torino:*

Maria Ludovica CHIAMBRETTO – via Ormea, 58 – 10125 TORINO

tel. 011/650 27 41; 011/4032685

e-mail: aectorino@yahoo.com

pagina web: <http://www.geocities.com/Athens/Ithaca/3051>

## PRESENTAZIONE

Sino alla Conferenza di Seelisberg (Svizzera, 1947) la conoscenza dell'ebraismo da parte dei non ebrei si limitava praticamente alle Sacre Scritture. Nel corso dei secoli l'ebraismo non era conosciuto che negativamente e ancor meno era oggetto di studio da parte cristiana.

La tematica ebraica era per lo più assente dai libri di storia, con intenti di rimozione, atteggiamento che è continuato sotto forma prima di antiggiudaismo, poi di antisemitismo fino al XX secolo. Come tutti sanno nel XX secolo l'antisemitismo si è scatenato con estrema violenza quale germinazione dell'antigiudaismo, soprattutto in ambito cattolico.

Dopo la tragedia della Shoà, l'atteggiamento delle Chiese cristiane è cambiato, e quello cattolico, soprattutto per l'azione di Giovanni XXIII e per la *Nostra Aetate* del Vaticano II, ha riconosciuto dignità teologica all'ebraismo ed ha cancellato l'"insegnamento del disprezzo" che aveva trovato spazio sino allora.

È nata l'attenzione per la storia parallela del giudaismo "rabbinico" o "farisaico" sviluppatosi dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme (nel 70 dell'era volgare), e una maggiore e più approfondita conoscenza dei principi fondamentali dell'ebraismo.

Per una completa riabilitazione, è necessario innanzitutto liberare il campo da pregiudizi e stereotipi secolari.

Ma non è su questo che intendiamo fermarci. È auspicabile una reciproca conoscenza per familiarizzare con eventi e fatti rimasti nell'ombra, o deformati nell'interpretazione, nonché la conoscenza dei numerosi e fondamentali testi post-biblici. Soprattutto occorre giungere a un reciproco rispetto paritario. Si auspica una ricucitura paziente e una ricomposizione il più possibile completa del quadro generale, diacronico e sincronico. È necessaria una valutazione maggiormente approfondita per costruire insieme una memoria comune e condivisa, corrispondente alle esigenze della critica storica odierna.

Per questo scopo abbiamo raccolto del materiale, fra quello che ci è sembrato più interessante, prodotto in questi ultimi tempi nel dialogo ebraico-cristiano: sono dei testi non facilmente rintracciabili e che per il loro valore non è bene vengano dimenticati. In genere si tratta di conferenze per un pubblico circoscritto, che ci è sembrato utile proporre alla considerazione di una cerchia più allargata di persone.

Ringraziamo vivamente gli Autori delle relazioni, anche per gli aggiornamenti.

Siamo grati all'Amicizia ebraico-cristiana di Roma, alle riviste *Sefer* di Milano, *Sidic* di Roma, *Vita monastica* di Camaldoli, alla Fondazione Serughetti-Centro documentazione e studi di Bergamo e ad altri ancora che ci hanno permesso di attingere a del materiale interessante – talora

relegato negli archivi - per completare il repertorio di questo primo numero di *Rapporti difficili*. Senza questa collaborazione il presente Quaderno non avrebbe potuto vedere la luce.

Un grazie particolare per l'aiuto a Nicoletta Gandolfi, Daniele Garrone e Vera Nunes Vais dell'AEC di Roma, a Nelly Cavaliere, Gianfranco Ceronetti, Carla Gribodo e Daniele Rey di Torino.

E. NACAMULJ  
S. ROSSO

# AUTORI

*FRANCESCA CALABI, Università di Pavia, Dipartimento di Filosofia*

*PIERO CAPELLI, Università di Venezia*

*RICCARDO DI SEGNI, Rabbino capo della Comunità ebraica di Roma*

*INNOCENZO GARGANO, Pontificio Istituto Orientale, Roma*

*VITTORINO GROSSI, Pontificio Istituto Patristico "Augustinianum" Roma*

*ETTORE NACAMOLI, Amicizia ebraico-cristiana, Torino*

*PAOLO SACCHI, Professore emerito dell'Università di Torino*

*DANIEL BEN RAFAEL STAWSKY, Istituto Ecumenico, Tantur (Gerusalemme)*

# INDICE

DANIEL BEN RAFAEL STAWSKY1

<b>IL PROBLEMA DEL PROFETISMO ALL'EPOCA DEL SECONDO TEMPIO. CRISI E MUTAZIONE.....</b>	<b>1</b>
1. PROFETA E PROFEZIA .....	1
2. LA PROFEZIA PASSA AI SAGGI D'ISRAELE .....	3
3. LA PROFEZIA COLLETTIVA, PRATICA E DINAMICA.....	7
4. LA COMPARSA DEL PROFETISMO CRISTIANO.....	9
5. RITORNO ALLA TERRA D'ISRAELE E PROFEZIA .....	12

FRANCESCA CALABI

<b>RAZIONALITÀ GRECA E TRADIZIONE EBRAICA. ALESSANDRIA, ROMA, GERUSALEMME .....</b>	<b>15</b>
1. ALESSANDRIA .....	16
2. ROMA .....	20
3. GERUSALEMME .....	23

ETTORE NACAMULI

<b>GIUSEPPE FLAVIO STORICO: TRADITORE, CORTIGIANO?.....</b>	<b>29</b>
1. LA GIOVINEZZA .....	29
2. LA DINASTIA DEGLI ASMONEI.....	30
3. IL PRECIPITARE DELLA SITUAZIONE POLITICA.....	32
4. LA GUERRA GIUDAICA .....	33
5. GLI AVVENIMENTI ROMANI: DA NERONE AI FLAVI.....	34
6. VALUTAZIONE .....	35
7. BIBLIOGRAFIA.....	36

PIERO CAPELLI

<b>L'EBRAISMO NELLA PALESTINA DELL'EPOCA ELLENISTICA E ROMANA .....</b>	<b>40</b>
1. DALLA CONQUISTA GRECA DELLA PALESTINA ALLA DISTRUZIONE DEL TEMPIO DI GERUSALEMME .....	40
2. LE GUERRE CONTRO ROMA .....	47
3. GLI EBREI SENZA STATO IN PALESTINA FINO ALLA FINE DELL'IMPERO ROMANO .....	51

PAOLO SACCHI

<b>IL MESSIANISMO EBRAICO DALLE ORIGINI AL II SEC. D.C.</b> .....	58
1. DAI TESTI DEL PRIMO TESTAMENTO.....	60
2. DAI TESTI DELL'APOCALITTICA APOCRIFA .....	66

RICCARDO DI SEGNI

<b>CONSOLIDAMENTO E AFFERMAZIONE DELL'EBRAISMO DIASPORICO: LA MISHNAH</b> .....	81
1. <i>TORAH</i> SCRITTA E <i>TORAH</i> ORALE.....	81
2. TRASMISSIONE E INSEGNAMENTO DELLA TRADIZIONE.....	80
3. IL COMPITO DEI SACERDOTI E DEGLI SCRIBI NELL'INTERPRETAZIONE DELLA <i>TORAH</i> .....	81
4. LA DISTRUZIONE DEL TEMPIO E LA NASCITA DELL'EBRAISMO RABBINICO.....	83
5. LE SCUOLE RABBINICHE E LA REDAZIONE DELLA MISHNAH.....	84
6. LE "GENERAZIONI" DEI MAESTRI.....	86
7. CRITERI REDAZIONALI DELLA MISHNAH .....	86
8. LE TRADIZIONI PARALLELE MINORI.....	87
9. DESCRIZIONE DELLA MISHNAH.....	88

VITTORINO GROSSI

<b>GLI EBREI E LA CHIESA DI ROMA NEL PERIODO PRECOSTANTINIANO</b> .....	91
1. LA DIALETTICA NEOTESTAMENTARIA COL GIUDAISMO.....	91
2. IL PROBLEMA POLITICO RELIGIOSO DI GIUDEI E CRISTIANI NELL'ÈRA PRECOSTANTINIANA .....	94
3. LA QUESTIONE DEI TRATTATI ADVERSUS IUDAEOS E CONTRA IUDAEOS.....	100
4. ALTRE INDICAZIONI.....	102

INNOCENZO GARGANO

<b>I PADRI DELLA CHIESA E LA POLEMICA ANTIGIUDAICA</b> .....	104
1. PIETRO IL VENERABILE, ABATE DI CLUNY.....	104
2. IL GENERE LETTERARIO DEL TRACTATUS .....	105
3. IL TRACTATUS ADVERSUS JUDAEORUM.....	108
4. IL CONTENUTO DEL TRACTATUS .....	110
5. IL PENSIERO DI JULES ISAAC .....	114

DANIEL BEN RAFAEL STAWSKY

## IL PROBLEMA DEL PROFETISMO ALL'EPOCA DEL SECONDO TEMPIO. CRISI E MUTAZIONE<sup>1</sup>

**U**no studio approfondito del fenomeno profetico al momento della nascita del cristianesimo e della distruzione del Secondo Tempio - catastrofe che coinvolse nel tempo stesso della dispersione e dell'esilio del popolo d'Israele, delle trasformazioni importanti sia nel mondo orientale e occidentale in formazione, sia dei pericoli di forma nuova del popolo teoforo -, esige inevitabilmente di riesaminare le radici del fenomeno.

Soltanto rileggendo i testi profetici alla luce degli sviluppi *Talmudici*, che ne illuminano il contesto storico, è possibile giungere a una comprensione vitale di questi stessi testi.

### 1. PROFETA E PROFEZIA

Chi è un profeta? È la domanda a cui si deve rispondere a partire anzitutto dall'etimologia. La parola ebraica originale è *nabi*, corrispondente al passivo singolare dell'infinito *navo* (venire), e che significa "essere condotto", "essere portato".<sup>2</sup> La profezia, *nevuah* in ebraico, sarà dunque un evento. Si è "attratti", "condotti" per i propri fratelli, per *portare* loro la parola del Signore e per richiedere ad essi il ritorno a lui, alla giustizia e all'unità, o per *apportare* loro dei segni di distruzione o di

---

<sup>1</sup> Da SIDIC (Servizio Internazionale di Documentazione Giudaico-Cristiana, Roma) 20/3 (1987) 14-21. Traduzione dallo spagnolo. I sottotitoli sono redazionali.

<sup>2</sup> Si tratta di un'etimologia popolare, come quelle che s'incontrano nella Bibbia. È difficile rendere in italiano i giochi di parole dell'Autore sulla radice del verbo spagnolo "traer", che significa secondo le volte "apportare", "condurre", "attrarre", "portare" (*N.d.Tr.*).

redenzione, in funzione del comportamento dell'uomo davanti al piano divino, e anche per *portare* la parola di Dio.

### 1.1. La profezia è prossimità con Dio

Tuttavia, prima d'essere "portato" verso i fratelli, il profeta è stato "portato" alla parola divina, nella prossimità spirituale con il Signore, senza la quale la profezia non può esistere. Nella forma classica, il profeta è il legame tra due forze vitali: il Creatore (verso il quale è "venuto" per accogliere la parola e per compierla) e le creature (verso le quali egli "viene", e cui porta questa parola). Troviamo un esempio di questo rapporto in Abramo, il primo profeta biblico, di cui è detto: «... perché egli è "portato" (profeta), egli pregherà per te, e tu vivrai» (Gen 20,7). Questo testo mostra ciò per cui il profeta (portato) differisce dagli altri profeti: per la sua prossimità con il Signore.

Abbiamo la prova che la profezia si "commisura" con il suo grado di prossimità con il Signore, il suo Creatore, nell'affermazione che Mosè, che ha trasmesso la rivelazione della *Torah* al Monte Sinai, è il "padre di tutti i profeti": «Non è più sorto in Israele un profeta (portato) come Mosè, lui che il Signore conosceva faccia a faccia» (Dt 34,10).

Quando descrive la profezia dei tempi futuri in Israele, il testo biblico dice:

Il Signore, il tuo Elohim, susciterà dal tuo seno un profeta (portato) fra i tuoi fratelli, come me. Ascoltatelo...

Io susciterò per loro un profeta (portato) tra i loro fratelli, come te. Io metterò la mia parola sulla sua bocca: egli dirà loro tutto quello che io gli ordinerò (Dt 18,15.18).

Il legame tra le due potenze, Creatore e creatura, si rafforza e diviene essenziale per la profezia; ma il modo d'essere "portato" alla parola e di "portarla" è diverso nel caso di ogni profeta. Com'è possibile "misurare" o comparare le profezie, i loro differenti livelli e caratteri (ispirazione, contemplazione, visione, sogni, trances...)? Ripetiamo: solo in funzione della prossimità del profeta (portato) con la sorgente del contatto profetico, il Signore, che fissa le differenze:

Egli disse: «Ascoltate dunque le mie parole: Io, il Signore, mi farò conoscere a lui in una visione, parlerò a lui in un sogno. Ma non così con il mio servo Mosè, il più fedele in tutta la mia casa. Io gli parlo bocca a bocca, in visione, non in enigmi. Egli vede l'immagine del Signore» (Nm 12,6-8).

Di fatto, per questa prossimità con Dio, Mosè, che differisce

dagli altri profeti - dell'epoca del Primo e del Secondo Tempio, che portano la parola divina al popolo -, poté liberare il popolo, portarlo dalla schiavitù dell'Egitto alla soglia della Terra Promessa e concludere un'alleanza eterna tra il Signore e Israele. Egli ricevette la rivelazione della *Torah*, il piano cosmico di Dio Creatore, che trasmise e insegnò al popolo dopo essere disceso dal Sinai.

Mosè rappresenta la prossimità profetica più totale con la Sorgente, ciò che lo rende perennemente prossimo alla coscienza del suo popolo. Al contrario, di fronte a lui, si ergono i falsi profeti di falsi messaggi divini, che gli fanno perdere il contatto e la prossimità che il popolo aveva con Dio, un cosa che allontana questi profeti dalla coscienza di Israele, e li fa cadere nell'oblio.

## **1.2. La profezia dipende dalla situazioni storiche**

La profezia non è né una professione, né una liturgia; si differenzia nettamente dal sacerdozio, anzi, sovente nel corso della storia, le due funzioni si sono anche opposte. La profezia classica del periodo del Tempio - come si presenta a noi nelle Scritture -, appare come se si manifestasse in un tempo di crisi etico-nazionale. Essa comporta degli appelli alla conversione e delle invettive miranti a condurre gli interlocutori al cambiamento morale che la divina rivelazione esige. Per questo motivo, la profezia dipende sempre dalle oggettive situazioni storiche, che si inseriscono nello svolgimento della storia divina, ossia nel piano di redenzione e di ritorno della creazione al suo Creatore. Quando questo cammino regredisce o, al contrario, accelera il suo ritmo, subentrano dei periodi di crisi: allora il Signore trasmette il suo messaggio a dei profeti "portati" verso la sua parola, mentre in seguito questi sono "portati" verso il suo popolo, come "portatori" della sua parola divina.

Questo fenomeno varierà in funzione del contesto oggettivo nel quale si troverà il popolo teoforo. Con la caduta del Secondo Tempio e la dispersione d'Israele, appare una mutazione che interromperà per 2000 anni il fenomeno della profezia individuale per lasciare il posto alla profezia collettiva, che non è meno importante.

## **2. LA PROFEZIA PASSA AI SAGGI D'ISRAELE**

Mosè gli disse: «Sei forse geloso per me? Possa tutto il popolo del Signore essere profeta! Possa il Signore dare su loro il suo soffio!» (Nm 11,29).

In seguito alla distruzione del Secondo Tempio da parte dei romani, la profezia, come l'abbiamo presentata sopra, viene meno e lascia il posto a una mutazione collettiva. La luce divina, come Parola, non si manifesta più, in modo individuale e verticale, a qualcuno dei figli del popolo chiamato a trasmetterla agli altri popoli. Essa ormai accompagna la nazione d'Israele - dispersa nei diversi luoghi del suo esilio - come una specie di ispirazione collettiva, la cui tradizione cosciente diventa il compito dei grandi saggi e dei grandi maestri d'Israele.

Allo sparire del Tempio, punto di contatto essenziale tra la casa d'Israele e il Creatore, e nel momento in cui il popolo perde la sua sovranità fisica e spirituale, l'invio dei profeti individuali per rimettere il popolo sul cammino della rettifica e per evitare in tal modo la catastrofe non ha più la sua ragion d'essere. Ciò che è importante allora, secondo il processo discendente e ascendente del piano di Dio per il suo popolo, è il passaggio all'ispirazione collettiva dei saggi d'Israele. Questo transfert deve preparare il popolo al suo compito prima nella dispersione, poi nel suo raduno, un processo comparabile alla semina al grande vento seguito dal raccolto, e che si stenderà nel corso di 2000 anni, fino al ritorno d'Israele alla sua Terra.

## 2.1. Rapporto tra profezia e tempio

La profezia - quale la conosciamo nel tempo in cui il popolo viveva radunato e manteneva la sua sovranità nazionale e spirituale - non riappare che quando Israele ritrova, nel contesto geografico-nazionale,<sup>3</sup> anche le attività del Tempio. Quest'ultimo fattore è fondamentale per comprendere la relazione tra il Signore e il suo popolo, tra lo Spirito Santo (*Ruah ha Kodesh*)<sup>4</sup> e la casa d'Israele, in cui il Tempio è l'organo attivo e dinamico di questo contatto del popolo con il Signore. È detto infatti:

Il libro delle lamentazioni, che piange la distruzione di Gerusalemme e del Tempio, dice che la città è diventata «come una vedova»; e Rabbi Yeudah commenta: «Come una vedova, ma non una vedova reale... Essa è come una donna il cui marito è partito per un viaggio in un paese lontano, ma che presto o tardi tornerà a lei».<sup>5</sup>

Per questo motivo, nel momento in cui viene rotto lo

---

<sup>3</sup> Cf. *Midrash Tanhuma*, sez. «Ve Ha'alotka»; Dt 30; Is 27,49.54; Ez 10,36.37 e 40-45; Gl 3; Za 8.

<sup>4</sup> Letteralmente: «il soffio di Santità» del Signore che abita in seno al suo popolo», che comporta il contatto diretto con il profeta.

<sup>5</sup> Cf. *Tanaith* 20 a.

strumento di contatto con il Creatore e quando il popolo parte per l'esilio, anche il Creatore «parte in esilio». La manifestazione della profezia cambia in rapporto con la situazione in cui si trova il depositario: Israele non è lo stesso a seconda che si trova sulla Terra o lontano da essa - non esiste profezia fuori della Terra, salvo qualche eccezione - e, a seconda che il Tempio è ancora in piedi a Gerusalemme o che questo strumento divino è stato distrutto:

Rabbi Abdimi di Haifa ha detto: «Dal giorno in cui il Tempio è stato distrutto, l'ispirazione divina è stata ripresa ai profeti ed è stata data ai saggi». Questo significa forse che un saggio non può essere profeta? - Egli intendeva dire che, anche se l'ispirazione divina è stata ritirata ai profeti, non è stata tolta ai saggi.

Amemar ha detto: «Un saggio è anche superiore a un profeta, come è stato detto: E un profeta ha un cuore di saggio (Sal 90,12)». Chi viene paragonato e a chi? Non è forse il più piccolo che viene paragonato al più grande?

Abaye ha detto: «La prova (che la profezia non è stata ritirata ai saggi) è che un grande uomo dà un'interpretazione che si scopre è già stata enunciata nel nome di un altro grande uomo».

E Rabba ha detto: «Che cosa c'è di straordinario? Può darsi che ambedue siano nati sotto la medesima stella...».

Rabbi Yohanan ha detto: «Dopo la distruzione del Tempio, l'ispirazione divina è stata ritirata ai profeti ed è stata data ai pazzi e ai fanciulli».<sup>6</sup>

## **2.2. I saggi e la trasmissione della profezia**

Nella nuova situazione storica in cui si trova Israele, affermare che «un saggio vale più di un profeta» individuale, implica un cambio di “tattica” legato alla mutata situazione oggettiva del popolo teoforo in rapporto alla terra e, a sua volta, in rapporto al suo Creatore. Coscienti di questo fatto, i saggi di Yavneh adottano la trasmissione ordinata e “decodificata” della Legge, per non perderla e per tenere unite le cellule disperse del corpo, ancora aggrappato alla Giudea. Essi adottano una strategia diversa da quella adottata prima della caduta - e infelicitemente fallita -, che consisteva nell'amplificare la voce del Signore al fine di prevenire la disgregazione di fatto di queste cellule causata dal loro allontanamento dalla Legge.

Dunque, dopo la distruzione del Tempio e la catastrofe, la profezia continua; ma essa, dopo che la situazione teologica del

---

<sup>6</sup> *Baba Batra* 12 a.

popolo teoforo si modifica in relazione a se stesso e al Creatore, cambia modalità. La profezia «non finisce» con Zaccaria e Michea, nel momento della caduta del Tempio: mentre cambia l'atteggiamento psicologico del popolo, davanti alla nuova direzione del suo periplo, essa si fa diversa.

Se, continuando in forme nuove, nel trasmettersi ai saggi di Yavneh, la profezia cambia - un cambiamento vitale nella ricezione e nella trasmissione -, gli stessi profeti individuali si “convertono” in saggi e si mettono a trasmettere la Legge, adattando la loro attività profetica alla situazione nuova:

Mosè ha ricevuto la *Torah* dal Sinai e l'ha trasmessa a Giosuè, e Giosuè agli Anziani, e gli Anziani ai Profeti, e i Profeti l'hanno trasmessa agli uomini della Grande Assemblea.<sup>7</sup>

La *Torah* è stata trasmessa per la bocca di Aggeo, Zaccaria e Malachia, i primi che hanno trasmesso la *Torah* orale.<sup>8</sup>

Il cambiamento strategico nella trasmissione della Legge divina - la trasmissione passa da una “profezia verticale” (individuale e legata al Tempio) a una “profezia orizzontale” (collettiva, meta-geografica e popolare) - conduce il popolo d'Israele a rifugiarsi nella Legge, nelle «quattro mura dell'interpretazione della *Torah*». Non c'è più il Tempio, non esiste più la convergenza geografico-nazionale, lo Spirito Santo si è esiliato lontano, non c'è più contatto “diretto” individuale o di profezia verticale:

I nostri maestri hanno insegnato: «Da quando sono morti i profeti (del Secondo Tempio), Aggeo, Zaccaria e Malachia, lo spirito profetico si è ritirato da Israele, ma il ricorso a un'eco della voce del cielo non è venuto meno».

Un giorno, molti maestri mentre erano riuniti al piano superiore della casa di Gouria, a Gerico, percepirono come un'eco di una voce celeste, che diceva: «C'è uno tra voi che è degno che la Presenza divina riposi su di lui come su Mosè, nostro maestro, ma la generazione presente non lo merita» (per l'assenza del

---

<sup>7</sup> *Avot* 1,1.

<sup>8</sup> *Hullin* 137 b. Per quello che concerne l'attività dei profeti nella trasmissione della *Torah*, si veda MAIMONIDE, *Mishneh Torah*, prologo al *Sefer Ha Mada*, che afferma: «Anche se la Legge orale non è stata scritta, Mosè, nostro maestro, l'ha insegnata per intero nel suo tribunale ai 70 Anziani. Eleazar, Pinhas, Giosuè figlio di Nun la ricevettero da Mosè... Esdra e il suo tribunale la ricevettero da Baruch, figlio di Neriah, e dal suo tribunale. Il tribunale di Esdra sono quelli che vengono detti “gli uomini della Grande Assemblea”, ossia: Aggeo, Zaccaria e Malachia, Daniele e Anania, Misaele e Azaria, e Neemia..., e molti altri saggi con loro, un totale di 120 Anziani. L'ultimo di loro è Simeone il Giusto: faceva parte dei 120 e ricevette la *Torah* orale di tutti gli altri, e fu gran sacerdote dopo Esdra...».

Tempio e del suo contatto del popolo d'Israele, cosa che gli permette di ricevere attivamente un tale insegnamento).<sup>9</sup>

Ma perché l'esistenza del Tempio del Signore è essenziale per il contatto dinamico e attivo del popolo con lo "Spirito di Santità"? Quale relazione intercorre tra il funzionamento del Tempio e il fenomeno profetico?

### **3. LA PROFEZIA COLLETTIVA, PRATICA E DINAMICA**

Se la creazione di un "microrganismo" nazionale nel corpo organico dell'umanità risponde a delle leggi interne stabilite dallo stesso Creatore del corpo, è necessario studiare questa "costituzione cosmo-biologica".<sup>10</sup> Si accederà in tal modo alla conoscenza delle interrelazioni storiche, visibili all'interno di questo microrganismo, con il "sistema organico generale", e tra questi due ultimi con Colui che li ha messi in relazione tra loro. In altre parole: è necessario fare uno studio oggettivo delle leggi che reggono la dinamica delle relazioni tra il popolo d'Israele, l'umanità e il Signore, nei loro diversi sviluppi e secondo le epoche.

#### **3.1. Il sistema energetico legato al Tempio**

In questa costituzione oggettiva, cosmobiologica, che rappresenta la *Torah*, le relazioni Creatore-creazione-creature hanno un ruolo preponderante per il fatto che, nel processo di comunicazione e di redenzione, la conoscenza attiva si concentra nelle leggi del Tempio e nel suo funzionamento. Ai nostri giorni è dunque necessario rivivificare lo studio approfondito del sistema energetico del Tempio e della sua influenza nella comunicazione umano-divina. Non ci sono soltanto la Bibbia e i suoi testi esoterici a sottolineare costantemente l'importanza di questo sistema: lo stesso *Talmud* viene elaborato a partire dalla presa di coscienza di questo fatto. I saggi di Yavneh presentano il Tempio non come un oggetto di culto o un fattore di unità nazionale, ma anzitutto come il ricettacolo e lo strumento dell'"energia" del Signore: ciò che permette di comunicare con la luce cosmica e il centro d'irradiazione, e di mettere il Signore in contatto con il suo popolo e, grazie al suo ruolo, con tutta l'umanità.

---

<sup>9</sup> *Sanhedrin* II a.

<sup>10</sup> Si veda D. BEN R. STAWSKY, *Revelación, revolución y rebelión*, 1985; *Id.*, *De la revuelta de Sodoma a la revolución de Ninive* (in ebr.), Jerusalem 1985, c. II.

La sapienza (conoscenza) del Tempio, che armonizzava le relazioni umane, e le relazioni tra l'umano e il Divino, comportava anche la «conoscenza del Nome ineffabile»,<sup>11</sup> che i sacerdoti iniziati imparavano a pronunciare e a meditare: esso implicava anche la «conoscenza di Dio». L'«Unità del Nome ineffabile del Signore» - disciplina che veniva studiata nel Tempio - comporta una comunione cosciente dell'uomo con l'«Unità divina». Conoscere il Nome, equivale a conoscere il Signore.

La rivelazione incessante dell'Unità divina, e la comunione con essa e in essa, costituisce il grado più elevato della profezia: ogni profezia infatti tende alla rivelazione e alla conoscenza luminosa della rivelazione, non soltanto quella della parola del Signore, ma anche della sua Unità e della nostra comunione con essa. Si tratta dunque di una profezia che cessa di essere soltanto un fenomeno individuale per diventare un fenomeno nazionale, collettivo e una aspirazione universale alla vita: quando il Tempio funzionava, il popolo d'Israele «viveva» e «compiva» la profezia in un contatto vitale con il Creatore e con le sue Leggi.

### 3.2. Lo choc della distruzione del Tempio

Con la distruzione del Tempio viene meno questo contatto e ha termine la «sapienza» (la conoscenza) del Nome; il Nome ineffabile «si esilia» lontano dal popolo. A causa della dispersione del popolo recettore, la comunicazione verticale e diretta s'interrompe, e questo fino a quando, nel futuro, il popolo si riunirà nella sua Terra e il Tempio del Signore sarà riedificato.

Dal trauma di quest'interruzione possiamo cercare di comprendere la sofferenza che accompagnò questa mutazione, sofferenza di tutto il popolo, della casa d'Israele che si sente come «una vedova, una sposa il cui marito è partito per un viaggio in un paese lontano».<sup>12</sup> In seguito, il contatto umano-divino prende una forma del tutto diversa. Coloro che s'impegnarono a mantenere questo legame furono i saggi di Yavneh e gli altri saggi del *Talmud*, e questo per circa 800 anni, nel corso della nuova e penosa tappa del popolo. Questa è stata paragonata alla «discesa di Abramo e di Giuseppe in Egitto per un esilio temporaneo», o all'espulsione del primo uomo dal paradiso terrestre, attribuendo alla catastrofe un significato e delle conseguenze cosmiche.

---

<sup>11</sup> Sul compito dei sacerdoti circa il conio e il senso dei Nomi divini, si veda il *Talmud babilonese*, Kiddushim 71a.

<sup>12</sup> Cf. *Talmud babilonese*, Ta'anit 20a e Baba Batra 12a.

### **3.3. L'opera profetica collettiva in funzione del piano divino**

D'ora innanzi il popolo e i saggi d'Israele s'impegnano nell'opera profetica pratica della "ricostruzione", annunciata già dal Pentateuco e dai profeti individuali.<sup>13</sup> Dalla manifestazione pubblica della profezia - primo grado del fenomeno profetico -, è l'intero corpo del popolo d'Israele che passa all'azione profetica, la quale consisterà nel condurre il progetto divino (rivelato dalla profezia individuale al resto del corpo) al suo compimento, mediante un'azione comune di reintegrazione. In questa prospettiva, la profezia si presenta come la luce del progetto divino, rivelata, attiva e stabile sulla terra attraverso l'intermediario del popolo teoforo, nell'azione e nella vita quotidiana del popolo. Infatti la Legge (*Torah*, Bibbia), con il piano d'azione che essa propone e il comportamento che essa esige in questo mondo, è in se stessa la rivelazione profetica data a Mosè sul Sinai e il fondamento di ogni profezia posteriore.

Di fronte alla concezione riduttiva e minimalista di una profezia intesa come una voce individuale, che annuncia all'umanità la parola divina in determinati momenti della storia, sotto forme d'invettive e di minacce davanti alla caduta, o di esortazioni e promesse davanti alla ricompensa divina, si innalza un'altra visione. È la visione ampia e totalizzante di una profezia collettiva, che esorta l'insieme del corpo organico d'Israele ad agire in armonia con il piano cosmico divino del Signore. La profezia non sarà più soltanto la voce che annuncia il piano divino e i dettagli che lo concernono, nel contatto diretto con la parola del Signore, ma sarà la sua recezione e il compimento dinamico dell'oggetto che essa disvela: ciò implica la cooperazione attiva di tutte le cellule che formano il corpo della visione profetica cosciente, secondo il desiderio già espresso da Mosè: «Possa tutto il popolo del Signore essere profeta!» (Nm 11,29).

## **4. LA COMPARSA DEL PROFETISMO CRISTIANO**

Tuttavia, nei momenti di crisi e di cambiamento, nei giorni che precedettero la distruzione del Secondo Tempio, apparvero dei profeti individuali:

Numerosi profeti si sono visti in Israele... Ma solo le profezie che contenevano una lezione per le generazioni future sono state messe

---

<sup>13</sup> Cf. nota 3.

per iscritto, non le altre.<sup>14</sup>

Le profezie che si limitavano a questo periodo storico d'Israele, poiché ritornavano su ciò che era già stato detto dai profeti anteriori, non furono conservate per iscritto, perché non offrivano degli insegnamenti utili per le generazioni future, nelle nuove vicissitudini che avrebbero vissuto nella diaspora. Furono i saggi di Yavneh che fecero questo lavoro di discernimento: il loro insegnamento resta, ed è stato condensato nel *Talmud*.

Durante questa frattura storica è sorto anche il fenomeno profetico del cristianesimo, che fu l'origine delle due differenti visioni del messianismo e del ruolo messianico nel processo della redenzione: in seguito si innescò la rottura tra giudaismo e cristianesimo.

#### 4.1. Gesù e Paolo

Prima che la profezia giudaica prendesse un nuovo cammino, nei giorni che precedettero la caduta del Tempio, il caso profetico di Gesù di Nazareth - sorto dalla casa di Giuda e inviato alla casa dispersa d'Israele - si presenta come diverso nelle sue cause e nei suoi obiettivi. Gesù era stato educato con una mentalità e in un ambiente farisaici. Egli condivide le componenti e le credenze farisaiche, recepite dalla maggioranza dei giudei del suo tempo, fatta eccezione dei sadducei e di certe sette estremiste come quelle degli esseni, degli zeloti e degli "apocalittici", che rappresentavano delle frange estremiste dell'una e dell'altra tendenza dell'insegnamento farisaico. Non si può concepire l'insegnamento di Gesù senza questa base farisaica, in ciò che concerne ad es. la risurrezione dei morti,<sup>15</sup> il Messia e il regno di Dio,<sup>16</sup> il posto preponderante dato ai comandamenti dell'amore del prossimo (cf Lev 19,18),<sup>17</sup> elementi senza i quali non si può intendere il cristianesimo. Le esortazioni e i rimproveri citati nei testi cristiani, si esprimono con le voci della "profezia individuale", non differiscono sostanzialmente da ciò che predica la "profezia collettiva", si manifestano in forma analoga presso i saggi

---

<sup>14</sup> *Meghillah* 14a. Cf *Talmud Babilonese*, Baba Batra 15a e il commento di Rashi su questo testo.

<sup>15</sup> Cf *Talmud Babilonese*, *Berakhot*, *Sahedrin*, *Hagigah* ecc.

<sup>16</sup> Si veda ancora il *Talmud Babilonese*, *Avot*, come pure i profeti Isaia, Geremia, Zaccaria e Michea. Cf *Talmud Babilonese*, *Shabbat* xxx, *Avot* I 12, II 4, III 14 e *Midrash Bereshit Rabbah* 24.

<sup>17</sup> Costituisce la base dottrinale per Hillel il Saggio, nel *Talmud Babilonese* e in quello di *Gerusaemme*.

d'Israele, i quali in tutto il loro insegnamento non cessano di denunciare la corruzione morale e la politica della loro epoca.

Paolo di Tarso – che vive in un ambiente totalmente diverso da quello di Gesù -, si definisce lui stesso «fariseo, figlio di farisei» (At 23,6); in tal modo egli afferma la sua solidarietà con il giudaismo rabbinico, l'ambiente dove nacque il cristianesimo.<sup>18</sup> Occorre dunque constatare che i paralleli tra le fonti rabbiniche giudaiche e quelle cristiane sono più numerose e più profonde nel caso dei Vangeli sinottici che nel Vangelo di S. Giovanni o nelle Epistole. Dopo la scoperta dei rotoli del Mar Morto a Qumran, a tutto ciò è necessario aggiungere l'influsso della multiforme setta giudaica degli esseni (per es. sull'interpretazione cristiana posteriore del messianismo e sull'approccio cristiano delle Scritture e dei testi profetici).

#### **4.2. Punti comuni al profetismo giudeo-cristiano**

Tutti i testi e i documenti del giudaismo normativo, dalla *Misnah* al *Midrash*, come anche quelli delle minori correnti settarie giudaiche dell'epoca, attestano l'esistenza di un movimento profetico collettivo, come quello del cristianesimo primitivo, nato in un ambiente concreto di un'epoca in crisi totale, che porterà in se stessa la distruzione, la frattura, l'esilio e la dispersione del popolo d'Israele.

Da questo fatto, e da quello della natura della rivelazione e della profezia, come pure dalla loro importanza per un popolo che “compie” la profezia con i suoi atti, vivendo in armonia con il Codice rivelato e la Parola del Signore, e si mette attivamente al servizio del progetto divino-cosmico della creazione, l'universo giudeo-cristiano si distingue dal mondo greco-occidentale secondo dei paradigmi essenziali:

universo giudeo-cristiano	universo greco
rivelazione	speculazione filosofica
profezia	filosofia
coscienza	dubbio
certezza	ipotesi

In una cultura giudaica originale come nella cultura cristiana, la rivelazione e la coscienza dell'unità conducono

---

<sup>18</sup> Dal punto di vista cristiano, la sorgente prima del cristianesimo è l'esperienza di fede nella morte e risurrezione di Cristo, vissuta dagli apostoli e riletta nel contesto delle diverse correnti giudaiche dell'epoca, di cui quella farisaica era certamente la più importante (*N.d.Ed.*).

all'armonia dell'azione quotidiana, il cui fine è la redenzione. L'interpretazione teologica di questo punto, all'epoca della distruzione del Secondo Tempio, porta alla rottura e a una nuova concezione messianica.

## 5. RITORNO ALLA TERRA D'ISRAELE E PROFEZIA

### 5.1. I saggi d'Israele e la ricostruzione del popolo

I saggi di Yavneh, che intendono favorire la prosecuzione storica della rivelazione del Signore e del suo piano, prevedono e predicono la catastrofe e la rottura, mentre cominciano a preparare il popolo al suo imminente destino storico. Ma non trovano seguito nell'intero popolo: ci sono altri gruppi, altre sette, altri modi di vedere, altri leader. Ciò conduce a un confronto tra i due tipi di profezia: quella individuale - quella della protesta - e quella collettiva, quella dell'organizzazione comune per lo studio sistematico, per il compimento della Legge e la "ricostituzione" del popolo disperso.

I saggi di Yavneh si pronunciano. Ma è ormai troppo tardi, il tempo dei rimproveri è finito, il Tempio è stato distrutto e la profezia "epica", quella delle invettive, non ha più ragion d'essere: le profezie individuali si sono compiute con la distruzione del Tempio e l'esilio fisico e metafisico del popolo di Dio e della Divinità. È il momento della presa di coscienza della profezia collettiva, positiva, sotto il soffio potente, che forma il quadro e che, nel corso di numerose generazioni, permetterà al popolo d'Israele disperso, di trovare la sua salvaguardia all'interno della Legge divina. La profezia collettiva organizzata per tutta la casa d'Israele secondo i farisei - a quest'epoca essi avevano come guida Rabbi Yohanan Ben Zakkaï -, si manterrà per 2000 anni, durante i quali il popolo si conserverà unito mediante la sua Legge. Come prova inconfutabile della vittoria, essa lo ricondurrà nella sua Terra, concludendo così un lungo e amaro ciclo.

Il punto di vista dei saggi di Yavneh è chiaro: la Legge rivelata dovrà bastare al popolo per "compiere" la profezia - la rivelazione di Mosè al Sinai, la *Torah* stessa - e redimere il mondo. Le colpe e le trasgressioni provocano il contraccolpo dei rimproveri e la venuta dei profeti inviati al popolo per richiamarlo alla Legge:

Rabbi Adda, figlio di Rabbi Hanina, ha detto: «Se Israele non avesse peccato (e se il Tempio non fosse stato distrutto), gli sarebbero stati

dati solo i cinque libri del Pentateuco e quello di Giosuè (e non i Profeti e gli Scritti)». <sup>19</sup>

Ciò significa che non sarebbero stati necessari altri profeti, visto che la rivelazione - la profezia attiva generale - era virtualmente sufficiente per portare al suo fine il progetto divino universale. Nel processo di redenzione, gli scarti umani hanno condotto a ciò che viene chiamato «storia del giudaismo», fino al tempo del nostro ritorno alla base spirituale dell'agire teoforo, la terra d'Israele, ove comincia a riattivarsi il processo universale di redenzione.

Dopo un'esperienza millenaria dei diversi tipi di profezie e di contatti tra il popolo giudaico e il suo Creatore, eccoci ora testimoni del risorgere dei due tipi di profezia, il cui confronto ha avuto luogo 2000 anni fa, su questa stessa scena, ma questa volta in un movimento inverso: dalla dispersione al raduno, dalla distruzione alla ricostruzione, dalla rottura all'unità.

## **5.2. Ritorno alla Terra, contatto rinnovato con le sorgenti**

Con il ritorno del popolo d'Israele alla Terra e il suo rinnovato contatto con le sorgenti, nel centro stesso dove si raccolgono queste acque, si apre un nuovo spazio vitale per la coscienza di tutta l'umanità, in una prospettiva che darà luogo a una profezia cosciente dell'Origine e del nostro contatto vitale con questa Causa prima, che ci ha creati e ci ha fatti ritornare. Ogni cellula umana del corpo organico del mondo diverrà cosciente del suo ruolo nel sistema generale della creazione, nel rispettare il ruolo del suo prossimo e nell'apprezzare quello degli altri organi membri. Essa si metterà anche in relazione, in modo cosciente e armonioso, con il Pensiero centrale che genera e ordina l'attività dell'intero corpo, nello stabilire un contatto dinamico tra il Creatore e la sua creazione attraverso la mediazione delle sue creature coscienti. Tale processo includerà il sistema del Tempio e la conoscenza luminosa della Legge oggettiva che regge l'intero corpo. Ciò dovrà divenire l'oggetto di uno studio più approfondito e potrà essere riassunto nell'affermazione millenaria del profeta Gioele:

«Dopo questo, io spanderò il mio Spirito su ogni carne:  
i vostri figli e le vostre figlie saranno ispirati,  
i vostri vecchi avranno dei sogni,

---

<sup>19</sup> *Neadrim 22b.*

i vostri giovani vedranno visioni.

Anche sopra gli schiavi e le schiave

In quei giorni effonderò il mio Spirito» (Gl 3,1-4).

«Possa tutto il popolo del Signore essere profeta!

Possa il Signore spandere su di essi il suo soffio!» (Nm 11,29).

FRANCESCA CALABI

## RAZIONALITÀ GRECA E TRADIZIONE EBRAICA. ALESSANDRIA, ROMA, GERUSALEMME

**A** ben Damah che gli chiedeva se, una volta studiata tutta la *Torah*, ci si potesse dedicare alla cultura greca, Rabbi Ishmael rispose:

Il verso dice: «Questo libro della legge non si diparta mai dalla tua bocca, ma meditalo giorno e notte»<sup>1</sup>. Vai dunque e trova un momento che non sia né giorno né notte - allora potrai studiare la cultura greca<sup>2</sup>.

Sono qui condensati due atteggiamenti entrambi presenti nel mondo ebraico al momento del confronto con la presenza greca. Da un lato le forme conciliative, le aperture, l'interesse a trovare un modo di approfondirne la cultura, dall'altro la convinzione del sostanziale carattere superfluo di tutto quanto non sia la *Torah*. Inutile, pleonastica tale cultura, o addirittura nemica?

Un altro passo del *Talmud*, relativo questa volta a Roma, presenta tre aspetti: apertura, indifferenza, ostilità. In una conversazione Rabbi Jehuda si rivolge ai suoi compagni dicendo:

«Come sono belle le opere di questo popolo: hanno costruito mercati, ponti, terme». Rabbi José taceva. Rispose Shimon ben Johai che disse: «Tutto ciò che essi hanno fatto non l'hanno fatto per se stessi; hanno costruito mercati per mettervi prostitute, terme per dilettarvisi, ponti per prelevare pedaggi» (*Shabbath* 33b).

Questi passi, che pure sono relativamente tardi, sembrano indicativi dei rapporti reciproci tra differenti culture ed etnie che si sono poste nell'area del Mediterraneo nel periodo ellenistico-romano. Pur sfaccettate, le risposte sono sostanzialmente di chiusura. Ma si tratta di passi che segnano la fine di un percorso in cui le possibilità di confronto e le ipotesi di apertura, numerose nel III sec. a.C., sono venute via via restringendosi. Con Alessandro Magno (356-323 a.C.) e il costituirsi dei regni ellenistici prima, con

---

<sup>1</sup> Giosuè 1,8; trad. LUZZI.

<sup>2</sup> *Mecahot* 99b.

l'impero romano poi, forse per la prima volta nella storia tutta l'area del Mediterraneo viene unificata dando luogo ad una centralizzazione dell'autorità e del potere, dell'organizzazione sociale, della burocrazia, dell'ordinamento militare, delle attività economiche che fioriscono intorno alla corte, dei commerci, della cultura, della lingua. Confluiscono ad Alessandria, prima, a Roma, poi, delle popolazioni diversissime. Etnie che in alcuni casi non si sono mai precedentemente conosciute o che hanno al massimo intrattenuto rapporti commerciali, si trovano ora a vivere fianco a fianco, spesso a lavorare insieme.

## 1. ALESSANDRIA

Consideriamo ora in particolare Alessandria e la posizione dei Giudei che ne costituiscono un *ethnos* importante. All'interno della composita compagine sociale di Alessandria, ove confluiscono egiziani, macedoni, giudei, persiani, indiani, romani, il ceto dominante è costituito dai macedoni che rappresentano il modello di organizzazione sociale e culturale. Non solamente sono macedoni le principali attività burocratiche e di governo, le attività economiche, ma tutta l'organizzazione cittadina è impostata su modelli greci. Il teatro, le feste, l'istituto dell'*efebia*<sup>3</sup>, per non parlare poi della lingua, sono greche.

### 1.1. I giudei tra assimilazione e separazione

I giudei, tradizionalmente ancorati ad una tradizione e a una cultura separate, restii all'assimilazione, che vivono anche fisicamente in un loro quartiere, mantengono comportamenti ed usi specifici che li pongono in una situazione di distanza dall'etnia macedone e, contemporaneamente, intrattengono con i macedoni rapporti quotidiani subendo il fascino della loro cultura. Parallelamente, mantengono un rapporto privilegiato con Gerusalemme, punto di riferimento e fulcro spirituale e culturale per tutta la diaspora. L'autorità religiosa e di studio di Gerusalemme è, per gran parte dei giudei di Alessandria, incontrovertibile, nonostante il ruolo assunto - dopo la vittoria dei Maccabei - dal tempio di Leontopoli in Egitto, tempio sostenuto dal sommo sacerdote Onias IV in contrasto con il sacerdote di Gerusalemme Alcimo.

I giudei di Alessandria vivono dunque una doppia

---

<sup>3</sup> Ambito di accoglienza dei giovani che hanno compiuto i diciotto anni (N.d.R.).

appartenenza, legati da un lato, a Gerusalemme, dall'altro al contesto Alessandrino. A livello individuale, molti ebrei ricercano un inserimento nella società macedone attraverso i canali istituzionali greci di partecipazione alla vita cittadina: ginnasio, *efebia*, teatro, feste. In precario e difficile equilibrio tra assimilazione e separatezza, i giudei di Alessandria partecipano dunque dei due ambiti.

Per i ceti colti la lingua comunemente usata è il greco. Anche nelle pubbliche letture sinagogali si usa il greco, eventualmente l'aramaico, quasi mai l'ebraico per lo più ignoto. In questa situazione, sempre più forte si fa l'esigenza di un testo biblico in greco. Vi sono brevi testi tradotti, commenti e traduzioni in aramaico, i *targumim*, manca una versione greca di tutta la *Torah*.

## 1.2. La traduzione della Bibbia in greco

Di qui, probabilmente, l'origine della traduzione greca dei LXX, che all'inizio riguardava solamente i cinque libri della *Torah*, cui venne in seguito aggiunta la traduzione di agiografi e profeti. È cioè probabile che l'iniziativa della traduzione sia opera dei giudei di Alessandria, anche se alcune tradizioni sostengono l'iniziativa di Tolomeo (367-283 a.C.), il re macedone, che sarebbe stato mosso dal desiderio di inserire nella Biblioteca di Alessandria, accanto a tutte le maggiori opere del tempo, il testo biblico.

Questa è, ad esempio, la tesi sostenuta dalla *Lettera di Aristeo*, opera di un autore ignoto, probabilmente della seconda metà del II sec. a.C., autore che si finge un Gentile.

Egli narra, in un quadro favolistico ed immaginoso, della richiesta rivolta da Tolomeo al sommo sacerdote di Gerusalemme di inviargli un testo della *Torah* e dei traduttori esperti, uomini sapienti, conoscitori della Bibbia e del greco, in grado di approntare la traduzione. Il sommo sacerdote Eleazar convoca il popolo di Israele, vengono pubblicamente designati i sapienti, sei per ogni tribù, cui viene affidata quella che è una vera e propria missione. Al loro arrivo ad Alessandria, i settantadue sapienti, accolti con tutti gli onori, vengono invitati a banchetti organizzati per rispetto nei loro confronti secondo le regole della *kasheruth*. In tali occasioni essi hanno colloqui con il re e la corte, colloqui durante i quali hanno modo di esprimere la sapienza di Israele. Solo alla fine di sette giorni vengono condotti nell'isola di Faro, dove, separati dalla corte, in una condizione di tranquillità e concentrazione, conducono il loro lavoro, isolati in cellette senza comunicare tra loro. L'esito - secondo Filone che parla anch'egli della traduzione - sarà costituito da settantadue traduzioni tutte perfettamente uguali a indicarne il carattere ispirato. La versione

verrà poi presentata al popolo riunito che la approverà pubblicamente.

Si richiamano qui il consenso del popolo riunito in Esodo 24,4 e la pubblica lettura di Esdra davanti al popolo in Neemia 8. Anche il numero settanta, d'altronde, ha probabilmente un forte significato evocativo: settanta sono gli anziani cooptati da Dio perché aiutino Mosè nei rapporti con il popolo (cf. Nm 11,16-30), settanta i membri del Sinedrio. Sono tutti elementi che forniscono autorità alla traduzione, ponendola in un certo senso sullo stesso piano del testo ebraico.

### 1.3. Interesse per la sapienza ebraica

Ora, posto che quasi sicuramente la traduzione greca della Bibbia fu un'iniziativa giudaica, che significato assume la tesi che sia stata voluta da Tolomeo? Si tratta solamente della ricerca di una patente di nobiltà per i giudei della diaspora spesso accerchiati da popolazioni indifferenti, quando non ostili, oppure è davvero plausibile l'interesse per l'ebraismo da parte di un re ellenistico? È chiaro che a questa domanda non si può dare una risposta univoca, anche perché il periodo che prendo in considerazione copre alcuni secoli e vede affiorare popolazioni e governi anche molto differenti tra di loro.

Di fatto, già a partire dal IV sec. a.C., si tramandano aperture e interesse da parte di autori greci nei confronti della cultura ebraica. Fino a tutto il III sec. però, anche laddove non si parli di puri favoreggiamenti di singoli intellettuali interessati a una generica sapienza orientale, si tratta di vaghi richiami più o meno favolistici più che di un effettivo incontro con i testi e la tradizione ebraica.

Si tratta di interesse per il monoteismo e di considerazione per una legislazione - quella mosaica - che viene accostata a quelle di Licurgo o di Minosse. Già Teofrasto, Megastene, Clearco di Soli avevano presentato sotto una luce positiva gli ebrei, popolo di filosofi. Con Ecateo di Abdera la positività della *Torah* e della fedeltà degli ebrei alla legge era smorzata solo dalla loro xenofobia e chiusura rispetto agli altri popoli. Pure, il monoteismo e il rifiuto dell'antropomorfismo collocava il popolo ebraico in una posizione speciale, in una luce di sapienza cui gli altri popoli potevano attingere. I Pitagorici, per esempio, secondo alcuni autori quali Ermippo di Smirne (II sec. a.C.), avrebbero subito l'influenza ebraica. Il richiamo ad una sapienza antica, maestra rispetto alle tradizioni di altri popoli, il richiamo ad una legislazione rigorosa e nobile, il rifiuto di antropomorfismo e idolatria, il fascino del riposo sabbatico, sono tutti presenti in alcuni autori di lingua greca che

verranno poi sviluppati soprattutto in ambiente romano.

#### **1.4. Ostilità antiggiudaica ad Alessandria**

Tali posizioni non devono però indurre a credere a una situazione idilliaca di accettazione ed ammirazione dell'ebraismo. Proprio ad Alessandria si hanno fortissimi conflitti tra etnie e veri e propri *pogrom* antiebraici, e proprio ad Alessandria nasce una letteratura fortemente antiggiudaica che diventerà un modello per tutta la successiva letteratura ostile all'ebraismo. Qui nascono le accuse di sacrificio rituale, di adorazione di una testa d'asino, di ostilità verso i popoli vicini, di sacrilegio, di razzie, di essere un popolo di lebbrosi guidati da un bandito, cacciati dall'Egitto. Autori quali Manetone, Cheremone, Mnasea, tutti fioriti ad Alessandria tra il III ed il II sec. a.C. e più di tutti, nel I sec. Apione, contro cui Giuseppe Flavio indirizzerà una sua opera di difesa dell'ebraismo, sostengono tali tesi.

Di qui il nascere, in ambito ebraico, di una reazione difensiva ostile che darà luogo a posizioni di arroccamento. Siamo però ancora nell'ambito di posizioni di separatezza nei confronti degli altri popoli, non della violenta ostilità che vedremo esplodere in periodo successivo, specialmente nei confronti della potenza romana.

#### **1.5. Tentativi di confronto e di interazione**

Per tutto il II-I sec. a.C., i giudei di lingua greca sono di fatto propensi al confronto e all'interazione. Aristobulo, per esempio, dà una lettura allegorica di passi della *Torah* ricca di riferimenti platonici, Filone (25 a.C.-50 d.C) utilizzerà categorie, teorie, linguaggi propri delle principali correnti filosofiche greche. Anche laddove si afferma la superiorità ebraica, vi è però un'ipotesi di rapporto con gli altri popoli.

Artapano, autore vissuto probabilmente a cavallo tra il III e il II sec. a.C., dà un'immagine dei patriarchi come fondatori di saperi utili per l'umanità.

Singolarmente è assente l'attività di legislatore di Mosè, mentre Mosè e i patriarchi sono presentati in una luce certamente molto diversa da quella tradizionale: Abramo insegna il culto delle stelle, Giuseppe si occupa di misurazione dei campi e di altre attività quotidiane, Mosè introduce culti idolatri.

Forti sono gli elementi sincretistici e, in vari autori, per esempio in Aristobulo, Mosè è all'origine della filosofia greca da cui differisce per singoli aspetti, non per l'impostazione generale.

Diffusi sono i tentativi di conciliazione tra le due culture, di smorzamento dei contrasti, di eliminazione di elementi disturbanti o scandalosi agli occhi dei Gentili. Se la legge di Israele rappresenta il punto più alto della sapienza, non esclude per questo altre forme di giustizia e di verità. Non vi è inconciliabilità tra valori e norme di giudei e di Gentili; la Provvidenza, per la *Lettera di Aristea*<sup>4</sup>, si rivolge a tutta l'umanità e la *Torah*, secondo Aristobulo e Filone, ha valore universale e ha molti punti di contatto con la filosofia greca.

Tali aperture e immagini di convergenza risulteranno ovviamente assai più dubbie fino a sparire completamente nel periodo successivo alle repressioni di Caligola. La cultura pagana verrà condannata come politeista e rare saranno le voci quali quelle di uno Pseudo Focilide che vi cercherà elementi etici accettabili anche per l'ebraismo e vorrà tacere di questioni spinose quali l'idolatria. Peraltro, ancora il *Terzo oracolo Sibillino*, opera fortemente polemica e ostile, tenderà a presentare la *Torah* in termini di legge naturale aperta a tutti, purché dominati da spirito di giustizia. Il richiamo è a un universalismo consono a valori stoici ed epicurei. Forme maggiori di chiusura sono presentate nei libri dei Maccabei che contrappongono violentemente Israele e la legge di Dio ai pagani peccatori. L'unico atteggiamento accettabile è costituito dalla rivolta e dall'opposizione ad Antioco profanatore e peccatore. Posizioni di ostilità all'ellenizzazione vi sono, d'altronde, anche in Ben Sira che però è meno polemico.

## 2. ROMA

Molte delle oscillazioni nei rapporti tra ellenismo ed ebraismo si ritrovano a Roma, ove si assiste ad un graduale trapasso da posizioni più concilianti a stati di sempre maggiore intolleranza man mano che la situazione politica diventa più critica, fino a sfociare nella guerra giudaica.

### 2.1. L'opera di Giuseppe Flavio

Prendiamo, per esempio, in considerazione gli anni 93-96 d.C., anni in cui Giuseppe Flavio scrive la sua difesa dell'ebraismo dagli attacchi antiggiudaici. È imperatore Domiziano. Giuseppe Flavio (37/38-103 ca d.C.), ebreo che ha partecipato alla guerra giudaica e, fatto prigioniero, è diventato prima interprete

---

<sup>4</sup> Lettera attribuita a un ufficiale della guardia di Tolomeo II, che narra come questi venne indotto a tradurre la Bibbia dall'ebraico in greco (*N.d.R.*).

dell'esercito, poi amico dei Flavi, vive ormai nella capitale sotto la protezione imperiale, impegnato a scrivere la storia della sua vita e della guerra. Intorno a lui la situazione è minacciosa. Sempre più insistenti si fanno le accuse antiggiudaiche che riprendono i temi della polemica antiggiudaica alessandrina.

A tali accuse risponde Giuseppe nel *Contro Apione*, ne dimostra l'infondatezza e l'ostilità richiamandosi alla positività della tradizione ebraica, al suo alto valore morale, alla elevatezza delle leggi di Mosè. La continuità di una tradizione immutabile, lungi dall'essere mancanza di originalità, è prova di costanza e di rigore, di ancoramento a valori reali, alla legge divina. Di qui l'importanza di una rappresentazione della verità non suscettibile di modifiche, di abbellimenti, di alterazioni, una tradizione inalterabile proprio perché deriva direttamente da Dio, registrata in annali che ne garantiscono la verità e l'autenticità.

In un mondo dove l'antichità della propria storia e l'autoctonia sono un titolo di merito, è essenziale per Giuseppe Flavio mostrare l'infondatezza di accuse che fanno di Israele un popolo di raccoglittici, di miserabili privi di tradizioni e di leggi, di lebbrosi cacciati dall'Egitto. «La difesa dell'antichità ebraica ha una diretta relazione con l'apologia della legge»<sup>5</sup>. L'orgoglio della propria identità, l'importanza della memoria, il ricordo che diviene osservanza della Legge, precetto divino, si assimilano, peraltro, a temi propri della cultura greca. Con diverse motivazioni e valorizzazioni, Giuseppe accentua così aspetti che tanto spazio avevano anche nella storiografia greca, come molte delle categorie interpretative e modalità di lettura sono proprie di tale storiografia.

## **2.2. Ostilità antiggiudaica a Roma**

Tali posizioni di Giuseppe si collocano in un clima di attacco antiggiudaico che presenta, però, molte sfumature ed è ancora piuttosto lieve rispetto all'ostilità successiva. Per il momento sono sempre vigenti una serie di diritti e di privilegi concessi ai tempi di Claudio, di Vespasiano, ma ancora con Tito (39-81 d.C.), agli ebrei di Roma: deroghe rispetto al culto imperiale e a riti pagani, diritto di riunione e di osservanza delle proprie feste, rispetto del riposo sabbatico, esonero dall'assistere ai giochi pubblici e agli spettacoli. La contropartita, da parte ebraica, è il rispetto della *lex romana*, il pagamento dei contributi, una fedele sudditanza all'imperatore che

---

<sup>5</sup> A. MOMIGLIANO, *Una apologia del giudaismo: il Contro Apione di Flavio Giuseppe*, in *Pagine ebraiche*, a cura di S. BERTI, Milano 1987, p. 65.

si era esplicita, ad esempio, nel non intervento durante la guerra a favore di Gerusalemme.

Come nota J. Juster<sup>6</sup>, gli ebrei di Roma, lungi dal rappresentare una forza eversiva, si erano, anzi, sempre posti come fonte di coesione e di fedele sudditanza all'impero. Le rivolte, che erano talvolta scoppiate in periodi precedenti, erano sempre nate dalla volontà di non sottostare a imposizioni contrarie alla *Torah*, dal rifiuto di norme del tutto accettabili per gli altri sudditi dell'impero, quali la divinizzazione dell'imperatore e il culto pagano, ma inaccettabili agli occhi dei Giudei.

Al di là di improvvisi scoppi di violenza, vi era, però, nel complesso, una situazione di relativa tranquillità e un equilibrio, anche se fragile e suscettibile di rotture, come era avvenuto ai tempi di Nerone, di Tiberio, di Caligola. Si era addirittura creato un clima di simpatia da parte di molti intellettuali romani che guardavano con interesse al rifiuto dell'idolatria, del culto delle immagini e sentivano il fascino del monoteismo o del riposo sabbatico. Molti Romani avevano adottato norme alimentari e comportamentali ebraiche.

### 2.3. Proselitismo ebraico

Diffuso era il proselitismo, e, secondo alcune fonti, addirittura Poppea avrebbe aderito all'ebraismo (cosa, peraltro alquanto improbabile). Tali simpatie dei Romani per il giudaismo sono attestate anche da parte ebraica. Il *Talmud babilonese*, per esempio, parla di un membro della casa Flavia, un nipote di Tito, Onkelos, figlio di Kolonikos o Kolonimos, convertito all'ebraismo<sup>7</sup>, e altrove si accenna alla morte di un senatore chiamato Ketyah ben Shalom che con la moglie aveva adottato il giudaismo.

Molti poi erano i simpatizzanti, gli *iaré shamaim*<sup>8</sup>, che, senza proprio convertirsi, avevano però adottato una serie di comportamenti e di usi ebraici. Però la condizione di simpatizzante era estremamente pericolosa, molto più perseguitata di quella di un ebreo di nascita<sup>9</sup>. Da un lato le simpatie per l'ebraismo venivano viste come il desiderio di fruire dei privilegi di cui godevano gli ebrei, dall'altro come un attacco agli *antiqui mores*, alla romanità contrapposta a usi orientali corrotti e debosciati.

---

<sup>6</sup> J. JUSTER, *Les juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Paris 1914.

<sup>7</sup> *Gittin* 56b; *Avodà Zarà* 11a.

<sup>8</sup> *Avodà Zarà* 10b.

<sup>9</sup> Cf. TACITO, *Annales* 11,85.4; SVETONIO, *Tiberius* 36.

Di qui una serie di persecuzioni ed estorsioni, tramandateci, per esempio, da Valerio Massimo che spiega l'espulsione del 139 d.C. come risposta difensiva dell'aristocrazia romana all'ingresso di idee e di culti orientali che si stavano diffondendo a Roma. I giudei venivano accostati ad astrologi, maghi che introducevano credenze superstiziose contrarie all'austerità romana. Attaccati alle loro abitudini superstiziose<sup>10</sup>, gli ebrei avrebbero introdotto credenze assurde che venivano poi accettate anche dai romani. Così, Seneca attribuisce loro la diffusione di leggi insensate, di abitudini dannose e oziose, quali l'osservanza dello *shabbath*, vero esempio di perdita di tempo. Essi

«sprecano il tempo, perché intercalando tutti quei settimi giorni, perdono circa un settimo della loro vita nell'ozio, e molti interessi urgenti sono lesi dall'inattività»<sup>11</sup>. È bene vietare di accendere le lampade del sabato «perché gli dei non hanno bisogno di lumi e neppure agli uomini fa piacere il fumo»<sup>12</sup>.

Si tratta di abitudini spesso adottate dai romani spinti dalla moda e dall'attrazione per la religione ebraica<sup>13</sup>. Ciò che disturba non sono le concezioni adottate, ma i comportamenti quali la circoncisione o il rifiuto della religione dell'impero. Sempre di più si sviluppano atteggiamenti antiggiudaici e vere e proprie persecuzioni quali quelle dei tempi di Nerva e Traiano che culmineranno con le repressioni del 135 d.C. dopo la rivolta di Bar Kokvā.

### **3. GERUSALEMME**

Anche a Gerusalemme le posizioni di apertura, le spinte assimilazionistiche, i tentativi di inserirsi nella cultura dominante e di trovarvi delle forme di coesistenza si intrecciano con elementi di ostilità e di contrasto.

#### **3.1. Resistenza all'ellenizzazione**

Già Giasone, fratello del sommo sacerdote Onias III, quando aveva cercato di introdurre a Gerusalemme riforme di stampo ellenistico, aveva suscitato violente reazioni e una guerra civile sedata solo con l'intervento di Antioco IV (215?-163). Accese

---

<sup>10</sup> Cf. APULEIO, *Florida* 6; PLUTARCO, *De Stoicorum Repugnantiis* 38; TACITO, *Annales* II,85.4.

<sup>11</sup> SENECA, *De Superstitione* apud Augustinus, *De Civitate Dei*, VI.11, trad. D. NIZZA.

<sup>12</sup> SENECA, *Epistulae Morales* XCV 47, trad. D. NIZZA.

<sup>13</sup> Cf. GIOVENALE, *Saturae*, XIV, 96-106.

erano le polemiche contro ogni forma di ellenizzazione: le abitudini dei Gentili, i teatri, le feste. In questo contesto traggono spessore le accuse mosse ad Erode (73?-4 a.C.) per la costruzione di un teatro e di un anfiteatro, l'introduzione di gare ginniche, spettacoli, combattimenti tra uomini e animali.

Molte le prese di posizione rabbiniche contrarie a forme di assimilazione: è proibito andare nei teatri dei Gentili recita la *Toseftà Avodà Zarà* (II,5.7). Sia che vi si svolgano sacrifici e riti di culto imperiale, sia che questi non avvengano, i teatri sono comunque un veicolo di idolatria, di impurità, di trasgressione, di immoralità. I pagani rappresentano un pericolo sia materiale che morale, propensi all'omicidio, all'aggressione, a una sessualità violenta; possono essere fonte di morte o di degenerazione per i giudei. Un barbiere, una levatrice potrebbero approfittare del loro ruolo per uccidere gli ebrei, come altri potrebbero cercare di pervertire donne e bambini. È bene, dunque, porre una estrema attenzione ai rapporti con i Gentili e, possibilmente, evitarli. Tali posizioni estreme non sono ovviamente generalizzabili e si trovano anche molti pronunciamenti più aperti al confronto.

Agiscono qui differenze di posizione dei singoli e di scuola, oltre che variazioni rispetto al momento storico: così diversi sono gli atteggiamenti degli allievi delle scuole di Hillel e di Shammai, e, soprattutto, diversi sono gli atteggiamenti di Farisei e Sadducei anche rispetto all'ellenizzazione. È diffuso, comunque, un sentimento di diffidenza nei confronti della cultura degli idolatri e anche la lingua risulta sospetta, non tanto in se stessa, quanto come veicolo-simbolo della cultura greca<sup>14</sup>. Spesso, comunque, la necessità dei rapporti quotidiani con le autorità romane e in genere con il mondo circostante, implica la conoscenza del greco che viene così, accettato. Questo sarà vero soprattutto in tempi di molto successivi alle rivolte<sup>15</sup>. Di fatto vi è una grande diffusione del greco che, iniziata nel III sec. a.C., continua anche in seguito alle guerre maccabaiche e ai successivi rapporti con Roma. Se ne trovano tracce nei nomi teoforici e in termini impiegati in libri biblici quali Qoeleth e Daniele. Spesso il greco è usato anche da persone che utilizzano l'aramaico e l'ebraico. Molte sono le persone bilingui o anche trilingui, anche in relazione all'attività che svolgono. I rabbini, per esempio, anche se talvolta conoscitori del greco, non lo usano come lingua di scrittura.

---

<sup>14</sup> Cf. *Sothà* 49b.

<sup>15</sup> Cf. *Sothà* 49b; *Babà Qammà* 52b; 82b.

### 3.2. La conquista romana di Gerusalemme del 63 a.C.

Un momento di rottura che segna nettamente un “prima” e un “poi” anche rispetto all’accettazione del confronto è rappresentato dalla presa di Gerusalemme da parte di Pompeo.

Fra tante sciagure quella che colpì maggiormente la nazione fu che il Tempio, fino a quel momento sottratto alla vista, fu svelato ad occhi stranieri. Infatti Pompeo con il suo seguito entrò in quella parte del Tempio dove soltanto al sommo sacerdote era lecito di entrare<sup>16</sup>.

L’ingresso nel Santo dei Santi è una profanazione che rende ostile a Pompeo tutta la popolazione, anche quella parte che, schierata con Ircano e con Antipatro contro Aristobulo, gli dovrebbe essere favorevole. Le polemiche si fanno più accese: Roma, potenza violenta e profanatrice, recherà con sé danni e morte suscitando il terrore e seminando distruzione. Così, nel terzo libro degli *Oracoli Sibillini*, la violenza e la brutalità dei romani si accoppiano con la loro ingiustizia e la loro cupidigia, e nel quinto libro, violenti e prevaricatori, i romani compiono ogni forma di massacro, uccidendo persone innocenti, compiendo incesti, sevizie, matricidi, zoofilia. Anche i testi di Qumran, sotto lo schermo del riferimento ai *Kittim* (sempre che siano identificabili con i romani)<sup>17</sup> portano violenti attacchi ad un popolo invincibile e duro, che semina il terrore e la devastazione:

da lontano essi vengono, dalle isole del mare, come aquile per divorare tutti i popoli, senza saziarsi. Con furore e irritazione, con ira bruciante e sguardo torvo, essi parlano con tutti (gli altri) popoli. Poiché questo appunto è quanto ho detto: la tracotanza del loro volto è un vento dall’est, raccoglie prigionieri come sabbia<sup>18</sup>.

### 3.3. La distruzione del Tempio del 70 d.C. – Tendenze apocalittiche

Dopo la distruzione del Tempio, Roma, incarnazione del male, emblema della negatività, è rappresentata come una grande potenza invincibile i cui eserciti sottomettono ogni luogo della terra<sup>19</sup>. Già precedentemente, prima del conflitto, ai tempi di Filone, Roma ricca e potente era vista come l’Impero che

---

<sup>16</sup> FLAVIO GIUSEPPE, *La guerra giudaica* I,152; trad. G. VITUCCI.

<sup>17</sup> Se in precedenza i *Kittim* sono probabilmente identificabili con i greci, a partire dal II sec. il riferimento è spesso ai romani. Cf. M. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome*, Paris 1990, pp. 33-36 e L. MORALDI, *I manoscritti di Qumran*, Torino 1986, pp. 289-290, n. 2.

<sup>18</sup> *Commento ad Abacuc* II,14.15; III,1; III,11-14; trad. L. MORALDI.

<sup>19</sup> Cf. *IV Esdra* XI,41-43; *II Baruch* 39,5-6; *Genesi Rabbà* 2,4.

estendeva il suo dominio su tutti i popoli, rappresentava un incombente pericolo anche per le popolazioni con cui al momento era in pace dacché in ogni istante la sua benevolenza poteva trasformarsi in ostilità, l'indifferenza in astio<sup>20</sup>. Tanto più dopo il conflitto e la sconfitta, Roma è il nemico malvagio, pienamente responsabile della distruzione, della profanazione, delle uccisioni avvenute a Gerusalemme.

Anche laddove si sostiene che era volontà di Dio che Israele venisse punito per i suoi peccati, la città venisse distrutta, il Tempio incendiato e il potere lasciato nelle mani di Roma<sup>21</sup> questa non è meno colpevole per le iniquità commesse. Viene ribadito da più parti, comunque, che senza un intervento divino la distruzione del Tempio non avrebbe potuto avvenire; se la Presenza divina non avesse abbandonato il Santuario, questo non avrebbe potuto essere devastato<sup>22</sup>, né degli uomini avrebbero potuto toccare degli oggetti sacri. Nel momento in cui gli eserciti nemici entrarono in città, angeli inviati da Dio nascosero i vasi e gli arredi sacri perché non venissero profanati, distrussero fortificazioni altrimenti indistruttibili e attaccarono il fuoco al Tempio<sup>23</sup>. Tale immagine del Tempio incendiato dagli angeli evoca racconti midrashici e *Talmudici* relativi alla distruzione del primo Tempio. Sia nel primo che nel secondo caso appare inconcepibile che Dio abbia permesso la distruzione del suo Santuario da parte di mani sacrileghe.

Se la comprensione dell'accaduto appare di difficile accettazione, difficili sono anche le prospettive per il futuro. A formulazioni che propugnano la rassegnazione e la sottomissione al dominio straniero, si affiancano testi che considerano Roma inserita nella successione degli imperi, il quarto regno cui Dio assegna un fine nella storia, regno destinato comunque a perire. Di qui l'attesa del momento in cui anche Roma soccomberà e verrà il mondo messianico, in cui, dopo le lotte tra Gog e Magog e le doglie dell'avvento del messia, si entrerà nella fine dei tempi. Ma se tale è la prospettiva, è opportuno cercare di affrettarli? E nel frattempo, l'attesa sarà di studio o di lotta? di rassegnazione o di ribellione?

---

<sup>20</sup> Cf. FILONE, *Legatio ad Caium* XLVI,371.

<sup>21</sup> Cf. *Avodà Zarà* 18a.

<sup>22</sup> Cf. *Il Baruch* 77,8-10; 8.2.

<sup>23</sup> Cf. *Baruch* 80,1-5; 10-19.

### 3.4. L'azione di Johanan ben Zakai

Già al momento della distruzione del Tempio, Johanan ben Zakai, in polemica con il patriarca Rabban Simeon ben Gamliel, ottenuto il permesso imperiale, aveva aperto una scuola a Javneh ove ritirarsi a insegnare ai discepoli, istituirvi le preghiere e osservare i precetti (*Avot di Rabbi Nathan A4*). Accusato più volte di acquiescenza se non di tradimento, di fatto Johanan ben Zakai rappresenta la continuità dell'ebraismo, il tramite per cui la tradizione, anziché soccombere, ha potuto trasferirsi dal Tempio nelle case e nello studio e ha potuto così continuare ad esistere. La sopravvivenza sta nel popolo e nella sua vita collettiva, in un culto trasferito dai sacrifici alla preghiera attraverso il tramite dell'osservanza e dello studio. Con Javneh, dice Neusner, si compongono

l'osservanza universale della legge così che ogni ebreo è tenuto a fare ciò che normalmente ci si aspetta solo l'élite - i sacerdoti - compiano, il ruolo centrale degli scribi, il cui ideale professionale dava enfasi allo studio della *Torah* e la centralità degli uomini colti nel sistema religioso<sup>24</sup>.

A seguito della rivolta di Bar Kokvā, che era stato da più parti visto come il messia, molti maestri, continuando l'opera di studio di Johanan ben Zakai, respingeranno l'ipotesi di un avvento messianico in tempi brevi e condanneranno anzi il calcolo dei tempi. Già Johanan ben Zakai aveva affermato:

che giunga il messia e che io non lo veda (*Sanhedrin 98b*) e Rabbi Nehunia ben Hakkanah aveva sostenuto: chi accetta su di sé il giogo della *Torah* sarà liberato dal giogo del regno e dal giogo delle cose terrene, e chi distoglie da sé il giogo della *Torah* verrà sottoposto al giogo del regno e delle cose terrene (*Mishnah Avot 3,5*).

Ora, Rabbi Jonathan maledice «coloro che calcolano la fine dei tempi»<sup>25</sup> e Rabbi Zerà sostiene che il computo dei tempi pospone la venuta del messia<sup>26</sup>.

Di qui il ripiegarsi nello studio, l'accettazione del dominio straniero, la totale chiusura nei confronti di una cultura subita come odiata espressione del dominatore. Con ciò sembra sia, cioè, chiuso il rapporto tra le due culture e quella che resta sembra che sia una separatezza tra due mondi che, pur a contatto e

---

<sup>24</sup> *The formation of rabbinic judaism: Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlin-New York 1979, p.22.

<sup>25</sup> *Sanhedrin 97b*.

<sup>26</sup> *Ibid.*

dominati l'uno dall'altro, sembra però siano del tutto sordi reciprocamente. Di fatto, attraverso le correnti culturali e politiche romane e la patristica, concezioni e modi di pensare del giudaismo ellenistico passeranno trionfalmente nella cultura occidentale e la permeeranno.

Vorrei richiamare, in questo senso, una frase di E. R. Goodenough<sup>27</sup> a proposito della teoria politica di Filone, applicabile - io credo - anche ad altri ambiti teorici e generalizzabile al giudaismo alessandrino nel suo complesso: l'accettazione da parte di Filone della teoria del diritto e delle prerogative divine del re insieme al suo rifiuto della divinità personale del re è la stessa distinzione posta dai primi apologeti cristiani. E la filosofia politica che, lungi dal rivestire poca importanza pratica, ebbe la capacità di rivedere le tendenze manifeste in Aureliano e Diocleziano, divenire la filosofia ufficiale dell'Impero cristiano, iscriversi nelle leggi di Giustiniano (482-565) e porre, così, il modello di regalità fino al ventesimo secolo.

*Fondazione Serughetti  
Centro studi e documentazione "La Porta" - Bergamo*

---

<sup>27</sup> *The Politics of Philo Judaeus. Practice and theory*, Hildesheim 1967, p. 119.

ETTORE NACAMILI

## **GIUSEPPE FLAVIO STORICO: TRADITORE, CORTIGIANO?**

**I**l mio incontro con questo controverso personaggio risale ad oltre 50 anni fa quando nella collana “La Medusa” di Mondadori apparve la trilogia di Leon Feuchtwanger: 1° vol.: *La fine di Gerusalemme*; 2° vol.: *Il Giudeo di Roma*; 3° vol.: *Giorno verrà*. Di Giuseppe Flavio sono state recentemente ristampate in Italia, in valida edizione, le sue opere considerate minori: *Antichità giudaiche* che precedettero le ultime *Contro Apione* e *Autobiografia*. Egli però deve la sua indiscussa fama a la *Guerra giudaica* che, in tutti i tempi, è stata commentata e sottoposta ad attento esame, persino a interpolazioni recentemente riconosciute apocrife. Dunque l’incoronazione a “storico”, nessuno può contestargliela - ma perché traditore? perché cortigiano?

Lo vedremo analizzando la sua biografia.

### **1. LA GIOVINEZZA**

Nasce a Gerusalemme nel 37 E.V. da nobile famiglia sacerdotale, imparentata con gli Asmonei, figlio di Mattatiau ha Cohen. Il suo nome originale è, quindi, Josef ben Mattatiau ha Cohen.

La sua infanzia è stata quella di un giovane particolarmente dotato, che può fruire di una accurata educazione, che gli consente di emergere nell’ambiente aristocratico sacerdotale. Studia e conosce a fondo il greco oltre all’ebraico sacerdotale e all’aramaico, lingua di uso corrente. È probabile che abbia anche avuto un maestro di latino, perché, poco più che ventenne, viene inviato a Roma, come ambasciatore di una difficile missione: far liberare due sacerdoti ebrei accusati di ribellione.

A Roma è imperatore Nerone, e il regno di Giudea da dove Giuseppe è partito per la sua missione è vassallo di Roma fin dai tempi di Pompeo e di Cesare. A Roma prospera una numerosa comunità ebraica che, grazie alle benemerienze conseguite, sotto il

consolato di Cesare ha ottenuto il privilegio di “religio licita” (cf *Antichità Giudaiche*, libro XIV), riconoscimento che consentì una notevole autonomia religiosa: quindi luoghi di culto propri, macellazione rituale, rispetto dei propri riti e invio a Gerusalemme dei tributi per il Tempio.

La missione di Josef ben Mattatiau ha Cohen viene appoggiata dai maggiorenti della comunità ebraica, che lo introducono presso l'imperatrice Poppea, la quale induce Nerone a ringraziare i due sacerdoti già condannati a morte.

Il giovane, dopo la fruttuosa missione, ritorna in patria accolto trionfalmente, ricco di nuove esperienze e amicizie a Roma oltreché di una migliore conoscenza della lingua latina.

## 2. LA DINASTIA DEGLI ASMONEI

Occorre qui fare una parentesi. Ho fatto cenno alla parentela asmonea del nostro Protagonista. Chi erano gli Asmonei?

Erano i discendenti di Mattia Maccabeo che, nel 167 a.C., capeggiò la rivolta ebraica contro i greci di Antioco IV Seleucide, che hanno profanato il Tempio di Gerusalemme introducendovi simulacri pagani.

È il tempo in cui Roma, distrutta la fenicia Cartagine, sta mirando al dominio sul Mediterraneo, centro del mondo occidentale.

Alla morte di Mattia, la lotta per l'indipendenza ebraica dal mondo pagano viene vittoriosamente proseguita, con alterne vicende, dai suoi 5 figli: i famosi fratelli Maccabei - Giovanni, Giuda, Eleazar, Gionata, Simone.

Nel 139 a.C. Simone Maccabeo, in missione a Roma, ne fa ritorno con un ordine del Senato romano per i Re d'Egitto, Siria, Frigia e Cappadocia: non attaccare gli ebrei amici di Roma.

Come mai i Consoli romani appoggiano questa ribellione contro l'ellenismo che, dopo la conquista della Grecia, arriverà sino a Roma stessa e farà dire a Orazio la celebre frase «*Graecia capta ferum victorem coepit et artes intulit agroesti in Latium*»?.<sup>1</sup>

La costa mediterranea della Siria - è la denominazione sempre invalsa lungo i millenni e le varie dominazioni di questa regione -, è il corridoio naturale che congiunge il prorompente dominio romano verso il sud del Mediterraneo, verso l'Egitto, potenza declinante, considerato il granaio dell'epoca.

---

<sup>1</sup> La Grecia sottomessa, assoggettò il vincitore, e introdusse alle arti il Lazio agricolo.

La ribellione degli ebrei capeggiata da Mattia Maccabeo e successivamente dai suoi 5 figli trova sviluppo favorevole all'indipendenza nel momento in cui al declino greco-ellenistico si sovrappone l'inarrestabile espansionismo romano.

Sofferamoci sull'albero genealogico degli Asmonei, da Mattia Maccabeo discendente da Asmoneo - da cui il nome della casata -; notiamo che, col susseguirsi delle generazioni, i nomi ebraici vengono man mano affiancati da nomi greci, che finiscono poi col prevalere.

Il massimo della potenza ed estensione del regno, che arriva a eguagliare il regno di Salomone, viene toccato da Alessandro Janneo (Gionata, grecizzato). Sua moglie Shulamit (grecizzato in Salomè), che gli succede, riesce ancora a tenere salda la monarchia, ma alla sua morte si scatena la rivalità tra i due figli, che provoca l'arrivo del triumviro Pompeo che nel 63 conquista Gerusalemme. La dinastia Asmonea si avvia ad una tragica fine, travolta dall'irrefrenabile Erode che si avvale del privilegio di essere figlio di un cittadino romano per farsi riconoscere, grazie al suo matrimonio con Mariamne asmonea, legittimo erede e, nel 37 a.C., ottiene di farsi incoronare a Roma Re di Giudea.

Erode, col benestare di Roma, consolida il proprio regno e, con dura tassazione imposta alle popolazioni, riesce a soddisfare le esazioni romane, a costruire le fortezze di Macheronte e Masada, e a dare imponenza al Tempio di Gerusalemme, portandolo a uno splendore superiore a quello di Re Salomone. Per questo si appropria dell'epiteto "Il Grande".

A causa della sua realista crudeltà che lo porta a sterminare non solo tutta la famiglia della sua seconda moglie Mariamne, ma successivamente anche la moglie stessa e i loro due figli maschi, il popolo gli attribuisce il titolo di "Empio".

Alla sua morte il regno viene smembrato dai romani che lo suddividono in tetrarchie gestite dalla sorella Salomè e dai figli. La tetrarchia che a noi interessa è quella retta prima da Erode Antipa, successivamente dal nipote di Mariamne Erode Agrippa I e, infine, dal figlio di questo, Erode Agrippa II.

Siamo così giunti all'epoca di Joseph ben Mattatiau ha Cohen, il nostro protagonista.

Erode Agrippa II mantiene stretti legami con Roma, cui deve onerosi tributi per il mantenimento delle legioni che presidiano la sua tetrarchia, e sua sorella Drusilla va sposa al procuratore Felice.

Tutte queste notizie ci pervengono soprattutto dai libri delle *Antichità Giudaiche* dal XIII al XX ed ultimo, e la narrazione gronda di deferenza per i dominatori romani. L'opera venne scritta

da Giuseppe Flavio quando risiedeva a Roma già da parecchi anni, e redatta in greco con l'aiuto di un segretario speciale, correttore della nobile lingua usata anche dall'aristocrazia culturale romana. Tutte le opere di Giuseppe, tra le quali citiamo l'*Autobiografia*, ci sono pervenute nella versione greca che ne favorì la salvaguardia attraverso i secoli. L'*Autobiografia* venne scritta alla fine della sua attività di scrittore con evidente scopo autodifensivo.

### 3. IL PRECIPITARE DELLA SITUAZIONE POLITICA

Torniamo al nostro protagonista. È reduce dalla sua missione a Roma, poco più che ventenne, accolto in patria con grandi onoranze perché l'ha felicemente portata a termine. Come già accennato, a Roma si è avvalso dell'aiuto dei maggiorenti della ricca comunità ebraica locale e, alla partenza, ha lasciato amicizie delle quali potrà avvantaggiarsi in anni successivi quando, divenuto cittadino romano, fruirà di tutti i privilegi di storico aulico.

Tornato a Gerusalemme si dà a una brillante carriera giuridica, si sposa, forse ha dei figli (moglie, figli, genitori e, eccetto uno, i fratelli periranno tutti nell'incendio di Gerusalemme del 70).

Nel 66 scoppia la grande rivolta antiromana, che invano Erode Agrippa II cerca di placare. La rivolta è causata dalle vessazioni dei procuratori romani, che si susseguono nella gestione delle esazioni che devono finanziare tutti i costi di occupazione, tra cui la remunerazione dei legionari di presidio alle varie tetrarchie affidate agli eredi di Erode I. Secondo la tradizione, ai centurioni vengono inoltre assegnate proprietà terriere derivate da espropriazioni.

Durante il loro mandato i procuratori, che rappresentano il potere di Roma, tendono ad arricchirsi. Nel 66 è procuratore Gessio Floro che, nella sua avidità, osa attingere al tesoro del Tempio.

Questa è la miccia che fa esplodere la rivolta promossa dagli Zeloti guidati da Menachem, giunto da Masada. La repressione romana è sanguinosa. Erode Agrippa II e sua sorella Berenice intervengono invano per placare gli assalitori e gli assaliti. Anche Giuseppe, avvalendosi dell'autorevolezza acquisita, cerca invano di placare i ribelli che alla fine prevalgono. Dalla Siria interviene il governatore romano Cestio Gallo che marcia su Gerusalemme, ma viene clamorosamente sconfitto lasciando in possesso degli insorti le macchine da guerra, che verranno successivamente da questi utilizzate. Tra i rivoltosi, però,

cominciano ad affiorare gravi divergenze che, portate al parossismo durante l'assedio successivo di Gerusalemme, ne affrettarono la rovina (cf *Guerra Giudaica*, V libro).

I vari partiti, alla ricerca di un capo che potesse essere "super partes", decidono di nominare Giuseppe governatore della Galilea con l'incarico di affrontare la prevista reazione della legione romana in Siria, ma anche di placare le ribellioni delle minoranze ellenizzate di Cesarea e Sapporis (cf *Guerra Giudaica*, III libro).

Nella sua narrazione storica conclusiva (libro VIII), Giuseppe ricorda anche le manifestazioni violente anti ebraiche in Egitto, sotto la guida del procuratore romano Tiberio Alessandro (figlio del fratello del filosofo Filone), che sterminò cinquantamila suoi ex correligionari.

#### **4. LA GUERRA GIUDAICA**

Nerone, prossimo al tragico epilogo del suo impero, decide d'intervenire contro la ribellione ebraica e di liberarsi contemporaneamente della scomoda presenza del generale Vespasiano Flavio, osannato dalle sue legioni vittoriose in Bretagna, e lo invia in Giudea a capo della X legione. Questi, attraversato l'Ellesponto, arriva ad Antiochia, capitale della Siria, quindi a Tolemaide (Acri) dove viene raggiunto dalla XV legione comandata da suo figlio Tito Flavio, e riparte subito all'assedio dell'unica fortezza dell'Alta Galilea: Iofdat (Jotapata nell'allitterazione). In questa fortezza, collocata in posizione strategicamente dominante, si sono asserragliati i ribelli, fortunosamente comandati dall'improvvisato stratega Josef ben Mattatiau.

Le macchine da guerra romane, ampiamente descritte nella narrazione, distruggono le mura difensive e gli arcieri hanno tragicamente la meglio sulla pur eroica resistenza: dopo 47 giorni la fortezza è distrutta, e la tragica strage che ne segue è narrata nel libro III, 7. Giuseppe si salva rifugiandosi in una grotta dalla quale esce unico superstite. Da qui l'accusa di tradimento scagliata da Giovanni di Giocala, dal quale lo separa una lunga divergenza politica trasformatasi poi in odio.

Giuseppe, nella sua narrazione storica e autobiografica, cerca di dare una versione a sé favorevole dei tragici avvenimenti, che esaltano l'eroismo dei giudei unitamente alla grande efficienza strategica romana. Come mai non viene crocifisso in quanto traditore, ma viene tratto in catene alla presenza del generale Vespasiano, al quale profetizzerà l'ascesa al trono imperiale? Su questo punto verrebbe da sollevare dubbi di cronologia e di

autenticità, ma anche Svetonio e Tacito fanno cenno di questo preannuncio.

Anche le cronache di questi avvenimenti ci sono pervenute nella narrazione del nostro protagonista (libro III, 8) che, liberato dalle catene, dopo l'avvenuta proclamazione imperiale di Vespasiano, diviene (per intercessione del suo coetaneo Tito?) imperatore Giuseppe Flavio.

Vespasiano, dopo aver conquistato Yavne e Ashdot, pone un ampio accerchiamento attorno a Gerusalemme e si ritira nei quartieri invernali di Cesarea (già Torre di Stratone, così denominata in onore degli imperatori).

## 5. GLI AVVENIMENTI ROMANI: DA NERONE AI FLAVI

A Roma gli eventi precipitano. Nerone muore e gli succedono in rapida sequenza il generale Galba, che cade trafitto in una congiura delle fazioni avverse, che fanno eleggere imperatore Otone, altro generale che viene a sua volta ucciso, cui succede Vitellio. Narra Svetonio che a Roma Sabino Flavio, fratello di Vespasiano, sobilla le legioni contro Vitellio per favorire il fratello, ma viene sopraffatto dai legionari germanici dell'imperatore.

Durante la sosta a Cesarea, Vespasiano è informato delle terribili rivalità scoppiate all'interno di Gerusalemme assediata, tra Giovanni di Giscala - al cui aiuto accorrono da sud gli Idumei guidati da Simone ben Jeuda - e il sommo sacerdote Anan.

La narrazione si concentra sugli avvenimenti romani e sull'intervento di Tiberio Alessandro, governatore d'Egitto, che fa proclamare dalle sue legioni Vespasiano imperatore.

Questi parte per Alessandria, dove viene accolto come imperatore, e quindi salpa per Roma, dopo aver lasciato a suo figlio Tito l'incarico di concludere l'assedio di Gerusalemme (narrato nel V e VI libro della *Guerra Giudaica*). Giuseppe è in ansia per la sorte dei suoi familiari e di sua moglie, prigionieri dell'assedio. Si salverà solo suo fratello Mattia, per il quale otterrà da Tito la liberazione.

La descrizione dell'assedio che ne fa Giuseppe Flavio nella *Guerra Giudaica* è di una tragicità toccante, e ha contribuito per duemila anni a valorizzarne l'opera di storico. Egli attribuisce l'incendio della città non ad un ordine di Tito ma all'iniziativa di un legionario, che scagliò delle torce al di là dell'ultima recinzione del Tempio che, ricco di preziosi legni istoriati, venne rapidamente avvolto dalle fiamme, che dall'alto precipitarono sulla città sottostante distruggendola (VI libro).

Sembra che Tito, deluso nelle sue speranze di saccheggio, abbia attribuito l'accusa di incendio agli ebrei che, carichi di debiti, vollero distruggere gli archivi.

A Giuseppe Flavio dobbiamo le notizie successive della caduta delle fortezze di Macheronte, Herodion e dell'eroica Masada, che riuscì a resistere sino al 73, quando il generale romano Flavio Silva la conquistò, dopo lungo assedio, trovandosi alla occupazione solo di fronte ai cadaveri degli assediati.

## 6. VALUTAZIONE

Ma torniamo alle accuse mosse a Giuseppe con gli interrogativi nel titolo.

L'accusa di tradimento gli venne scagliata da Giovanni di Giscala, sempre suo avversario, quando dagli spalti degli assediati che si affacciavano sulle mura di Gerusalemme, Giuseppe invitava alla resa. Comunque il suo reiterato sforzo di giustificarsi, che appare in tutte le sue opere, ne suffraga la credibilità.

L'episodio della profetica previsione fatta a Vespasiano, che gli avrebbe salvato la vita e quindi concesso il privilegio di essere un liberto Flavio, è ripetuto da Giuseppe anche nella sua autobiografia scritta a Roma, aulico cronista ospitato in una ricca villa dei Flavi. Tutta la stesura delle sue opere ha certamente un tono "cortigiano", che può essere interpretato a seconda del giudizio di ciascuno in senso attributivo o in senso dispregiativo.

Ogni monarca, ogni potente si è sempre attorniato di una propria cerchia di cortigiani, di livello più o meno elevato; ancora oggi quotidianamente vediamo sugli schermi dei televisori e sulle pagine dei giornali immagini e scritti di personaggio di più o meno vasta dimensione, cultura, sagacia e dialettica.

Per concludere, veniamo ad una valutazione delle opere del nostro protagonista.

La *Guerra Giudaica* venne scritta a Roma tra il 75 e il 79, e sottoposta al giudizio di Vespasiano che poté ancora apprezzarla. È l'opera più ridondante di elogi per i Flavi e la potenza romana; ne spira però continuamente la sofferta partecipazione. Costituisce comunque un documento storico di grande valore, con pagine di estrema drammaticità nella descrizione dell'assedio e caduta di Jotapata, Gerusalemme e di Masada: opera di cronaca, ancora oggi si presta a coinvolgente lettura. Fu subito tradotta in greco dalla versione originale in aramaico (o ebraico) e, nei secoli successivi, più volte sottoposta a trascrizioni che si prestarono a interpolazioni cristiane che, peraltro, ne salvarono la

conservazione.

La *Guerra Giudaica* è giunta sino a noi anche in versioni slave, pure queste non immuni da interpolazioni recentemente rilevate da Eisler e altri studiosi. Gli schemi genealogici qui presentati sono ricavati dall'opera che inizia con la ribellione ebraica a Antioco Epifane e si chiude con la tragedia di Masada.

Le *Antichità Giudaiche* nella prima parte sono un commento a tutta la narrazione biblica e ne facilitano la lettura, mediante la forma piana e narrativa. (Ho rilevato una citazione di lode ai Flavi nell'episodio della regina Esther precedente di vari secoli). Nella seconda parte sono narrate le vicende della Giudea sotto i Tolomei, poi gli Asmonei e gli Erodiani e, infine, nell'ultima parte gli avvenimenti che collegano a Roma gli accadimenti della Giudea sotto i Procuratori che hanno portato alla rivolta, notizie raccolte evidentemente durante la sua residenza a Roma.

*Contra Apionem* è un'opera bella, ormai priva di orpelli aulici, che vuole difendere gli ebrei da calunnie frutto di ignoranza e di livore.

La *Vita*, ultima opera di Giuseppe, è un'autobiografia e, contemporaneamente, un'autodifesa del suo comportamento durante la missione in Galilea che gli fruttò l'accusa di traditore.

*Amicizia Ebraico-cristiana di Torino*

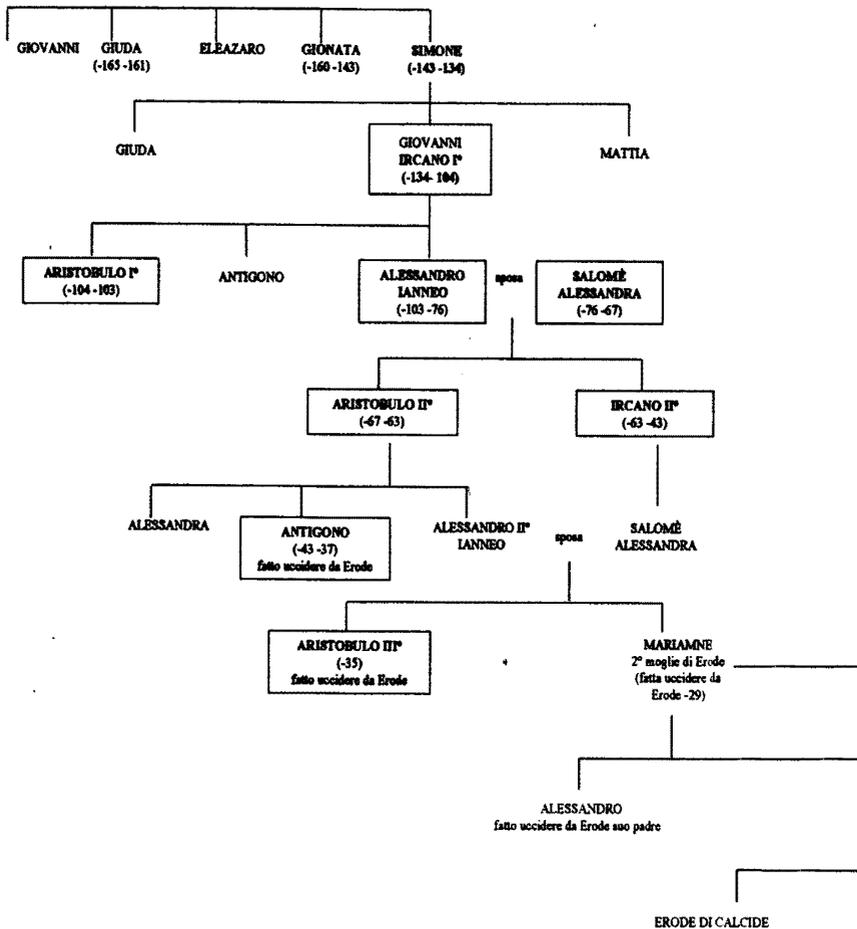
## BIBLIOGRAFIA

- M. SIMONETTI, *“Antichità giudaiche” di Flavio Giuseppe* (Meridiani – Classici dello spirito), Mondadori, Milano, cxliv + 882
- A. LEVIN, *Gli ebrei nell'impero romano. Saggi vari*, 2001, 334 p.
- M. ENGEL, *Giudaismo ed ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina*, 2001, 768 p.
- A.M. BERLIN – A.J. OVERMANN, *First Jewis revolt: Archaeology, History and Ideology*, 2002, 240 p.

*Torino, 18 aprile 2000*

# ASMONEI

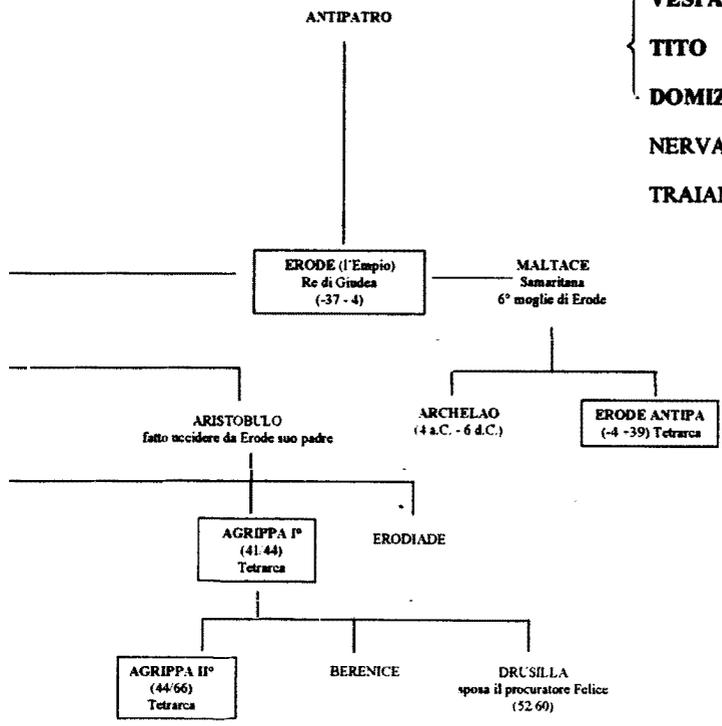
MATTIA MACCABEO - 166



**a ROMA**

TIBERIO	13 - 37
CALIGOLA	37 - 41
CLAUDIO	41 - 54
NERONE	54 - 68
GALBA	68 - 69
OTONE	69
VITELLIO	69
<b>VESPASIANO</b>	<b>69 - 79</b>
<b>TITO</b>	<b>79 - 81</b>
<b>DOMIZIANO</b>	<b>81 - 96</b>
NERVA	96 - 98
TRAIANO	98 - 111

**ERODIANI**





PIERO CAPELLI

## L'EBRAISMO NELLA PALESTINA DELL'EPOCA ELLENISTICA E ROMANA

### 1. DALLA CONQUISTA GRECA DELLA PALESTINA ALLA DISTRUZIONE DEL TEMPIO DI GERUSALEMME

**C**on la conquista della Palestina da parte di Alessandro Magno nel 332 a.e.v., per l'ebraismo si apriva il periodo storico dell'ellenizzazione, ossia del confronto con il pesantissimo modello di prestigio che la cultura ellenistica offriva - in alternativa più o meno drastica rispetto alle tradizioni nazionali degli ebrei - su quasi tutti i piani: la cultura, lo stile di vita, la spiritualità filosofica e religiosa e perfino l'uso linguistico quotidiano. Per noi moderni, il rapporto fra ellenismo ed ebraismo è una questione storiografica assai complessa, su cui esistono biblioteche intere<sup>1</sup>; qui mi limito a sottolineare due aspetti del fenomeno che ritengo particolarmente importanti:

a) il susseguirsi di diverse dominazioni straniere di cultura ellenica (prima i Tolomei e poi i Seleucidi) impose l'elaborazione di diverse risposte (sul piano della teologia della storia) da parte dei diversi gruppi ebraici, che vedevano messo in discussione quello che era stato per secoli il cardine della teologia israelitica, dallo Yahwista ai profeti e alla tradizione sacerdotale: l'elezione d'Israele e l'esclusività della sua Alleanza con il suo Dio<sup>2</sup>;

b) sul piano culturale, la dialettica principale che si instaurò

---

<sup>1</sup> In italiano vd. fra l'altro: E. BICKERMAN, *Gli ebrei in età greca*, tr. it. Il Mulino, Bologna, 1992; M. HENGEL, *Ebrei, greci e barbari*, tr. it. Paideia, Brescia 1981; ID., *Giudaismo ed ellenismo*, tr. it. Paideia, Brescia 2001; F.M. PARENTE, *Le istituzioni politiche del popolo d'Israele e Il pensiero politico ebraico*, in L. FIRPO (cur.), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, II/1, UTET, Torino 1985, pp. 3-288; P. WENDLAND, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo* (2a ed. 1912), tr. it. Paideia, Brescia 1986.

<sup>2</sup> Cf. J. MAIER, *Il giudaismo del secondo tempio*, tr. it. Paideia, Brescia 1991.

non fu tanto tra ebraismo e grecità in generale, quanto fra ebrei tradizionalisti ed ebrei ellenizzanti<sup>3</sup>.

Nel 200 a.e.v., con la battaglia vinta dal sovrano seleucide Antioco III a Panion, la Palestina passò definitivamente dal dominio dei Tolomei, i diadoci d'Egitto, a quello dei Seleucidi, diadoci di Cilicia, Siria, Mesopotamia e Media. Il problema dell'ellenizzazione si fece pressante sotto il regno di Antioco IV Epifane (salito al trono seleucide nel 175: per tutto il periodo fino alla metà del I secolo a.e.v., le principali fonti storiografiche antiche su cui si fondano gli studi moderni sono i due libri deuterocanonici dei *Maccabei* e le *Antichità giudaiche* di Flavio Giuseppe). Pressato dall'indennità di guerra che doveva pagare a Roma (che aveva sconfitto Antioco III nel 189 a Magnesia) e in più comunque orientato verso una politica espansionistica nei confronti dell'Egitto dei Tolomei e della Persia dei Parti, il sovrano tentò di mettere le mani sul ricchissimo tesoro del Tempio di Gerusalemme, che di Israele era il centro religioso, politico (in quanto sede della ierocrazia di discendenza aaronita, che era comunque in crisi per il potere decentrato che si erano conquistati i Tobiadi, una famiglia di appaltatori della riscossione delle imposte) e finanziario (vi convergevano le tasse versate al sacerdozio da tutti gli ebrei della madrepatria e della diaspora). Riuscì quindi a deporre il sommo sacerdote legittimo (ossia appartenente al ramo sadocita della stirpe aaronita), il tradizionalista Onia III, e ne vendette la carica al fratello Yeshua', che ellenizzò il proprio nome in Giasone e promosse il processo di ellenizzazione dell'ebraismo, giungendo fino a consentire la costruzione in Gerusalemme di una palestra ("ginnasio") in cui i giovani si esercitavano nudi alla maniera greca, con grande scandalo dei tradizionalisti.

A questo periodo risalgono le prime forme organizzate di reazione all'ellenizzazione. L'insoddisfazione per il presente suscitò speranze di redenzione messianica: un gruppo di sacerdoti sadociti si appartò nel deserto di Giuda, a Qumran, in attesa della venuta di due "unti" (uno di stirpe davidica e l'altro di stirpe levitica), ricevendo in un secondo tempo struttura autonoma per opera di un personaggio che in alcuni testi qumranici è chiamato "Maestro di Giustizia" e che taluni hanno identificato con il deposto - e infine assassinato - Onia III. Questi sacerdoti erano forse quegli "esseni" con i quali la maggior parte degli studiosi identifica la comunità di Qumran; Filone, Plinio il Vecchio e particolarmente Flavio

---

<sup>3</sup> Vd. A. MOMIGLIANO, *Pagine ebraiche*, Einaudi, Torino 1987.

Giuseppe<sup>4</sup> ci informano che si raggruppavano nelle diverse città, vivendo in regime di povertà e di comunione dei beni, dediti alla preghiera e al lavoro: praticavano il celibato (ma non in tutti i gruppi) e credevano nell'immortalità dell'anima e nella retribuzione nell'aldilà secondo i meriti acquisiti in vita.

Essendo un gruppo di origine sacerdotale, gli esseni erano animati da una vera e propria ossessione per il rispetto delle norme di purità codificate nella "Legge di Santità" del *Levitico* (capp. 17-26), norme alle quali essi ne avevano aggiunte altre ancora. In questo periodo andava diffondendosi l'idea che la presenza del male nel mondo (e nella storia d'Israele in particolare) fosse una condizione ontologica derivante da una contaminazione della natura e dell'umanità - cioè da una loro condizione ineludibile di impurità *ab origine*: cf. gli *Inni* da Qumran - causata da forze sottoposte al controllo divino ma superiori a quello dell'uomo (in contrapposizione alla teologia sacerdotale tradizionale, che vedeva la causa del male storico nella trasgressione, da parte di Israele, del patto con Dio). Quest'idea costituì il nucleo del pensiero "apocalittico", che diede origine a una vastissima produzione letteraria (a partire dal *Libro dei Vigilanti*, databile al V secolo a.e.v. e poi inglobato nel *Libro di Enoc etiopico*, fino all'*Apocalisse* del Nuovo Testamento e oltre)<sup>5</sup>.

Antioco IV, trovandosi tra difficoltà crescenti (la pressione di Roma a occidente - dopo la vittoria di Pidna sulla Macedonia nel 169 - e quella dei Parti a oriente), giunse, probabilmente con la complicità del sommo sacerdote ellenizzante Menachem-Menelao, a saccheggiare apertamente il tesoro del Tempio, a proibire il culto israelitico e perfino, nel 167, a profanare il santuario collocandovi quello che il libro di *Daniele* (11,31; 12,11) chiama "abominio della desolazione" (probabilmente un altare pagano). Schematizzando, si può dire che le forme che la reazione degli ebrei assunse furono tre<sup>6</sup>:

- vi fu, ovviamente, chi si adeguò al nuovo stato di cose;
- alcuni movimenti (come gli esseni e gli asidei, dall'ebraico *chasidim*, "pii") continuarono a praticare il culto nazionale in segreto o in comunità che potremmo definire monastiche, con un'osservanza della Legge che oggi non si esiterebbe a

---

<sup>4</sup> *Guerra giudaica*, 2,119-121.

<sup>5</sup> Vd. P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990.

<sup>6</sup> Cf. L. MORALDI, *I manoscritti di Qumran*, 2a ed., UTET, Torino 1986 (rist. TEA, Milano 1994), p. 36.

chiamare integralistica;

- la causa della rivolta armata (comprese anche le inevitabili violenze contro i collaborazionisti) fu sposata dai membri della famiglia dei cosiddetti Maccabei (probabilmente da un termine semitico che significa “martello”), padre e cinque figli di Modin, di stirpe sacerdotale non sadocita, e dai loro seguaci.

Asidei, Maccabei e seguaci si allearono in guerra contro Antioco IV<sup>7</sup>, ottenendo nel 164 la vittoria militare, la purificazione del Tempio e la libertà per il culto nazionale.

La pace così stabilita durò poco, perché il successore di Antioco IV, Demetrio I, intensificò il processo di ellenizzazione politica, civile e religiosa, nominando sommo sacerdote l'ellenizzante Elyaqim-Alcimo: si tornò così alle armi. Il conflitto durò con fasi alterne fino al 142, quando l'ultimo dei fratelli Maccabei, Simone, sconfisse definitivamente le truppe seleucidi, ottenendo da Demetrio II l'indipendenza per la Giudea e da un'assemblea di popolo, maggiorenti e sacerdoti il titolo di *hegoùmenos* unitamente a quello di sommo sacerdote<sup>8</sup> per sé e i propri discendenti (che si attribuirono il nome dinastico di “Asmonei” traendolo da quello di un antenato<sup>9</sup>).

Nei sessant'anni successivi, i monarchi asmonei successori di Simone (Giovanni Ircano, Aristobulo I e Alessandro Ianneo) misero in atto una politica espansionistica in direzione dell'Idumea, della Samaria e della Galilea, che vennero conquistate ed ebraizzate a forza. Per far ciò dovettero avvalersi, nonostante fossero sommi sacerdoti, di mercenari stranieri, non ebrei e quindi impuri. Ciò costituì uno scandalo gravissimo per le correnti integraliste come gli esseni e gli asidei, dei quali ultimi - che ormai si indicavano con il nome di “farisei”, dall'ebr. *parash*, “separare” - i primi Asmonei furono dunque osteggiatori politici e religiosi e talora sanguinari persecutori. Si giunse, nei primi lustri del I secolo a.e.v., a una situazione di guerra civile più o meno strisciante che durò fino al 76, quando la regina asmonea Alessandra Salome (che aveva nominato sommo sacerdote il proprio figlio Ircano II), pur senza rinunciare a una politica militaristica, riconobbe ai farisei il diritto di seguire la loro propria normativa (in ebraico *halakah*, “cammino”) in materia sia rituale sia fiscale (le tasse da versare al Tempio).

Fra i tanti gruppi ideologici affioranti nella società giudaica di epoca asmonea, quelli sulla cui prassi e sul cui pensiero siamo

---

<sup>7</sup> 1 Maccabei 2,42.

<sup>8</sup> 1 Maccabei 14,41.

<sup>9</sup> FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità giudaiche*, 12,265.

meglio documentati sono i seguenti:

- a) i sadducei (termine affine a “sadociti”), cioè la ierocrazia del Tempio e la nobiltà terriera filomonarchica, per le quali la trasmissione del prestigio e dell'autorità avvenivano per via di discendenza; seguivano un calendario lunisolare e non credevano nell'immortalità dell'anima, né quindi in alcun premio o castigo dopo la morte;
- b) i farisei (ebr. *perushim*, “separati”), membri della classe artigianale (ma anche di quella contadina e di quella mercantile, e soprattutto della burocrazia - gli “scribi” -) che si organizzavano secondo la propria *halakah* in sinagoghe e gruppi di mutua assistenza (*chavurot*, “compagnie”), incentrando la propria ideologia su una rettitudine di prassi di vita quotidiana derivante dalla incessante lettura e interpretazione della Legge; dalle scuole filosofiche greche desunsero il modello della trasmissione dell'autorità per via di discepolato; seguivano lo stesso calendario dei sadducei ma, diversamente da questi, credevano nell'immortalità dell'anima e nella retribuzione oltremondana;
- c) gli esseni (termine greco la cui etimologia semitica è dubbia), la cui spiritualità - a quanto si ricava dai testi qumranici - si evolveva secondo concezioni riscontrabili anche nel pensiero di Gesù<sup>10</sup>, quali quella della gratuità della remissione dei peccati, la concezione ontologica e non circostanziale dell'impurità e la non accettazione del divorzio; per contrapporsi al sommo sacerdozio asmoneo e al sacerdozio aaronita in generale, che come sappiamo ritenevano delegittimati, seguivano un calendario solare (il che potrebbe spiegare la celebrazione anticipata della cena pasquale da parte di Gesù rispetto ai farisei e ai sadducei);
- d) altri gruppi che, come gli esseni, ritenevano contaminato il Tempio e illegittima la figura del monarca-sommo sacerdote asmoneo, e si crearono l'aspettativa di un nuovo Tempio e di un nuovo sacerdozio che sarebbero stati istituiti da Dio stesso; tra questi gruppi sembra possibile individuare i cosiddetti “melkisedechiani”, che avevano come figura-tipo il re-sacerdote Melkisedeq di *Genesi* 14 e del Salmo 110<sup>11</sup>;

---

<sup>10</sup> Vd. P. SACCHI, *Riflessioni sul problema della formazione culturale di Gesù*, in “Henoch” 14 (1992), pp. 243-260.

<sup>11</sup> Vd. A. VIVIAN, *I movimenti che si oppongono al Tempio: il problema del sacerdozio di Melkisedeq*, in “Henoch” 14 (1992), pp. 97-112. La figura di Melkisedeq ricorre anche nella *Lettera agli ebrei* (cap. 7) ed è forse riconoscibile nell'omonima figura escatologica di un testo qumranico (11Q *Melkisedeq*).

- e) lo *'am ha-aretz*, “popolo della terra”: con questa espressione, di conio probabilmente farisaico, sembra si potessero indicare tanto i ceti contadini incolti quanto i “qualunquisti” e gli apolitici di qualsiasi livello sociale<sup>12</sup>.

Alla fine del regno di Salome, nel 67 (per il periodo da questo punto in poi la ricostruzione storiografica si avvale precipuamente delle opere di Flavio Giuseppe, di Dione Cassio e di Tacito), si aprì una lotta dinastica tra l'erede Ircano II e suo fratello, l'usurpatore Aristobulo II. Le parti dell'erede legittimo vennero prese da un personaggio emergente, il governatore dell'Idumea Antipatro (gli idumei, ricordo, erano stati convertiti con la forza all'ebraismo circa sessant'anni prima<sup>13</sup>); questi ottenne l'appoggio di Pompeo (che fu in Siria tra il 64 e il 63 durante la conduzione della guerra contro il Ponto), che riconquistò Gerusalemme occupata da Aristobulo (profanando anche il *sancta sanctorum* del Tempio, con un gesto probabilmente dovuto più alla curiosità che a un'ostilità deliberata, come dimostrò l'immediata riconsacrazione) e nominò Ircano etnarca di Giudea, Idumea, Perea e Galilea (mentre la Transgiordania settentrionale e la Samaria rimanevano a parte). Aristobulo II e suo figlio Alessandro Asmoneo continuarono comunque per anni a fomentare rivolte.

Verso la metà del I secolo a.e.v., i ceti principali nei quali si articolava la società ebraica della Palestina erano i seguenti:

- 1) la ierocrazia sacerdotale sadducea (il Tempio diventava sempre più ricco perché riceveva tasse anche dalla diaspora, ormai diffusa e fiorente in tutto il Mediterraneo orientale fino a Roma<sup>14</sup>, dove costituì poi il primissimo ambito di diffusione del cristianesimo: dal tesoro del Tempio ottenne di prelevare fondi anche Crasso per la sua sfortunata campagna contro i Parti del 54-53);
- 2) la vecchia nobiltà terriera della Giudea, filoasmonea e filosadducea;
- 3) i “nuovi ricchi” latifondisti, spesso di origine idumea o diasporica, che possedevano, soprattutto in Galilea, le terre non direttamente amministrare dalle *pòleis* di statuto amministrativo semiautonoma, e che cominciavano ad allontanarsi dalle campagne per trasferirsi appunto nelle *pòleis* di nuova fondazione (come Tiberiade e Sefforis);

---

<sup>12</sup> Vd. A. OPPENHEIMER, *The 'Am ha-Aretz*, Brill, Leiden 1977.

<sup>13</sup> Vd. FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità giudaiche*, 13,257-258.

<sup>14</sup> Cf. la notizia di Strabone in FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità giudaiche*, 14,115.

- 4) le *chavurot* artigianali e agricole dei farisei;
- 5) gli *'amme ha-aretz*;
- 6) un proletariato contadino abbandonato a se stesso dai possidenti, come si è detto, e sempre più impoverito dalla fiscalità monarchica e sacerdotale, e che quindi andava lasciando il proprio tradizionale farisaismo per abbracciare correnti di pensiero messianico o per dedicarsi al brigantaggio (come avveniva su larga scala specialmente in Galilea)<sup>15</sup>.

Questo era il quadro sociale su cui si affacciava la potenza romana. Durante la guerra fra Cesare e Pompeo, nel 49-48, l'influente Antipatro si schierò dalla parte giusta sul fronte egiziano, ottenendo dal vincitore una sontuosa ricompensa consistente nella carica di *epitropos* della Giudea per sé e in quelle di strateghi di Gerusalemme e della Galilea per i propri figli Fasaele ed Erode, nell'esenzione dal tributo a Roma per la popolazione e nella libertà di culto per tutte le comunità ebraiche del costituendo impero, la cui fioritura fu ulteriormente incentivata.

Dopo l'assassinio di Cesare, nel 44, la popolazione della Giudea patì le depredazioni delle truppe di Cassio Longino, avversario di Antonio e Ottaviano ma antico amico di Antipatro; nei tumulti che ne conseguirono, nel 43, Antipatro venne assassinato: gli succedette il figlio Erode, che ottenne da Ottaviano l'alleanza e il titolo di re di Giudea e nel 37 tolse il trono a Mattatia-Antigono, l'ultimo Asmoneo, che lo aveva occupato nel 40, durante un'invasione dei Parti.

Erode "il Grande", che regnò fino al 4 a.e.v., fu una tipica figura di capitalista provinciale del primo impero, che seppe reinvestire i propri capitali in modo da guadagnarsi il favore delle masse e degli altri capitalisti (latifondisti e mercanti), ad esempio attraverso un'intensa attività di edilizia di rappresentanza (fondò Cesarea, che divenne in breve un centro importantissimo, e fece erigere un imponente sistema di fortificazioni nella zona del Mar Morto); ebbe invece contro la vecchia nobiltà filosaducea, che andava sposando l'ideologia dei farisei per il venir meno della propria tradizione culturale autonoma, e i farisei stessi, che contestavano la legittimità della sua carica - sappiamo che era di origine idumea e quindi non ebraica - e di quella del sommo

---

<sup>15</sup> Sulla composizione della società ebraica negli anni di Gesù vd.: G. JOSSA, *I gruppi giudaici ai tempi di Gesù*, Paideia, Brescia 2001; J. NEUSNER, *Il giudaismo nei primi secoli del cristianesimo*, tr. it. Morcelliana, Brescia 1989; P. SACCHI, *Storia del secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994 (rist. 2002); E.P. SANDERS, *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, tr. it. Morcelliana, Brescia 1999; G. STEMBERGER, *Farisei, sadducei, esseni*, tr. it. Paideia, Brescia 1993.

sacerdote da lui nominato, il babilonese Ananel.

## 2. LE GUERRE CONTRO ROMA

Alla morte di Erode il Grande (4 a.e.v.), il figlio Archelao, successore designato sul trono di Gerusalemme, si recò a Roma per essere riconosciuto re da Augusto. Questi, però, fu fatto oggetto di pressioni da parte del notabilato di Gerusalemme, che andava sempre più aderendo all'ideologia dei farisei, i quali avevano sempre contestato la legittimità della carica regale di Erode (che era stato di origini idumee e quindi non ebraiche). I notabili di Gerusalemme si erano guadagnati l'ulteriore appoggio dell'influente comunità ebraica di Roma, che contava circa ottomila membri. Fu così che la Palestina venne inaspettatamente spartita tra quattro dei figli di Erode: Filippo fu nominato tetrarca della Transgiordania settentrionale (e lo rimase fino al 34 e.v.), la sorella Salome lo fu delle città di Yavneh e Ashdod, Erode Antipa divenne tetrarca della Galilea e della Perea (e lo fu fino al 36 e.v.) e Archelao rimase tetrarca di Giudea, Idumea e Samaria fino al 6 e.v., quando, per le solite pressioni dei notabili, Augusto lo depose esiliandolo in Gallia.

Dopo la deposizione di Archelao la Giudea venne aggregata dai Romani al governatorato di Siria e la gestione della cosa pubblica venne ripartita tra un *procurator* romano e il sinedrio sacerdotale. Solamente al *procurator* competevano la riscossione dei tributi per Roma, il mantenimento dell'ordine pubblico e forse - a quanto alcuni deducono dal vangelo di Giovanni - la comminazione della pena capitale (dal 26 al 36 fu procuratore Ponzio Pilato). Il sinedrio sacerdotale, cui spettava dirimere ogni altra questione civile e penale in base alla Legge biblica e alla sua discussione e interpretazione, derivava probabilmente dalla *gherousia* gerosolimitana, già esistente in epoca tolemaica (320-200 a.e.v.), di cui parla Flavio Giuseppe<sup>16</sup>: era presieduto dal sommo sacerdote e per tutto il periodo della vita di Gesù fu dominato dalla figura di Anna, che venne nominato dal prefetto di Siria Quirinio subito nel 6 e.v. e rimase sommo sacerdote fino al 15, ottenendo poi l'assegnazione della carica al proprio genero Caifa, che presiedette il sinedrio dal 18 al 36 (Anna era morto nel 35).

Il potere romano esentò la popolazione ebraica dal dover prestare culto alla figura dell'imperatore, ma agli ebrei non mancarono comunque motivi di malcontento: le tensioni con i

---

<sup>16</sup> *Antichità giudaiche* 12,138.142.

pagani furono inevitabili (specie nelle città a popolazione mista, come Cesarea); alcuni procuratori (come Gessio Floro) si abbandonarono alle malversazioni; soprattutto, il numero dei poveri e dei diseredati, cui si rivolgeva il messaggio di Gesù, cresceva continuamente a causa della pressione tributaria, ormai intollerabile, e della gravissima crisi agricola che travagliava la Galilea che Gesù percorreva. Lo “zelo” nell’osservanza della Legge che continuava ad animare i farisei e i seguaci delle varie correnti messianiche si convertì nella sua applicazione armata contro la potenza occupante per opera dei gruppi organizzati dei cosiddetti “zeloti” (gli “animati dallo zelo”) e “sicarii” (gli “uomini del pugnale”). Si arrivò alla soglia del confronto armato già nel 41, quando Caligola, appena prima di venire assassinato, impose in tutto l’impero il culto della propria persona quale dio, e quindi anche la presenza di una propria statua nel Tempio di Gerusalemme; la rivolta esplose nel 66, dopo l’imposizione del culto di Nerone.

Sulla “prima guerra giudaica” siamo informati dagli *Annali* di Tacito e soprattutto dalla *Guerra giudaica* di Flavio Giuseppe. Le bande degli zeloti occuparono la fortezza di Masada e si impadronirono addirittura della fortezza Antonia, caposaldo della guarnigione romana, situata nell’area del Tempio; la Palestina venne liberata, ma la sua riorganizzazione fallì in breve tempo a causa delle rivalità che emersero fra i gruppi degli zeloti (in Gerusalemme si giunse alla guerriglia urbana tra i seguaci di Giovanni di Ghischala contro quelli di Simone bar Ghiora). Entro il 69 le legioni guidate da Vespasiano riconquistarono tutta la Palestina tranne la Giudea: lo stesso Flavio Giuseppe, inviato dal governo provvisorio di Gerusalemme come comandante in Galilea, venne catturato dai Romani e portato a Roma da Vespasiano quando questi occupò il trono imperiale (a Roma Giuseppe divenne liberto dell’imperatore, assumendo il *praenomen* di Flavio, e si dedicò alla stesura delle proprie opere storiografiche e apologetiche destinate al pubblico romano e greco e agli ebrei della diaspora che non capivano l’ebraico; presso gli ebrei fu sempre considerato un traditore). Nel luglio del 70, dopo un lungo assedio, Gerusalemme fu riconquistata dalle truppe di Tito, il figlio di Vespasiano: il Tempio venne distrutto, i suoi arredi furono portati a Roma per il trionfo e si ebbero devastazioni immense (si calcolano circa seicentomila morti, più o meno un quarto della popolazione della Giudea, e un numero ancor maggiore di deportati<sup>17</sup>).

---

<sup>17</sup> Cf. J.A. SOGGIN, *Storia d’Israele*, Paideia, Brescia 1984, p. 485 (FLAVIO GIUSEPPE, *Guerra giudaica* 6,240, parla addirittura di 1.100.000 morti e 97.000

L'ebraismo era così stato privato del proprio "cuore", anche se politicamente non fu del tutto vinto fino al soffocamento nel sangue della "seconda guerra giudaica" nel 135. Lo statuto amministrativo della Palestina, che fino a quel momento aveva potuto rimanere un regno vassallo sul quale Roma non aveva governato in forma diretta, venne mutato in quello di provincia dell'impero, governata direttamente per mezzo di un *legatus*. Il governo cominciò a incamerare, come *fiscus iudaicus*, la tassa annuale di mezzo siclo che ciascun ebreo maschio adulto dell'impero doveva versare al tesoro del Tempio<sup>18</sup>. Vennero subito prese anche misure di ripopolazione della regione devastata, mediante l'assegnazione di terreni a veterani di guerra, a nuovi coloni venuti da fuori e a ex-collaborazionisti. Per la popolazione ebraica superstita ciò costituiva una preoccupazione grave, poiché ne erano accresciuti l'instabilità economica e il rischio di una totale profanazione della Terra, che rimaneva pur sempre Santa. Fu quindi un segno di disponibilità alla distensione l'emanazione di provvedimenti di legge, noti con il nome collettivo di *siqariqon*, miranti a favorire il riacquisto da parte degli ebrei di quei terreni che, in conseguenza della guerra, erano stati espropriati o erano diventati *res nullius*<sup>19</sup>.

Col mutare della situazione politica mutarono anche gli equilibri fra i gruppi ideologici ebraici:

- il cristianesimo aveva già cominciato a diffondersi con estrema rapidità nella diaspora: la sua apertura ai Gentili, promossa da Paolo, portò alla rottura definitiva con i "fratelli maggiori";
- gli zeloti e i sicari erano probabilmente assai ridotti nel numero, ma le ragioni del loro malcontento erano ancora aumentate;
- chi invece andava sempre più perdendo ruolo sociale e fisionomia culturale era la ierocrazia sadducea, privata del Tempio che aveva costituito la base del suo potere politico e spirituale;
- per questo i ceti aristocratici e capitalistici, che in epoca asmonea ed erodiana avevano appoggiato i sadducei, andavano sempre più aderendo al farisaismo, la cui

---

prigionieri).

<sup>18</sup> Questa tassa fissa andò perdendo progressivamente importanza a causa dell'inflazione, ma era ancora in vigore a metà del III secolo (vd. ORIGENE, *Epistola ad Africano* 14).

<sup>19</sup> Sul *siqariqon* vd. Mishnah, *Bikkurim* 1,2; 2,3; *Gittin* 5,6; Tosefta, *Gittin* 5,1-2.

*leadership* rabbinica diede inizio fin dal primo dopoguerra a una vastissima opera di ristrutturazione della religiosità attorno ai cardini della Legge e della sinagoga, che portò alla costituzione dell'ebraismo rabbinico e alla sopravvivenza plurimillenaria di un popolo prima senza stato e poi anche senza terra.

- Testi rabbinici di epoca successiva raccontano che lo scriba Yochanan ben Zakkay fuggì da Gerusalemme distrutta (nascosto in una bara trasportata dai suoi discepoli<sup>20</sup>) e riparò a Yavneh, dove organizzò un centro di studio al quale aderirono anche scribi e sadducei, e che a un certo punto assunse anche, secondo la tradizione rabbinica posteriore, le funzioni che erano state del sinedrio. Quale che fosse la natura di questa istituzione (variamente definita come “sinodo”, “accademia” o “sinedrio”), la tradizione rabbinica la riconobbe ben presto come un momento fondamentale delle proprie origini. Fu a Yavneh che si cominciò a organizzare la *halakah* al fine di spostare la celebrazione della sacralità di Israele e della Terrasanta dalla sfera del culto sacrificale a quella della vita quotidiana (e ciò nonostante molte fonti rabbiniche e alcuni apocrifi<sup>21</sup> dimostrino che la speranza di poter ricostruire il Tempio per la terza volta non fosse affatto sopita); è ipotesi comune (pur se ancora da verificare) che a Yavneh cominciasse anche a prendere forma il canone ebraico della Scrittura. Fu inoltre nel periodo di Yavneh che il rabbinismo prese definitivamente le distanze dal cristianesimo con la redazione della cosiddetta “benedizione dei *minim*”, cioè la maledizione pubblica contro gli “eretici” poi incorporata nella preghiera quotidiana<sup>22</sup>.

In generale, comunque, la situazione, rispetto a prima della guerra, non era cambiata così radicalmente da sopire le aspettative e le ragioni di malcontento, né quindi da precludere la possibilità che queste trovassero di nuovo sbocco nelle armi. Già nel 115-117 la diaspora del Mediterraneo orientale (Egitto, Cirenaica e Cipro) si sollevò contro Traiano in una ribellione che pare avesse forti connotazioni messianiche e che venne soffocata nel sangue<sup>23</sup>. In Palestina la lotta armata venne ripresa su grande

---

<sup>20</sup> *Talmud Babilonese, Gittin 56a* (e altrove).

<sup>21</sup> Come per es. *l'Apocalisse siriana di Baruc* (6 e 68,5).

<sup>22</sup> Sulla “benedizione dei *minim*” vd. L. VANA, *La birkat ha-minim è una preghiera contro i giudeo-cristiani?*, in G. FILORAMO - C. GIANOTTO (curr.), *Verus Israel, Paideia*, Brescia 2001, pp. 147-189.

<sup>23</sup> Vd. M. PUCCI, *La rivolta ebraica al tempo di Traiano*, Giardini, Pisa

scala, per motivi non precisabili, nel 132 sotto la guida di Shim'on bar Kosiba, che i suoi seguaci e l'autorevolissimo rabbino 'Aqiva ritennero essere il messia restauratore del regno davidico secondo la profezia di Balaam (*Numeri* 24,17ss.), e che perciò, sulla scorta di quel passo biblico («Una stella spunta da Giacobbe e uno scettro sorge da Israele»), gli attribuirono il nome di Bar Kokba (in aramaico “figlio della stella”) <sup>24</sup>. L'esercito ribelle si impadronì di Gerusalemme e di molte delle fortificazioni erodiane nella zona del Mar Morto, dove scavi archeologici a metà del secolo scorso hanno portato alla luce lettere di contenuto amministrativo recanti la firma dello stesso Bar Kokba, il quale effettivamente arrivò a regnare e a battere moneta: le legende dei suoi conii riportano anche il nome di un El'azar “sacerdote”, suggerendo che tra i suoi programmi fosse incluso anche il ripristino del culto sacrificale. Solo dopo due anni Roma inviò nella zona il generale Giulio Severo, che sedò nel sangue anche questa rivolta, riprendendo Gerusalemme ed espugnando l'ultimo caposaldo in mano ai ribelli, la fortezza di Betar, nel 135.

La *leadership* rabbinica comprese bene che questa volta andava lasciata ogni speranza di ricostituzione di uno stato ebraico: le tradizioni rabbiniche sulla “seconda guerra giudaica” fecero dello sfortunato Bar Kokba uno pseudo-messia (e lo condannarono a un'autentica *damnatio memoriae* cambiandone il nome in Bar Koziba, “figlio della menzogna”), del rabbino 'Aqiva, ucciso dai Romani, un martire, e della presa di Betar un evento tanto catastrofico quanto le distruzioni del primo e del secondo Tempio, fissando la data di tutti e tre gli avvenimenti nello stesso giorno del calendario, il 9 del mese di *av*.

### **3. GLI EBREI SENZA STATO IN PALESTINA FINO ALLA FINE DELL'IMPERO ROMANO**

Come abbiamo visto, nella Palestina ebraica tra il 200 a.e.v. e il 200 e.v. si era sviluppata una straordinaria varietà di correnti e tendenze religiose e politiche, in un complesso quadro di rapporti con l'alternarsi di diverse dominazioni - straniere e non - e con una notevole variabilità delle diverse classi sociali quanto a costituzione e condizioni economiche. La storia dell'ebraismo in quel periodo oggi non è più considerata come l'evoluzione di un unico “giudaismo normativo” (secondo la definizione di G.F. Moore che ha dominato la visione dell'argomento dagli anni

---

1981.

<sup>24</sup> *Talmud Palestinese, Ta'anit* 4,6.

Trenta fino ai primi anni Ottanta<sup>25</sup>) e del distaccarsi da esso di correnti devianti. Essa fu invece una competizione tra diversi sistemi ideologici con i quali l'ebraismo cercò di dare risposta ai propri problemi interni ed esterni, e più in generale alla crisi del mondo tardoantico.

Dicendo "sistemi ideologici", intendo far capire che le consuete definizioni, per esempio, dei farisei e dei sadducei come "sette", "partiti" o "correnti" sono tutte, in egual misura e nello stesso tempo, adeguate e inadeguate. Come le altre società antiche e tardoantiche, anche quella ebraica non conosceva una distinzione tra sfera religiosa, sfera civile e sfera politica. L'osservanza del giusto calendario religioso, la rettitudine della prassi di vita quotidiana, il rispetto delle norme di purità nel culto sacrificale e nel versamento delle imposte al sacerdozio, erano tutte questioni che riguardavano la cosa pubblica, al pari della separazione da un'autorità civile pagana e impura. Le dispute sulla *halakah* erano a un tempo dispute su tutte e tre le discipline che noi chiameremmo diritto privato, diritto pubblico e diritto canonico.

Ai problemi in discussione, i diversi sistemi ideologici proponevano soluzioni diverse. La nostra capacità di individuare tali sistemi, e di porli in relazione biunivoca con i nomi dei gruppi di azione politico-religiosa a noi noti, dipende dalle fonti che ci documentano gli uni e gli altri, ed è in molti casi abbastanza limitata, perché le fonti non sono firmate e non contengono dichiarazioni di appartenenza a questa o a quell'altra ideologia. Certe ideologie, come l'apocalittica, ci sono ben conosciute nei loro contenuti, ma non nel loro ambiente vitale, e non riusciamo a collegarle ad alcuna delle componenti a noi note della società ebraica. Ugualmente, certi gruppi che le fonti individuano con molta precisione e alle quali attribuiscono anche molta importanza restano privi di una voce propria, come nel caso dei sadducei o in parte degli stessi esseni, ai quali molti dei testi di Qumran possono essere attribuiti solo per ipotesi.

Dal complesso delle fonti letterarie (e anche di quelle archeologiche)<sup>26</sup> risulta l'immagine di un ebraismo frammentato al punto che molti preferiscono parlare di diversi "ebraismi" in mutua competizione. Per noi, oggi, cercare di comprendere l'ebraismo

---

<sup>25</sup> G.F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, 3 voll., Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1927-1930 (rist. 1958).

<sup>26</sup> Vd. la discussa ma comunque magistrale interpretazione di E.R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 13 voll., Pantheon, New York 1952-1968.

tardoantico è come guardare in un caleidoscopio, in cui i pezzetti di vetro colorato non sono i diversi gruppi (di molti dei quali non rimane che un nome dato loro da altri), ma le diverse risposte che venivano date ai vari punti in discussione (la centralità del culto o della prassi di vita, l'attesa escatologica, la risposta politica al potere straniero, l'ideale messianico, eccetera). Se il caleidoscopio presenta una cornice che lo tiene unito, e che ci permette di continuare a parlare di diverse ideologie ebraiche anziché di diversi ebraismi, questa sarà costituita dalla condivisione di pochi cardini dottrinali ritenuti irrinunciabili, quali l'unicità di Dio e l'elezione d'Israele. Per il resto, ogni singolo testo di cui disponiamo può mutuare diverse concezioni da diversi sistemi ideologici, e creare così il sistema personale del suo autore o redattore, sistema che potrà ricondursi solo in parte ai grandi sistemi ideologici (quelli dei farisei, dei sadducei e degli esseni) che conosciamo solo da descrizioni rivolte all'esterno, come quelle di Flavio Giuseppe. E se ciò vale per i singoli testi, tanto più varrà per quei *corpora* di testi letterari che si continuano a nominare come se fossero grandezze storiche distinte e omogenee: *gli* apocrifi dell'Antico Testamento, *i* testi di Qumran, e via dicendo. Non esiste "l'ebraismo degli apocrifi"; esistono testi che noi chiamiamo apocrifi e che riportano ciascuno diversi elementi ideologici, talvolta riconducibili a un'ideologia precisa, talaltra presi da parti diverse e rielaborati in una sintesi nuova.

La scelta fra le diverse ideologie ebraiche in mutua competizione fu fatta dalla storia, che nell'arco di due secoli ne lasciò in vita soltanto due, le più duttili e capaci di adattarsi al mutamento delle condizioni: l'ebraismo rabbinico e l'ebraismo cristiano<sup>27</sup>. A partire da quell'epoca, questi due ebraismi sono per noi finalmente delimitabili dal punto di vista sociologico, religioso e letterario.

Le contromisure che Roma prese dopo la guerra del 132-135 furono draconiane. Ai massacri della guerra<sup>28</sup> e alle deportazioni di massa in schiavitù<sup>29</sup> si aggiunsero la rifondazione della distrutta Gerusalemme come città romana (e perciò stesso impura) con il nome di *Aelia Capitolina*, l'assoluta profanazione ottenuta collocando una statua di Giove Capitolino sul luogo del

---

<sup>27</sup> Cf. G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, tr. it. Marietti, Genova 1993.

<sup>28</sup> Vd. CASSIO DIONE, *Storia romana* 69,14, 1-2; APPIANO, *Storia romana* 11,50.

<sup>29</sup> Vd. GEROLAMO, *Commento a Zaccaria* 3 (a Zaccaria 11,5).

Tempio distrutto, e infine l'interdizione agli ebrei, sotto pena di morte, di entrare nella città e nella regione circostante, salvo che per il compianto del 9 del mese di *av*.

Fu questo, dunque, il momento epocale in cui, dei vari gruppi ideologici ebraici (con gli ebrei cristiani ormai avviati per la loro strada), sopravvisse l'unico che avesse già elaborato una cultura e una spiritualità tali da dargli un senso, e cioè il gruppo farisaico-rabbinico. Dato che la popolazione ebraica della Giudea era ridotta a piccoli nuclei sparsi tra Yavneh, Lod, Gerico e il cosiddetto "meridione" (*darom*, una stretta fascia di territorio a ovest di Engeddi e a sud di Hebron), le cerchie dei rabbini - incluso il "sinedrio" di Yavneh - si spostarono nella Galilea, la sola zona della Palestina dove la maggioranza della popolazione fosse ancora costituita da ebrei; il sinedrio giunse nella cittadina di Usha, e di lì a Bet She'arim, a Sefforis e infine, verso la metà del III secolo, a Tiberiade.<sup>30</sup> A questa istituzione, di tradizione consolidata, si sovrappose gradualmente la figura di un *leader* che la tradizione rabbinica successiva disse discendente dal celebre rabbino Hillel (I sec. a.e.v.) e più remotamente dal re Davide<sup>31</sup>. Questo presidente del sinedrio acquisì prestigio crescente con il progressivo normalizzarsi delle relazioni con Roma e con l'aumentare dell'autonomia amministrativa sotto gli Antonini e i Severi, fino a ricevere la titolatura di prefetto e a diventare il rappresentante ufficiale degli ebrei presso il governo centrale, con la qualifica di *nasi*, "patriarca" (ma anche "principe").

Per quanto è possibile ricostruire, la storia dei rapporti fra il sinedrio e il patriarcato fu, almeno fin verso la fine del II secolo, una storia di conflitti di competenze e di difficoltà da parte del patriarca ad affermare la propria autorità sul sinedrio. Del patriarcato non si conosce nemmeno la data d'istituzione<sup>32</sup>; del sinedrio non è facile comprendere la diversificazione delle funzioni (di tribunale o di scuola); delle cariche importanti (il *nasi*, il *chakam*, "sapiente", e l'*av bet din*, "capo del tribunale") non si conoscono con precisione le specifiche competenze. Di certo vi è che nella seconda metà del II secolo giunse a compimento l'attività di "deduzione, raccolta e redazione"<sup>33</sup> delle tradizioni

<sup>30</sup> *Talmud Babilonese, Ro'sh ha-Shanah* 31ab.

<sup>31</sup> *Talmud Palestinese, Ta'anit* 4,2.

<sup>32</sup> Secondo la Mishnah (*'Eduyyot* 7,7) il patriarca Gamli'el ricevette l'autorità dal governatore romano di Siria, ma non è chiaro il carattere di questa concessione, e nemmeno se si trattasse di Gamaliele I (pronipote di Hillel secondo le fonti rabbiniche e maestro di Paolo secondo *Atti* 22,3) o di suo nipote Gamaliele II (successore di Yochanan ben Zakkay alla fine del I sec. e.v.).

<sup>33</sup> Secondo l'espressione di G. STEMBERGER, *Il giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)* (1979), tr. it. Città Nuova,

halakiche farisaiche, messe infine per iscritto sotto la direzione del patriarca Yehudah ha-Nasi intorno al 200: questa stesura ebbe il nome di *Mishnah*, “ripetizione”, e il suo valore normativo era già riconosciuto sia in Palestina sia in Mesopotamia intorno alla metà del III secolo. La *halakah* veniva elaborata a partire dall’interpretazione della Legge biblica, ma anche in modi più indipendenti; tuttavia, come alla Legge biblica stessa, anche alla *halakah* venne conferito lo *status* di verità rivelata da Dio a Mosè sul Sinai, e si cominciò dunque a parlare di una “Legge scritta” (*Torah she-bi-ketav*, “che sta per iscritto”, ossia la Legge biblica) e di una “Legge orale” (*Torah she-be’al-peh*, “che sta sulla bocca”, ossia la *halakah*, anche se la si andava fissando per iscritto).<sup>34</sup>

Yehudah ha-Nasi, detto per eccellenza “Rabbi”, fu il più grande dei patriarchi, quello al quale vennero riconosciute tanto l’autorevolezza politica quanto il prestigio intellettuale e dottrinale: la tradizione rabbinica volle collegarlo idealmente al leggendario ‘Aqiva fissandone la data di nascita nel giorno della morte di quello<sup>35</sup>. Fu con Rabbi che la carica di patriarca divenne sicuramente ereditaria, conferendo al detentore patrimonio, cerimoniale e prestigio di re vassallo<sup>36</sup> e diritto di riscuotere tasse anche nella diaspora, probabilmente attraverso i messi che comunicavano alle diverse comunità la data precisa del novilunio (e quindi le scansioni del calendario liturgico).

La stabilità istituzionale così riacquisita durò fino alla fine della dinastia dei Severi (235), garantendo alla Palestina un periodo di fioritura documentato dalla costruzione di numerose sinagoghe in Galilea e di nuove città elleniche fuori di essa. La successiva crisi economica che travolse tutto l’impero comportò, per le province agricole come la Galilea, un nuovo impoverimento causato dalle tasse per il mantenimento degli eserciti, e conseguentemente l’aumento dell’emigrazione e del brigantaggio. Questo stato di cose durò almeno fino all’avvento di Diocleziano nel 284.

Il IV secolo fu il secolo della cristianizzazione dell’impero. Dopo l’editto di Milano (313) e la riunificazione dell’impero sotto Costantino (324), in Palestina crebbero enormemente il pellegrinaggio e l’insediamento dei cristiani, con la costruzione di

---

Roma 1991, pp. 24-25.

<sup>34</sup> Cf. *Mishnah*, *Avot* 1,1; *Talmud Babilonese*, *Shabbat* 31a. Sulla *Mishnah* e la sua idea dell’ebraismo vd. J. NEUSNER, *Il giudaismo nella testimonianza della Mishnah*, tr. it. Dehoniane, Bologna 1995.

<sup>35</sup> *Talmud Babilonese*, *Qiddushin* 72b.

<sup>36</sup> Cf. ORIGENE, *Epistola ad Africano* 14.

edifici di culto sui luoghi riconosciuti come santi<sup>37</sup> e la cristianizzazione di intere grandi città (come ad esempio Cesarea). Gli ebrei, sostanzialmente, rimasero a guardare: si ha solo notizia di una ribellione per cause misteriose scoppiata e soffocata nel sangue sotto l'imperatore d'Oriente Gallo (352-353), durante la quale venne probabilmente distrutto il centro rabbinico di Bet She'arim. L'autorità della classe rabbinica in seno all'ebraismo privato del suo Tempio non doveva comunque andare esente da critiche, e fu probabilmente per non risuscitare una possibile *leadership* sacerdotale che il patriarcato non assecondò con particolare entusiasmo il progetto di ricostruzione del Tempio promulgato dall'imperatore Giuliano l'Apostata (362-363).

Col tempo, tuttavia, l'autorevolezza del patriarcato andò scemando, sia presso gli ebrei (di cui si può pensare che reagissero male alle esenzioni fiscali concesse dal patriarcato ai rabbini e ad altre cariche ufficiali di cui fu pure fatto mercimonio) sia presso l'autorità imperiale (che nel 358/359 stabilì per tutto l'ebraismo un calendario fisso, minando in tal modo il prestigio religioso del patriarcato presso la diaspora). Nei Codici di Teodosio (438) e di Giustiniano (529) sono confluite numerose leggi restrittive ai danni del patriarcato e degli ebrei di Palestina, leggi che ebbero la doppia finalità di regolare e progressivamente limitare l'autonomia amministrativa e fiscale del patriarcato e di favorire la diffusione del cristianesimo ponendo un freno al proselitismo giudaico (per esempio impedendo la costruzione di nuove sinagoghe o la riedificazione di quelle che i cristiani spesso distruggevano). Al patriarca Gamaliele VI, che "credeva di poter delinquere impunemente", fu revocata nel 415 la qualifica di prefetto onorario (Codice di Teodosio 16,8,22); nel 429 il patriarcato non esisteva più e le tasse che esso aveva riscosso venivano incamerate dall'erario imperiale (Codice di Teodosio 16,8,29).

La fine dell'impero romano suscitò, prevedibilmente, un clima apocalittico e un fervore di attese messianiche che durarono fino a tutto il VI secolo, e con i quali va probabilmente posto in correlazione il primo fiorire di una letteratura ebraica di contenuto mistico. La classe rabbinica dovette cercare di sancire la propria *leadership* rinnovandone le basi culturali, che gli ebrei ellenizzati mettevano in discussione, ottenendo da Giustiniano (Novella 146, del 553) che nelle sinagoghe si potesse leggere la *Torah* in traduzione greca e che non vi venisse più insegnata la Legge orale (*deytérosis*, "ripetizione", forse la stessa Mishnah); fu in questo periodo che attorno alla Mishnah si cominciò a redigere il *Talmud*

---

<sup>37</sup> Sull'argomento vd. M. HALBWACHS, *Memorie di Terrasanta* (1941), tr. it. Arsenale, Venezia 1988.

Palestinese, senza che le circostanze storiche permettessero all'impresa di arrivare a termine. L'inizio del VII secolo vide gli ebrei di Babilonia militare nell'esercito persiano sassanide che aggrediva l'impero bizantino, e quelli di Palestina protesi nell'attesa della liberazione da un governo che si era fatto oppressivo fino al punto di minacciare la cristianizzazione coatta. Nel 614, partendo da Damasco, i persiani giunsero a Tiberiade e di lì a Sefforis e a Gerusalemme, dando inizio a sanguinose persecuzioni anticristiane e affidando il governo della Palestina all'ormai ridottissima popolazione ebraica (il 10-15 % del totale), guidata da un capo che assunse simbolicamente il nome di Neemia<sup>85</sup>. Ma anche questa riviviscenza del sogno nazionale fu spenta nel sangue già nel 617, con la revoca dei provvedimenti, la messa a morte dello pseudo-Neemia e l'inizio di nuove, violente persecuzioni. Agli eventi successivi che travolsero la Palestina (la riconquista bizantina nel 628 e la conquista araba tra il 636 e il 640) gli ebrei non potevano più che assistere con sfiduciata passività.

---

<sup>85</sup> Nella seconda metà del V secolo a.e.v. Neemia era stato il rifondatore dell'ebraismo nella Giudea, sotto il regno e per incarico dell'imperatore persiano Artaserse I.

PAOLO SACCHI

## *IL MESSIANISMO EBRAICO DALLE ORIGINI AL II SEC. D.C.*

**L**a parola “messia” è la trascrizione italiana della parola ebraica *mashiah*, che significa “unto”. Naturalmente l'unzione deve essere intesa in senso sacrale. Il rito dell'unzione non esisteva solo in Israele. È documentato anche presso gli egiziani e presso gli ittiti. In Egitto soggetto del rito era soltanto il faraone, dio sulla terra, che ungeva alti funzionari e vassalli. Quindi l'unzione sembra l'atto con cui il faraone conferiva in certi casi una certa autorità, faceva entrare l'unto nella propria sfera<sup>1</sup>.

In Hatti invece il rito dell'unzione poteva variare sia quanto al soggetto, sia quanto all'oggetto. Unto era il re e non è chiaro chi fosse il soggetto del rito. Ma l'unzione poteva farsi anche per privati. Per esempio, poteva riguardare una schiava liberata o una fidanzata al momento del matrimonio. Anche oggetti di culto potevano essere unti. Probabilmente l'unzione marcava il passaggio da una sfera sociale a un'altra. Nel caso del re o di un oggetto destinato al culto, l'unzione gli conferiva la sacralità<sup>2</sup>.

Nell'Israele preesilico l'unzione riguardava soltanto il re. Pertanto il termine di “unto” indicava il re nel suo aspetto sacrale. Il re al momento dell'incoronazione, cioè quando assumeva la pienezza del potere, entrava in qualche modo nella sfera del divino. Un salmista in occasione di una intronizzazione si rivolge al nuovo re dicendo: «Dio, il tuo Dio ti ha consacrato con olio di letizia» (Sal 45, 8). Il vero re d'Israele era YHWH e l'unto era colui

---

<sup>1</sup> Quest'articolo è la riproduzione con alcune aggiunte e alcune modifiche dell'articolo pubblicato dallo stesso autore con questo stesso titolo in *“Vita Monastica”* 46 (1987) 14-38. – I sottotitoli sono redazionali.

<sup>2</sup> Cf. ZACCAGNINI C., *Lo scambio dei doni nel Vicino Oriente durante i secoli XV-XIII* (Orientis Antiqui Collectio 11), Roma 1973, pp. 32-40 e 185 sgg. Vedi, per esempio, il testo K Bo Rv 6' - 10': «È consuetudine che quando i re assumono la regalità, i re loro pari mandano loro i doni opportuni: una veste regale e olio puro per l'unzione».

che lo rappresentava sulla terra.

Il termine “messianismo”, come tutti i nomi astratti di questo tipo, non esiste nell’ebraico biblico. È stato coniato dagli studiosi per indicare una funzione di salvezza che alle origini era legata alla funzione del re in quanto rappresentante di Dio sulla terra, cioè Suo unto. Si può dire che il messianismo è una categoria costruita su due elementi fondamentali. Il primo consiste nel credere che Dio garantisca che ci sarà un uomo o una serie di uomini, dotato o dotati di particolari carismi, il quale o i quali verranno in un certo giorno con uno scopo voluto da Dio. Il secondo punto della categoria è dato dal contenuto di questo scopo che in linea generale può essere definito come l’instaurazione di un mondo buono. Ma le caratteristiche di questo mondo buono possono variare, e di fatto variarono moltissimo, fra una situazione storica e ideologica e l’altra.

Seguendo la logica di questa definizione, per illustrare il messianismo sceglierò passi, presi un po’ da tutte le epoche, il cui testo sia sufficientemente chiaro per permettere una ricostruzione della storia su basi le più sicure possibile.

## 1. DAI TESTI DEL PRIMO TESTAMENTO

È idea comune che il passo che fonda il messianismo ebraico sia la profezia di Natan<sup>3</sup>, quale è narrata in 2Sam 7,16: «la tua casa e il tuo regno staranno saldi per sempre davanti a me<sup>4</sup>: il tuo trono sarà stabile per sempre». Sembra però che il testo abbia un valore essenzialmente politico, in quanto la profezia fonda una dinastia. Inoltre si tratta di un testo che, almeno nella forma in cui ci è giunto, è certamente molto posteriore al fatto narrato e rispecchia essenzialmente l’ideologia di salvezza del redattore dei libri storici<sup>5</sup>,

---

<sup>3</sup> Vedi l'autorevole *Encyclopaedia Judaica* (Gerusalemme 1972), alla voce “Messiah”, vol. XI, coll. 1407-08.

<sup>4</sup> «Davanti a me»: è lezione di alcuni manoscritti ebraici e del Greco. La maggior parte dei manoscritti ebraici, la Vulgata e il Siriaco leggono «davanti a te».

<sup>5</sup> Penso che colui che compose quella gigantesca storia di Israele, che finisce narrando come il re (ancora detto re!) Yehoyakin abbia acquistato il favore del re di Babilonia, cosa che avvenne con l’avvento al trono del re di Babilonia Awil-Marduk, sia vissuto in questa stessa epoca, perché non conosce avvenimenti posteriori. Questo personaggio coincide più o meno con il Deuteronomista della maggior parte dei critici. Penso però che la sua opera avesse un'estensione maggiore di quanto non si pensi comunemente: non so quanti passi siano stati inseriti dopo; ma nelle linee fondamentali la sua opera doveva cominciare con la creazione del mondo (o dell'uomo). Su ciò vedi *Il più antico storico di Israele* in "Atti del Congresso Internazionale tenuto a Roma il 10 e 11 febbraio 1986 nella sede della fondazione Caietani", Roma, Accademia Nazionale dei Lincei 1987, 65-86. Per un'ampia relazione del Congresso, cfr. “Biblica” 67, 1986, 440-448. Vedi

che era un monarchico convinto.

### 1.1. Prima dell'esilio

Ha invece carattere prevalentemente religioso - ma in una società arcaica distinguere il religioso dal politico è molto più difficile che nella società odierna - il testo di Isaia 11,1-5, che inoltre ha il vantaggio di essere databile in maniera sufficientemente precisa: siamo intorno all'anno 700 a.C.<sup>6</sup> Se al messianismo ebraico vogliamo trovare un punto di partenza, sembra che sia questo.

In questo passo Isaia afferma che verrà un "tempo buono" e che questo tempo buono sarà legato alla figura di un discendente di David dotato di particolari carismi. Abbiamo pertanto i due elementi fondamentali di ogni messianismo: il mondo buono del futuro e lo strumento umano, in questo caso un discendente della casa di David. Si parla perciò di messianismo davidico. Alle sue origini il messianismo fu regale e davidico.

Un virgulto spunterà dal tronco di Yesse,  
un virgulto spunterà dalle sue radici.  
Su di lui si poserà lo spirito del Signore,  
spirito di sapienza e di intelligenza,  
spirito di consiglio e di forza,  
spirito di conoscenza e di timore del Signore.  
Si compiacerà del timore del Signore.  
Non giudicherà secondo le apparenze  
e non prenderà decisioni per sentito dire;

---

anche SACCHI P., *Il Pentateuco, il Deuteronomista e Spinoza*, in "Nuova Umanità" 19, 1997, 571-589 (traduzione dell'originale francese *Le Pentateuque, le Deuteronomiste et Spinoza*, in "Vetus Testamentum, Suppl." 61, 1995, 275-288.

<sup>6</sup> Il cap. 11 di Isaia ha dato origine a una vasta discussione. Per quanto non manchi chi considera il capitolo postesilico, tuttavia molti studiosi di oggi lo considerano autentico e tale appare anche a me, almeno nei vv. 1-5. L'argomento fondamentale per sostenere la datazione tarda del brano è costituito dall'interpretazione del v. 1 nel senso che allude a una monarchia già scomparsa (tronco come di albero abbattuto, ma questa interpretazione della parola rara *geza*, non è valida; cf. Isaia 40, 24). L'autore usò l'espressione "radice di Yesse" probabilmente per sottolineare che il Grande Re del futuro sarebbe stato pari a David, nella metafora "fratello". Cf. PENNA A., *Isaia* Roma - Torino, Marietti 1964; WILDBERGER H., *Jesaja 1-12*, Neukirchen 1972; KAISER O., *Der Prophet Jesaja, Kapitel 1-12*, Göttingen 1963 traduzione italiana *Isaia, capp. 1-12*, Brescia, Paideia 1997. Kaiser ha cambiato di opinione nell'ultima edizione della sua opera; sostiene recentemente la datazione antica BLENKINSOPP J., *Storia della profezia di Israele*, Brescia, Paideia 1997.

ma giudicherà con giustizia i miseri  
e prenderà decisioni eque per gli oppressi del paese.  
La sua parola sarà una verga che percuoterà il violento;  
con il soffio delle sue labbra ucciderà l'empio.  
Fascia dei suoi lombi sarà la giustizia,  
cintura dei suoi fianchi la fedeltà (traduzione C.E.I.).

Funzione di questo re del futuro sarà quella di giudicare con giustizia i *dallim* "i miseri", oggi diremmo "gli emarginati". Quindi stabilirà un regno dove ci sarà la giustizia, da intendersi in termini umani, ancora lontani dal mondo buono dell'apocalittica, che avrà le caratteristiche della perfezione e dell'assenza assoluta del male.

Più tardi, verso la fine del VII sec, troviamo affermazioni messianiche in Geremia e di un messianismo ancora davidico. In Geremia 23, 5 si legge: «Ecco, verranno giorni, oracolo del Signore, in cui farò sorgere a David un germoglio giusto. Egli governerà come re, sarà saggio ed eserciterà giudizio e giustizia sulla terra. Ai suoi giorni Giuda sarà salvo e Israele abiterà nella sicurezza». Anche in questo passo troviamo i due elementi fondamentali della categoria messianica: il futuro radioso e il personaggio che lo instaurerà sulla terra.

## **1.2. Al tempo della deportazione babilonese**

Con Ezechiele (prima metà del VI sec. a.C.) cominciano le reinterpretazioni, le riletture delle profezie messianiche: il messianismo resta regale, ma non è più davidico. Il regno indipendente di David è finito: è pur vero che rimane la speranza del ritorno, ed Ezechiele di questa speranza è portatore vivace; è pur vero che esistono anche in Babilonia discendenti di David, quelli che R1 spera che tornino sul trono; ma Ezechiele non è favorevole a una restaurazione pura e semplice del passato. Egli condanna in blocco il passato monarchico di Israele (45, 9) e vede, sia per motivi politici contingenti - Israele è sottomesso a Babilonia - sia e soprattutto per convincimento personale, l'Israele del futuro organizzato sotto due guide, due unti, il principe e il Sommo Sacerdote<sup>7</sup>.

Il David storico diventa così pura figura del re ideale che

---

<sup>7</sup> Circa la costituzione ideale di Ezechiele, vedi 45, 7 sgg. Ezechiele non parla di un sommo sacerdote, ma del sacerdozio in genere. Il sacerdozio sarà al centro del paese, rappresentato simbolicamente dal tempio. Tutto intorno i possedimenti del principe a garanzia dei mezzi di cui dovrà disporre per la difesa del tempio e del sacerdozio. Di fatto però il sacerdozio ebbe come esponente un Sommo Sacerdote, che fu di fatto antagonista del re.

verrà un giorno a salvare Israele: sarà questo il vero David. Si legge in 34, 23-24: «Farò sorgere su di loro un pastore, il quale li pascerà, il mio servo David: egli li pascerà e sarà per loro un pastore». Dunque, David, quello vero, deve ancora venire e sarà il pastore di Israele. Prima David era l'antenato del re-messia. Ora ne è diventato figura.

E ancora in 37, 24: «Il mio servo David sarà re su di essi; un solo pastore sarà per tutti loro; seguiranno i miei comandamenti, osserveranno le mie leggi e le metteranno in pratica...David, mio servo, sarà loro re per sempre. Farò con loro un patto di pace, che sarà per loro un patto eterno.. ..». Di dinastia davidica non si parla più: Ezechiele attende un nuovo David che realizzi quelle speranze che ci si aspettava una volta da un discendente storico della casa davidica. La speranza messianica comincia a trasformarsi. Questo primo passo va dal discendente di David a un David ideale non necessariamente discendente di quello storico. In seguito i passi si faranno sempre più audaci.

### 1.3. All'epoca del giudaismo

È luogo comune citare come passo messianico anche Isaia 60,17 (appartenente a Isaia Terzo o Tritoisia - fine del VI secolo): «Invece di bronzo, porterò oro; invece di ferro, porterò argento;... renderò il tuo governo pace e i tuoi governanti giustizia». A questo proposito qualcuno parla di messianismo senza messia<sup>8</sup>. Ma dato il modo con cui ho definito il messianismo, eviterò di parlare di questo tipo di messianismo, che corre il rischio di rendere il discorso così largo, da invadere tutta la religione di Israele. In questo caso alla categoria "messianismo" viene a mancare il primo dei due elementi fondamentali: il personaggio che sta di mezzo fra Dio e l'uomo. In questo passo è Dio che interviene in prima persona per portare la giustizia a Israele. In questo caso mi sembra che messianismo ed escatologia vengano a coincidere.

Intorno agli anni 20 del VI secolo Israele ebbe l'impressione che le sue speranze messianiche si stessero realizzando. Nel 521 arrivò a Gerusalemme una grossa carovana di esuli, guidata da due capi, uno laico e uno sacerdotale: Zorobabele e Giosuè. Zorobabele era discendente di David, e pur amministrando la Giudea come governatore (*péhah*) nominato dal Gran Re di Babilonia, si poteva presentare agli ebrei col titolo di *nasi'* cioè di "re vassallo". Gli ebrei stavano cercando di realizzare, nei limiti

---

<sup>8</sup> Cf. COPPENS J., *Le messianisme royal*, Parigi 1968, alle pagine introduttive.

della dipendenza dal potere persiano, la costituzione di Ezechiele, che voleva il popolo ebraico sotto la guida di due capi: il re e il Sacerdote; e il re era un discendente di David. Il profeta Zaccaria che visse in quel periodo poteva dichiarare al popolo: «Questi sono i *due figli dell'olio* che stanno alla presenza del Signore di tutta la terra» (4, 12.14). I due capi sono manifestamente entrati entrambi nella sfera sacra della regalità: sono entrambi “unti”.

Ma governare in due è difficile. In un primo momento ebbe il predominio Zorobabele, come si può evincere da Zaccaria 3, 6: «Ecco, io mando il mio servo, il Germoglio» con indubbio riferimento al capo laico. È lo stesso appellativo<sup>9</sup> che aveva usato Geremia per indicare il grande re del futuro che avrebbe stabilito la giustizia in Israele; le speranze del profeta e di una parte del popolo si dovevano appuntare su Zorobabele proprio in questa prospettiva. Da Aggeo, un altro contemporaneo, sappiamo che la rifondazione del tempio fu iniziata effettivamente dai due, ma Zorobabele è sempre nominato al primo posto.

Questo capitolo 3 di Zaccaria ci mostra un Giosuè penitente, che fa autocritica e solo dopo di ciò viene confermato Sommo Sacerdote. Sembra che ci sia stato un primo scontro fra principe e sacerdote, ma che si sia risolto a favore del primo. Al momento però della dedicazione del nuovo tempio (515 a.C.) è presente solo Giosuè (cf. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XI, 79). Non solo è scomparso Zorobabele, ma al suo posto non troviamo nessuno dei suoi figli, che pure esistevano: non fu eliminata una persona, fu eliminata un'istituzione<sup>10</sup>. Il testo di Zaccaria 6 che parlava originariamente di due corone preparate dal popolo per essere poste sulla testa di Zorobabele e di Giosuè fu riadattato per essere letto in funzione di una testa unica, quella di Giosuè<sup>11</sup>. Era avvenuta una delle più grosse rivoluzioni di Israele sul piano politico (l'abolizione della dinastia) e si era prodotta la prima delusione messianica: invece della salvezza, gli ebrei ebbero una guerra civile (cf. Zaccaria 12, che potrebbe risalire a questo

---

<sup>9</sup> “Germoglio”: in ebraico *semah*, termine usato da Geremia 23, 5 e 33, 15. Isaia nel cap. 11 già citato impiega i termini di *hoter* e *neser*. Il termine *semah* fu usato anche da Isaia, ma in un contesto non necessariamente messianico (4, 2).

<sup>10</sup> Sull'importanza della rivoluzione avvenuta fra 520 e 515 a.C., cf. SACCHI P., *Testi Palestinesi anteriori al 200 a.C.* in “Rivista Biblica” 34, 1986, 183-204; SMITH M., *Gli uomini del ritorno*, Verona, Essedue 1984, 123-152. Se la ricostruzione dei particolari fatta dallo Smith è troppo lontana dai testi, per essere accettata, l'impostazione di fondo è valida.

<sup>11</sup> Sulla storia del testo di Zaccaria 6, cfr. Sacchi P., *Storia del mondo giudaico*, Torino, SEI 1976, 32-33. [Vedi anche SACCHI P., *Storia del Secondo Tempio - Israele tra VI secolo. a..C. e I secolo d.C.*, Torino, SEI 1994, pp. 41-42.

periodo)<sup>12</sup>.

Ma della grande delusione restò nel pensiero di Israele qualcosa destinato a grande vitalità. Intanto il messianismo aveva perso l'unicità del personaggio salvatore: i messia erano diventati due. L'attesa del messia poteva stemperarsi nell'attesa di più messia. Non solo, ma il concetto di messia non è più legato alla figura di un re: almeno il sacerdote può essere anch'esso messia. La funzione messianica, che è funzione di salvezza, facendosi autonoma rispetto alla regalità, è ora più adatta a caricarsi di valenze religiose.

Un altro passo del libro di Zaccaria merita di essere ricordato (9, 9):

Esulta grandemente, figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme! Ecco, a te sta per arrivare il tuo re. Egli è giusto e vittorioso, umile, cavalca un asino, un puledro figlio di asina. Farò sparire da Efraim i carri da guerra, i cavalli da Gerusalemme; l'arco da guerra scomparirà, egli annunzierà la pace alle genti, il suo dominio sarà da mare a mare e dal fiume ai confini della terra (Testo secondo la tradizione masoretica).

Il problema più grave per interpretare questo brano, appartenente alla seconda sezione del libro di Zaccaria, il cosiddetto Deuterozaccaria, è il fatto che la sua datazione è incerta e oscilla di parecchi secoli: dall'età di Geremia all'epoca maccabaica. La maggior parte dei commentatori è oggi favorevole a una datazione verso la fine del IV sec., ma altri la pongono in tempi più antichi, in quelli stessi di Zaccaria<sup>13</sup>. A me l'identificazione del re umile e vittorioso con lo Zorobabele dei primi anni del suo governo sembra la più naturale, almeno scegliendo fra i non numerosi personaggi del periodo postesilico che conosciamo. Anche se il passo è nato in una precisa situazione storica, con confini politici ben concreti, una volta che Zorobabele appartenne al passato, il brano non poté che essere riletto su base puramente religiosa: diventò una profezia messianica, che ripeteva e riattualizzava quella di Isaia, con in più il particolare della vittoria e dell'umiltà del re.

La traduzione greca di questo libro (ca. II sec. a.C.)

---

<sup>12</sup> Il cap. 12 del libro di Zaccaria appartiene a quella sezione del libro che è detta del Deuterozaccaria. Si tratta di un'opera certamente non della stessa mano dell'autore della prima parte, ma di datazione difficile e che nulla esclude possa essere anche di un contemporaneo del Primo Zaccaria. Questa è la tesi di LAMARCHE P., *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme*, Parigi 1961. Per quanto il testo sia molto tormentato dalla tradizione, le allusioni a una guerra civile di cui si volle perdere la memoria sono ancora evidenti.

<sup>13</sup> Vedi nota precedente.

sottolinea l'interpretazione messianica del passo, sostituendo a «farò sparire» lo stesso verbo, ma alla terza persona, con soggetto quindi «il re». Nel II secolo la profezia era certamente letta con categorie messianiche.

A parte l'incertezza che riguarda la cronologia di questo testo, dopo il tempo di Zorobabele l'ideologia messianica non fu più produttiva. Non già che si possa affermare che era scomparsa, se non altro, perché i testi messianici continuavano ad essere letti, ma non fu più attiva per circa tre secoli, almeno in seno alla cultura della classe predominante in Gerusalemme.

#### 1.4. Nel periodo persiano

L'opera più grande nella sua complessità che illumina il periodo persiano, scritta intorno al IV sec. a.C. è il libro delle Cronache. L'autore non ha speranze messianiche, perché, in qualche modo, esse per lui sono già state realizzate. Israele, sotto il dominio persiano oltre a tutto legittimato dalla parola dei profeti<sup>14</sup> e non certo avversato dal grande legislatore Ezra<sup>15</sup>, godeva di una discreta tranquillità. Questa pace fu interpretata come segno di un favore divino che doveva dipendere dalla giustizia di Israele<sup>16</sup>.

Interessante l'interpretazione dei "privilegi di David"<sup>17</sup>, quale il Cronista accetta, prendendola da Isaia Secondo. Essi non sono più intesi come strettamente riferiti a David, ma a tutto il popolo. Questa estensione dei "privilegi di David" a tutto il popolo però, a sua volta, può essere letta in due modi: uno antimessianico e uno messianico. Da un lato, se i privilegi di David sono passati a tutto il popolo, questo non ha più bisogno di intermediario, non ha più bisogno di un messia, dall'altro, essendo il popolo tutto erede della promessa davidica, può egli stesso diventare, in qualche modo, messia. Questa interpretazione è garantita da un'antichissima glossa apparsa in uno dei canti del "Servo di YHWH" (Is 49, 3), che identifica il servo con Israele.

D'altra parte, in pieno contrasto con l'atteggiamento della cultura dominante in Gerusalemme, nel pensiero ebraico cominciarono ad apparire durante il periodo persiano delle figure

---

<sup>14</sup> Cf. Isaia 45, 1, dove il profeta attribuisce a Ciro il titolo di "unto/messia". Questa sezione appartiene al Deuterioisaia.

<sup>15</sup> Cf. Ezra 7, 26: la Legge di Dio è garantita dal re di Persia.

<sup>16</sup> Cf. COPPENS, *op.cit.*, p. 109.

<sup>17</sup> Cf. LIPINSKI E., *Le poème royal du Ps. LXXXIX, 1-5, 20-38* (Cahiers de la Revue Biblique 6), Parigi 1967.

che avevano tratti superumani: queste non erano dei messia nel senso che la parola aveva avuto fino a quel momento, ma poiché adempivano a funzioni che erano state tipiche del messia, rappresentavano bene un qualche sviluppo dell'idea messianica. Anche queste figure aiutavano a realizzare piani di Dio sulla terra, rivelavano strumenti di grazia prima ignoti, avevano in definitiva funzioni di salvezza. Oggi sono note quattro di queste figure superumane: due di queste risalgono al periodo persiano, le altre due sono posteriori.

Cerchiamo di presentarle nei loro tratti essenziali. Nell'ultima parte del libro di Malachia, che viene considerata normalmente aggiunta posteriore, anche se non è chiaro di quanto, compare la figura del profeta Elia, come destinata a tornare sulla terra in un giorno futuro (Mal 3, 23-24): «Ecco, io manderò il profeta Elia prima che giunga il giorno grande e terribile di YHWH, perché converta il cuore dei padri verso i figli e il cuore dei figli verso i padri; affinché io non venga e colpisca il paese di sterminio (*herem*)».

Dunque, Elia è un uomo con caratteristiche decisamente particolari, perché non è morto e vive ancora in qualche parte del cielo. Un giorno tornerà dal cielo sulla terra per sanare le discordie interne di Israele, affinché Dio, nella sua ira, non abbia a sterminarlo. Egli non stabilirà il regno buono futuro, ma collaborerà in qualche modo alla salvezza di Israele. Ha le funzioni salvifiche del messia, pur non essendo né re né sacerdote. Ma forse è qualcosa di più.

## 2. DAI TESTI DELL'APOCALITTICA APOCRIFA

### 2.1. Le figure messianiche dell'apocalittica

Un altro personaggio dalle caratteristiche superumane è Enoc. La Bibbia canonica accenna appena al fatto che non morì (Gen 5, 24: «non fu più, *scil.* sulla terra, perché Dio l'aveva preso»); poi non ne parla più<sup>18</sup>. Egli è invece figura centrale di una vasta letteratura, che dal suo nome può essere definita enochica e che appartiene a quel gruppo di testi che, non essendo stati accolti in nessun canone<sup>19</sup>, sono detti apocrifi. Nel Libro dei Vigilanti<sup>20</sup> Enoc

---

<sup>18</sup> Sulle dispute intorno alla figura di Enoc anche in ambiente rabbinico, cf. ROSSO (BIGLI L.), *La fortuna di Enoc nel giudaismo antico: valenze e problemi*, in "Annali di Storia dell'esegesi" 1, 1984, 153-164.

<sup>19</sup> Fa eccezione il cosiddetto Enoc Etiopico (sigla 1H), detto così per essere stato conservato integralmente solo dalla chiesa copta, nella quale è

si trova in una posizione addirittura superiore a quella degli angeli, con funzioni che possono essere definite di mediazione e di rivelazione (più che di salvezza vera e propria). Egli porta messaggi da parte degli angeli peccatori a Dio, del quale invocano il perdono: porta la risposta negativa di Dio.

Enoc conosce tutta la struttura celeste (*Libro dell'Astronomia* [Sigla LA] = 1H, 72-82), i movimenti degli astri e la natura dei venti; conosce il vero calendario (secondo la Bibbia visse 365 anni!); dunque, era riconosciuto come il fondatore dell'astronomia da tutti, anche da coloro che appartenevano a quella parte del giudaismo, da cui sono derivati i testi diventati canonici. È anche il primo che fa un viaggio agli inferi (1H [LV], 22), dove visita all'estremo occidente il luogo in cui stanno le anime dei defunti, già giudicate singolarmente e in attesa del Grande Giudizio collettivo e finale, i buoni separati dai malvagi<sup>21</sup>.

Proseguo questa presentazione delle figure superumane della mitologia giudaica, per darne un quadro completo, anche se le due seguenti sono più tarde del periodo persiano. Riprenderemo in seguito il discorso storico, seguendo la cronologia dei documenti.

Un terzo personaggio superumano è Melchisedek. Fino a poco tempo fa non conoscevamo l'esistenza di questo Melchisedek superumano, o anche se lo conoscevamo dal punto di vista cristiano. Della sua esistenza sapevamo soltanto da due testi: uno è l'Epistola agli Ebrei 7, 3: «Egli è senza padre, senza madre, senza genealogia, senza principio di giorni, né fine di vita, fatto simile al figlio di Dio, e rimane sacerdote in eterno», credevamo che si trattasse di un fenomeno molto tardo da porsi in relazione alle origini eterne. L'altro testo è l'apocrifo contemporaneo dell'Epistola agli Ebrei noto come *Enoc Slavo*<sup>22</sup>, dove si narra che fu figlio di Nir, personaggio altrimenti ignoto alla tradizione ebraica, figlio di Matusalemme, figlio di Enoc. Si tratta

considerato Scrittura.

<sup>20</sup> Si tratta del primo tomo dell'*Enoc Etiopico* (Sigla 1H), corrispondente ai capp. 6-36. Le scoperte qumraniche hanno dimostrato che l'opera è molto antica, certamente anteriore all'anno 200 a.C. Sigla: LV. Sul problema della datazione di LV e sulla sua complessa stratificazione, cf. SACCHI P., *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, Torino, UTET 1981, 431-433, con bibliografia.

<sup>21</sup> La rappresentazione del mondo dell'oltretomba in questo passo di LV costituisce una profonda innovazione nel pensiero ebraico: lo sceòl classico non conosceva questa distinzione fra buoni e malvagi.

<sup>22</sup> Enoc slavo è un apocrifo appartenente alla seconda metà del I sec. d.C. Di questo apocrifo esiste anche una versione più ampia probabilmente del V secolo. Ci è giunto solo in una versione paleoslava. Sigla: 2H.

perciò di un personaggio prediluviano, che nacque, secondo questo testo, verginalmente da Sofonim, moglie di Nir, quando questi era già stato proclamato dal popolo Sommo Sacerdote. Il bambino nacque avendo già le insegne sacerdotali e capace di parlare come un adulto. Egli è «Sacerdote dei sacerdoti per sempre» (2H, 71, 29). Quando il tempo del diluvio si avvicinò, l'arcangelo Michele scese dal cielo, prese il bambino e lo portò in salvo nell'Eden, dove vive ancora e per sempre.

Ora abbiamo trovato un frammento di Qumran, 11QMelch, scritto materialmente verso la metà del I sec. a.C., il quale attesta che il mito di Melchisedek era già attivo assai prima di quanto pensassimo. Anzi, sia pure con un indizio negativo, ma piuttosto forte, possiamo risalire fino al II sec.: il libro apocrifo dei Giubilei, risalente al II sec. a.C., che è un *midrash* della Genesi, pur avendo l'abitudine di ampliare il testo con numerosi particolari, tuttavia omette completamente l'episodio di Melchisedek, quale è narrato in Genesi 14, 17-20. Evidentemente Melchisedek era una figura, della quale l'autore preferiva tacere o addirittura lasciar credere che non fosse mai esistita<sup>23</sup>.

Una quarta figura superumana, ancora più tarda, ma la più grande di tutte, è quella del "Figlio dell'Uomo" del Libro delle Parabole<sup>24</sup>. Questi personaggi agiscono tutti per ordine diretto di Dio e la loro opera ha funzione salvifica per Israele: in qualche modo, dunque, hanno le stesse funzioni che una volta aveva il re unto: è giusto parlare di funzioni messianiche.

## 2.2. Il messianismo nell'epoca asmonea

Ma torniamo al racconto storico. Col II secolo a.C. assistiamo a una netta ripresa del messianismo. Essa è legata alla tristezza del periodo storico attraversato da Israele, che si trovò a vivere in mezzo alle tensioni fra Tolomei d'Egitto e Seleucidi di Siria, diviso in se stesso fra partigiani degli uni e degli altri, sul

---

<sup>23</sup> Sulla posizione dei *Giubilei* all'interno del giudaismo, cf. TESTUZ M., *Les idées religieuses du livre des Jubilés*, Ginevra-Parigi 1960. Enoc vi svolge notevoli funzioni sacerdotali; cf. ROSSO UBIGLI L., *La fortuna di Enoc nel giudaismo antico; valenze e problemi*, in "Annali di Storia dell'Esegesi" 1, 1984, 153-164. Cf. anche BOCCACCINI G., *Beyond the Essene Hypothesis; The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids, Eerdmans 1998, pp. 86-98.

<sup>24</sup> Il Libro delle Parabole (sigla: LP) è il secondo tomo di 1H e copre i capp. 37-71. La data più probabile del libro (il più tardo del pentateuco enochico) è da porsi intorno al volgere della nostra era. Alcuni tentativi di interpretarlo come opera cristiana non hanno alcun fondamento. Cf. SACCHI P., *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, op. cit., pp. 435-438.

piano politico, e sul piano ideologico frammentato in numerose sette rivali. Fu periodo di prove e di guerre, perdurato con brevi pause fino alla distruzione del tempio e oltre. In questo periodo l'utopia e il messianismo trovarono facile alimento. Quanto più la "salvezza" appariva lontana, tanto più il popolo era portato ad attenderla da qualche intervento di Dio. Quando quest'attesa dell'intervento di Dio si unisce all'idea che Dio avrà uno strumento storico per realizzarla, abbiamo una forma di messianismo.

Tralascio di parlare del cap. 7 del libro di Daniele, perché non credo che abbia carattere messianico. La figura del Figlio dell'Uomo che vi appare è solo figura del popolo eletto, come è chiaramente dichiarato dall'autore stesso.

C'è però un libro contemporaneo, il Libro dei Sogni (LS)<sup>25</sup>, databile con certezza agli anni immediatamente successivi al 164, perché l'ultimo avvenimento che conosce è la morte di Antioco IV<sup>26</sup>. Esso contiene una storia di Israele che l'autore immagina narrata da Enoc al figlio Matusalemme per averla letta nelle tavole celesti e riguardante quindi il futuro. Si tratta di un futuro che l'autore naturalmente conosce bene fino al suo tempo; dopo non conosce più nulla. Ciò non toglie che il suo discorso proceda anche oltre il 164, ma fino a quel tempo riguarda cose note; dopo il 164 diventa vera e propria profezia, perché l'autore attende qualcosa, nella cui venuta crede con la massima certezza. Egli attende che Dio, sceso sulla terra, faccia il giudizio 1) degli angeli peccatori, 2) delle pecore cieche (gli ebrei "cattivi", che la pensano diversamente da lui), 3) di tutti i popoli.

Fatto questo giudizio, Dio farà scomparire il tempio, ne costruirà uno nuovo e questo nuovo tempio (1H[LS], 90, 29) segnerà l'inizio di un mondo nuovo, dove comparirà un bue dalle grandi corna. Nel linguaggio metaforico del nostro autore, gli ebrei sono sempre detti pecore, gli angeli uomini, i popoli stranieri sono raffigurati come animali feroci o immondi. Di mezzo, fra gli angeli e gli uomini, nel suo linguaggio fra gli uomini e le pecore, ci sono i buoi, cioè figure della tradizione biblica particolarmente benedette da Dio, come Adamo (che sulla terra fu un giusto) o Noè, che, unico fra gli esseri viventi diventò addirittura un uomo, cioè un angelo (1H[LS], 89, 1. 9); sono ancora buoi Sem, Abramo e Isacco, ma Giacobbe è già simboleggiato in una pecora, come pecore sono i dodici capostipiti delle dodici tribù d'Israele. Sono

---

<sup>25</sup> LS è il quarto tomo di 1H, comprendente i capp. 83-90.

<sup>26</sup> Cf. MILIK J.T., *The Books of Enoch. Aramaic Fragments from Qumran Cave 4*, Oxford, Clarendon Press 1976, p. 44.

pecore e non buoi anche Mosè e Aronne (1H[LS], 89, 17 e 18)<sup>27</sup>.

Il bue atteso è evidentemente un uomo che riavrà la stessa benedizione che ebbero Adamo e i patriarchi fino ad Isacco. Egli governerà tutti i popoli, che lo temeranno e pregheranno (1H [LS], 90, 37). Conviene non badare al verbo “pregare”, che ci è arrivato in una traduzione etiopica di un testo greco tradotto dall’aramaico. Preferisco limitarmi ad osservare la struttura dello schema mentale: la storia è destinata ad andare sempre peggio, finché non interverrà Dio (schema analogo a quello del libro di Daniele) per punire tutti gli empi, ebrei o non ebrei che siano. Dopo il Grande Giudizio Dio farà un nuovo tempio e finalmente avremo un regno di giustizia governato da questo essere eccezionale, che torna ad essere messia nel senso di “re”, ma senza essere legato alla casa di David. Il messia verrà dopo il Giudizio e avrà la funzione di amministrare sulla terra l’ordine e la giustizia voluti da Dio.

### 2.3. Il messianismo di tipo essenico

Veniamo adesso al libro dei *Giubilei*, un apocrifo di tipo essenico<sup>28</sup> databile verso la fine del II secolo. Esso, come abbiamo già visto, ha una forte antipatia per la figura di Melchisedek, che cancella dal suo racconto, per quanto normalmente abbondi in aggiunte. Prima si poteva pensare che questa antipatia fosse dovuta al fatto che la figura di Melchisedek potesse servire a giustificare la condotta degli Asmonei, che furono insieme re e sacerdoti, contrariamente alla tradizione ebraica. Ma la scoperta del frammento qumranico 11Qmelch mostra che l’autore dei *Giubilei* poteva avere motivi più precisi e più gravi per far scomparire dalla sua storia la figura di Melchisedek. Questi era un antagonista di Enoc con caratteri di salvatore decisamente marcati.

11QMelch è molto frammentario e non sempre il senso appare chiaro, ma qualche frase, qualunque sia il contesto, ci lascia sconcertati ed è in ogni caso del massimo interesse. Si legge alle ll.5-6: «Melchise]dek che li farà ritornare in sé e proclamerà per loro la liberazione, affrancandoli da[l peso di] tutte le loro

---

<sup>27</sup> Come si evince anche da questo passo, la figura di Noè ebbe grandissima importanza nella tradizione enochica, anche se non fu attiva. Sembra essere stata una figura attiva nel passato della setta, ma secoli prima. Il LV si sviluppò come riscrittura di un più antico *Libro di Noè*, del quale ci è restata la menzione esplicita in *Giubilei*, 21, 10.

<sup>28</sup> Per il problema dei nomi e della storia delle sette giudaiche precristiane, cfr. oltre all’opera di Boccaccini citata alla nota 22, anche BOCCACCINI G., *Roots of Rabbinic Judaism*, Grand Rapids, Eerdmann 2002.

iniquità»...e alla l.8: «quando sarà compiuta l'espiazione per tutti i figli [della luce] e per gli uom[ini] del partito di Mel[chi]sedek». A lui viene riferito il salmo 82, 1 dove si legge: «Elohim ha preso posto nell'assemblea di El» (l. 10). Alla l. 13: «Melchisedek eseguirà la vende[tt]a dei giudizi di El». A lui è riferito Isaia 52,7: «Il tuo elohim regna». Sembra essere detto anche «[un]to dello spiri[to]» (l. 18). E alla fine avrà la funzione di liberare gli ebrei dalla mano di Belial.

In un altro testo qumranico (4Qumram b) appare il grande antagonista di Dio col nome di *Mlkrsh'*: è difficile non leggere sotto questo nome, altrimenti ignoto, un nome composto alla rovescia su quello di Melchisedek, per indicare il diavolo.

Dal testo 11Qmelch si deducono alcune cose: 1) Melkisedek è un essere sovrumano, un 'elohim<sup>29</sup>; 2) ha il compito di riportare gli ebrei sulla retta via, di farli convertire; 3) ha il compito di ricondurli in patria dall'esilio; 4) ha il compito, se non di eseguire il Giudizio (il testo non è chiaro), certamente di eseguire la vendetta di Dio. Queste funzioni sono tipicamente messianiche, perché funzioni salvifiche. Va però notato che l'importanza di queste funzioni è enormemente cresciuta rispetto al messianismo più antico. E alla crescita dell'importanza delle funzioni accompagna, se così può dirsi, la crescita della natura del personaggio messianico, che assume connotati via via sempre più superiori all'umano. Se il futuro messia del Libro dei Sogni avrà la natura dei patriarchi, Elia, Enoc e ora Melchisedek sono decisamente al di sopra dell'umano.

Intanto fra il II e il I sec. a.C. nell'ambiente essenico di Qumran si andava sviluppando un tipo nuovo di messianismo, che derivava da quello duplice di Zaccaria, sia pure per via letteraria e non storica. È quello che possiamo chiamare messianismo "duplice", o forse meglio "sacerdotale" per i motivi che vedremo. Non si parla né di David, né di Sadoq, ma si cerca un denominatore più vasto; è fondamentale la netta distinzione fra le due funzioni, quella civile e quella religiosa, due funzioni salvifiche proiettate nel futuro. I due messia devono ancora venire e, quando verranno, si disporranno gerarchicamente in modo che la posizione più alta tocchi al messia di Aronne. È un messianismo duplice, che può pertanto essere definito anche sacerdotale, dato il primato del Messia sacerdote su quello laico. Si veda *Regola della Comunità* 9, 11<sup>30</sup>, *Testamento di Ruben* 6, 8<sup>31</sup> e soprattutto *Test.*

---

<sup>29</sup> Cf. GIANOTTO C., *Melchisedek e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche* (sec. II a.C. - sec. III d.C.), Brescia, Paideia 1984, pp. 64 sgg.

<sup>30</sup> Il testo della Regola della Comunità (sigla: 1QS) recita: «Essi (cioè gli

di Giuda 21, 4: «Come il cielo è più alto della terra, così il sacerdozio di Dio è più alto del regno terreno».

Il messia sacerdotale avrà il compito di dare l'interpretazione definitiva della Legge in tutti i casi di incertezza sulla *halakhah*<sup>32</sup>, e avrà il compito di legare Satana («Beliar sarà legato da lui» [Test. di Levi 18, 12]). Satana ha qui un'importanza che non ha nei testi canonici. Siamo in ambiente essenico. Il mondo è diviso in due grandi partiti, due *goralim*, quello della luce e quello delle tenebre; uno sotto la guida dell'angelo della luce, generalmente interpretato come Michele, e uno sotto la guida dell'angelo delle tenebre, che può essere indicato coi nomi più diversi, ma è sempre il diavolo (cf. *Regola della Comunità* 3, 15-21). Il sommo sacerdote avrà funzione altissima e salvifica, culminante nella liberazione del mondo da Satana, cioè dal male (vedi *Test. di Levi*, citato sopra).

Ma questo sacerdote del futuro non ha nulla a che fare col sacerdozio storico di Israele, nemmeno con quello più autentico. Sarà un sacerdozio di natura eccezionale. Si legge nel *Test. di*

---

esseni di Qumran) si governeranno secondo le prime regole, nelle quali cominciarono ad essere istruiti i membri della Comunità, e questo fino alla venuta del profeta e degli unti di Aronne e di Israele» (1QS, 9, 10-11). La comunità ammette che le norme di vita che si è date possono non essere perfette; attende perciò qualcuno che indichi la *halakhah* perfetta. I personaggi attesi per questa funzione in questo caso non sono due soltanto: è atteso anche un profeta, la cui venuta precederà quella dei due messia. È lo stesso schema che il cristianesimo applicò al Battista nei confronti di Gesù. Sul messianismo di Qumran cf. STARCKY J., *Les quatre étapes du messianisme à Qumran*, in "Revue Biblique" 70, 1963, 481-504.

Comunque l'attesa di un profeta per dirimere problemi di natura giuridica e politica è documentata anche nel Primo libro dei Maccabei (14, 41): quando Simone si trovò in una situazione piuttosto confusa giuridicamente, avendo egli assommato nelle proprie mani potere civile e religioso ed avendo assunto la carica di Sommo Sacerdote senza essere di stirpe sadocita, ritenne ottimo mezzo per guadagnare tempo rimettere tutto il problema a un "profeta degno di fede". La soluzione fu accettabile per il popolo; dunque, la possibilità di un mediatore che riferisse agli uomini la volontà di Dio e li guidasse doveva essere possibilità comunemente ammessa.

<sup>31</sup> Il *Testamento di Ruben* è il primo capitolo di un'opera intitolata *I Testamenti dei Dodici Patriarchi*. È un apocrifo del I sec. a.C. almeno nella sua forma definitiva. Gli strati più antichi appartengono al secolo precedente. In questa esposizione si tiene conto solo del rifacimento finale del I sec. a.C., che del resto è l'unico certo nel suo contenuto. Sul problema, cf. BECKER J., *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der Zwölf Patriarchen*, Leida 1970. Il Becker non attribuisce l'opera all'essenismo; tuttavia alcune idee, come quelle relative al messia sacerdotale, sono di tipo essenico.

<sup>32</sup> Così interpreto Test. Levi, 18, 2: «Al quale (cioè a Levi) tutte le parole del Signore saranno rivelate». Sulla necessità di una particolare rivelazione per conoscere la vera *halakhah* (cfr. anche 1QS, 9, 10-11) citato alla nota 29.

*Levi, 18, 1-7:*

Quando il Signore avrà fatto vendetta di loro,  
allora il Signore farà sorgere un sacerdote nuovo,  
al quale tutte le parole del Signore saranno rivelate.  
Egli farà sulla terra un giudizio di verità, durante molti giorni.  
Questi brillerà come il sole sulla terra  
e farà scomparire ogni tenebra di sotto il cielo;  
vi sarà pace su tutta la terra.  
Ai suoi giorni i cieli esulteranno,  
e le nubi si rallegreranno...  
La gloria dell'Altissimo sarà pronunciata sopra di lui,  
e lo spirito di intelligenza e di santità riposerà sopra di lui...  
Egli darà la maestà del Signore ai suoi figli, in verità e per sempre.  
Egli non avrà successori, di generazione in generazione e per sempre...  
Sotto il suo sacerdozio scomparirà il peccato...  
Darà da mangiare dell'albero della vita ai santi...  
Beliar sarà legato da lui...

Nell'insieme si ha l'impressione che l'autore dei *Testamenti dei Dodici Patriarchi* attendesse un mondo diverso che sarebbe stato istituito dagli unti di Levi e di Giuda. Interessante che scompaia il nome di David, per essere sostituito da quello più ampio di Giuda. L'autore non attende più il regno davidico, ma nella restaurazione del regno di Israele crede ancora sulla base delle profezie dell'antico messianismo davidico. Si legge in *Test. di Giuda, 22, 2-3:*

Il mio regno finirà per opera di stranieri,  
finché non giunga la salvezza di Israele,  
fino alla parusia del Dio di giustizia, cosicché Giacobbe e tutti i popoli vivranno in pace.  
Egli (il discendente di Giuda) custodirà la forza del mio regno per sempre,  
perché con giuramento il Signore mi ha giurato  
di non togliere il regno alla mia discendenza, per sempre.

C'è però un testo nel quale ricompare anche il messianismo davidico. Si tratta dei Salmi di Salomone, un'opera composta verso la metà del I sec. a.C., perché conosce sia la conquista di Gerusalemme da parte dei Romani (63 a.C.), sia verisimilmente la morte di Pompeo, il profanatore del Tempio.

L'autore se la prende violentemente contro gli Asmonei,

perché li considera degli usurpatori: il trono di Gerusalemme non può che appartenere, per volere divino, ai discendenti di David.

Tu, Signore, scegliești David, come re su Israele, giurasti a lui per sempre a proposito della sua progenie di non far cessare il suo potere regale...

...ci hanno cacciati via (chi scrive è evidentemente un profugo) loro ai quali non l'avevi promesso...

Hanno devastato il trono di David con tracotante cambiamento. Ma tu, o Dio, abbattili ed elimina la loro progenie dalla terra, facendo sorgere contro di loro un uomo estraneo alla nostra stirpe...

Guarda, Signore, e fa' sorgere per loro (*scil.* gli ebrei) il loro re, il figlio di David, per l'occasione che hai scelto, o Dio, perché il tuo servo regni su Israele

(Salmo 17 *passim*, traduzione MAURIZIO LANA in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. II in stampa presso la UTET).

Da un lato, in questo testo cogliamo la fede nell'eternità del regno davidico, dall'altro si ha l'impressione che la tensione escatologica si sia allentata. L'autore del *Libro dei Sogni* sembrava attendere il Grande Giudizio che avrebbe instaurato il regno del messia per un tempo ormai prossimo; sperava di vederlo. L'autore dei Salmi di Salomone vive la sua speranza con un certo distacco. Sa di non conoscere i tempi e usa una formula che lascia molto spazio alla pazienza di Dio: «All'epoca che tu sceglierai».

## 2.4. Il Figlio dell'Uomo

Ma il punto d'arrivo della storia non può che essere questo. E la funzione del discendente di David, quando verrà, sarà quella di realizzare la giustizia sulla terra, giustizia intesa nel senso di uguaglianza sociale, secondo un tipo di pensiero documentato anche nel non molto posteriore Libro delle Parabole: «Tu li guiderai nell'uguaglianza» si legge nello stesso Salmo (17, 46). È il secondo elemento della categoria messianica: la realizzazione di un regno di giustizia.

Parallelo al problema messianico è quello della mediazione; anzi, più che parallelo è solo un risvolto del primo. Abbiamo visto che Enoc aveva avuto anche funzioni di mediatore in quanto, stando fra Dio e gli angeli peccatori, portava messaggi in entrambe le direzioni. D'altra parte il discorso sulla mediazione è indispensabile per introdurre l'ultima grande figura di salvezza, quella del Figlio dell'Uomo, quale appare nel Libro delle Parabole. Lasciemo da parte il problema neotestamentario, anche se mi par chiaro che, quando nei Vangeli si parla del Figlio dell'Uomo, la

gente capisce bene di chi si parli e quali funzioni egli eserciti (vedi Marco 2, 10).

Nell'*Epistola di Enoc*<sup>33</sup> (EE) si trova scritto (1H [EE], 91, 15) che il Grande Giudizio non sarà fatto da Dio direttamente, ma dagli angeli Vigilanti: è una novità all'interno del pensiero ebraico<sup>34</sup>. E gli angeli che faranno il Giudizio saranno i Vigilanti, cioè quegli stessi angeli che nella tradizione noachica più antica avevano peccato e avevano fatto peccare. È chiaro che all'interno della tradizione apocalittica stessa c'era qualcuno che protestava contro certe idee della sua stessa tradizione. Gli ripugnava che esistessero angeli peccatori e che il peccato fosse stato portato in qualche modo sulla terra da fuori. «Come un monte non è mai diventato, né mai diventerà un servo... così il peccato non fu mandato sulla terra, ma sono gli uomini che lo hanno creato da se stessi e quelli che lo hanno fatto sono destinati alla grande maledizione» (1H [EE], 98, 4).

Queste funzioni di mediatore e di messia si trovano cumulate nella figura del Figlio dell'Uomo del *Libro delle Parabole*. Qui compare una strana figura di Figlio dell'Uomo che certamente deriva da Daniele 7<sup>35</sup>. Ma nel libro di Daniele il Figlio dell'Uomo era simbolo del popolo dei santi di Dio; invece nel *Libro delle Parabole* diventa una figura autonoma vera e propria, che viene identificata con Enoc (1H [LP], 71, 14) e dichiarata Messia (1H [LP], 52, 4). Quindi Il Figlio dell'Uomo sembra un titolo che spetta a una figura superumana che ha funzioni messianiche e che il *Libro delle Parabole* identifica con Enoc.

Esso è creato prima del tempo (1H [LP], 48, 2-3); questo personaggio assume nel libro tre titoli diversi: prima è il "Giusto", poi l'"Eletto", infine è il "Figlio dell'Uomo". Dio lo rivelerà al

---

<sup>33</sup> EE è un apocrifo della seconda metà del I sec. a.C.. Fu inserito come quinto tomo di 1H e occupa i capp. 91-105.

<sup>34</sup> Sull'interpretazione di 1H 91, 15 e sul problema della mediazione nel Grande Giudizio, che rappresenta una importante innovazione nel pensiero ebraico, cfr. SACCHI P., *Enoc Etiopico 91, 15 e il problema della mediazione*, in "Henoch" 7, 1985, 257-267.

<sup>35</sup> Il Vermes sostiene che l'espressione "Figlio dell'Uomo", almeno nei vangeli, non rappresenta un titolo vero e proprio. È possibile, perché "Giusto", "Eletto" e "Figlio dell'Uomo" sembrano più appellativi che titoli, ma la situazione non cambia molto: anche Gesù è detto eletto in Lc 23, 35 e non saprei dire se si tratta di titolo o di appellativo. Per allontanare nel tempo la figura del Figlio dell'Uomo da quella di Gesù, il Vermes deve postdatare il LP, che diventerebbe opera cristiana; ma l'identificazione del "Figlio dell'Uomo" con Enoc rende questa interpretazione quanto mai improbabile. Cf. VERMES G., *Gesù l'ebreo*, Roma, Borla 1983, pp. 187-217 e SACCHI P., *Gesù l'ebreo*, in "Henoch" 6, 1984, 347-368. Vedi anche nota 23.

momento opportuno ed avrà il compito di travolgere tutti i malvagi, che per l'autore sono essenzialmente i politici e coloro che comunque detengono il potere, mentre buoni sono per definizione i poveri, gli umili e gli emarginati in genere. Rovescerà i re dai loro troni, spezzerà i denti dei peccatori; sarà lui quello che eseguirà il Grande Giudizio e sarà lui quello che condannerà i malvagi. Il suo giudizio sarà durissimo. Egli eseguirà da solo la funzione che l'*Epistola di Enoc* aveva attribuita all'insieme degli angeli Vigilanti. Instaurerà così il regno di Dio sulla terra.

## 2.5. La funzione del messia nell'epoca più recente

Vorrei ancora presentare due apocrifi, entrambi del I sec. d.C.: l'*Apocalisse Siriaca di Baruc* detto comunemente 2 Baruc, e il *Quarto libro di Ezra*, detto comunemente 4 Ezra. Baruc dovrebbe essere anteriore al 100 e 4 Ezra dovrebbe essere un po' posteriore. Sono le datazioni secondo le edizioni più recenti: fino a qualche tempo fa i due apocrifi erano considerati entrambi della fine del I secolo e 4 Ezra anteriore magari a 2 Baruc. Comunque la cosa ha un'importanza relativa per il nostro discorso.

In 2 Baruc assistiamo alla diminuzione dell'importanza del messia. Nell'insieme della sua ideologia il ruolo del Messia è limitato assai di più di quanto non appaia da questa esposizione. Compito del Messia sarà quello di preparare il mondo per il Grande Giudizio. Questo Messia è un uomo, di cui però si dice che è rivelato (29, 3; 39, 7) da Dio e che alla fine del suo compito ritornerà (30, 1), sembra, al cielo. Questo testo è incerto. Tuttavia egli farà giustizia dei pagani, darà stabilità ad Israele: il suo ultimo atto consisterà nel giudicare e giustiziare sul monte Sion l'ultimo re delle genti (40, 2). Dopo ciò il suo compito sarà finito e il suo regno durerà fino alla fine del mondo, fino al momento in cui «il mondo della corruzione sarà finito» (40, 3). Allora avremo il regno dell'incorruttibilità.

In 4 Ezra la funzione del Messia è simile a questa. Ma mentre in 2 Baruc il Messia ha tratti superumani, sia pure non accentuati, in 4 Ezra ha tratti più umani, sia pure di un'umanità superiore a quella dei comuni mortali: sembra che l'idea che il messia debba essere al di sopra dell'umano sia completamente affermata in questo primo secolo della nostra era. Anzi, il Messia di 4 Ezra torna ad essere di stirpe davidica (12, 32). Egli presiederà al Grande Giudizio e farà giustizia dei pagani. Ma la sua vita durerà ben quattrocento anni. Alla fine di questi quattrocento anni morirà e con la sua morte finirà il mondo della storia. Da questo momento il mondo ritornerà al silenzio primordiale: per sette

giorni, tanti quanti quelli della prima creazione, ci sarà silenzio assoluto. Poi avremo la nuova creazione, il nuovo mondo, quello finalmente senza male.

Non ho toccato il problema cristiano; è chiaro che per me deve essere inserito in questo tema storico. Credo, comunque, che il mistero di Gesù, la sua meravigliosa convinzione di prendere su di sé il peccato del mondo per liberare gli uomini dal male, debba essere indagato sulla linea del Figlio dell'Uomo, non su quella del messianismo classico. I testi neotestamentari stessi mi sembrano respingere l'interpretazione di Gesù messia regale, nel senso umano del termine. Se fu re, non fu re di questo mondo. Gesù evitò di applicare a sé il termine "Messia", perché poteva avere troppi significati e quello di "re storico" era uno di questi. Comunque, al tempo di Gesù la figura messianica tendeva a caricarsi di valenze preterumane. Il termine "messia", se riferito a Gesù, va inteso in questa accezione più alta, non in quella tradizionale del messia regale. L'attesa di un giudice escatologico, di un salvatore, di un Figlio dell'Uomo non è documentata solo nei vangeli: è patrimonio giudaico del tempo di Gesù già da parecchio tempo. Gesù indicò se stesso sempre col termine "Figlio dell'Uomo". La sua regalità appare solo in uno degli ultimi atti della sua vita: nel processo davanti al sinedrio e in quello davanti a Pilato.

Il Vangelo di Marco pone fra i primi episodi che racconta la guarigione del paralitico, al quale Gesù rimette i peccati prima di guarirlo. «E affinché sappiate che il Figlio dell'Uomo ha il potere sulla terra di rimettere i peccati, ti ordino, disse al paralitico, alzati, prendi il tuo lettuccio e va' a casa tua» (Mc 2, 10-11). Si noti il trapasso dalla terza persona alla prima. Il senso che ne deriva può essere sintetizzato così: Affinché comprendiate che il Grande Giudice (la gente doveva capire così) ha il potere non solo di condannare, ma anche di perdonare, *io*, per dimostrare che ho questo potere, ti ordino...



RICCARDO DI SEGNI

## CONSOLIDAMENTO E AFFERMAZIONE DELL'EBRAISMO DIASPORICO: LA MISHNAH

**L**a trattazione della *Mishnah* costituisce un tema molto vasto che non si può esaurire in una presentazione, e io dunque cercherò di dare qui almeno alcuni elementi essenziali per introdurre tale tematica<sup>1</sup>.

*Mishnah* è un termine nel quale compare la radice *shi nun-he*, che in ebraico ha un significato vario, e significa ripetere o insegnare: quindi *mishnah* costituisce una sorta di “ripetizione” o di “insegnamento”.

### 1. TORAH SCRITTA E TORAH ORALE

Il problema di fondo della *Misnah* è quello del concetto di *tradizione orale*, cioè tramandata “per bocca”, attraverso l’insegnamento, da maestro ad allievo. Da epoca remota l’ebraismo ha fatto una distinzione fra due tipi fondamentali di insegnamento: la *Torah shebbikhtav* e la *Torah shebe’alpé*, ossia la “*Torah* scritta” e la “*Torah* orale”. Anche *Torah* significa “insegnamento” ed è il termine col quale si intende prima di tutto la Bibbia, specialmente il Pentateuco, ma più in generale tutta la dottrina, la dottrina su cui si basa l’ebraismo. La parte, il nucleo, lo spirito essenziale di questa *Torah* è il Pentateuco: esso viene chiamato *Torah shebbikhtav* perché è l’unico testo che per secoli è stato scritto, cioè è stato tramandato attraverso la scrittura.

Contemporaneamente, contestualmente e parallelamente a questo testo, è nata però anche un’attività di interpretazione e di approfondimento. Pensiamo a un giudice che debba giudicare in base a ciò che è scritto nella *Torah*, in una qualsiasi causa: la *Torah* contiene certo un’ampia quantità di normative, si tratta

---

<sup>1</sup> Trascrizione di una conferenza registrata, non rivista dall’Autore.

però di casi particolari o di principi essenziali, di norme che non potranno mai disciplinare l'intera casistica presente nell'attualità. Un giudice che deve applicare una norma della *Torah* si riferisce naturalmente a quello che è scritto nel testo, ma deve avere altresì in mano dei meccanismi per poter tirar fuori dalla norma generale o particolare le istruzioni per il caso che sta affrontando. Allora o ragiona per conto proprio, o applica dei sistemi di ragionamento codificati e si riferisce a qualche cosa che ha già appreso dai suoi Maestri. Quindi l'esistenza di un testo scritto comporta la necessità di quello che possiamo chiamare la giurisprudenza, l'allargamento della problematica.

Per es. la Bibbia dice: in caso di controversia tra due persone «dovrai dare occhio per occhio, dente per dente, ustione per ustione», e il lettore moderno si scandalizza. In realtà la norma viene immediatamente interpretata dai Maestri, che ritengono necessario sviluppare il discorso (anche con una certa ironia) e dicono: «Ma se uno sdentato rompe i denti a qualcuno, che pena gli applichiamo?» oppure «E se uno che non ha oggi occhi cava gli occhi a qualcun altro, dunque egli non è punibile?». Allora interviene la tradizione orale, che viene a spiegare, applicando dei criteri particolari che sono i sistemi codificati nel *Midrash* giuridico, e si pensa che la norma vada intesa in senso pecuniario, cioè che bisogna stabilire il valore del bene che è stato tolto. La legge della Bibbia non prescrive brutali mutilazioni, ma è semplicemente il fondamento di qualsiasi società giusta, secondo la quale la pena deve corrispondere al danno, danno che però andrà valutato dal punto di vista pecuniario.

Tutto questo la Bibbia non lo dice, ma lo dicono i suoi interpreti: e così accanto alla *Torah* scritta si dovrà sviluppare la *Torah* orale, che è essa stessa considerata parimenti *Torah*, ma come una forma diversa del sacro testo, tanto che per molti secoli la *Torah* orale rimane tale e non viene messa sulla carta o sulla pergamena.

## 2. TRASMISSIONE E INSEGNAMENTO DELLA TRADIZIONE

Della *Torah* sono esistiti nel tempo sistemi diversi di trasmissione e di sviluppo attraverso le varie scuole e i vari specialisti, i *meturgheman* (lett. "traduttore"). Questi non facevano soltanto i traduttori del testo sacro, ma erano una sorta di enciclopedia ambulante in grado di recitare a memoria tutti gli insegnamenti. Esistevano cioè in ogni scuola delle persone che avevano il ruolo precipuo di mantenere la tradizione orale, e che

riferivano esattamente quanto avevano appreso. Da questo tipo di trasmissione, quando finalmente la riluttanza a mettere le cose per iscritto fu superata, finalmente nascerà un testo scritto, la *Mishnah*.

Se andiamo ad una pagina della *Mishnah*, soprattutto se la leggiamo nel testo originale, ci rendiamo però conto che lo scritto segue una costruzione logica piuttosto differente dalla logica a cui noi siamo oggi abituati.

Un qualsiasi testo di diritto dell'antichità latina, di diritto romano, che per certi versi è coevo a quelli del diritto ebraico, è indubbiamente costruito secondo uno schema logico ben preciso, con uno sviluppo e una discussione dell'argomento propri delle categorie del pensiero occidentale.

La *Mishnah* invece ed i testi ad essa correlati, non seguono questo tipo di struttura logica: essi hanno un modo di ragionare differente, e risentono del fatto che la trasmissione fino a quel momento era stata orale, evidenziando lo sviluppo di tecniche speciali per rafforzare e per conservare la memoria; tanto che tutta la *Mishnah* si può leggere anche come un trattato di mnemotecnica. Nella *Mishnah* la costruzione del discorso viene fatta, per esempio, per analogie, per allitterazioni, per casistiche particolari che mettono insieme delle cose che fra di loro hanno in comune pochi elementi, spesso soltanto formali: tutto questo dipende dal fatto che fino a quel momento la trasmissione era orale.

Riepilogando: esistono una *Torah* scritta e una *Torah* orale. La *Torah* orale ha dei motivi particolari per essere trasmessa in modo distinto dalla *Torah* scritta, e poiché essa si riferisce a una realtà in continua evoluzione, metterla per iscritto significherebbe in qualche modo bloccarla, congelarla, mentre invece è proprio della tradizione orale l'idea dello sviluppo permanente

### **3. IL COMPITO DEI SACERDOTI E DEGLI SCRIBI NELL'INTERPRETAZIONE DELLA TORAH**

Chi furono gli artefici dell'interpretazione della *Torah*? In tempi remoti furono probabilmente i sacerdoti, i *Coanim*, i discendenti di Aronne, che erano tali per condizione di nascita. In epoca remota essi erano i detentori del potere religioso e avevano motivo di esistere come classe quando esisteva il Santuario di Gerusalemme: essi erano i destinatari delle decime, praticavano in prima persona il culto dei sacrifici nel Tempio, e furono per molti secoli anche i depositari della cultura. La situazione cambiò radicalmente al momento del ritorno dalla cattività babilonese, nel

V secolo: l'ebraismo era basato su strutture differenti, essendo il Primo Tempio stato distrutto nel 586 e non più ricostruito per 70 anni. A questo punto avvenne un cambiamento di ruoli, e accanto al sacerdote comparve un altro personaggio, che nella Bibbia è chiamato il *sofer*, letteralmente lo "scriba". In realtà il termine è un po' riduttivo. In ebraico la radice *safâr*, come in italiano, indica molte cose differenti: in italiano si dice "contare", nel senso del numero, e raccontare, con la stessa radice. Lo stesso concetto compare in altre lingue, come anche in ebraico. Dalla radice *safâr* derivano tante cose che sembrano non avere nulla in comune: c'è il numero, *misfar*, e quindi il contare, *lispor*, e il raccontare e anche il mettere per scritto un libro. La persona che svolge tecnicamente l'azione di scrivere è il *sofer*, ma chiaramente, come vediamo dalla pluralità dei significati, il *sofer* svolge un'attività pluridisciplinare.

Il *sofer* è la persona che conserva la memoria del testo e che lo mette per scritto, ma che poi fa anche dei conti su questo testo, per quanto la cosa possa sembrare strana, i conti del numero delle parole che compongono la scrittura, e che servono prima di tutto a preservare l'integrità del testo. In una determinata pagina ci devono essere tante parole o tante lettere: se ce n'è una in più o una in meno, significa che il testo è stato manomesso. Contare il testo così come fare un controllo rigoroso del numero di lettere che esso contiene, è un'operazione che adesso fanno i computers: quando si fa un trasferimento di un programma o di un testo, facendo il conto della sua lunghezza, si ha immediatamente la prova che c'è stato un errore nella trasmissione.

Questo lavoro lo facevano in modi molto più noiosi gli antichi *sofrim*. Essi sono gli stessi scribi che godranno di fama sinistra nelle maledizioni evangeliche; in realtà momenti marginali di una polemica, probabilmente non diretta contro la funzione dello scriba di per sé, ma contro alcune degenerazioni possibili in questo sistema che ovviamente, come qualsiasi sistema di potere o che si presenta come detentore di verità, fu suscettibile di alterazioni e di degenerazioni.

Il *sofer* non era tale per condizione di nascita, a differenza del sacerdote; egli era un nuovo personaggio che emergeva dal popolo ebraico e ne cambiava la struttura, costituendo una élite non di nobiltà di nascita ma di nobiltà di cultura. Questa situazione avrà per molti secoli una storia controversa e spesso i due poli dell'opposizione verranno anche a scontri feroci.

Probabilmente all'inizio gli scribi erano sacerdoti anch'essi, con una attività "mista"; poi lentamente si creò una classe di scribi

o di Maestri che era differente da quella sacerdotale. Questa creazione si accompagnò ad una opposizione di concezioni e di modi di pensare la realtà. Ad un certo punto l'opposizione si cristallizzò nella formazione di due "partiti" differenti: quello dei sadducei che esprimevano la posizione sacerdotale e quello dei farisei, comunemente conosciuto per essere l'oggetto di polemiche nella letteratura evangelica e per essere di conseguenza identificato come sinonimo d'ipocrisia, in realtà costituendo essi una classe di Maestri che avevano portato avanti la tradizione.

#### **4. LA DISTRUZIONE DEL TEMPIO E LA NASCITA DELL'EBRAISMO RABBINICO**

Nel momento in cui fu distrutto il Tempio di Gerusalemme, nel 70, le basi della nuova rivoluzione imposta dalla storia erano dunque già state gettate. Fino al 70 era esistito il Tempio con tutti i suoi riti sacrificali, con i pellegrinaggi e con manifestazioni di religiosità completamente diverse dal modo attuale di concepire la religiosità: c'era, per esempio, tutto il sistema delle purità e delle impurità che vincolava enormemente la vita delle persone; ma tutto questo sistema era legato al Tempio, e quindi con la sua distruzione esso entrò completamente in crisi.

I sacerdoti (che rimangono pur sempre ancora oggi nel mondo ebraico, essendo essi i discendenti che portano nel loro cognome l'eredità sacerdotale - "*cohen*": sacerdote) persero così le loro prerogative e il loro potere. Presentandosi l'ebraismo del 70 estremamente composito, il potere - più morale che materiale - passò allora in mano alla classe che per secoli si era formata in via alternativa, i Maestri.

Noi ebrei di oggi siamo discendenti di una parte di quell'ebraismo, ma all'epoca esistevano vari tipi di identificazione ebraica, sia attraverso la cosiddetta parte nobiliare (la classe sacerdotale), sia attraverso le forme di tipo sincretistico ellenistico, sia ancora attraverso la miriade di sette che coprivano l'aspetto dell'ebraismo soprattutto nella sua dispersione, più che nella parte che viveva nella terra di Israele. Tutte queste correnti sono scomparse tranne una, quella che ha portato avanti l'ebraismo, e che è stata l'anima della sua sopravvivenza. È stata questa appunto la corrente dei Maestri, che prima si raccoglievano attorno al partito dei farisei. Questo partito si sciolse in quanto non ebbe più motivo di esistere come tale, ma rimase la tradizione portata avanti dai rabbini (che a quell'epoca ancora non si fregiavano di questo titolo; il titolo di rabbino premesso al nome di una persona compare nella seconda metà del primo secolo).

## 5. LE SCUOLE RABBINICHE E LA REDAZIONE DELLA MISHNAH

A questo punto è necessario introdurre una distinzione tra due momenti, due epoche fondamentali: l'epoca della codificazione della *Mishnah* e quella della codificazione del *Talmud*. La *Mishnah* viene codificata verso il 200 e.v., il *Talmud* tre secoli dopo, con alcune differenze di luoghi.

La redazione della *Mishnah* costituisce un processo che culmina nell'anno 200 circa, al quale si arriva attraverso una elaborazione da parte di varie scuole e di varie generazioni di Maestri. Secondo l'uso tradizionale di ogni Maestro che conosciamo - che ha lasciato una scuola, un influsso, una traccia di sé - non si indicano le date di nascita e di morte, ma il periodo di attività, diviso per "generazioni". Ci sono cinque generazioni di Maestri della *Mishnah*, di *tannaim* (così sono chiamati i Maestri della *Mishnah*).

### 5.1. Le scuole dei Maestri

Le date di queste generazioni sono: 1) la prima comprende i Maestri operanti e arriva fino a poco dopo la distruzione del Secondo Tempio, 2) la seconda insegna fino a circa l'anno 100, 3) la terza generazione finisce nel 135, e coincide con la fine della rivolta di Bar-Kokbà, 4) la quarta sta a metà strada fra la terza e la quinta, 5) la quinta generazione è quella che porta alla redazione definitiva della *Mishnah*, quindi finisce nel 200.

Prima di queste generazioni c'erano dei Maestri, che rappresentano un'epoca, a coppie, cioè due Maestri capiscuola per periodo; di tutte queste coppie esiste l'elenco nella *Mishnah* di *Aiòth*.

Una coppia celebre, per fare un esempio fra i più noti, è quella di Hillel e Shammaj. Sono i due prototipi di Maestri antagonisti, i quali nel loro periodo - che grosso modo coincide con il regno di Erode il Grande, gli ultimi decenni prima dell'era volgare - furono i due capiscuola rappresentanti di due concezioni differenti della tradizione. Genericamente vengono descritti l'uno, Hillel, come il rappresentante di un approccio popolare, di apertura, mentre Shammaj è il portavoce delle esigenze rigoristiche, elitaristiche, riduttive, anche se lo schema non è così rigoroso come appare in questa classificazione semplificatrice.

La prima generazione è quella di Johanan ben Zakkaj, un Maestro già celebre nella prima metà del primo secolo, il quale nel momento dell'assedio di Gerusalemme compì una scelta

clamorosa: trovandosi a Gerusalemme durante l'assedio di Tito si rese conto che l'ebraismo dal punto di vista statale poteva perire sotto i colpi dei Romani, e che questa disgrazia politica non doveva portare con sé anche la totale e definitiva scomparsa della cultura ebraica. Per questo egli decise di farsi portare con uno stratagemma fuori della città, si presentò a Tito che l'assedava e gli chiese e ottenne la possibilità di istituire un piccolo centro autonomo indipendente nel quale insediare una scuola. Questa scuola diventò in pratica il punto di partenza e di riferimento per la prosecuzione della tradizione: da quel momento in poi la scuola ebbe sede a Javne (in italiano si usa chiamarla Jamnia) nella quale dal 70 al 135 si formò il Sinedrio, la massima autorità religiosa e parzialmente anche politica dell'ebraismo in *Eretz Israel* (Terra di Israele), e di conseguenza in tutto il mondo ebraico.

## **5.2. L'Accademia di Javne**

Per 65 anni dettò legge il Sinedrio o l'Accademia di Jamnia. "Sinedrio", una parola in uso in tempi rabbinici, è derivato dal greco; era il termine con cui si designavano i tribunali ebraici che governavano e disciplinavano la vita religiosa e civile dei luoghi di insegnamento ebraico. C'erano sinedri di varia autorità e livello. I sinedri che potevano comminare condanne a morte erano composti da 23 persone; c'era poi il massimo Sinedrio, composto da 70 persone, ed era in pratica l'autorità che decideva su tutto.

In questa Accademia svolsero il loro insegnamento tre generazioni: la prima era già in esaurimento, perché Johanan ben Zàkkai in quel momento era molto anziano; della seconda, conosciamo come Maestri Rabbi Eliézér, Rabbi Jehoshua e Rabban Gamliél, che fu il capo del Sinedrio. Poco dopo la morte di Hillel, la presidenza del Sinedrio diventò una prerogativa della sua famiglia; i suoi discendenti presero il potere e diressero questa Accademia per diritto di nascita.

Tra i discendenti di Hillel come presidenti del Sinedrio è frequente il nome di Gamliél. Il primo Gamliél, in ebraico Rabban Gamliél, è il Gamaliele che compare negli Atti degli Apostoli ed è uno dei pochi rabbini che la tradizione evangelica tratta con rispetto: è quel Gamaliele che difende gli apostoli nel processo che viene loro fatto al Sinedrio (cf At 5,34-39), e di cui l'apostolo Paolo mena vanto di essere stato allievo (cf At 22,3).

## 6. LE “GENERAZIONI” DEI MAESTRI

Il nipote (figlio del figlio) di questo Gamliél - il Gamliél di Javne, presidente del tribunale di Javne -, si trovò a gestire un momento difficilissimo. Alla seconda generazione dei *tannaim*, nell'epoca della repressione romana, egli cercò di ridare dignità ad un istituto che aveva perso molto a causa delle sciagure politiche. Questo tentativo lo pose in forte contrasto con antagonisti importanti, come Rabbi Eliézér (suo cognato ed erede culturale della scuola di Shàmmaj, e per questo in posizione minoritaria), e gli creò delle difficoltà anche con Rabbi Jehoshua (personalità più mite ma non meno importante), al punto che venne spodestato. Ci fu un colpo di mano e Rabban Gamliél venne cacciato dalla presidenza; alla fine ci fu un compromesso, per cui la persona nominata al suo posto fu Elazar ben Azarjah, che vantava nobili ascendenze (discendeva da Ezra il Sofén, il primo *sofér*), per cui in pratica la presidenza venne divisa alternativamente tra l'uno e l'altro.

La terza generazione è quella di Rabbi Aqibah e di Rabbi Jshmael, la generazione dei martiri della repressione romana e della rivolta di Bar-Kokhbà.

La quinta generazione è quella di Rabbi Jehudah Hannasi, discendente della famiglia di Rabban Gamliél: Rabbi Jehuda Hannasi, Giuda il Santo o Giuda il Principe, a seconda delle denominazioni, è la persona che portò a compimento la codificazione definitiva della *Mishnah*.

Nel corso di tutte queste generazioni il lavoro di trasmissione cominciò a consolidarsi lentamente, ed ogni Maestro con una certa autorità, che aveva ereditato insegnamenti dai suoi antecedenti e che aveva la sua scuola, cercò di organizzare la loro raccolta. Anche se non abbiamo più queste precedenti redazioni del testo, in ogni generazione le varie scuole hanno avuto la loro *Mishnah*.

In un periodo di pace, al tempo di Rabbi Jehudah Hannasi, che godeva di un certo potere restituitogli anche in termini politici, la situazione finì per apparire poi cambiata radicalmente: gli ebrei erano ormai dispersi in tutto il mondo e bisognava metterne per iscritto gli insegnamenti. Si portò così a termine questa importante impresa e nacque il testo della *Mishnah*

## 7. CRITERI REDAZIONALI DELLA MISHNAH

La *Mishnah* viene a raccogliere l'intero sistema dell'ebraismo rabbinico. Parlando di *Mishnah* non ho usato il

termine di “scrittura”, di “compilazione”, ma di “redazione” del testo. Che vuol dire redazione? È avvenuto per essa come per la redazione di un giornale. In redazione c'è il redattore che raccoglie da varie parti le notizie, le cuce, le taglia e le mette insieme. Se entrano bene in una pagina tutto è a posto, altrimenti le taglia tenendo l'essenziale, le ricompono cercando di eliminare le contraddizioni; oppure dice almeno: «il tale ha detto così», «da altre parti apprendiamo che...», e così via. Altrettanto è stato fatto per la redazione definitiva della *Mishnah*. Ci sono però delle differenze.

a) È difficile che in un codice di diritto romano si trovi che Tizio la pensa così, Caio la pensa cosà, mentre la maggioranza la pensa diversamente; invece nei testi rabbinici c'è: A la pensa così, B la pensa cosà, altri la pensano diverso. Per moltissimi argomenti troviamo qui una struttura estremamente aperta e dialettica: cioè in molti casi non viene codificata la regola, ma vengono riportate le opinioni delle varie scuole. Contemporaneamente vengono tramandate anche le chiavi per risolvere le contraddizioni: il testo appare strano, perché vi sono coesistenze di questo tipo.

b) Un altro elemento caratteristico della *Mishnah* è l'assenza, la minore presenza o la riluttanza a dare principi generali. La *Mishnah* inizia dicendo: da sempre si comincia a leggere lo *Shemà* (la preghiera essenziale della liturgia ebraica) - dando per scontato che bisogna leggerla -: è un modo curioso di “codificare”. Oppure, quando si parla di norme giuridiche elementari, non dà il principio generale, la teoria, ma preferisce dare il caso particolare: se il tale fa questo, egli è passibile di...; se invece fa quell'altro... Anche questo è un segno distintivo dell'antico diritto ebraico.

La parola *Tannà*, il Maestro di *Mishnah*, è derivata dal termine stesso che compone il nome di *Mishnah* nella sua variante aramaica, perché in aramaico la *shin* è interscambiabile con la *tav*: quindi ciò che da una parte si dice *shanà*, dall'altra si dirà *tanà*. In quell'epoca gli ebrei parlavano comunemente l'aramaico, ma la *Mishnah* viene scritta in ebraico: il testo rabbinico per eccellenza viene redatto in lingua ebraica perché era in questa lingua che si trasmetteva l'insegnamento più sacro. Le cose cambieranno radicalmente con l'apparizione del *Talmud*.

## 8. LE TRADIZIONI PARALLELE MINORI

In seguito a questa opera di redazione, dalla *Mishnah* rimasero però fuori un'ampia quantità di insegnamenti e di tradizioni, probabilmente raccolte in una sorta di insieme di “sorelle minori”.

a) Una di queste è la *Toseftà* (letteralmente “aggiunta”).

Non si è ancora capito di che genere di testo si tratti: probabilmente essa è una *Mishnah* parallela di epoca più antica - precedente di una o due generazioni - ma che ha ricevuto aggiunte posteriori. Praticamente è un'opera di dimensioni simili a quelle della *Mishnah*, e piuttosto disordinata nella sua struttura interna perché risente dell'uso che se ne è fatto come "deposito". Questo già ne indica il ruolo ancillare rispetto alla *Mishnah*, ammesso che, quando si parla di *Toseftà*, l'aggiunta sia stata fatta alla *Mishnah* che abbiamo adesso. Probabilmente non è così, ma si tratta di aggiunte alla *Mishnah* di una o due generazioni precedenti, con ulteriori supplementi. La *Toseftà* è un testo parallelo alla *Mishnah*, più o meno coevo, con interpolazioni e aggiunte differenti, di struttura più disordinata perché, non essendo al centro dell'attenzione, non ha avuto quelle protezioni testuali che si danno al testo maggiore.

Oltre la *Toseftà*, esistono ancora numerosi altri insegnamenti che sono rimasti fuori della *Mishnah*.

b) In aramaico "fuori", come "figlio", si dice *bar*. Da questa radice nasce la parola *baraità* (cosa rimasta fuori). La *baraità* è un insegnamento rimasto fuori dalla *Mishnah*, ma non per questo meno importante. Esso potrà dire le stesse cose della *Mishnah*, sotto forma più ampia, o potrà riferire chi è l'autore di un insegnamento, o potrà affermare delle cose differenti dalla *Mishnah*. Tutto questo materiale (ciascun insegnamento è chiamato *baraità*) lo troviamo nel *Talmud*.

Questo materiale ad un certo punto ricompare perché la *Mishnah* non è un testo definitivo, ma un testo problematico, che impone chiaramente allo studioso la necessità di chiarirsi le idee. Succede allora che, mentre nella scuola si legge la *Mishnah*, c'è il *meturghemam* che afferma: «Esiste una *baraità* che dice così». Allora bisogna risolvere le contraddizioni e le difficoltà esistenti tra le tradizioni differenti: tutto questo non ferma il discorso, ma finisce per ampliarlo enormemente.

## 9. DESCRIZIONE DELLA MISHNAH

La *Mishnah* è divisa in sei blocchi principali, chiamati *sedarim*, "ordini". A sua volta ogni ordine è suddiviso in trattati, ogni trattato in capitoli, ogni capitolo in distinti articoli. L'articolo singolo è chiamato *mishnah*, come il testo intero; talvolta questo viene chiamato anche *mishnahioth*, una forma di plurale del termine *Mishna*.

Qual è la struttura di questi sei ordini?

a) Il primo ordine è chiamato *Zera'im* o delle sementi: è

fondamentalmente centrato sulle questioni relative all'agricoltura, ossia contiene tutte le norme religiose e sociali collegate con l'agricoltura. Però il primo trattato di *Zera'im* è più squisitamente religioso, è quello delle benedizioni, cioè la norma religiosa di benedire Dio prima e dopo il godimento di alcuni beni.

b) Il secondo trattato è chiamato *Moced* e si riferisce alle feste: in pratica disciplina tutto il calendario religioso ebraico.

c) Il terzo trattato è detto di *Nashim*, cioè le donne, e in pratica tocca tutto ciò che riguarda il diritto matrimoniale: matrimonio, divorzio, levirato, istituzione della *Ketubà* (contratto nuziale per impedire il facile ripudio);

d) Il quarto trattato è quello di *Neziqin*, i danni: si occupa in pratica dei diritti, civile e penale. Fondamentale in questa parte è il trattato di *Sanedrim*, dedicato al funzionamento dei tribunali. Alla fine dell'ordine di *Neziqin* c'è un trattato del tutto particolare, autonomo (fino ad ora abbiamo parlato di una struttura essenzialmente giuridica), nel quale si condensa l'insegnamento morale dell'epoca: è chiamato *Pirke Auoth*, "capitoli dei Padri". Esso è stato spesso stralciato e pubblicato a parte.

e) ed f) Gli ultimi due trattati, di argomento in gran parte non più attuale già all'epoca della redazione, sono *Qodashim* e *Tahoroth*. *Qodashim* sono le cose sacre, praticamente i sacrifici, ossia tutto l'ordine sacrificale. Al momento in cui questo trattato veniva redatto non esistevano più i sacrifici: probabilmente questi trattati sono quelli che sono stati meno modificati nel corso dell'evoluzione dell'insegnamento, perché sono tutti costruiti su una base fondata ad Javne dai sopravvissuti alla distruzione del Tempio, che raccontavano come nel passato si facessero i sacrifici.

g) L'ultimo ordine è quello di *Tahoroth*, cioè della purità; tratta di tutte le norme relative ai riti di purificazione: di questo oggi è rimasto praticamente ben poco. Uno dei trattati che ha ancora una importanza attuale è il trattato di *Niddà*, che si riferisce ai riti di purificazione dall'impurità mestruale, che hanno ancora oggi una certa rilevanza nel rito ebraico.

\* \* \*

Per quanto si tratti di un testo essenzialmente giuridico, non si può conoscere l'ebraismo ignorando la *Mishnah*, fondamento della vita religiosa e della cultura ebraica, base di tutti gli sviluppi successivi. In particolare, ogni conoscenza anche comparata del mondo ebraico e del mondo cristiano deve passare attraverso la *Mishnah*; una quantità di argomenti, di temi, di critica e di interpretazione del Nuovo Testamento si possono infatti chiarire o leggere in forma completamente differente proprio alla luce della *Mishnah*. Gli esempi sono tanti, ma sono esercizi che abitualmente non si fanno; si cominciano a fare in questa

generazione, ma con difficoltà, perché non esistono studiosi esperti in entrambe le discipline, nella parte ebraica ed in quella cristiana. Per esempio la lettura della *Mishnah* di *Pesàhim* dell'ordine di *Moced*, il trattato che riguarda la Pasqua, è importante per la comprensione di tutta la sequenza della Passione, nei suoi tempi e nei dettagli, che bisogna andare a cercare e studiare; rileggendo i testi con attenzione si scoprono una quantità di dati, si aprono orizzonti completamente differenti.

*Amicizia Ebraico Cristiana, Roma*

VITTORINO GROSSI

## **GLI EBREI E LA CHIESA DI ROMA NEL PERIODO PRECOSTANTINIANO**

**Q**uale fu il rapporto ebrei e cristiani nell'antichità in relazione alla Chiesa di Roma? Se la domanda è estremamente precisa, la risposta necessita di enucleare in qualche modo l'ambito contestuale delle testimonianze provenienti dall'area cristiana di cui disponiamo. Esso investe, all'interno del cristianesimo, il problema della dialettica col giudaismo presente nella letteratura neotestamentaria, in particolare nei sinottici, in Paolo e nella letteratura giovannea; all'esterno il problema politico con l'Impero romano. C'è inoltre un problema linguistico generale relativo alla comprensione della letteratura cristiana "*adversus iudaeos, contra iudaeos*".

Vediamo brevemente tali aspetti dai quali può emergere sia qualche indicazione informativa sia di riflessione sul cammino fatto nelle rispettive comunità di Roma da ebrei e cristiani nei primi tre secoli dell'era volgare.

### **1. LA DIALETTICA NEOTESTAMENTARIA COL GIUDAISMO**

La dialettica neotestamentaria col giudaismo ha tre angolazioni abbastanza differenziate nelle fonti sinottiche, negli scritti di Paolo e nella letteratura giovannea.

#### **1.1. I Vangeli Sinottici**

Nei Sinottici, in particolare nel Vangelo di Matteo, viene accordata molta attenzione alla difficoltà per un ebreo di convertirsi al rabbino Gesù di Nazareth. Si chiedeva ai rabbini di Israele di non ritenersi più gli autentici interpreti della *Torah* essendo stato costituito quale unico interprete di Mosè, Gesù di Nazareth. Da ciò conseguiva anche per un pio israelita di non doversi più rivolgere ai propri rabbini, che nelle sinagoghe

tenevano il loro principale insegnamento, per l'attuazione/attualizzazione della *Torah*. Il Vangelo di Matteo, nel proporre in tale contesto di difficoltà generale la sequela di Gesù di Nazareth, fa leva perciò sulla spiritualità ebraica della prassi del fare il bene, della volontà di Dio seguita dal rabbino di Nazareth, da lui espressa e sintetizzata nel famoso capitolo 6 (il discorso della Montagna) e in quello conclusivo del capitolo 26 «avevo sete e mi avete dato da bere ecc.», dove l'attenzione ai bisogni umani coincide con la pietas religiosa anche del seguace di Gesù. L'insegnamento del rabbino di Nazareth, in altre parole, poteva essere seguito da un ebreo perchè tale dottrina corrispondeva alla spiritualità del suo popolo.

## 1.2. La posizione di Paolo

La posizione di Paolo si muove tra due estremi, dalla forza polemica della 1Ts 2,14-16 (il primo scritto di Paolo) circa le accuse impietose verso i giudei, al problema teologico del popolo giudaico di Rm 1-4 e 9-11 (l'ultimo scritto di Paolo). Se nella Lettera ai Tessalonicesi Paolo vede i giudei come antagonisti della parola di Dio che viene annunciata e pertanto come un ostacolo reale alla sua missione tra i gentili, nella Lettera ai Romani l'antitesi si trasforma in un mistero che si viene svelando, vale a dire nel problema della salvezza del popolo giudaico. Nel periodo intermedio tra la Lettera ai Tessalonicesi e quella ai Romani, nel periodo cioè delle lettere ai Corinti e ai Galati, i giudei rimangono sostanzialmente ai margini del cammino apostolico di Paolo tra i gentili. Egli è l'apostolo dei gentili non dei circoncisi (Gal 2,7-9). I suoi interlocutori sono al massimo giudeo-cristiani che contribuiranno a fargli notare il problema circa la salvezza d'Israele. Il popolo d'Israele cioè è ancora in cammino verso la promessa del Signore, il Santo di Israele, il suo Redentore. Essi perciò, anche in ottica cristiana, rimangono i primi destinatari dell'Evangelo. Paolo non giunge quindi a parlare della Chiesa come il nuovo Israele in senso sostitutivo, solo recepisce che «dai giudei proviene Cristo secondo la carne» (Rm 9,5). Quando egli scrisse ai cristiani di Roma per ottenerne l'appoggio, mentre stava recandosi a Gerusalemme per la consegna delle collette, scriveva ad una comunità che era di sostanziale configurazione giudeo-cristiana<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>R. PENNA, *Gli ebrei a Roma al tempo dell'apostolo Paolo*, in *Lateranum* 49 (1983), pp. 213-246; Id., *Configurazione giudeo-cristiana della Chiesa di Roma nel I secolo*, ivi, 50 (1984), pp.101-113. È questa anche la posizione di R.E.

### **1.3. La letteratura giovannea e il cristianesimo asiatico**

La letteratura giovannea non possiede la tagliente contestazione di Paolo in merito alla sua svalutazione della religiosità della prassi propria della spiritualità ebraica. La sua polemica punta il dito sulla tentazione del fariseismo della religione in cui, non credendo all'inviato del Padre, si sarebbe adagiata molta parte del popolo ebraico, in particolare i suoi responsabili spirituali. Ma al di là di questo polemizzare, peraltro molto nobile perché si muoveva sul piano della purezza del sentimento religioso, c'è nella letteratura giovannea neotestamentaria e in quella cristiana dell'Asia minore che gravitò nell'ambito di quella giovannea, l'impostazione mentale del dialogo a tutti i costi tra giudei e cristiani. Su tale presupposto i cristiani dell'Asia minore impostarono i loro scritti, fecero nascere le loro istituzioni, si capirono come cristiani. Essi fecero leva sull'epicentro religioso ebraico, la Pasqua e, su quella festa, diedero la loro versione della religione di Gesù di Nazareth. Un modo di capire la religione che essi pensarono essere doveroso per tutti, pena il tradimento del sentimento religioso dell'uomo, sia esso ebreo o meno. I capitoli quarto e sesto del Vangelo di Giovanni sono i più espliciti sulla purezza religiosa proposta da Gesù di Nazareth e la sua universalità, benché tutti i capitoli siano costruiti sulla medesima dimensione. Nel capitolo quarto si ha il famoso dialogo tra Gesù e la donna samaritana: «Credimi donna, le disse Gesù, non si adorerà più Iddio sul monte Garizim o in Gerusalemme... è giunto il tempo in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità» (Gv 4,21-23). Nel c. 6 del medesimo Vangelo, in un momento d'incomprensione totale tra il rabbino di Nazareth, i giudei e i suoi stessi discepoli -un duro momento di solitudine pari a quello da lui patito nell'orto degli Ulivi dopo la cena pasquale, cioè la sera dell'arresto, e mentre stava morendo sulla croce- vengono messe sulle labbra di Gesù parole profetiche che ancora attendono il loro compimento: «Io sono il pane della vita...il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo» (Gv 6,48-51). In altri termini, l'eucaristia giovannea dei cristiani, vista nell'ottica e nella continuità della Pasqua ebraica - che si celebrava mangiando in famiglia l'agnello pasquale -, è la Pasqua del mondo intero, di tutta l'umanità. Di così vasta dimensione di comprensione eucaristica i cristiani oggi si accorgono appena. La loro eucaristia è una povera "messa", che non solo non invita i giudei ma spesso più nessuno.

Eppure il mondo intero, nella visione di Giovanni, attende di celebrare la festa di Pasqua, la sua festa religiosa.

## 2. IL PROBLEMA POLITICO RELIGIOSO DI GIUDEI E CRISTIANI NELL'ÈRA PRECOSTANTINIANA

Superiamo la fase neotestamentaria del rapporto tra ebrei e cristiani e portiamoci in quella sub-apostolica, vedendone la fase politica, quella linguistico-letteraria ed altre possibili indicazioni.

Nel tentare di individuare i rapporti che esistevano a Roma tra giudei e cristiani nel periodo precostantiniano, dobbiamo anzitutto avere coscienza di un problema politico: Roma imperiale diffidava degli ebrei. Ogni occasione era buona per imporre loro una sovratassa, per allontanarli da Roma ecc., sino alla distruzione di Gerusalemme dell'anno 70 e alla sua riedificazione ad opera di Adriano col nome Aelia Capitolina nell'anno 132-135. Quest'ultima guerra giudaica coinvolse le comunità giudaiche di Cirene, dell'Egitto, della Mesopotamia e della Giudea e coincise con la fine del predominio della scuola di Gerusalemme; sarà poi infatti il *Talmud di Babilonia* ad essere punto di riferimento delle future scuole rabbiniche.

Quanto al rapporto giudaismo-cristianesimo l'autore François Castel nel suo volume *Storia d'Israele e di Giuda. Dalle origini al II secolo d.C.* (Edizioni Paoline, Milano 1986, pp. 237) vede prevalere un iniziale anticristianesimo dei giudei, allargatosi poi sempre più ad un antiggiudaismo cristiano: tolleranza e intolleranza reciproca documentata. L'opera del Castel tuttavia vuole contribuire, con la sua sana informazione, non tanto alla cristallizzazione dei rapporti quanto ad una reciproca e più vitale assimilazione del comune messaggio di salvezza, contenuto nelle Scritture divine.

Dal tempo dell'incontro nella Sinagoga di Roma (il 13 aprile del 1986) del rabbino E. Toaf e del papa Giovanni Paolo II (tra un ebreo livornese e un cristiano polacco), da più parti si volle conoscere di più sul rapporto intercorso tra ebrei e cristiani nella Roma imperiale, perché l'atteggiamento romano, si sa, fa testo sin dai tempi antichi. Al di là delle tante illazioni fatte allora su quell'incontro, che esprimevano le speranze, le più disparate, a livello di politologia, ci si rese conto che quell'incontro andava ben oltre le loro singole persone e travalicava la data di un giorno: si voleva infatti iniziare a rivisitare la storia ebraica e cristiana che ha portato a tanti malintesi, a masticare tanti frutti amari da ambo le parti. Sia gli uni che gli altri, cadendo spesso con ingenuità nell'equivoco di leggere la storia come opposizione più che come

continuità, e di sottolineare la novità, nel caso quella religiosa di Gesù di Nazareth, come comportamento nell'ottica di una disistima reciproca che non poche volte sfociò nella discutibile volontà di eliminazione dell'altro gruppo. Oggi maturano tra i due gruppi rapporti di prossimità forse mai goduti prima. La storia infatti dei due gruppi religiosi la si sta rivisitando, e non solo per amore di curiosità. Ci si accorge che si sta recuperando una osmosi spirituale, quasi perduta a livello coscienziale riflesso. Scriveva Tertulliano di Cartagine, che in gioventù era stato studente a Roma, contro l'ellenista cristiano Marcione: «Le nostre radici religiose sono giudaiche, le parole che balbettiamo le abbiamo imparate da loro». E Agostino d'Ippona, intervenendo in un forte momento di antisemitismo, certamente ispirato dallo Spirito di Dio, disse degli ebrei in rapporto ai cristiani la grande verità: «Gli ebrei sono il libro vivente della nostra fede di cristiani. Essi portano sotto la pelle il nostro Redentore»<sup>2</sup>.

Ma veniamo a Roma, dove le notizie sono scarse, ma ci dobbiamo accontentare. Dato che gli aspetti sono davvero tanti, ne selezioniamo alcuni che ci orientino nella continuazione della ricerca e nella lettura delle testimonianze cristiane romane precostantiniane.

Di fronte all'Impero i cristiani, a Roma<sup>3</sup> come altrove, all'inizio vennero coinvolti con i giudei, nel bene e nel male.

---

<sup>2</sup> Dopo la distruzione della sinagoga di Callinico nel 388 (AMBROGIO, *Ep. 1 extra, maur.* 41; PAOLINO, *Vita Ambrosii*, cap. 22-23) Ambrogio, in qualche modo irritato che si facesse tanta rimostranza pubblica, contestò l'ordinanza dell'imperatore Teodosio di ricostruirla a spese di coloro che l'avevano distrutta (i cristiani), adducendo che si richiedeva la previa consultazione dei vescovi cattolici. Agostino invece vedeva i giudei in relazione al mondo cristiano in un quadro molto ampio, oltre le vicissitudini contingenti. Essi significano per lui un rapporto peculiare con Gesù Cristo: sono suoi profeti privilegiati (*Praed.sanctorum* 9,17), ceneri addormentate che nascondono il Cristo (*En. in Ps.* 84,11) i quali, dispersi un pò dovunque, sono per la Chiesa testimoni vivi del Cristo (*De civ. Dei* 18,46), anzi costituiscono il libro vivente dei cristiani (*En. in Ps.* 46,10, «librarii nostri facti sunt»). In tale contesto egli spingeva i cristiani a riannodarsi sempre ai giudei (*Adv. Iudaeos* 10,15).

<sup>3</sup> Le prime notizie attestate sulla presenza di cristiani a Roma e in Italia si hanno nella lettera di Paolo ai Romani (1,10-2), negli anni 56-57: Paolo manifesta il desiderio di recarsi a Roma; Atti 28,14: Paolo prigioniero viene salutato da cristiani di Pozzuoli.. Della convivenza a Roma di Pietro e di Paolo non sappiamo nulla Nella *Lettera di Clemente* (5,2) dell'anno 95 si venera la loro memoria insieme come «le colonne più alte e più giuste»; V.GROSSI, *La cristianizzazione del tempo a Roma. Dal culto cristiano all'anno liturgico*, in L. PANI ERMINI - P. SINISCALCO (a cura di), *La comunità cristiana di Roma. La sua vita e la sua cultura dalle origini all'Alto Medioevo* (Atti e Documenti 9), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000,171-191; V. GROSSI, *La spiritualità dei Padri latini* (Storia della spiritualità 3/b), ed. Borla, Roma 2002, 53-72.

Quanto al rapporto tra di loro ci fu quella normale difficoltà tra i due gruppi che si stavano attestando, religiosamente, su una valutazione diversa della comune tradizione dell'ebraismo. In tale contesto Svetonio (*Claud.* 25,4) riferisce che l'imperatore Claudio aveva fatto cacciare da Roma i giudei, i quali litigavano tra loro «impulsore Chresto», cioè a motivo di Cristo si legge per lo più<sup>4</sup>. Quasi certamente si allude a disordini provocati nella comunità giudaica da cristiani giunti dall'Oriente, un po' come avveniva in Asia Minore dovunque si recasse Paolo. L'incendio di Roma ad opera di Nerone fu una prima prova di come i rapporti tra i due gruppi si stessero logorando. Si parla nella Lettera di Clemente Romano (5,1), un documento interno alla comunità cristiana, di «gelosia ed invidia», molto probabilmente da parte dei giudei, per cui s'incolparono i cristiani di quell'incendio voluto da Nerone<sup>5</sup>.

Nell'ottica delle istituzioni romane tuttavia, benché si parli dei due gruppi, li si considerava sotto il denominatore comune di giudaismo. Tacito applica infatti ai cristiani un'accusa che veniva rivolta ai giudei, di nutrire cioè odio verso l'intero genere umano<sup>6</sup>. Anche altri scritti cristiani di ambito latino si lamentano dei giudei quali responsabili delle calunnie diffuse tra i pagani a loro riguardo<sup>7</sup>. La loro polemica con i giudei è sul modo di rendere

---

<sup>4</sup> Per una visione d'insieme della diversità di lettura del testo cf P. CARRARA, *I pagani di fronte al cristianesimo. Testimonianze dei secoli I e II*, Firenze 1984, p. 69ss.. Studi d'insieme di diversi autori furono raccolti da S. PRETE, *Cristianesimo e impero romano. Base giuridica delle persecuzioni*, Bologna 1974.

<sup>5</sup> Si presume che gli ebrei abbiano fatto leva su Poppea simpatizzante ebraica (vedi GIUSEPPE FLAVIO, *Ant. Giud.* 20, 8, 11) per far ricadere sui cristiani l'accusa dell'incendio di Roma.

<sup>6</sup> *Annali* 15,44 (dell'anno 115): «Né accortezza umana, né elargizioni dell'imperatore, né sacrifici espiatori agli dèi valsero a dissipare l'infamante diceria che l'incendio fosse stato ordinato da lui (Nerone). Per far dunque tacere tali voci, Nerone presentò i colpevoli e punì con raffinati supplizi coloro che il volgo chiamava i cristiani ed odiava per i loro misfatti (*quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat*). Iniziatore di questa setta è Cristo che, durante l'impero di Tiberio, era stato suppliziato dal procuratore Ponzio Pilato. Repressa per il momento, quella deleteria superstizione (*exitiabilis superstitio*) appariva di nuovo e non solo in Giudea, la sua culla, ma anche a Roma, luogo dove si riversano tutte le atrocità e le vergogne trovandovi buona accoglienza. Furono presi prima quelli che apertamente si professavano cristiani, poi, sui loro indizi, un'ingente moltitudine convinta non tanto del reato d'incendio quanto piuttosto di odio contro il genere umano (*odio generis humani*)». Questa stessa accusa Tacito la fa ai giudei, ritenendoli di nutrire «*adversus omnes alios ostile odium*» (*Hist.* 5,5).

<sup>7</sup> GIUSTINO, *Dial.* 17: «Voi siete la causa delle persecuzioni dei pagani contro di noi: voi avete sparso quelle accuse che i pagani vanno ripetendo»; TERTULLIANO, *Scorpiace* 10: «Le sinagoghe dei giudei furono fonte di persecuzione per i cristiani»; POLICARPO, *Martirio* 13,17: «I più zelanti a preparare il rogo furono, come al solito, i giudei ... che istigarono anche il governatore a non concedere ai cristiani il corpo

culto a Dio, che equiparano a quello pagano quanto ad espressione. Un modo di far polemica che diventa luogo comune. Il testo della *Lettera a Diogneto* (documento ponte del cristianesimo antico tra i Padri apostolici e quelli apologetici) ci offre in sintesi la natura e i modi del loro polemizzare:

Credo che tu - scrive l'autore della Lettera a Diogneto - avrai tanto desiderio di sapere qualcosa intorno al fatto che essi (i cristiani) non prestino culto a Dio secondo gli stessi riti dei giudei. I giudei, in quanto si astengono dal culto pagano e venerano un Dio unico e lo riconoscono Signore di tutte le cose, fanno bene; ma in quanto gli prestano un culto simile ai pagani, sbagliano ... Non credo che tu abbia bisogno del mio ammaestramento intorno ai loro scrupoli per certi cibi, alla superstizione relativa al sabato, al loro vantarsi della circoncisione, alla finzione del digiuno e del novilunio ... E credo che ti sarai sufficientemente convinto che a ragione i cristiani si tengono lontani dalla vanità, dalla impostura, dal minuzioso formalismo e dalla millanteria che sono comuni ai giudei (cc.3 e 4).

Gli scritti romani sulla polemica giudeo-cristiana a nostra disposizione sono la *Lettera ai Corinti* di Clemente Romano della fine del I secolo e *Il Pastore* di Erma.

Clemente, che conosce Paolo, in particolare la *Lettera agli Ebrei* ritenuta di Paolo<sup>8</sup> e le sue lettere, venerato con Pietro come «una colonna più alta e più giusta», ci offre una sensibilità spirituale generalmente d'intonazione veterotestamentaria. La sua cristologia è infatti giudeocristiana, nella linea cioè del Messia redentore, come pure la sua concezione del ministero dei presbiteri è basata sul sacerdozio levitico.

*Il Pastore* uno scritto di Erma, forse un fratello del vescovo Pio<sup>9</sup> degli anni 140-150, ci offre un testo interessante per capire

---

del martire». Domiziano nell'anno 95 fece uccidere tra altri aristocratici, i cristiani Flavio Clemente suo cugino, e Acilio Glabrione che era stato console nel 91, e fece relegare a Ponza Flavia Domitilla con l'accusa di ateismo (DIONE CASSIO 62,14; EUSEBIO, *Hist. eccl.* 3,18,4).

<sup>8</sup> Origene riferisce (il testo ci è conservato in EUSEBIO, *Hist. eccl.* 6,25,13-14) che, secondo alcuni, la *Lettera agli Ebrei* contenga il pensiero di Paolo esposto da Clemente. Che anzi, come riferisce Eusebio (*Hist. eccl.* 3,38,2-3), Clemente avrebbe tradotto la lettera paolina dall'ebraico in greco. Sulle ultime discussioni circa la datazione della *Lettera di Clemente*, vedi TH. HERRON, *The Dating of the First Epistle of Clement to the Corinthians*, in *The Theological Basis of the Majoral View*, Roma 1988.

<sup>9</sup> Le notizie ci vengono date dal *Frammento muratoriano* (180-200): «*Il Pastore* fu scritto recentemente, ai nostri tempi, nella città di Roma, da Erma mentre il fratello Pio (140-154) occupava il seggio episcopale della chiesa della città di Roma»; il *Catalogo Liberiano* (redatto verso il 354) attinse forse dalla *Cronaca* di Ippolito del 234 e dalle liste episcopali che risalgono al 170. Per uno studio recente sul *Pastore* di Erma, vedi A. SCHNEIDER, «*Propter sanctam ecclesiam suam*». *Die Kirche als Geschöpf, Frau und Bau in Bussenunterricht des Pastor Hermiae*

l'estrazione culturale e spirituale dei componenti la comunità cristiana di Roma, sia per la sua impostazione letteraria, sia per gli aspetti dottrinali. L'opera del laico Erma (*Hist. eccl.* 3, 38,2-3), indirizzata ai presbiteri della chiesa di Roma, è articolata in un sogno in cui egli ha cinque visioni, riceve dodici precetti, si esprime in dieci similitudini. Le prime quattro visioni riguardano l'aspetto della Chiesa sotto forma di una donna; la quinta visione - che apre la seconda parte dell'opera - fa apparire l'angelo della penitenza in figura di pastore che dà ad Erma le norme di vita nuova per un perdono straordinario concessogli una volta (i dodici precetti) spiegandoglielo in 10 similitudini o parabole: le due città, l'olmo e la vite simboli del ricco e del povero, gli alberi d'inverno e d'estate, la vigna e il servo fedele, l'angelo della voluttà e del castigo, i rami del salice e le tredici categorie di cristiani, la costruzione della torre cioè la Chiesa.

Lo schema letterario è del genere apocalittico, proprio della spiritualità giudaica - in particolare della diaspora -, basato su visioni e su messaggi esortativi e consolatori insieme, comprensibili dai componenti la comunità. La cristologia inoltre è incentrata su Cristo *filius* e *angelus*, di area giudeo-cristiana. Nella comunità cristiana di Roma c'è una dialettica tra clero e laici abbastanza vivace e buona. Riguardo all'estrazione spirituale dei componenti la comunità cristiana di Roma abbiamo ancora qualche altro elemento abbastanza datato. Nell'anno 154, quindi a ridosso dell'opera *Il Pastore*, si ebbe l'intervento di Policarpo di Smirne, che venne a Roma per trattare con il vescovo di Roma Aniceto alcune divergenze tra la Chiesa romana e le comunità dell'Asia e, - conclude Eusebio - in merito alla data della Pasqua, ognuno rimase con le sue convinzioni. I cristiani asiatici celebravano la Pasqua, secondo l'uso giudaico, il 14 del mese lunare di Nisan (marzo-aprile), a Roma invece come altrove si celebrava la domenica successiva il 14 di Nisan (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 5,24,16-17). Tale notizia conferma una consistente presenza di asiatici a Roma, di estrazione cioè giudeo-cristiana, certamente per motivi commerciali, politici e culturali. Nella chiesa di Roma dove la presenza giudaica era dominante, abbiamo la condanna di Marcione anti giudaico, e di Valentino, apparentato di troppo con la filosofia greca. Non si ebbero inoltre in questa comunità scritti dal titolo *adversus judaeos*, cioè la questione giudaica non fu emergente nella chiesa di Roma.

Dal 190 in poi, da quando cioè divenne vescovo di Roma papa Vittore di origine africana, la comunità subì una forte

---

(SEA 67), ed. Augustinianum, Roma 1999.

latinizzazione (è di questo tempo il *Frammento muratoriano*): un'omogenizzazione incentrata sul vescovo e di conseguenza sulla contrapposizione tra i gruppi. La prima contrapposizione esplose con gli asiatici a motivo della data della Pasqua. Questi si raggrupparono attorno ad un certo Blasto (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 5,15; Ps.TERT, *Haer.* 8,1), poi fu la volta della resa dei conti con gli altri gruppi: dei montanisti, dei monarchiani nella persona di Teodoto di Bisanzio e cioè di coloro che proponendo l'unicità di Dio sminuivano, per alcuni, la reale divinità di Cristo<sup>10</sup>. I monarchiani venivano accusati di adozionismo e modalismo. È chiaro che nel gruppo monarchiano vi erano i cristiani di Roma più aderenti al giudaismo. All'interno del monoteismo giudaico la figura di Cristo tendeva ad attestarsi sul livello di un uomo dotato di particolari carismi che, dopo la morte e risurrezione, sarebbe stato adottato a figlio di Dio. Oppure in versione modalista, il *Filius* sarebbe stato solo un modo di manifestazione di Dio Padre nel mondo, privo quindi di sussistenza personale. Lo stesso Dio Padre, incarnandosi, sarebbe morto sulla croce. Tale versione la favorì il successore di papa Vittore, Zefirino (199-217), la osteggiò invece Ippolito nella *Confutazione di tutte le eresie* (9, 7-12)<sup>11</sup>. Col successore di Zefirino, Callisto (217-222)<sup>12</sup>, si ebbe la condanna dei due capicorrenti: Ippolito di quella del *Logos*, Sabellio di quella modalista.

Abbiamo in questo tempo a Roma l'inserzione negli elenchi latini di eresie, denominate come "giudaiche", ne riportiamo alcune, a mo' di esempio.

Le fonti eresiologiche principali che offrono informazioni in merito alla nostra ricerca, sono: per il periodo preniceno, le raccolte d'Ippolito (il *Syngama* e l'*elenchos* dei *Philosophoumena*) e l'*Adversus omnes haereses* dello Pseudo-Tertulliano, considerato la traduzione latina del *Syntagma* d'Ippolito; per il periodo postniceno, il *Panarion* di Epifanio quale elemento di legame tra i greci e i latini; il *Diversarum haereseon liber* di Filastrio e l'*Indiculus* (una raccolta di autore incerto).

---

<sup>10</sup> Era la reazione alla dottrina alessandrina del *Logos* (M. SIMONETTI, *Roma cristiana tra II e III secolo*, in *Vetera Christianorum* 26, 1989, pp.115ss.).

<sup>11</sup> Sulla questione Ippolito, vedi AAVV., *Nuove ricerche su Ippolito* ed. Augustinianum 1989. Sotto Massimino, Ponziano e Ippolito furono inviati in Sardegna e vi morirono. La chiesa di Roma venera Ippolito come martire; forse coincide con l'Ippolito della *Confutazione*, ma non si è sicuri.

<sup>12</sup> Callisto venne ucciso con i presbiteri Calepodio e Asclepiade nel 222 in un tumulto antiorientale in cui forse, dopo la morte di Eliogabalo, furono coinvolti, più che in un atto di rappresaglia anticristiana (E. DAL COVOLO, *I Severi e il cristianesimo*, Roma 1989, p. 38ss).

Ippolito accenna ad un'eresia presente in ambito cristiano che considerava le profezie non ispirate da Dio:

Riguardo alle profezie esse sarebbero state fatte: alcune, sotto l'ispirazione degli angeli creatori del mondo; altre, sotto l'ispirazione di Satana, un angelo, secondo Saturnilo, opposto agli angeli creatori del mondo e soprattutto al Dio dei giudei<sup>13</sup>.

### 3. LA QUESTIONE DEI TRATTATI *ADVERSUS IUDAEOS* E *CONTRA IUDAEOS*

La letteratura "*adversus*", "*contra*" connotava nell'antichità una questione emergente che era sul tappeto. La preposizione "*adversus, contra*" significava perciò "sulla questione di...", il corrispettivo "*de*" argomentativo latino. Essa si esprimeva poi per mezzo di preposizioni di contrapposizione *adversus, contra* seguendo l'uso delle norme scolastiche della retorica. L'"*adversus, contra*" denotava la controproposta alla questione sul tappeto, ad esempio in merito al problema della religione vista dai giudei si proponeva un'altra indicazione o soluzione, era una controproposta. Il genere letterario specifico che poi veniva utilizzato era, per lo più, quello della diatriba in cui l'interlocutore, più che un oppositore contro cui l'autore stava polemizzando, era considerato come uno studente che il maestro tenta di condurre alla verità tramite i metodi dell'imputazione e della convinzione<sup>14</sup>. L'aspetto pedagogico perciò era la sostanza di tale letteratura che si serviva dei modi retorici dell'imputazione e del biasimo, molto sfruttati allora dal genere della diatriba dei filosofi cinici. Le apostrofi dirette, le obiezioni, le false conclusioni, gli interrogativi e le risposte non avevano davanti perciò giudei oppositori, ma i giudeo-cristiani, ad esempio della Chiesa romana nella Lettera ai Romani di Paolo con i quali si discuteva il modo di capire la questione. Tale letteratura è molto utile per seguire l'evoluzione di un dibattito in atto, dato che si ha per il problema la proposta e la controproposta e l'oggetto della contrapposizione non è l'interlocutore ma la sua proposta. A noi oggi manca tale abitudine scolastica e quindi mentale che nell'antichità costituiva il tessuto principale della formazione retorica o universitaria, diremmo noi.

Una seconda considerazione va fatta in relazione alla

---

<sup>13</sup> *Elenchos* 7,28. Un sommario si può vedere negli indici del vol. 38 della collana CSEL, che contiene la collezione delle eresie, fatta da Filastro.

<sup>14</sup> Lo stile della diatriba era più che polemico, molto vivace e suadente. In riferimento a Paolo vedi gli studi, S.K. STOWERS, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (SBL DS 57), Chicago 1981.

retorica asiatica della seconda sofistica, che fu in auge nel periodo preniceno e che troviamo presente nei trattati cristiani degli apologeti. Essa procedeva, nel fare l'elogio di qualche virtù, persona, opera ecc., con la tecnica del confronto, vale a dire al valore di ciò che veniva encomiato veniva contrapposto un disvalore. Quest'ultimo assolveva al ruolo di evidenziare la bontà di quanto veniva lodato, non corrispondeva perciò ad un giudizio di valore nei suoi riguardi né, tantomeno, ad uno teologico qualora si trattasse di materia religiosa. Nelle omelie cristiane a nostra disposizione sulla Pasqua, le più note quelle quartodecimane, si utilizzava siffatto procedimento, facilitato d'altra parte, dal fatto di dover parlare della Pasqua dei giudei e di quella dei cristiani. Nel confronto tra Pasqua giudaica e Pasqua cristiana ci rimetteva naturalmente quella giudaica, in genere perché superata. Gestire tale figura retorica era molto facile dato che si potevano sfruttare le categorie di ciò che è vecchio e di ciò che è nuovo, ma poteva anche essere molto pericolosa per i meno accorti letterariamente, il che avvenne nei secoli posteriori nella valutazione dei rapporti tra giudei e cristiani. Si procedette spesso dal confronto - era scontato che il perdente fosse l'ebreo - per giungere alla convinzione del superamento e, da questo, alla separazione, giungendo talvolta anche alla tentazione della reciproca eliminazione. In realtà il procedimento retorico del confronto della Seconda sofistica sottostà, nelle omelie sulla Pasqua, alla comprensione tipologica della storia di Israele. Vale a dire il popolo d'Israele cammina verso l'inveramento delle promesse di Dio. In Gesù di Nazareth giunge ad una sua maturazione per un nuovo cammino verso il compimento del Regno di Dio. Il popolo d'Israele, in altre parole, secondo tale ottica non sta andando verso il nulla, sta camminando verso le vie di Dio su di lui: ad Israele compete seguire, come sempre richiesto dalla Parola di Dio, il Signore che gli sta davanti.

C'è ancora un secondo elemento che merita di essere considerato. Per sottolineare l'invito rivolto ad Israele di non abbandonare le vie del Signore, gli autori delle omelie quartodecimane utilizzano, in evidente contesto letterario biblico, il cosiddetto "rib" profetico, particolarmente presente ad esempio in Geremia. Tale genere letterario dell'ebraismo era formato nell'insieme da due elementi: un beneficio del Signore per il suo popolo, che non era stato corrisposto; il conseguente rimprovero del Signore per tale ingratitudine. Applicando in area cristiana tale procedimento nei confronti dei giudei, vale a dire il beneficio dell'invio del Messia non riconosciuto, si può leggere e capire una qualsiasi omelia quartodecimana. Il *rib* ebraico applicato dai

cristiani ai giudei costituisce la grossa fetta delle invettive cristiane del tempo patristico nei riguardi dei giudei. Esse tuttavia vanno lette all'interno delle strutture retoriche della Seconda sofistica e del *rib* profetico<sup>136</sup>.

#### 4. ALTRE INDICAZIONI

Un capitolo a sé è dato dalla pittura catacombale, sul piano della catechesi, che va ben oltre la polemica a Roma sul *Logos*, sostenuta particolarmente da Ippolito nella *Confutazione*, e l'impostazione monarchiana della dottrina trinitaria. L'iconografia catacombale è di estrazione veterotestamentaria e neotestamentaria in rapporto al Vangelo di Giovanni. Ciò sta a dimostrare che mentre le discussioni sul *Logos* sono rare a Roma - ch'era d'impostazione monarchiana -, sul piano catechetico l'anima ispiratrice era il Vangelo giovanneo assieme alle Lettere di Pietro.

Una particolare importanza era data all'uso della Sacra Scrittura. A Roma si consideravano le Scritture dei giudei e dei cristiani come un unico blocco, non le si opponevano, solo le si utilizzava *pari dignitate*. Ciò indica anche che l'elemento greco - vedi Marcione - era molto scarso nella comunità cristiana di Roma, e l'elemento giudaico vi si respirava come presenza abituale.<sup>137</sup>

*Amicizia Ebraico-cristiana di Roma*

---

<sup>136</sup> V.GROSSI, *Sull'origine degli "improperia" nella liturgia del Venerdì Santo*, in *Dimensioni drammatiche della liturgia medievale*, Roma 1977, pp.203-216. Gli "improperia" del venerdì santo hanno la loro origine nelle omelie pasquali quartodecimane, vedi V.GROSSI, *La Pasqua quartodecimana ed il significato della croce nel II secolo*, in *Augustinianum* 16 (1976), pp.557-571.

<sup>137</sup> Su *Cristianesimo e giudaismo. Eredità e confronti* (XVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana presso l'Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1987), si vedano gli atti nella rivista «Augustinianum» 1988.



INNOCENZO GARGANO

## *I PADRI DELLA CHIESA E LA POLEMICA ANTIGIUDAICA*

**Q**uando si parla di Padri della Chiesa, s'impone subito la necessità di distinguere fra Padri della Chiesa orientale e Padri della Chiesa occidentale. Inoltre occorre distinguere tra Padri della Chiesa primitiva del cosiddetto periodo aureo (intorno al IV-V secolo), e Padri più recenti (dell'ultimo Medioevo) sia in oriente che in occidente. Occorre poi aggiungere che la polemica antiggiudaica dei Padri si fa molto aggressiva soprattutto a partire dal IV secolo, quando l'Impero diventa cristiano, per cui sarebbe un'impresa enorme trattarli abbracciando più di un millennio di storia cristiana.

Ho dovuto dunque fare una scelta, e ho preso ad es. di tutti il trattato *Contra Iudaeos* della fine del periodo patristico, scritto nel XII secolo da Pietro il Venerabile. Dal punto di vista storiografico, si dice che San Bernardo sia stato l'ultimo dei Padri della Chiesa, ma non tutti forse sanno che contemporaneo di San Bernardo fu proprio Pietro il Venerabile, IX abate di Cluny.

### **1. PIETRO IL VENERABILE, ABATE DI CLUNY**

Cluny era una grossa abbazia di Borgogna, fondata nel 909 come comunità di monaci indipendente dal potere imperiale il quale, soprattutto in quel periodo, stava cercando di mettere le mani sulla chiesa attraverso l'elezione dei cosiddetti vescovi-principi. Nell'intenzione dei suoi fondatori, Cluny doveva costituire una sorta di baluardo della libertà della chiesa, in contrapposizione al potere imperiale, e comunque laicale, in collegamento diretto con la Sede romana. Questo monastero ebbe un periodo di grandissima fioritura e importanza nella storia della Chiesa cattolica romana: basti pensare che Gregorio VII (1073-1085) era monaco di Cluny.

All'interno di questa struttura nasce Pietro il Venerabile. Egli entra da bambino in monastero (sembra sia stato nel 1094). Già nel 1122 lo troviamo abate dell'abbazia responsabile di fatto di

tutta la Congregazione clunicense. Dopo un periodo di crisi, non avendo saputo il suo predecessore Ugo trovare l'accordo di tutti i monaci, Pietro riuscì a ricreare l'unità e a trasmettere un suo modo di concepire l'osservanza monastica, che è assai interessante. Polemizzò infatti con San Bernardo, esponente della riforma cistercense dell'ordine monastico benedettino, che richiamava l'importanza della *littera sanctae Regulae*, ove tutta la vita monastica è vista fondata sull'obbedienza letterale al testo della Regola monastica intesa come *Torah*, come legge, il cui pilastro fondante consisteva nel recupero del lavoro manuale e nella *simplicitas vitae*. Bernardo difendeva questa impostazione richiamandosi, ovviamente, alla Regola di Benedetto e soprattutto ai testi scritturistici: ma Pietro il Venerabile gli rispose che la legge, e dunque la Regola, era stata data per favorire l'amore; poiché Dio ha dato la legge al suo popolo per amore del suo popolo e perché il popolo crescesse nell'amore, così come Benedetto aveva dato la sua Regola perché amava i monaci e perché la *congregatio monachorum* crescesse nell'amore. E Pietro concludeva: «Dunque, se io, spinto dallo stesso amore, rompo o trasformo la legge, rompo o trasformo la Regola, non faccio altro che ripetere ciò che ha fatto Benedetto e ciò che ha fatto Mosè, i quali intendevano favorire la crescita dell'amore. Come Mosè aveva lo Spirito, come Benedetto aveva lo Spirito, così pretendo di avere anch'io lo stesso Spirito di Dio quando dispenso» (la *dispensatio*, comincia ad avere da questo secolo un'importanza molto grande nell'interpretazione canonica dell'eccessiva durezza della legge).

La cosa strana è che quest'uomo, che sembra così attento all'amore (egli tra l'altro difese Pietro Abelardo contro le invettive di Bernardo e contro la accuse che gli venivano fatte per i suoi rapporti con Eloisa, fino a riceverla nel suo monastero), un uomo che capisce cosa significa amare, abbia poi potuto scrivere un pamphlet intitolato *Tractatus adversus Judaeorum inveteratam duritiem*, che trasuda disprezzo già nel titolo stesso. Il trattato è un esempio di come possa succedere che un uomo così attento ai valori dell'amore e della persona umana, diventi tutt'altra cosa quando gli si pongano davanti degli interrogativi riguardanti gli ebrei.

## 2. IL GENERE LETTERARIO DEL TRACTATUS

Occorre ora dire, invece qualche cosa a proposito del genere letterario dei trattati (*logos* in greco) intesi in genere come una serie di affermazioni apologetiche. È importante ricordare che in un *tractatus* non si suppone mai l'innocenza dell'avversario, ma

al contrario lo si ritiene già colpevole, per cui l'autore di un *tractatus* s'impegna a costruire tutte le ragioni che ribadiscono e fondano la colpevolezza stessa, per cui il *tractatus* risulta essere un genere retorico caratterizzato fortemente dall'apologetica, ove l'autore stesso si premura di chiarire fin dall'inizio lo *skopos*, il fine del suo lavoro. Questo fine andrebbe quindi tenuto sempre presente lungo la lettura del testo, il quale, perciò, dovrà essere accuratamente illuminato, criticato e relativizzato, ricordando che il contenuto inteso dall'autore va rintracciato al di là e al di sotto delle singole forme letterarie utilizzate. A proposito di un *tractatus* vale il principio esegetico, in base al quale «i particolari di un'opera si interpretano sempre in funzione del fine che l'opera stessa intende conseguire».

Quando si legge un *tractatus*, occorre dunque da una parte tener conto delle forme retoriche utilizzate, e dall'altra tener sempre presente lo scopo che l'autore ha precisato fin dall'inizio. La trattazione apologetica di un *tractatus* comporta poi almeno due elementi che si contrappongono a vicenda: l'elogio della propria proposta, e la denigrazione di quella che è supposta o indicata come proposta altrui. Per esempio, quando i Padri antichi parlano nei trattati *De virginitate* del *bonum virginitatis*, non ne possono parlare se non denigrando il matrimonio, e questa esaltazione della verginità ha avuto come conseguenza che, mentre non abbiamo alcun trattato patristico sul matrimonio, nei duemila anni di storia cristiana abbiamo invece centinaia di opere dedicate al *bonum virginitatis*.

La retorica ha perciò segnato profondamente una mentalità, e non è difficile rintracciare proprio nell'*ars rhetorica* una delle cause dell'antisemitismo che tutti conosciamo. Il confronto dei contrari (in greco *parathesis ton enantion*) è considerato un mezzo efficacissimo di convinzione: si tenga presente che per un retore non è importante la verità intesa oggettivamente, come forse ci aspetteremmo noi moderni; che se gli antichi retori ricercavano anch'essi la verità, essa era piuttosto quella soggettiva, il che significa che in un trattato essi sono preoccupati innanzitutto di convincere il lettore-uditore anziché esporre oggettivamente le cose. È chiaro che Demostene o Cicerone non erano tanto preoccupati di raccontare come stavano le cose, quanto di convincere i giudici e portarli dalla loro parte, così come fa oggi un avvocato forense, perché ciò che per lui importa è difendere il proprio assistito in modo da ingenerare almeno qualche dubbio o un po' di ambiguità nella verità dei fatti.

I *tractatus* dei Padri vanno dunque letti all'interno di un simile contesto squisitamente forense. È come se essi parlassero

in un tribunale e dovessero convincere qualcuno della validità della propria proposta e quindi della colpevolezza dell'avversario o dell'innocenza del proprio assistito. Partire da queste considerazioni è molto importante perché altrimenti dovremmo concludere che si trattava di gente maliziosa e veramente cattiva.

In realtà, i Padri, spesso autentici virtuosi dell'*ars retorica*, non si rendevano affatto conto del male che procuravano agli altri - gli ebrei nel nostro caso - con i loro *tractatus*. Essi utilizzavano perciò con la massima disinvoltura tutte le figure letterarie, tutte le arti e le malizie della retorica, le metafore, i paragoni, i racconti edificanti o raccapriccianti pur di provocare, spingere o costringere l'interlocutore a capitolare. Di fatto, essi non avevano davanti a sé l'interlocutore, ma piuttosto gli spettatori di una scena immaginaria, da trascinare con tutti gli artifici possibili dalla propria parte.

I numerosi *Tractatus contra Judaeorum inveteratam duritiam* non sono perciò rivolti agli ebrei, ma ai cristiani. Ciò vuol dire che i Padri cristiani avvertivano nella presenza degli ebrei all'interno della *societas christiana* una specie di costante provocazione all'incredulità assai pericolosa soprattutto per i cristiani deboli nella fede. Richiamare i propri fedeli alla negatività degli altri era dunque un modo come un altro di costruirli e rafforzarli nella fede. Quindi anche se Pietro il Venerabile nel suo *Tractatus* adopera il "tu" diretto - «tu giudeo, tu ebreo» - non bisogna pensare che abbia davanti a sé fisicamente un ebreo, ma piuttosto che egli adoperi questa forma retorica per suscitare nei propri uditori una qualche tensione emotiva all'interno di una vasta gamma, che va dalle lacrime e dalla commozione di una mamma, di un bambino, di una sposa, fino all'ira vendicativa e travolgente del guerriero provocato sulla corda sensibilissima dell'onore.

L'emozione a tutti i costi è perseguita consapevolmente e sistematicamente dal retore, il quale molto spesso, pur di ottenere ciò che desidera, si trasforma in un sofista della peggiore specie, non rifuggendo dai luoghi comuni, i famosi *typai*, ai quali sa che sono particolarmente sensibili i suoi uditori, né più né meno di come farebbe oggi un avvocato di fronte ai giudici popolari. La scelta degli esempi sia letterari sia storici è compiuta anch'essa in modo unilaterale, con l'unico intento di raggiungere lo scopo indicato fin dall'inizio.

Queste precisazioni sulla natura di un *tractatus* polemico sono importanti, perché è solo così che riusciamo a capire dove stanno le radici di una incomprensione, per certi versi assurda, fra ebrei e cristiani, nonostante la buona fede di Padri che, in altri

campi, hanno dimostrato di possedere una sensibilità assolutamente squisita e onesta.

### 3. IL TRACTATUS ADVERSUS JUDAEORUM

Lo scopo dell'abate di Cluny è già chiaro fin dall'inizio del suo *Tractatus*. Nel *prologus* le parole che ripete più frequentemente sono: «Resipiscite, redite, redite ad cor, redite ad cor nuc saltem, resipiscite nuc tandem», almeno adesso! Pietro il Venerabile si chiede: «Ma come? Ormai che tutto il mondo è cristiano, perché soltanto voi restate immobili nell'incredulità?». Da qui l'insistenza su quel *soli, soli, soli*. L'abate di Cluny scrive di fatto il suo trattato perché ha perso la pazienza a causa della inveterata *durities* dei giudei, un'espressione che potremmo tradurre con "testardaggine". L'abate non riesce a rendersi conto come mai «usque in hodiernum diem negatis Filium Dei». Fino ad oggi! Non vi sono bastate tutte le prove date da Gesù? Neppure dopo tutte le prove della storia riuscite a convertirvi? L'unico tassello che manca alla completezza del regno di Dio, ormai reso visibile sulla terra cristianizzata, non può essere posto a causa della durezza di cuore di questa gente! Non è possibile che ritorni il Figlio dell'uomo sulle nubi del cielo, non è possibile instaurare definitivamente il regno di Dio a causa di questi ebrei testardi. Infatti il ritorno del Cristo glorioso, atteso per la fine dei tempi, starebbe per verificarsi da un momento all'altro, se non fosse ritardato da questa gente che si ostina a rifiutare Dio. Ma com'è possibile? Come si fa a restare testardamente diversi quando l'universo intero ha ormai accettato il messaggio cristiano?

Ecco, mentre dall'antichità l'orbe intero riconosce Cristo, solo voi non lo riconoscete! Mentre tutti gli obbediscono, solo voi non l'ascoltate! Mentre ogni lingua lo confessa, soltanto voi lo negate! Soltanto voi siete ciechi, solo voi siete sordi, soltanto voi rimanete di pietra!<sup>1</sup>

La caparbia diversità è qualcosa che Pietro il Venerabile non riesce proprio a capire. L'abate perciò, per eliminare la solitaria diversità degli ebrei, utilizza tutte le armi della pedagogia già esercitata per condurre in un corpo solo il suo monastero e la Congregazione cluniacense raggruppata in oltre duemila case sparse in tutta Europa, pedagogia che rivela però un modo assai autoritario di intendere l'esercizio dell'abbaziato.

Dall'inizio alla fine del *Tractatus* c'è infatti un crescendo

---

<sup>1</sup>Ecce toto pene orbe jam ab antiquo Christus agnoscentem, soli vos non agnoscite. Cunctis gentibus ei obtemperantibus, soli eum non auditis; omni lingua ei confitente soli eum negatis: solo caeci, soli surdi, lapidei permanentis.

continuo d'invettive, di accuse, di commiserazioni, di provocazioni, qualche volta addirittura volgari, solo incidentalmente attenuate, ma senza alcuna rinuncia al tono intimidatorio onnipresente, dal richiamo al perdono divino:

(Il Padre, Dio) non è avido di vendicare la propria morte, non è immemore, cioè non dimentica, di aver dati lui stesso la propria vita per la vita degli altri; certamente non mancherà - se vi convertite, però - di esercitare anche su di voi la larghezza della sua infinita misericordia.<sup>2</sup>

Ci si può imbattere in una sottile *benevolentia*, subito combattuta però dalla stoccata affilatissima dell'accusa di deicidio. Né manca la lusinga sottile e accattivante:

Ma come? Non riuscite a farvi commuovere dal fatto che tutta la forza della fede cristiana, tutta la speranza della salute umana hanno avuto origine dai vostri stessi libri?<sup>3</sup>

Non vi fate commuovere, non vi fate convincere dal fatto che i patriarchi, i Profeti che preannunziavano, gli Apostoli che lo predicavano, che addirittura l'altissima celeste Vergine, madre di Cristo, e Cristo stesso non da popoli barbari, non da nazioni qualsiasi ma dal vostro grembo, dalla stessa stirpe del grande Abramo è discesa? Noi l'abbiamo accolta.<sup>4</sup>

Dal punto di vista letterario, è un fraseggio davvero accattivante per chi gusta il latino, nonostante le espressioni mantengano una certa forza anche nella traduzione italiana: «Possibile che voi non vi sentiate commossi e convinti da questo onore assolutamente straordinario?».

Date queste premesse, non ci si meraviglia che ciascuno dei cinque capitoli di cui è composto il *Tractatus* contenga delle vere e proprie perle d'intolleranza, d'invettive, di accuse gratuite, di denigrazioni costanti nei confronti dei testi letterari ebraici e degli ebrei, con l'aggravante che l'abate di Cluny utilizza le stesse Scritture ebraiche (compreso il *Talmud*), in cui gli ebrei suoi contemporanei avevano imparato a conoscere e a godere i frutti dell'attenzione di Dio verso il suo popolo, proprio per denigrare il

---

<sup>2</sup> Si converti disponitis non terremini quia occidistis. Non est ille (Pater, Deus) avidus ulciscendae mortis suae, non fuit immemor mortem se pertulisse pro vita hominum, non deerit eadem infinita largitas vobis.

<sup>3</sup> Cur non movet hoc, quod totum robor fidei christianae, quod tota spes salutis humanae ex vestris litteris originem habet?

<sup>4</sup> Cur non movet quod patriarchas, quod prophetas praeannuntiatores, quod apostolos praedicatores, quod summam supercelestem Virginem matrem Christi, quod Christum ipsum non de barbaris gentibus, non de quibuslibet nationibus, sed de genere vestro, de stirpe magni Abrahae descendentes suscepimus?

popolo di Dio.

#### 4. IL CONTENUTO DEL *TRACTATUS*

Il I capitolo constata già la presenza di un *asininus animus* della *saxea gens*, che nel prologo era stata descritta come strutturalmente, intrinsecamente incapace d'intenerire il proprio cuore di ferro: «Quousque corda ferrea non emollitis?»; «Fino a quando non addolcirete i vostri cuori di ferro?». La condizione asinina è l'unica spiegazione che l'abate cluniacense riesca a darsi per spiegare il perché di una ottusità che persino le pecore – sono parole sue – non avrebbero; solo simile ottusità definisce, invece – secondo l'abate –, la strana singolare diversità dell'ebreo.

Come mai non riuscite a rendervi conto che la lettera vi sta uccidendo e, solo voi in tutto il mondo, non vi rendete conto che invece è solo lo spirito che dà la vita?<sup>5</sup>

E abbiamo una prima conclusione: la singolare diversità degli ebrei è data innanzitutto dall'incapacità di andare oltre l'interpretazione letterale della Bibbia. Il *brutum intellectum vestrum* li costringe a restare attaccati alla «inutile literae corticem quem solum pecudum morte rodere solent».

«La vostra caparbieta, il vostro brutto animalesco intelletto – sostiene l'abate di Cluny – vi fa peggiori delle pecore». Da qui la seguente enunciazione: «Né tu, né tutta la congregata Sinagoga di Satana, sarà capace di capire ciò che c'è dietro quelle verità» conclude trionfante l'abate.<sup>6</sup>

La prima espropriazione è compiuta: avete i libri, ma non li sapete leggere.

Il capitolo II s'incarica di proseguire il discorso e il processo di espropriazione, rivendicando addirittura ai cristiani il primo dei grandi vanti del popolo ebraico, Mosè.

Vieni, Mosè, tu che sei un amico così intimo di Dio, tu che Dio stesso ha chiamato per nome e perciò sei conosciuto per nome da Lui, tu che i giudei conoscono solo come in ombra e che invece a noi sei chiaramente rivelato. Vieni, testimonia anche tu, non a favore del popolo di Dio, ma contro i nemici di Dio.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Cur non sentitis, miseri, juxta verba Apostoli nostri, litteram vos occidentem? Cur paene soli in orbe non sequimini spiritum vivificantem?

<sup>6</sup> Credo, immo scio, immo affirmo quod nec tu, nec tota pariter congregata Synagoga Satanæ verba ista tam sacra, tam divina, tam hominem excedentia exponere potest. Falsa est igitur expositio judaica, et vera est expositio christiana.

<sup>7</sup> Accede ergo, Sancte Moyses. Tu, inquam, singularis amice Dei, tu

Il popolo amico di Dio è stato trasformato in nemico: *hostis Dei*.

Il solco, dunque, si approfondisce. Gli ebrei avrebbero visto di Mosè soltanto l'ombra: la vera realtà di Mosè è apparsa con chiarezza soltanto ai cristiani, cosicché questi ultimi, dopo aver espropriato il popolo di Dio dei suoi libri sacri, si servono di questi stessi libri per aggredirlo e umiliarlo, avendo ormai riconosciuto gli ebrei come veri e propri *hostes Dei*. Da qui alla conclusione di minacciare, se non addirittura di prevedere per gli ebrei la sorte toccata agli abitanti di Sodoma e Gomorra, il passo è breve.

Non negate il Signore, non negate Dio, che non vi succeda che, com'è successo a molti empi, anche su di voi che siete blasfemi non piova zolfo e fuoco dal cielo.<sup>8</sup>

Il culmine dell'invettiva sembra toccato nel capitolo III, in cui l'abate cluniacense usa ripetutamente aggettivi, sostantivi e avverbi che insistono nel presentare i suoi destinatari come non facenti ormai più parte del consorzio umano, avendo dimostrato di non essere più uomini ma animali, che si comportano *bestialiter*, che utilizzano un *bovinus intellectus* e sono caduti in realtà al di sotto degli animali, dal momento che la loro sordità li riduce semplicemente a pietre, privi ormai di ogni seppur minima sensibilità. Nel loro orecchio di uomini della "Sinagoga di Satana", perduti per sempre, l'unico suono avvertito è il sibilo del serpente. Veri e propri *humani generis faeces* - è importante sentire queste frasi, perché esse sono risuonate per secoli -, essi muovono al sorriso ironico e sarcastico Satana in persona, il quale si rapporta con loro né più né meno di come un uomo si rapporta alle scimmie: «Vere Satanas de vobis ut homines de simis ludit». C'è di più: Satana tratta gli ebrei alla stregua di animali da soma *ut iumentum vilissimum*, che vengono trascinati nel fango a piacimento dell'uomo, al solo scopo di umiliare e vilipendere.

Siete ormai lo zimbello di Satana che vi prende in giro come vuole, vi trascina nel fango, vi fa delle promesse per poi umiliarvi e negandovi tutto da vero e proprio padre di menzogna.<sup>9</sup>

Il culmine viene toccato quando l'abate di Cluny interpreta e applica allegoricamente ai suoi destinatari il Salmo 21, e precisamente il versetto in cui si dice:

---

quem ipse Deus ex nomine se nosse dicit, tu qui in velamen Judeis datus est, sed nobis revelatus est: accede non iam ad populum Dei, sed contra hostes Dei.

<sup>8</sup> Nolite ipsum negare Dominum, nolite negare Deum ne forte ut super illos impios sic et super vos blasphemus pluat sulphur et ignis a Domino de coelo.

<sup>9</sup> Vere et iumentum, clamo stultitiae quo vult trahit; vere ut pater mendacis multa vobis promittit ut cuncta subtrahat.

«Mi ha circondato una masnada di cani, un conciliabolo di cattivi, di maliziosi mi ha assediato, hanno forato le mie mani e i miei piedi».<sup>10</sup>

Egli commenta:

Non foste forse dei cani quando alla maniera dei cani avete avuto sete del suo sangue e con molta rabbia l'avete quasi leccato: «Il suo sangue ricada su di noi e sui nostri figli»? Non avete forse latrato quando al giudice che esecrava il vostro delitto e che tentava di evitarlo, più volte avete gridato: «Crocifiggilo, crocifiggilo?».

Ma c'è ancora di più, c'è di peggio:

Non è possibile che i cani a furia di abbaiare possano portare a morte qualcuno; siete cani, avete latrato quando avete detto: «Crocifige, crucifige eum!». I cani però, se abbaiano, non uccidono nessuno. Dunque il Profeta nel Salmo ha annunziato la presenza di cani molto peggiori dei cani presenti in natura e questi cani sono i giudei.<sup>11</sup>

Quasi non bastasse un'invettiva così infamante e calunniosa, Pietro il Venerabile, rincarando la dose, aggiunge:

Sto parlando con un ebreo, del quale dubito se sia un uomo veramente. Davvero non so se l'ebreo sia veramente un uomo; dubito che sia un uomo dal momento che non ragiona, non obbedisce a Dio e pensa solo a se stesso. Non so se sia davvero un uomo - insiste l'abate - dal momento che dal suo petto non è stato ancora sottratto il cuore di pietra, per essere sostituito con un cuore di carne. Non gli è stato ancora inserito il *ruah*, lo Spirito, condizione indispensabile perché l'ebreo possa convertirsi a Cristo.<sup>12</sup>

Trattati retorici come questo sono costruiti in un crescendo incalzante che, se lo si ascolta passivamente senza premunirsi di sano distacco e spirito critico, si viene contaminati al punto che un ingenuo o un sempliciotto ne esce fuori con un furore incredibile, per cui basta un banalissimo incidente perché si scatenino *pogroms* e violenze assolutamente irrazionali e inconcepibili.

E così l'imputato, ormai irreparabilmente condannato,

---

<sup>10</sup> Circumdedederunt me canes multi, concilium malignatum obsedit me, foederunt manus meas et pedes meos.

<sup>11</sup> Nonne canes fuistis quando canum more sanguinem sitistis ac nimia rabie paene linxistis dicentes: «Sanguis eius super nos et super filios nostros»? nonne latrastis quando iudici scelus vestrum execranti et declinare conanti toties et toties inclamastis: «Crocifige, crucifige eum»?... Sed ut de his canibus a quibus rabiei vestrae similitudo tracta est, loquar, numquam a canibus ad mortem quilibet duci potest.

<sup>12</sup> Cum iudaeo quem nescio utrum homo sit nihil sermo est. Nescio plane utrum iudaeus homo sit qui nec ratione humanae cedit, nec autoritatibus divinis et propriis adquiescit. Nescio inquam, utrum homo sit, de cuius carne nondum cor lapideum ablatum est, cui non datum est cor carneum, in cuius medio nondum positus est divinus spiritus sine quo ad Christum nunquam converti potest iudaeus.

diviene reo di morte prima ancora che si possa discolorpare, e non gli resta altro che subire la pena capitale che si merita. La storia dei rapporti fra cristiani ed ebrei ha conosciuto troppo spesso situazioni assai incresciose di questo tipo.

Il capitolo IV del trattato è di fatto il capitolo della giustificazione della pena capitale decisa per gli ebrei:

Contro di te, giudeo - esordisce l'abate -, sto combattendo; mi resta ancora l'ultima guerra da fare e colui che ha creato i progenitori, facilmente credo mi darà la palma della vittoria. Non mi mancherà, spero, per farti finito, dal momento che non vuoi vivere, la spada di Golia, perché avendoti sconfitto, me ne possa servire per la tua completa disfatta.<sup>13</sup>

Il proposito dell'esecuzione capitale è chiarissimo. Ovviamente bisogna tener conto che Pietro sta parlando all'interno di forme letterarie ben precise. L'abate di Cluny non era così ottuso da condannare a morte realmente il malcapitato ebreo "retorico" di cui si sta parlando. È, ripeto, una forma letteraria, però è importante osservare che una simile forma letteraria venga utilizzata a conclusione di tutto un itinerario che sottolinea la colpevolezza dell'interlocutore e avversario. L'abate conclude certamente con una semplice condanna a morte "retorica" dell'ebreo, quando scrive:

Finita la battaglia, finalmente cesserai di respirare», oppure: «Finalmente, una volta che non ci sarai più, smetterai anche di essere muto ( di fronte alla fede).<sup>14</sup>

Ma il confine fra una condanna a morte "retorica" e una condanna reale è estremamente sottile e non è poi così facilmente decifrabile.

Questo è il *Tractatus*, un trattato retorico, certamente, perché chiaramente inquadrabile all'interno di un genere letterario particolare. Tuttavia, è anche vero che la conseguenza di *orationes* e *tractatus* come questi sia stata la nascita e lo sviluppo di uno spirito antisemita diffuso addirittura all'interno delle celebrazioni liturgiche cristiane, che sono anche il luogo per eccellenza della trasmissione della fede e dei valori più sacri del cristianesimo.

Il V capitolo costituisce una *damnatio memoriae*. Dopo che uno è stato condannato a morte, si fa di tutto perché il suo

---

<sup>13</sup> Contra te iudaeae, mihi bellum restat de quo mihi qui priores contulit, facilem ut aestimo palmam dabit. Non deerit mihi, ut spero ad te perimendum, si vivere volueris, gladius Goliae quo te prostrato in plenam tuam perniciem utar.

<sup>14</sup> Haec enim quae sola poene restat, pugna finita, ultra spirare cessabis; *oppure*: Hoc proemio consummato, numquam et nusquam mutire audebis.

nome sia dimenticato nel modo più radicale possibile attraverso il discredito sistematico. Il capitolo è perciò tutto dedicato alle favole dei giudei, al *Talmud*, e quindi alla necessità di distruggere anche tutte queste opere. Non ho voluto sintetizzare il V capitolo perché questo discredito sistematico si riferisce, per esempio, a testi come il *Talmud*, con accenti talmente volgari che c'è da vergognarsi persino di citarli. Fortunatamente nessuno ha tradotto dal latino certe cose, ed è un bene, perché c'è ancora in giro gente che potrebbe utilizzarle con fantasie malate, fino a commettere le cose più assurde.

Al termine del *Tractatus* ci sarebbe da aspettarsi la perorazione finale, ma forse l'abate cluniacense non fu in grado di farla: per fare un'accattivante perorazione finale occorre essere infatti molto raffinati nell'arte retorica, tanto che i grandi retori approfittano della perorazione finale per fare sfoggio, come solisti virtuosi di uno strumento, del proprio talento inimitabile; Pietro preferì non rischiare.

## 5. IL PENSIERO DI JULES ISAAC

Concludo con un richiamo a Jules Isaac, il professore di Parigi che parla dell'"insegnamento del disprezzo": dobbiamo cercare nel modo più chiaro possibile di tenerne conto, perché i frutti di questo insegnamento sono stati assolutamente tragici e quasi incredibili. Solo tenendo continuamente presente tutto questo, possiamo tentare d'iniziare un discorso di segno completamente opposto.

Per restare sul *Tractatus* di Pietro il Venerabile, dobbiamo ammettere in ogni caso che l'autore si è lasciato prendere talmente la mano dalla retorica che di verità, diciamolo pure con forza, non c'è nel suo trattato proprio niente. Si potrebbe parlare di gioco retorico e nulla più, se questo gioco retorico non avesse avuto tutte le conseguenze che, in seguito, la storia ha tragicamente verificato. L'"insegnamento del disprezzo", notava Jules Isaac, ha avuto per corollario un sistema di restrizioni, di esclusioni, di umiliazioni, di asservimento che possiamo a buon diritto chiamare "sistema di avvilitamento". Questo sistema, che è insieme di Chiesa e di Stato, ha funzionato tra alti e bassi a seconda delle epoche, delle circostanze, delle regioni, degli uomini al potere; così gli ebrei hanno conosciuto avvicendamenti di terrore e di pace, di miseria e di prosperità. La loro condizione ha avuto infinite sfaccettature, e tuttavia essa è stata contrassegnata da una nota costante: la precarietà, l'incertezza, l'angoscia del domani.

Esclusi da quasi tutte le professioni, gli ebrei sono stati costretti a praticare l'unico lavoro che fosse loro largamente permesso, quello del commercio del denaro e del prestito ad interesse, che la Chiesa vietava severamente ai cristiani. A causa di questo, gli ebrei sono stati ancora di più avviliti, esposti a tutte le invidie, ad ogni genere di odio, Costretti a vivere rinchiusi in quartieri speciali, obbligati ad esibire contrassegni diffamatori - rotelle, cappelli gialli, stella di David -, gli ebrei venivano additati non soltanto alla derisione, ma anche alla violenza gratuita della plebaglia, e ciò tanto più gravemente in quanto essi erano, a causa della loro stessa dispersione, costantemente in minoranza dovunque fossero andati.

Anche adesso che ha finalmente trovato il suo focolare in *Erez Israel*, Israele continua a sperimentare questo senso di precarietà nel consenso delle Nazioni, quasi eterno "ebreo errante". Non si è voluto riconoscere per lui una situazione finalmente diversa.

Da quando abbiamo preso coscienza dell'enorme tragedia che è stata consumata nella *Shoah*, in molti abbiamo cercato di scuoterci dall'indifferenza di troppi secoli. Pietro il Venerabile è nato nel 994, noi siamo nel 2000. Mille anni d'insegnamento del disprezzo non si cancellano nel corso di una generazione, e non possiamo scaricarci la coscienza pensando che in fondo ciò che è successo è stato causato da altri e non da noi. La tragedia è stata immane, e a noi non resta altro che il pianto e l'impegno totale a far sì che essa non si ripeta mai più.

Jules Isaac dà delle indicazioni precise: sono suoi i 18 punti, poi divenuti i "10 punti di Seelisberg". Al riguardo qualcosa dobbiamo fare anche noi, ognuno nel proprio contesto, nel proprio ambiente. Se i monasteri erano, per esempio, i luoghi in cui si elaboravano trattati come quello di Pietro il Venerabile, e vi si educavano i ragazzi con testi scolastici di questo tipo, gli stessi monasteri possono diventare oggi luoghi ideali a riscoprire con gioia e riconoscenza la ricchezza della diversità dell'altro. Possiamo trasformare, attraverso un conversione personale operativa, gli spazi monastici in spazi di accoglienza e di rispetto in cui nessuno possa sentirsi estraneo e tanto meno disprezzato, quale che sia la sua provenienza culturale, etnica, religiosa, politica o sociale. Qualcosa comunque dobbiamo fare, ciascuno nel proprio contesto, secondo le proprie capacità, per far capire alla gente che questi sono testi da rileggere per vergognarsi, perché non si parli più in questo modo.



## I QUADERNI DELL' "AEC" DI TORINO

1. N. TEDESCHI - E. RIVOIR - S. ROSSO, *I quaderni dell'amicizia Ebraico-Cristiana. Temi a due voci*, A.E.C. di Torino - Regione Piemonte, Assessorato alla Cultura, Torino 1995
2. R. COLOMBO - P. DE BENEDETTI - A. LUZZATTO - A. SOMEKH, *Quattro "porte" per conoscere l'ebraismo, Midrash - Mishnah - Talmud - Targum*, A.E.C. di Torino, 1998
3. G. ARIAN LEVI - L. CARO - E. FUBINI - A. LUZZATTO - M. RASIEJ - D. SORANI - G.N. ZAZZU, *Correnti di pensiero e correnti migratorie lungo la storia ebraica*, A.E.C. di Torino, 1999
4. G. BOCCACCINI, P. DE BENEDETTI, M. PESCE, L. SESTIERI, P. STEFANI, *Ebrei e cristiani: alle origini delle divisioni*, A.E.C. di Torino, 2001
5. A. CAVAGLION, *Gli ebrei in Piemonte*, A.E.C. di Torino, 2002
6. F. CALABI - P. CAPELLI - R. DI SEGNI - I. GARGANO - V. GROSSI - E. NACAMULI - P. SACCHI - D.B.R. STAWSKY, *Storia di un rapporto difficile. I. Ebrei e cristiani nell'Età Antica*, A.E.C. di Torino, 2003

In preparazione:

7. *Storia di un rapporto difficile. II. Ebrei e cristiani nel Medio Evo*
8. *Storia di un rapporto difficile. III. Ebrei e cristiani nell'Età Moderna*
9. *Storia di un rapporto difficile. IV. Ebrei e cristiani nell'Età Contemporanea*

## **Copertina di CESARE DUROLA**

*Pro manuscripto*

Stampato in proprio

Proprietà del Direttivo dell'A.E.C. di Torino

Stampato giugno 2003.

*Per i "QUADERNI DELL'A.E.C."*

Stefano ROSSO – via Caboto, 27 – 10129 TORINO

Fax 011/581 13 96 (all'attenzione di)

*per il direttivo dell'A.E.C. di Torino:*

Maria Ludovica CHIAMBRETTO – via Ormea, 58 – 10125 TORINO

tel. 011/650 27 41; 011/4032685

e-mail: aectorino@yahoo.com

pagina web: <http://www.geocities.com/Athens/Ithaca/3051>

## PRESENTAZIONE

Sino alla Conferenza di Seelisberg (Svizzera, 1947) la conoscenza dell'ebraismo da parte dei non ebrei si limitava praticamente alle Sacre Scritture. Nel corso dei secoli l'ebraismo non era conosciuto che negativamente e ancor meno era oggetto di studio da parte cristiana.

La tematica ebraica era per lo più assente dai libri di storia, con intenti di rimozione, atteggiamento che è continuato sotto forma prima di antiggiudaismo, poi di antisemitismo fino al XX secolo. Come tutti sanno nel XX secolo l'antisemitismo si è scatenato con estrema violenza quale germinazione dell'antigiudaismo, soprattutto in ambito cattolico.

Dopo la tragedia della Shoà, l'atteggiamento delle Chiese cristiane è cambiato, e quello cattolico, soprattutto per l'azione di Giovanni XXIII e per la *Nostra Aetate* del Vaticano II, ha riconosciuto dignità teologica all'ebraismo ed ha cancellato l'"insegnamento del disprezzo" che aveva trovato spazio sino allora.

È nata l'attenzione per la storia parallela del giudaismo "rabbinico" o "farisaico" sviluppatosi dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme (nel 70 dell'era volgare), e una maggiore e più approfondita conoscenza dei principi fondamentali dell'ebraismo.

Per una completa riabilitazione, è necessario innanzitutto liberare il campo da pregiudizi e stereotipi secolari.

Ma non è su questo che intendiamo fermarci. È auspicabile una reciproca conoscenza per familiarizzare con eventi e fatti rimasti nell'ombra, o deformati nell'interpretazione, nonché la conoscenza dei numerosi e fondamentali testi post-biblici. Soprattutto occorre giungere a un reciproco rispetto paritario. Si auspica una ricucitura paziente e una ricomposizione il più possibile completa del quadro generale, diacronico e sincronico. È necessaria una valutazione maggiormente approfondita per costruire insieme una memoria comune e condivisa, corrispondente alle esigenze della critica storica odierna.

Per questo scopo abbiamo raccolto del materiale, fra quello che ci è sembrato più interessante, prodotto in questi ultimi tempi nel dialogo ebraico-cristiano: sono dei testi non facilmente rintracciabili e che per il loro valore non è bene vengano dimenticati. In genere si tratta di conferenze per un pubblico circoscritto, che ci è sembrato utile proporre alla considerazione di una cerchia più allargata di persone.

Ringraziamo vivamente gli Autori delle relazioni, anche per gli aggiornamenti.

Siamo grati all'Amicizia ebraico-cristiana di Roma, alle riviste *Sefer* di Milano, *Sidic* di Roma, *Vita monastica* di Camaldoli, alla Fondazione Serughetti-Centro documentazione e studi di Bergamo e ad altri ancora che ci hanno permesso di attingere a del materiale interessante – talora

relegato negli archivi - per completare il repertorio di questo primo numero di *Rapporti difficili*. Senza questa collaborazione il presente Quaderno non avrebbe potuto vedere la luce.

Un grazie particolare per l'aiuto a Nicoletta Gandolfi, Daniele Garrone e Vera Nunes Vais dell'AEC di Roma, a Nelly Cavaliere, Gianfranco Ceronetti, Carla Gribodo e Daniele Rey di Torino.

E. NACAMULJ  
S. ROSSO

# AUTORI

*FRANCESCA CALABI, Università di Pavia, Dipartimento di Filosofia*

*PIERO CAPELLI, Università di Venezia*

*RICCARDO DI SEGNI, Rabbino capo della Comunità ebraica di Roma*

*INNOCENZO GARGANO, Pontificio Istituto Orientale, Roma*

*VITTORINO GROSSI, Pontificio Istituto Patristico "Augustinianum" Roma*

*ETTORE NACAMOLI, Amicizia ebraico-cristiana, Torino*

*PAOLO SACCHI, Professore emerito dell'Università di Torino*

*DANIEL BEN RAFAEL STAWSKY, Istituto Ecumenico, Tantur (Gerusalemme)*

# INDICE

DANIEL BEN RAFAEL STAWSKY1

<b>IL PROBLEMA DEL PROFETISMO ALL'EPOCA DEL SECONDO TEMPIO. CRISI E MUTAZIONE.....</b>	<b>1</b>
1. PROFETA E PROFEZIA .....	1
2. LA PROFEZIA PASSA AI SAGGI D'ISRAELE .....	3
3. LA PROFEZIA COLLETTIVA, PRATICA E DINAMICA.....	7
4. LA COMPARSА DEL PROFETISMO CRISTIANO.....	9
5. RITORNO ALLA TERRA D'ISRAELE E PROFEZIA .....	12

FRANCESCA CALABI

<b>RAZIONALITÀ GRECA E TRADIZIONE EBRAICA. ALESSANDRIA, ROMA, GERUSALEMME .....</b>	<b>15</b>
1. ALESSANDRIA .....	16
2. ROMA .....	20
3. GERUSALEMME .....	23

ETTORE NACAMULI

<b>GIUSEPPE FLAVIO STORICO: TRADITORE, CORTIGIANO?.....</b>	<b>29</b>
1. LA GIOVINEZZA .....	29
2. LA DINASTIA DEGLI ASMONEI.....	30
3. IL PRECIPITARE DELLA SITUAZIONE POLITICA.....	32
4. LA GUERRA GIUDAICA .....	33
5. GLI AVVENIMENTI ROMANI: DA NERONE AI FLAVI.....	34
6. VALUTAZIONE .....	35
7. BIBLIOGRAFIA.....	36

PIERO CAPELLI

<b>L'EBRAISMO NELLA PALESTINA DELL'EPOCA ELLENISTICA E ROMANA .....</b>	<b>40</b>
1. DALLA CONQUISTA GRECA DELLA PALESTINA ALLA DISTRUZIONE DEL TEMPIO DI GERUSALEMME .....	40
2. LE GUERRE CONTRO ROMA .....	47
3. GLI EBREI SENZA STATO IN PALESTINA FINO ALLA FINE DELL'IMPERO ROMANO .....	51

PAOLO SACCHI

<b>IL MESSIANISMO EBRAICO DALLE ORIGINI AL II SEC. D.C.</b> .....	58
1. DAI TESTI DEL PRIMO TESTAMENTO.....	60
2. DAI TESTI DELL'APOCALITTICA APOCRIFA.....	66

RICCARDO DI SEGNI

<b>CONSOLIDAMENTO E AFFERMAZIONE DELL'EBRAISMO DIASPORICO: LA MISHNAH</b> .....	81
1. <i>TORAH</i> SCRITTA E <i>TORAH</i> ORALE.....	81
2. TRASMISSIONE E INSEGNAMENTO DELLA TRADIZIONE.....	80
3. IL COMPITO DEI SACERDOTI E DEGLI SCRIBI NELL'INTERPRETAZIONE DELLA <i>TORAH</i> .....	81
4. LA DISTRUZIONE DEL TEMPIO E LA NASCITA DELL'EBRAISMO RABBINICO.....	83
5. LE SCUOLE RABBINICHE E LA REDAZIONE DELLA MISHNAH.....	84
6. LE "GENERAZIONI" DEI MAESTRI.....	86
7. CRITERI REDAZIONALI DELLA MISHNAH.....	86
8. LE TRADIZIONI PARALLELE MINORI.....	87
9. DESCRIZIONE DELLA MISHNAH.....	88

VITTORINO GROSSI

<b>GLI EBREI E LA CHIESA DI ROMA NEL PERIODO PRECOSTANTINIANO</b> .....	91
1. LA DIALETTICA NEOTESTAMENTARIA COL GIUDAISMO.....	91
2. IL PROBLEMA POLITICO RELIGIOSO DI GIUDEI E CRISTIANI NELL'ÈRA PRECOSTANTINIANA.....	94
3. LA QUESTIONE DEI TRATTATI ADVERSUS IUDAEOS E CONTRA IUDAEOS.....	100
4. ALTRE INDICAZIONI.....	102

INNOCENZO GARGANO

<b>I PADRI DELLA CHIESA E LA POLEMICA ANTIGIUDAICA</b> .....	104
1. PIETRO IL VENERABILE, ABATE DI CLUNY.....	104
2. IL GENERE LETTERARIO DEL TRACTATUS.....	105
3. IL TRACTATUS ADVERSUS JUDAEORUM.....	108
4. IL CONTENUTO DEL TRACTATUS.....	110
5. IL PENSIERO DI JULES ISAAC.....	114

DANIEL BEN RAFAEL STAWSKY

## IL PROBLEMA DEL PROFETISMO ALL'EPOCA DEL SECONDO TEMPIO. CRISI E MUTAZIONE<sup>1</sup>

**U**no studio approfondito del fenomeno profetico al momento della nascita del cristianesimo e della distruzione del Secondo Tempio - catastrofe che coinvolse nel tempo stesso della dispersione e dell'esilio del popolo d'Israele, delle trasformazioni importanti sia nel mondo orientale e occidentale in formazione, sia dei pericoli di forma nuova del popolo teoforo -, esige inevitabilmente di riesaminare le radici del fenomeno.

Soltanto rileggendo i testi profetici alla luce degli sviluppi *Talmudici*, che ne illuminano il contesto storico, è possibile giungere a una comprensione vitale di questi stessi testi.

### 1. PROFETA E PROFEZIA

Chi è un profeta? È la domanda a cui si deve rispondere a partire anzitutto dall'etimologia. La parola ebraica originale è *nabi*, corrispondente al passivo singolare dell'infinito *navo* (venire), e che significa "essere condotto", "essere portato".<sup>2</sup> La profezia, *nevuah* in ebraico, sarà dunque un evento. Si è "attratti", "condotti" per i propri fratelli, per *portare* loro la parola del Signore e per richiedere ad essi il ritorno a lui, alla giustizia e all'unità, o per *apportare* loro dei segni di distruzione o di

---

<sup>1</sup> Da SIDIC (Servizio Internazionale di Documentazione Giudaico-Cristiana, Roma) 20/3 (1987) 14-21. Traduzione dallo spagnolo. I sottotitoli sono redazionali.

<sup>2</sup> Si tratta di un'etimologia popolare, come quelle che s'incontrano nella Bibbia. È difficile rendere in italiano i giochi di parole dell'Autore sulla radice del verbo spagnolo "traer", che significa secondo le volte "apportare", "condurre", "attrarre", "portare" (*N.d.Tr.*).

redenzione, in funzione del comportamento dell'uomo davanti al piano divino, e anche per *portare* la parola di Dio.

### 1.1. La profezia è prossimità con Dio

Tuttavia, prima d'essere "portato" verso i fratelli, il profeta è stato "portato" alla parola divina, nella prossimità spirituale con il Signore, senza la quale la profezia non può esistere. Nella forma classica, il profeta è il legame tra due forze vitali: il Creatore (verso il quale è "venuto" per accogliere la parola e per compierla) e le creature (verso le quali egli "viene", e cui porta questa parola). Troviamo un esempio di questo rapporto in Abramo, il primo profeta biblico, di cui è detto: «... perché egli è "portato" (profeta), egli pregherà per te, e tu vivrai» (Gen 20,7). Questo testo mostra ciò per cui il profeta (portato) differisce dagli altri profeti: per la sua prossimità con il Signore.

Abbiamo la prova che la profezia si "commisura" con il suo grado di prossimità con il Signore, il suo Creatore, nell'affermazione che Mosè, che ha trasmesso la rivelazione della *Torah* al Monte Sinai, è il "padre di tutti i profeti": «Non è più sorto in Israele un profeta (portato) come Mosè, lui che il Signore conosceva faccia a faccia» (Dt 34,10).

Quando descrive la profezia dei tempi futuri in Israele, il testo biblico dice:

Il Signore, il tuo Elohim, susciterà dal tuo seno un profeta (portato) fra i tuoi fratelli, come me. Ascoltatelo...

Io susciterò per loro un profeta (portato) tra i loro fratelli, come te. Io metterò la mia parola sulla sua bocca: egli dirà loro tutto quello che io gli ordinerò (Dt 18,15.18).

Il legame tra le due potenze, Creatore e creatura, si rafforza e diviene essenziale per la profezia; ma il modo d'essere "portato" alla parola e di "portarla" è diverso nel caso di ogni profeta. Com'è possibile "misurare" o comparare le profezie, i loro differenti livelli e caratteri (ispirazione, contemplazione, visione, sogni, trances...)? Ripetiamo: solo in funzione della prossimità del profeta (portato) con la sorgente del contatto profetico, il Signore, che fissa le differenze:

Egli disse: «Ascoltate dunque le mie parole: Io, il Signore, mi farò conoscere a lui in una visione, parlerò a lui in un sogno. Ma non così con il mio servo Mosè, il più fedele in tutta la mia casa. Io gli parlo bocca a bocca, in visione, non in enigmi. Egli vede l'immagine del Signore» (Nm 12,6-8).

Di fatto, per questa prossimità con Dio, Mosè, che differisce

dagli altri profeti - dell'epoca del Primo e del Secondo Tempio, che portano la parola divina al popolo -, poté liberare il popolo, portarlo dalla schiavitù dell'Egitto alla soglia della Terra Promessa e concludere un'alleanza eterna tra il Signore e Israele. Egli ricevette la rivelazione della *Torah*, il piano cosmico di Dio Creatore, che trasmise e insegnò al popolo dopo essere disceso dal Sinai.

Mosè rappresenta la prossimità profetica più totale con la Sorgente, ciò che lo rende perennemente prossimo alla coscienza del suo popolo. Al contrario, di fronte a lui, si ergono i falsi profeti di falsi messaggi divini, che gli fanno perdere il contatto e la prossimità che il popolo aveva con Dio, un cosa che allontana questi profeti dalla coscienza di Israele, e li fa cadere nell'oblio.

## **1.2. La profezia dipende dalle situazioni storiche**

La profezia non è né una professione, né una liturgia; si differenzia nettamente dal sacerdozio, anzi, sovente nel corso della storia, le due funzioni si sono anche opposte. La profezia classica del periodo del Tempio - come si presenta a noi nelle Scritture -, appare come se si manifestasse in un tempo di crisi etico-nazionale. Essa comporta degli appelli alla conversione e delle invettive miranti a condurre gli interlocutori al cambiamento morale che la divina rivelazione esige. Per questo motivo, la profezia dipende sempre dalle oggettive situazioni storiche, che si inseriscono nello svolgimento della storia divina, ossia nel piano di redenzione e di ritorno della creazione al suo Creatore. Quando questo cammino regredisce o, al contrario, accelera il suo ritmo, subentrano dei periodi di crisi: allora il Signore trasmette il suo messaggio a dei profeti "portati" verso la sua parola, mentre in seguito questi sono "portati" verso il suo popolo, come "portatori" della sua parola divina.

Questo fenomeno varierà in funzione del contesto oggettivo nel quale si troverà il popolo teoforo. Con la caduta del Secondo Tempio e la dispersione d'Israele, appare una mutazione che interromperà per 2000 anni il fenomeno della profezia individuale per lasciare il posto alla profezia collettiva, che non è meno importante.

## **2. LA PROFEZIA PASSA AI SAGGI D'ISRAELE**

Mosè gli disse: «Sei forse geloso per me? Possa tutto il popolo del Signore essere profeta! Possa il Signore dare su loro il suo soffio!» (Nm 11,29).

In seguito alla distruzione del Secondo Tempio da parte dei romani, la profezia, come l'abbiamo presentata sopra, viene meno e lascia il posto a una mutazione collettiva. La luce divina, come Parola, non si manifesta più, in modo individuale e verticale, a qualcuno dei figli del popolo chiamato a trasmetterla agli altri popoli. Essa ormai accompagna la nazione d'Israele - dispersa nei diversi luoghi del suo esilio - come una specie di ispirazione collettiva, la cui tradizione cosciente diventa il compito dei grandi saggi e dei grandi maestri d'Israele.

Allo sparire del Tempio, punto di contatto essenziale tra la casa d'Israele e il Creatore, e nel momento in cui il popolo perde la sua sovranità fisica e spirituale, l'invio dei profeti individuali per rimettere il popolo sul cammino della rettifica e per evitare in tal modo la catastrofe non ha più la sua ragion d'essere. Ciò che è importante allora, secondo il processo discendente e ascendente del piano di Dio per il suo popolo, è il passaggio all'ispirazione collettiva dei saggi d'Israele. Questo transfert deve preparare il popolo al suo compito prima nella dispersione, poi nel suo raduno, un processo comparabile alla semina al grande vento seguito dal raccolto, e che si stenderà nel corso di 2000 anni, fino al ritorno d'Israele alla sua Terra.

## 2.1. Rapporto tra profezia e tempio

La profezia - quale la conosciamo nel tempo in cui il popolo viveva radunato e manteneva la sua sovranità nazionale e spirituale - non riappare che quando Israele ritrova, nel contesto geografico-nazionale,<sup>3</sup> anche le attività del Tempio. Quest'ultimo fattore è fondamentale per comprendere la relazione tra il Signore e il suo popolo, tra lo Spirito Santo (*Ruah ha Kodesh*)<sup>4</sup> e la casa d'Israele, in cui il Tempio è l'organo attivo e dinamico di questo contatto del popolo con il Signore. È detto infatti:

Il libro delle lamentazioni, che piange la distruzione di Gerusalemme e del Tempio, dice che la città è diventata «come una vedova»; e Rabbi Yeudah commenta: «Come una vedova, ma non una vedova reale... Essa è come una donna il cui marito è partito per un viaggio in un paese lontano, ma che presto o tardi tornerà a lei».<sup>5</sup>

Per questo motivo, nel momento in cui viene rotto lo

---

<sup>3</sup> Cf. *Midrash Tanhuma*, sez. «Ve Ha'alotka»; Dt 30; Is 27,49.54; Ez 10,36.37 e 40-45; Gl 3; Za 8.

<sup>4</sup> Letteralmente: «il soffio di Santità» del Signore che abita in seno al suo popolo», che comporta il contatto diretto con il profeta.

<sup>5</sup> Cf. *Tanaith* 20 a.

strumento di contatto con il Creatore e quando il popolo parte per l'esilio, anche il Creatore «parte in esilio». La manifestazione della profezia cambia in rapporto con la situazione in cui si trova il depositario: Israele non è lo stesso a seconda che si trova sulla Terra o lontano da essa - non esiste profezia fuori della Terra, salvo qualche eccezione - e, a seconda che il Tempio è ancora in piedi a Gerusalemme o che questo strumento divino è stato distrutto:

Rabbi Abdimi di Haifa ha detto: «Dal giorno in cui il Tempio è stato distrutto, l'ispirazione divina è stata ripresa ai profeti ed è stata data ai saggi». Questo significa forse che un saggio non può essere profeta? - Egli intendeva dire che, anche se l'ispirazione divina è stata ritirata ai profeti, non è stata tolta ai saggi.

Amemar ha detto: «Un saggio è anche superiore a un profeta, come è stato detto: E un profeta ha un cuore di saggio (Sal 90,12)». Chi viene paragonato e a chi? Non è forse il più piccolo che viene paragonato al più grande?

Abaye ha detto: «La prova (che la profezia non è stata ritirata ai saggi) è che un grande uomo dà un'interpretazione che si scopre è già stata enunciata nel nome di un altro grande uomo».

E Rabba ha detto: «Che cosa c'è di straordinario? Può darsi che ambedue siano nati sotto la medesima stella...».

Rabbi Yohanan ha detto: «Dopo la distruzione del Tempio, l'ispirazione divina è stata ritirata ai profeti ed è stata data ai pazzi e ai fanciulli».<sup>6</sup>

## **2.2. I saggi e la trasmissione della profezia**

Nella nuova situazione storica in cui si trova Israele, affermare che «un saggio vale più di un profeta» individuale, implica un cambio di “tattica” legato alla mutata situazione oggettiva del popolo teoforo in rapporto alla terra e, a sua volta, in rapporto al suo Creatore. Coscienti di questo fatto, i saggi di Yavneh adottano la trasmissione ordinata e “decodificata” della Legge, per non perderla e per tenere unite le cellule disperse del corpo, ancora aggrappato alla Giudea. Essi adottano una strategia diversa da quella adottata prima della caduta - e infelicitamente fallita -, che consisteva nell'amplificare la voce del Signore al fine di prevenire la disgregazione di fatto di queste cellule causata dal loro allontanamento dalla Legge.

Dunque, dopo la distruzione del Tempio e la catastrofe, la profezia continua; ma essa, dopo che la situazione teologica del

---

<sup>6</sup> *Baba Batra* 12 a.

popolo teoforo si modifica in relazione a se stesso e al Creatore, cambia modalità. La profezia «non finisce» con Zaccaria e Michea, nel momento della caduta del Tempio: mentre cambia l'atteggiamento psicologico del popolo, davanti alla nuova direzione del suo periplo, essa si fa diversa.

Se, continuando in forme nuove, nel trasmettersi ai saggi di Yavneh, la profezia cambia - un cambiamento vitale nella ricezione e nella trasmissione -, gli stessi profeti individuali si “convertono” in saggi e si mettono a trasmettere la Legge, adattando la loro attività profetica alla situazione nuova:

Mosè ha ricevuto la *Torah* dal Sinai e l'ha trasmessa a Giosuè, e Giosuè agli Anziani, e gli Anziani ai Profeti, e i Profeti l'hanno trasmessa agli uomini della Grande Assemblea.<sup>7</sup>

La *Torah* è stata trasmessa per la bocca di Aggeo, Zaccaria e Malachia, i primi che hanno trasmesso la *Torah* orale.<sup>8</sup>

Il cambiamento strategico nella trasmissione della Legge divina - la trasmissione passa da una “profezia verticale” (individuale e legata al Tempio) a una “profezia orizzontale” (collettiva, meta-geografica e popolare) - conduce il popolo d'Israele a rifugiarsi nella Legge, nelle «quattro mura dell'interpretazione della *Torah*». Non c'è più il Tempio, non esiste più la convergenza geografico-nazionale, lo Spirito Santo si è esiliato lontano, non c'è più contatto “diretto” individuale o di profezia verticale:

I nostri maestri hanno insegnato: «Da quando sono morti i profeti (del Secondo Tempio), Aggeo, Zaccaria e Malachia, lo spirito profetico si è ritirato da Israele, ma il ricorso a un'eco della voce del cielo non è venuto meno».

Un giorno, molti maestri mentre erano riuniti al piano superiore della casa di Gouria, a Gerico, percepirono come un'eco di una voce celeste, che diceva: «C'è uno tra voi che è degno che la Presenza divina riposi su di lui come su Mosè, nostro maestro, ma la generazione presente non lo merita» (per l'assenza del

---

<sup>7</sup> *Avot* 1,1.

<sup>8</sup> *Hullin* 137 b. Per quello che concerne l'attività dei profeti nella trasmissione della *Torah*, si veda MAIMONIDE, *Mishneh Torah*, prologo al *Sefer Ha Mada*, che afferma: «Anche se la Legge orale non è stata scritta, Mosè, nostro maestro, l'ha insegnata per intero nel suo tribunale ai 70 Anziani. Eleazar, Pinhas, Giosuè figlio di Nun la ricevettero da Mosè... Esdra e il suo tribunale la ricevettero da Baruch, figlio di Neriah, e dal suo tribunale. Il tribunale di Esdra sono quelli che vengono detti “gli uomini della Grande Assemblea”, ossia: Aggeo, Zaccaria e Malachia, Daniele e Anania, Misaele e Azaria, e Neemia..., e molti altri saggi con loro, un totale di 120 Anziani. L'ultimo di loro è Simeone il Giusto: faceva parte dei 120 e ricevette la *Torah* orale di tutti gli altri, e fu gran sacerdote dopo Esdra...».

Tempio e del suo contatto del popolo d'Israele, cosa che gli permette di ricevere attivamente un tale insegnamento).<sup>9</sup>

Ma perché l'esistenza del Tempio del Signore è essenziale per il contatto dinamico e attivo del popolo con lo "Spirito di Santità"? Quale relazione intercorre tra il funzionamento del Tempio e il fenomeno profetico?

### **3. LA PROFEZIA COLLETTIVA, PRATICA E DINAMICA**

Se la creazione di un "microrganismo" nazionale nel corpo organico dell'umanità risponde a delle leggi interne stabilite dallo stesso Creatore del corpo, è necessario studiare questa "costituzione cosmo-biologica".<sup>10</sup> Si accederà in tal modo alla conoscenza delle interrelazioni storiche, visibili all'interno di questo microrganismo, con il "sistema organico generale", e tra questi due ultimi con Colui che li ha messi in relazione tra loro. In altre parole: è necessario fare uno studio oggettivo delle leggi che reggono la dinamica delle relazioni tra il popolo d'Israele, l'umanità e il Signore, nei loro diversi sviluppi e secondo le epoche.

#### **3.1. Il sistema energetico legato al Tempio**

In questa costituzione oggettiva, cosmobiologica, che rappresenta la *Torah*, le relazioni Creatore-creazione-creature hanno un ruolo preponderante per il fatto che, nel processo di comunicazione e di redenzione, la conoscenza attiva si concentra nelle leggi del Tempio e nel suo funzionamento. Ai nostri giorni è dunque necessario rivivificare lo studio approfondito del sistema energetico del Tempio e della sua influenza nella comunicazione umano-divina. Non ci sono soltanto la Bibbia e i suoi testi esoterici a sottolineare costantemente l'importanza di questo sistema: lo stesso *Talmud* viene elaborato a partire dalla presa di coscienza di questo fatto. I saggi di Yavneh presentano il Tempio non come un oggetto di culto o un fattore di unità nazionale, ma anzitutto come il ricettacolo e lo strumento dell'"energia" del Signore: ciò che permette di comunicare con la luce cosmica e il centro d'irradiazione, e di mettere il Signore in contatto con il suo popolo e, grazie al suo ruolo, con tutta l'umanità.

---

<sup>9</sup> *Sanhedrin* II a.

<sup>10</sup> Si veda D. BEN R. STAWSKY, *Revelación, revolución y rebelión*, 1985; *Id.*, *De la revuelta de Sodoma a la revolución de Ninive* (in ebr.), Jerusalem 1985, c. II.

La sapienza (conoscenza) del Tempio, che armonizzava le relazioni umane, e le relazioni tra l'umano e il Divino, comportava anche la «conoscenza del Nome ineffabile»,<sup>11</sup> che i sacerdoti iniziati imparavano a pronunciare e a meditare: esso implicava anche la «conoscenza di Dio». L'«Unità del Nome ineffabile del Signore» - disciplina che veniva studiata nel Tempio - comporta una comunione cosciente dell'uomo con l'«Unità divina». Conoscere il Nome, equivale a conoscere il Signore.

La rivelazione incessante dell'Unità divina, e la comunione con essa e in essa, costituisce il grado più elevato della profezia: ogni profezia infatti tende alla rivelazione e alla conoscenza luminosa della rivelazione, non soltanto quella della parola del Signore, ma anche della sua Unità e della nostra comunione con essa. Si tratta dunque di una profezia che cessa di essere soltanto un fenomeno individuale per diventare un fenomeno nazionale, collettivo e una aspirazione universale alla vita: quando il Tempio funzionava, il popolo d'Israele «viveva» e «compiva» la profezia in un contatto vitale con il Creatore e con le sue Leggi.

### 3.2. Lo choc della distruzione del Tempio

Con la distruzione del Tempio viene meno questo contatto e ha termine la «sapienza» (la conoscenza) del Nome; il Nome ineffabile «si esilia» lontano dal popolo. A causa della dispersione del popolo recettore, la comunicazione verticale e diretta s'interrompe, e questo fino a quando, nel futuro, il popolo si riunirà nella sua Terra e il Tempio del Signore sarà riedificato.

Dal trauma di quest'interruzione possiamo cercare di comprendere la sofferenza che accompagnò questa mutazione, sofferenza di tutto il popolo, della casa d'Israele che si sente come «una vedova, una sposa il cui marito è partito per un viaggio in un paese lontano».<sup>12</sup> In seguito, il contatto umano-divino prende una forma del tutto diversa. Coloro che s'impegnarono a mantenere questo legame furono i saggi di Yavneh e gli altri saggi del *Talmud*, e questo per circa 800 anni, nel corso della nuova e penosa tappa del popolo. Questa è stata paragonata alla «discesa di Abramo e di Giuseppe in Egitto per un esilio temporaneo», o all'espulsione del primo uomo dal paradiso terrestre, attribuendo alla catastrofe un significato e delle conseguenze cosmiche.

---

<sup>11</sup> Sul compito dei sacerdoti circa il conio e il senso dei Nomi divini, si veda il *Talmud babilonese*, Kiddushim 71a.

<sup>12</sup> Cf. *Talmud babilonese*, Ta'anit 20a e Baba Batra 12a.

### **3.3. L'opera profetica collettiva in funzione del piano divino**

D'ora innanzi il popolo e i saggi d'Israele s'impegnano nell'opera profetica pratica della "ricostruzione", annunciata già dal Pentateuco e dai profeti individuali.<sup>13</sup> Dalla manifestazione pubblica della profezia - primo grado del fenomeno profetico -, è l'intero corpo del popolo d'Israele che passa all'azione profetica, la quale consisterà nel condurre il progetto divino (rivelato dalla profezia individuale al resto del corpo) al suo compimento, mediante un'azione comune di reintegrazione. In questa prospettiva, la profezia si presenta come la luce del progetto divino, rivelata, attiva e stabile sulla terra attraverso l'intermediario del popolo teoforo, nell'azione e nella vita quotidiana del popolo. Infatti la Legge (*Torah*, Bibbia), con il piano d'azione che essa propone e il comportamento che essa esige in questo mondo, è in se stessa la rivelazione profetica data a Mosè sul Sinai e il fondamento di ogni profezia posteriore.

Di fronte alla concezione riduttiva e minimalista di una profezia intesa come una voce individuale, che annuncia all'umanità la parola divina in determinati momenti della storia, sotto forme d'invettive e di minacce davanti alla caduta, o di esortazioni e promesse davanti alla ricompensa divina, si innalza un'altra visione. È la visione ampia e totalizzante di una profezia collettiva, che esorta l'insieme del corpo organico d'Israele ad agire in armonia con il piano cosmico divino del Signore. La profezia non sarà più soltanto la voce che annuncia il piano divino e i dettagli che lo concernono, nel contatto diretto con la parola del Signore, ma sarà la sua recezione e il compimento dinamico dell'oggetto che essa disvela: ciò implica la cooperazione attiva di tutte le cellule che formano il corpo della visione profetica cosciente, secondo il desiderio già espresso da Mosè: «Possa tutto il popolo del Signore essere profeta!» (Nm 11,29).

## **4. LA COMPARSA DEL PROFETISMO CRISTIANO**

Tuttavia, nei momenti di crisi e di cambiamento, nei giorni che precedettero la distruzione del Secondo Tempio, apparvero dei profeti individuali:

Numerosi profeti si sono visti in Israele... Ma solo le profezie che contenevano una lezione per le generazioni future sono state messe

---

<sup>13</sup> Cf. nota 3.

per iscritto, non le altre.<sup>14</sup>

Le profezie che si limitavano a questo periodo storico d'Israele, poiché ritornavano su ciò che era già stato detto dai profeti anteriori, non furono conservate per iscritto, perché non offrivano degli insegnamenti utili per le generazioni future, nelle nuove vicissitudini che avrebbero vissuto nella diaspora. Furono i saggi di Yavneh che fecero questo lavoro di discernimento: il loro insegnamento resta, ed è stato condensato nel *Talmud*.

Durante questa frattura storica è sorto anche il fenomeno profetico del cristianesimo, che fu l'origine delle due differenti visioni del messianismo e del ruolo messianico nel processo della redenzione: in seguito si innescò la rottura tra giudaismo e cristianesimo.

#### 4.1. Gesù e Paolo

Prima che la profezia giudaica prendesse un nuovo cammino, nei giorni che precedettero la caduta del Tempio, il caso profetico di Gesù di Nazareth - sorto dalla casa di Giuda e inviato alla casa dispersa d'Israele - si presenta come diverso nelle sue cause e nei suoi obiettivi. Gesù era stato educato con una mentalità e in un ambiente farisaici. Egli condivide le componenti e le credenze farisaiche, recepite dalla maggioranza dei giudei del suo tempo, fatta eccezione dei sadducei e di certe sette estremiste come quelle degli esseni, degli zeloti e degli "apocalittici", che rappresentavano delle frange estremiste dell'una e dell'altra tendenza dell'insegnamento farisaico. Non si può concepire l'insegnamento di Gesù senza questa base farisaica, in ciò che concerne ad es. la risurrezione dei morti,<sup>15</sup> il Messia e il regno di Dio,<sup>16</sup> il posto preponderante dato ai comandamenti dell'amore del prossimo (cf Lev 19,18),<sup>17</sup> elementi senza i quali non si può intendere il cristianesimo. Le esortazioni e i rimproveri citati nei testi cristiani, si esprimono con le voci della "profezia individuale", non differiscono sostanzialmente da ciò che predica la "profezia collettiva", si manifestano in forma analoga presso i saggi

---

<sup>14</sup> *Meghillah* 14a. Cf *Talmud Babilonese*, Baba Batra 15a e il commento di Rashi su questo testo.

<sup>15</sup> Cf *Talmud Babilonese*, *Berakhot*, *Sahedrin*, *Hagigah* ecc.

<sup>16</sup> Si veda ancora il *Talmud Babilonese*, *Avot*, come pure i profeti Isaia, Geremia, Zaccaria e Michea. Cf *Talmud Babilonese*, *Shabbat* xxx, *Avot* I 12, II 4, III 14 e *Midrash Bereshit Rabbah* 24.

<sup>17</sup> Costituisce la base dottrinale per Hillel il Saggio, nel *Talmud Babilonese* e in quello di *Gerusaemme*.

d'Israele, i quali in tutto il loro insegnamento non cessano di denunciare la corruzione morale e la politica della loro epoca.

Paolo di Tarso – che vive in un ambiente totalmente diverso da quello di Gesù -, si definisce lui stesso «fariseo, figlio di farisei» (At 23,6); in tal modo egli afferma la sua solidarietà con il giudaismo rabbinico, l'ambiente dove nacque il cristianesimo.<sup>18</sup> Occorre dunque constatare che i paralleli tra le fonti rabbiniche giudaiche e quelle cristiane sono più numerose e più profonde nel caso dei Vangeli sinottici che nel Vangelo di S. Giovanni o nelle Epistole. Dopo la scoperta dei rotoli del Mar Morto a Qumran, a tutto ciò è necessario aggiungere l'influsso della multiforme setta giudaica degli esseni (per es. sull'interpretazione cristiana posteriore del messianismo e sull'approccio cristiano delle Scritture e dei testi profetici).

#### **4.2. Punti comuni al profetismo giudeo-cristiano**

Tutti i testi e i documenti del giudaismo normativo, dalla *Misnah* al *Midrash*, come anche quelli delle minori correnti settarie giudaiche dell'epoca, attestano l'esistenza di un movimento profetico collettivo, come quello del cristianesimo primitivo, nato in un ambiente concreto di un'epoca in crisi totale, che porterà in se stessa la distruzione, la frattura, l'esilio e la dispersione del popolo d'Israele.

Da questo fatto, e da quello della natura della rivelazione e della profezia, come pure dalla loro importanza per un popolo che “compie” la profezia con i suoi atti, vivendo in armonia con il Codice rivelato e la Parola del Signore, e si mette attivamente al servizio del progetto divino-cosmico della creazione, l'universo giudeo-cristiano si distingue dal mondo greco-occidentale secondo dei paradigmi essenziali:

universo giudeo-cristiano	universo greco
rivelazione	speculazione filosofica
profezia	filosofia
coscienza	dubbio
certezza	ipotesi

In una cultura giudaica originale come nella cultura cristiana, la rivelazione e la coscienza dell'unità conducono

---

<sup>18</sup> Dal punto di vista cristiano, la sorgente prima del cristianesimo è l'esperienza di fede nella morte e risurrezione di Cristo, vissuta dagli apostoli e riletta nel contesto delle diverse correnti giudaiche dell'epoca, di cui quella farisaica era certamente la più importante (*N.d.Ed.*).

all'armonia dell'azione quotidiana, il cui fine è la redenzione. L'interpretazione teologica di questo punto, all'epoca della distruzione del Secondo Tempio, porta alla rottura e a una nuova concezione messianica.

## 5. RITORNO ALLA TERRA D'ISRAELE E PROFEZIA

### 5.1. I saggi d'Israele e la ricostruzione del popolo

I saggi di Yavneh, che intendono favorire la prosecuzione storica della rivelazione del Signore e del suo piano, prevedono e predicono la catastrofe e la rottura, mentre cominciano a preparare il popolo al suo imminente destino storico. Ma non trovano seguito nell'intero popolo: ci sono altri gruppi, altre sette, altri modi di vedere, altri leader. Ciò conduce a un confronto tra i due tipi di profezia: quella individuale - quella della protesta - e quella collettiva, quella dell'organizzazione comune per lo studio sistematico, per il compimento della Legge e la "ricostituzione" del popolo disperso.

I saggi di Yavneh si pronunciano. Ma è ormai troppo tardi, il tempo dei rimproveri è finito, il Tempio è stato distrutto e la profezia "epica", quella delle invettive, non ha più ragion d'essere: le profezie individuali si sono compiute con la distruzione del Tempio e l'esilio fisico e metafisico del popolo di Dio e della Divinità. È il momento della presa di coscienza della profezia collettiva, positiva, sotto il soffio potente, che forma il quadro e che, nel corso di numerose generazioni, permetterà al popolo d'Israele disperso, di trovare la sua salvaguardia all'interno della Legge divina. La profezia collettiva organizzata per tutta la casa d'Israele secondo i farisei - a quest'epoca essi avevano come guida Rabbi Yohanan Ben Zakkaï -, si manterrà per 2000 anni, durante i quali il popolo si conserverà unito mediante la sua Legge. Come prova inconfutabile della vittoria, essa lo ricondurrà nella sua Terra, concludendo così un lungo e amaro ciclo.

Il punto di vista dei saggi di Yavneh è chiaro: la Legge rivelata dovrà bastare al popolo per "compiere" la profezia - la rivelazione di Mosè al Sinai, la *Torah* stessa - e redimere il mondo. Le colpe e le trasgressioni provocano il contraccolpo dei rimproveri e la venuta dei profeti inviati al popolo per richiamarlo alla Legge:

Rabbi Adda, figlio di Rabbi Hanina, ha detto: «Se Israele non avesse peccato (e se il Tempio non fosse stato distrutto), gli sarebbero stati

dati solo i cinque libri del Pentateuco e quello di Giosuè (e non i Profeti e gli Scritti)». <sup>19</sup>

Ciò significa che non sarebbero stati necessari altri profeti, visto che la rivelazione - la profezia attiva generale - era virtualmente sufficiente per portare al suo fine il progetto divino universale. Nel processo di redenzione, gli scarti umani hanno condotto a ciò che viene chiamato «storia del giudaismo», fino al tempo del nostro ritorno alla base spirituale dell'agire teoforo, la terra d'Israele, ove comincia a riattivarsi il processo universale di redenzione.

Dopo un'esperienza millenaria dei diversi tipi di profezie e di contatti tra il popolo giudaico e il suo Creatore, eccoci ora testimoni del risorgere dei due tipi di profezia, il cui confronto ha avuto luogo 2000 anni fa, su questa stessa scena, ma questa volta in un movimento inverso: dalla dispersione al raduno, dalla distruzione alla ricostruzione, dalla rottura all'unità.

## **5.2. Ritorno alla Terra, contatto rinnovato con le sorgenti**

Con il ritorno del popolo d'Israele alla Terra e il suo rinnovato contatto con le sorgenti, nel centro stesso dove si raccolgono queste acque, si apre un nuovo spazio vitale per la coscienza di tutta l'umanità, in una prospettiva che darà luogo a una profezia cosciente dell'Origine e del nostro contatto vitale con questa Causa prima, che ci ha creati e ci ha fatti ritornare. Ogni cellula umana del corpo organico del mondo diverrà cosciente del suo ruolo nel sistema generale della creazione, nel rispettare il ruolo del suo prossimo e nell'apprezzare quello degli altri organi membri. Essa si metterà anche in relazione, in modo cosciente e armonioso, con il Pensiero centrale che genera e ordina l'attività dell'intero corpo, nello stabilire un contatto dinamico tra il Creatore e la sua creazione attraverso la mediazione delle sue creature coscienti. Tale processo includerà il sistema del Tempio e la conoscenza luminosa della Legge oggettiva che regge l'intero corpo. Ciò dovrà divenire l'oggetto di uno studio più approfondito e potrà essere riassunto nell'affermazione millenaria del profeta Gioele:

«Dopo questo, io spanderò il mio Spirito su ogni carne:  
i vostri figli e le vostre figlie saranno ispirati,  
i vostri vecchi avranno dei sogni,

---

<sup>19</sup> *Neadrim 22b.*

i vostri giovani vedranno visioni.

Anche sopra gli schiavi e le schiave

In quei giorni effonderò il mio Spirito» (Gl 3,1-4).

«Possa tutto il popolo del Signore essere profeta!

Possa il Signore spandere su di essi il suo soffio!» (Nm 11,29).

FRANCESCA CALABI

## RAZIONALITÀ GRECA E TRADIZIONE EBRAICA. ALESSANDRIA, ROMA, GERUSALEMME

**A** ben Damah che gli chiedeva se, una volta studiata tutta la *Torah*, ci si potesse dedicare alla cultura greca, Rabbi Ishmael rispose:

Il verso dice: «Questo libro della legge non si diparta mai dalla tua bocca, ma meditalo giorno e notte»<sup>1</sup>. Vai dunque e trova un momento che non sia né giorno né notte - allora potrai studiare la cultura greca<sup>2</sup>.

Sono qui condensati due atteggiamenti entrambi presenti nel mondo ebraico al momento del confronto con la presenza greca. Da un lato le forme conciliative, le aperture, l'interesse a trovare un modo di approfondirne la cultura, dall'altro la convinzione del sostanziale carattere superfluo di tutto quanto non sia la *Torah*. Inutile, pleonastica tale cultura, o addirittura nemica?

Un altro passo del *Talmud*, relativo questa volta a Roma, presenta tre aspetti: apertura, indifferenza, ostilità. In una conversazione Rabbi Jehuda si rivolge ai suoi compagni dicendo:

«Come sono belle le opere di questo popolo: hanno costruito mercati, ponti, terme». Rabbi José taceva. Rispose Shimon ben Johai che disse: «Tutto ciò che essi hanno fatto non l'hanno fatto per se stessi; hanno costruito mercati per mettervi prostitute, terme per dilettarvisi, ponti per prelevare pedaggi» (*Shabbath* 33b).

Questi passi, che pure sono relativamente tardi, sembrano indicativi dei rapporti reciproci tra differenti culture ed etnie che si sono poste nell'area del Mediterraneo nel periodo ellenistico-romano. Pur sfaccettate, le risposte sono sostanzialmente di chiusura. Ma si tratta di passi che segnano la fine di un percorso in cui le possibilità di confronto e le ipotesi di apertura, numerose nel III sec. a.C., sono venute via via restringendosi. Con Alessandro Magno (356-323 a.C.) e il costituirsi dei regni ellenistici prima, con

---

<sup>1</sup> Giosuè 1,8; trad. LUZZI.

<sup>2</sup> *Mecahot* 99b.

l'impero romano poi, forse per la prima volta nella storia tutta l'area del Mediterraneo viene unificata dando luogo ad una centralizzazione dell'autorità e del potere, dell'organizzazione sociale, della burocrazia, dell'ordinamento militare, delle attività economiche che fioriscono intorno alla corte, dei commerci, della cultura, della lingua. Confluiscono ad Alessandria, prima, a Roma, poi, delle popolazioni diversissime. Etnie che in alcuni casi non si sono mai precedentemente conosciute o che hanno al massimo intrattenuto rapporti commerciali, si trovano ora a vivere fianco a fianco, spesso a lavorare insieme.

## 1. ALESSANDRIA

Consideriamo ora in particolare Alessandria e la posizione dei Giudei che ne costituiscono un *ethnos* importante. All'interno della composita compagine sociale di Alessandria, ove confluiscono egiziani, macedoni, giudei, persiani, indiani, romani, il ceto dominante è costituito dai macedoni che rappresentano il modello di organizzazione sociale e culturale. Non solamente sono macedoni le principali attività burocratiche e di governo, le attività economiche, ma tutta l'organizzazione cittadina è impostata su modelli greci. Il teatro, le feste, l'istituto dell'*efebia*<sup>3</sup>, per non parlare poi della lingua, sono greche.

### 1.1. I giudei tra assimilazione e separazione

I giudei, tradizionalmente ancorati ad una tradizione e a una cultura separate, restii all'assimilazione, che vivono anche fisicamente in un loro quartiere, mantengono comportamenti ed usi specifici che li pongono in una situazione di distanza dall'etnia macedone e, contemporaneamente, intrattengono con i macedoni rapporti quotidiani subendo il fascino della loro cultura. Parallelamente, mantengono un rapporto privilegiato con Gerusalemme, punto di riferimento e fulcro spirituale e culturale per tutta la diaspora. L'autorità religiosa e di studio di Gerusalemme è, per gran parte dei giudei di Alessandria, incontrovertibile, nonostante il ruolo assunto - dopo la vittoria dei Maccabei - dal tempio di Leontopoli in Egitto, tempio sostenuto dal sommo sacerdote Onias IV in contrasto con il sacerdote di Gerusalemme Alcimo.

I giudei di Alessandria vivono dunque una doppia

---

<sup>3</sup> Ambito di accoglienza dei giovani che hanno compiuto i diciotto anni (N.d.R.).

appartenenza, legati da un lato, a Gerusalemme, dall'altro al contesto Alessandrino. A livello individuale, molti ebrei ricercano un inserimento nella società macedone attraverso i canali istituzionali greci di partecipazione alla vita cittadina: ginnasio, *efebia*, teatro, feste. In precario e difficile equilibrio tra assimilazione e separatezza, i giudei di Alessandria partecipano dunque dei due ambiti.

Per i ceti colti la lingua comunemente usata è il greco. Anche nelle pubbliche letture sinagogali si usa il greco, eventualmente l'aramaico, quasi mai l'ebraico per lo più ignoto. In questa situazione, sempre più forte si fa l'esigenza di un testo biblico in greco. Vi sono brevi testi tradotti, commenti e traduzioni in aramaico, i *targumim*, manca una versione greca di tutta la *Torah*.

## **1.2. La traduzione della Bibbia in greco**

Di qui, probabilmente, l'origine della traduzione greca dei LXX, che all'inizio riguardava solamente i cinque libri della *Torah*, cui venne in seguito aggiunta la traduzione di agiografi e profeti. È cioè probabile che l'iniziativa della traduzione sia opera dei giudei di Alessandria, anche se alcune tradizioni sostengono l'iniziativa di Tolomeo (367-283 a.C.), il re macedone, che sarebbe stato mosso dal desiderio di inserire nella Biblioteca di Alessandria, accanto a tutte le maggiori opere del tempo, il testo biblico.

Questa è, ad esempio, la tesi sostenuta dalla *Lettera di Aristeo*, opera di un autore ignoto, probabilmente della seconda metà del II sec. a.C., autore che si finge un Gentile.

Egli narra, in un quadro favolistico ed immaginoso, della richiesta rivolta da Tolomeo al sommo sacerdote di Gerusalemme di inviargli un testo della *Torah* e dei traduttori esperti, uomini sapienti, conoscitori della Bibbia e del greco, in grado di approntare la traduzione. Il sommo sacerdote Eleazar convoca il popolo di Israele, vengono pubblicamente designati i sapienti, sei per ogni tribù, cui viene affidata quella che è una vera e propria missione. Al loro arrivo ad Alessandria, i settantadue sapienti, accolti con tutti gli onori, vengono invitati a banchetti organizzati per rispetto nei loro confronti secondo le regole della *kasheruth*. In tali occasioni essi hanno colloqui con il re e la corte, colloqui durante i quali hanno modo di esprimere la sapienza di Israele. Solo alla fine di sette giorni vengono condotti nell'isola di Faro, dove, separati dalla corte, in una condizione di tranquillità e concentrazione, conducono il loro lavoro, isolati in cellette senza comunicare tra loro. L'esito - secondo Filone che parla anch'egli della traduzione - sarà costituito da settantadue traduzioni tutte perfettamente uguali a indicarne il carattere ispirato. La versione

verrà poi presentata al popolo riunito che la approverà pubblicamente.

Si richiamano qui il consenso del popolo riunito in Esodo 24,4 e la pubblica lettura di Esdra davanti al popolo in Neemia 8. Anche il numero settanta, d'altronde, ha probabilmente un forte significato evocativo: settanta sono gli anziani cooptati da Dio perché aiutino Mosè nei rapporti con il popolo (cf. Nm 11,16-30), settanta i membri del Sinedrio. Sono tutti elementi che forniscono autorità alla traduzione, ponendola in un certo senso sullo stesso piano del testo ebraico.

### 1.3. Interesse per la sapienza ebraica

Ora, posto che quasi sicuramente la traduzione greca della Bibbia fu un'iniziativa giudaica, che significato assume la tesi che sia stata voluta da Tolomeo? Si tratta solamente della ricerca di una patente di nobiltà per i giudei della diaspora spesso accerchiati da popolazioni indifferenti, quando non ostili, oppure è davvero plausibile l'interesse per l'ebraismo da parte di un re ellenistico? È chiaro che a questa domanda non si può dare una risposta univoca, anche perché il periodo che prendo in considerazione copre alcuni secoli e vede affiorare popolazioni e governi anche molto differenti tra di loro.

Di fatto, già a partire dal IV sec. a.C., si tramandano aperture e interesse da parte di autori greci nei confronti della cultura ebraica. Fino a tutto il III sec. però, anche laddove non si parli di puri favoreggiamenti di singoli intellettuali interessati a una generica sapienza orientale, si tratta di vaghi richiami più o meno favolistici più che di un effettivo incontro con i testi e la tradizione ebraica.

Si tratta di interesse per il monoteismo e di considerazione per una legislazione - quella mosaica - che viene accostata a quelle di Licurgo o di Minosse. Già Teofrasto, Megastene, Clearco di Soli avevano presentato sotto una luce positiva gli ebrei, popolo di filosofi. Con Ecateo di Abdera la positività della *Torah* e della fedeltà degli ebrei alla legge era smorzata solo dalla loro xenofobia e chiusura rispetto agli altri popoli. Pure, il monoteismo e il rifiuto dell'antropomorfismo collocava il popolo ebraico in una posizione speciale, in una luce di sapienza cui gli altri popoli potevano attingere. I Pitagorici, per esempio, secondo alcuni autori quali Ermippo di Smirne (II sec. a.C.), avrebbero subito l'influenza ebraica. Il richiamo ad una sapienza antica, maestra rispetto alle tradizioni di altri popoli, il richiamo ad una legislazione rigorosa e nobile, il rifiuto di antropomorfismo e idolatria, il fascino del riposo sabbatico, sono tutti presenti in alcuni autori di lingua greca che

verranno poi sviluppati soprattutto in ambiente romano.

#### **1.4. Ostilità antiggiudaica ad Alessandria**

Tali posizioni non devono però indurre a credere a una situazione idilliaca di accettazione ed ammirazione dell'ebraismo. Proprio ad Alessandria si hanno fortissimi conflitti tra etnie e veri e propri *pogrom* antiebraici, e proprio ad Alessandria nasce una letteratura fortemente antiggiudaica che diventerà un modello per tutta la successiva letteratura ostile all'ebraismo. Qui nascono le accuse di sacrificio rituale, di adorazione di una testa d'asino, di ostilità verso i popoli vicini, di sacrilegio, di razzie, di essere un popolo di lebbrosi guidati da un bandito, cacciati dall'Egitto. Autori quali Manetone, Cheremone, Mnasea, tutti fioriti ad Alessandria tra il III ed il II sec. a.C. e più di tutti, nel I sec. Apione, contro cui Giuseppe Flavio indirizzerà una sua opera di difesa dell'ebraismo, sostengono tali tesi.

Di qui il nascere, in ambito ebraico, di una reazione difensiva ostile che darà luogo a posizioni di arroccamento. Siamo però ancora nell'ambito di posizioni di separatezza nei confronti degli altri popoli, non della violenta ostilità che vedremo esplodere in periodo successivo, specialmente nei confronti della potenza romana.

#### **1.5. Tentativi di confronto e di interazione**

Per tutto il II-I sec. a.C., i giudei di lingua greca sono di fatto propensi al confronto e all'interazione. Aristobulo, per esempio, dà una lettura allegorica di passi della *Torah* ricca di riferimenti platonici, Filone (25 a.C.-50 d.C) utilizzerà categorie, teorie, linguaggi propri delle principali correnti filosofiche greche. Anche laddove si afferma la superiorità ebraica, vi è però un'ipotesi di rapporto con gli altri popoli.

Artapano, autore vissuto probabilmente a cavallo tra il III e il II sec. a.C., dà un'immagine dei patriarchi come fondatori di saperi utili per l'umanità.

Singolarmente è assente l'attività di legislatore di Mosè, mentre Mosè e i patriarchi sono presentati in una luce certamente molto diversa da quella tradizionale: Abramo insegna il culto delle stelle, Giuseppe si occupa di misurazione dei campi e di altre attività quotidiane, Mosè introduce culti idolatri.

Forti sono gli elementi sincretistici e, in vari autori, per esempio in Aristobulo, Mosè è all'origine della filosofia greca da cui differisce per singoli aspetti, non per l'impostazione generale.

Diffusi sono i tentativi di conciliazione tra le due culture, di smorzamento dei contrasti, di eliminazione di elementi disturbanti o scandalosi agli occhi dei Gentili. Se la legge di Israele rappresenta il punto più alto della sapienza, non esclude per questo altre forme di giustizia e di verità. Non vi è inconciliabilità tra valori e norme di giudei e di Gentili; la Provvidenza, per la *Lettera di Aristea*<sup>4</sup>, si rivolge a tutta l'umanità e la *Torah*, secondo Aristobulo e Filone, ha valore universale e ha molti punti di contatto con la filosofia greca.

Tali aperture e immagini di convergenza risulteranno ovviamente assai più dubbie fino a sparire completamente nel periodo successivo alle repressioni di Caligola. La cultura pagana verrà condannata come politeista e rare saranno le voci quali quelle di uno Pseudo Focilide che vi cercherà elementi etici accettabili anche per l'ebraismo e vorrà tacere di questioni spinose quali l'idolatria. Peraltro, ancora il *Terzo oracolo Sibillino*, opera fortemente polemica e ostile, tenderà a presentare la *Torah* in termini di legge naturale aperta a tutti, purché dominati da spirito di giustizia. Il richiamo è a un universalismo consono a valori stoici ed epicurei. Forme maggiori di chiusura sono presentate nei libri dei Maccabei che contrappongono violentemente Israele e la legge di Dio ai pagani peccatori. L'unico atteggiamento accettabile è costituito dalla rivolta e dall'opposizione ad Antioco profanatore e peccatore. Posizioni di ostilità all'ellenizzazione vi sono, d'altronde, anche in Ben Sira che però è meno polemico.

## 2. ROMA

Molte delle oscillazioni nei rapporti tra ellenismo ed ebraismo si ritrovano a Roma, ove si assiste ad un graduale trapasso da posizioni più concilianti a stati di sempre maggiore intolleranza man mano che la situazione politica diventa più critica, fino a sfociare nella guerra giudaica.

### 2.1. L'opera di Giuseppe Flavio

Prendiamo, per esempio, in considerazione gli anni 93-96 d.C., anni in cui Giuseppe Flavio scrive la sua difesa dell'ebraismo dagli attacchi antiggiudaici. È imperatore Domiziano. Giuseppe Flavio (37/38-103 ca d.C.), ebreo che ha partecipato alla guerra giudaica e, fatto prigioniero, è diventato prima interprete

---

<sup>4</sup> Lettera attribuita a un ufficiale della guardia di Tolomeo II, che narra come questi venne indotto a tradurre la Bibbia dall'ebraico in greco (*N.d.R.*).

dell'esercito, poi amico dei Flavi, vive ormai nella capitale sotto la protezione imperiale, impegnato a scrivere la storia della sua vita e della guerra. Intorno a lui la situazione è minacciosa. Sempre più insistenti si fanno le accuse antiggiudaiche che riprendono i temi della polemica antiggiudaica alessandrina.

A tali accuse risponde Giuseppe nel *Contro Apione*, ne dimostra l'infondatezza e l'ostilità richiamandosi alla positività della tradizione ebraica, al suo alto valore morale, alla elevatezza delle leggi di Mosè. La continuità di una tradizione immutabile, lungi dall'essere mancanza di originalità, è prova di costanza e di rigore, di ancoramento a valori reali, alla legge divina. Di qui l'importanza di una rappresentazione della verità non suscettibile di modifiche, di abbellimenti, di alterazioni, una tradizione inalterabile proprio perché deriva direttamente da Dio, registrata in annali che ne garantiscono la verità e l'autenticità.

In un mondo dove l'antichità della propria storia e l'autoctonia sono un titolo di merito, è essenziale per Giuseppe Flavio mostrare l'infondatezza di accuse che fanno di Israele un popolo di raccoglittici, di miserabili privi di tradizioni e di leggi, di lebbrosi cacciati dall'Egitto. «La difesa dell'antichità ebraica ha una diretta relazione con l'apologia della legge»<sup>5</sup>. L'orgoglio della propria identità, l'importanza della memoria, il ricordo che diviene osservanza della Legge, precetto divino, si assimilano, peraltro, a temi propri della cultura greca. Con diverse motivazioni e valorizzazioni, Giuseppe accentua così aspetti che tanto spazio avevano anche nella storiografia greca, come molte delle categorie interpretative e modalità di lettura sono proprie di tale storiografia.

## **2.2. Ostilità antiggiudaica a Roma**

Tali posizioni di Giuseppe si collocano in un clima di attacco antiggiudaico che presenta, però, molte sfumature ed è ancora piuttosto lieve rispetto all'ostilità successiva. Per il momento sono sempre vigenti una serie di diritti e di privilegi concessi ai tempi di Claudio, di Vespasiano, ma ancora con Tito (39-81 d.C.), agli ebrei di Roma: deroghe rispetto al culto imperiale e a riti pagani, diritto di riunione e di osservanza delle proprie feste, rispetto del riposo sabbatico, esonero dall'assistere ai giochi pubblici e agli spettacoli. La contropartita, da parte ebraica, è il rispetto della *lex romana*, il pagamento dei contributi, una fedele sudditanza all'imperatore che

---

<sup>5</sup> A. MOMIGLIANO, *Una apologia del giudaismo: il Contro Apione di Flavio Giuseppe*, in *Pagine ebraiche*, a cura di S. BERTI, Milano 1987, p. 65.

si era esplicita, ad esempio, nel non intervento durante la guerra a favore di Gerusalemme.

Come nota J. Juster<sup>6</sup>, gli ebrei di Roma, lungi dal rappresentare una forza eversiva, si erano, anzi, sempre posti come fonte di coesione e di fedele sudditanza all'impero. Le rivolte, che erano talvolta scoppiate in periodi precedenti, erano sempre nate dalla volontà di non sottostare a imposizioni contrarie alla *Torah*, dal rifiuto di norme del tutto accettabili per gli altri sudditi dell'impero, quali la divinizzazione dell'imperatore e il culto pagano, ma inaccettabili agli occhi dei Giudei.

Al di là di improvvisi scoppi di violenza, vi era, però, nel complesso, una situazione di relativa tranquillità e un equilibrio, anche se fragile e suscettibile di rotture, come era avvenuto ai tempi di Nerone, di Tiberio, di Caligola. Si era addirittura creato un clima di simpatia da parte di molti intellettuali romani che guardavano con interesse al rifiuto dell'idolatria, del culto delle immagini e sentivano il fascino del monoteismo o del riposo sabbatico. Molti Romani avevano adottato norme alimentari e comportamentali ebraiche.

### 2.3. Proselitismo ebraico

Diffuso era il proselitismo, e, secondo alcune fonti, addirittura Poppea avrebbe aderito all'ebraismo (cosa, peraltro alquanto improbabile). Tali simpatie dei Romani per il giudaismo sono attestate anche da parte ebraica. Il *Talmud babilonese*, per esempio, parla di un membro della casa Flavia, un nipote di Tito, Onkelos, figlio di Kolonikos o Kolonimos, convertito all'ebraismo<sup>7</sup>, e altrove si accenna alla morte di un senatore chiamato Ketyah ben Shalom che con la moglie aveva adottato il giudaismo.

Molti poi erano i simpatizzanti, gli *iaré shamaim*<sup>8</sup>, che, senza proprio convertirsi, avevano però adottato una serie di comportamenti e di usi ebraici. Però la condizione di simpatizzante era estremamente pericolosa, molto più perseguitata di quella di un ebreo di nascita<sup>9</sup>. Da un lato le simpatie per l'ebraismo venivano viste come il desiderio di fruire dei privilegi di cui godevano gli ebrei, dall'altro come un attacco agli *antiqui mores*, alla romanità contrapposta a usi orientali corrotti e debosciati.

---

<sup>6</sup> J. JUSTER, *Les juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Paris 1914.

<sup>7</sup> *Gittin* 56b; *Avodà Zarà* 11a.

<sup>8</sup> *Avodà Zarà* 10b.

<sup>9</sup> Cf. TACITO, *Annales* 11,85.4; SVETONIO, *Tiberius* 36.

Di qui una serie di persecuzioni ed estorsioni, tramandateci, per esempio, da Valerio Massimo che spiega l'espulsione del 139 d.C. come risposta difensiva dell'aristocrazia romana all'ingresso di idee e di culti orientali che si stavano diffondendo a Roma. I giudei venivano accostati ad astrologi, maghi che introducevano credenze superstiziose contrarie all'austerità romana. Attaccati alle loro abitudini superstiziose<sup>10</sup>, gli ebrei avrebbero introdotto credenze assurde che venivano poi accettate anche dai romani. Così, Seneca attribuisce loro la diffusione di leggi insensate, di abitudini dannose e oziose, quali l'osservanza dello *shabbath*, vero esempio di perdita di tempo. Essi

«sprecano il tempo, perché intercalando tutti quei settimi giorni, perdono circa un settimo della loro vita nell'ozio, e molti interessi urgenti sono lesi dall'inattività»<sup>11</sup>. È bene vietare di accendere le lampade del sabato «perché gli dei non hanno bisogno di lumi e neppure agli uomini fa piacere il fumo»<sup>12</sup>.

Si tratta di abitudini spesso adottate dai romani spinti dalla moda e dall'attrazione per la religione ebraica<sup>13</sup>. Ciò che disturba non sono le concezioni adottate, ma i comportamenti quali la circoncisione o il rifiuto della religione dell'impero. Sempre di più si sviluppano atteggiamenti antiggiudaici e vere e proprie persecuzioni quali quelle dei tempi di Nerva e Traiano che culmineranno con le repressioni del 135 d.C. dopo la rivolta di Bar Kokvà.

### **3. GERUSALEMME**

Anche a Gerusalemme le posizioni di apertura, le spinte assimilazionistiche, i tentativi di inserirsi nella cultura dominante e di trovarvi delle forme di coesistenza si intrecciano con elementi di ostilità e di contrasto.

#### **3.1. Resistenza all'ellenizzazione**

Già Giasone, fratello del sommo sacerdote Onias III, quando aveva cercato di introdurre a Gerusalemme riforme di stampo ellenistico, aveva suscitato violente reazioni e una guerra civile sedata solo con l'intervento di Antioco IV (215?-163). Accese

---

<sup>10</sup> Cf. APULEIO, *Florida* 6; PLUTARCO, *De Stoicorum Repugnantiis* 38; TACITO, *Annales* II,85.4.

<sup>11</sup> SENECA, *De Superstitione* apud Augustinus, *De Civitate Dei*, VI.11, trad. D. NIZZA.

<sup>12</sup> SENECA, *Epistulae Morales* XCV 47, trad. D. NIZZA.

<sup>13</sup> Cf. GIOVENALE, *Saturae*, XIV, 96-106.

erano le polemiche contro ogni forma di ellenizzazione: le abitudini dei Gentili, i teatri, le feste. In questo contesto traggono spessore le accuse mosse ad Erode (73?-4 a.C.) per la costruzione di un teatro e di un anfiteatro, l'introduzione di gare ginniche, spettacoli, combattimenti tra uomini e animali.

Molte le prese di posizione rabbiniche contrarie a forme di assimilazione: è proibito andare nei teatri dei Gentili recita la *Toseftà Avodà Zarà* (II,5.7). Sia che vi si svolgano sacrifici e riti di culto imperiale, sia che questi non avvengano, i teatri sono comunque un veicolo di idolatria, di impurità, di trasgressione, di immoralità. I pagani rappresentano un pericolo sia materiale che morale, propensi all'omicidio, all'aggressione, a una sessualità violenta; possono essere fonte di morte o di degenerazione per i giudei. Un barbiere, una levatrice potrebbero approfittare del loro ruolo per uccidere gli ebrei, come altri potrebbero cercare di pervertire donne e bambini. È bene, dunque, porre una estrema attenzione ai rapporti con i Gentili e, possibilmente, evitarli. Tali posizioni estreme non sono ovviamente generalizzabili e si trovano anche molti pronunciamenti più aperti al confronto.

Agiscono qui differenze di posizione dei singoli e di scuola, oltre che variazioni rispetto al momento storico: così diversi sono gli atteggiamenti degli allievi delle scuole di Hillel e di Shammai, e, soprattutto, diversi sono gli atteggiamenti di Farisei e Sadducei anche rispetto all'ellenizzazione. È diffuso, comunque, un sentimento di diffidenza nei confronti della cultura degli idolatri e anche la lingua risulta sospetta, non tanto in se stessa, quanto come veicolo-simbolo della cultura greca<sup>14</sup>. Spesso, comunque, la necessità dei rapporti quotidiani con le autorità romane e in genere con il mondo circostante, implica la conoscenza del greco che viene così, accettato. Questo sarà vero soprattutto in tempi di molto successivi alle rivolte<sup>15</sup>. Di fatto vi è una grande diffusione del greco che, iniziata nel III sec. a.C., continua anche in seguito alle guerre maccabaiche e ai successivi rapporti con Roma. Se ne trovano tracce nei nomi teoforici e in termini impiegati in libri biblici quali Qoeleth e Daniele. Spesso il greco è usato anche da persone che utilizzano l'aramaico e l'ebraico. Molte sono le persone bilingui o anche trilingui, anche in relazione all'attività che svolgono. I rabbini, per esempio, anche se talvolta conoscitori del greco, non lo usano come lingua di scrittura.

---

<sup>14</sup> Cf. *Sothà* 49b.

<sup>15</sup> Cf. *Sothà* 49b; *Babà Qammà* 52b; 82b.

### 3.2. La conquista romana di Gerusalemme del 63 a.C.

Un momento di rottura che segna nettamente un “prima” e un “poi” anche rispetto all’accettazione del confronto è rappresentato dalla presa di Gerusalemme da parte di Pompeo.

Fra tante sciagure quella che colpì maggiormente la nazione fu che il Tempio, fino a quel momento sottratto alla vista, fu svelato ad occhi stranieri. Infatti Pompeo con il suo seguito entrò in quella parte del Tempio dove soltanto al sommo sacerdote era lecito di entrare<sup>16</sup>.

L’ingresso nel Santo dei Santi è una profanazione che rende ostile a Pompeo tutta la popolazione, anche quella parte che, schierata con Ircano e con Antipatro contro Aristobulo, gli dovrebbe essere favorevole. Le polemiche si fanno più accese: Roma, potenza violenta e profanatrice, recherà con sé danni e morte suscitando il terrore e seminando distruzione. Così, nel terzo libro degli *Oracoli Sibillini*, la violenza e la brutalità dei romani si accoppiano con la loro ingiustizia e la loro cupidigia, e nel quinto libro, violenti e prevaricatori, i romani compiono ogni forma di massacro, uccidendo persone innocenti, compiendo incesti, sevizie, matricidi, zoofilia. Anche i testi di Qumran, sotto lo schermo del riferimento ai *Kittim* (sempre che siano identificabili con i romani)<sup>17</sup> portano violenti attacchi ad un popolo invincibile e duro, che semina il terrore e la devastazione:

da lontano essi vengono, dalle isole del mare, come aquile per divorare tutti i popoli, senza saziarsi. Con furore e irritazione, con ira bruciante e sguardo torvo, essi parlano con tutti (gli altri) popoli. Poiché questo appunto è quanto ho detto: la tracotanza del loro volto è un vento dall’est, raccoglie prigionieri come sabbia<sup>18</sup>.

### 3.3. La distruzione del Tempio del 70 d.C. – Tendenze apocalittiche

Dopo la distruzione del Tempio, Roma, incarnazione del male, emblema della negatività, è rappresentata come una grande potenza invincibile i cui eserciti sottomettono ogni luogo della terra<sup>19</sup>. Già precedentemente, prima del conflitto, ai tempi di Filone, Roma ricca e potente era vista come l’Impero che

---

<sup>16</sup> FLAVIO GIUSEPPE, *La guerra giudaica* I,152; trad. G. VITUCCI.

<sup>17</sup> Se in precedenza i *Kittim* sono probabilmente identificabili con i greci, a partire dal II sec. il riferimento è spesso ai romani. Cf. M. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome*, Paris 1990, pp. 33-36 e L. MORALDI, *I manoscritti di Qumran*, Torino 1986, pp. 289-290, n. 2.

<sup>18</sup> *Commento ad Abacuc* II,14.15; III,1; III,11-14; trad. L. MORALDI.

<sup>19</sup> Cf. *IV Esdra* XI,41-43; *II Baruch* 39,5-6; *Genesi Rabbà* 2,4.

estendeva il suo dominio su tutti i popoli, rappresentava un incombente pericolo anche per le popolazioni con cui al momento era in pace dacché in ogni istante la sua benevolenza poteva trasformarsi in ostilità, l'indifferenza in astio<sup>20</sup>. Tanto più dopo il conflitto e la sconfitta, Roma è il nemico malvagio, pienamente responsabile della distruzione, della profanazione, delle uccisioni avvenute a Gerusalemme.

Anche laddove si sostiene che era volontà di Dio che Israele venisse punito per i suoi peccati, la città venisse distrutta, il Tempio incendiato e il potere lasciato nelle mani di Roma<sup>21</sup> questa non è meno colpevole per le iniquità commesse. Viene ribadito da più parti, comunque, che senza un intervento divino la distruzione del Tempio non avrebbe potuto avvenire; se la Presenza divina non avesse abbandonato il Santuario, questo non avrebbe potuto essere devastato<sup>22</sup>, né degli uomini avrebbero potuto toccare degli oggetti sacri. Nel momento in cui gli eserciti nemici entrarono in città, angeli inviati da Dio nascosero i vasi e gli arredi sacri perché non venissero profanati, distrussero fortificazioni altrimenti indistruttibili e attaccarono il fuoco al Tempio<sup>23</sup>. Tale immagine del Tempio incendiato dagli angeli evoca racconti midrashici e *Talmudici* relativi alla distruzione del primo Tempio. Sia nel primo che nel secondo caso appare inconcepibile che Dio abbia permesso la distruzione del suo Santuario da parte di mani sacrileghe.

Se la comprensione dell'accaduto appare di difficile accettazione, difficili sono anche le prospettive per il futuro. A formulazioni che propugnano la rassegnazione e la sottomissione al dominio straniero, si affiancano testi che considerano Roma inserita nella successione degli imperi, il quarto regno cui Dio assegna un fine nella storia, regno destinato comunque a perire. Di qui l'attesa del momento in cui anche Roma soccomberà e verrà il mondo messianico, in cui, dopo le lotte tra Gog e Magog e le doglie dell'avvento del messia, si entrerà nella fine dei tempi. Ma se tale è la prospettiva, è opportuno cercare di affrettarli? E nel frattempo, l'attesa sarà di studio o di lotta? di rassegnazione o di ribellione?

---

<sup>20</sup> Cf. FILONE, *Legatio ad Caium* XLVI,371.

<sup>21</sup> Cf. *Avodà Zarà* 18a.

<sup>22</sup> Cf. *Il Baruch* 77,8-10; 8.2.

<sup>23</sup> Cf. *Baruch* 80,1-5; 10-19.

### 3.4. L'azione di Johanan ben Zakai

Già al momento della distruzione del Tempio, Johanan ben Zakai, in polemica con il patriarca Rabban Simeon ben Gamliel, ottenuto il permesso imperiale, aveva aperto una scuola a Javneh ove ritirarsi a insegnare ai discepoli, istituirvi le preghiere e osservare i precetti (*Avot di Rabbi Nathan A4*). Accusato più volte di acquiescenza se non di tradimento, di fatto Johanan ben Zakai rappresenta la continuità dell'ebraismo, il tramite per cui la tradizione, anziché soccombere, ha potuto trasferirsi dal Tempio nelle case e nello studio e ha potuto così continuare ad esistere. La sopravvivenza sta nel popolo e nella sua vita collettiva, in un culto trasferito dai sacrifici alla preghiera attraverso il tramite dell'osservanza e dello studio. Con Javneh, dice Neusner, si compongono

l'osservanza universale della legge così che ogni ebreo è tenuto a fare ciò che normalmente ci si aspetta solo l'élite - i sacerdoti - compiano, il ruolo centrale degli scribi, il cui ideale professionale dava enfasi allo studio della *Torah* e la centralità degli uomini colti nel sistema religioso<sup>24</sup>.

A seguito della rivolta di Bar Kokvà, che era stato da più parti visto come il messia, molti maestri, continuando l'opera di studio di Johanan ben Zakai, respingeranno l'ipotesi di un avvento messianico in tempi brevi e condanneranno anzi il calcolo dei tempi. Già Johanan ben Zakai aveva affermato:

che giunga il messia e che io non lo veda (*Sanhedrin 98b*) e Rabbi Nehunia ben Hakkanah aveva sostenuto: chi accetta su di sé il giogo della *Torah* sarà liberato dal giogo del regno e dal giogo delle cose terrene, e chi distoglie da sé il giogo della *Torah* verrà sottoposto al giogo del regno e delle cose terrene (*Mishnah Avot 3,5*).

Ora, Rabbi Jonathan maledice «coloro che calcolano la fine dei tempi»<sup>25</sup> e Rabbi Zerà sostiene che il computo dei tempi pospone la venuta del messia<sup>26</sup>.

Di qui il ripiegarsi nello studio, l'accettazione del dominio straniero, la totale chiusura nei confronti di una cultura subita come odiata espressione del dominatore. Con ciò sembra sia, cioè, chiuso il rapporto tra le due culture e quella che resta sembra che sia una separatezza tra due mondi che, pur a contatto e

---

<sup>24</sup> *The formation of rabbinic judaism: Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlin-New York 1979, p.22.

<sup>25</sup> *Sanhedrin 97b*.

<sup>26</sup> *Ibid.*

dominati l'uno dall'altro, sembra però siano del tutto sordi reciprocamente. Di fatto, attraverso le correnti culturali e politiche romane e la patristica, concezioni e modi di pensare del giudaismo ellenistico passeranno trionfalmente nella cultura occidentale e la permeeranno.

Vorrei richiamare, in questo senso, una frase di E. R. Goodenough<sup>27</sup> a proposito della teoria politica di Filone, applicabile - io credo - anche ad altri ambiti teorici e generalizzabile al giudaismo alessandrino nel suo complesso: l'accettazione da parte di Filone della teoria del diritto e delle prerogative divine del re insieme al suo rifiuto della divinità personale del re è la stessa distinzione posta dai primi apologeti cristiani. E la filosofia politica che, lungi dal rivestire poca importanza pratica, ebbe la capacità di rivedere le tendenze manifeste in Aureliano e Diocleziano, divenire la filosofia ufficiale dell'Impero cristiano, iscriversi nelle leggi di Giustiniano (482-565) e porre, così, il modello di regalità fino al ventesimo secolo.

*Fondazione Serughetti  
Centro studi e documentazione "La Porta" - Bergamo*

---

<sup>27</sup> *The Politics of Philo Judaeus. Practice and theory*, Hildesheim 1967, p. 119.

ETTORE NACAMILI

## **GIUSEPPE FLAVIO STORICO: TRADITORE, CORTIGIANO?**

**I**l mio incontro con questo controverso personaggio risale ad oltre 50 anni fa quando nella collana “La Medusa” di Mondadori apparve la trilogia di Leon Feuchtwanger: 1° vol.: *La fine di Gerusalemme*; 2° vol.: *Il Giudeo di Roma*; 3° vol.: *Giorno verrà*. Di Giuseppe Flavio sono state recentemente ristampate in Italia, in valida edizione, le sue opere considerate minori: *Antichità giudaiche* che precedettero le ultime *Contro Apione* e *Autobiografia*. Egli però deve la sua indiscussa fama a la *Guerra giudaica* che, in tutti i tempi, è stata commentata e sottoposta ad attento esame, persino a interpolazioni recentemente riconosciute apocrife. Dunque l’incoronazione a “storico”, nessuno può contestargliela - ma perché traditore? perché cortigiano?

Lo vedremo analizzando la sua biografia.

### **1. LA GIOVINEZZA**

Nasce a Gerusalemme nel 37 E.V. da nobile famiglia sacerdotale, imparentata con gli Asmonei, figlio di Mattatiau ha Cohen. Il suo nome originale è, quindi, Josef ben Mattatiau ha Cohen.

La sua infanzia è stata quella di un giovane particolarmente dotato, che può fruire di una accurata educazione, che gli consente di emergere nell’ambiente aristocratico sacerdotale. Studia e conosce a fondo il greco oltre all’ebraico sacerdotale e all’aramaico, lingua di uso corrente. È probabile che abbia anche avuto un maestro di latino, perché, poco più che ventenne, viene inviato a Roma, come ambasciatore di una difficile missione: far liberare due sacerdoti ebrei accusati di ribellione.

A Roma è imperatore Nerone, e il regno di Giudea da dove Giuseppe è partito per la sua missione è vassallo di Roma fin dai tempi di Pompeo e di Cesare. A Roma prospera una numerosa comunità ebraica che, grazie alle benemeritenze conseguite, sotto il

consolato di Cesare ha ottenuto il privilegio di “religio licita” (cf *Antichità Giudaiche*, libro XIV), riconoscimento che consentì una notevole autonomia religiosa: quindi luoghi di culto propri, macellazione rituale, rispetto dei propri riti e invio a Gerusalemme dei tributi per il Tempio.

La missione di Josef ben Mattatiau ha Cohen viene appoggiata dai maggiorenti della comunità ebraica, che lo introducono presso l'imperatrice Poppea, la quale induce Nerone a ringraziare i due sacerdoti già condannati a morte.

Il giovane, dopo la fruttuosa missione, ritorna in patria accolto trionfalmente, ricco di nuove esperienze e amicizie a Roma oltreché di una migliore conoscenza della lingua latina.

## 2. LA DINASTIA DEGLI ASMONEI

Occorre qui fare una parentesi. Ho fatto cenno alla parentela asmonea del nostro Protagonista. Chi erano gli Asmonei?

Erano i discendenti di Mattia Maccabeo che, nel 167 a.C., capeggiò la rivolta ebraica contro i greci di Antioco IV Seleucide, che hanno profanato il Tempio di Gerusalemme introducendovi simulacri pagani.

È il tempo in cui Roma, distrutta la fenicia Cartagine, sta mirando al dominio sul Mediterraneo, centro del mondo occidentale.

Alla morte di Mattia, la lotta per l'indipendenza ebraica dal mondo pagano viene vittoriosamente proseguita, con alterne vicende, dai suoi 5 figli: i famosi fratelli Maccabei - Giovanni, Giuda, Eleazar, Gionata, Simone.

Nel 139 a.C. Simone Maccabeo, in missione a Roma, ne fa ritorno con un ordine del Senato romano per i Re d'Egitto, Siria, Frigia e Cappadocia: non attaccare gli ebrei amici di Roma.

Come mai i Consoli romani appoggiano questa ribellione contro l'ellenismo che, dopo la conquista della Grecia, arriverà sino a Roma stessa e farà dire a Orazio la celebre frase «*Graecia capta ferum victorem coepit et artes intulit agroesti in Latium*»?.<sup>1</sup>

La costa mediterranea della Siria - è la denominazione sempre invalsa lungo i millenni e le varie dominazioni di questa regione -, è il corridoio naturale che congiunge il prorompente dominio romano verso il sud del Mediterraneo, verso l'Egitto, potenza declinante, considerato il granaio dell'epoca.

---

<sup>1</sup> La Grecia sottomessa, assoggettò il vincitore, e introdusse alle arti il Lazio agricolo.

La ribellione degli ebrei capeggiata da Mattia Maccabeo e successivamente dai suoi 5 figli trova sviluppo favorevole all'indipendenza nel momento in cui al declino greco-ellenistico si sovrappone l'inarrestabile espansionismo romano.

Sofferamoci sull'albero genealogico degli Asmonei, da Mattia Maccabeo discendente da Asmoneo - da cui il nome della casata -; notiamo che, col susseguirsi delle generazioni, i nomi ebraici vengono man mano affiancati da nomi greci, che finiscono poi col prevalere.

Il massimo della potenza ed estensione del regno, che arriva a eguagliare il regno di Salomone, viene toccato da Alessandro Janneo (Gionata, grecizzato). Sua moglie Shulamit (grecizzato in Salomè), che gli succede, riesce ancora a tenere salda la monarchia, ma alla sua morte si scatena la rivalità tra i due figli, che provoca l'arrivo del triumviro Pompeo che nel 63 conquista Gerusalemme. La dinastia Asmonea si avvia ad una tragica fine, travolta dall'irrefrenabile Erode che si avvale del privilegio di essere figlio di un cittadino romano per farsi riconoscere, grazie al suo matrimonio con Mariamne asmonea, legittimo erede e, nel 37 a.C., ottiene di farsi incoronare a Roma Re di Giudea.

Erode, col benestare di Roma, consolida il proprio regno e, con dura tassazione imposta alle popolazioni, riesce a soddisfare le esazioni romane, a costruire le fortezze di Macheronte e Masada, e a dare imponenza al Tempio di Gerusalemme, portandolo a uno splendore superiore a quello di Re Salomone. Per questo si appropria dell'epiteto "Il Grande".

A causa della sua realista crudeltà che lo porta a sterminare non solo tutta la famiglia della sua seconda moglie Mariamne, ma successivamente anche la moglie stessa e i loro due figli maschi, il popolo gli attribuisce il titolo di "Empio".

Alla sua morte il regno viene smembrato dai romani che lo suddividono in tetrarchie gestite dalla sorella Salomè e dai figli. La tetrarchia che a noi interessa è quella retta prima da Erode Antipa, successivamente dal nipote di Mariamne Erode Agrippa I e, infine, dal figlio di questo, Erode Agrippa II.

Siamo così giunti all'epoca di Joseph ben Mattatiau ha Cohen, il nostro protagonista.

Erode Agrippa II mantiene stretti legami con Roma, cui deve onerosi tributi per il mantenimento delle legioni che presidiano la sua tetrarchia, e sua sorella Drusilla va sposa al procuratore Felice.

Tutte queste notizie ci pervengono soprattutto dai libri delle *Antichità Giudaiche* dal XIII al XX ed ultimo, e la narrazione gronda di deferenza per i dominatori romani. L'opera venne scritta

da Giuseppe Flavio quando risiedeva a Roma già da parecchi anni, e redatta in greco con l'aiuto di un segretario speciale, correttore della nobile lingua usata anche dall'aristocrazia culturale romana. Tutte le opere di Giuseppe, tra le quali citiamo l'*Autobiografia*, ci sono pervenute nella versione greca che ne favorì la salvaguardia attraverso i secoli. L'*Autobiografia* venne scritta alla fine della sua attività di scrittore con evidente scopo autodifensivo.

### 3. IL PRECIPITARE DELLA SITUAZIONE POLITICA

Torniamo al nostro protagonista. È reduce dalla sua missione a Roma, poco più che ventenne, accolto in patria con grandi onoranze perché l'ha felicemente portata a termine. Come già accennato, a Roma si è avvalso dell'aiuto dei maggiorenti della ricca comunità ebraica locale e, alla partenza, ha lasciato amicizie delle quali potrà avvantaggiarsi in anni successivi quando, divenuto cittadino romano, fruirà di tutti i privilegi di storico aulico.

Tornato a Gerusalemme si dà a una brillante carriera giuridica, si sposa, forse ha dei figli (moglie, figli, genitori e, eccetto uno, i fratelli periranno tutti nell'incendio di Gerusalemme del 70).

Nel 66 scoppia la grande rivolta antiromana, che invano Erode Agrippa II cerca di placare. La rivolta è causata dalle vessazioni dei procuratori romani, che si susseguono nella gestione delle esazioni che devono finanziare tutti i costi di occupazione, tra cui la remunerazione dei legionari di presidio alle varie tetrarchie affidate agli eredi di Erode I. Secondo la tradizione, ai centurioni vengono inoltre assegnate proprietà terriere derivate da espropriazioni.

Durante il loro mandato i procuratori, che rappresentano il potere di Roma, tendono ad arricchirsi. Nel 66 è procuratore Gessio Floro che, nella sua avidità, osa attingere al tesoro del Tempio.

Questa è la miccia che fa esplodere la rivolta promossa dagli Zeloti guidati da Menachem, giunto da Masada. La repressione romana è sanguinosa. Erode Agrippa II e sua sorella Berenice intervengono invano per placare gli assalitori e gli assaliti. Anche Giuseppe, avvalendosi dell'autorevolezza acquisita, cerca invano di placare i ribelli che alla fine prevalgono. Dalla Siria interviene il governatore romano Cestio Gallo che marcia su Gerusalemme, ma viene clamorosamente sconfitto lasciando in possesso degli insorti le macchine da guerra, che verranno successivamente da questi utilizzate. Tra i rivoltosi, però,

cominciano ad affiorare gravi divergenze che, portate al parossismo durante l'assedio successivo di Gerusalemme, ne affrettarono la rovina (cf *Guerra Giudaica*, V libro).

I vari partiti, alla ricerca di un capo che potesse essere "super partes", decidono di nominare Giuseppe governatore della Galilea con l'incarico di affrontare la prevista reazione della legione romana in Siria, ma anche di placare le ribellioni delle minoranze ellenizzate di Cesarea e Sapporis (cf *Guerra Giudaica*, III libro).

Nella sua narrazione storica conclusiva (libro VIII), Giuseppe ricorda anche le manifestazioni violente anti ebraiche in Egitto, sotto la guida del procuratore romano Tiberio Alessandro (figlio del fratello del filosofo Filone), che sterminò cinquantamila suoi ex correligionari.

#### **4. LA GUERRA GIUDAICA**

Nerone, prossimo al tragico epilogo del suo impero, decide d'intervenire contro la ribellione ebraica e di liberarsi contemporaneamente della scomoda presenza del generale Vespasiano Flavio, osannato dalle sue legioni vittoriose in Bretagna, e lo invia in Giudea a capo della X legione. Questi, attraversato l'Ellesponto, arriva ad Antiochia, capitale della Siria, quindi a Tolemaide (Acri) dove viene raggiunto dalla XV legione comandata da suo figlio Tito Flavio, e riparte subito all'assedio dell'unica fortezza dell'Alta Galilea: Iofdat (Jotapata nell'allitterazione). In questa fortezza, collocata in posizione strategicamente dominante, si sono asserragliati i ribelli, fortunosamente comandati dall'improvvisato stratega Josef ben Mattatiau.

Le macchine da guerra romane, ampiamente descritte nella narrazione, distruggono le mura difensive e gli arcieri hanno tragicamente la meglio sulla pur eroica resistenza: dopo 47 giorni la fortezza è distrutta, e la tragica strage che ne segue è narrata nel libro III, 7. Giuseppe si salva rifugiandosi in una grotta dalla quale esce unico superstite. Da qui l'accusa di tradimento scagliata da Giovanni di Giocala, dal quale lo separa una lunga divergenza politica trasformatasi poi in odio.

Giuseppe, nella sua narrazione storica e autobiografica, cerca di dare una versione a sé favorevole dei tragici avvenimenti, che esaltano l'eroismo dei giudei unitamente alla grande efficienza strategica romana. Come mai non viene crocifisso in quanto traditore, ma viene tratto in catene alla presenza del generale Vespasiano, al quale profetizzerà l'ascesa al trono imperiale? Su questo punto verrebbe da sollevare dubbi di cronologia e di

autenticità, ma anche Svetonio e Tacito fanno cenno di questo preannuncio.

Anche le cronache di questi avvenimenti ci sono pervenute nella narrazione del nostro protagonista (libro III, 8) che, liberato dalle catene, dopo l'avvenuta proclamazione imperiale di Vespasiano, diviene (per intercessione del suo coetaneo Tito?) imperatore Giuseppe Flavio.

Vespasiano, dopo aver conquistato Yavne e Ashdot, pone un ampio accerchiamento attorno a Gerusalemme e si ritira nei quartieri invernali di Cesarea (già Torre di Stratone, così denominata in onore degli imperatori).

## 5. GLI AVVENIMENTI ROMANI: DA NERONE AI FLAVI

A Roma gli eventi precipitano. Nerone muore e gli succedono in rapida sequenza il generale Galba, che cade trafitto in una congiura delle fazioni avverse, che fanno eleggere imperatore Otone, altro generale che viene a sua volta ucciso, cui succede Vitellio. Narra Svetonio che a Roma Sabino Flavio, fratello di Vespasiano, sobilla le legioni contro Vitellio per favorire il fratello, ma viene sopraffatto dai legionari germanici dell'imperatore.

Durante la sosta a Cesarea, Vespasiano è informato delle terribili rivalità scoppiate all'interno di Gerusalemme assediata, tra Giovanni di Giscala - al cui aiuto accorrono da sud gli Idumei guidati da Simone ben Jeuda - e il sommo sacerdote Anan.

La narrazione si concentra sugli avvenimenti romani e sull'intervento di Tiberio Alessandro, governatore d'Egitto, che fa proclamare dalle sue legioni Vespasiano imperatore.

Questi parte per Alessandria, dove viene accolto come imperatore, e quindi salpa per Roma, dopo aver lasciato a suo figlio Tito l'incarico di concludere l'assedio di Gerusalemme (narrato nel V e VI libro della *Guerra Giudaica*). Giuseppe è in ansia per la sorte dei suoi familiari e di sua moglie, prigionieri dell'assedio. Si salverà solo suo fratello Mattia, per il quale otterrà da Tito la liberazione.

La descrizione dell'assedio che ne fa Giuseppe Flavio nella *Guerra Giudaica* è di una tragicità toccante, e ha contribuito per duemila anni a valorizzarne l'opera di storico. Egli attribuisce l'incendio della città non ad un ordine di Tito ma all'iniziativa di un legionario, che scagliò delle torce al di là dell'ultima recinzione del Tempio che, ricco di preziosi legni istoriati, venne rapidamente avvolto dalle fiamme, che dall'alto precipitarono sulla città sottostante distruggendola (VI libro).

Sembra che Tito, deluso nelle sue speranze di saccheggio, abbia attribuito l'accusa di incendio agli ebrei che, carichi di debiti, vollero distruggere gli archivi.

A Giuseppe Flavio dobbiamo le notizie successive della caduta delle fortezze di Macheronte, Herodion e dell'eroica Masada, che riuscì a resistere sino al 73, quando il generale romano Flavio Silva la conquistò, dopo lungo assedio, trovandosi alla occupazione solo di fronte ai cadaveri degli assediati.

## 6. VALUTAZIONE

Ma torniamo alle accuse mosse a Giuseppe con gli interrogativi nel titolo.

L'accusa di tradimento gli venne scagliata da Giovanni di Giscala, sempre suo avversario, quando dagli spalti degli assediati che si affacciavano sulle mura di Gerusalemme, Giuseppe invitava alla resa. Comunque il suo reiterato sforzo di giustificarsi, che appare in tutte le sue opere, ne suffraga la credibilità.

L'episodio della profetica previsione fatta a Vespasiano, che gli avrebbe salvato la vita e quindi concesso il privilegio di essere un liberto Flavio, è ripetuto da Giuseppe anche nella sua autobiografia scritta a Roma, aulico cronista ospitato in una ricca villa dei Flavi. Tutta la stesura delle sue opere ha certamente un tono "cortigiano", che può essere interpretato a seconda del giudizio di ciascuno in senso attributivo o in senso dispregiativo.

Ogni monarca, ogni potente si è sempre attorniato di una propria cerchia di cortigiani, di livello più o meno elevato; ancora oggi quotidianamente vediamo sugli schermi dei televisori e sulle pagine dei giornali immagini e scritti di personaggio di più o meno vasta dimensione, cultura, sagacia e dialettica.

Per concludere, veniamo ad una valutazione delle opere del nostro protagonista.

La *Guerra Giudaica* venne scritta a Roma tra il 75 e il 79, e sottoposta al giudizio di Vespasiano che poté ancora apprezzarla. È l'opera più ridondante di elogi per i Flavi e la potenza romana; ne spira però continuamente la sofferta partecipazione. Costituisce comunque un documento storico di grande valore, con pagine di estrema drammaticità nella descrizione dell'assedio e caduta di Jotapata, Gerusalemme e di Masada: opera di cronaca, ancora oggi si presta a coinvolgente lettura. Fu subito tradotta in greco dalla versione originale in aramaico (o ebraico) e, nei secoli successivi, più volte sottoposta a trascrizioni che si prestarono a interpolazioni cristiane che, peraltro, ne salvarono la

conservazione.

La *Guerra Giudaica* è giunta sino a noi anche in versioni slave, pure queste non immuni da interpolazioni recentemente rilevate da Eisler e altri studiosi. Gli schemi genealogici qui presentati sono ricavati dall'opera che inizia con la ribellione ebraica a Antioco Epifane e si chiude con la tragedia di Masada.

Le *Antichità Giudaiche* nella prima parte sono un commento a tutta la narrazione biblica e ne facilitano la lettura, mediante la forma piana e narrativa. (Ho rilevato una citazione di lode ai Flavi nell'episodio della regina Esther precedente di vari secoli). Nella seconda parte sono narrate le vicende della Giudea sotto i Tolomei, poi gli Asmonei e gli Erodiani e, infine, nell'ultima parte gli avvenimenti che collegano a Roma gli accadimenti della Giudea sotto i Procuratori che hanno portato alla rivolta, notizie raccolte evidentemente durante la sua residenza a Roma.

*Contra Apionem* è un'opera bella, ormai priva di orpelli aulici, che vuole difendere gli ebrei da calunnie frutto di ignoranza e di livore.

La *Vita*, ultima opera di Giuseppe, è un'autobiografia e, contemporaneamente, un'autodifesa del suo comportamento durante la missione in Galilea che gli fruttò l'accusa di traditore.

*Amicizia Ebraico-cristiana di Torino*

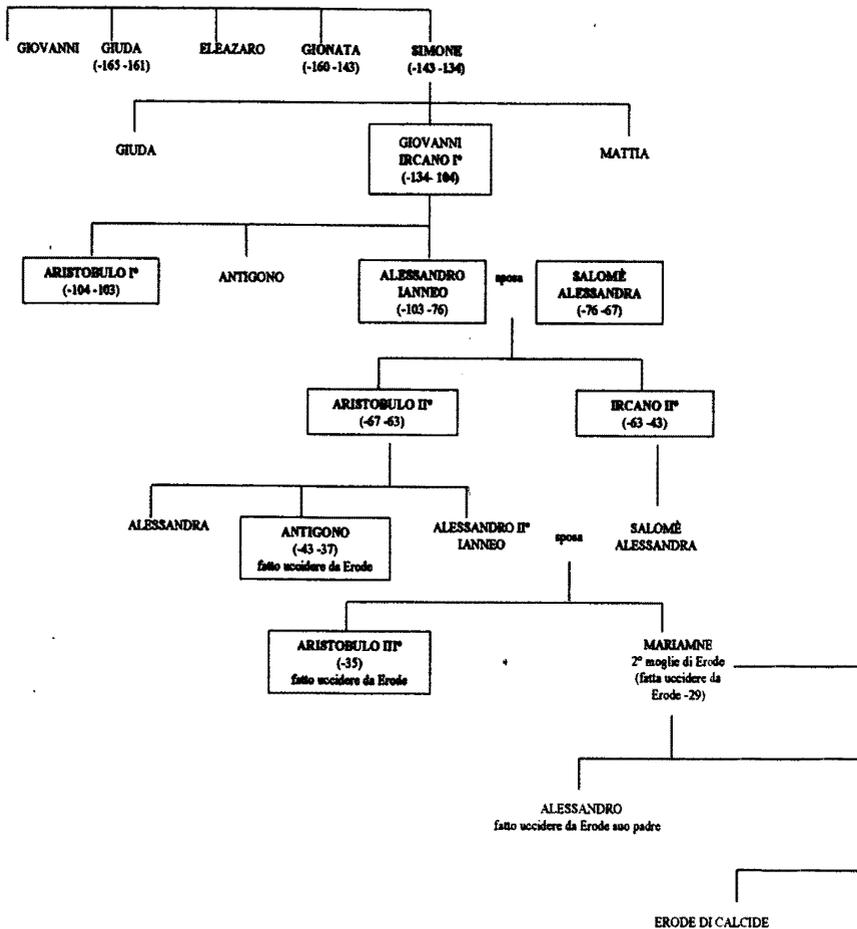
## BIBLIOGRAFIA

- M. SIMONETTI, *“Antichità giudaiche” di Flavio Giuseppe* (Meridiani – Classici dello spirito), Mondadori, Milano, cxliv + 882
- A. LEVIN, *Gli ebrei nell'impero romano. Saggi vari*, 2001, 334 p.
- M. ENGEL, *Giudaismo ed ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina*, 2001, 768 p.
- A.M. BERLIN – A.J. OVERMANN, *First Jewish revolt: Archaeology, History and Ideology*, 2002, 240 p.

*Torino, 18 aprile 2000*

# ASMONEI

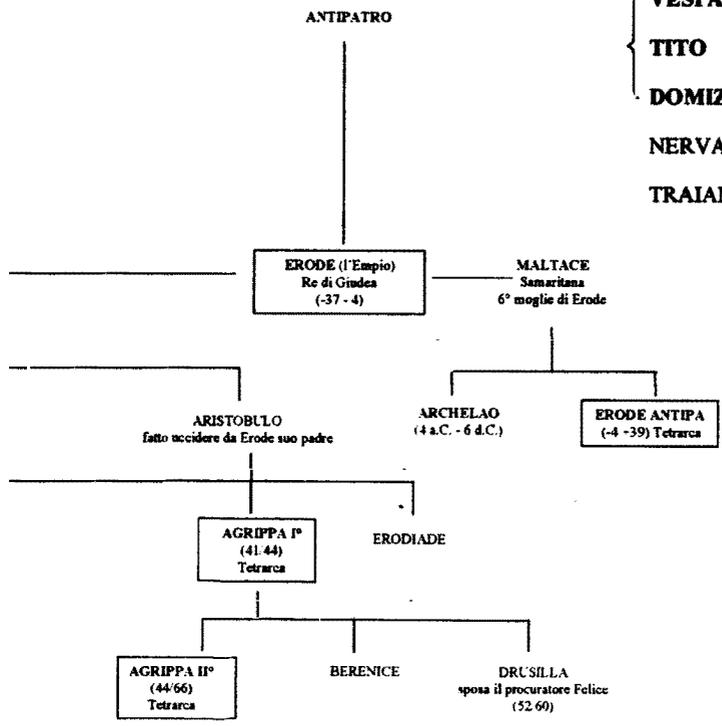
MATTIA MACCABEO - 166



**a ROMA**

TIBERIO	13 - 37
CALIGOLA	37 - 41
CLAUDIO	41 - 54
NERONE	54 - 68
GALBA	68 - 69
OTONE	69
VITELLIO	69
<b>VESPASIANO</b>	<b>69 - 79</b>
<b>TITO</b>	<b>79 - 81</b>
<b>DOMIZIANO</b>	<b>81 - 96</b>
NERVA	96 - 98
TRAIANO	98 - 111

**ERODIANI**





PIERO CAPELLI

## L'EBRAISMO NELLA PALESTINA DELL'EPOCA ELLENISTICA E ROMANA

### 1. DALLA CONQUISTA GRECA DELLA PALESTINA ALLA DISTRUZIONE DEL TEMPIO DI GERUSALEMME

**C**on la conquista della Palestina da parte di Alessandro Magno nel 332 a.e.v., per l'ebraismo si apriva il periodo storico dell'ellenizzazione, ossia del confronto con il pesantissimo modello di prestigio che la cultura ellenistica offriva - in alternativa più o meno drastica rispetto alle tradizioni nazionali degli ebrei - su quasi tutti i piani: la cultura, lo stile di vita, la spiritualità filosofica e religiosa e perfino l'uso linguistico quotidiano. Per noi moderni, il rapporto fra ellenismo ed ebraismo è una questione storiografica assai complessa, su cui esistono biblioteche intere<sup>1</sup>; qui mi limito a sottolineare due aspetti del fenomeno che ritengo particolarmente importanti:

a) il susseguirsi di diverse dominazioni straniere di cultura ellenica (prima i Tolomei e poi i Seleucidi) impose l'elaborazione di diverse risposte (sul piano della teologia della storia) da parte dei diversi gruppi ebraici, che vedevano messo in discussione quello che era stato per secoli il cardine della teologia israelitica, dallo Yahwista ai profeti e alla tradizione sacerdotale: l'elezione d'Israele e l'esclusività della sua Alleanza con il suo Dio<sup>2</sup>;

b) sul piano culturale, la dialettica principale che si instaurò

---

<sup>1</sup> In italiano vd. fra l'altro: E. BICKERMAN, *Gli ebrei in età greca*, tr. it. Il Mulino, Bologna, 1992; M. HENGEL, *Ebrei, greci e barbari*, tr. it. Paideia, Brescia 1981; ID., *Giudaismo ed ellenismo*, tr. it. Paideia, Brescia 2001; F.M. PARENTE, *Le istituzioni politiche del popolo d'Israele e Il pensiero politico ebraico*, in L. FIRPO (cur.), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, II/1, UTET, Torino 1985, pp. 3-288; P. WENDLAND, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo* (2a ed. 1912), tr. it. Paideia, Brescia 1986.

<sup>2</sup> Cf. J. MAIER, *Il giudaismo del secondo tempio*, tr. it. Paideia, Brescia 1991.

non fu tanto tra ebraismo e greicità in generale, quanto fra ebrei tradizionalisti ed ebrei ellenizzanti<sup>3</sup>.

Nel 200 a.e.v., con la battaglia vinta dal sovrano seleucide Antioco III a Panion, la Palestina passò definitivamente dal dominio dei Tolomei, i diadochi d'Egitto, a quello dei Seleucidi, diadochi di Cilicia, Siria, Mesopotamia e Media. Il problema dell'ellenizzazione si fece pressante sotto il regno di Antioco IV Epifane (salito al trono seleucide nel 175: per tutto il periodo fino alla metà del I secolo a.e.v., le principali fonti storiografiche antiche su cui si fondano gli studi moderni sono i due libri deuterocanonici dei *Maccabei* e le *Antichità giudaiche* di Flavio Giuseppe). Pressato dall'indennità di guerra che doveva pagare a Roma (che aveva sconfitto Antioco III nel 189 a Magnesia) e in più comunque orientato verso una politica espansionistica nei confronti dell'Egitto dei Tolomei e della Persia dei Parti, il sovrano tentò di mettere le mani sul ricchissimo tesoro del Tempio di Gerusalemme, che di Israele era il centro religioso, politico (in quanto sede della ierocrazia di discendenza aaronita, che era comunque in crisi per il potere decentrato che si erano conquistati i Tobiadi, una famiglia di appaltatori della riscossione delle imposte) e finanziario (vi convergevano le tasse versate al sacerdozio da tutti gli ebrei della madrepatria e della diaspora). Riuscì quindi a deporre il sommo sacerdote legittimo (ossia appartenente al ramo sadocita della stirpe aaronita), il tradizionalista Onia III, e ne vendette la carica al fratello Yeshua', che ellenizzò il proprio nome in Giasone e promosse il processo di ellenizzazione dell'ebraismo, giungendo fino a consentire la costruzione in Gerusalemme di una palestra ("ginnasio") in cui i giovani si esercitavano nudi alla maniera greca, con grande scandalo dei tradizionalisti.

A questo periodo risalgono le prime forme organizzate di reazione all'ellenizzazione. L'insoddisfazione per il presente suscitò speranze di redenzione messianica: un gruppo di sacerdoti sadociti si appartò nel deserto di Giuda, a Qumran, in attesa della venuta di due "unti" (uno di stirpe davidica e l'altro di stirpe levitica), ricevendo in un secondo tempo struttura autonoma per opera di un personaggio che in alcuni testi qumranici è chiamato "Maestro di Giustizia" e che taluni hanno identificato con il deposto - e infine assassinato - Onia III. Questi sacerdoti erano forse quegli "esseni" con i quali la maggior parte degli studiosi identifica la comunità di Qumran; Filone, Plinio il Vecchio e particolarmente Flavio

---

<sup>3</sup> Vd. A. MOMIGLIANO, *Pagine ebraiche*, Einaudi, Torino 1987.

Giuseppe<sup>4</sup> ci informano che si raggruppavano nelle diverse città, vivendo in regime di povertà e di comunione dei beni, dediti alla preghiera e al lavoro: praticavano il celibato (ma non in tutti i gruppi) e credevano nell'immortalità dell'anima e nella retribuzione nell'aldilà secondo i meriti acquisiti in vita.

Essendo un gruppo di origine sacerdotale, gli esseni erano animati da una vera e propria ossessione per il rispetto delle norme di purità codificate nella "Legge di Santità" del *Levitico* (capp. 17-26), norme alle quali essi ne avevano aggiunte altre ancora. In questo periodo andava diffondendosi l'idea che la presenza del male nel mondo (e nella storia d'Israele in particolare) fosse una condizione ontologica derivante da una contaminazione della natura e dell'umanità - cioè da una loro condizione ineludibile di impurità *ab origine*: cf. gli *Inni* da Qumran - causata da forze sottoposte al controllo divino ma superiori a quello dell'uomo (in contrapposizione alla teologia sacerdotale tradizionale, che vedeva la causa del male storico nella trasgressione, da parte di Israele, del patto con Dio). Quest'idea costituì il nucleo del pensiero "apocalittico", che diede origine a una vastissima produzione letteraria (a partire dal *Libro dei Vigilanti*, databile al V secolo a.e.v. e poi inglobato nel *Libro di Enoc etiopico*, fino all'*Apocalisse* del Nuovo Testamento e oltre)<sup>5</sup>.

Antioco IV, trovandosi tra difficoltà crescenti (la pressione di Roma a occidente - dopo la vittoria di Pidna sulla Macedonia nel 169 - e quella dei Parti a oriente), giunse, probabilmente con la complicità del sommo sacerdote ellenizzante Menachem-Menelao, a saccheggiare apertamente il tesoro del Tempio, a proibire il culto israelitico e perfino, nel 167, a profanare il santuario collocandovi quello che il libro di *Daniele* (11,31; 12,11) chiama "abominio della desolazione" (probabilmente un altare pagano). Schematizzando, si può dire che le forme che la reazione degli ebrei assunse furono tre<sup>6</sup>:

- vi fu, ovviamente, chi si adeguò al nuovo stato di cose;
- alcuni movimenti (come gli esseni e gli asidei, dall'ebraico *chasidim*, "pii") continuarono a praticare il culto nazionale in segreto o in comunità che potremmo definire monastiche, con un'osservanza della Legge che oggi non si esiterebbe a

---

<sup>4</sup> *Guerra giudaica*, 2,119-121.

<sup>5</sup> Vd. P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990.

<sup>6</sup> Cf. L. MORALDI, *I manoscritti di Qumran*, 2a ed., UTET, Torino 1986 (rist. TEA, Milano 1994), p. 36.

chiamare integralistica;

- la causa della rivolta armata (comprese anche le inevitabili violenze contro i collaborazionisti) fu sposata dai membri della famiglia dei cosiddetti Maccabei (probabilmente da un termine semitico che significa “martello”), padre e cinque figli di Modin, di stirpe sacerdotale non sadocita, e dai loro seguaci.

Asidei, Maccabei e seguaci si allearono in guerra contro Antioco IV<sup>7</sup>, ottenendo nel 164 la vittoria militare, la purificazione del Tempio e la libertà per il culto nazionale.

La pace così stabilita durò poco, perché il successore di Antioco IV, Demetrio I, intensificò il processo di ellenizzazione politica, civile e religiosa, nominando sommo sacerdote l'ellenizzante Elyaqim-Alcimo: si tornò così alle armi. Il conflitto durò con fasi alterne fino al 142, quando l'ultimo dei fratelli Maccabei, Simone, sconfisse definitivamente le truppe seleucidi, ottenendo da Demetrio II l'indipendenza per la Giudea e da un'assemblea di popolo, maggiorenti e sacerdoti il titolo di *hegoùmenos* unitamente a quello di sommo sacerdote<sup>8</sup> per sé e i propri discendenti (che si attribuirono il nome dinastico di “Asmonei” traendolo da quello di un antenato<sup>9</sup>).

Nei sessant'anni successivi, i monarchi asmonei successori di Simone (Giovanni Ircano, Aristobulo I e Alessandro Ianneo) misero in atto una politica espansionistica in direzione dell'Idumea, della Samaria e della Galilea, che vennero conquistate ed ebraizzate a forza. Per far ciò dovettero avvalersi, nonostante fossero sommi sacerdoti, di mercenari stranieri, non ebrei e quindi impuri. Ciò costituì uno scandalo gravissimo per le correnti integraliste come gli esseni e gli asidei, dei quali ultimi - che ormai si indicavano con il nome di “farisei”, dall'ebr. *parash*, “separare” - i primi Asmonei furono dunque osteggiatori politici e religiosi e talora sanguinari persecutori. Si giunse, nei primi lustri del I secolo a.e.v., a una situazione di guerra civile più o meno strisciante che durò fino al 76, quando la regina asmonea Alessandra Salome (che aveva nominato sommo sacerdote il proprio figlio Ircano II), pur senza rinunciare a una politica militaristica, riconobbe ai farisei il diritto di seguire la loro propria normativa (in ebraico *halakah*, “cammino”) in materia sia rituale sia fiscale (le tasse da versare al Tempio).

Fra i tanti gruppi ideologici affioranti nella società giudaica di epoca asmonea, quelli sulla cui prassi e sul cui pensiero siamo

---

<sup>7</sup> 1 Maccabei 2,42.

<sup>8</sup> 1 Maccabei 14,41.

<sup>9</sup> FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità giudaiche*, 12,265.

meglio documentati sono i seguenti:

- a) i sadducei (termine affine a “sadociti”), cioè la ierocrazia del Tempio e la nobiltà terriera filomonarchica, per le quali la trasmissione del prestigio e dell'autorità avvenivano per via di discendenza; seguivano un calendario lunisolare e non credevano nell'immortalità dell'anima, né quindi in alcun premio o castigo dopo la morte;
- b) i farisei (ebr. *perushim*, “separati”), membri della classe artigianale (ma anche di quella contadina e di quella mercantile, e soprattutto della burocrazia - gli “scribi” -) che si organizzavano secondo la propria *halakah* in sinagoghe e gruppi di mutua assistenza (*chavurot*, “compagnie”), incentrando la propria ideologia su una rettitudine di prassi di vita quotidiana derivante dalla incessante lettura e interpretazione della Legge; dalle scuole filosofiche greche desunsero il modello della trasmissione dell'autorità per via di discepolato; seguivano lo stesso calendario dei sadducei ma, diversamente da questi, credevano nell'immortalità dell'anima e nella retribuzione oltremondana;
- c) gli esseni (termine greco la cui etimologia semitica è dubbia), la cui spiritualità - a quanto si ricava dai testi qumranici - si evolveva secondo concezioni riscontrabili anche nel pensiero di Gesù<sup>10</sup>, quali quella della gratuità della remissione dei peccati, la concezione ontologica e non circostanziale dell'impurità e la non accettazione del divorzio; per contrapporsi al sommo sacerdozio asmoneo e al sacerdozio aaronita in generale, che come sappiamo ritenevano delegittimati, seguivano un calendario solare (il che potrebbe spiegare la celebrazione anticipata della cena pasquale da parte di Gesù rispetto ai farisei e ai sadducei);
- d) altri gruppi che, come gli esseni, ritenevano contaminato il Tempio e illegittima la figura del monarca-sommo sacerdote asmoneo, e si crearono l'aspettativa di un nuovo Tempio e di un nuovo sacerdozio che sarebbero stati istituiti da Dio stesso; tra questi gruppi sembra possibile individuare i cosiddetti “melkisedechiani”, che avevano come figura-tipo il re-sacerdote Melkisedeq di *Genesi* 14 e del Salmo 110<sup>11</sup>;

---

<sup>10</sup> Vd. P. SACCHI, *Riflessioni sul problema della formazione culturale di Gesù*, in “Henoch” 14 (1992), pp. 243-260.

<sup>11</sup> Vd. A. VIVIAN, *I movimenti che si oppongono al Tempio: il problema del sacerdozio di Melkisedeq*, in “Henoch” 14 (1992), pp. 97-112. La figura di Melkisedeq ricorre anche nella *Lettera agli ebrei* (cap. 7) ed è forse riconoscibile nell'omonima figura escatologica di un testo qumranico (11Q *Melkisedeq*).

- e) lo ‘*am ha-aretz*, “popolo della terra”: con questa espressione, di conio probabilmente farisaico, sembra si potessero indicare tanto i ceti contadini incolti quanto i “qualunquisti” e gli apolitici di qualsiasi livello sociale<sup>12</sup>.

Alla fine del regno di Salome, nel 67 (per il periodo da questo punto in poi la ricostruzione storiografica si avvale precipuamente delle opere di Flavio Giuseppe, di Dione Cassio e di Tacito), si aprì una lotta dinastica tra l’erede Ircano II e suo fratello, l’usurpatore Aristobulo II. Le parti dell’erede legittimo vennero prese da un personaggio emergente, il governatore dell’Idumea Antipatro (gli idumei, ricordo, erano stati convertiti con la forza all’ebraismo circa sessant’anni prima<sup>13</sup>); questi ottenne l’appoggio di Pompeo (che fu in Siria tra il 64 e il 63 durante la conduzione della guerra contro il Ponto), che riconquistò Gerusalemme occupata da Aristobulo (profanando anche il *sancta sanctorum* del Tempio, con un gesto probabilmente dovuto più alla curiosità che a un’ostilità deliberata, come dimostrò l’immediata riconsacrazione) e nominò Ircano etnarca di Giudea, Idumea, Perea e Galilea (mentre la Transgiordania settentrionale e la Samaria rimanevano a parte). Aristobulo II e suo figlio Alessandro Asmoneo continuarono comunque per anni a fomentare rivolte.

Verso la metà del I secolo a.e.v., i ceti principali nei quali si articolava la società ebraica della Palestina erano i seguenti:

- 1) la ierocrazia sacerdotale sadducea (il Tempio diventava sempre più ricco perché riceveva tasse anche dalla diaspora, ormai diffusa e fiorente in tutto il Mediterraneo orientale fino a Roma<sup>14</sup>, dove costituì poi il primissimo ambito di diffusione del cristianesimo: dal tesoro del Tempio ottenne di prelevare fondi anche Crasso per la sua sfortunata campagna contro i Parti del 54-53);
- 2) la vecchia nobiltà terriera della Giudea, filoasmonea e filosadducea;
- 3) i “nuovi ricchi” latifondisti, spesso di origine idumea o diasporica, che possedevano, soprattutto in Galilea, le terre non direttamente amministrare dalle *pòleis* di statuto amministrativo semiautonoma, e che cominciavano ad allontanarsi dalle campagne per trasferirsi appunto nelle *pòleis* di nuova fondazione (come Tiberiade e Sefforis);

---

<sup>12</sup> Vd. A. OPPENHEIMER, *The ‘Am ha-Aretz*, Brill, Leiden 1977.

<sup>13</sup> Vd. FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità giudaiche*, 13,257-258.

<sup>14</sup> Cf. la notizia di Strabone in FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità giudaiche*, 14,115.

- 4) le *chavurot* artigianali e agricole dei farisei;
- 5) gli *'amme ha-aretz*;
- 6) un proletariato contadino abbandonato a se stesso dai possidenti, come si è detto, e sempre più impoverito dalla fiscalità monarchica e sacerdotale, e che quindi andava lasciando il proprio tradizionale farisaismo per abbracciare correnti di pensiero messianico o per dedicarsi al brigantaggio (come avveniva su larga scala specialmente in Galilea)<sup>15</sup>.

Questo era il quadro sociale su cui si affacciava la potenza romana. Durante la guerra fra Cesare e Pompeo, nel 49-48, l'influente Antipatro si schierò dalla parte giusta sul fronte egiziano, ottenendo dal vincitore una sontuosa ricompensa consistente nella carica di *epitropos* della Giudea per sé e in quelle di strateghi di Gerusalemme e della Galilea per i propri figli Fasaele ed Erode, nell'esenzione dal tributo a Roma per la popolazione e nella libertà di culto per tutte le comunità ebraiche del costituendo impero, la cui fioritura fu ulteriormente incentivata.

Dopo l'assassinio di Cesare, nel 44, la popolazione della Giudea patì le depredazioni delle truppe di Cassio Longino, avversario di Antonio e Ottaviano ma antico amico di Antipatro; nei tumulti che ne conseguirono, nel 43, Antipatro venne assassinato: gli succedette il figlio Erode, che ottenne da Ottaviano l'alleanza e il titolo di re di Giudea e nel 37 tolse il trono a Mattatia-Antigono, l'ultimo Asmoneo, che lo aveva occupato nel 40, durante un'invasione dei Parti.

Erode "il Grande", che regnò fino al 4 a.e.v., fu una tipica figura di capitalista provinciale del primo impero, che seppe reinvestire i propri capitali in modo da guadagnarsi il favore delle masse e degli altri capitalisti (latifondisti e mercanti), ad esempio attraverso un'intensa attività di edilizia di rappresentanza (fondò Cesarea, che divenne in breve un centro importantissimo, e fece erigere un imponente sistema di fortificazioni nella zona del Mar Morto); ebbe invece contro la vecchia nobiltà filosaducea, che andava sposando l'ideologia dei farisei per il venir meno della propria tradizione culturale autonoma, e i farisei stessi, che contestavano la legittimità della sua carica - sappiamo che era di origine idumea e quindi non ebraica - e di quella del sommo

---

<sup>15</sup> Sulla composizione della società ebraica negli anni di Gesù vd.: G. JOSSA, *I gruppi giudaici ai tempi di Gesù*, Paideia, Brescia 2001; J. NEUSNER, *Il giudaismo nei primi secoli del cristianesimo*, tr. it. Morcelliana, Brescia 1989; P. SACCHI, *Storia del secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994 (rist. 2002); E.P. SANDERS, *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, tr. it. Morcelliana, Brescia 1999; G. STEMBERGER, *Farisei, sadducei, esseni*, tr. it. Paideia, Brescia 1993.

sacerdote da lui nominato, il babilonese Ananel.

## 2. LE GUERRE CONTRO ROMA

Alla morte di Erode il Grande (4 a.e.v.), il figlio Archelao, successore designato sul trono di Gerusalemme, si recò a Roma per essere riconosciuto re da Augusto. Questi, però, fu fatto oggetto di pressioni da parte del notabilato di Gerusalemme, che andava sempre più aderendo all'ideologia dei farisei, i quali avevano sempre contestato la legittimità della carica regale di Erode (che era stato di origini idumee e quindi non ebraiche). I notabili di Gerusalemme si erano guadagnati l'ulteriore appoggio dell'influente comunità ebraica di Roma, che contava circa ottomila membri. Fu così che la Palestina venne inaspettatamente spartita tra quattro dei figli di Erode: Filippo fu nominato tetrarca della Transgiordania settentrionale (e lo rimase fino al 34 e.v.), la sorella Salome lo fu delle città di Yavneh e Ashdod, Erode Antipa divenne tetrarca della Galilea e della Perea (e lo fu fino al 36 e.v.) e Archelao rimase tetrarca di Giudea, Idumea e Samaria fino al 6 e.v., quando, per le solite pressioni dei notabili, Augusto lo depose esiliandolo in Gallia.

Dopo la deposizione di Archelao la Giudea venne aggregata dai Romani al governatorato di Siria e la gestione della cosa pubblica venne ripartita tra un *procurator* romano e il sinedrio sacerdotale. Solamente al *procurator* competevano la riscossione dei tributi per Roma, il mantenimento dell'ordine pubblico e forse - a quanto alcuni deducono dal vangelo di Giovanni - la comminazione della pena capitale (dal 26 al 36 fu procuratore Ponzio Pilato). Il sinedrio sacerdotale, cui spettava dirimere ogni altra questione civile e penale in base alla Legge biblica e alla sua discussione e interpretazione, derivava probabilmente dalla *gherousia* gerosolimitana, già esistente in epoca tolemaica (320-200 a.e.v.), di cui parla Flavio Giuseppe<sup>16</sup>: era presieduto dal sommo sacerdote e per tutto il periodo della vita di Gesù fu dominato dalla figura di Anna, che venne nominato dal prefetto di Siria Quirinio subito nel 6 e.v. e rimase sommo sacerdote fino al 15, ottenendo poi l'assegnazione della carica al proprio genero Caifa, che presiedette il sinedrio dal 18 al 36 (Anna era morto nel 35).

Il potere romano esentò la popolazione ebraica dal dover prestare culto alla figura dell'imperatore, ma agli ebrei non mancarono comunque motivi di malcontento: le tensioni con i

---

<sup>16</sup> *Antichità giudaiche* 12,138.142.

pagani furono inevitabili (specie nelle città a popolazione mista, come Cesarea); alcuni procuratori (come Gessio Floro) si abbandonarono alle malversazioni; soprattutto, il numero dei poveri e dei diseredati, cui si rivolgeva il messaggio di Gesù, cresceva continuamente a causa della pressione tributaria, ormai intollerabile, e della gravissima crisi agricola che travagliava la Galilea che Gesù percorreva. Lo “zelo” nell’osservanza della Legge che continuava ad animare i farisei e i seguaci delle varie correnti messianiche si convertì nella sua applicazione armata contro la potenza occupante per opera dei gruppi organizzati dei cosiddetti “zeloti” (gli “animati dallo zelo”) e “sicarii” (gli “uomini del pugnale”). Si arrivò alla soglia del confronto armato già nel 41, quando Caligola, appena prima di venire assassinato, impose in tutto l’impero il culto della propria persona quale dio, e quindi anche la presenza di una propria statua nel Tempio di Gerusalemme; la rivolta esplose nel 66, dopo l’imposizione del culto di Nerone.

Sulla “prima guerra giudaica” siamo informati dagli *Annali* di Tacito e soprattutto dalla *Guerra giudaica* di Flavio Giuseppe. Le bande degli zeloti occuparono la fortezza di Masada e si impadronirono addirittura della fortezza Antonia, caposaldo della guarnigione romana, situata nell’area del Tempio; la Palestina venne liberata, ma la sua riorganizzazione fallì in breve tempo a causa delle rivalità che emersero fra i gruppi degli zeloti (in Gerusalemme si giunse alla guerriglia urbana tra i seguaci di Giovanni di Ghischala contro quelli di Simone bar Ghiora). Entro il 69 le legioni guidate da Vespasiano riconquistarono tutta la Palestina tranne la Giudea: lo stesso Flavio Giuseppe, inviato dal governo provvisorio di Gerusalemme come comandante in Galilea, venne catturato dai Romani e portato a Roma da Vespasiano quando questi occupò il trono imperiale (a Roma Giuseppe divenne liberto dell’imperatore, assumendo il *praenomen* di Flavio, e si dedicò alla stesura delle proprie opere storiografiche e apologetiche destinate al pubblico romano e greco e agli ebrei della diaspora che non capivano l’ebraico; presso gli ebrei fu sempre considerato un traditore). Nel luglio del 70, dopo un lungo assedio, Gerusalemme fu riconquistata dalle truppe di Tito, il figlio di Vespasiano: il Tempio venne distrutto, i suoi arredi furono portati a Roma per il trionfo e si ebbero devastazioni immense (si calcolano circa seicentomila morti, più o meno un quarto della popolazione della Giudea, e un numero ancor maggiore di deportati<sup>17</sup>).

---

<sup>17</sup> Cf. J.A. SOGGIN, *Storia d’Israele*, Paideia, Brescia 1984, p. 485 (FLAVIO GIUSEPPE, *Guerra giudaica* 6,240, parla addirittura di 1.100.000 morti e 97.000

L'ebraismo era così stato privato del proprio "cuore", anche se politicamente non fu del tutto vinto fino al soffocamento nel sangue della "seconda guerra giudaica" nel 135. Lo statuto amministrativo della Palestina, che fino a quel momento aveva potuto rimanere un regno vassallo sul quale Roma non aveva governato in forma diretta, venne mutato in quello di provincia dell'impero, governata direttamente per mezzo di un *legatus*. Il governo cominciò a incamerare, come *fiscus iudaicus*, la tassa annuale di mezzo siclo che ciascun ebreo maschio adulto dell'impero doveva versare al tesoro del Tempio<sup>18</sup>. Vennero subito prese anche misure di ripopolazione della regione devastata, mediante l'assegnazione di terreni a veterani di guerra, a nuovi coloni venuti da fuori e a ex-collaborazionisti. Per la popolazione ebraica superstite ciò costituiva una preoccupazione grave, poiché ne erano accresciuti l'instabilità economica e il rischio di una totale profanazione della Terra, che rimaneva pur sempre Santa. Fu quindi un segno di disponibilità alla distensione l'emanazione di provvedimenti di legge, noti con il nome collettivo di *siqariqon*, miranti a favorire il riacquisto da parte degli ebrei di quei terreni che, in conseguenza della guerra, erano stati espropriati o erano diventati *res nullius*<sup>19</sup>.

Col mutare della situazione politica mutarono anche gli equilibri fra i gruppi ideologici ebraici:

- il cristianesimo aveva già cominciato a diffondersi con estrema rapidità nella diaspora: la sua apertura ai Gentili, promossa da Paolo, portò alla rottura definitiva con i "fratelli maggiori";
- gli zeloti e i sicari erano probabilmente assai ridotti nel numero, ma le ragioni del loro malcontento erano ancora aumentate;
- chi invece andava sempre più perdendo ruolo sociale e fisionomia culturale era la ierocrazia sadducea, privata del Tempio che aveva costituito la base del suo potere politico e spirituale;
- per questo i ceti aristocratici e capitalistici, che in epoca asmonea ed erodiana avevano appoggiato i sadducei, andavano sempre più aderendo al farisaismo, la cui

---

prigionieri).

<sup>18</sup> Questa tassa fissa andò perdendo progressivamente importanza a causa dell'inflazione, ma era ancora in vigore a metà del III secolo (vd. ORIGENE, *Epistola ad Africano* 14).

<sup>19</sup> Sul *siqariqon* vd. Mishnah, *Bikkurim* 1,2; 2,3; *Gittin* 5,6; Tosefta, *Gittin* 5,1-2.

*leadership* rabbinica diede inizio fin dal primo dopoguerra a una vastissima opera di ristrutturazione della religiosità attorno ai cardini della Legge e della sinagoga, che portò alla costituzione dell'ebraismo rabbinico e alla sopravvivenza plurimillenaria di un popolo prima senza stato e poi anche senza terra.

- Testi rabbinici di epoca successiva raccontano che lo scriba Yochanan ben Zakkay fuggì da Gerusalemme distrutta (nascosto in una bara trasportata dai suoi discepoli<sup>20</sup>) e riparò a Yavneh, dove organizzò un centro di studio al quale aderirono anche scribi e sadducei, e che a un certo punto assunse anche, secondo la tradizione rabbinica posteriore, le funzioni che erano state del sinedrio. Quale che fosse la natura di questa istituzione (variamente definita come “sinodo”, “accademia” o “sinedrio”), la tradizione rabbinica la riconobbe ben presto come un momento fondamentale delle proprie origini. Fu a Yavneh che si cominciò a organizzare la *halakah* al fine di spostare la celebrazione della sacralità di Israele e della Terrasanta dalla sfera del culto sacrificale a quella della vita quotidiana (e ciò nonostante molte fonti rabbiniche e alcuni apocrifi<sup>21</sup> dimostrino che la speranza di poter ricostruire il Tempio per la terza volta non fosse affatto sopita); è ipotesi comune (pur se ancora da verificare) che a Yavneh cominciasse anche a prendere forma il canone ebraico della Scrittura. Fu inoltre nel periodo di Yavneh che il rabbinismo prese definitivamente le distanze dal cristianesimo con la redazione della cosiddetta “benedizione dei *minim*”, cioè la maledizione pubblica contro gli “eretici” poi incorporata nella preghiera quotidiana<sup>22</sup>.

In generale, comunque, la situazione, rispetto a prima della guerra, non era cambiata così radicalmente da sopire le aspettative e le ragioni di malcontento, né quindi da precludere la possibilità che queste trovassero di nuovo sbocco nelle armi. Già nel 115-117 la diaspora del Mediterraneo orientale (Egitto, Cirenaica e Cipro) si sollevò contro Traiano in una ribellione che pare avesse forti connotazioni messianiche e che venne soffocata nel sangue<sup>23</sup>. In Palestina la lotta armata venne ripresa su grande

---

<sup>20</sup> *Talmud Babilonese, Gittin 56a* (e altrove).

<sup>21</sup> Come per es. *l'Apocalisse siriana di Baruc* (6 e 68,5).

<sup>22</sup> Sulla “benedizione dei *minim*” vd. L. VANA, *La birkat ha-minim è una preghiera contro i giudeo-cristiani?*, in G. FILORAMO - C. GIANOTTO (curr.), *Verus Israel, Paideia*, Brescia 2001, pp. 147-189.

<sup>23</sup> Vd. M. PUCCI, *La rivolta ebraica al tempo di Traiano*, Giardini, Pisa

scala, per motivi non precisabili, nel 132 sotto la guida di Shim'on bar Kosiba, che i suoi seguaci e l'autorevolissimo rabbino 'Aqiva ritennero essere il messia restauratore del regno davidico secondo la profezia di Balaam (*Numeri* 24,17ss.), e che perciò, sulla scorta di quel passo biblico («Una stella spunta da Giacobbe e uno scettro sorge da Israele»), gli attribuirono il nome di Bar Kokba (in aramaico “figlio della stella”) <sup>24</sup>. L'esercito ribelle si impadronì di Gerusalemme e di molte delle fortificazioni erodiane nella zona del Mar Morto, dove scavi archeologici a metà del secolo scorso hanno portato alla luce lettere di contenuto amministrativo recanti la firma dello stesso Bar Kokba, il quale effettivamente arrivò a regnare e a battere moneta: le legende dei suoi conii riportano anche il nome di un El'azar “sacerdote”, suggerendo che tra i suoi programmi fosse incluso anche il ripristino del culto sacrificale. Solo dopo due anni Roma inviò nella zona il generale Giulio Severo, che sedò nel sangue anche questa rivolta, riprendendo Gerusalemme ed espugnando l'ultimo caposaldo in mano ai ribelli, la fortezza di Betar, nel 135.

La *leadership* rabbinica comprese bene che questa volta andava lasciata ogni speranza di ricostituzione di uno stato ebraico: le tradizioni rabbiniche sulla “seconda guerra giudaica” fecero dello sfortunato Bar Kokba uno pseudo-messia (e lo condannarono a un'autentica *damnatio memoriae* cambiandone il nome in Bar Koziba, “figlio della menzogna”), del rabbino 'Aqiva, ucciso dai Romani, un martire, e della presa di Betar un evento tanto catastrofico quanto le distruzioni del primo e del secondo Tempio, fissando la data di tutti e tre gli avvenimenti nello stesso giorno del calendario, il 9 del mese di *av*.

### **3. GLI EBREI SENZA STATO IN PALESTINA FINO ALLA FINE DELL'IMPERO ROMANO**

Come abbiamo visto, nella Palestina ebraica tra il 200 a.e.v. e il 200 e.v. si era sviluppata una straordinaria varietà di correnti e tendenze religiose e politiche, in un complesso quadro di rapporti con l'alternarsi di diverse dominazioni - straniere e non - e con una notevole variabilità delle diverse classi sociali quanto a costituzione e condizioni economiche. La storia dell'ebraismo in quel periodo oggi non è più considerata come l'evoluzione di un unico “giudaismo normativo” (secondo la definizione di G.F. Moore che ha dominato la visione dell'argomento dagli anni

---

1981.

<sup>24</sup> *Talmud Palestinese, Ta'anit* 4,6.

Trenta fino ai primi anni Ottanta<sup>25</sup>) e del distaccarsi da esso di correnti devianti. Essa fu invece una competizione tra diversi sistemi ideologici con i quali l'ebraismo cercò di dare risposta ai propri problemi interni ed esterni, e più in generale alla crisi del mondo tardoantico.

Dicendo "sistemi ideologici", intendo far capire che le consuete definizioni, per esempio, dei farisei e dei sadducei come "sette", "partiti" o "correnti" sono tutte, in egual misura e nello stesso tempo, adeguate e inadeguate. Come le altre società antiche e tardoantiche, anche quella ebraica non conosceva una distinzione tra sfera religiosa, sfera civile e sfera politica. L'osservanza del giusto calendario religioso, la rettitudine della prassi di vita quotidiana, il rispetto delle norme di purità nel culto sacrificale e nel versamento delle imposte al sacerdozio, erano tutte questioni che riguardavano la cosa pubblica, al pari della separazione da un'autorità civile pagana e impura. Le dispute sulla *halakah* erano a un tempo dispute su tutte e tre le discipline che noi chiameremmo diritto privato, diritto pubblico e diritto canonico.

Ai problemi in discussione, i diversi sistemi ideologici proponevano soluzioni diverse. La nostra capacità di individuare tali sistemi, e di porli in relazione biunivoca con i nomi dei gruppi di azione politico-religiosa a noi noti, dipende dalle fonti che ci documentano gli uni e gli altri, ed è in molti casi abbastanza limitata, perché le fonti non sono firmate e non contengono dichiarazioni di appartenenza a questa o a quell'altra ideologia. Certe ideologie, come l'apocalittica, ci sono ben conosciute nei loro contenuti, ma non nel loro ambiente vitale, e non riusciamo a collegarle ad alcuna delle componenti a noi note della società ebraica. Ugualmente, certi gruppi che le fonti individuano con molta precisione e alle quali attribuiscono anche molta importanza restano privi di una voce propria, come nel caso dei sadducei o in parte degli stessi esseni, ai quali molti dei testi di Qumran possono essere attribuiti solo per ipotesi.

Dal complesso delle fonti letterarie (e anche di quelle archeologiche)<sup>26</sup> risulta l'immagine di un ebraismo frammentato al punto che molti preferiscono parlare di diversi "ebraismi" in mutua competizione. Per noi, oggi, cercare di comprendere l'ebraismo

---

<sup>25</sup> G.F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, 3 voll., Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1927-1930 (rist. 1958).

<sup>26</sup> Vd. la discussa ma comunque magistrale interpretazione di E.R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 13 voll., Pantheon, New York 1952-1968.

tardoantico è come guardare in un caleidoscopio, in cui i pezzetti di vetro colorato non sono i diversi gruppi (di molti dei quali non rimane che un nome dato loro da altri), ma le diverse risposte che venivano date ai vari punti in discussione (la centralità del culto o della prassi di vita, l'attesa escatologica, la risposta politica al potere straniero, l'ideale messianico, eccetera). Se il caleidoscopio presenta una cornice che lo tiene unito, e che ci permette di continuare a parlare di diverse ideologie ebraiche anziché di diversi ebraismi, questa sarà costituita dalla condivisione di pochi cardini dottrinali ritenuti irrinunciabili, quali l'unicità di Dio e l'elezione d'Israele. Per il resto, ogni singolo testo di cui disponiamo può mutuare diverse concezioni da diversi sistemi ideologici, e creare così il sistema personale del suo autore o redattore, sistema che potrà ricondursi solo in parte ai grandi sistemi ideologici (quelli dei farisei, dei sadducei e degli esseni) che conosciamo solo da descrizioni rivolte all'esterno, come quelle di Flavio Giuseppe. E se ciò vale per i singoli testi, tanto più varrà per quei *corpora* di testi letterari che si continuano a nominare come se fossero grandezze storiche distinte e omogenee: *gli* apocrifi dell'Antico Testamento, *i* testi di Qumran, e via dicendo. Non esiste "l'ebraismo degli apocrifi"; esistono testi che noi chiamiamo apocrifi e che riportano ciascuno diversi elementi ideologici, talvolta riconducibili a un'ideologia precisa, talaltra presi da parti diverse e rielaborati in una sintesi nuova.

La scelta fra le diverse ideologie ebraiche in mutua competizione fu fatta dalla storia, che nell'arco di due secoli ne lasciò in vita soltanto due, le più duttili e capaci di adattarsi al mutamento delle condizioni: l'ebraismo rabbinico e l'ebraismo cristiano<sup>27</sup>. A partire da quell'epoca, questi due ebraismi sono per noi finalmente delimitabili dal punto di vista sociologico, religioso e letterario.

Le contromisure che Roma prese dopo la guerra del 132-135 furono draconiane. Ai massacri della guerra<sup>28</sup> e alle deportazioni di massa in schiavitù<sup>29</sup> si aggiunsero la rifondazione della distrutta Gerusalemme come città romana (e perciò stesso impura) con il nome di *Aelia Capitolina*, l'assoluta profanazione ottenuta collocando una statua di Giove Capitolino sul luogo del

---

<sup>27</sup> Cf. G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, tr. it. Marietti, Genova 1993.

<sup>28</sup> Vd. CASSIO DIONE, *Storia romana* 69,14, 1-2; APPIANO, *Storia romana* 11,50.

<sup>29</sup> Vd. GEROLAMO, *Commento a Zaccaria* 3 (a Zaccaria 11,5).

Tempio distrutto, e infine l'interdizione agli ebrei, sotto pena di morte, di entrare nella città e nella regione circostante, salvo che per il compianto del 9 del mese di *av*.

Fu questo, dunque, il momento epocale in cui, dei vari gruppi ideologici ebraici (con gli ebrei cristiani ormai avviati per la loro strada), sopravvisse l'unico che avesse già elaborato una cultura e una spiritualità tali da dargli un senso, e cioè il gruppo farisaico-rabbinico. Dato che la popolazione ebraica della Giudea era ridotta a piccoli nuclei sparsi tra Yavneh, Lod, Gerico e il cosiddetto "meridione" (*darom*, una stretta fascia di territorio a ovest di Engeddi e a sud di Hebron), le cerchie dei rabbini - incluso il "sinedrio" di Yavneh - si spostarono nella Galilea, la sola zona della Palestina dove la maggioranza della popolazione fosse ancora costituita da ebrei; il sinedrio giunse nella cittadina di Usha, e di lì a Bet She'arim, a Sefforis e infine, verso la metà del III secolo, a Tiberiade.<sup>30</sup> A questa istituzione, di tradizione consolidata, si sovrappose gradualmente la figura di un *leader* che la tradizione rabbinica successiva disse discendente dal celebre rabbino Hillel (I sec. a.e.v.) e più remotamente dal re Davide<sup>31</sup>. Questo presidente del sinedrio acquisì prestigio crescente con il progressivo normalizzarsi delle relazioni con Roma e con l'aumentare dell'autonomia amministrativa sotto gli Antonini e i Severi, fino a ricevere la titolatura di prefetto e a diventare il rappresentante ufficiale degli ebrei presso il governo centrale, con la qualifica di *nasi*, "patriarca" (ma anche "principe").

Per quanto è possibile ricostruire, la storia dei rapporti fra il sinedrio e il patriarcato fu, almeno fin verso la fine del II secolo, una storia di conflitti di competenze e di difficoltà da parte del patriarca ad affermare la propria autorità sul sinedrio. Del patriarcato non si conosce nemmeno la data d'istituzione<sup>32</sup>; del sinedrio non è facile comprendere la diversificazione delle funzioni (di tribunale o di scuola); delle cariche importanti (il *nasi*, il *chakam*, "sapiente", e l'*av bet din*, "capo del tribunale") non si conoscono con precisione le specifiche competenze. Di certo vi è che nella seconda metà del II secolo giunse a compimento l'attività di "deduzione, raccolta e redazione"<sup>33</sup> delle tradizioni

<sup>30</sup> *Talmud Babilonese, Ro'sh ha-Shanah* 31ab.

<sup>31</sup> *Talmud Palestinese, Ta'anit* 4,2.

<sup>32</sup> Secondo la Mishnah (*'Eduyyot* 7,7) il patriarca Gamli'el ricevette l'autorità dal governatore romano di Siria, ma non è chiaro il carattere di questa concessione, e nemmeno se si trattasse di Gamaliele I (pronipote di Hillel secondo le fonti rabbiniche e maestro di Paolo secondo *Atti* 22,3) o di suo nipote Gamaliele II (successore di Yochanan ben Zakkay alla fine del I sec. e.v.).

<sup>33</sup> Secondo l'espressione di G. STEMBERGER, *Il giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)* (1979), tr. it. Città Nuova,

halakiche farisaiche, messe infine per iscritto sotto la direzione del patriarca Yehudah ha-Nasi intorno al 200: questa stesura ebbe il nome di *Mishnah*, “ripetizione”, e il suo valore normativo era già riconosciuto sia in Palestina sia in Mesopotamia intorno alla metà del III secolo. La *halakah* veniva elaborata a partire dall’interpretazione della Legge biblica, ma anche in modi più indipendenti; tuttavia, come alla Legge biblica stessa, anche alla *halakah* venne conferito lo *status* di verità rivelata da Dio a Mosè sul Sinai, e si cominciò dunque a parlare di una “Legge scritta” (*Torah she-bi-ketav*, “che sta per iscritto”, ossia la Legge biblica) e di una “Legge orale” (*Torah she-be’al-peh*, “che sta sulla bocca”, ossia la *halakah*, anche se la si andava fissando per iscritto).<sup>34</sup>

Yehudah ha-Nasi, detto per eccellenza “Rabbi”, fu il più grande dei patriarchi, quello al quale vennero riconosciute tanto l’autorevolezza politica quanto il prestigio intellettuale e dottrinale: la tradizione rabbinica volle collegarlo idealmente al leggendario ‘Aqiva fissandone la data di nascita nel giorno della morte di quello<sup>35</sup>. Fu con Rabbi che la carica di patriarca divenne sicuramente ereditaria, conferendo al detentore patrimonio, cerimoniale e prestigio di re vassallo<sup>36</sup> e diritto di riscuotere tasse anche nella diaspora, probabilmente attraverso i messi che comunicavano alle diverse comunità la data precisa del novilunio (e quindi le scansioni del calendario liturgico).

La stabilità istituzionale così riacquisita durò fino alla fine della dinastia dei Severi (235), garantendo alla Palestina un periodo di fioritura documentato dalla costruzione di numerose sinagoghe in Galilea e di nuove città elleniche fuori di essa. La successiva crisi economica che travolse tutto l’impero comportò, per le province agricole come la Galilea, un nuovo impoverimento causato dalle tasse per il mantenimento degli eserciti, e conseguentemente l’aumento dell’emigrazione e del brigantaggio. Questo stato di cose durò almeno fino all’avvento di Diocleziano nel 284.

Il IV secolo fu il secolo della cristianizzazione dell’impero. Dopo l’editto di Milano (313) e la riunificazione dell’impero sotto Costantino (324), in Palestina crebbero enormemente il pellegrinaggio e l’insediamento dei cristiani, con la costruzione di

---

Roma 1991, pp. 24-25.

<sup>34</sup> Cf. *Mishnah*, *Avot* 1,1; *Talmud Babilonese*, *Shabbat* 31a. Sulla *Mishnah* e la sua idea dell’ebraismo vd. J. NEUSNER, *Il giudaismo nella testimonianza della Mishnah*, tr. it. Dehoniane, Bologna 1995.

<sup>35</sup> *Talmud Babilonese*, *Qiddushin* 72b.

<sup>36</sup> Cf. ORIGENE, *Epistola ad Africano* 14.

edifici di culto sui luoghi riconosciuti come santi<sup>37</sup> e la cristianizzazione di intere grandi città (come ad esempio Cesarea). Gli ebrei, sostanzialmente, rimasero a guardare: si ha solo notizia di una ribellione per cause misteriose scoppiata e soffocata nel sangue sotto l'imperatore d'Oriente Gallo (352-353), durante la quale venne probabilmente distrutto il centro rabbinico di Bet She'arim. L'autorità della classe rabbinica in seno all'ebraismo privato del suo Tempio non doveva comunque andare esente da critiche, e fu probabilmente per non risuscitare una possibile *leadership* sacerdotale che il patriarcato non assecondò con particolare entusiasmo il progetto di ricostruzione del Tempio promulgato dall'imperatore Giuliano l'Apostata (362-363).

Col tempo, tuttavia, l'autorevolezza del patriarcato andò scemando, sia presso gli ebrei (di cui si può pensare che reagissero male alle esenzioni fiscali concesse dal patriarcato ai rabbini e ad altre cariche ufficiali di cui fu pure fatto mercimonio) sia presso l'autorità imperiale (che nel 358/359 stabilì per tutto l'ebraismo un calendario fisso, minando in tal modo il prestigio religioso del patriarcato presso la diaspora). Nei Codici di Teodosio (438) e di Giustiniano (529) sono confluite numerose leggi restrittive ai danni del patriarcato e degli ebrei di Palestina, leggi che ebbero la doppia finalità di regolare e progressivamente limitare l'autonomia amministrativa e fiscale del patriarcato e di favorire la diffusione del cristianesimo ponendo un freno al proselitismo giudaico (per esempio impedendo la costruzione di nuove sinagoghe o la riedificazione di quelle che i cristiani spesso distruggevano). Al patriarca Gamaliele VI, che "credeva di poter delinquere impunemente", fu revocata nel 415 la qualifica di prefetto onorario (Codice di Teodosio 16,8,22); nel 429 il patriarcato non esisteva più e le tasse che esso aveva riscosso venivano incamerate dall'erario imperiale (Codice di Teodosio 16,8,29).

La fine dell'impero romano suscitò, prevedibilmente, un clima apocalittico e un fervore di attese messianiche che durarono fino a tutto il VI secolo, e con i quali va probabilmente posto in correlazione il primo fiorire di una letteratura ebraica di contenuto mistico. La classe rabbinica dovette cercare di sancire la propria *leadership* rinnovandone le basi culturali, che gli ebrei ellenizzati mettevano in discussione, ottenendo da Giustiniano (Novella 146, del 553) che nelle sinagoghe si potesse leggere la *Torah* in traduzione greca e che non vi venisse più insegnata la Legge orale (*deytérosis*, "ripetizione", forse la stessa Mishnah); fu in questo periodo che attorno alla Mishnah si cominciò a redigere il *Talmud*

---

<sup>37</sup> Sull'argomento vd. M. HALBWACHS, *Memorie di Terrasanta* (1941), tr. it. Arsenale, Venezia 1988.

Palestinese, senza che le circostanze storiche permettessero all'impresa di arrivare a termine. L'inizio del VII secolo vide gli ebrei di Babilonia militare nell'esercito persiano sassanide che aggrediva l'impero bizantino, e quelli di Palestina protesi nell'attesa della liberazione da un governo che si era fatto oppressivo fino al punto di minacciare la cristianizzazione coatta. Nel 614, partendo da Damasco, i persiani giunsero a Tiberiade e di lì a Sefforis e a Gerusalemme, dando inizio a sanguinose persecuzioni anticristiane e affidando il governo della Palestina all'ormai ridottissima popolazione ebraica (il 10-15 % del totale), guidata da un capo che assunse simbolicamente il nome di Neemia<sup>85</sup>. Ma anche questa riviviscenza del sogno nazionale fu spenta nel sangue già nel 617, con la revoca dei provvedimenti, la messa a morte dello pseudo-Neemia e l'inizio di nuove, violente persecuzioni. Agli eventi successivi che travolsero la Palestina (la riconquista bizantina nel 628 e la conquista araba tra il 636 e il 640) gli ebrei non potevano più che assistere con sfiduciata passività.

---

<sup>85</sup> Nella seconda metà del V secolo a.e.v. Neemia era stato il rifondatore dell'ebraismo nella Giudea, sotto il regno e per incarico dell'imperatore persiano Artaserse I.

PAOLO SACCHI

## *IL MESSIANISMO EBRAICO DALLE ORIGINI AL II SEC. D.C.*

**L**a parola “messia” è la trascrizione italiana della parola ebraica *mashiah*, che significa “unto”. Naturalmente l'unzione deve essere intesa in senso sacrale. Il rito dell'unzione non esisteva solo in Israele. È documentato anche presso gli egiziani e presso gli ittiti. In Egitto soggetto del rito era soltanto il faraone, dio sulla terra, che ungeva alti funzionari e vassalli. Quindi l'unzione sembra l'atto con cui il faraone conferiva in certi casi una certa autorità, faceva entrare l'unto nella propria sfera<sup>1</sup>.

In Hatti invece il rito dell'unzione poteva variare sia quanto al soggetto, sia quanto all'oggetto. Unto era il re e non è chiaro chi fosse il soggetto del rito. Ma l'unzione poteva farsi anche per privati. Per esempio, poteva riguardare una schiava liberata o una fidanzata al momento del matrimonio. Anche oggetti di culto potevano essere unti. Probabilmente l'unzione marcava il passaggio da una sfera sociale a un'altra. Nel caso del re o di un oggetto destinato al culto, l'unzione gli conferiva la sacralità<sup>2</sup>.

Nell'Israele preesilico l'unzione riguardava soltanto il re. Pertanto il termine di “unto” indicava il re nel suo aspetto sacrale. Il re al momento dell'incoronazione, cioè quando assumeva la pienezza del potere, entrava in qualche modo nella sfera del divino. Un salmista in occasione di una intronizzazione si rivolge al nuovo re dicendo: «Dio, il tuo Dio ti ha consacrato con olio di letizia» (Sal 45, 8). Il vero re d'Israele era YHWH e l'unto era colui

---

<sup>1</sup> Quest'articolo è la riproduzione con alcune aggiunte e alcune modifiche dell'articolo pubblicato dallo stesso autore con questo stesso titolo in *“Vita Monastica”* 46 (1987) 14-38. – I sottotitoli sono redazionali.

<sup>2</sup> Cf. ZACCAGNINI C., *Lo scambio dei doni nel Vicino Oriente durante i secoli XV-XIII* (Orientis Antiqui Collectio 11), Roma 1973, pp. 32-40 e 185 sgg. Vedi, per esempio, il testo K Bo Rv 6' - 10': «È consuetudine che quando i re assumono la regalità, i re loro pari mandano loro i doni opportuni: una veste regale e olio puro per l'unzione».

che lo rappresentava sulla terra.

Il termine "messianismo", come tutti i nomi astratti di questo tipo, non esiste nell'ebraico biblico. È stato coniato dagli studiosi per indicare una funzione di salvezza che alle origini era legata alla funzione del re in quanto rappresentante di Dio sulla terra, cioè Suo unto. Si può dire che il messianismo è una categoria costruita su due elementi fondamentali. Il primo consiste nel credere che Dio garantisca che ci sarà un uomo o una serie di uomini, dotato o dotati di particolari carismi, il quale o i quali verranno in un certo giorno con uno scopo voluto da Dio. Il secondo punto della categoria è dato dal contenuto di questo scopo che in linea generale può essere definito come l'instaurazione di un mondo buono. Ma le caratteristiche di questo mondo buono possono variare, e di fatto variarono moltissimo, fra una situazione storica e ideologica e l'altra.

Seguendo la logica di questa definizione, per illustrare il messianismo sceglierò passi, presi un po' da tutte le epoche, il cui testo sia sufficientemente chiaro per permettere una ricostruzione della storia su basi le più sicure possibile.

## 1. DAI TESTI DEL PRIMO TESTAMENTO

È idea comune che il passo che fonda il messianismo ebraico sia la profezia di Natan<sup>3</sup>, quale è narrata in 2Sam 7,16: «la tua casa e il tuo regno staranno saldi per sempre davanti a me<sup>4</sup>: il tuo trono sarà stabile per sempre». Sembra però che il testo abbia un valore essenzialmente politico, in quanto la profezia fonda una dinastia. Inoltre si tratta di un testo che, almeno nella forma in cui ci è giunto, è certamente molto posteriore al fatto narrato e rispecchia essenzialmente l'ideologia di salvezza del redattore dei libri storici<sup>5</sup>,

---

<sup>3</sup> Vedi l'autorevole *Encyclopaedia Judaica* (Gerusalemme 1972), alla voce "Messiah", vol. XI, coll. 1407-08.

<sup>4</sup> «Davanti a me»: è lezione di alcuni manoscritti ebraici e del Greco. La maggior parte dei manoscritti ebraici, la Vulgata e il Siriaco leggono «davanti a te».

<sup>5</sup> Penso che colui che compose quella gigantesca storia di Israele, che finisce narrando come il re (ancora detto re!) Yehoyakin abbia acquistato il favore del re di Babilonia, cosa che avvenne con l'avvento al trono del re di Babilonia Awil-Marduk, sia vissuto in questa stessa epoca, perché non conosce avvenimenti posteriori. Questo personaggio coincide più o meno con il Deuteronomista della maggior parte dei critici. Penso però che la sua opera avesse un'estensione maggiore di quanto non si pensi comunemente: non so quanti passi siano stati inseriti dopo; ma nelle linee fondamentali la sua opera doveva cominciare con la creazione del mondo (o dell'uomo). Su ciò vedi *Il più antico storico di Israele* in "Atti del Congresso Internazionale tenuto a Roma il 10 e 11 febbraio 1986 nella sede della fondazione Caietani", Roma, Accademia Nazionale dei Lincei 1987, 65-86. Per un'ampia relazione del Congresso, cfr. "Biblica" 67, 1986, 440-448. Vedi

che era un monarchico convinto.

### 1.1. Prima dell'esilio

Ha invece carattere prevalentemente religioso - ma in una società arcaica distinguere il religioso dal politico è molto più difficile che nella società odierna - il testo di Isaia 11,1-5, che inoltre ha il vantaggio di essere databile in maniera sufficientemente precisa: siamo intorno all'anno 700 a.C.<sup>6</sup> Se al messianismo ebraico vogliamo trovare un punto di partenza, sembra che sia questo.

In questo passo Isaia afferma che verrà un "tempo buono" e che questo tempo buono sarà legato alla figura di un discendente di David dotato di particolari carismi. Abbiamo pertanto i due elementi fondamentali di ogni messianismo: il mondo buono del futuro e lo strumento umano, in questo caso un discendente della casa di David. Si parla perciò di messianismo davidico. Alle sue origini il messianismo fu regale e davidico.

Un virgulto spunterà dal tronco di Yesse,  
un virgulto spunterà dalle sue radici.  
Su di lui si poserà lo spirito del Signore,  
spirito di sapienza e di intelligenza,  
spirito di consiglio e di forza,  
spirito di conoscenza e di timore del Signore.  
Si compiacerà del timore del Signore.  
Non giudicherà secondo le apparenze  
e non prenderà decisioni per sentito dire;

---

anche SACCHI P., *Il Pentateuco, il Deuteronomista e Spinoza*, in "Nuova Umanità" 19, 1997, 571-589 (traduzione dell'originale francese *Le Pentateuque, le Deuteronomiste et Spinoza*, in "Vetus Testamentum, Suppl." 61, 1995, 275-288.

<sup>6</sup> Il cap. 11 di Isaia ha dato origine a una vasta discussione. Per quanto non manchi chi considera il capitolo postesilico, tuttavia molti studiosi di oggi lo considerano autentico e tale appare anche a me, almeno nei vv. 1-5. L'argomento fondamentale per sostenere la datazione tarda del brano è costituito dall'interpretazione del v. 1 nel senso che allude a una monarchia già scomparsa (tronco come di albero abbattuto, ma questa interpretazione della parola rara *geza*, non è valida; cf. Isaia 40, 24). L'autore usò l'espressione "radice di Yesse" probabilmente per sottolineare che il Grande Re del futuro sarebbe stato pari a David, nella metafora "fratello". Cf. PENNA A., *Isaia* Roma - Torino, Marietti 1964; WILDBERGER H., *Jesaja 1-12*, Neukirchen 1972; KAISER O., *Der Prophet Jesaja, Kapitel 1-12*, Göttingen 1963 traduzione italiana *Isaia, capp. 1-12*, Brescia, Paideia 1997. Kaiser ha cambiato di opinione nell'ultima edizione della sua opera; sostiene recentemente la datazione antica BLENKINSOPP J., *Storia della profezia di Israele*, Brescia, Paideia 1997.

ma giudicherà con giustizia i miseri  
e prenderà decisioni eque per gli oppressi del paese.  
La sua parola sarà una verga che percuoterà il violento;  
con il soffio delle sue labbra ucciderà l'empio.  
Fascia dei suoi lombi sarà la giustizia,  
cintura dei suoi fianchi la fedeltà (traduzione C.E.I.).

Funzione di questo re del futuro sarà quella di giudicare con giustizia i *dallim* "i miseri", oggi diremmo "gli emarginati". Quindi stabilirà un regno dove ci sarà la giustizia, da intendersi in termini umani, ancora lontani dal mondo buono dell'apocalittica, che avrà le caratteristiche della perfezione e dell'assenza assoluta del male.

Più tardi, verso la fine del VII sec, troviamo affermazioni messianiche in Geremia e di un messianismo ancora davidico. In Geremia 23, 5 si legge: «Ecco, verranno giorni, oracolo del Signore, in cui farò sorgere a David un germoglio giusto. Egli governerà come re, sarà saggio ed eserciterà giudizio e giustizia sulla terra. Ai suoi giorni Giuda sarà salvo e Israele abiterà nella sicurezza». Anche in questo passo troviamo i due elementi fondamentali della categoria messianica: il futuro radioso e il personaggio che lo instaurerà sulla terra.

## **1.2. Al tempo della deportazione babilonese**

Con Ezechiele (prima metà del VI sec. a.C.) cominciano le reinterpretazioni, le riletture delle profezie messianiche: il messianismo resta regale, ma non è più davidico. Il regno indipendente di David è finito: è pur vero che rimane la speranza del ritorno, ed Ezechiele di questa speranza è portatore vivace; è pur vero che esistono anche in Babilonia discendenti di David, quelli che R1 spera che tornino sul trono; ma Ezechiele non è favorevole a una restaurazione pura e semplice del passato. Egli condanna in blocco il passato monarchico di Israele (45, 9) e vede, sia per motivi politici contingenti - Israele è sottomesso a Babilonia - sia e soprattutto per convincimento personale, l'Israele del futuro organizzato sotto due guide, due unti, il principe e il Sommo Sacerdote<sup>7</sup>.

Il David storico diventa così pura figura del re ideale che

---

<sup>7</sup> Circa la costituzione ideale di Ezechiele, vedi 45, 7 sgg. Ezechiele non parla di un sommo sacerdote, ma del sacerdozio in genere. Il sacerdozio sarà al centro del paese, rappresentato simbolicamente dal tempio. Tutto intorno i possedimenti del principe a garanzia dei mezzi di cui dovrà disporre per la difesa del tempio e del sacerdozio. Di fatto però il sacerdozio ebbe come esponente un Sommo Sacerdote, che fu di fatto antagonista del re.

verrà un giorno a salvare Israele: sarà questo il vero David. Si legge in 34, 23-24: «Farò sorgere su di loro un pastore, il quale li pascerà, il mio servo David: egli li pascerà e sarà per loro un pastore». Dunque, David, quello vero, deve ancora venire e sarà il pastore di Israele. Prima David era l'antenato del re-messia. Ora ne è diventato figura.

E ancora in 37, 24: «Il mio servo David sarà re su di essi; un solo pastore sarà per tutti loro; seguiranno i miei comandamenti, osserveranno le mie leggi e le metteranno in pratica...David, mio servo, sarà loro re per sempre. Farò con loro un patto di pace, che sarà per loro un patto eterno.. ..». Di dinastia davidica non si parla più: Ezechiele attende un nuovo David che realizzi quelle speranze che ci si aspettava una volta da un discendente storico della casa davidica. La speranza messianica comincia a trasformarsi. Questo primo passo va dal discendente di David a un David ideale non necessariamente discendente di quello storico. In seguito i passi si faranno sempre più audaci.

### 1.3. All'epoca del giudaismo

È luogo comune citare come passo messianico anche Isaia 60,17 (appartenente a Isaia Terzo o Tritoisia - fine del VI secolo): «Invece di bronzo, porterò oro; invece di ferro, porterò argento;... renderò il tuo governo pace e i tuoi governanti giustizia». A questo proposito qualcuno parla di messianismo senza messia<sup>8</sup>. Ma dato il modo con cui ho definito il messianismo, eviterò di parlare di questo tipo di messianismo, che corre il rischio di rendere il discorso così largo, da invadere tutta la religione di Israele. In questo caso alla categoria "messianismo" viene a mancare il primo dei due elementi fondamentali: il personaggio che sta di mezzo fra Dio e l'uomo. In questo passo è Dio che interviene in prima persona per portare la giustizia a Israele. In questo caso mi sembra che messianismo ed escatologia vengano a coincidere.

Intorno agli anni 20 del VI secolo Israele ebbe l'impressione che le sue speranze messianiche si stessero realizzando. Nel 521 arrivò a Gerusalemme una grossa carovana di esuli, guidata da due capi, uno laico e uno sacerdotale: Zorobabele e Giosuè. Zorobabele era discendente di David, e pur amministrando la Giudea come governatore (*péhah*) nominato dal Gran Re di Babilonia, si poteva presentare agli ebrei col titolo di *nasi'* cioè di "re vassallo". Gli ebrei stavano cercando di realizzare, nei limiti

---

<sup>8</sup> Cf. COPPENS J., *Le messianisme royal*, Parigi 1968, alle pagine introduttive.

della dipendenza dal potere persiano, la costituzione di Ezechiele, che voleva il popolo ebraico sotto la guida di due capi: il re e il Sacerdote; e il re era un discendente di David. Il profeta Zaccaria che visse in quel periodo poteva dichiarare al popolo: «Questi sono i due figli dell'olio che stanno alla presenza del Signore di tutta la terra» (4, 12.14). I due capi sono manifestamente entrati entrambi nella sfera sacra della regalità: sono entrambi "unti".

Ma governare in due è difficile. In un primo momento ebbe il predominio Zorobabele, come si può evincere da Zaccaria 3, 6: «Ecco, io mando il mio servo, il Germoglio» con indubbio riferimento al capo laico. È lo stesso appellativo<sup>9</sup> che aveva usato Geremia per indicare il grande re del futuro che avrebbe stabilito la giustizia in Israele; le speranze del profeta e di una parte del popolo si dovevano appuntare su Zorobabele proprio in questa prospettiva. Da Aggeo, un altro contemporaneo, sappiamo che la rifondazione del tempio fu iniziata effettivamente dai due, ma Zorobabele è sempre nominato al primo posto.

Questo capitolo 3 di Zaccaria ci mostra un Giosuè penitente, che fa autocritica e solo dopo di ciò viene confermato Sommo Sacerdote. Sembra che ci sia stato un primo scontro fra principe e sacerdote, ma che si sia risolto a favore del primo. Al momento però della dedicazione del nuovo tempio (515 a.C.) è presente solo Giosuè (cf. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XI, 79). Non solo è scomparso Zorobabele, ma al suo posto non troviamo nessuno dei suoi figli, che pure esistevano: non fu eliminata una persona, fu eliminata un'istituzione<sup>10</sup>. Il testo di Zaccaria 6 che parlava originariamente di due corone preparate dal popolo per essere poste sulla testa di Zorobabele e di Giosuè fu riadattato per essere letto in funzione di una testa unica, quella di Giosuè<sup>11</sup>. Era avvenuta una delle più grosse rivoluzioni di Israele sul piano politico (l'abolizione della dinastia) e si era prodotta la prima delusione messianica: invece della salvezza, gli ebrei ebbero una guerra civile (cf. Zaccaria 12, che potrebbe risalire a questo

---

<sup>9</sup> "Germoglio": in ebraico *semah*, termine usato da Geremia 23, 5 e 33, 15. Isaia nel cap. 11 già citato impiega i termini di *hoter* e *neser*. Il termine *semah* fu usato anche da Isaia, ma in un contesto non necessariamente messianico (4, 2).

<sup>10</sup> Sull'importanza della rivoluzione avvenuta fra 520 e 515 a.C., cf. SACCHI P., *Testi Palestinesi anteriori al 200 a.C.* in "Rivista Biblica" 34, 1986, 183-204; SMITH M., *Gli uomini del ritorno*, Verona, Essedue 1984, 123-152. Se la ricostruzione dei particolari fatta dallo Smith è troppo lontana dai testi, per essere accettata, l'impostazione di fondo è valida.

<sup>11</sup> Sulla storia del testo di Zaccaria 6, cfr. Sacchi P., *Storia del mondo giudaico*, Torino, SEI 1976, 32-33. [Vedi anche SACCHI P., *Storia del Secondo Tempio - Israele tra VI secolo. a..C. e I secolo d.C.*, Torino, SEI 1994, pp. 41-42.

periodo)<sup>12</sup>.

Ma della grande delusione restò nel pensiero di Israele qualcosa destinato a grande vitalità. Intanto il messianismo aveva perso l'unicità del personaggio salvatore: i messia erano diventati due. L'attesa del messia poteva stemperarsi nell'attesa di più messia. Non solo, ma il concetto di messia non è più legato alla figura di un re: almeno il sacerdote può essere anch'esso messia. La funzione messianica, che è funzione di salvezza, facendosi autonoma rispetto alla regalità, è ora più adatta a caricarsi di valenze religiose.

Un altro passo del libro di Zaccaria merita di essere ricordato (9, 9):

Esulta grandemente, figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme! Ecco, a te sta per arrivare il tuo re. Egli è giusto e vittorioso, umile, cavalca un asino, un puledro figlio di asina. Farò sparire da Efraim i carri da guerra, i cavalli da Gerusalemme; l'arco da guerra scomparirà, egli annunzierà la pace alle genti, il suo dominio sarà da mare a mare e dal fiume ai confini della terra (Testo secondo la tradizione masoretica).

Il problema più grave per interpretare questo brano, appartenente alla seconda sezione del libro di Zaccaria, il cosiddetto Deuterozaccaria, è il fatto che la sua datazione è incerta e oscilla di parecchi secoli: dall'età di Geremia all'epoca maccabaica. La maggior parte dei commentatori è oggi favorevole a una datazione verso la fine del IV sec., ma altri la pongono in tempi più antichi, in quelli stessi di Zaccaria<sup>13</sup>. A me l'identificazione del re umile e vittorioso con lo Zorobabele dei primi anni del suo governo sembra la più naturale, almeno scegliendo fra i non numerosi personaggi del periodo postesilico che conosciamo. Anche se il passo è nato in una precisa situazione storica, con confini politici ben concreti, una volta che Zorobabele appartenne al passato, il brano non poté che essere riletto su base puramente religiosa: diventò una profezia messianica, che ripeteva e riattualizzava quella di Isaia, con in più il particolare della vittoria e dell'umiltà del re.

La traduzione greca di questo libro (ca. II sec. a.C.)

---

<sup>12</sup> Il cap. 12 del libro di Zaccaria appartiene a quella sezione del libro che è detta del Deuterozaccaria. Si tratta di un'opera certamente non della stessa mano dell'autore della prima parte, ma di datazione difficile e che nulla esclude possa essere anche di un contemporaneo del Primo Zaccaria. Questa è la tesi di LAMARCHE P., *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme*, Parigi 1961. Per quanto il testo sia molto tormentato dalla tradizione, le allusioni a una guerra civile di cui si volle perdere la memoria sono ancora evidenti.

<sup>13</sup> Vedi nota precedente.

sottolinea l'interpretazione messianica del passo, sostituendo a «farò sparire» lo stesso verbo, ma alla terza persona, con soggetto quindi «il re». Nel II secolo la profezia era certamente letta con categorie messianiche.

A parte l'incertezza che riguarda la cronologia di questo testo, dopo il tempo di Zorobabele l'ideologia messianica non fu più produttiva. Non già che si possa affermare che era scomparsa, se non altro, perché i testi messianici continuavano ad essere letti, ma non fu più attiva per circa tre secoli, almeno in seno alla cultura della classe predominante in Gerusalemme.

#### 1.4. Nel periodo persiano

L'opera più grande nella sua complessità che illumina il periodo persiano, scritta intorno al IV sec. a.C. è il libro delle Cronache. L'autore non ha speranze messianiche, perché, in qualche modo, esse per lui sono già state realizzate. Israele, sotto il dominio persiano oltre a tutto legittimato dalla parola dei profeti<sup>14</sup> e non certo avversato dal grande legislatore Ezra<sup>15</sup>, godeva di una discreta tranquillità. Questa pace fu interpretata come segno di un favore divino che doveva dipendere dalla giustizia di Israele<sup>16</sup>.

Interessante l'interpretazione dei "privilegi di David"<sup>17</sup>, quale il Cronista accetta, prendendola da Isaia Secondo. Essi non sono più intesi come strettamente riferiti a David, ma a tutto il popolo. Questa estensione dei "privilegi di David" a tutto il popolo però, a sua volta, può essere letta in due modi: uno antimessianico e uno messianico. Da un lato, se i privilegi di David sono passati a tutto il popolo, questo non ha più bisogno di intermediario, non ha più bisogno di un messia, dall'altro, essendo il popolo tutto erede della promessa davidica, può egli stesso diventare, in qualche modo, messia. Questa interpretazione è garantita da un'antichissima glossa apparsa in uno dei canti del "Servo di YHWH" (Is 49, 3), che identifica il servo con Israele.

D'altra parte, in pieno contrasto con l'atteggiamento della cultura dominante in Gerusalemme, nel pensiero ebraico cominciarono ad apparire durante il periodo persiano delle figure

---

<sup>14</sup> Cf. Isaia 45, 1, dove il profeta attribuisce a Ciro il titolo di "unto/messia". Questa sezione appartiene al Deuteroisaia.

<sup>15</sup> Cf. Ezra 7, 26: la Legge di Dio è garantita dal re di Persia.

<sup>16</sup> Cf. COPPENS, *op.cit.*, p. 109.

<sup>17</sup> Cf. LIPINSKI E., *Le poème royal du Ps. LXXXIX, 1-5, 20-38* (Cahiers de la Revue Biblique 6), Parigi 1967.

che avevano tratti superumani: queste non erano dei messia nel senso che la parola aveva avuto fino a quel momento, ma poiché adempivano a funzioni che erano state tipiche del messia, rappresentavano bene un qualche sviluppo dell'idea messianica. Anche queste figure aiutavano a realizzare piani di Dio sulla terra, rivelavano strumenti di grazia prima ignoti, avevano in definitiva funzioni di salvezza. Oggi sono note quattro di queste figure superumane: due di queste risalgono al periodo persiano, le altre due sono posteriori.

Cerchiamo di presentarle nei loro tratti essenziali. Nell'ultima parte del libro di Malachia, che viene considerata normalmente aggiunta posteriore, anche se non è chiaro di quanto, compare la figura del profeta Elia, come destinata a tornare sulla terra in un giorno futuro (Mal 3, 23-24): «Ecco, io manderò il profeta Elia prima che giunga il giorno grande e terribile di YHWH, perché converta il cuore dei padri verso i figli e il cuore dei figli verso i padri; affinché io non venga e colpisca il paese di sterminio (*herem*)».

Dunque, Elia è un uomo con caratteristiche decisamente particolari, perché non è morto e vive ancora in qualche parte del cielo. Un giorno tornerà dal cielo sulla terra per sanare le discordie interne di Israele, affinché Dio, nella sua ira, non abbia a sterminarlo. Egli non stabilirà il regno buono futuro, ma collaborerà in qualche modo alla salvezza di Israele. Ha le funzioni salvifiche del messia, pur non essendo né re né sacerdote. Ma forse è qualcosa di più.

## 2. DAI TESTI DELL'APOCALITTICA APOCRIFA

### 2.1. Le figure messianiche dell'apocalittica

Un altro personaggio dalle caratteristiche superumane è Enoc. La Bibbia canonica accenna appena al fatto che non morì (Gen 5, 24: «non fu più, *scil.* sulla terra, perché Dio l'aveva preso»); poi non ne parla più<sup>18</sup>. Egli è invece figura centrale di una vasta letteratura, che dal suo nome può essere definita enochica e che appartiene a quel gruppo di testi che, non essendo stati accolti in nessun canone<sup>19</sup>, sono detti apocrifi. Nel Libro dei Vigilanti<sup>20</sup> Enoc

---

<sup>18</sup> Sulle dispute intorno alla figura di Enoc anche in ambiente rabbinico, cf. ROSSO (BIGLI L.), *La fortuna di Enoc nel giudaismo antico: valenze e problemi*, in "Annali di Storia dell'esegesi" 1, 1984, 153-164.

<sup>19</sup> Fa eccezione il cosiddetto Enoc Etiopico (sigla 1H), detto così per essere stato conservato integralmente solo dalla chiesa copta, nella quale è

si trova in una posizione addirittura superiore a quella degli angeli, con funzioni che possono essere definite di mediazione e di rivelazione (più che di salvezza vera e propria). Egli porta messaggi da parte degli angeli peccatori a Dio, del quale invocano il perdono: porta la risposta negativa di Dio.

Enoc conosce tutta la struttura celeste (*Libro dell'Astronomia* [Sigla LA] = 1H, 72-82), i movimenti degli astri e la natura dei venti; conosce il vero calendario (secondo la Bibbia visse 365 anni!); dunque, era riconosciuto come il fondatore dell'astronomia da tutti, anche da coloro che appartenevano a quella parte del giudaismo, da cui sono derivati i testi diventati canonici. È anche il primo che fa un viaggio agli inferi (1H [LV], 22), dove visita all'estremo occidente il luogo in cui stanno le anime dei defunti, già giudicate singolarmente e in attesa del Grande Giudizio collettivo e finale, i buoni separati dai malvagi<sup>21</sup>.

Proseguo questa presentazione delle figure superumane della mitologia giudaica, per darne un quadro completo, anche se le due seguenti sono più tarde del periodo persiano. Riprenderemo in seguito il discorso storico, seguendo la cronologia dei documenti.

Un terzo personaggio superumano è Melchisedek. Fino a poco tempo fa non conoscevamo l'esistenza di questo Melchisedek superumano, o anche se lo conoscevamo dal punto di vista cristiano. Della sua esistenza sapevamo soltanto da due testi: uno è l'Epistola agli Ebrei 7, 3: «Egli è senza padre, senza madre, senza genealogia, senza principio di giorni, né fine di vita, fatto simile al figlio di Dio, e rimane sacerdote in eterno», credevamo che si trattasse di un fenomeno molto tardo da porsi in relazione alle origini eterne. L'altro testo è l'apocrifo contemporaneo dell'Epistola agli Ebrei noto come *Enoc Slavo*<sup>22</sup>, dove si narra che fu figlio di Nir, personaggio altrimenti ignoto alla tradizione ebraica, figlio di Matusalemme, figlio di Enoc. Si tratta

---

considerato Scrittura.

<sup>20</sup> Si tratta del primo tomo dell'*Enoc Etiopico* (Sigla 1H), corrispondente ai capp. 6-36. Le scoperte qumraniche hanno dimostrato che l'opera è molto antica, certamente anteriore all'anno 200 a.C. Sigla: LV. Sul problema della datazione di LV e sulla sua complessa stratificazione, cf. SACCHI P., *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, Torino, UTET 1981, 431-433, con bibliografia.

<sup>21</sup> La rappresentazione del mondo dell'oltretomba in questo passo di LV costituisce una profonda innovazione nel pensiero ebraico: lo sceòl classico non conosceva questa distinzione fra buoni e malvagi.

<sup>22</sup> Enoc slavo è un apocrifo appartenente alla seconda metà del I sec. d.C. Di questo apocrifo esiste anche una versione più ampia probabilmente del V secolo. Ci è giunto solo in una versione paleoslava. Sigla: 2H.

perciò di un personaggio prediluviano, che nacque, secondo questo testo, verginalmente da Sofonim, moglie di Nir, quando questi era già stato proclamato dal popolo Sommo Sacerdote. Il bambino nacque avendo già le insegne sacerdotali e capace di parlare come un adulto. Egli è «Sacerdote dei sacerdoti per sempre» (2H, 71, 29). Quando il tempo del diluvio si avvicinò, l'arcangelo Michele scese dal cielo, prese il bambino e lo portò in salvo nell'Eden, dove vive ancora e per sempre.

Ora abbiamo trovato un frammento di Qumran, 11QMelch, scritto materialmente verso la metà del I sec. a.C., il quale attesta che il mito di Melchisedek era già attivo assai prima di quanto pensassimo. Anzi, sia pure con un indizio negativo, ma piuttosto forte, possiamo risalire fino al II sec.: il libro apocrifo dei Giubilei, risalente al II sec. a.C., che è un *midrash* della Genesi, pur avendo l'abitudine di ampliare il testo con numerosi particolari, tuttavia omette completamente l'episodio di Melchisedek, quale è narrato in Genesi 14, 17-20. Evidentemente Melchisedek era una figura, della quale l'autore preferiva tacere o addirittura lasciar credere che non fosse mai esistita<sup>23</sup>.

Una quarta figura superumana, ancora più tarda, ma la più grande di tutte, è quella del "Figlio dell'Uomo" del Libro delle Parabole<sup>24</sup>. Questi personaggi agiscono tutti per ordine diretto di Dio e la loro opera ha funzione salvifica per Israele: in qualche modo, dunque, hanno le stesse funzioni che una volta aveva il re unto: è giusto parlare di funzioni messianiche.

## 2.2. Il messianismo nell'epoca asmonea

Ma torniamo al racconto storico. Col II secolo a.C. assistiamo a una netta ripresa del messianismo. Essa è legata alla tristezza del periodo storico attraversato da Israele, che si trovò a vivere in mezzo alle tensioni fra Tolomei d'Egitto e Seleucidi di Siria, diviso in se stesso fra partigiani degli uni e degli altri, sul

---

<sup>23</sup> Sulla posizione dei *Giubilei* all'interno del giudaismo, cf. TESTUZ M., *Les idées religieuses du livre des Jubilés*, Ginevra-Parigi 1960. Enoc vi svolge notevoli funzioni sacerdotali; cf. ROSSO UBIGLI L., *La fortuna di Enoc nel giudaismo antico; valenze e problemi*, in "Annali di Storia dell'Esegesi" 1, 1984, 153-164. Cf. anche BOCCACCINI G., *Beyond the Essene Hypothesis; The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids, Eerdmans 1998, pp. 86-98.

<sup>24</sup> Il Libro delle Parabole (sigla: LP) è il secondo tomo di 1H e copre i capp. 37-71. La data più probabile del libro (il più tardo del pentateuco enochico) è da porsi intorno al volgere della nostra era. Alcuni tentativi di interpretarlo come opera cristiana non hanno alcun fondamento. Cf. SACCHI P., *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, op. cit., pp. 435-438.

piano politico, e sul piano ideologico frammentato in numerose sette rivali. Fu periodo di prove e di guerre, perdurato con brevi pause fino alla distruzione del tempio e oltre. In questo periodo l'utopia e il messianismo trovarono facile alimento. Quanto più la "salvezza" appariva lontana, tanto più il popolo era portato ad attenderla da qualche intervento di Dio. Quando quest'attesa dell'intervento di Dio si unisce all'idea che Dio avrà uno strumento storico per realizzarla, abbiamo una forma di messianismo.

Tralascio di parlare del cap. 7 del libro di Daniele, perché non credo che abbia carattere messianico. La figura del Figlio dell'Uomo che vi appare è solo figura del popolo eletto, come è chiaramente dichiarato dall'autore stesso.

C'è però un libro contemporaneo, il Libro dei Sogni (LS)<sup>25</sup>, databile con certezza agli anni immediatamente successivi al 164, perché l'ultimo avvenimento che conosce è la morte di Antioco IV<sup>26</sup>. Esso contiene una storia di Israele che l'autore immagina narrata da Enoc al figlio Matusalemme per averla letta nelle tavole celesti e riguardante quindi il futuro. Si tratta di un futuro che l'autore naturalmente conosce bene fino al suo tempo; dopo non conosce più nulla. Ciò non toglie che il suo discorso proceda anche oltre il 164, ma fino a quel tempo riguarda cose note; dopo il 164 diventa vera e propria profezia, perché l'autore attende qualcosa, nella cui venuta crede con la massima certezza. Egli attende che Dio, sceso sulla terra, faccia il giudizio 1) degli angeli peccatori, 2) delle pecore cieche (gli ebrei "cattivi", che la pensano diversamente da lui), 3) di tutti i popoli.

Fatto questo giudizio, Dio farà scomparire il tempio, ne costruirà uno nuovo e questo nuovo tempio (1H[LS], 90, 29) segnerà l'inizio di un mondo nuovo, dove comparirà un bue dalle grandi corna. Nel linguaggio metaforico del nostro autore, gli ebrei sono sempre detti pecore, gli angeli uomini, i popoli stranieri sono raffigurati come animali feroci o immondi. Di mezzo, fra gli angeli e gli uomini, nel suo linguaggio fra gli uomini e le pecore, ci sono i buoi, cioè figure della tradizione biblica particolarmente benedette da Dio, come Adamo (che sulla terra fu un giusto) o Noè, che, unico fra gli esseri viventi diventò addirittura un uomo, cioè un angelo (1H[LS], 89, 1. 9); sono ancora buoi Sem, Abramo e Isacco, ma Giacobbe è già simboleggiato in una pecora, come pecore sono i dodici capostipiti delle dodici tribù d'Israele. Sono

---

<sup>25</sup> LS è il quarto tomo di 1H, comprendente i capp. 83-90.

<sup>26</sup> Cf. MILIK J.T., *The Books of Enoch. Aramaic Fragments from Qumran Cave 4*, Oxford, Clarendon Press 1976, p. 44.

pecore e non buoi anche Mosè e Aronne (1H[LS], 89, 17 e 18)<sup>27</sup>.

Il bue atteso è evidentemente un uomo che riavrà la stessa benedizione che ebbero Adamo e i patriarchi fino ad Isacco. Egli governerà tutti i popoli, che lo temeranno e pregheranno (1H [LS], 90, 37). Conviene non badare al verbo “pregare”, che ci è arrivato in una traduzione etiopica di un testo greco tradotto dall’aramaico. Preferisco limitarmi ad osservare la struttura dello schema mentale: la storia è destinata ad andare sempre peggio, finché non interverrà Dio (schema analogo a quello del libro di Daniele) per punire tutti gli empi, ebrei o non ebrei che siano. Dopo il Grande Giudizio Dio farà un nuovo tempio e finalmente avremo un regno di giustizia governato da questo essere eccezionale, che torna ad essere messia nel senso di “re”, ma senza essere legato alla casa di David. Il messia verrà dopo il Giudizio e avrà la funzione di amministrare sulla terra l’ordine e la giustizia voluti da Dio.

### 2.3. Il messianismo di tipo essenico

Veniamo adesso al libro dei *Giubilei*, un apocrifo di tipo essenico<sup>28</sup> databile verso la fine del II secolo. Esso, come abbiamo già visto, ha una forte antipatia per la figura di Melchisedek, che cancella dal suo racconto, per quanto normalmente abbondi in aggiunte. Prima si poteva pensare che questa antipatia fosse dovuta al fatto che la figura di Melchisedek potesse servire a giustificare la condotta degli Asmonei, che furono insieme re e sacerdoti, contrariamente alla tradizione ebraica. Ma la scoperta del frammento qumranico 11Qmelch mostra che l’autore dei *Giubilei* poteva avere motivi più precisi e più gravi per far scomparire dalla sua storia la figura di Melchisedek. Questi era un antagonista di Enoc con caratteri di salvatore decisamente marcati.

11QMelch è molto frammentario e non sempre il senso appare chiaro, ma qualche frase, qualunque sia il contesto, ci lascia sconcertati ed è in ogni caso del massimo interesse. Si legge alle ll.5-6: «Melchise]dek che li farà ritornare in sé e proclamerà per loro la liberazione, affrancandoli da[l peso di] tutte le loro

---

<sup>27</sup> Come si evince anche da questo passo, la figura di Noè ebbe grandissima importanza nella tradizione enochica, anche se non fu attiva. Sembra essere stata una figura attiva nel passato della setta, ma secoli prima. Il LV si sviluppò come riscrittura di un più antico *Libro di Noè*, del quale ci è restata la menzione esplicita in *Giubilei*, 21, 10.

<sup>28</sup> Per il problema dei nomi e della storia delle sette giudaiche precristiane, cfr. oltre all’opera di Boccaccini citata alla nota 22, anche BOCCACCINI G., *Roots of Rabbinic Judaism*, Grand Rapids, Eerdmann 2002.

iniquità»...e alla l.8: «quando sarà compiuta l'espiazione per tutti i figli [della luce] e per gli uom[ini] del partito di Mel[chi]sedek». A lui viene riferito il salmo 82, 1 dove si legge: «Elohim ha preso posto nell'assemblea di El» (l. 10). Alla l. 13: «Melchisedek eseguirà la vende[tt]a dei giudizi di El». A lui è riferito Isaia 52,7: «Il tuo elohim regna». Sembra essere detto anche «[un]to dello spiri[to]» (l. 18). E alla fine avrà la funzione di liberare gli ebrei dalla mano di Belial.

In un altro testo qumranico (4Qumram b) appare il grande antagonista di Dio col nome di *Mlkrsh'*: è difficile non leggere sotto questo nome, altrimenti ignoto, un nome composto alla rovescia su quello di Melchisedek, per indicare il diavolo.

Dal testo 11Qmelch si deducono alcune cose: 1) Melkisedek è un essere sovrumano, un 'elohim<sup>29</sup>; 2) ha il compito di riportare gli ebrei sulla retta via, di farli convertire; 3) ha il compito di ricondurli in patria dall'esilio; 4) ha il compito, se non di eseguire il Giudizio (il testo non è chiaro), certamente di eseguire la vendetta di Dio. Queste funzioni sono tipicamente messianiche, perché funzioni salvifiche. Va però notato che l'importanza di queste funzioni è enormemente cresciuta rispetto al messianismo più antico. E alla crescita dell'importanza delle funzioni accompagna, se così può dirsi, la crescita della natura del personaggio messianico, che assume connotati via via sempre più superiori all'umano. Se il futuro messia del Libro dei Sogni avrà la natura dei patriarchi, Elia, Enoc e ora Melchisedek sono decisamente al di sopra dell'umano.

Intanto fra il II e il I sec. a.C. nell'ambiente essenico di Qumran si andava sviluppando un tipo nuovo di messianismo, che derivava da quello duplice di Zaccaria, sia pure per via letteraria e non storica. È quello che possiamo chiamare messianismo "duplice", o forse meglio "sacerdotale" per i motivi che vedremo. Non si parla né di David, né di Sadoq, ma si cerca un denominatore più vasto; è fondamentale la netta distinzione fra le due funzioni, quella civile e quella religiosa, due funzioni salvifiche proiettate nel futuro. I due messia devono ancora venire e, quando verranno, si disporranno gerarchicamente in modo che la posizione più alta tocchi al messia di Aronne. È un messianismo duplice, che può pertanto essere definito anche sacerdotale, dato il primato del Messia sacerdote su quello laico. Si veda *Regola della Comunità* 9, 11<sup>30</sup>, *Testamento di Ruben* 6, 8<sup>31</sup> e soprattutto *Test.*

---

<sup>29</sup> Cf. GIANOTTO C., *Melchisedek e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche* (sec. II a.C. - sec. III d.C.), Brescia, Paideia 1984, pp. 64 sgg.

<sup>30</sup> Il testo della Regola della Comunità (sigla: 1QS) recita: «Essi (cioè gli

di Giuda 21, 4: «Come il cielo è più alto della terra, così il sacerdozio di Dio è più alto del regno terreno».

Il messia sacerdotale avrà il compito di dare l'interpretazione definitiva della Legge in tutti i casi di incertezza sulla *halakhah*<sup>32</sup>, e avrà il compito di legare Satana («Beliar sarà legato da lui» [Test. di Levi 18, 12]). Satana ha qui un'importanza che non ha nei testi canonici. Siamo in ambiente essenico. Il mondo è diviso in due grandi partiti, due *goralim*, quello della luce e quello delle tenebre; uno sotto la guida dell'angelo della luce, generalmente interpretato come Michele, e uno sotto la guida dell'angelo delle tenebre, che può essere indicato coi nomi più diversi, ma è sempre il diavolo (cf. *Regola della Comunità* 3, 15-21). Il sommo sacerdote avrà funzione altissima e salvifica, culminante nella liberazione del mondo da Satana, cioè dal male (vedi Test. di Levi, citato sopra).

Ma questo sacerdote del futuro non ha nulla a che fare col sacerdozio storico di Israele, nemmeno con quello più autentico. Sarà un sacerdozio di natura eccezionale. Si legge nel Test. di

---

esseni di Qumran) si governeranno secondo le prime regole, nelle quali cominciarono ad essere istruiti i membri della Comunità, e questo fino alla venuta del profeta e degli unti di Aronne e di Israele» (1QS, 9, 10-11). La comunità ammette che le norme di vita che si è date possono non essere perfette; attende perciò qualcuno che indichi la *halakhah* perfetta. I personaggi attesi per questa funzione in questo caso non sono due soltanto: è atteso anche un profeta, la cui venuta precederà quella dei due messia. È lo stesso schema che il cristianesimo applicò al Battista nei confronti di Gesù. Sul messianismo di Qumran cf. STARCKY J., *Les quatre étapes du messianisme à Qumran*, in "Revue Biblique" 70, 1963, 481-504.

Comunque l'attesa di un profeta per dirimere problemi di natura giuridica e politica è documentata anche nel Primo libro dei Maccabei (14, 41): quando Simone si trovò in una situazione piuttosto confusa giuridicamente, avendo egli assommato nelle proprie mani potere civile e religioso ed avendo assunto la carica di Sommo Sacerdote senza essere di stirpe sadocita, ritenne ottimo mezzo per guadagnare tempo rimettere tutto il problema a un "profeta degno di fede". La soluzione fu accettabile per il popolo; dunque, la possibilità di un mediatore che riferisse agli uomini la volontà di Dio e li guidasse doveva essere possibilità comunemente ammessa.

<sup>31</sup> Il *Testamento di Ruben* è il primo capitolo di un'opera intitolata *I Testamenti dei Dodici Patriarchi*. È un apocrifo del I sec. a.C. almeno nella sua forma definitiva. Gli strati più antichi appartengono al secolo precedente. In questa esposizione si tiene conto solo del rifacimento finale del I sec. a.C., che del resto è l'unico certo nel suo contenuto. Sul problema, cf. BECKER J., *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der Zwölf Patriarchen*, Leida 1970. Il Becker non attribuisce l'opera all'essenismo; tuttavia alcune idee, come quelle relative al messia sacerdotale, sono di tipo essenico.

<sup>32</sup> Così interpreto Test. Levi, 18, 2: «Al quale (cioè a Levi) tutte le parole del Signore saranno rivelate». Sulla necessità di una particolare rivelazione per conoscere la vera *halakhah* (cfr. anche 1QS, 9, 10-11) citato alla nota 29.

*Levi*, 18, 1-7:

Quando il Signore avrà fatto vendetta di loro,  
allora il Signore farà sorgere un sacerdote nuovo,  
al quale tutte le parole del Signore saranno rivelate.  
Egli farà sulla terra un giudizio di verità, durante molti giorni.  
Questi brillerà come il sole sulla terra  
e farà scomparire ogni tenebra di sotto il cielo;  
vi sarà pace su tutta la terra.  
Ai suoi giorni i cieli esulteranno,  
e le nubi si rallegreranno...  
La gloria dell'Altissimo sarà pronunciata sopra di lui,  
e lo spirito di intelligenza e di santità riposerà sopra di lui...  
Egli darà la maestà del Signore ai suoi figli, in verità e per sempre.  
Egli non avrà successori, di generazione in generazione e per sempre...  
Sotto il suo sacerdozio scomparirà il peccato...  
Darà da mangiare dell'albero della vita ai santi...  
Beliar sarà legato da lui...

Nell'insieme si ha l'impressione che l'autore dei *Testamenti dei Dodici Patriarchi* attendesse un mondo diverso che sarebbe stato istituito dagli unti di Levi e di Giuda. Interessante che scompaia il nome di David, per essere sostituito da quello più ampio di Giuda. L'autore non attende più il regno davidico, ma nella restaurazione del regno di Israele crede ancora sulla base delle profezie dell'antico messianismo davidico. Si legge in *Test. di Giuda*, 22, 2-3:

Il mio regno finirà per opera di stranieri,  
finché non giunga la salvezza di Israele,  
fino alla parusia del Dio di giustizia, cosicché Giacobbe e tutti i popoli vivranno in pace.  
Egli (il discendente di Giuda) custodirà la forza del mio regno per sempre,  
perché con giuramento il Signore mi ha giurato  
di non togliere il regno alla mia discendenza, per sempre.

C'è però un testo nel quale ricompare anche il messianismo davidico. Si tratta dei Salmi di Salomone, un'opera composta verso la metà del I sec. a.C., perché conosce sia la conquista di Gerusalemme da parte dei Romani (63 a.C.), sia verisimilmente la morte di Pompeo, il profanatore del Tempio.

L'autore se la prende violentemente contro gli Asmonei,

perché li considera degli usurpatori: il trono di Gerusalemme non può che appartenere, per volere divino, ai discendenti di David.

Tu, Signore, scegliești David, come re su Israele, giurasti a lui per sempre a proposito della sua progenie di non far cessare il suo potere regale...

...ci hanno cacciati via (chi scrive è evidentemente un profugo) loro ai quali non l'avevi promesso...

Hanno devastato il trono di David con tracotante cambiamento. Ma tu, o Dio, abbattili ed elimina la loro progenie dalla terra, facendo sorgere contro di loro un uomo estraneo alla nostra stirpe...

Guarda, Signore, e fa' sorgere per loro (*scil.* gli ebrei) il loro re, il figlio di David, per l'occasione che hai scelto, o Dio, perché il tuo servo regni su Israele

(Salmo 17 *passim*, traduzione MAURIZIO LANA in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. II in stampa presso la UTET).

Da un lato, in questo testo cogliamo la fede nell'eternità del regno davidico, dall'altro si ha l'impressione che la tensione escatologica si sia allentata. L'autore del *Libro dei Sogni* sembrava attendere il Grande Giudizio che avrebbe instaurato il regno del messia per un tempo ormai prossimo; sperava di vederlo. L'autore dei Salmi di Salomone vive la sua speranza con un certo distacco. Sa di non conoscere i tempi e usa una formula che lascia molto spazio alla pazienza di Dio: «All'epoca che tu sceglierai».

## 2.4. Il Figlio dell'Uomo

Ma il punto d'arrivo della storia non può che essere questo. E la funzione del discendente di David, quando verrà, sarà quella di realizzare la giustizia sulla terra, giustizia intesa nel senso di uguaglianza sociale, secondo un tipo di pensiero documentato anche nel non molto posteriore Libro delle Parabole: «Tu li guiderai nell'uguaglianza» si legge nello stesso Salmo (17, 46). È il secondo elemento della categoria messianica: la realizzazione di un regno di giustizia.

Paralelo al problema messianico è quello della mediazione; anzi, più che parallelo è solo un risvolto del primo. Abbiamo visto che Enoc aveva avuto anche funzioni di mediatore in quanto, stando fra Dio e gli angeli peccatori, portava messaggi in entrambe le direzioni. D'altra parte il discorso sulla mediazione è indispensabile per introdurre l'ultima grande figura di salvezza, quella del Figlio dell'Uomo, quale appare nel Libro delle Parabole. Lasciemo da parte il problema neotestamentario, anche se mi par chiaro che, quando nei Vangeli si parla del Figlio dell'Uomo, la

gente capisce bene di chi si parli e quali funzioni egli eserciti (vedi Marco 2, 10).

Nell'*Epistola di Enoc*<sup>33</sup> (EE) si trova scritto (1H [EE], 91, 15) che il Grande Giudizio non sarà fatto da Dio direttamente, ma dagli angeli Vigilanti: è una novità all'interno del pensiero ebraico<sup>34</sup>. E gli angeli che faranno il Giudizio saranno i Vigilanti, cioè quegli stessi angeli che nella tradizione noachica più antica avevano peccato e avevano fatto peccare. È chiaro che all'interno della tradizione apocalittica stessa c'era qualcuno che protestava contro certe idee della sua stessa tradizione. Gli ripugnava che esistessero angeli peccatori e che il peccato fosse stato portato in qualche modo sulla terra da fuori. «Come un monte non è mai diventato, né mai diventerà un servo... così il peccato non fu mandato sulla terra, ma sono gli uomini che lo hanno creato da se stessi e quelli che lo hanno fatto sono destinati alla grande maledizione» (1H [EE], 98, 4).

Queste funzioni di mediatore e di messia si trovano cumulate nella figura del Figlio dell'Uomo del *Libro delle Parabole*. Qui compare una strana figura di Figlio dell'Uomo che certamente deriva da Daniele 7<sup>35</sup>. Ma nel libro di Daniele il Figlio dell'Uomo era simbolo del popolo dei santi di Dio; invece nel *Libro delle Parabole* diventa una figura autonoma vera e propria, che viene identificata con Enoc (1H [LP], 71, 14) e dichiarata Messia (1H [LP], 52, 4). Quindi Il Figlio dell'Uomo sembra un titolo che spetta a una figura superumana che ha funzioni messianiche e che il *Libro delle Parabole* identifica con Enoc.

Esso è creato prima del tempo (1H [LP], 48, 2-3); questo personaggio assume nel libro tre titoli diversi: prima è il "Giusto", poi l'"Eletto", infine è il "Figlio dell'Uomo". Dio lo rivelerà al

---

<sup>33</sup> EE è un apocrifo della seconda metà del I sec. a.C.. Fu inserito come quinto tomo di 1H e occupa i capp. 91-105.

<sup>34</sup> Sull'interpretazione di 1H 91, 15 e sul problema della mediazione nel Grande Giudizio, che rappresenta una importante innovazione nel pensiero ebraico, cfr. SACCHI P., *Enoc Etiopico 91, 15 e il problema della mediazione*, in "Henoch" 7, 1985, 257-267.

<sup>35</sup> Il Vermes sostiene che l'espressione "Figlio dell'Uomo", almeno nei vangeli, non rappresenta un titolo vero e proprio. È possibile, perché "Giusto", "Eletto" e "Figlio dell'Uomo" sembrano più appellativi che titoli, ma la situazione non cambia molto: anche Gesù è detto eletto in Lc 23, 35 e non saprei dire se si tratta di titolo o di appellativo. Per allontanare nel tempo la figura del Figlio dell'Uomo da quella di Gesù, il Vermes deve postdatare il LP, che diventerebbe opera cristiana; ma l'identificazione del "Figlio dell'Uomo" con Enoc rende questa interpretazione quanto mai improbabile. Cf. VERMES G., *Gesù l'ebreo*, Roma, Borla 1983, pp. 187-217 e SACCHI P., *Gesù l'ebreo*, in "Henoch" 6, 1984, 347-368. Vedi anche nota 23.

momento opportuno ed avrà il compito di travolgere tutti i malvagi, che per l'autore sono essenzialmente i politici e coloro che comunque detengono il potere, mentre buoni sono per definizione i poveri, gli umili e gli emarginati in genere. Rovescerà i re dai loro troni, spezzerà i denti dei peccatori; sarà lui quello che eseguirà il Grande Giudizio e sarà lui quello che condannerà i malvagi. Il suo giudizio sarà durissimo. Egli eseguirà da solo la funzione che l'*Epistola di Enoc* aveva attribuita all'insieme degli angeli Vigilanti. Instaurerà così il regno di Dio sulla terra.

## 2.5. La funzione del messia nell'epoca più recente

Vorrei ancora presentare due apocrifi, entrambi del I sec. d.C.: l'*Apocalisse Siriaca di Baruc* detto comunemente 2 Baruc, e il *Quarto libro di Ezra*, detto comunemente 4 Ezra. Baruc dovrebbe essere anteriore al 100 e 4 Ezra dovrebbe essere un po' posteriore. Sono le datazioni secondo le edizioni più recenti: fino a qualche tempo fa i due apocrifi erano considerati entrambi della fine del I secolo e 4 Ezra anteriore magari a 2 Baruc. Comunque la cosa ha un'importanza relativa per il nostro discorso.

In 2 Baruc assistiamo alla diminuzione dell'importanza del messia. Nell'insieme della sua ideologia il ruolo del Messia è limitato assai di più di quanto non appaia da questa esposizione. Compito del Messia sarà quello di preparare il mondo per il Grande Giudizio. Questo Messia è un uomo, di cui però si dice che è rivelato (29, 3; 39, 7) da Dio e che alla fine del suo compito ritornerà (30, 1), sembra, al cielo. Questo testo è incerto. Tuttavia egli farà giustizia dei pagani, darà stabilità ad Israele: il suo ultimo atto consisterà nel giudicare e giustiziare sul monte Sion l'ultimo re delle genti (40, 2). Dopo ciò il suo compito sarà finito e il suo regno durerà fino alla fine del mondo, fino al momento in cui «il mondo della corruzione sarà finito» (40, 3). Allora avremo il regno dell'incorruttibilità.

In 4 Ezra la funzione del Messia è simile a questa. Ma mentre in 2 Baruc il Messia ha tratti superumani, sia pure non accentuati, in 4 Ezra ha tratti più umani, sia pure di un'umanità superiore a quella dei comuni mortali: sembra che l'idea che il messia debba essere al di sopra dell'umano sia completamente affermata in questo primo secolo della nostra era. Anzi, il Messia di 4 Ezra torna ad essere di stirpe davidica (12, 32). Egli presiederà al Grande Giudizio e farà giustizia dei pagani. Ma la sua vita durerà ben quattrocento anni. Alla fine di questi quattrocento anni morirà e con la sua morte finirà il mondo della storia. Da questo momento il mondo ritornerà al silenzio primordiale: per sette

giorni, tanti quanti quelli della prima creazione, ci sarà silenzio assoluto. Poi avremo la nuova creazione, il nuovo mondo, quello finalmente senza male.

Non ho toccato il problema cristiano; è chiaro che per me deve essere inserito in questo tema storico. Credo, comunque, che il mistero di Gesù, la sua meravigliosa convinzione di prendere su di sé il peccato del mondo per liberare gli uomini dal male, debba essere indagato sulla linea del Figlio dell'Uomo, non su quella del messianismo classico. I testi neotestamentari stessi mi sembrano respingere l'interpretazione di Gesù messia regale, nel senso umano del termine. Se fu re, non fu re di questo mondo. Gesù evitò di applicare a sé il termine "Messia", perché poteva avere troppi significati e quello di "re storico" era uno di questi. Comunque, al tempo di Gesù la figura messianica tendeva a caricarsi di valenze preterumane. Il termine "messia", se riferito a Gesù, va inteso in questa accezione più alta, non in quella tradizionale del messia regale. L'attesa di un giudice escatologico, di un salvatore, di un Figlio dell'Uomo non è documentata solo nei vangeli: è patrimonio giudaico del tempo di Gesù già da parecchio tempo. Gesù indicò se stesso sempre col termine "Figlio dell'Uomo". La sua regalità appare solo in uno degli ultimi atti della sua vita: nel processo davanti al sinedrio e in quello davanti a Pilato.

Il Vangelo di Marco pone fra i primi episodi che racconta la guarigione del paralitico, al quale Gesù rimette i peccati prima di guarirlo. «E affinché sappiate che il Figlio dell'Uomo ha il potere sulla terra di rimettere i peccati, ti ordino, disse al paralitico, alzati, prendi il tuo lettuccio e va' a casa tua» (Mc 2, 10-11). Si noti il trapasso dalla terza persona alla prima. Il senso che ne deriva può essere sintetizzato così: Affinché comprendiate che il Grande Giudice (la gente doveva capire così) ha il potere non solo di condannare, ma anche di perdonare, *io*, per dimostrare che ho questo potere, ti ordino...



RICCARDO DI SEGNI

## CONSOLIDAMENTO E AFFERMAZIONE DELL'EBRAISMO DIASPORICO: LA MISHNAH

**L**a trattazione della *Mishnah* costituisce un tema molto vasto che non si può esaurire in una presentazione, e io dunque cercherò di dare qui almeno alcuni elementi essenziali per introdurre tale tematica<sup>1</sup>.

*Mishnah* è un termine nel quale compare la radice *shi nun-he*, che in ebraico ha un significato vario, e significa ripetere o insegnare: quindi *mishnah* costituisce una sorta di “ripetizione” o di “insegnamento”.

### 1. TORAH SCRITTA E TORAH ORALE

Il problema di fondo della *Misnah* è quello del concetto di *tradizione orale*, cioè tramandata “per bocca”, attraverso l’insegnamento, da maestro ad allievo. Da epoca remota l’ebraismo ha fatto una distinzione fra due tipi fondamentali di insegnamento: la *Torah shebbikhtav* e la *Torah shebe’alpé*, ossia la “*Torah* scritta” e la “*Torah* orale”. Anche *Torah* significa “insegnamento” ed è il termine col quale si intende prima di tutto la Bibbia, specialmente il Pentateuco, ma più in generale tutta la dottrina, la dottrina su cui si basa l’ebraismo. La parte, il nucleo, lo spirito essenziale di questa *Torah* è il Pentateuco: esso viene chiamato *Torah shebbikhtav* perché è l’unico testo che per secoli è stato scritto, cioè è stato tramandato attraverso la scrittura.

Contemporaneamente, contestualmente e parallelamente a questo testo, è nata però anche un’attività di interpretazione e di approfondimento. Pensiamo a un giudice che debba giudicare in base a ciò che è scritto nella *Torah*, in una qualsiasi causa: la *Torah* contiene certo un’ampia quantità di normative, si tratta

---

<sup>1</sup> Trascrizione di una conferenza registrata, non rivista dall’Autore.

però di casi particolari o di principi essenziali, di norme che non potranno mai disciplinare l'intera casistica presente nell'attualità. Un giudice che deve applicare una norma della *Torah* si riferisce naturalmente a quello che è scritto nel testo, ma deve avere altresì in mano dei meccanismi per poter tirar fuori dalla norma generale o particolare le istruzioni per il caso che sta affrontando. Allora o ragiona per conto proprio, o applica dei sistemi di ragionamento codificati e si riferisce a qualche cosa che ha già appreso dai suoi Maestri. Quindi l'esistenza di un testo scritto comporta la necessità di quello che possiamo chiamare la giurisprudenza, l'allargamento della problematica.

Per es. la Bibbia dice: in caso di controversia tra due persone «dovrai dare occhio per occhio, dente per dente, ustione per ustione», e il lettore moderno si scandalizza. In realtà la norma viene immediatamente interpretata dai Maestri, che ritengono necessario sviluppare il discorso (anche con una certa ironia) e dicono: «Ma se uno sdentato rompe i denti a qualcuno, che pena gli applichiamo?» oppure «E se uno che non ha oggi occhi cava gli occhi a qualcun altro, dunque egli non è punibile?». Allora interviene la tradizione orale, che viene a spiegare, applicando dei criteri particolari che sono i sistemi codificati nel *Midrash* giuridico, e si pensa che la norma vada intesa in senso pecuniario, cioè che bisogna stabilire il valore del bene che è stato tolto. La legge della Bibbia non prescrive brutali mutilazioni, ma è semplicemente il fondamento di qualsiasi società giusta, secondo la quale la pena deve corrispondere al danno, danno che però andrà valutato dal punto di vista pecuniario.

Tutto questo la Bibbia non lo dice, ma lo dicono i suoi interpreti: e così accanto alla *Torah* scritta si dovrà sviluppare la *Torah* orale, che è essa stessa considerata parimenti *Torah*, ma come una forma diversa del sacro testo, tanto che per molti secoli la *Torah* orale rimane tale e non viene messa sulla carta o sulla pergamena.

## 2. TRASMISSIONE E INSEGNAMENTO DELLA TRADIZIONE

Della *Torah* sono esistiti nel tempo sistemi diversi di trasmissione e di sviluppo attraverso le varie scuole e i vari specialisti, i *meturgheman* (lett. "traduttore"). Questi non facevano soltanto i traduttori del testo sacro, ma erano una sorta di enciclopedia ambulante in grado di recitare a memoria tutti gli insegnamenti. Esistevano cioè in ogni scuola delle persone che avevano il ruolo precipuo di mantenere la tradizione orale, e che

riferivano esattamente quanto avevano appreso. Da questo tipo di trasmissione, quando finalmente la riluttanza a mettere le cose per iscritto fu superata, finalmente nascerà un testo scritto, la *Mishnah*.

Se andiamo ad una pagina della *Mishnah*, soprattutto se la leggiamo nel testo originale, ci rendiamo però conto che lo scritto segue una costruzione logica piuttosto differente dalla logica a cui noi siamo oggi abituati.

Un qualsiasi testo di diritto dell'antichità latina, di diritto romano, che per certi versi è coevo a quelli del diritto ebraico, è indubbiamente costruito secondo uno schema logico ben preciso, con uno sviluppo e una discussione dell'argomento propri delle categorie del pensiero occidentale.

La *Mishnah* invece ed i testi ad essa correlati, non seguono questo tipo di struttura logica: essi hanno un modo di ragionare differente, e risentono del fatto che la trasmissione fino a quel momento era stata orale, evidenziando lo sviluppo di tecniche speciali per rafforzare e per conservare la memoria; tanto che tutta la *Mishnah* si può leggere anche come un trattato di mnemotecnica. Nella *Mishnah* la costruzione del discorso viene fatta, per esempio, per analogie, per allitterazioni, per casistiche particolari che mettono insieme delle cose che fra di loro hanno in comune pochi elementi, spesso soltanto formali: tutto questo dipende dal fatto che fino a quel momento la trasmissione era orale.

Riepilogando: esistono una *Torah* scritta e una *Torah* orale. La *Torah* orale ha dei motivi particolari per essere trasmessa in modo distinto dalla *Torah* scritta, e poiché essa si riferisce a una realtà in continua evoluzione, metterla per iscritto significherebbe in qualche modo bloccarla, congelarla, mentre invece è proprio della tradizione orale l'idea dello sviluppo permanente

### **3. IL COMPITO DEI SACERDOTI E DEGLI SCRIBI NELL'INTERPRETAZIONE DELLA TORAH**

Chi furono gli artefici dell'interpretazione della *Torah*? In tempi remoti furono probabilmente i sacerdoti, i *Coanim*, i discendenti di Aronne, che erano tali per condizione di nascita. In epoca remota essi erano i detentori del potere religioso e avevano motivo di esistere come classe quando esisteva il Santuario di Gerusalemme: essi erano i destinatari delle decime, praticavano in prima persona il culto dei sacrifici nel Tempio, e furono per molti secoli anche i depositari della cultura. La situazione cambiò radicalmente al momento del ritorno dalla cattività babilonese, nel

V secolo: l'ebraismo era basato su strutture differenti, essendo il Primo Tempio stato distrutto nel 586 e non più ricostruito per 70 anni. A questo punto avvenne un cambiamento di ruoli, e accanto al sacerdote comparve un altro personaggio, che nella Bibbia è chiamato il *sofer*, letteralmente lo "scriba". In realtà il termine è un po' riduttivo. In ebraico la radice *safâr*, come in italiano, indica molte cose differenti: in italiano si dice "contare", nel senso del numero, e raccontare, con la stessa radice. Lo stesso concetto compare in altre lingue, come anche in ebraico. Dalla radice *safâr* derivano tante cose che sembrano non avere nulla in comune: c'è il numero, *misfar*, e quindi il contare, *lispor*, e il raccontare e anche il mettere per scritto un libro. La persona che svolge tecnicamente l'azione di scrivere è il *sofer*, ma chiaramente, come vediamo dalla pluralità dei significati, il *sofer* svolge un'attività pluridisciplinare.

Il *sofer* è la persona che conserva la memoria del testo e che lo mette per scritto, ma che poi fa anche dei conti su questo testo, per quanto la cosa possa sembrare strana, i conti del numero delle parole che compongono la scrittura, e che servono prima di tutto a preservare l'integrità del testo. In una determinata pagina ci devono essere tante parole o tante lettere: se ce n'è una in più o una in meno, significa che il testo è stato manomesso. Contare il testo così come fare un controllo rigoroso del numero di lettere che esso contiene, è un'operazione che adesso fanno i computers: quando si fa un trasferimento di un programma o di un testo, facendo il conto della sua lunghezza, si ha immediatamente la prova che c'è stato un errore nella trasmissione.

Questo lavoro lo facevano in modi molto più noiosi gli antichi *sofrim*. Essi sono gli stessi scribi che godranno di fama sinistra nelle maledizioni evangeliche; in realtà momenti marginali di una polemica, probabilmente non diretta contro la funzione dello scriba di per sé, ma contro alcune degenerazioni possibili in questo sistema che ovviamente, come qualsiasi sistema di potere o che si presenta come detentore di verità, fu suscettibile di alterazioni e di degenerazioni.

Il *sofer* non era tale per condizione di nascita, a differenza del sacerdote; egli era un nuovo personaggio che emergeva dal popolo ebraico e ne cambiava la struttura, costituendo una élite non di nobiltà di nascita ma di nobiltà di cultura. Questa situazione avrà per molti secoli una storia controversa e spesso i due poli dell'opposizione verranno anche a scontri feroci.

Probabilmente all'inizio gli scribi erano sacerdoti anch'essi, con una attività "mista"; poi lentamente si creò una classe di scribi

o di Maestri che era differente da quella sacerdotale. Questa creazione si accompagnò ad una opposizione di concezioni e di modi di pensare la realtà. Ad un certo punto l'opposizione si cristallizzò nella formazione di due "partiti" differenti: quello dei sadducei che esprimevano la posizione sacerdotale e quello dei farisei, comunemente conosciuto per essere l'oggetto di polemiche nella letteratura evangelica e per essere di conseguenza identificato come sinonimo d'ipocrisia, in realtà costituendo essi una classe di Maestri che avevano portato avanti la tradizione.

#### **4. LA DISTRUZIONE DEL TEMPIO E LA NASCITA DELL'EBRAISMO RABBINICO**

Nel momento in cui fu distrutto il Tempio di Gerusalemme, nel 70, le basi della nuova rivoluzione imposta dalla storia erano dunque già state gettate. Fino al 70 era esistito il Tempio con tutti i suoi riti sacrificali, con i pellegrinaggi e con manifestazioni di religiosità completamente diverse dal modo attuale di concepire la religiosità: c'era, per esempio, tutto il sistema delle purità e delle impurità che vincolava enormemente la vita delle persone; ma tutto questo sistema era legato al Tempio, e quindi con la sua distruzione esso entrò completamente in crisi.

I sacerdoti (che rimangono pur sempre ancora oggi nel mondo ebraico, essendo essi i discendenti che portano nel loro cognome l'eredità sacerdotale - "*cohen*": sacerdote) persero così le loro prerogative e il loro potere. Presentandosi l'ebraismo del 70 estremamente composito, il potere - più morale che materiale - passò allora in mano alla classe che per secoli si era formata in via alternativa, i Maestri.

Noi ebrei di oggi siamo discendenti di una parte di quell'ebraismo, ma all'epoca esistevano vari tipi di identificazione ebraica, sia attraverso la cosiddetta parte nobiliare (la classe sacerdotale), sia attraverso le forme di tipo sincretistico ellenistico, sia ancora attraverso la miriade di sette che coprivano l'aspetto dell'ebraismo soprattutto nella sua dispersione, più che nella parte che viveva nella terra di Israele. Tutte queste correnti sono scomparse tranne una, quella che ha portato avanti l'ebraismo, e che è stata l'anima della sua sopravvivenza. È stata questa appunto la corrente dei Maestri, che prima si raccoglievano attorno al partito dei farisei. Questo partito si sciolse in quanto non ebbe più motivo di esistere come tale, ma rimase la tradizione portata avanti dai rabbini (che a quell'epoca ancora non si fregiavano di questo titolo; il titolo di rabbino premesso al nome di una persona compare nella seconda metà del primo secolo).

## 5. LE SCUOLE RABBINICHE E LA REDAZIONE DELLA MISHNAH

A questo punto è necessario introdurre una distinzione tra due momenti, due epoche fondamentali: l'epoca della codificazione della *Mishnah* e quella della codificazione del *Talmud*. La *Mishnah* viene codificata verso il 200 e.v., il *Talmud* tre secoli dopo, con alcune differenze di luoghi.

La redazione della *Mishnah* costituisce un processo che culmina nell'anno 200 circa, al quale si arriva attraverso una elaborazione da parte di varie scuole e di varie generazioni di Maestri. Secondo l'uso tradizionale di ogni Maestro che conosciamo - che ha lasciato una scuola, un influsso, una traccia di sé - non si indicano le date di nascita e di morte, ma il periodo di attività, diviso per "generazioni". Ci sono cinque generazioni di Maestri della *Mishnah*, di *tannaim* (così sono chiamati i Maestri della *Mishnah*).

### 5.1. Le scuole dei Maestri

Le date di queste generazioni sono: 1) la prima comprende i Maestri operanti e arriva fino a poco dopo la distruzione del Secondo Tempio, 2) la seconda insegna fino a circa l'anno 100, 3) la terza generazione finisce nel 135, e coincide con la fine della rivolta di Bar-Kokbà, 4) la quarta sta a metà strada fra la terza e la quinta, 5) la quinta generazione è quella che porta alla redazione definitiva della *Mishnah*, quindi finisce nel 200.

Prima di queste generazioni c'erano dei Maestri, che rappresentano un'epoca, a coppie, cioè due Maestri capiscuola per periodo; di tutte queste coppie esiste l'elenco nella *Mishnah* di *Aiòth*.

Una coppia celebre, per fare un esempio fra i più noti, è quella di Hillel e Shammaj. Sono i due prototipi di Maestri antagonisti, i quali nel loro periodo - che grosso modo coincide con il regno di Erode il Grande, gli ultimi decenni prima dell'era volgare - furono i due capiscuola rappresentanti di due concezioni differenti della tradizione. Genericamente vengono descritti l'uno, Hillel, come il rappresentante di un approccio popolare, di apertura, mentre Shammaj è il portavoce delle esigenze rigoristiche, elitaristiche, riduttive, anche se lo schema non è così rigoroso come appare in questa classificazione semplificatrice.

La prima generazione è quella di Johanan ben Zakkaj, un Maestro già celebre nella prima metà del primo secolo, il quale nel momento dell'assedio di Gerusalemme compì una scelta

clamorosa: trovandosi a Gerusalemme durante l'assedio di Tito si rese conto che l'ebraismo dal punto di vista statale poteva perire sotto i colpi dei Romani, e che questa disgrazia politica non doveva portare con sé anche la totale e definitiva scomparsa della cultura ebraica. Per questo egli decise di farsi portare con uno stratagemma fuori della città, si presentò a Tito che l'assedava e gli chiese e ottenne la possibilità di istituire un piccolo centro autonomo indipendente nel quale insediare una scuola. Questa scuola diventò in pratica il punto di partenza e di riferimento per la prosecuzione della tradizione: da quel momento in poi la scuola ebbe sede a Javne (in italiano si usa chiamarla Jamnia) nella quale dal 70 al 135 si formò il Sinedrio, la massima autorità religiosa e parzialmente anche politica dell'ebraismo in *Eretz Israel* (Terra di Israele), e di conseguenza in tutto il mondo ebraico.

## 5.2. L'Accademia di Javne

Per 65 anni dettò legge il Sinedrio o l'Accademia di Jamnia. "Sinedrio", una parola in uso in tempi rabbinici, è derivato dal greco; era il termine con cui si designavano i tribunali ebraici che governavano e disciplinavano la vita religiosa e civile dei luoghi di insegnamento ebraico. C'erano sinedri di varia autorità e livello. I sinedri che potevano comminare condanne a morte erano composti da 23 persone; c'era poi il massimo Sinedrio, composto da 70 persone, ed era in pratica l'autorità che decideva su tutto.

In questa Accademia svolsero il loro insegnamento tre generazioni: la prima era già in esaurimento, perché Johanan ben Zàkkai in quel momento era molto anziano; della seconda, conosciamo come Maestri Rabbi Eliézér, Rabbi Jehoshua e Rabban Gamliél, che fu il capo del Sinedrio. Poco dopo la morte di Hillel, la presidenza del Sinedrio diventò una prerogativa della sua famiglia; i suoi discendenti presero il potere e diressero questa Accademia per diritto di nascita.

Tra i discendenti di Hillel come presidenti del Sinedrio è frequente il nome di Gamliél. Il primo Gamliél, in ebraico Rabban Gamliél, è il Gamaliele che compare negli Atti degli Apostoli ed è uno dei pochi rabbini che la tradizione evangelica tratta con rispetto: è quel Gamaliele che difende gli apostoli nel processo che viene loro fatto al Sinedrio (cf At 5,34-39), e di cui l'apostolo Paolo mena vanto di essere stato allievo (cf At 22,3).

## 6. LE “GENERAZIONI” DEI MAESTRI

Il nipote (figlio del figlio) di questo Gamliél - il Gamliél di Javne, presidente del tribunale di Javne -, si trovò a gestire un momento difficilissimo. Alla seconda generazione dei *tannaim*, nell'epoca della repressione romana, egli cercò di ridare dignità ad un istituto che aveva perso molto a causa delle sciagure politiche. Questo tentativo lo pose in forte contrasto con antagonisti importanti, come Rabbi Eliézér (suo cognato ed erede culturale della scuola di Shàmmaj, e per questo in posizione minoritaria), e gli creò delle difficoltà anche con Rabbi Jehoshua (personalità più mite ma non meno importante), al punto che venne spodestato. Ci fu un colpo di mano e Rabban Gamliél venne cacciato dalla presidenza; alla fine ci fu un compromesso, per cui la persona nominata al suo posto fu Elazar ben Azarjah, che vantava nobili ascendenze (discendeva da Ezra il Sofén, il primo *sofér*), per cui in pratica la presidenza venne divisa alternativamente tra l'uno e l'altro.

La terza generazione è quella di Rabbi Aqibah e di Rabbi Jshmael, la generazione dei martiri della repressione romana e della rivolta di Bar-Kokhbà.

La quinta generazione è quella di Rabbi Jehudah Hannasi, discendente della famiglia di Rabban Gamliél: Rabbi Jehuda Hannasi, Giuda il Santo o Giuda il Principe, a seconda delle denominazioni, è la persona che portò a compimento la codificazione definitiva della *Mishnah*.

Nel corso di tutte queste generazioni il lavoro di trasmissione cominciò a consolidarsi lentamente, ed ogni Maestro con una certa autorità, che aveva ereditato insegnamenti dai suoi antecedenti e che aveva la sua scuola, cercò di organizzare la loro raccolta. Anche se non abbiamo più queste precedenti redazioni del testo, in ogni generazione le varie scuole hanno avuto la loro *Mishnah*.

In un periodo di pace, al tempo di Rabbi Jehudah Hannasi, che godeva di un certo potere restituitogli anche in termini politici, la situazione finì per apparire poi cambiata radicalmente: gli ebrei erano ormai dispersi in tutto il mondo e bisognava metterne per iscritto gli insegnamenti. Si portò così a termine questa importante impresa e nacque il testo della *Mishnah*

## 7. CRITERI REDAZIONALI DELLA MISHNAH

La *Mishnah* viene a raccogliere l'intero sistema dell'ebraismo rabbinico. Parlando di *Mishnah* non ho usato il

termine di “scrittura”, di “compilazione”, ma di “redazione” del testo. Che vuol dire redazione? È avvenuto per essa come per la redazione di un giornale. In redazione c’è il redattore che raccoglie da varie parti le notizie, le cuce, le taglia e le mette insieme. Se entrano bene in una pagina tutto è a posto, altrimenti le taglia tenendo l’essenziale, le ricompono cercando di eliminare le contraddizioni; oppure dice almeno: «il tale ha detto così», «da altre parti apprendiamo che...», e così via. Altrettanto è stato fatto per la redazione definitiva della *Mishnah*. Ci sono però delle differenze.

a) È difficile che in un codice di diritto romano si trovi che Tizio la pensa così, Caio la pensa cosà, mentre la maggioranza la pensa diversamente; invece nei testi rabbinici c’è: A la pensa così, B la pensa cosà, altri la pensano diverso. Per moltissimi argomenti troviamo qui una struttura estremamente aperta e dialettica: cioè in molti casi non viene codificata la regola, ma vengono riportate le opinioni delle varie scuole. Contemporaneamente vengono tramandate anche le chiavi per risolvere le contraddizioni: il testo appare strano, perché vi sono coesistenze di questo tipo.

b) Un altro elemento caratteristico della *Mishnah* è l’assenza, la minore presenza o la riluttanza a dare principi generali. La *Mishnah* inizia dicendo: da sempre si comincia a leggere lo *Shemà* (la preghiera essenziale della liturgia ebraica) - dando per scontato che bisogna leggerla -: è un modo curioso di “codificare”. Oppure, quando si parla di norme giuridiche elementari, non dà il principio generale, la teoria, ma preferisce dare il caso particolare: se il tale fa questo, egli è passibile di...; se invece fa quell’altro... Anche questo è un segno distintivo dell’antico diritto ebraico.

La parola *Tannà*, il Maestro di *Mishnah*, è derivata dal termine stesso che compone il nome di *Mishnah* nella sua variante aramaica, perché in aramaico la *shin* è interscambiabile con la *tav*: quindi ciò che da una parte si dice *shanà*, dall’altra si dirà *tanà*. In quell’epoca gli ebrei parlavano comunemente l’aramaico, ma la *Mishnah* viene scritta in ebraico: il testo rabbinico per eccellenza viene redatto in lingua ebraica perché era in questa lingua che si trasmetteva l’insegnamento più sacro. Le cose cambieranno radicalmente con l’apparizione del *Talmud*.

## 8. LE TRADIZIONI PARALLELE MINORI

In seguito a questa opera di redazione, dalla *Mishnah* rimasero però fuori un’ampia quantità di insegnamenti e di tradizioni, probabilmente raccolte in una sorta di insieme di “sorelle minori”.

a) Una di queste è la *Toseftà* (letteralmente “aggiunta”).

Non si è ancora capito di che genere di testo si tratti: probabilmente essa è una *Mishnah* parallela di epoca più antica - precedente di una o due generazioni - ma che ha ricevuto aggiunte posteriori. Praticamente è un'opera di dimensioni simili a quelle della *Mishnah*, e piuttosto disordinata nella sua struttura interna perché risente dell'uso che se ne è fatto come "deposito". Questo già ne indica il ruolo ancillare rispetto alla *Mishnah*, ammesso che, quando si parla di *Toseftà*, l'aggiunta sia stata fatta alla *Mishnah* che abbiamo adesso. Probabilmente non è così, ma si tratta di aggiunte alla *Mishnah* di una o due generazioni precedenti, con ulteriori supplementi. La *Toseftà* è un testo parallelo alla *Mishnah*, più o meno coevo, con interpolazioni e aggiunte differenti, di struttura più disordinata perché, non essendo al centro dell'attenzione, non ha avuto quelle protezioni testuali che si danno al testo maggiore.

Oltre la *Toseftà*, esistono ancora numerosi altri insegnamenti che sono rimasti fuori della *Mishnah*.

b) In aramaico "fuori", come "figlio", si dice *bar*. Da questa radice nasce la parola *baraità* (cosa rimasta fuori). La *baraità* è un insegnamento rimasto fuori dalla *Mishnah*, ma non per questo meno importante. Esso potrà dire le stesse cose della *Mishnah*, sotto forma più ampia, o potrà riferire chi è l'autore di un insegnamento, o potrà affermare delle cose differenti dalla *Mishnah*. Tutto questo materiale (ciascun insegnamento è chiamato *baraità*) lo troviamo nel *Talmud*.

Questo materiale ad un certo punto ricompare perché la *Mishnah* non è un testo definitivo, ma un testo problematico, che impone chiaramente allo studioso la necessità di chiarirsi le idee. Succede allora che, mentre nella scuola si legge la *Mishnah*, c'è il *meturghemam* che afferma: «Esiste una *baraità* che dice così». Allora bisogna risolvere le contraddizioni e le difficoltà esistenti tra le tradizioni differenti: tutto questo non ferma il discorso, ma finisce per ampliarlo enormemente.

## 9. DESCRIZIONE DELLA MISHNAH

La *Mishnah* è divisa in sei blocchi principali, chiamati *sedarim*, "ordini". A sua volta ogni ordine è suddiviso in trattati, ogni trattato in capitoli, ogni capitolo in distinti articoli. L'articolo singolo è chiamato *mishnah*, come il testo intero; talvolta questo viene chiamato anche *mishnahioth*, una forma di plurale del termine *Mishna*.

Qual è la struttura di questi sei ordini?

a) Il primo ordine è chiamato *Zera'im* o delle sementi: è

fondamentalmente centrato sulle questioni relative all'agricoltura, ossia contiene tutte le norme religiose e sociali collegate con l'agricoltura. Però il primo trattato di *Zera'im* è più squisitamente religioso, è quello delle benedizioni, cioè la norma religiosa di benedire Dio prima e dopo il godimento di alcuni beni.

b) Il secondo trattato è chiamato *Moced* e si riferisce alle feste: in pratica disciplina tutto il calendario religioso ebraico.

c) Il terzo trattato è detto di *Nashim*, cioè le donne, e in pratica tocca tutto ciò che riguarda il diritto matrimoniale: matrimonio, divorzio, levirato, istituzione della *Ketubà* (contratto nuziale per impedire il facile ripudio);

d) Il quarto trattato è quello di *Neziqin*, i danni: si occupa in pratica dei diritti, civile e penale. Fondamentale in questa parte è il trattato di *Sanedrim*, dedicato al funzionamento dei tribunali. Alla fine dell'ordine di *Neziqin* c'è un trattato del tutto particolare, autonomo (fino ad ora abbiamo parlato di una struttura essenzialmente giuridica), nel quale si condensa l'insegnamento morale dell'epoca: è chiamato *Pirke Auoth*, "capitoli dei Padri". Esso è stato spesso stralciato e pubblicato a parte.

e) ed f) Gli ultimi due trattati, di argomento in gran parte non più attuale già all'epoca della redazione, sono *Qodashim* e *Tahoroth*. *Qodashim* sono le cose sacre, praticamente i sacrifici, ossia tutto l'ordine sacrificale. Al momento in cui questo trattato veniva redatto non esistevano più i sacrifici: probabilmente questi trattati sono quelli che sono stati meno modificati nel corso dell'evoluzione dell'insegnamento, perché sono tutti costruiti su una base fondata ad Javne dai sopravvissuti alla distruzione del Tempio, che raccontavano come nel passato si facessero i sacrifici.

g) L'ultimo ordine è quello di *Tahoroth*, cioè della purità; tratta di tutte le norme relative ai riti di purificazione: di questo oggi è rimasto praticamente ben poco. Uno dei trattati che ha ancora una importanza attuale è il trattato di *Niddà*, che si riferisce ai riti di purificazione dall'impurità mestruale, che hanno ancora oggi una certa rilevanza nel rito ebraico.

\* \* \*

Per quanto si tratti di un testo essenzialmente giuridico, non si può conoscere l'ebraismo ignorando la *Mishnah*, fondamento della vita religiosa e della cultura ebraica, base di tutti gli sviluppi successivi. In particolare, ogni conoscenza anche comparata del mondo ebraico e del mondo cristiano deve passare attraverso la *Mishnah*; una quantità di argomenti, di temi, di critica e di interpretazione del Nuovo Testamento si possono infatti chiarire o leggere in forma completamente differente proprio alla luce della *Mishnah*. Gli esempi sono tanti, ma sono esercizi che abitualmente non si fanno; si cominciano a fare in questa

generazione, ma con difficoltà, perché non esistono studiosi esperti in entrambe le discipline, nella parte ebraica ed in quella cristiana. Per esempio la lettura della *Mishnah* di *Pesàhim* dell'ordine di *Moced*, il trattato che riguarda la Pasqua, è importante per la comprensione di tutta la sequenza della Passione, nei suoi tempi e nei dettagli, che bisogna andare a cercare e studiare; rileggendo i testi con attenzione si scoprono una quantità di dati, si aprono orizzonti completamente differenti.

*Amicizia Ebraico Cristiana, Roma*

VITTORINO GROSSI

## **GLI EBREI E LA CHIESA DI ROMA NEL PERIODO PRECOSTANTINIANO**

**Q**uale fu il rapporto ebrei e cristiani nell'antichità in relazione alla Chiesa di Roma? Se la domanda è estremamente precisa, la risposta necessita di enucleare in qualche modo l'ambito contestuale delle testimonianze provenienti dall'area cristiana di cui disponiamo. Esso investe, all'interno del cristianesimo, il problema della dialettica col giudaismo presente nella letteratura neotestamentaria, in particolare nei sinottici, in Paolo e nella letteratura giovannea; all'esterno il problema politico con l'Impero romano. C'è inoltre un problema linguistico generale relativo alla comprensione della letteratura cristiana "*adversus iudaeos, contra iudaeos*".

Vediamo brevemente tali aspetti dai quali può emergere sia qualche indicazione informativa sia di riflessione sul cammino fatto nelle rispettive comunità di Roma da ebrei e cristiani nei primi tre secoli dell'era volgare.

### **1. LA DIALETTICA NEOTESTAMENTARIA COL GIUDAISMO**

La dialettica neotestamentaria col giudaismo ha tre angolazioni abbastanza differenziate nelle fonti sinottiche, negli scritti di Paolo e nella letteratura giovannea.

#### **1.1. I Vangeli Sinottici**

Nei Sinottici, in particolare nel Vangelo di Matteo, viene accordata molta attenzione alla difficoltà per un ebreo di convertirsi al rabbino Gesù di Nazareth. Si chiedeva ai rabbini di Israele di non ritenersi più gli autentici interpreti della *Torah* essendo stato costituito quale unico interprete di Mosè, Gesù di Nazareth. Da ciò conseguiva anche per un pio israelita di non doversi più rivolgere ai propri rabbini, che nelle sinagoghe

tenevano il loro principale insegnamento, per l'attuazione/attualizzazione della *Torah*. Il Vangelo di Matteo, nel proporre in tale contesto di difficoltà generale la sequela di Gesù di Nazareth, fa leva perciò sulla spiritualità ebraica della prassi del fare il bene, della volontà di Dio seguita dal rabbino di Nazareth, da lui espressa e sintetizzata nel famoso capitolo 6 (il discorso della Montagna) e in quello conclusivo del capitolo 26 «avevo sete e mi avete dato da bere ecc.», dove l'attenzione ai bisogni umani coincide con la pietas religiosa anche del seguace di Gesù. L'insegnamento del rabbino di Nazareth, in altre parole, poteva essere seguito da un ebreo perchè tale dottrina corrispondeva alla spiritualità del suo popolo.

## 1.2. La posizione di Paolo

La posizione di Paolo si muove tra due estremi, dalla forza polemica della 1Ts 2,14-16 (il primo scritto di Paolo) circa le accuse impietose verso i giudei, al problema teologico del popolo giudaico di Rm 1-4 e 9-11 (l'ultimo scritto di Paolo). Se nella Lettera ai Tessalonicesi Paolo vede i giudei come antagonisti della parola di Dio che viene annunciata e pertanto come un ostacolo reale alla sua missione tra i gentili, nella Lettera ai Romani l'antitesi si trasforma in un mistero che si viene svelando, vale a dire nel problema della salvezza del popolo giudaico. Nel periodo intermedio tra la Lettera ai Tessalonicesi e quella ai Romani, nel periodo cioè delle lettere ai Corinti e ai Galati, i giudei rimangono sostanzialmente ai margini del cammino apostolico di Paolo tra i gentili. Egli è l'apostolo dei gentili non dei circoncisi (Gal 2,7-9). I suoi interlocutori sono al massimo giudeo-cristiani che contribuiranno a fargli notare il problema circa la salvezza d'Israele. Il popolo d'Israele cioè è ancora in cammino verso la promessa del Signore, il Santo di Israele, il suo Redentore. Essi perciò, anche in ottica cristiana, rimangono i primi destinatari dell'Evangelo. Paolo non giunge quindi a parlare della Chiesa come il nuovo Israele in senso sostitutivo, solo recepisce che «dai giudei proviene Cristo secondo la carne» (Rm 9,5). Quando egli scrisse ai cristiani di Roma per ottenerne l'appoggio, mentre stava recandosi a Gerusalemme per la consegna delle collette, scriveva ad una comunità che era di sostanziale configurazione giudeo-cristiana<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>R. PENNA, *Gli ebrei a Roma al tempo dell'apostolo Paolo*, in *Lateranum* 49 (1983), pp. 213-246; *Id.*, *Configurazione giudeo-cristiana della Chiesa di Roma nel I secolo*, *ivi*, 50 (1984), pp.101-113. È questa anche la posizione di R.E.

### **1.3. La letteratura giovannea e il cristianesimo asiatico**

La letteratura giovannea non possiede la tagliente contestazione di Paolo in merito alla sua svalutazione della religiosità della prassi propria della spiritualità ebraica. La sua polemica punta il dito sulla tentazione del fariseismo della religione in cui, non credendo all'inviato del Padre, si sarebbe adagiata molta parte del popolo ebraico, in particolare i suoi responsabili spirituali. Ma al di là di questo polemizzare, peraltro molto nobile perché si muoveva sul piano della purezza del sentimento religioso, c'è nella letteratura giovannea neotestamentaria e in quella cristiana dell'Asia minore che gravitò nell'ambito di quella giovannea, l'impostazione mentale del dialogo a tutti i costi tra giudei e cristiani. Su tale presupposto i cristiani dell'Asia minore impostarono i loro scritti, fecero nascere le loro istituzioni, si capirono come cristiani. Essi fecero leva sull'epicentro religioso ebraico, la Pasqua e, su quella festa, diedero la loro versione della religione di Gesù di Nazareth. Un modo di capire la religione che essi pensarono essere doveroso per tutti, pena il tradimento del sentimento religioso dell'uomo, sia esso ebreo o meno. I capitoli quarto e sesto del Vangelo di Giovanni sono i più espliciti sulla purezza religiosa proposta da Gesù di Nazareth e la sua universalità, benché tutti i capitoli siano costruiti sulla medesima dimensione. Nel capitolo quarto si ha il famoso dialogo tra Gesù e la donna samaritana: «Credimi donna, le disse Gesù, non si adorerà più Iddio sul monte Garizim o in Gerusalemme... è giunto il tempo in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità» (Gv 4,21-23). Nel c. 6 del medesimo Vangelo, in un momento d'incomprensione totale tra il rabbino di Nazareth, i giudei e i suoi stessi discepoli -un duro momento di solitudine pari a quello da lui patito nell'orto degli Ulivi dopo la cena pasquale, cioè la sera dell'arresto, e mentre stava morendo sulla croce- vengono messe sulle labbra di Gesù parole profetiche che ancora attendono il loro compimento: «Io sono il pane della vita...il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo» (Gv 6,48-51). In altri termini, l'eucaristia giovannea dei cristiani, vista nell'ottica e nella continuità della Pasqua ebraica - che si celebrava mangiando in famiglia l'agnello pasquale -, è la Pasqua del mondo intero, di tutta l'umanità. Di così vasta dimensione di comprensione eucaristica i cristiani oggi si accorgono appena. La loro eucaristia è una povera "messa", che non solo non invita i giudei ma spesso più nessuno.

Eppure il mondo intero, nella visione di Giovanni, attende di celebrare la festa di Pasqua, la sua festa religiosa.

## 2. IL PROBLEMA POLITICO RELIGIOSO DI GIUDEI E CRISTIANI NELL'ÈRA PRECOSTANTINIANA

Superiamo la fase neotestamentaria del rapporto tra ebrei e cristiani e portiamoci in quella sub-apostolica, vedendone la fase politica, quella linguistico-letteraria ed altre possibili indicazioni.

Nel tentare di individuare i rapporti che esistevano a Roma tra giudei e cristiani nel periodo precostantiniano, dobbiamo anzitutto avere coscienza di un problema politico: Roma imperiale diffidava degli ebrei. Ogni occasione era buona per imporre loro una sovratassa, per allontanarli da Roma ecc., sino alla distruzione di Gerusalemme dell'anno 70 e alla sua riedificazione ad opera di Adriano col nome Aelia Capitolina nell'anno 132-135. Quest'ultima guerra giudaica coinvolse le comunità giudaiche di Cirene, dell'Egitto, della Mesopotamia e della Giudea e coincise con la fine del predominio della scuola di Gerusalemme; sarà poi infatti il *Talmud di Babilonia* ad essere punto di riferimento delle future scuole rabbiniche.

Quanto al rapporto giudaismo-cristianesimo l'autore François Castel nel suo volume *Storia d'Israele e di Giuda. Dalle origini al II secolo d.C.* (Edizioni Paoline, Milano 1986, pp. 237) vede prevalere un iniziale anticristianesimo dei giudei, allargatosi poi sempre più ad un antiggiudaismo cristiano: tolleranza e intolleranza reciproca documentata. L'opera del Castel tuttavia vuole contribuire, con la sua sana informazione, non tanto alla cristallizzazione dei rapporti quanto ad una reciproca e più vitale assimilazione del comune messaggio di salvezza, contenuto nelle Scritture divine.

Dal tempo dell'incontro nella Sinagoga di Roma (il 13 aprile del 1986) del rabbino E. Toaf e del papa Giovanni Paolo II (tra un ebreo livornese e un cristiano polacco), da più parti si volle conoscere di più sul rapporto intercorso tra ebrei e cristiani nella Roma imperiale, perché l'atteggiamento romano, si sa, fa testo sin dai tempi antichi. Al di là delle tante illazioni fatte allora su quell'incontro, che esprimevano le speranze, le più disparate, a livello di politologia, ci si rese conto che quell'incontro andava ben oltre le loro singole persone e travalicava la data di un giorno: si voleva infatti iniziare a rivisitare la storia ebraica e cristiana che ha portato a tanti malintesi, a masticare tanti frutti amari da ambo le parti. Sia gli uni che gli altri, cadendo spesso con ingenuità nell'equivoco di leggere la storia come opposizione più che come

continuità, e di sottolineare la novità, nel caso quella religiosa di Gesù di Nazareth, come comportamento nell'ottica di una disistima reciproca che non poche volte sfociò nella discutibile volontà di eliminazione dell'altro gruppo. Oggi maturano tra i due gruppi rapporti di prossimità forse mai goduti prima. La storia infatti dei due gruppi religiosi la si sta rivisitando, e non solo per amore di curiosità. Ci si accorge che si sta recuperando una osmosi spirituale, quasi perduta a livello coscienziale riflesso. Scriveva Tertulliano di Cartagine, che in gioventù era stato studente a Roma, contro l'ellenista cristiano Marcione: «Le nostre radici religiose sono giudaiche, le parole che balbettiamo le abbiamo imparate da loro». E Agostino d'Ippona, intervenendo in un forte momento di antisemitismo, certamente ispirato dallo Spirito di Dio, disse degli ebrei in rapporto ai cristiani la grande verità: «Gli ebrei sono il libro vivente della nostra fede di cristiani. Essi portano sotto la pelle il nostro Redentore»<sup>2</sup>.

Ma veniamo a Roma, dove le notizie sono scarse, ma ci dobbiamo accontentare. Dato che gli aspetti sono davvero tanti, ne selezioniamo alcuni che ci orientino nella continuazione della ricerca e nella lettura delle testimonianze cristiane romane precostantiniane.

Di fronte all'Impero i cristiani, a Roma<sup>3</sup> come altrove, all'inizio vennero coinvolti con i giudei, nel bene e nel male.

---

<sup>2</sup> Dopo la distruzione della sinagoga di Callinico nel 388 (AMBROGIO, *Ep. 1 extra, maur.* 41; PAOLINO, *Vita Ambrosii*, cap. 22-23) Ambrogio, in qualche modo irritato che si facesse tanta rimostranza pubblica, contestò l'ordinanza dell'imperatore Teodosio di ricostruirla a spese di coloro che l'avevano distrutta (i cristiani), adducendo che si richiedeva la previa consultazione dei vescovi cattolici. Agostino invece vedeva i giudei in relazione al mondo cristiano in un quadro molto ampio, oltre le vicissitudini contingenti. Essi significano per lui un rapporto peculiare con Gesù Cristo: sono suoi profeti privilegiati (*Praed.sanctorum* 9,17), ceneri addormentate che nascondono il Cristo (*En. in Ps.* 84,11) i quali, dispersi un pò dovunque, sono per la Chiesa testimoni vivi del Cristo (*De civ. Dei* 18,46), anzi costituiscono il libro vivente dei cristiani (*En. in Ps.* 46,10, «librarii nostri facti sunt»). In tale contesto egli spingeva i cristiani a riannodarsi sempre ai giudei (*Adv. Iudaeos* 10,15).

<sup>3</sup> Le prime notizie attestate sulla presenza di cristiani a Roma e in Italia si hanno nella lettera di Paolo ai Romani (1,10-2), negli anni 56-57: Paolo manifesta il desiderio di recarsi a Roma; Atti 28,14: Paolo prigioniero viene salutato da cristiani di Pozzuoli.. Della convivenza a Roma di Pietro e di Paolo non sappiamo nulla Nella *Lettera di Clemente* (5,2) dell'anno 95 si venera la loro memoria insieme come «le colonne più alte e più giuste»; V.GROSSI, *La cristianizzazione del tempo a Roma. Dal culto cristiano all'anno liturgico*, in L. PANI ERMINI - P. SINISCALCO (a cura di), *La comunità cristiana di Roma. La sua vita e la sua cultura dalle origini all'Alto Medioevo* (Atti e Documenti 9), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000,171-191; V. GROSSI, *La spiritualità dei Padri latini* (Storia della spiritualità 3/b), ed. Borla, Roma 2002, 53-72.

Quanto al rapporto tra di loro ci fu quella normale difficoltà tra i due gruppi che si stavano attestando, religiosamente, su una valutazione diversa della comune tradizione dell'ebraismo. In tale contesto Svetonio (*Claud.* 25,4) riferisce che l'imperatore Claudio aveva fatto cacciare da Roma i giudei, i quali litigavano tra loro «impulsore Chresto», cioè a motivo di Cristo si legge per lo più<sup>4</sup>. Quasi certamente si allude a disordini provocati nella comunità giudaica da cristiani giunti dall'Oriente, un po' come avveniva in Asia Minore dovunque si recasse Paolo. L'incendio di Roma ad opera di Nerone fu una prima prova di come i rapporti tra i due gruppi si stessero logorando. Si parla nella Lettera di Clemente Romano (5,1), un documento interno alla comunità cristiana, di «gelosia ed invidia», molto probabilmente da parte dei giudei, per cui s'incolparono i cristiani di quell'incendio voluto da Nerone<sup>5</sup>.

Nell'ottica delle istituzioni romane tuttavia, benché si parli dei due gruppi, li si considerava sotto il denominatore comune di giudaismo. Tacito applica infatti ai cristiani un'accusa che veniva rivolta ai giudei, di nutrire cioè odio verso l'intero genere umano<sup>6</sup>. Anche altri scritti cristiani di ambito latino si lamentano dei giudei quali responsabili delle calunnie diffuse tra i pagani a loro riguardo<sup>7</sup>. La loro polemica con i giudei è sul modo di rendere

---

<sup>4</sup> Per una visione d'insieme della diversità di lettura del testo cf P. CARRARA, *I pagani di fronte al cristianesimo. Testimonianze dei secoli I e II*, Firenze 1984, p. 69ss.. Studi d'insieme di diversi autori furono raccolti da S. PRETE, *Cristianesimo e impero romano. Base giuridica delle persecuzioni*, Bologna 1974.

<sup>5</sup> Si presume che gli ebrei abbiano fatto leva su Poppea simpatizzante ebraica (vedi GIUSEPPE FLAVIO, *Ant. Giud.* 20, 8, 11) per far ricadere sui cristiani l'accusa dell'incendio di Roma.

<sup>6</sup> *Annali* 15,44 (dell'anno 115): «Né accortezza umana, né elargizioni dell'imperatore, né sacrifici espiatori agli dèi valsero a dissipare l'infamante diceria che l'incendio fosse stato ordinato da lui (Nerone). Per far dunque tacere tali voci, Nerone presentò i colpevoli e punì con raffinati supplizi coloro che il volgo chiamava i cristiani ed odiava per i loro misfatti (*quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat*). Iniziatore di questa setta è Cristo che, durante l'impero di Tiberio, era stato suppliziato dal procuratore Ponzio Pilato. Repressa per il momento, quella deleteria superstizione (*exitiabilis superstitio*) appariva di nuovo e non solo in Giudea, la sua culla, ma anche a Roma, luogo dove si riversano tutte le atrocità e le vergogne trovandovi buona accoglienza. Furono presi prima quelli che apertamente si professavano cristiani, poi, sui loro indizi, un'ingente moltitudine convinta non tanto del reato d'incendio quanto piuttosto di odio contro il genere umano (*odio generis humani*). Questa stessa accusa Tacito la fa ai giudei, ritenendoli di nutrire «*adversus omnes alios ostile odium*» (*Hist.* 5,5).

<sup>7</sup> GIUSTINO, *Dial.* 17: «Voi siete la causa delle persecuzioni dei pagani contro di noi: voi avete sparso quelle accuse che i pagani vanno ripetendo»; TERTULLIANO, *Scorpiace* 10: «Le sinagoghe dei giudei furono fonte di persecuzione per i cristiani»; POLICARPO, *Martirio* 13,17: «I più zelanti a preparare il rogo furono, come al solito, i giudei ... che istigarono anche il governatore a non concedere ai cristiani il corpo

culto a Dio, che equiparano a quello pagano quanto ad espressione. Un modo di far polemica che diventa luogo comune. Il testo della *Lettera a Diogneto* (documento ponte del cristianesimo antico tra i Padri apostolici e quelli apologetici) ci offre in sintesi la natura e i modi del loro polemizzare:

Credo che tu - scrive l'autore della Lettera a Diogneto - avrai tanto desiderio di sapere qualcosa intorno al fatto che essi (i cristiani) non prestino culto a Dio secondo gli stessi riti dei giudei. I giudei, in quanto si astengono dal culto pagano e venerano un Dio unico e lo riconoscono Signore di tutte le cose, fanno bene; ma in quanto gli prestano un culto simile ai pagani, sbagliano ... Non credo che tu abbia bisogno del mio ammaestramento intorno ai loro scrupoli per certi cibi, alla superstizione relativa al sabato, al loro vantarsi della circoncisione, alla finzione del digiuno e del novilunio ... E credo che ti sarai sufficientemente convinto che a ragione i cristiani si tengono lontani dalla vanità, dalla impostura, dal minuzioso formalismo e dalla millanteria che sono comuni ai giudei (cc.3 e 4).

Gli scritti romani sulla polemica giudeo-cristiana a nostra disposizione sono la *Lettera ai Corinti* di Clemente Romano della fine del I secolo e *Il Pastore* di Erma.

Clemente, che conosce Paolo, in particolare la *Lettera agli Ebrei* ritenuta di Paolo<sup>8</sup> e le sue lettere, venerato con Pietro come «una colonna più alta e più giusta», ci offre una sensibilità spirituale generalmente d'intonazione veterotestamentaria. La sua cristologia è infatti giudeocristiana, nella linea cioè del Messia redentore, come pure la sua concezione del ministero dei presbiteri è basata sul sacerdozio levitico.

*Il Pastore* uno scritto di Erma, forse un fratello del vescovo Pio<sup>9</sup> degli anni 140-150, ci offre un testo interessante per capire

---

del martire». Domiziano nell'anno 95 fece uccidere tra altri aristocratici, i cristiani Flavio Clemente suo cugino, e Acilio Glabrione che era stato console nel 91, e fece relegare a Ponza Flavia Domitilla con l'accusa di ateismo (DIONE CASSIO 62,14; EUSEBIO, *Hist. eccl.* 3,18,4).

<sup>8</sup> Origene riferisce (il testo ci è conservato in EUSEBIO, *Hist. eccl.* 6,25,13-14) che, secondo alcuni, la *Lettera agli Ebrei* contenga il pensiero di Paolo esposto da Clemente. Che anzi, come riferisce Eusebio (*Hist. eccl.* 3,38,2-3), Clemente avrebbe tradotto la lettera paolina dall'ebraico in greco. Sulle ultime discussioni circa la datazione della *Lettera di Clemente*, vedi TH. HERRON, *The Dating of the First Epistle of Clement to the Corinthians*, in *The Theological Basis of the Majoral View*, Roma 1988.

<sup>9</sup> Le notizie ci vengono date dal *Frammento muratoriano* (180-200): «*Il Pastore* fu scritto recentemente, ai nostri tempi, nella città di Roma, da Erma mentre il fratello Pio (140-154) occupava il seggio episcopale della chiesa della città di Roma»; il *Catalogo Liberiano* (redatto verso il 354) attinse forse dalla *Cronaca* di Ippolito del 234 e dalle liste episcopali che risalgono al 170. Per uno studio recente sul *Pastore* di Erma, vedi A. SCHNEIDER, «*Propter sanctam ecclesiam suam*». *Die Kirche als Geschöpf, Frau und Bau in Bussenunterricht des Pastor Hermiae*

l'estrazione culturale e spirituale dei componenti la comunità cristiana di Roma, sia per la sua impostazione letteraria, sia per gli aspetti dottrinali. L'opera del laico Erma (*Hist. eccl.* 3, 38,2-3), indirizzata ai presbiteri della chiesa di Roma, è articolata in un sogno in cui egli ha cinque visioni, riceve dodici precetti, si esprime in dieci similitudini. Le prime quattro visioni riguardano l'aspetto della Chiesa sotto forma di una donna; la quinta visione - che apre la seconda parte dell'opera - fa apparire l'angelo della penitenza in figura di pastore che dà ad Erma le norme di vita nuova per un perdono straordinario concessogli una volta (i dodici precetti) spiegandoglielo in 10 similitudini o parabole: le due città, l'olmo e la vite simboli del ricco e del povero, gli alberi d'inverno e d'estate, la vigna e il servo fedele, l'angelo della voluttà e del castigo, i rami del salice e le tredici categorie di cristiani, la costruzione della torre cioè la Chiesa.

Lo schema letterario è del genere apocalittico, proprio della spiritualità giudaica - in particolare della diaspora -, basato su visioni e su messaggi esortativi e consolatori insieme, comprensibili dai componenti la comunità. La cristologia inoltre è incentrata su Cristo *filius* e *angelus*, di area giudeo-cristiana. Nella comunità cristiana di Roma c'è una dialettica tra clero e laici abbastanza vivace e buona. Riguardo all'estrazione spirituale dei componenti la comunità cristiana di Roma abbiamo ancora qualche altro elemento abbastanza datato. Nell'anno 154, quindi a ridosso dell'opera *Il Pastore*, si ebbe l'intervento di Policarpo di Smirne, che venne a Roma per trattare con il vescovo di Roma Aniceto alcune divergenze tra la Chiesa romana e le comunità dell'Asia e, - conclude Eusebio - in merito alla data della Pasqua, ognuno rimase con le sue convinzioni. I cristiani asiatici celebravano la Pasqua, secondo l'uso giudaico, il 14 del mese lunare di Nisan (marzo-aprile), a Roma invece come altrove si celebrava la domenica successiva il 14 di Nisan (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 5,24,16-17). Tale notizia conferma una consistente presenza di asiatici a Roma, di estrazione cioè giudeo-cristiana, certamente per motivi commerciali, politici e culturali. Nella chiesa di Roma dove la presenza giudaica era dominante, abbiamo la condanna di Marcione anti giudaico, e di Valentino, apparentato di troppo con la filosofia greca. Non si ebbero inoltre in questa comunità scritti dal titolo *adversus judaeos*, cioè la questione giudaica non fu emergente nella chiesa di Roma.

Dal 190 in poi, da quando cioè divenne vescovo di Roma papa Vittore di origine africana, la comunità subì una forte

---

(SEA 67), ed. Augustinianum, Roma 1999.

latinizzazione (è di questo tempo il *Frammento muratoriano*): un'omogenizzazione incentrata sul vescovo e di conseguenza sulla contrapposizione tra i gruppi. La prima contrapposizione esplose con gli asiatici a motivo della data della Pasqua. Questi si raggrupparono attorno ad un certo Blasto (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 5,15; Ps.TERT, *Haer.* 8,1), poi fu la volta della resa dei conti con gli altri gruppi: dei montanisti, dei monarchiani nella persona di Teodoto di Bisanzio e cioè di coloro che proponendo l'unicità di Dio sminuivano, per alcuni, la reale divinità di Cristo<sup>10</sup>. I monarchiani venivano accusati di adozionismo e modalismo. È chiaro che nel gruppo monarchiano vi erano i cristiani di Roma più aderenti al giudaismo. All'interno del monoteismo giudaico la figura di Cristo tendeva ad attestarsi sul livello di un uomo dotato di particolari carismi che, dopo la morte e risurrezione, sarebbe stato adottato a figlio di Dio. Oppure in versione modalista, il *Filius* sarebbe stato solo un modo di manifestazione di Dio Padre nel mondo, privo quindi di sussistenza personale. Lo stesso Dio Padre, incarnandosi, sarebbe morto sulla croce. Tale versione la favorì il successore di papa Vittore, Zefirino (199-217), la osteggiò invece Ippolito nella *Confutazione di tutte le eresie* (9, 7-12)<sup>11</sup>. Col successore di Zefirino, Callisto (217-222)<sup>12</sup>, si ebbe la condanna dei due capicorrenti: Ippolito di quella del *Logos*, Sabellio di quella modalista.

Abbiamo in questo tempo a Roma l'inserzione negli elenchi latini di eresie, denominate come "giudaiche", ne riportiamo alcune, a mo' di esempio.

Le fonti eresiologiche principali che offrono informazioni in merito alla nostra ricerca, sono: per il periodo preniceno, le raccolte d'Ippolito (il *Syntagma* e l'*elenchos* dei *Philosophoumena*) e l'*Adversus omnes haereses* dello Pseudo-Tertulliano, considerato la traduzione latina del *Syntagma* d'Ippolito; per il periodo postniceno, il *Panarion* di Epifanio quale elemento di legame tra i greci e i latini; il *Diversarum haereseon liber* di Filastrio e l'*Indiculus* (una raccolta di autore incerto).

---

<sup>10</sup> Era la reazione alla dottrina alessandrina del *Logos* (M. SIMONETTI, *Roma cristiana tra II e III secolo*, in *Vetera Christianorum* 26, 1989, pp.115ss.).

<sup>11</sup> Sulla questione Ippolito, vedi AAVV., *Nuove ricerche su Ippolito* ed. Augustinianum 1989. Sotto Massimino, Ponziano e Ippolito furono inviati in Sardegna e vi morirono. La chiesa di Roma venera Ippolito come martire; forse coincide con l'Ippolito della *Confutazione*, ma non si è sicuri.

<sup>12</sup> Callisto venne ucciso con i presbiteri Calepodio e Asclepiade nel 222 in un tumulto antiorientale in cui forse, dopo la morte di Eliogabalo, furono coinvolti, più che in un atto di rappresaglia anticristiana (E. DAL COVOLO, *I Severi e il cristianesimo*, Roma 1989, p. 38ss).

Ippolito accenna ad un'eresia presente in ambito cristiano che considerava le profezie non ispirate da Dio:

Riguardo alle profezie esse sarebbero state fatte: alcune, sotto l'ispirazione degli angeli creatori del mondo; altre, sotto l'ispirazione di Satana, un angelo, secondo Saturnilo, opposto agli angeli creatori del mondo e soprattutto al Dio dei giudei<sup>13</sup>.

### 3. LA QUESTIONE DEI TRATTATI *ADVERSUS IUDAEOS* E *CONTRA IUDAEOS*

La letteratura "*adversus*", "*contra*" connotava nell'antichità una questione emergente che era sul tappeto. La preposizione "*adversus, contra*" significava perciò "sulla questione di...", il corrispettivo "*de*" argomentativo latino. Essa si esprimeva poi per mezzo di preposizioni di contrapposizione *adversus, contra* seguendo l'uso delle norme scolastiche della retorica. L'"*adversus, contra*" denotava la controproposta alla questione sul tappeto, ad esempio in merito al problema della religione vista dai giudei si proponeva un'altra indicazione o soluzione, era una controproposta. Il genere letterario specifico che poi veniva utilizzato era, per lo più, quello della diatriba in cui l'interlocutore, più che un oppositore contro cui l'autore stava polemizzando, era considerato come uno studente che il maestro tenta di condurre alla verità tramite i metodi dell'imputazione e della convinzione<sup>14</sup>. L'aspetto pedagogico perciò era la sostanza di tale letteratura che si serviva dei modi retorici dell'imputazione e del biasimo, molto sfruttati allora dal genere della diatriba dei filosofi cinici. Le apostrofi dirette, le obiezioni, le false conclusioni, gli interrogativi e le risposte non avevano davanti perciò giudei oppositori, ma i giudeo-cristiani, ad esempio della Chiesa romana nella Lettera ai Romani di Paolo con i quali si discuteva il modo di capire la questione. Tale letteratura è molto utile per seguire l'evoluzione di un dibattito in atto, dato che si ha per il problema la proposta e la controproposta e l'oggetto della contrapposizione non è l'interlocutore ma la sua proposta. A noi oggi manca tale abitudine scolastica e quindi mentale che nell'antichità costituiva il tessuto principale della formazione retorica o universitaria, diremmo noi.

Una seconda considerazione va fatta in relazione alla

---

<sup>13</sup> *Elenchos* 7,28. Un sommario si può vedere negli indici del vol. 38 della collana CSEL, che contiene la collezione delle eresie, fatta da Filastro.

<sup>14</sup> Lo stile della diatriba era più che polemico, molto vivace e suadente. In riferimento a Paolo vedi gli studi, S.K. STOWERS, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (SBL DS 57), Chicago 1981.

retorica asiatica della seconda sofistica, che fu in auge nel periodo preniceno e che troviamo presente nei trattati cristiani degli apologeti. Essa procedeva, nel fare l'elogio di qualche virtù, persona, opera ecc., con la tecnica del confronto, vale a dire al valore di ciò che veniva encomiato veniva contrapposto un disvalore. Quest'ultimo assolveva al ruolo di evidenziare la bontà di quanto veniva lodato, non corrispondeva perciò ad un giudizio di valore nei suoi riguardi né, tantomeno, ad uno teologico qualora si trattasse di materia religiosa. Nelle omelie cristiane a nostra disposizione sulla Pasqua, le più note quelle quartodecimane, si utilizzava siffatto procedimento, facilitato d'altra parte, dal fatto di dover parlare della Pasqua dei giudei e di quella dei cristiani. Nel confronto tra Pasqua giudaica e Pasqua cristiana ci rimetteva naturalmente quella giudaica, in genere perché superata. Gestire tale figura retorica era molto facile dato che si potevano sfruttare le categorie di ciò che è vecchio e di ciò che è nuovo, ma poteva anche essere molto pericolosa per i meno accorti letterariamente, il che avvenne nei secoli posteriori nella valutazione dei rapporti tra giudei e cristiani. Si procedette spesso dal confronto - era scontato che il perdente fosse l'ebreo - per giungere alla convinzione del superamento e, da questo, alla separazione, giungendo talvolta anche alla tentazione della reciproca eliminazione. In realtà il procedimento retorico del confronto della Seconda sofistica sottostà, nelle omelie sulla Pasqua, alla comprensione tipologica della storia di Israele. Vale a dire il popolo d'Israele cammina verso l'inveramento delle promesse di Dio. In Gesù di Nazareth giunge ad una sua maturazione per un nuovo cammino verso il compimento del Regno di Dio. Il popolo d'Israele, in altre parole, secondo tale ottica non sta andando verso il nulla, sta camminando verso le vie di Dio su di lui: ad Israele compete seguire, come sempre richiesto dalla Parola di Dio, il Signore che gli sta davanti.

C'è ancora un secondo elemento che merita di essere considerato. Per sottolineare l'invito rivolto ad Israele di non abbandonare le vie del Signore, gli autori delle omelie quartodecimane utilizzano, in evidente contesto letterario biblico, il cosiddetto "rib" profetico, particolarmente presente ad esempio in Geremia. Tale genere letterario dell'ebraismo era formato nell'insieme da due elementi: un beneficio del Signore per il suo popolo, che non era stato corrisposto; il conseguente rimprovero del Signore per tale ingratitudine. Applicando in area cristiana tale procedimento nei confronti dei giudei, vale a dire il beneficio dell'invio del Messia non riconosciuto, si può leggere e capire una qualsiasi omelia quartodecimana. Il *rib* ebraico applicato dai

cristiani ai giudei costituisce la grossa fetta delle invettive cristiane del tempo patristico nei riguardi dei giudei. Esse tuttavia vanno lette all'interno delle strutture retoriche della Seconda sofistica e del *rib* profetico<sup>136</sup>.

#### 4. ALTRE INDICAZIONI

Un capitolo a sé è dato dalla pittura catacombale, sul piano della catechesi, che va ben oltre la polemica a Roma sul *Logos*, sostenuta particolarmente da Ippolito nella *Confutazione*, e l'impostazione monarchiana della dottrina trinitaria. L'iconografia catacombale è di estrazione veterotestamentaria e neotestamentaria in rapporto al Vangelo di Giovanni. Ciò sta a dimostrare che mentre le discussioni sul *Logos* sono rare a Roma - ch'era d'impostazione monarchiana -, sul piano catechetico l'anima ispiratrice era il Vangelo giovanneo assieme alle Lettere di Pietro.

Una particolare importanza era data all'uso della Sacra Scrittura. A Roma si consideravano le Scritture dei giudei e dei cristiani come un unico blocco, non le si opponevano, solo le si utilizzava *pari dignitate*. Ciò indica anche che l'elemento greco - vedi Marcione - era molto scarso nella comunità cristiana di Roma, e l'elemento giudaico vi si respirava come presenza abituale.<sup>137</sup>

*Amicizia Ebraico-cristiana di Roma*

---

<sup>136</sup> V.GROSSI, *Sull'origine degli "improperia" nella liturgia del Venerdì Santo*, in *Dimensioni drammatiche della liturgia medievale*, Roma 1977, pp.203-216. Gli "improperia" del venerdì santo hanno la loro origine nelle omelie pasquali quartodecimane, vedi V.GROSSI, *La Pasqua quartodecimana ed il significato della croce nel II secolo*, in *Augustinianum* 16 (1976), pp.557-571.

<sup>137</sup> Su *Cristianesimo e giudaismo. Eredità e confronti* (XVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana presso l'Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1987), si vedano gli atti nella rivista «Augustinianum» 1988.



INNOCENZO GARGANO

## *I PADRI DELLA CHIESA E LA POLEMICA ANTIGIUDAICA*

**Q**uando si parla di Padri della Chiesa, s'impone subito la necessità di distinguere fra Padri della Chiesa orientale e Padri della Chiesa occidentale. Inoltre occorre distinguere tra Padri della Chiesa primitiva del cosiddetto periodo aureo (intorno al IV-V secolo), e Padri più recenti (dell'ultimo Medioevo) sia in oriente che in occidente. Occorre poi aggiungere che la polemica antiggiudaica dei Padri si fa molto aggressiva soprattutto a partire dal IV secolo, quando l'Impero diventa cristiano, per cui sarebbe un'impresa enorme trattarli abbracciando più di un millennio di storia cristiana.

Ho dovuto dunque fare una scelta, e ho preso ad es. di tutti il trattato *Contra Iudaeos* della fine del periodo patristico, scritto nel XII secolo da Pietro il Venerabile. Dal punto di vista storiografico, si dice che San Bernardo sia stato l'ultimo dei Padri della Chiesa, ma non tutti forse sanno che contemporaneo di San Bernardo fu proprio Pietro il Venerabile, IX abate di Cluny.

### **1. PIETRO IL VENERABILE, ABATE DI CLUNY**

Cluny era una grossa abbazia di Borgogna, fondata nel 909 come comunità di monaci indipendente dal potere imperiale il quale, soprattutto in quel periodo, stava cercando di mettere le mani sulla chiesa attraverso l'elezione dei cosiddetti vescovi-principi. Nell'intenzione dei suoi fondatori, Cluny doveva costituire una sorta di baluardo della libertà della chiesa, in contrapposizione al potere imperiale, e comunque laicale, in collegamento diretto con la Sede romana. Questo monastero ebbe un periodo di grandissima fioritura e importanza nella storia della Chiesa cattolica romana: basti pensare che Gregorio VII (1073-1085) era monaco di Cluny.

All'interno di questa struttura nasce Pietro il Venerabile. Egli entra da bambino in monastero (sembra sia stato nel 1094). Già nel 1122 lo troviamo abate dell'abbazia responsabile di fatto di

tutta la Congregazione clunicense. Dopo un periodo di crisi, non avendo saputo il suo predecessore Ugo trovare l'accordo di tutti i monaci, Pietro riuscì a ricreare l'unità e a trasmettere un suo modo di concepire l'osservanza monastica, che è assai interessante. Polemizzò infatti con San Bernardo, esponente della riforma cistercense dell'ordine monastico benedettino, che richiamava l'importanza della *littera sanctae Regulae*, ove tutta la vita monastica è vista fondata sull'obbedienza letterale al testo della Regola monastica intesa come *Torah*, come legge, il cui pilastro fondante consisteva nel recupero del lavoro manuale e nella *simplicitas vitae*. Bernardo difendeva questa impostazione richiamandosi, ovviamente, alla Regola di Benedetto e soprattutto ai testi scritturistici: ma Pietro il Venerabile gli rispose che la legge, e dunque la Regola, era stata data per favorire l'amore; poiché Dio ha dato la legge al suo popolo per amore del suo popolo e perché il popolo crescesse nell'amore, così come Benedetto aveva dato la sua Regola perché amava i monaci e perché la *congregatio monachorum* crescesse nell'amore. E Pietro concludeva: «Dunque, se io, spinto dallo stesso amore, rompo o trasformo la legge, rompo o trasformo la Regola, non faccio altro che ripetere ciò che ha fatto Benedetto e ciò che ha fatto Mosè, i quali intendevano favorire la crescita dell'amore. Come Mosè aveva lo Spirito, come Benedetto aveva lo Spirito, così pretendo di avere anch'io lo stesso Spirito di Dio quando dispenso» (la *dispensatio*, comincia ad avere da questo secolo un'importanza molto grande nell'interpretazione canonica dell'eccessiva durezza della legge).

La cosa strana è che quest'uomo, che sembra così attento all'amore (egli tra l'altro difese Pietro Abelardo contro le invettive di Bernardo e contro la accuse che gli venivano fatte per i suoi rapporti con Eloisa, fino a riceverla nel suo monastero), un uomo che capisce cosa significa amare, abbia poi potuto scrivere un pamphlet intitolato *Tractatus adversus Judaeorum inveteratam duritiem*, che trasuda disprezzo già nel titolo stesso. Il trattato è un esempio di come possa succedere che un uomo così attento ai valori dell'amore e della persona umana, diventi tutt'altra cosa quando gli si pongano davanti degli interrogativi riguardanti gli ebrei.

## 2. IL GENERE LETTERARIO DEL TRACTATUS

Occorre ora dire, invece qualche cosa a proposito del genere letterario dei trattati (*logos* in greco) intesi in genere come una serie di affermazioni apologetiche. È importante ricordare che in un *tractatus* non si suppone mai l'innocenza dell'avversario, ma

al contrario lo si ritiene già colpevole, per cui l'autore di un *tractatus* s'impegna a costruire tutte le ragioni che ribadiscono e fondano la colpevolezza stessa, per cui il *tractatus* risulta essere un genere retorico caratterizzato fortemente dall'apologetica, ove l'autore stesso si premura di chiarire fin dall'inizio lo *skopos*, il fine del suo lavoro. Questo fine andrebbe quindi tenuto sempre presente lungo la lettura del testo, il quale, perciò, dovrà essere accuratamente illuminato, criticato e relativizzato, ricordando che il contenuto inteso dall'autore va rintracciato al di là e al di sotto delle singole forme letterarie utilizzate. A proposito di un *tractatus* vale il principio esegetico, in base al quale «i particolari di un'opera si interpretano sempre in funzione del fine che l'opera stessa intende conseguire».

Quando si legge un *tractatus*, occorre dunque da una parte tener conto delle forme retoriche utilizzate, e dall'altra tener sempre presente lo scopo che l'autore ha precisato fin dall'inizio. La trattazione apologetica di un *tractatus* comporta poi almeno due elementi che si contrappongono a vicenda: l'elogio della propria proposta, e la denigrazione di quella che è supposta o indicata come proposta altrui. Per esempio, quando i Padri antichi parlano nei trattati *De virginitate* del *bonum virginitatis*, non ne possono parlare se non denigrando il matrimonio, e questa esaltazione della verginità ha avuto come conseguenza che, mentre non abbiamo alcun trattato patristico sul matrimonio, nei duemila anni di storia cristiana abbiamo invece centinaia di opere dedicate al *bonum virginitatis*.

La retorica ha perciò segnato profondamente una mentalità, e non è difficile rintracciare proprio nell'*ars rhetorica* una delle cause dell'antisemitismo che tutti conosciamo. Il confronto dei contrari (in greco *parathesis ton enantion*) è considerato un mezzo efficacissimo di convinzione: si tenga presente che per un retore non è importante la verità intesa oggettivamente, come forse ci aspetteremmo noi moderni; che se gli antichi retori ricercavano anch'essi la verità, essa era piuttosto quella soggettiva, il che significa che in un trattato essi sono preoccupati innanzitutto di convincere il lettore-uditore anziché esporre oggettivamente le cose. È chiaro che Demostene o Cicerone non erano tanto preoccupati di raccontare come stavano le cose, quanto di convincere i giudici e portarli dalla loro parte, così come fa oggi un avvocato forense, perché ciò che per lui importa è difendere il proprio assistito in modo da ingenerare almeno qualche dubbio o un po' di ambiguità nella verità dei fatti.

I *tractatus* dei Padri vanno dunque letti all'interno di un simile contesto squisitamente forense. È come se essi parlassero

in un tribunale e dovessero convincere qualcuno della validità della propria proposta e quindi della colpevolezza dell'avversario o dell'innocenza del proprio assistito. Partire da queste considerazioni è molto importante perché altrimenti dovremmo concludere che si trattava di gente maliziosa e veramente cattiva.

In realtà, i Padri, spesso autentici virtuosi dell'*ars retorica*, non si rendevano affatto conto del male che procuravano agli altri - gli ebrei nel nostro caso - con i loro *tractatus*. Essi utilizzavano perciò con la massima disinvoltura tutte le figure letterarie, tutte le arti e le malizie della retorica, le metafore, i paragoni, i racconti edificanti o raccapriccianti pur di provocare, spingere o costringere l'interlocutore a capitolare. Di fatto, essi non avevano davanti a sé l'interlocutore, ma piuttosto gli spettatori di una scena immaginaria, da trascinare con tutti gli artifici possibili dalla propria parte.

I numerosi *Tractatus contra Judaeorum inveteratam duritiam* non sono perciò rivolti agli ebrei, ma ai cristiani. Ciò vuol dire che i Padri cristiani avvertivano nella presenza degli ebrei all'interno della *societas christiana* una specie di costante provocazione all'incredulità assai pericolosa soprattutto per i cristiani deboli nella fede. Richiamare i propri fedeli alla negatività degli altri era dunque un modo come un altro di costruirli e rafforzarli nella fede. Quindi anche se Pietro il Venerabile nel suo *Tractatus* adopera il "tu" diretto - «tu giudeo, tu ebreo» - non bisogna pensare che abbia davanti a sé fisicamente un ebreo, ma piuttosto che egli adoperi questa forma retorica per suscitare nei propri uditori una qualche tensione emotiva all'interno di una vasta gamma, che va dalle lacrime e dalla commozione di una mamma, di un bambino, di una sposa, fino all'ira vendicativa e travolgente del guerriero provocato sulla corda sensibilissima dell'onore.

L'emozione a tutti i costi è perseguita consapevolmente e sistematicamente dal retore, il quale molto spesso, pur di ottenere ciò che desidera, si trasforma in un sofista della peggiore specie, non rifuggendo dai luoghi comuni, i famosi *typai*, ai quali sa che sono particolarmente sensibili i suoi uditori, né più né meno di come farebbe oggi un avvocato di fronte ai giudici popolari. La scelta degli esempi sia letterari sia storici è compiuta anch'essa in modo unilaterale, con l'unico intento di raggiungere lo scopo indicato fin dall'inizio.

Queste precisazioni sulla natura di un *tractatus* polemico sono importanti, perché è solo così che riusciamo a capire dove stanno le radici di una incomprensione, per certi versi assurda, fra ebrei e cristiani, nonostante la buona fede di Padri che, in altri

campi, hanno dimostrato di possedere una sensibilità assolutamente squisita e onesta.

### 3. IL TRACTATUS ADVERSUS JUDAEORUM

Lo scopo dell'abate di Cluny è già chiaro fin dall'inizio del suo *Tractatus*. Nel *prologus* le parole che ripete più frequentemente sono: «Resipiscite, redite, redite ad cor, redite ad cor nuc saltem, resipiscite nuc tandem», almeno adesso! Pietro il Venerabile si chiede: «Ma come? Ormai che tutto il mondo è cristiano, perché soltanto voi restate immobili nell'incredulità?». Da qui l'insistenza su quel *soli, soli, soli*. L'abate di Cluny scrive di fatto il suo trattato perché ha perso la pazienza a causa della inveterata *durities* dei giudei, un'espressione che potremmo tradurre con "testardaggine". L'abate non riesce a rendersi conto come mai «usque in hodiernum diem negatis Filium Dei». Fino ad oggi! Non vi sono bastate tutte le prove date da Gesù? Neppure dopo tutte le prove della storia riuscite a convertirvi? L'unico tassello che manca alla completezza del regno di Dio, ormai reso visibile sulla terra cristianizzata, non può essere posto a causa della durezza di cuore di questa gente! Non è possibile che ritorni il Figlio dell'uomo sulle nubi del cielo, non è possibile instaurare definitivamente il regno di Dio a causa di questi ebrei testardi. Infatti il ritorno del Cristo glorioso, atteso per la fine dei tempi, starebbe per verificarsi da un momento all'altro, se non fosse ritardato da questa gente che si ostina a rifiutare Dio. Ma com'è possibile? Come si fa a restare testardamente diversi quando l'universo intero ha ormai accettato il messaggio cristiano?

Ecco, mentre dall'antichità l'orbe intero riconosce Cristo, solo voi non lo riconoscete! Mentre tutti gli obbediscono, solo voi non l'ascoltate! Mentre ogni lingua lo confessa, soltanto voi lo negate! Soltanto voi siete ciechi, solo voi siete sordi, soltanto voi rimanete di pietra!<sup>1</sup>

La caparbia diversità è qualcosa che Pietro il Venerabile non riesce proprio a capire. L'abate perciò, per eliminare la solitaria diversità degli ebrei, utilizza tutte le armi della pedagogia già esercitata per condurre in un corpo solo il suo monastero e la Congregazione cluniacense raggruppata in oltre duemila case sparse in tutta Europa, pedagogia che rivela però un modo assai autoritario di intendere l'esercizio dell'abbaziato.

Dall'inizio alla fine del *Tractatus* c'è infatti un crescendo

---

<sup>1</sup>Ecce toto pene orbe jam ab antiquo Christus agnoscentem, soli vos non agnoscite. Cunctis gentibus ei obtemperantibus, soli eum non auditis; omni lingua ei confitente soli eum negatis: solo caeci, soli surdi, lapidei permanentis.

continuo d'invettive, di accuse, di commiserazioni, di provocazioni, qualche volta addirittura volgari, solo incidentalmente attenuate, ma senza alcuna rinuncia al tono intimidatorio onnipresente, dal richiamo al perdono divino:

(Il Padre, Dio) non è avido di vendicare la propria morte, non è immemore, cioè non dimentica, di aver dati lui stesso la propria vita per la vita degli altri; certamente non mancherà - se vi convertite, però - di esercitare anche su di voi la larghezza della sua infinita misericordia.<sup>2</sup>

Ci si può imbattere in una sottile *benevolentia*, subito combattuta però dalla stoccata affilatissima dell'accusa di deicidio. Né manca la lusinga sottile e accattivante:

Ma come? Non riuscite a farvi commuovere dal fatto che tutta la forza della fede cristiana, tutta la speranza della salute umana hanno avuto origine dai vostri stessi libri?<sup>3</sup>

Non vi fate commuovere, non vi fate convincere dal fatto che i patriarchi, i Profeti che preannunziavano, gli Apostoli che lo predicavano, che addirittura l'altissima celeste Vergine, madre di Cristo, e Cristo stesso non da popoli barbari, non da nazioni qualsiasi ma dal vostro grembo, dalla stessa stirpe del grande Abramo è discesa? Noi l'abbiamo accolta.<sup>4</sup>

Dal punto di vista letterario, è un fraseggio davvero accattivante per chi gusta il latino, nonostante le espressioni mantengano una certa forza anche nella traduzione italiana: «Possibile che voi non vi sentiate commossi e convinti da questo onore assolutamente straordinario?».

Date queste premesse, non ci si meraviglia che ciascuno dei cinque capitoli di cui è composto il *Tractatus* contenga delle vere e proprie perle d'intolleranza, d'invettive, di accuse gratuite, di denigrazioni costanti nei confronti dei testi letterari ebraici e degli ebrei, con l'aggravante che l'abate di Cluny utilizza le stesse Scritture ebraiche (compreso il *Talmud*), in cui gli ebrei suoi contemporanei avevano imparato a conoscere e a godere i frutti dell'attenzione di Dio verso il suo popolo, proprio per denigrare il

---

<sup>2</sup> Si converti disponitis non terremini quia occidistis. Non est ille (Pater, Deus) avidus ulciscendae mortis suae, non fuit immemor mortem se pertulisse pro vita hominum, non deerit eadem infinita largitas vobis.

<sup>3</sup> Cur non movet hoc, quod totum robor fidei christianae, quod tota spes salutis humanae ex vestris litteris originem habet?

<sup>4</sup> Cur non movet quod patriarchas, quod prophetas praeannuntiatores, quod apostolos praedicatores, quod summam supercelestem Virginem matrem Christi, quod Christum ipsum non de barbaris gentibus, non de quibuslibet nationibus, sed de genere vestro, de stirpe magni Abrahae descendentes suscepimus?

popolo di Dio.

#### 4. IL CONTENUTO DEL *TRACTATUS*

Il I capitolo constata già la presenza di un *asininus animus* della *saxea gens*, che nel prologo era stata descritta come strutturalmente, intrinsecamente incapace d'intenerire il proprio cuore di ferro: «Quousque corda ferrea non emollitis?»; «Fino a quando non addolcirete i vostri cuori di ferro?». La condizione asinina è l'unica spiegazione che l'abate cluniacense riesca a darsi per spiegare il perché di una ottusità che persino le pecore – sono parole sue – non avrebbero; solo simile ottusità definisce, invece – secondo l'abate –, la strana singolare diversità dell'ebreo.

Come mai non riuscite a rendervi conto che la lettera vi sta uccidendo e, solo voi in tutto il mondo, non vi rendete conto che invece è solo lo spirito che dà la vita?<sup>5</sup>

E abbiamo una prima conclusione: la singolare diversità degli ebrei è data innanzitutto dall'incapacità di andare oltre l'interpretazione letterale della Bibbia. Il *brutum intellectum vestrum* li costringe a restare attaccati alla «inutile literae corticem quem solum pecudum morte rodere solent».

«La vostra caparbieta, il vostro brutto animalesco intelletto – sostiene l'abate di Cluny – vi fa peggiori delle pecore». Da qui la seguente enunciazione: «Né tu, né tutta la congregata Sinagoga di Satana, sarà capace di capire ciò che c'è dietro quelle verità» conclude trionfante l'abate.<sup>6</sup>

La prima espropriazione è compiuta: avete i libri, ma non li sapete leggere.

Il capitolo II s'incarica di proseguire il discorso e il processo di espropriazione, rivendicando addirittura ai cristiani il primo dei grandi vanti del popolo ebraico, Mosè.

Vieni, Mosè, tu che sei un amico così intimo di Dio, tu che Dio stesso ha chiamato per nome e perciò sei conosciuto per nome da Lui, tu che i giudei conoscono solo come in ombra e che invece a noi sei chiaramente rivelato. Vieni, testimonia anche tu, non a favore del popolo di Dio, ma contro i nemici di Dio.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Cur non sentitis, miseri, juxta verba Apostoli nostri, litteram vos occidentem? Cur paene soli in orbe non sequimini spiritum vivificantem?

<sup>6</sup> Credo, immo scio, immo affirmo quod nec tu, nec tota pariter congregata Synagoga Satanæ verba ista tam sacra, tam divina, tam hominem excedentia exponere potest. Falsa est igitur expositio judaica, et vera est expositio christiana.

<sup>7</sup> Accede ergo, Sancte Moyses. Tu, inquam, singularis amice Dei, tu

Il popolo amico di Dio è stato trasformato in nemico: *hostis Dei*.

Il solco, dunque, si approfondisce. Gli ebrei avrebbero visto di Mosè soltanto l'ombra: la vera realtà di Mosè è apparsa con chiarezza soltanto ai cristiani, cosicché questi ultimi, dopo aver espropriato il popolo di Dio dei suoi libri sacri, si servono di questi stessi libri per aggredirlo e umiliarlo, avendo ormai riconosciuti gli ebrei come veri e propri *hostes Dei*. Da qui alla conclusione di minacciare, se non addirittura di prevedere per gli ebrei la sorte toccata agli abitanti di Sodoma e Gomorra, il passo è breve.

Non negate il Signore, non negate Dio, che non vi succeda che, com'è successo a molti empi, anche su di voi che siete blasfemi non piova zolfo e fuoco dal cielo.<sup>8</sup>

Il culmine dell'invettiva sembra toccato nel capitolo III, in cui l'abate cluniacense usa ripetutamente aggettivi, sostantivi e avverbi che insistono nel presentare i suoi destinatari come non facenti ormai più parte del consorzio umano, avendo dimostrato di non essere più uomini ma animali, che si comportano *bestialiter*, che utilizzano un *bovinus intellectus* e sono caduti in realtà al di sotto degli animali, dal momento che la loro sordità li riduce semplicemente a pietre, privi ormai di ogni seppur minima sensibilità. Nel loro orecchio di uomini della "Sinagoga di Satana", perduti per sempre, l'unico suono avvertito è il sibilo del serpente. Veri e propri *humani generis faeces* - è importante sentire queste frasi, perché esse sono risuonate per secoli -, essi muovono al sorriso ironico e sarcastico Satana in persona, il quale si rapporta con loro né più né meno di come un uomo si rapporta alle scimmie: «Vere Satanas de vobis ut homines de simis ludit». C'è di più: Satana tratta gli ebrei alla stregua di animali da soma *ut iumentum vilissimum*, che vengono trascinati nel fango a piacimento dell'uomo, al solo scopo di umiliare e vilipendere.

Siete ormai lo zimbello di Satana che vi prende in giro come vuole, vi trascina nel fango, vi fa delle promesse per poi umiliarvi e negandovi tutto da vero e proprio padre di menzogna.<sup>9</sup>

Il culmine viene toccato quando l'abate di Cluny interpreta e applica allegoricamente ai suoi destinatari il Salmo 21, e precisamente il versetto in cui si dice:

---

quem ipse Deus ex nomine se nosse dicit, tu qui in velamen Judeis datus est, sed nobis revelatus est: accede non iam ad populum Dei, sed contra hostes Dei.

<sup>8</sup> Nolite ipsum negare Dominum, nolite negare Deum ne forte ut super illos impios sic et super vos blasphemos pluat sulphur et ignis a Domino de coelo.

<sup>9</sup> Vere et iumentum, clamo stultitiae quo vult trahit; vere ut pater mendacis multa vobis promittit ut cuncta subtrahat.

«Mi ha circondato una masnada di cani, un conciliabolo di cattivi, di maliziosi mi ha assediato, hanno forato le mie mani e i miei piedi».<sup>10</sup>

Egli commenta:

Non foste forse dei cani quando alla maniera dei cani avete avuto sete del suo sangue e con molta rabbia l'avete quasi leccato: «Il suo sangue ricada su di noi e sui nostri figli»? Non avete forse latrato quando al giudice che esecrava il vostro delitto e che tentava di evitarlo, più volte avete gridato: «Crocifiggilo, crocifiggilo?».

Ma c'è ancora di più, c'è di peggio:

Non è possibile che i cani a furia di abbaiare possano portare a morte qualcuno; siete cani, avete latrato quando avete detto: «Crocifige, crocifige eum!». I cani però, se abbaiano, non uccidono nessuno. Dunque il Profeta nel Salmo ha annunziato la presenza di cani molto peggiori dei cani presenti in natura e questi cani sono i giudei.<sup>11</sup>

Quasi non bastasse un'invettiva così infamante e calunniosa, Pietro il Venerabile, rincarando la dose, aggiunge:

Sto parlando con un ebreo, del quale dubito se sia un uomo veramente. Davvero non so se l'ebreo sia veramente un uomo; dubito che sia un uomo dal momento che non ragiona, non obbedisce a Dio e pensa solo a se stesso. Non so se sia davvero un uomo - insiste l'abate - dal momento che dal suo petto non è stato ancora sottratto il cuore di pietra, per essere sostituito con un cuore di carne. Non gli è stato ancora inserito il *ruah*, lo Spirito, condizione indispensabile perché l'ebreo possa convertirsi a Cristo.<sup>12</sup>

Trattati retorici come questo sono costruiti in un crescendo incalzante che, se lo si ascolta passivamente senza premunirsi di sano distacco e spirito critico, si viene contaminati al punto che un ingenuo o un sempliciotto ne esce fuori con un furore incredibile, per cui basta un banalissimo incidente perché si scatenino *pogroms* e violenze assolutamente irrazionali e inconcepibili.

E così l'imputato, ormai irreparabilmente condannato,

---

<sup>10</sup> Circumdedederunt me canes multi, concilium malignatum obsedit me, foederunt manus meas et pedes meos.

<sup>11</sup> Nonne canes fuistis quando canum more sanguinem sitistis ac nimia rabie paene linxistis dicentes: «Sanguis eius super nos et super filios nostros»? nonne latrastis quando iudici scelus vestrum execranti et declinare conanti toties et toties inclamastis: «Crocifige, crocifige eum»?... Sed ut de his canibus a quibus rabiei vestrae similitudo tracta est, loquar, numquam a canibus ad mortem quilibet duci potest.

<sup>12</sup> Cum iudaeo quem nescio utrum homo sit nihil sermo est. Nescio plane utrum iudaeus homo sit qui nec ratione humanae cedit, nec autoritatibus divinis et propriis adquiescit. Nescio inquam, utrum homo sit, de cuius carne nondum cor lapideum ablatum est, cui non datum est cor carneum, in cuius medio nondum positus est divinus spiritus sine quo ad Christum nunquam converti potest iudaeus.

diviene reo di morte prima ancora che si possa discolorpare, e non gli resta altro che subire la pena capitale che si merita. La storia dei rapporti fra cristiani ed ebrei ha conosciuto troppo spesso situazioni assai incresciose di questo tipo.

Il capitolo IV del trattato è di fatto il capitolo della giustificazione della pena capitale decisa per gli ebrei:

Contro di te, giudeo - esordisce l'abate -, sto combattendo; mi resta ancora l'ultima guerra da fare e colui che ha creato i progenitori, facilmente credo mi darà la palma della vittoria. Non mi mancherà, spero, per farti finito, dal momento che non vuoi vivere, la spada di Golia, perché avendoti sconfitto, me ne possa servire per la tua completa disfatta.<sup>13</sup>

Il proposito dell'esecuzione capitale è chiarissimo. Ovviamente bisogna tener conto che Pietro sta parlando all'interno di forme letterarie ben precise. L'abate di Cluny non era così ottuso da condannare a morte realmente il malcapitato ebreo "retorico" di cui si sta parlando. È, ripeto, una forma letteraria, però è importante osservare che una simile forma letteraria venga utilizzata a conclusione di tutto un itinerario che sottolinea la colpevolezza dell'interlocutore e avversario. L'abate conclude certamente con una semplice condanna a morte "retorica" dell'ebreo, quando scrive:

Finita la battaglia, finalmente cesserai di respirare», oppure: «Finalmente, una volta che non ci sarai più, smetterai anche di essere muto ( di fronte alla fede).<sup>14</sup>

Ma il confine fra una condanna a morte "retorica" e una condanna reale è estremamente sottile e non è poi così facilmente decifrabile.

Questo è il *Tractatus*, un trattato retorico, certamente, perché chiaramente inquadrabile all'interno di un genere letterario particolare. Tuttavia, è anche vero che la conseguenza di *orationes* e *tractatus* come questi sia stata la nascita e lo sviluppo di uno spirito antisemita diffuso addirittura all'interno delle celebrazioni liturgiche cristiane, che sono anche il luogo per eccellenza della trasmissione della fede e dei valori più sacri del cristianesimo.

Il V capitolo costituisce una *damnatio memoriae*. Dopo che uno è stato condannato a morte, si fa di tutto perché il suo

---

<sup>13</sup> Contra te iudaeae, mihi bellum restat de quo mihi qui priores contulit, facilem ut aestimo palmam dabit. Non deerit mihi, ut spero ad te perimendum, si vivere volueris, gladius Goliae quo te prostrato in plenam tuam perniciem utar.

<sup>14</sup> Haec enim quae sola poene restat, pugna finita, ultra spirare cessabis; *oppure*: Hoc proemio consummato, numquam et nusquam mutire audebis.

nome sia dimenticato nel modo più radicale possibile attraverso il discredito sistematico. Il capitolo è perciò tutto dedicato alle favole dei giudei, al *Talmud*, e quindi alla necessità di distruggere anche tutte queste opere. Non ho voluto sintetizzare il V capitolo perché questo discredito sistematico si riferisce, per esempio, a testi come il *Talmud*, con accenti talmente volgari che c'è da vergognarsi persino di citarli. Fortunatamente nessuno ha tradotto dal latino certe cose, ed è un bene, perché c'è ancora in giro gente che potrebbe utilizzarle con fantasie malate, fino a commettere le cose più assurde.

Al termine del *Tractatus* ci sarebbe da aspettarsi la perorazione finale, ma forse l'abate cluniacense non fu in grado di farla: per fare un'accattivante perorazione finale occorre essere infatti molto raffinati nell'arte retorica, tanto che i grandi retori approfittano della perorazione finale per fare sfoggio, come solisti virtuosi di uno strumento, del proprio talento inimitabile; Pietro preferì non rischiare.

## 5. IL PENSIERO DI JULES ISAAC

Concludo con un richiamo a Jules Isaac, il professore di Parigi che parla dell'"insegnamento del disprezzo": dobbiamo cercare nel modo più chiaro possibile di tenerne conto, perché i frutti di questo insegnamento sono stati assolutamente tragici e quasi incredibili. Solo tenendo continuamente presente tutto questo, possiamo tentare d'iniziare un discorso di segno completamente opposto.

Per restare sul *Tractatus* di Pietro il Venerabile, dobbiamo ammettere in ogni caso che l'autore si è lasciato prendere talmente la mano dalla retorica che di verità, diciamolo pure con forza, non c'è nel suo trattato proprio niente. Si potrebbe parlare di gioco retorico e nulla più, se questo gioco retorico non avesse avuto tutte le conseguenze che, in seguito, la storia ha tragicamente verificato. L'"insegnamento del disprezzo", notava Jules Isaac, ha avuto per corollario un sistema di restrizioni, di esclusioni, di umiliazioni, di asservimento che possiamo a buon diritto chiamare "sistema di avvilitamento". Questo sistema, che è insieme di Chiesa e di Stato, ha funzionato tra alti e bassi a seconda delle epoche, delle circostanze, delle regioni, degli uomini al potere; così gli ebrei hanno conosciuto avvicendamenti di terrore e di pace, di miseria e di prosperità. La loro condizione ha avuto infinite sfaccettature, e tuttavia essa è stata contrassegnata da una nota costante: la precarietà, l'incertezza, l'angoscia del domani.

Esclusi da quasi tutte le professioni, gli ebrei sono stati costretti a praticare l'unico lavoro che fosse loro largamente permesso, quello del commercio del denaro e del prestito ad interesse, che la Chiesa vietava severamente ai cristiani. A causa di questo, gli ebrei sono stati ancora di più avviliti, esposti a tutte le invidie, ad ogni genere di odio, Costretti a vivere rinchiusi in quartieri speciali, obbligati ad esibire contrassegni diffamatori - rotelle, cappelli gialli, stella di David -, gli ebrei venivano additati non soltanto alla derisione, ma anche alla violenza gratuita della plebaglia, e ciò tanto più gravemente in quanto essi erano, a causa della loro stessa dispersione, costantemente in minoranza dovunque fossero andati.

Anche adesso che ha finalmente trovato il suo focolare in *Erez Israel*, Israele continua a sperimentare questo senso di precarietà nel consenso delle Nazioni, quasi eterno "ebreo errante". Non si è voluto riconoscere per lui una situazione finalmente diversa.

Da quando abbiamo preso coscienza dell'enorme tragedia che è stata consumata nella *Shoah*, in molti abbiamo cercato di scuoterci dall'indifferenza di troppi secoli. Pietro il Venerabile è nato nel 994, noi siamo nel 2000. Mille anni d'insegnamento del disprezzo non si cancellano nel corso di una generazione, e non possiamo scaricarci la coscienza pensando che in fondo ciò che è successo è stato causato da altri e non da noi. La tragedia è stata immane, e a noi non resta altro che il pianto e l'impegno totale a far sì che essa non si ripeta mai più.

Jules Isaac dà delle indicazioni precise: sono suoi i 18 punti, poi divenuti i "10 punti di Seelisberg". Al riguardo qualcosa dobbiamo fare anche noi, ognuno nel proprio contesto, nel proprio ambiente. Se i monasteri erano, per esempio, i luoghi in cui si elaboravano trattati come quello di Pietro il Venerabile, e vi si educavano i ragazzi con testi scolastici di questo tipo, gli stessi monasteri possono diventare oggi luoghi ideali a riscoprire con gioia e riconoscenza la ricchezza della diversità dell'altro. Possiamo trasformare, attraverso un conversione personale operativa, gli spazi monastici in spazi di accoglienza e di rispetto in cui nessuno possa sentirsi estraneo e tanto meno disprezzato, quale che sia la sua provenienza culturale, etnica, religiosa, politica o sociale. Qualcosa comunque dobbiamo fare, ciascuno nel proprio contesto, secondo le proprie capacità, per far capire alla gente che questi sono testi da rileggere per vergognarsi, perché non si parli più in questo modo.

