

Esdra-Neemia: un nuovo “punto di Archimede” nell’esegesi dell’Antico Testamento?

Claudio BALZARETTI

Liceo classico «Carlo Alberto», Novara

1. I problemi tradizionali

Non sono molti anni che il libro di Esdra-Neemia (d’ora innanzi EN) è finito sotto i riflettori della critica biblica, eppure sono così numerose le pubblicazioni dagli anni Novanta a oggi che è difficile offrirne un quadro completo¹. Fino agli anni Ottanta del Novecento [A 32-39], il punto di riferimento è stato il commentario di Rudolph², che sostiene l’esistenza di un’opera storiografica comprendente 1-2Cr ed EN; però, alla metà degli anni Ottanta compaiono alcuni commenti che segnano l’inizio di una nuova stagione: Gunneweg (KAT), Williamson (WBC), Blenkinsopp (OTL), Clines (NCBC). La principale novità è il commento di Williamson, che sostiene l’autonomia di EN dal libro delle Cronache. La svolta è dovuta a un bre-

¹ Nel seguito, tra parentesi quadre, rimando alle pagine di miei precedenti lavori in cui ho già presentato una storia della ricerca: [A] *Esdra-Neemia. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento 23; Milano: Paoline 1999); [B] “Esdra-Neemia: bilancio di fine secolo”, *Rivista biblica* 52 (2004) 289-338; [C] “Dalla periferia dell’impero: Esdra e Neemia”, M. MILANI – M. ZAPPELLA (eds.), *“Ricerare la sapienza di tutti gli antichi” (Sir 39,1): Miscellanea in onore di Gian Luigi Prato* (Supplementi alla Rivista biblica 56; Bologna: EDB 2013) 123-137. L’abbreviazione MN indica le cosiddette Memorie di Neemia.

² W. RUDOLPH, *Ezra und Nehemia, samt 3 Esra* (HAT 20; Tübingen: Mohr 1949). Per una rassegna degli studi su EN in questo periodo vedi: R.W. KLEIN, “Ezra and Nehemiah in Recent Studies”, F.M. CROSS (ed.), *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God. Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright* (Garden City: Doubleday 1976) 361-376; T.C. ESKENAZI, “Current Perspectives on Ezra-Nehemiah and the Persian Period”, *Currents in Research: Biblical Studies* 1 (1993) 59-86. Una rapida presentazione delle nuove tendenze è in T.C. ESKENAZI, “From Exile and Restoration to Exile and Reconstruction”, G.N. KNOPPERS – L.L. GRABBE – D.N. FULTON (eds.), *Exile and Restoration Revisited: Essays on the Babylonian and Persian Periods in Memory of Peter R. Ackroyd* (Library of Second Temple Studies 73; London – New York: T & T Clark 2009) 78-93.

ve articolo del 1968 di Sara Japhet³, che sostiene l'autonomia di EN da 1-2Cr, e la si nota dal confronto tra il commentario di Myers (AB) del 1965, dove è dato per ovvio che EN sia del Cronista e non viene fornita alcuna giustificazione, con i commentari più recenti, che pur accettando la stessa tesi si sentono in dovere di giustificarla a lungo (Blenkinsopp, Gunneweg). Sempre alla fine degli anni Ottanta compare un importante lavoro di Eskenazi che offre un approccio letterario a EN⁴. Gli anni Novanta vedono un'intensa produzione di studi sull'archeologia e sulla storia dell'epoca persiana che offrono nuovi modelli di lettura per EN⁵. Si abbandona il modello di Wellhausen che distingueva tre periodi (ebrei, israeliti, giudei) con un giudizio negativo sul giudaismo postesilico: «dall'esilio non ritornò una nazione, ma una setta religiosa»⁶. Però, davanti al carattere ripetitivo degli argomenti negli studi sulla cronologia di EN, Briant invita i biblisti ad abbandonare la discussione almeno fino a che non compaiano nuovi documenti e, inoltre, a non limitarsi alle pubblicazioni nel proprio settore, perché gli esperti di storia achemenide interpretano in altro modo la documentazione abitualmente usata dai biblisti a proposito della cosiddetta politica religiosa dei re persiani⁷. Da tempo Barr aveva rimarcato lo scarso interesse dei biblisti per l'iranistica, col rischio di assumere acriticamente alcuni presunti influssi⁸.

³ "The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew", *VT* 18 (1968) 330-371.

⁴ T.C. ESKENAZI, *In an Age of Prose. A Literary Approach to Ezra-Nehemiah* (SBLMS 36; Atlanta: Scholars Press 1988); ci siamo ispirati a questa analisi narrativa nel nostro commento *Esdra-Neemia*.

⁵ B. BECKING, "Ezra on The Move: Trends and Perspectives on the Character and His Book", F. GARCÍA MARTÍNEZ – E. NOORT (eds.), *Perspective in the Study of the Old Testament and Early Judaism. A Symposium in Honour of Adam S. van der Woude on the Occasion of his 70th Birthday* (VTS 73; Leiden – Boston – Köln: Brill 1998) 154-179. Buone presentazioni del dibattito sul postesilio sono presenti anche nei commenti ad Aggeo e Zaccaria, come quello di J. KESSLER, *The Book of Haggai: Prophecy and society in Early Persian Yehud* (VTS 91; Leiden: Brill 2002) 59-96.

⁶ J. WELLHAUSEN, "Die Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil", *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse* (1895) 185.

⁷ P. BRIANT, "Histoire impériale et histoire régionale. À propos de l'histoire de Juda dans l'empire Achéménide", A. LEMAIRE – M. SÆBØ (eds.), *Congress Volume Oslo 1998* (VTS 80; Leiden – Boston 2000) 235-245.

⁸ J. BARR, "The Question of Religious Influence: the Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity", *Journal of the American Academy of Religion* 53 (1985) 201-235.

All'inizio del nuovo millennio la situazione appare molto frammentata, senza che si intraveda una *communis opinio*. Il dibattito tra 'massimalisti e minimalisti' ha contribuito a creare la rappresentazione del periodo persiano come un periodo molto creativo, ma anche a un moltiplicarsi di ipotesi sull'origine del Pentateuco. Mentre un tempo il postesilio era considerato un'epoca di restaurazione, oggi si pensa piuttosto a un'epoca di ricostruzione (forse radicale)⁹. Qui ci limitiamo a elencare alcuni problemi tradizionali e segnalare alcuni sviluppi recenti¹⁰.

2. Rapporti con εσδρας α'

Con il nome di Esdra la traduzione ha conservato altri libri, classificati come apocrifi, perciò è utile confrontare la nomenclatura, perché c'è una certa ambiguità di cui non sempre si è consapevoli: si accetta la divisione tra Esdra e Neemia che i manoscritti medievali della Vulgata hanno trasmesso al Concilio di Firenze del 1442 e che, quindi, è diventata quella ufficiale con l'invenzione della stampa.

TM:	LXX:	Vg:	tedeschi:	inglesi:
----	εσδρας α'	III Esdrae	3Esra	1Esdras
Esdra	εσδρας β'	I Esdrae (<i>Esdra</i>) - II Esdrae (<i>Neemia</i>)	(= Vg)	(= Vg)
----	----	IV Esdrae (<i>Apocalisse di Esdra</i>)	= Vg	2Esdras

Un argomento usato per indicare la continuità dell'opera cronistica è la presenza di εσδρας α', il cui contenuto può essere così riassunto:

1,1 - 2,11	= 2Cr 35,1 - Esd 1,11
2,12-26	= Esd 4,7-24
3,1 - 5,6	= senza paralleli
5,7-71	= Esd 2,1 - 4,5
6,1 - 9,36	= Esd 5-10
9,37-55	= Ne 7,72 - 8,13a

⁹ Le etichette non sono mai neutrali e riflettono punti di vista contemporanei, ma i testi del passato possono anche aiutare a leggere il presente: J. HILL, "Restorationism: A Biblical Reflection", *The Australasian Catholic Record* 88 (2011) 77-87, sulla base di EN mostra come ogni pretesa restaurazione (anche nella chiesa postconciliare) opera una selezione per legittimarsi come gruppo esclusivo e autentico.

¹⁰ A proposito delle ricostruzioni ipotetiche degli studiosi, il lettore tenga presente l'obiezione di San Tommaso d'Aquino e di Kant all'argomento ontologico di Sant'Anselmo d'Aosta: bisogna distinguere tra il piano logico (cioè la miglior ricostruzione storica pensata) e quello della realtà effettiva. Detto in sintesi: l'esistenza non si dimostra, ma si mostra.

Per comodità possiamo raggruppare le varie ipotesi in due teorie principali [A 203]. La prima, nota come ipotesi compilatoria, sostiene che l'apocrifo sia stato scritto da un compilatore che ha usato i libri canonici 2Cr ed EN, raggruppando in altro modo parti di quel materiale sulla base di una diversa ideologia. La seconda, l'ipotesi frammentaria, sostiene che l'apocrifo sia un frammento dell'originaria opera del Cronista, che comprendeva 1-2Cr e 1Esd, mentre il libro canonico EN sarebbe un successivo riaggiustamento di questo materiale. Esso sarebbe dunque la traduzione di un originale semitico e Giuseppe Flavio lo avrebbe usato perché non conosceva EN. Alla prima ipotesi si può aggiungere Talshir [B 328]: εσδρας α' sarebbe una compilazione che ha selezionato intenzionalmente alcune parti di Cronache ed EN per costruire una cornice alla storia dei tre paggi, la quale è la *raison d'être* del libro¹¹. Al contrario, la tesi della priorità di εσδρας α' su EN è sostenuta da Schenker¹². Williamson, condividendo la prima ipotesi¹³, propone come genere letterario di εσδρας α' quello della *re-written Bible* e altri hanno condiviso questa proposta¹⁴. Nuove ipotesi collocano la storia dei rapporti in modo più complesso.

Grabbe ritiene che all'inizio ci fossero due tradizioni autonome: una su Esdra e una su Neemia. 1Esd rappresenterebbe la prima fonte in uno stadio precedente

¹¹ Z. TALSHIR, *1 Esdras. From Origin to Translation* (SBL Septuagint and Cognate Studies Series 47; Atlanta: SBL 1999), è la traduzione aggiornata della sua tesi in ebraico del 1984. Talshir ritorna più volte sullo stesso argomento, anche in "Ancient composition Patterns Mirrored in 1 Esdras and the Priority of the Canonical Composition Type", L.S. FRIED (ed.), *Was 1 Esdras First? An Investigation into the Priority and Nature of 1 Esdras* (SBL Ancient Israel and Its Literature 7; Atlanta: SBL 2011) 109-129. L'ipotesi compilatoria è sostenuta anche da A. VAN DER KOOIJ, "Zur Frage des Anfanges des 1. Esrabuches", *ZAW* 103 (1991) 239-252; ID., "On the ending of the book of 1 Esdras", C.E. COX (ed.), *VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Leuven 1989* (SBL Septuagint and Cognate Studies Series 31; Atlanta: Scholars 1991) 37-49; ID., "The Death of Josiah according to 1 Esdras", *Textus* 19 (1998) 97-109.

¹² A. SCHENKER, "La relation d'Esdras-A' au texte masorétique d'Esdras-Néhémie", G.J. NORTON – S. PISANO (eds.), *Tradition of the Text: Studies Offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday* (OBO 109; Freiburg: Universitätsverlag 1991) 218-248; ID., "The Relationship between Ezra-Nehemiah and 1 Esdras", *Was 1 Esdras First?*, 45-58.

¹³ H.G.M. WILLIAMSON, "The Problem with First Esdras", J. BARTON – D.J. REIMER (eds.) *After Exile. Essays in Honour of Rex Mason* (Macon: Mercer 1996) 201-216; ID., "1 Esdras as Rewritten Bible?", *Was 1 Esdras First?*, 237-249.

¹⁴ Nella raccolta di saggi *Was 1 Esdras First?* diversi autori condividono la tesi della *rewritten Bible*: J.C. VanderKam, S. Japhet; la posizione oggi dominante sembra escludere la priorità di εσδρας α'.

all'incorporazione delle MN in EN, ma la storia dei tre paggi sarebbe stata aggiunta in un secondo momento¹⁵.

Per **Böhler** all'origine ci sarebbe stata una narrazione su Zorobabele ed Esdra che avrebbe dato origine a due successive compilazioni: da una parte, sarebbero state aggiunte le MN e poi un'attività redazionale (Ne 9-12) avrebbe portato all'edizione di EN; dall'altra, l'edizione di εσδρας α' è il risultato dell'inserimento della leggenda su Zorobabele e dell'aggiunta della fine di Cronache¹⁶.

3. La parte aramaica

La prospettiva tradizionale era soprattutto interessata alle fonti e al loro valore storico [A 26-28], perciò la discussione verteva soprattutto sui cosiddetti documenti presenti in EN: l'editto di Ciro, lo scambio di lettere coi re persiani (Esd 4,6-6,18), il firmano di Artaserse (Esd 7,12-26). Oltre a essere ripetuto alla fine di 2Cr 36,22-23, l'editto di Ciro si trova due volte in Esd: all'inizio (1,1-3a) e in forma diversa nella parte aramaica (6,3-5). I problemi principali sono due: qual è l'originale e qual è la collocazione originale. Le ipotesi sono state diverse [A 52, B 294.304-305]: si è pensato che ci fossero due distinti editti, uno per il ritorno e l'altro per la ricostruzione del tempio, oppure che uno fosse destinato pubblicamente agli israeliti e l'altro agli archivi della cancelleria achemenide, oppure che quello di Esd 1 sia stato costruito sulla base di quello aramaico, infine, si è negata la storicità dell'editto ritenendolo una creazione del Cronista o dell'autore di EN. Ma ora il tema ha perso interesse. Invece, continua a suscitare interesse la parte aramaica di EN. Il primo problema che pone la parte aramaica è proprio la *lingua* in cui è scritta [A 80, B 303].

Berman¹⁷ osserva che l'aramaico del libro di Esdra suscita stupore perché i giudei sotto gli achemenidi sono una minoranza ("subtractive bilingualism") che fa di tutto per mantenere la propria identità linguistica (Ne 13,24). Egli ritiene che il contrasto tra questo punto di vista esterno e il resto di EN sia molto più marcato al punto di parlare (a) di un punto di vista samariano, e poi (b) che sia possibile iden-

¹⁵ L.L. GRABBE, "Chicken or Egg? Which Came First, 1 Esdras or Ezra-Nehemiah?", *Was 1 Esdras First?*, 31-43.

¹⁶ D. BÖHLER, "Literarischer Machtkampf. Drei Ausgaben des Esrabuches im Streit um das wahre Israel und die Legitimation von Herrschaft", U. DAHMEN – J. SCHNOCKS (eds.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft - Widerstand - Identität. Festschrift für Heinz-Josef Fabry* (BBB 159; Bonn: V & R Unipress 2010) 125-145.

¹⁷ J.A. BERMAN, "The Narratorial Voice of the Scribes of Samaria: Ezra iv 8-vi 18 Reconsidered", *VT* 56 (2006) 313-326; ID., "The Narratological Purpose of Aramaic Prose in Ezra 4.8 - 6.18", *Aramaic Studies* 5 (2007) 165-191.

tificare questa voce esterna con lo scriba al seguito di Tattenai, che ha poi steso la relazione. (a) La prima conclusione si basa su quattro caratteristiche che distinguono il narratore della parte aramaica dal resto del libro: il Signore è sempre indicato in tono esclusivista come il dio di Israele o che è in Gerusalemme, il tempio è la casa di questo Dio, per indicare gli esuli si usa il termine geopolitico «giudei» e non un termine etnico-religioso, la legge non ha i connotati della Torah ma è solo il libro di Mosè. (b) La seconda conclusione si basa sulla difficoltà di identificare il «noi» in 5,4, abitualmente corretto nelle versioni moderne. Dopo che Tattenai ha chiesto chi ha emanato il decreto per costruire il tempio, la voce del narratore prosegue: «poi dicevamo loro: quali sono i nomi...?» Berman distingue tra il gruppo che pone la domanda nel v. 3 e gli scribi di Tattenai che intervengono nel v. 4, perché, efficienti burocrati, si preoccupano di scrivere la lista dei nomi (come viene ripetuto in 5,9-10). Anche il seguito sarebbe opera dello stesso scriba, che parla del «loro dio» (v. 5) in termini esclusivisti, anzi tutta la sezione aramaica mostra il punto di vista samariano.

In questo quadro del bilinguismo vanno tenute presenti anche le popolazioni delle donne straniere citate in Ne 13,23. Secondo **Thon**¹⁸ tutte queste informazioni sono state tradizionalmente usate come la testimonianza della fine dell'ebraico con l'esilio e della sua sostituzione con l'aramaico. Questa prospettiva viene dalla tradizione ebraica ed era utilizzata nel medioevo per distinguere la lingua della rivelazione dalla lingua contemporanea parlata. La troviamo ripresa nell'Ottocento per sottolineare la discontinuità col preesilio, ma tale visione corrisponde (per esempio in A. Geiger) alle posizioni del Giudaismo liberale che vedeva nel postesilio il punto di partenza del giudaismo come forma autonoma. Inoltre, non dobbiamo lasciarci condizionare dalla metafora delle lingue 'morte' o 'vive' oppure dalle concezioni ottocentesche delle lingue nazionali. In una comunità di mille parlanti in un'area isolata come la Giudea è probabile che lo svantaggio linguistico fosse sentito come pericoloso, ma più tardi con l'introduzione della Torah l'ebraico ha giocato un ruolo importante come simbolo d'identità. Inoltre, una lingua morta può essere usata come lingua della tradizione o come registro 'alto'. Le popolazioni citate in 13,24 mostrano che ci troviamo davanti a una costruzione letteraria, comunque l'intenzione delle MN è rivolta all'interno del gruppo dei rimpatriati; essa rivela la percezione di differenze tra la costruzione dell'identità giudaica e la comunità parlante ebraico. Viene criticato il bilinguismo dei giudei che così non si fanno distinguere dai vicini.

Il bilinguismo deve però tener conto anche delle parti in aramaico del libro di Daniele¹⁹. Esse erano un tempo spiegate all'interno della storia della for-

¹⁸ J. THON, "Sprache und Identitätskonstruktion. Das literarische Interesse von Neh 13,23-27 und die Funktion dieses Textes im wissenschaftlichen Diskurs", *ZAW* 121 (2009) 557-576.

¹⁹ A. SÉRANDOUR, "Hébreu et araméen dans la Bible", *REJ* 159 (2000) 345-355, ripubblicando un articolo del 1996 [*B* 303], lo completa con la spiegazione del bilin-

mazione del libro, ma recentemente si è sottolineato l'aspetto sociolinguistico: l'aramaico è la lingua internazionale, profana e politica, l'ebraico è la lingua locale, sacra, perciò l'ebraico è la lingua di ciò che è segreto e funziona come lingua della resistenza. Attraverso la scelta del linguaggio si mantengono i confini etnici e si definisce il sé e l'altro (il barbaro). Allora, lo scambio tra aramaico ed ebraico può servire a spingere il lettore ad abbandonare la prospettiva dell'impero (aramaico) e a ritrovare la propria identità nel gruppo che è legato a Dio nell'alleanza (ebraico)²⁰.

4. La politica religiosa persiana

Il secondo problema della parte aramaica riguarda la corrispondenza coi re persiani, che abitualmente era ritenuta un documento autentico e ci si limitava a discutere sull'ordine di successione delle lettere. Negli ultimi anni il dibattito si è spostato sulla loro *autenticità*. Essa è stata negata e le lettere sono state collocate non prima del III sec. a.C., perché le formule sono tipiche dell'epoca greco-romana [B 304]. La datazione è stata poi spostata ancora più in basso (non prima della fine del II. sec. a.C.). Lo stesso giudizio negativo è stato attribuito al firmano di Artaserse. Non solo le lettere ma anche tutta la parte aramaica è stata ritenuta di epoca ellenistica, facente parte della storia di Esdra fin dall'inizio. Nell'epoca ellenistica la Torah era già un'entità stabile e perciò si ricostruisce nell'epoca precedente la legittimazione dello status quo [C 128-130].

Grabbe²¹ identifica nella storiografia giudaica dell'epoca persiana un modello letterario che mostra la 'tendenziosità' della storia di Esdra e pertanto suggerisce di collocarla accanto a testi come il libro di Daniele, quello di Ester, la storia di Giuseppe e quella di Ahiqar. Il modello letterario è quello del trionfo di un eroe giudeo con elevazione a un alto ufficio: (1) all'inizio egli si trova in uno stato inferiore o di subordinazione al potere straniero; (2) passa dapprima a uno stato più elevato; (3) subisce una ricaduta o una minaccia; (4) la minaccia è vinta e (5) il protagonista è ricompensato. In conclusione, gli studiosi sarebbero stati troppo creduloni accettando la tesi di Eduard Meyer sull'autenticità dei documenti di Esdra.

guismo nel libro di Daniele: l'ebraico è la lingua in cui sono annunciati i segreti primordiali dell'ordine del mondo e l'aramaico è la lingua internazionale delle nazioni con la quale questi segreti sono comunicati a tutta la creazione.

²⁰ A.E. PORTIER-YOUNG, "Languages of Identity and Obligation. Daniel as Bilingual Book", *VT* 60 (2010) 98-115.

²¹ L.L. GRABBE, "Biblical Historiography in the Persian Period: or, How the Jews Took over the Empire", *Orientalism, Assyriology and the Bible* (HBM 10; Sheffield: Phoenix Press 2006) 400-414.

Diebner ritiene che la presentazione positiva dei sovrani persiani e dell'epoca del ritorno sia in realtà una rappresentazione escatologica, perché riflette la reazione all'oppressione ellenistica della Giudea nel III-II sec. a.C.²². EN è un mito letterario e la cosiddetta restaurazione fu piuttosto una riforma o, piuttosto, una rivoluzione dall'alto, portata dalla *galut* mesopotamica²³.

La reazione dei difensori dell'autenticità dei documenti è stata immediata, ribadendo argomenti tradizionali, distinguendo gli interventi redazionali di uno scriba dagli elementi autentici oppure attribuendo gli elementi che fanno problema alle procedure di conservazione dei documenti nella cancelleria del re o negli archivi [C 131-132]²⁴. Per trovare nuovi argomenti a favore dell'autenticità della lettera di Dario, dove si trova la prima e unica menzione di una preghiera ufficiale per il re e i suoi figli nell'impero achemenide, si sono cercate testimonianze della preghiera per il re nel periodo neoassiro e neobabilonese. Quando Nabonedo si ritira nell'oasi di Tayma' e lascia la reggenza al figlio Bêl-šar-ušur le preghiere per il re vedono citato anche l'erede. Perciò l'ordine di Dario in Esd 6,10 risentirebbe di un'influenza babilonese, ma nomina i figli e non l'erede, perché nominerà costui non prima del 487 a.C.²⁵.

L'interpretazione della politica religiosa dei re persiani da parte dei biblisti sembra inficiata da pregiudizi occidentali sui conflitti religiosi e sulla tolleranza, mentre i testi persiani, letti dagli studiosi del settore, non rivelano alcun interesse per la religione dei popoli soggetti. Kuhrt sostiene che la preghiera a favore dei re persiani sia un invito ai popoli soggetti di ricordare che il loro benessere d'ora in poi è indissolubilmente legato alla sopravvivenza dell'ordine cosmico creato da Ahuramazda che ha posto sulla terra il re persiano per difendere questo ordine²⁶.

²² B.J. DIEBNER, "Foreign Rule Without Nasty Taste: The Persian Period Reflected in the TaNaK", *Trans* 38 (2009) 131-137.

²³ B.J. DIEBNER, "Die Bedeutung der mesopotamischen 'Exilsgemeinde' (*galut*) für die theologische Prägung der jüdischen Bibel", *Trans* 7 (1994) 123-142.

²⁴ Per esempio, si riteneva che il disordine fosse il risultato di una relazione sulla ricerca d'archivio; in questa linea A.E. STEINMANN, "Letters of Kings about Votive Offerings: The God of Israel and the Aramaic Document in Ezra 4:8-6:18", *JHS* 8 (2008), art. 23, ritiene che il narratore sia un non giudeo, che però ha ricevuto informazioni dai giudei e conosce Ag e Zc. Lo scopo è mostrare che il completamento della casa di Dio è il risultato di due decreti: quello del re e quello di Dio; perciò viene taciuto il ruolo di Giosuè e Zorobabele per sottolineare quello dei profeti e del re, guidati da Dio.

²⁵ M. HELTZER, "Ezra 6:10 and the Prayer for the Life of the King", M. LEPAJÔE – A. GROSS (eds.), *Mille anni sicut dies hesternae... Studia in honorem Kalle Kasemaa* (Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus 2003) 90-94 [per un'altra interpretazione vedi B 306].

²⁶ A. KUHR, "The problem of Achaemenid 'religious policy'", B. GRONEBERG –

Il *firmano di Artasere* è stato ritenuto per lungo tempo autentico e si considerava il resto della storia di Esdra un midrash basato su di esso [A 89], ma si è anche sostenuto, all'opposto, che il firmano sia un midrash del resto della storia. Mantenendo ferma l'opinione che Esdra sia stato costruito come una figura opposta o complementare a Neemia, si è negata l'autenticità del firmano: durante l'epoca ellenistica un gruppo antiasmoneo avrebbe trovato in un membro del gruppo, cui è attribuito il nome Esdra, un eroe da opporre a Neemia; esso sarebbe il risultato di una idealizzazione della precedente epoca persiana in odio a tutto ciò che era greco [B 307-308]. La difesa del firmano ha portato nel 1995 alla nascita del dibattito sulla *Reichsautorisation*, una specie di istituto giuridico con cui il potere centrale persiano controllava le comunità locali [B 308-310]. Il dibattito finisce per incrociarsi col problema della formazione del Pentateuco, cioè sulla natura di questa legge che Esdra porta con sé.

La tesi dell'autorizzazione imperiale continua a far discutere e Schmid²⁷ sostiene che i critici l'hanno fraintesa pensando che implicasse anche una registrazione centrale delle norme locali e una loro codificazione come legge imperiale, inoltre l'hanno spesso collegata strettamente al processo di formazione della Torah. Anche se la lettera di Artserse fosse una finzione, resta comunque il fatto che l'autore era a conoscenza del processo di autorizzazione di norme locali e che questo processo in qualche maniera ha coinvolto la formazione della Torah.

Il rapporto tra Torah e impero persiano è interpretato da Hagedorn²⁸ in una prospettiva "coloniale". Un grande impero come la Persia è consapevole della sua "imperfetta geografia", cioè della resistenza di territori a sottomettersi totalmente. I membri si sentono parte di una comunità "immaginata" perché uno non può conoscere tutti, ma ciononostante sentono di appartenere a questa comunità. Quindi non contano tanto le azioni intraprese dal potere persiano, ma la percezione che i popoli soggetti hanno, come nel caso della cosiddetta libertà concessa dai persiani, che in realtà è solo un loro non volersi immischiare negli affari locali. La descrizione dei persiani come privi di un corpus legislativo è però tipica dei greci e degli

H. SPIECKERMANN (eds.), *Die Welt der Götterbilder* (BZAW 376; Berlin – New York: Walter de Gruyter 2007) 117-142.

²⁷ K. SCHMID, "Persische Reichsautorisation und Tora", *Theologische Rundschau* 71 (2006) 494-506; ID., "The Persian Imperial Authorization as a Historical Problem and as a Biblical Construct: A Plea for Distinctions in the Current Debate", G.N. KNOPPERS – B.M. LEVINSON (eds.), *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding its Promulgation and Acceptance* (Winona Lake: Eisenbrauns 2007) 23-38.

²⁸ A.C. HAGEDORN, "Local Law in an Imperial Context: The Role of Torah in the (Imagined) Persian Period", *The Pentateuch as Torah*, 57-76.

ebrei, per i quali invece le leggi definiscono l'identità di un'etnia. Proprio durante un periodo coloniale si cominciano a mettere le basi della creazione di un'identità etnica che si manifesterà nel periodo postcoloniale. Il sistema legale è appunto un modo di controllo e un luogo di resistenza. Il giudaismo postesilico si rappresenta allora come fondato su un decreto dell'impero achemenide, che in cambio gli garantisce la sua continua esistenza; l'iniziativa imperiale è una finzione letteraria, un processo immaginato dai giudei che serve a legittimare il Pentateuco. Si tratta di un'ideologia dell'armonia tra governanti e governati che consente di usare la libertà garantita dai persiani al massimo grado senza entrare in conflitto con loro.

Invece per **Del Olmo Lete**²⁹ l'impero persiano fu la condizione sufficiente perché si producesse la Bibbia, ma essa è soprattutto il risultato di un processo interno del giudaismo, anche se sostenuto dall'autorità persiana. «La legge del Dio del cielo» portata da Esdra fu composta in Babilonia nel periodo tra Ciro e Artaserse. Intervengono tre gruppi di esiliati portatori di tradizioni differenti: gli uomini legati al re, i discepoli dei profeti, il gruppo degli addetti al culto (i sacerdoti che si stanno trasformando in scribi). Un quarto gruppo, gli scribi, avrebbero agito da collettori delle tradizioni. La compilazione di queste tradizioni sarebbe avvenuta in una specie di «accademia virtuale di Babilonia», un concilio di anziani. In questo modo il meccanismo di raccolta e stesura della Bibbia, della Mishna e del Talmud sarebbe avvenuto allo stesso modo: una compilazione di tradizioni orali. Il primo nucleo di questa compilazione è il codice dell'alleanza che inizia con la legge dell'altare e finisce con la descrizione delle festività. Questo è proprio il modello seguito dai rimpatriati che costruiscono l'altare, celebrano la festa delle Capanne e iniziano a offrire sacrifici (Esd 3,1-6); poi segue la costruzione del tempio e si conclude con l'offerta dei sacrifici e la celebrazione della Pasqua (Esd 4-6). Nel VI-V sec. il nucleo viene ampliato e si costituiscono la Torah e i Profeti anteriori, che vengono più tardi portati in Giudea. Il resto viene prodotto tra il VI e il I sec. a.C.

5. La diaspora

EN ha come punto di riferimento la diaspora, da cui provengono i vari protagonisti, per cui l'influsso dell'ideologia della comunità della diaspora è sempre più rivalutato nella formazione del libro e nella formazione del Pentateuco [A 218-221]. Uno dei temi più studiati è quello della tensione tra il gruppo dei rimpatriati e il gruppo dei rimasti nel paese [B 292-294], alla cui luce sono lette le tensioni a proposito dei matrimoni misti e il tema oggi di moda della costruzione dell'identità. Un esempio tipico è **Esler**³⁰, che ritiene che lo scopo

²⁹ G. DEL OLMO LETE, "The Redaction of the Hebrew Bible: its Achaemenid Persian Setting", *Trans* 37 (2009) 53-79.

³⁰ P.F. ESLER, "Ezra-Nehemiah as a Narrative of (Re-invented) Israelite Identity", *Biblical Interpretation* 11 (2003) 413-426.

della composizione di EN sarebbe quello di ricostruire o reinventare la propria identità etnica adottando o creando una storia, un passato comune, nella forma della narrazione, che è una concezione del gruppo centrata su eventi. La narrazione presuppone tre tappe: la selezione degli eventi, la loro collocazione in sequenza (*plot*) e l'attribuzione a loro di un significato per il gruppo. Il bisogno di crearsi questa identità nasce quando essa viene messa in crisi in un periodo di rottura, quindi, nel caso di EN, tra il 539 e il 400 a.C., quando il libro già esisteva più o meno nella forma attuale. Esler si basa sulla tesi dell'antropologo norvegese Fredrick Barth, per il quale le definizioni dei gruppi etnici sono categorie di ascrizione e identificazione da parte degli stessi attori sociali, in base a processi di esclusione, cioè di comparazione con l'esterno, per cui il problema etnico è in fondo un problema di delimitazione.

Esler non fa che inserire in una nuova cornice il vecchio quadro della nascita del giudaismo. A una prima lettura di EN risalta, infatti, il problema dell'identità nelle numerose liste (come in ogni narrazione all'inizio è fornita l'identità del protagonista: così Esd 2), nell'opposizione contro i nemici, nel problema dei matrimoni misti, nel tentativo di sfruttamento da parte della élite (Ne 5), nell'imposizione della legge, nella ricostruzione delle mura e delle porte, che consentono gli scambi, ma soprattutto di controllare che entra. Va tenuto presente che le tesi di Barth risalgono agli anni Sessanta, cioè a prima che il processo di decolonizzazione e di nascita di nuovi Stati mettesse in gioco altre spiegazioni dell'identità etnica. Inoltre, Esler parte dal presupposto "essenzialista" che un popolo si riconosce come tale e poi costruisce confini tra sé e gli altri, invece esclude a priori l'alternativa "comportamentista" secondo cui sarebbe la condivisione di particolari caratteristiche a far nascere in seguito l'idea di essere un gruppo etnico. Bisogna comunque stare attenti agli anacronismi inconsapevoli nell'uso di una categoria come "identità nazionale"³¹, anzi, lo stesso concetto di identità usato dagli studiosi risulta ambiguo³².

Il silenzio delle fonti sulla storia della Giudea in epoca persiana ed ellenistica, fino al II sec. a.C., permette tanti scenari possibili per la costruzione di un passato che dia un'identità per il presente. In alternativa alla prospettiva palestinese si può sposare quella della diaspora e ritenere che le tradizioni sia-

³¹ M.G. BRETT, "National Identity as Commentary and as Metacommentary", L. JONKER (ed.), *Historiography and Identity (Re)Formulation in Second Temple Historiographical Literature* (LHBOTS 534; New York – London: T & T Clark 2010) 29-40.

³² J.L. BERQUIST, "Constructions of Identity in Postcolonial Yehud", O. LIPSCHITS – M. OEMING (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period* (Winona Lake: Eisenbrauns 2006) 53-66.

no state elaborate da chi è al di fuori della Giudea, perché ha bisogno di affermare la propria identità con una definizione su base parentale o genealogica, ma non territoriale³³. In EN il gruppo che ritorna da Babilonia dopo l'esilio ha i caratteri di una colonia sotto l'autorità dei giudei babilonesi, perché tutti i leader arrivano dalla diaspora. Sempre in questo libro la situazione sociale della Giudea è rappresentata allo stesso modo della diaspora: una terra abitata da molti stranieri. La diaspora ha perciò bisogno del rapporto con la patria per valorizzare il proprio status di esuli.

Kessler³⁴ usa un modello sociologico elaborato da John Porter nel 1965 per studiare la sociologia del potere: il *Charter Group*, cioè un'élite definita su base etnica che si sposta in una nuova zona geografica e stabilisce la base del proprio potere, creando una struttura sociopolitica diversa da quella precedente. Esso controlla le istituzioni politiche, economiche e religiose. Il gruppo mantiene una fedeltà nei confronti del proprio ambiente di origine, ma può avere diversità al suo interno. Può presentare il proprio compito in termini mitici. Può accogliere membri dall'esterno a particolari condizioni, ma assegnando loro un particolare status. Questo modello sociologico si adatta alla situazione dei rimpatriati della *golah*, ma con alcune particolarità: i ritornati avanzano la pretesa di essere i soli eredi della terra, sono legati a una doppia fedeltà (all'impero persiano e al gruppo della *golah* rimasto a Babilonia) e il loro programma è dettato dalle comunità della *golah* babilonese di stabilire in Giudea una comunità centrata sul tempio che costituisca per loro una specie di 'ancora' tangibile. Per una serie di circostanze favorevoli i ritornati riescono a dominare le maggiori istituzioni. Questo gruppo è definito da tre caratteristiche: il legame genealogico col precedente regno di Giuda, l'esperienza dell'esilio e la forma di yahwismo formulata dalla *golah*. Ma esso deve affrontare il problema dei confini di gruppo: alcuni sono favorevoli all'inclusione anche di chi non possiede tutte e tre le caratteristiche, ma la *golah* babilonese teme di perdere il proprio controllo e promuove una politica endogamica con Esdra e Neemia. La visione di EN della diaspora è diversa da quella di Zc 1-8³⁵: per il profeta la diaspora è la manifestazione ancora visibile della ribellione del popolo e del giudizio divino, per cui il futuro sarà un ritorno per tutti a Gerusalemme. Invece in EN la diaspora ha la funzione positiva di luogo in cui si è formato un yahwismo ortodosso e da cui vengono i riformatori. Questa differenza di prospettiva si spiega

³³ P.R. BEDFORD, "Diaspora: Homeland Relations in Ezra-Nehemiah", *VT* 52 (2002) 147-165.

³⁴ J. KESSLER, "Persia's Loyal Yahwists: Power Identity and Ethnicity in Achaemenid Yehud", *Judah and the Judeans in the Persian Period*, 91-121.

³⁵ J. KESSLER, "The Diaspora in Zechariah 1-8 and Ezra-Nehemiah: The Role of History, Social Location, and Tradition in the Formulation of Identity", G.N. KNOPPERS – K.A. RISTAU (eds.), *Community Identity in Judean Historiography: Biblical and Comparative Perspectives* (Winona Lake: Eisenbrauns 2009) 119-145.

perché Zc 1-8 riflette le attese in un certo senso escatologiche attestate dalla fine del VI alla metà del V sec., invece EN riflette la situazione del IV sec. dove si è verificata una diminuzione delle attese escatologiche, ma si è proceduto anche a una revisione delle vecchie idee riguardo al ritorno della diaspora.

Per **Knoppers**³⁶ la storia di Esdra è una giustificazione della crescente importanza della diaspora babilonese in Giudea. Essa testimonia che il giudaismo è diventato una religione internazionale, perché la terra di Israele non è più un criterio di identità, ma ambedue i gruppi si definiscono in riferimento a una serie di altre caratteristiche comuni. I termini usati per indicare la comunità di Giuda sottolineano il legame tra essa e quella di Babilonia. La genealogia di Esdra mostra come l'identità venga conservata facendo riferimento alla patria e il suo studio della Torah si riferisce al tipo di religiosità che si può vivere in esilio. Vengono riconosciute due pratiche religiose diverse per i due gruppi: la comunità babilonese supporta il tempio e il suo personale da lontano, mentre i giudei residenti in Giuda devono frequentare il tempio. Alle stesse conclusioni si arriva dall'analisi del firmano di Artaserse³⁷. In EN viene rovesciato il paradigma tradizionale che vede l'esilio come una punizione.

Anche l'archeologia ha contribuito a migliorare la conoscenza della diaspora. Secondo **Stern**³⁸ il ritrovamento lontano da Gerusalemme di stampi di sigilli di Giuda indicherebbe che i giudei della diaspora importavano vino dalla Giudea per scopi religiosi e ciò mostrerebbe la centralità di Gerusalemme. Stern nota una sostanziale unità tra Samaria e Giudea prima dell'epoca persiana: statuette d'argilla che mostrano la presenza di un culto pagano si trovano ovunque dalla fine dell'VIII sec. all'inizio del VI sec. a.C., mentre in epoca persiana appare un nuovo tipo di statuette, ma esse non si trovano nell'area abitata da giudei e ciò mostra un cambiamento nella religione.

Knoppers³⁹ rimarca ancora di più la stretta unità religiosa tra Samaria e Giuda anche in epoca persiana, come appare dalla lingua, dall'epigrafia e dall'onomastica yahwista. Questo spiega i differenti atteggiamenti di Zaccaria, Cronache ed EN nei confronti di Samaria.

La presenza dei giudei in Babilonia è stata ulteriormente confermata da una serie di testi provenienti da al-Yāhūdu e Našar, due località nella regione di Borsippa,

³⁶ G.N. KNOPPERS, "Ethnicity, Genealogy, Geography, and Change: the Judean Communities of Babylon and Jerusalem in the Story of Ezra", *ibid.*, 147-171.

³⁷ G.N. KNOPPERS, "The construction of Judean Diasporic Identity in Ezra-Nehemiah", *JHS* 15 (2015) art. 3.

³⁸ E. STERN, "The Religious Revolution in Persian-Period Judah", *Judah and the Judeans in the Persian Period*, 199-205.

³⁹ G.N. KNOPPERS, "Revisiting the Samaritan Question in the Persian Period", *ibid.*, 265-290.

di cui dà notizia **Pearce**⁴⁰. Il primo nome indica una città chiamata così dal nome dei residenti giudei. Le tavolette cuneiformi mostrano la presenza di molti nomi con l'elemento teoforico yahwista (circa 80 nomi su 500) e mostrano che queste persone partecipano alle attività in comune col resto della popolazione.

Tenendo conto che le tre deportazioni di Nabucodonosor avrebbero lasciato nel paese solo i poveri e che ci fu già una deportazione degli abitanti del regno del nord alla caduta di Samaria (2Re 17,6), non è neppure da escludere che nuovi immigrati nella terra promessa si siano appropriati delle tradizioni precedenti per attribuirsi un pedigree e un diritto sulla terra di cui erano privi. In questo senso il problema, così vivo in EN, della continuità tra la comunità preesilica e gli esuli che ritornano, è la legittimazione usata dai nuovi arrivati. Quando oggi gli storici dicono che tra il 597 e il 538 a.C. il centro della vita si sposta a Babilonia, essi condividono la stessa visione dei deportati, qualificando la maggioranza del popolo come poveri e illetterati, e privilegiando come anima del popolo, l'élite andata in esilio, mentre il paese è rimasto "vuoto"⁴¹. Anzi, la stessa terminologia 'esilica' risulta fuorviante, per una serie di motivi: assume un solo punto di vista ed esclude altri gruppi che si rifugiarono nelle regioni limitrofe, esclude l'esperienza di chi era rimasto e subiva la guerra, dimentica che l'esperienza esilica continua per chi non è ritornato⁴².

6. I rimasti nel paese

Quanto fossero grandi e importanti la Giudea e Gerusalemme nel periodo persiano è una questione dibattuta. Per alcuni anni ha dominato la tesi della *Bürger-Tempel-Gemeinde* [A 24-26], ma il grande peso assegnato alla diaspora e le scarse notizie sul periodo persiano hanno ridimensionato questa ipotesi. Anche l'ipotesi che a Gerusalemme ci fosse una guarnigione persiana risulta priva di fondamento⁴³. Per avere un'idea della situazione della Giudea e di

⁴⁰ L.E. PEARCE, "New Evidence for Judeans in Babylonia", *ibid.*, 399-412.

⁴¹ J. BLENKINSOPP, "The Bible, Archaeology and Politics; or The Empty Land Revisited", *JSOT* 27 (2002) 169-187. Al mito della terra vuota corrisponde di conseguenza il mito del ritorno di massa.

⁴² J.A. MIDDLEMAS, "Going beyond the Myth of the Empty Land: A Reassessment of the Early Persian Period", G.N. KNOPPERS – L.L. GRABBE – D.N. FULTON (eds.), *Exile and Restoration Revisited: Essays on the Babylonian and Persian Periods in Memory of Peter R. Ackroyd* (Library of Second Temple studies 73; London – New York: T & T Clark 2009) 174-194.

⁴³ L.L. GRABBE, "Was Jerusalem a Persian Fortress?", *Exile and restoration revisited*, 128-137, rileva l'assenza di dati archeologici e mostra che l'eventuale presenza di una guarnigione sarebbe in contraddizione con molte affermazioni di EN.

Gerusalemme in epoca persiana bisogna confrontare le liste presenti in EN con l'archeologia, ma gli studiosi non sono concordi nella loro interpretazione, come appare dal dibattito sulle mura di Neemia [C 133-135]⁴⁴. I dati archeologici e quelli testuali sono tra di loro eterogenei e insufficienti per ricostruire un quadro coerente⁴⁵.

Zwikel⁴⁶ riconsidera i dati archeologici dell'epoca persiana e anche sulla base di Ne 3 conclude che a metà del V sec. Gerusalemme aveva al massimo 200 abitanti, per cui il ripopolamento della città con un decimo della popolazione della Giudea (che aveva circa 4000 abitanti) avrebbe al massimo portato a una popolazione cittadina di 600 abitanti, cioè al 15% della popolazione della regione. Gerusalemme era allora solo un luogo di culto, un centro di pellegrinaggio e la popolazione era sufficiente per il mantenimento del tempio. Per questo motivo non ci sono le condizioni sufficienti per potersi sviluppare un'attività letteraria, per cui lo sviluppo letterario dell'AT va piuttosto collocato nella diaspora e soprattutto in Mesopotamia⁴⁷. La teologia gerosolimitana si svilupperà solo dal IV sec. in epoca ellenistica con la rifioritura del tempio di Gerusalemme.

Finkelstein ritiene che non si possano usare i testi biblici per fissare i confini della Giudea in epoca persiana, ma si debba osservare la presenza dei sigilli con lo stampo YHWD, che limitano i confini di Yehud all'area di Gerusalemme, tra Ra-

⁴⁴ Per le ipotesi massimalista (le mura comprendono anche la collina sud-occidentale) e minimalista (solo la Città di Davide e il tempio) vedi D. USSISHKIN, "On Nehemiah's City Wall and the Size of Jerusalem during the Persian Period: An Archaeologist's View", I. KALIMI (eds.), *New Perspectives on Ezra-Nehemiah; History and Historiography, Text, Literature, and Interpretation* (Winona Lake: Eisenbrauns 2012) 101-130. Secondo O. LIPSCHITS, "Jerusalem between Two Periods of Greatness: The Size and Status of the City in the Babylonian Persian and Early Hellenistic Periods", L.L. GRABBE. – O. LIPSCHITS (eds.), *Judah Between East and West* (Library of Second Temple Studies 75; London – New York: T & T Clark 2011) 163-175, era occupata solo la cima del crinale della Città di Davide (80-100 m. × 350 m. = 50 *dunum*) e conteneva tra le 1000 e le 1250 persone. *Dunum* o *dunam* (turco *dönüm*) è un'unità di misura di superficie dell'impero ottomano e corrisponde a 1000 metri quadrati.

⁴⁵ D. EDELMAN, "Apples and Oranges: Textual and archaeological Evidence for Reconstructing the History of Yehud in the Persian Period", M. NISSINE (ed.), *Congress Volume Helsinki 2010* (VTS 148; Leiden – Boston: Brill 2012) 133-144.

⁴⁶ W. ZWICKEL, "Jerusalem und Samaria zur Zeit Nehemias. Ein Vergleich", *BZ* 52 (2008) 201-222.

⁴⁷ E. MEYERS, "Exile and Restoration in Light of Recent Archaeology and Demographic Studies", *Exile and restoration revisited*, 166-173, ritiene che nonostante le piccole dimensioni di Gerusalemme l'élite alfabetizzata era sufficiente (5-10% della popolazione) per avere una produzione letteraria.

mat Rahel e la città di Davide⁴⁸. Prima di giungere a questa conclusione Finkelstein aveva mostrato che la lista di Ne 3⁴⁹ e quella dei rimpatriati⁵⁰ non erano affidabili. Egli presenta dal punto di vista archeologico la situazione delle venti località citate nella lista dei rimpatriati da cui risulta che in epoca persiana i tre quinti degli insediamenti non furono occupati e i segni di attività negli altri siti sono scarsi. La conclusione è che la lista non è autentica, ma fu composta probabilmente in epoca ellenistica (asmonaica), infatti sette di queste località sono citate nei libri dei Maccabei e tre (Lod, Hadid, Ono) non facevano parte della provincia persiana di Yehud ma furono annesse nel 145 a.C. (1Mac 11,34). Egli ritiene anche che i nomi dei nemici citati nelle MN siano stati aggiunti all'inizio del regno di Giovanni Ircano e rappresentino simbolicamente i territori verso cui si stavano espandendo gli asmonei⁵¹. Partendo dal lavoro di Finkelstein, Zevit⁵² giunge alla conclusione opposta: le liste risalgono all'ultimo terzo del VI sec. a.C. Per Oeming si tratta di una retroproiezione nell'epoca di Neemia come simbolo delle mura costruite in epoca maccabaica⁵³.

Rispetto ai grandi numeri che si possono leggere nelle tradizionali storie d'Israele, Gerusalemme è diventata per gli archeologi una piccola località, al punto che sorge spontanea una domanda: Se Gerusalemme era così insignificante come mai è diventata la capitale della Giudea?

Secondo Bodi⁵⁴ i persiani appoggiano Neemia per opportunismo. Essi devono controllare l'Egitto dopo la ribellione di Inaro e Megabizo [A 23] perciò si servono di personale straniero come Ugiahorresnet. Gerusalemme è una *bīrāh* (Ne 2,8; 7,2), cioè una cittadella fortificata in un luogo elevato e ben visibile (secondo l'eti-

⁴⁸ I. FINKELSTEIN, "The Territorial Extent and Demography of Yehud/Judea in the Persian and Early Hellenistic Periods", *RB* 117 (2010) 39-54.

⁴⁹ I. FINKELSTEIN, "Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah", *JSOT* 32 (2008) 501-520.

⁵⁰ I. FINKELSTEIN, "Archaeology and the List of Returnees in the Books of Ezra and Nehemiah", *PEQ* 140 (2008) 7-16.

⁵¹ I. FINKELSTEIN, "Nehemiah's Adversaries: a Hasmonaean Reality?", *Trans* 47 (2015) 47-55.

⁵² Z. ZEVIT, "Is There an Archaeological Case for Phantom Settlements in the Persian Period?", *PEQ* 141 (2009) 124-137. Egli critica l'uso di dati provenienti da una *survey* perché il grado di occupazione di un sito può essere stabilito solo con uno scavo; inoltre l'assenza di forme persiane nei manufatti non è una discriminante, perché queste forme sono già presenti nell'epoca del ferro e poi si sono evolute lentamente, perciò compaiono chiaramente solo dopo che i rimpatriati si sono insediati.

⁵³ M. OEMING, "The Real History: The Theological Ideas behind Nehemiah's Wall", *New Perspectives on Ezra-Nehemiah*, 131-149.

⁵⁴ D. BODI, "La clémence des Perses envers Néhémie et ses compatriotes: faveur ou opportunisme politique?", *Trans* 21 (2001) 69-86.

mologia accadica, da *b'r*). Il sistema di usare le cittadelle per controllare il territorio e come rifugio in caso di assedio era già in uso presso gli assiri e i persiani ripristinano questa strategia, che aveva avuto successo per esempio nel caso di Memfi durante la ribellione di Inaro e nella rivolta egiziana sotto Tachos. Quindi anche la cittadella di Gerusalemme può servire come rifugio per un'armata in disfatta, soprattutto perché appartata rispetto alle due grandi vie di comunicazione (quella del mare e la via "regia"). I persiani avrebbero anche un atteggiamento positivo verso i giudei a causa di alcuni elementi religiosi comuni; per esempio, sono così preoccupati di evitare il mescolamento di bene e di male da favorire addirittura l'incesto, perciò possono essere ben disposti verso l'endogamia nel giudaismo (mentre le leggi del Pentateuco contro l'incesto possono essere una reazione all'usanza persiana).

Dopo aver rilevato la sostanziale continuità nella politica tra babilonesi e persiani nella zona del Levante, **Lipschits**⁵⁵ sottolinea una distinzione nella prima parte dell'epoca persiana tra l'urbanizzazione della zona costiera mediterranea e la conservazione di una situazione rurale nelle colline. I persiani erano interessati al controllo della Via Maris e ai commerci, mentre la regione rurale continuava a servire solo come area agricola. Inoltre, mentre Samaria è stato un centro urbano e amministrativo ininterrottamente dal VII al IV sec. a.C., Gerusalemme non ha resti significativi da poterla identificare come un centro urbano. A questo punto si pone il problema di sapere come mai Gerusalemme sia diventata la capitale della Giudea. Non si tratta di una decisione persiana (non si vede come potesse interessare agli acheemenidi questo piccolo pezzo di terra), ma di un processo interno della regione, partito da diversi ritorni di piccoli gruppi nel paese e nella loro riorganizzazione, per cui l'arrivo di Neemia come governatore è percepito dall'autore delle MN come l'inizio di un nuovo periodo, ma la situazione demografica e architettonica della città non cambiò. Solo nel periodo ellenistico Gerusalemme divenne un vero centro urbano⁵⁶.

Kratz⁵⁷ mette a confronto con il testo biblico l'evidenza epigrafica dell'epoca persiana a proposito dei titoli di governatore, sommo sacerdote e scriba e conclude

⁵⁵ O. LIPSCHITS, "Achaemenid Imperial Policy, Settlement Processes in Palestine, and the Status of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century B.C.E.", *Judah and the Judeans in the Persian Period*, 19-52; ID., "Jerusalem between".

⁵⁶ O. LIPSCHITS, "Between Archaeology and Text: A Reevaluation of the Development Process of Jerusalem in the Persian Period", *Congress Volume Helsinki 2010*, 145-165, mette in guardia dal trarre conclusioni sulla scarsità di reperti archeologici (noi diremmo che non si può usare l'*argumentum e silentio*). Egli ritiene che si possa avere un'idea precisa della situazione amministrativa studiando «the *yehud* stamp impressions» (ne ha elencati 582), e da questo esame conclude che Gerusalemme aveva un ruolo secondario nella raccolta e distribuzione dei prodotti.

⁵⁷ R.G. KRATZ, "Der Zweite Tempel zu Jeb und zu Jerusalem", *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels* (FAT 42; Tübingen: Mohr Siebeck 2004) 60-78 = "The

che essa non conferma le informazioni bibliche (es. non risulta nessun contrasto tra *golah* e rimasti nel paese). Queste sono il risultato di un processo agiografico di condensazione in un personaggio di situazioni e avvenimenti che hanno occupato un paio di secoli (es. Esdra ha troppi incarichi che non hanno a che fare col ruolo di scriba, ma rappresenta solo un ideale teologico). Dall'epigrafia si può solo concludere che Samaria e Giuda erano già due province distinte fin dall'inizio (contro Alt), che in quel periodo esistevano i tre uffici, che il punto fisso per ricostruire il contesto storico è l'epoca attorno al 400 a.C. descritta dai papiri di Elephantina. Dall'analisi della tradizione postbiblica Kratz⁵⁸ conclude che l'immagine di Esdra presente in EN ha le stesse caratteristiche della tradizione e pertanto è già una figura idealizzata con un ufficio senza analogie nella documentazione extrabiblica, per cui non si possono trarre conclusioni sulla storicità del personaggio.

I dati biblici vengono accettati da Milevski⁵⁹, che dopo aver presentato i vari modelli in cui inserire la crisi di Yehud in epoca persiana, ritiene che essa sia adeguatamente spiegata dal paradigma del "modo asiatico di produzione" elaborato da Marx. Al di sopra di tutto sta l'unità economica e politica (impero o satrapia), che è la vera proprietaria di tutte le terre, e i rapporti economici sono dettati dal sistema fiscale. La classe dirigente è fatta da chi appare come proprietario o approfitta della proprietà della comunità a nome della comunità. I distretti di Giuda erano probabilmente la base per la tassazione e per la corvée a favore delle autorità centrali a Gerusalemme. Non esistono lavoratori liberi. La crisi di Yehud fu forse solo locale e i leader avevano interesse ad agire come intermediari tra la popolazione locale e le autorità dell'impero. Neemia ha agito come un arbitro sociale e il suo modo di agire si può definire "bonapartista", cioè quando il governo non è sicuro usa la forza e la burocrazia per stabilire l'ordine.

Comunque, continuano a circolare presentazioni tradizionali, come quella di Klement⁶⁰ che cercano di giustificare le incoerenze del libro sostenendo che l'autore non intendeva scrivere una storia per un archivio, ma solo presentare esperienze vissute in quel periodo. Il libro rivela infatti un popolo che si sente ancora dipendente, come mostra l'uso dell'aramaico che era la lingua franca del

Second Temple of Jeb and of Jerusalem", *Judah and the Judeans in the Persian Period*, 247-264.

⁵⁸ R.G. KRATZ, "Ezra: Priest and Scribe", in *Scribes, Sages, and Seers: the Sage in the Eastern Mediterranean World* (FRLANT 219; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008) 163-188.

⁵⁹ I. MILEVSKI, "Palestine's Economic Formation and the Crisis of Judah (Yehud) during the Persian Period", *Trans* 40 (2011) 135-166.

⁶⁰ H.H. KLEMENT, "Rhetorical, Theological and Chronological Features of Ezra-Nehemiah", J.A. GRANT – A. LO – G. WENHAM (eds.), *A God of Faithfulness: Essays in Honour of J. Gordon McConville on his 60th Birthday* (LHBOTS 538; New York: T & T Clark 2011) 61-78.

tempo. Il destinatario si trova nella stessa situazione della storia raccontata nel libro.

Il contesto africano della decolonizzazione ha prodotto diverse letture di EN [B 292], ma è soprattutto in seguito alla fine dell'apartheid che questo libro ha occupato un posto di primo piano nella teologia. Si è passati da una teologia della liberazione, basata sull'esodo e sulle sue metafore, a una teologia della ricostruzione, basata soprattutto su Neemia. Di contro alla visione preesilica che guardava sempre al passato e che si esprimeva in una profezia critica che diceva "no" a ogni forma di oppressione, si privilegia la visione esilica e postesilica che guarda al futuro e che sa dire anche "sì" di fronte ai cambiamenti in atto.

Farisani, che sostiene una posizione tradizionale sulla formazione di EN⁶¹, prende in esame tre proposte di teologia della ricostruzione (C. Villa-Vicencio, J.N.K. Mugambi, D. Karamaga)⁶². Esse partono dalla nuova situazione del Sudafrica negli anni novanta, ma ritengono che possa applicarsi alla nascita di nuovi Stati nell'Europa orientale e nella ex URSS. Farisani mostra che questi autori si basano su una lettura superficiale della ricostruzione e della nascita della nazione, ma trascurano i conflitti interni testimoniati da EN. L'analisi di EN⁶³ dimostra come l'ideologia dei diversi strati del libro (redattore finale in Esd 1-6; Esdra stesso in Esd 7-10; Neemia in Ne 1-5) sia un'ideologia che esclude il *'am hā'āreš* (Ne 5 riguarderebbe solo una riconciliazione interna al gruppo dei rimpatriati). L'ideologia di EN è di supporto alle pretese di legittimazione degli esuli rimpatriati, ma impone il silenzio al *'am hā'āreš*, che sono coloro che non sono andati in esilio ma sono rimasti in Giudea. I rimpatriati escludono costoro dalla ricostruzione del tempio e delle mura e li trasformano nei «nemici» di cui parla EN, ma che sono sempre adoratori di *yhwh*. Tocca all'analisi sociologica far emergere questo contrasto e ridare voce a questo popolo del paese e mettere in guardia dall'uso acritico nel contesto africano del concetto di etnicità (che si può usare per giustificare l'abuso o per difendere le diversità), del problema dei debiti e della schiavitù e, infine, dell'oppressione delle donne, che il narratore priva di ogni voce in EN (sia quelle costrette a divorziare, sia la profetessa Noadyah).

⁶¹ I due protagonisti hanno lasciato le loro memorie autentiche che un redattore diverso dal Cronista avrebbe usato per dare la forma finale al libro attorno al 300 a.C.: E. FARISANI, "The Composition and Date of Ezra-Nehemiah", *OTE* 17 (2004) 208-230; ID., "A Sociological Analysis of Israelites in Babylonian Exile", *OTE* 17 (2004) 380-388.

⁶² E. FARISANI, "The Ideologically Biased use of Ezra-Nehemiah in a Quest for an African Theology of Reconstruction", *OTE* 15 (2002) 628-646.

⁶³ E. FARISANI, "The Use of Ezra-Nehemiah in a Quest for an African Theology of Reconstruction", *Journal of Theology for Southern Africa* 116 (2003) 27-50.

Wafawanaka⁶⁴ ritiene che le drastiche misure prese da Esdra e Neemia per far sopravvivere il popolo sono comprensibili nel loro contesto, ma vanno prese come un esempio da non imitare, perché il non voler mischiarsi con gli altri e l'escluderli porta poi alla divisione e alla guerra.

7. I due protagonisti

Blenkinsopp⁶⁵ cerca di risalire indietro nel tempo per vedere le condizioni che hanno consentito l'emergere del giudaismo. Il punto di partenza dell'indagine è costituito da EN, che è una testimonianza dei problemi del postesilio. L'ideologia presente nel libro ha una sua preistoria: l'influsso del Deuteronomio è evidente, ma si può riconoscere anche la dipendenza dalla scuola di Ezechiele: parallelismo tra i due personaggi, il profeta ed Esdra, e il loro comportamento; Esdra realizza il programma del nuovo tempio di Ez 40-48; esclusione degli stranieri; purità rituale ed etnica; distinzione tra sacerdoti dediti all'altare e sacerdoti dediti al tempio, cioè i leviti; compiti dell'autorità temporale (il *nāšî*); possesso della terra e rapporto al culto; "legge del tempio". EN avrebbe allora la funzione di promuovere una particolare comprensione di Israele propria di un partito e importata dalla diaspora babilonese. Questa segregazione rituale, portata avanti dal partito di Esdra, si adatta ai gruppi settari che emergono in epoca asmonaica e all'inizio di quella romana.

Tracce dalla letteratura del periodo precedente consentono di riconoscere accanto ad altre teologie aperte o possibiliste nei confronti dei pagani, il persistere di un filone in senso ampio "asideo" che prepara l'emergere dei farisei e degli esseni. Ma tenendo conto di altre linee teologiche presenti nel postesilio (sempre nella diaspora babilonese i racconti edificanti di Dn 1-6; Tb; Est; Susanna; Bel e il drago), si può ritenere che questa ideologia fosse solo presente in un gruppo di minoranza (quelli segnati con *tau* di Ez 9,4), come quella dei "tremanti" con Esdra (Esd 9,4). L'arrivo di Esdra e Neemia è una specie di colonizzazione religiosa da parte delle comunità della Mesopotamia meridionale con lo scopo di creare una società segregata e ritualmente pura ispirata al nuovo tempio e alla nuova società descritta nella visione di Ezechiele ed elaborata dai suoi discepoli nella diaspora. Da una parte ci fu il gruppo estremista di Esdra e dei "tremanti", dall'altra c'era il laico Neemia che portava avanti il programma sul piano politico. L'impegno giurato di

⁶⁴ R. WAFWANAKA, "In Quest of Survival: The Implications of the Reconstruction Theology of Ezra-Nehemiah", M.W. DUBE SHOMANAH – A.M. MBUVI – D.R. MBUWAYESANGO (eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations* (SBLGPS 13; Atlanta, SBL 2012) 349-358.

⁶⁵ J. BLENKINSOPP, *Judaism the First Phase: The Place of Ezra and Nehemiah in the Origins of Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans 2009).

Ne 10 costituisce il ponte tra la classica teologia dell'alleanza deuteronomistica e il Documento di Damasco: è la proiezione di un'idea del primo periodo ellenistico indietro fino al quinto secolo.

Rothenbusch⁶⁶ colloca nel loro contesto storico l'attività di Neemia (sotto Artaserse I) e di Esdra dopo (sotto Artaserse II). L'attività di Neemia rientra nella politica persiana e il suo governo porterà alla nascita della provincia di Giuda. Il personaggio Esdra è più sfuggente: non riveste un ruolo ufficiale e non si occupa del tempio, ma si rivolge ai *b^enê haggôlāh* per indirizzare la loro vita secondo la Torah che lui ha portato. Tutto questo contribuisce alla creazione di un'identità etnica: i *b^enê haggôlāh* non sono il gruppo di quelli ritornati che si oppone ai giudei rimasti in Giudea, ma sono gli stessi abitanti della Giudea che con questa etichetta stabiliscono la propria identità in relazione alla diaspora, mentre i popoli dei paesi o i nemici non sono altri gruppi etnici, ma sono quegli abitanti della Giudea che non si riconoscono come *b^enê haggôlāh*. Siamo davanti al processo di formazione di "giudei" in opposizione alla popolazione "non giudaica". La religione che viene imposta è quella della diaspora, che già da tempo è presente in Egitto e Babilonia: è la religione di una minoranza che vive in un contesto ostile e differente per religione, lontano dalla vecchia regione in cui si praticava quella religione. Per questo gruppo il rituale religioso ha la funzione di conservare la propria identità, perciò alcune tradizioni acquisiscono un significato maggiore che in patria: è qui che si sviluppa una consapevolezza della propria religione.

È la Torah lo strumento simbolico di questo processo di identificazione: in Ne 8 ci sono tutti gli indizi di un processo di canonizzazione. In Ne 9-10 si profila anche un nuovo tipo di gruppo basato sull'alleanza (dall'inizio del II sec. a.C. al II sec. d.C. la struttura della religione in Palestina sarebbe un *Bundesnomismus*). Tenendo conto dei cambiamenti di terminologia tra le diverse fasi compositive di EN, Rothenbusch ritiene che ci sia stato un cambiamento nella struttura sociale dal quinto al quarto secolo, ma sempre in linea con un criterio genealogico di appartenenza (per es., agli anziani si sostituiscono i capifamiglia) e viene applicato il termine "israeliti" al nuovo gruppo, in sostituzione del precedente "giudei". Le parti di EN aggiunte nel IV sec. mostrano un avanzamento del ruolo del personale del tempio e l'importanza delle offerte libere della popolazione per il mantenimento del tempio. Il gruppo religioso che si forma così nella Giudea trova il suo centro nel culto del tempio. Le colonne della nuova identità religiosa sono la proibizione dei matrimoni misti, l'osservanza del sabato e il mantenimento del tempio.

⁶⁶ R. ROTHENBUSCH, "... abgesondert zur Tora Gottes hin": *Ethnisch-religiöse Identitäten im Esra/Nehemiabuch* (HBS 70; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2012).

Ritornando a una presentazione tradizionale di EN inserita in una storia della letteratura biblica, **de Castelbajac**⁶⁷ vede dietro alla presentazione di Neemia un partito che condivide la concezione monarchica del primo Deuteronomista (dell'epoca di Giosia) favorevole alla centralizzazione del culto e che propone al re di Giuda un codice di condotta morale (Dt 17,14-20). Neemia presenta infatti tre caratteristiche di questa concezione della regalità: innanzitutto, la critica sociale, dove mette in atto la prerogativa regale di liberare gli schiavi e condonare i debiti (Ne 5,2-5; vedi anche l'accusa in 6,7); poi l'alleanza coi re persiani, dove Neemia non agisce da suddito ma ha un legame personale col re; infine, le riforme culturali, che rispondono alle esigenze del Deuteronomista giosiano, come la teologia della retribuzione (Ne 1,5-11) e la fondazione di una città santa. Questa presentazione di Neemia traduce le speranze di una restaurazione compiuta da un non davidide che si ispira al modello di Davide: come Davide egli pone al centro della sua attività Gerusalemme ed effettua un censimento. Questo movimento di pensiero, che scomparirà con la fine di Neemia, è in alternativa e contemporaneo all'emergere della dinastia sacerdotale, che è rappresentata dal libro di Esdra, la cui missione sarebbe posteriore a quella di Neemia e che trova la sua fonte nel Pentateuco compreso il codice sacerdotale.

Secondo **Nodet**⁶⁸ il contesto politico per la missione di Esdra è fornito dalla politica di Antioco III (223-187 a.C.), desideroso di riorganizzare l'ethnos attorno al tempio e alla legge appoggiandosi ai movimenti riformatori d'origine babilonese. Per dare antichità e autorità a queste attività sarebbero state collocate in epoca persiana, attribuendole a personaggi che potevano essere sia antichi sia recenti. Inoltre, la presenza in EN dei libri da Nm a Dt mostra che la presenza della circoncisione in Gen è un elemento che non serve a differenziare i giudei dagli altri israeliti. La prima missione di Neemia potrebbe adattarsi al V sec., ma la seconda missione, ignorata in 1Esd, può essere un'aggiunta tardiva che consolida l'autorità religiosa di un laico babilonese in competizione con altre correnti (filoegeziani, ellenizzanti, samaritani).

8. Esdra

Un'interpretazione tradizionale della figura di Esdra che segue alla lettera il testo biblico cercando appoggi da fonti extrabibliche è quella di **Avishur** -

⁶⁷ I. DE CASTELBAJAC, "Les sources deutéronomistes de la figure royale de Néhémie", *Trans* 30 (2005) 65-76.

⁶⁸ É. NODET, *La crise maccabéenne. Historiographie juive et traditions bibliques* (Josèphe et son temps 6; Paris: Cerf 2005).

Heltzer⁶⁹. Essi collocano la missione di Esdra nel 458 tra la ribellione dell'Egitto e quella di Megabizo. Egli è un commissario per gli affari della Giudea, ma dopo la ribellione di Megabizo la situazione cambia: le mura di Gerusalemme vengono distrutte e arriva Neemia come governatore, mentre Esdra resta solo con una funzione subordinata di scriba. Esdra ha un potere su tutta la satrapia, però il suo memoriale riguardante questa regione è stato omesso perché non interessava alla prospettiva giudaica dell'autore del libro.

Abadie⁷⁰ presentando i vari problemi suscitati dalla figura di Esdra, tiene una posizione mediana, accettando l'autenticità del firmano reale, ma datando la missione sotto Artaserse II (398 a.C.) e limitando il contenuto della legge portata da Esdra solo alle norme culturali, come quelle della legislazione sacerdotale.

Barc⁷¹ colloca nel giudaismo ellenistico la nascita della Torah e ritiene che gli ultimi redattori della Scrittura abbiano reso omogeneo il testo, perché la perfezione divina deve riflettersi nella perfezione di un testo di origine divina; pertanto l'interpretazione può scoprire il senso nascosto del testo nella sua materialità grazie all'analogia verbale, un procedimento letterario, tipico del periodo del Secondo Tempio, secondo cui una parola "biblica" rinvia il lettore a un modello scritturistico di riferimento (espressione graficamente identica che ricorre solo in un altro testo o in una serie di testi che trattano lo stesso argomento).

Egli ritiene che i riferimenti a re stranieri non siano un dato storico, bensì solo un'analogia verbale. «Scriba veloce» (Esd 7,6) rimanda a Sal 45,2 «la mia lingua è stilo di scriba veloce»: un versetto che si adatta totalmente al personaggio Esdra, che è un uomo dell'oralità, come i farisei. «Poiché al primo del primo mese egli fondò (radice *ysd*) la salita da Babilonia» (7,9a) rimanda alla fondazione del tempio (3,10-12: *ysd*) e alla data della costruzione della tenda nel deserto (Es 40,17). «E nel primo del quinto mese arrivò a Gerusalemme» (7,9b) rimanda alla data della morte di Aronne (Nm 33,38 che richiama Nm 20,22-29). Allora Esdra è il nuovo Eleazaro («Dio ha aiutato»), figlio di Aronne, come Giosuè, figlio di Yosadaq, era il nuovo Aronne. La doppia indicazione dell'arrivo al settimo anno allude a

⁶⁹ Y. AVISHUR – M. HELTZER, "The Scribe and Priest Ezra: A Leader under Achaemenian Rule", *Trans* 29 (2005) 17-36.

⁷⁰ P. ABADIE, "Esdras, prêtre et scribe", *Trans* 28 (2004) 13-31.

⁷¹ B. BARC, *Les arpenteurs du temps. Essai sur l'histoire religieuse de la Judée à la période hellénistique* (Histoire du texte biblique 5; Lausanne: Éditions du Zèbre 2000); ID., "De Siméon le Juste à Esdras: l'image du grand prêtre réformateur dans la littérature du second temple", P. ABADIE – J.-P. LEMONON (eds.), *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne* (Lectio Divina 186; Paris: Cerf 2001) 97-122, riprende i capp. 6 e 13 del libro precedente, che riguardano esplicitamente Esdra.

due episodi distinti. «Nell'anno settimo di Artaserse il re» (7,7: *bšnt šb' l-*) rimanda al re Ioas (2Re 12,2) la cui unica attività fu il restauro del tempio, dove interviene anche lo «scriba» del re e il sommo «sacerdote» a controllare le offerte (cfr. i due titoli di Esdra). «Nell'anno settimo del re» (7,8: *šnt hšby'yt l-*) rimanda all'anno sabbatico (Dt 15,12; Lv 25,4). L'invio di Esdra è allora un nuovo ingresso della terra promessa, una nuova istituzione del sabato di riposo (Lv 16,31): egli compie le Scritture e si identifica col sommo sacerdote annunciato dalla Torah, colui che presiede la liturgia della propiziazione (*kippur*).

Esdra è assente nel libro del Siracide, il quale neppure allude a una promulgazione della Torah in epoca persiana; inoltre, il primo insegnamento orale conservato dalla tradizione risale a Simeone il Giusto (220-195 a.C.); infine Esdra compare come un uomo dell'oralità nell'apocrifo 4Ezra (fine I sec. d.C.). Di conseguenza, Barc attribuisce alla fondazione di Iabne (seconda metà I sec. d.C.) la creazione di Esdra come simbolo della nuova promulgazione della Torah orale, mentre la Torah scritta sarebbe stata promulgata da Simeone il Giusto. A Esdra alluderebbe Rabbi "Eleazaro" ("Dio ha aiutato"), figlio di Arak, l'ultimo della catena dei ventidue personaggi che hanno trasmesso la Torah secondo il trattato *Pirke Aboth* nella Mishnah.

Esdra comparirebbe per la prima volta nel movimento farisaico, il cui fondatore si chiama Boeto (greco: *boēthos*, "aiuto"), cioè Esdra (aramaico: *'ezrā*, "aiuto"). Esdra infatti porta la legge al di fuori del tempio (come il sommo sacerdote Eleazaro nella *Lettera di Aristea*) per darla a tutti quelli che hanno intelligenza per ascoltare (*mēbīn lišmō*⁷² Ne 8,2 rimanda a 1Re 3,11). Egli accumula due funzioni: in quanto sacerdote legge la Torah e in quanto scriba "apre" il libro (è uno specialista dell'insegnamento orale). Non si tratta però di un personaggio inventato, anche se il libro risale al II sec. a.C.; forse fu una figura che simbolizzava la resistenza contro il monopolio del tempio. La scelta del nome *'ezrā* rimanda alla promessa di Dio di dare un «Aiuto» all'uomo (Gen 2,18) che non deve vivere *lē-baddō* (traduzione abituale: «da solo») cioè «per il suo lino» (*bad*) con cui è fatta la tunica di Aronne e dei suoi figli: è un Aiuto che deve controbilanciare il cattivo insegnamento dei sadducei, che si richiamano al sommo sacerdote Sadoq.

9. Neemia

Basandosi sulle MN, **Albertz**⁷² identifica tre scopi dell'azione politica di Neemia: rendere Giuda una provincia autonoma e sicura, rinforzare la solida-

⁷² R. ALBERTZ, "Ethische und kultische Konzepte in der Politik Nehemias", F.-L. HOSSFELD – L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (eds.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger* (HBS 44; Freiburg-Basel-Vienna: Herder 2004) 13-32;

rietà nel popolo e far osservare la Torah per evitare di nuovo l'ira divina. L'opposizione a questa politica viene dalle classi superiori giudaiche che vedono negativamente la chiusura voluta da Neemia, perciò costui si serve di due gruppi di rappresentazioni ideologiche per convincere i giudei.

Il primo viene dalla tradizione deuteronomica e deuteronomistica e presenta i giudei come un unico popolo. Neemia prende il concetto di "giudei" dalla diaspora babilonese e persiana che lo usava come autodefinizione e che aveva preso dai nemici che l'avevano usato per primi. Di conseguenza, giudei sono considerati tutti i discendenti degli abitanti di Giuda deportati dopo la caduta di Gerusalemme, infatti le MN non distinguono tra chi è rimasto in patria e la *golah*; un'altra conseguenza è quella di trasferire a tutti i giudei l'esperienza del gruppo della diaspora che viveva in una condizione di minoranza etnica. Questa mentalità da minoranza è fatta propria da Neemia, che vede i nemici politici come appartenenti ad altri popoli e rappresenta la situazione dei giudei come circondati da nemici. Però, i giudei erano di fatto la maggioranza nella provincia e vivevano con molti stranieri e questo è il motivo per cui l'aristocrazia giudaica si oppone alla politica di Neemia. Inoltre, da questa riduzione dei confini del gruppo agli antichi abitanti di Giuda esclude automaticamente anche i vicini dell'antico Israele.

Il secondo gruppo di rappresentazioni ideologiche usate da Neemia è l'uso dell'opposizione sacro/profano, che viene dalla tradizione sacerdotale. Applicando il concetto di "puro e impuro" all'opposizione politica "noi e gli altri" si esclude per sempre qualsiasi nemico dalla comunità giudaica come nel caso di Tobia, che avrebbe contaminato il tempio, anche se non si dice cosa abbia fatto, perché già la sua persona era impura, oppure come nel caso dei matrimoni misti, dove le restrizioni limitate al sommo sacerdote (Lv 21,7) vengono estese a tutto il popolo, o nel caso del sabato.

Un'interpretazione antitetica alla visione tradizionale della missione di Neemia è quella proposta da **Fried**⁷³ seguendo il modello del sociologo Shmuel Noah Eisenstadt elaborato nel 1963 sull'analisi del sistema politico di cinque imperi burocratici, tra cui quello sassanide. Lo scopo della missione di Neemia

ID., "Purity Strategies and Political Interests in the Policy of Nehemiah", S. GITIN – J.E. WRIGHT – J.P. DESSEL (eds.), *Confronting the Past: Archaeological and Historical Essays on Ancient Israel in Honor of William G. Dever* (Winona Lake: Eisenbrauns 2006) 199-206.

⁷³ L.S. FRIED, "The Political Struggle of Fifth Century Judah", *Trans* 24 (2002) 9-21; ID., *The Priest and the Great King: Temple-Palace Relations in the Persian Empire* (Biblical and Judaic Studies from the University of California, San Diego 10; Winona Lake: Eisenbrauns 2004).

è quello di inserire strettamente nella sfera egemonica del re persiano la provincia della Giudea. Egli arriva con una truppa straniera, una guarnigione di “uomini del re” per ricostruire la cittadella, cioè la fortezza, l’Acra (come in 1Mac). La cittadella (*bîrāh*, ἀκρά) e le mura (*hômâ*, τεῖχος) servono ad accrescere la protezione e il controllo sulla popolazione (Senofonte, *Economico* 4,5). Inoltre la missione di un ispettore come Neemia è anche quella di sostituire i governatori fraudolenti, che hanno approfittato della propria carica (Senofonte, *Economico* 4,6-8). Gli avversari di Neemia sono allora le élites locali che cercano di sottrarsi al controllo centrale e di creare dinastie autonome. Essi sono i *s^egānîm* e i *hōrîm*, cioè l’aristocrazia locale e gli impiegati persiani e anche i sacerdoti (Ne 2,16). Il sistema con cui queste famiglie aristocratiche aumentano il loro potere (che coincide col possesso della terra) sono i matrimoni con altri membri della nobiltà con lo scopo di rendere ereditario il proprio ufficio.

Il rappresentante del re, in tal caso Neemia, ha a disposizione alcuni strumenti per limitare il potere dell’aristocrazia. Innanzitutto, favorisce le piccole proprietà terriere (Ne 5), poi crea una popolazione cittadina, dove grazie al mercato le merci si trasformano in moneta facilmente trasportabile. In questo modo alla grande aristocrazia terriera si oppongono i liberi contadini e la borghesia cittadina. Inoltre, Neemia impedisce i matrimoni tra le élites e limita il loro potere con un codice di leggi unitario, trasferendo per esempio le leggi culturali nella sfera del codice penale, per cui una colpa religiosa è punita con una sanzione imperiale, come in 13,25.

Fitzpatrick-McKinley⁷⁴ applica a EN il vecchio modello elaborato da F.E. Adcock che descrive due tappe nella tradizione letteraria sugli antichi legislatori greci. La tradizione primaria (fino ad Aristotele) contiene materiale storico affidabile, che non è in contraddizione con altri dati dell’epoca (es. citazioni di leggi in iscrizioni). La tradizione secondaria sacrifica i dati storici in funzione di una tendenza moralizzatrice tipica del III-II sec. a.C.: le leggi sono spostate nel tempo e nello spazio o attribuite ad altri; gli antichi legislatori vengono collegati a filosofi e tra di loro, a volte sono trasformati in viaggiatori che conoscono costumi stranieri oppure sono accreditati dall’assistenza divina; inoltre, essi cercano di persuadere (si creano i preamboli alle leggi). Queste due tradizioni sono riconoscibili in EN.

Le MN rappresentano la tradizione primaria (tranne 1,4-11): un fondatore di città porta avanti una riforma legale che ha molti paralleli storici nei secc. VIII-V a.C.

⁷⁴ A. FITZPATRICK – MCKINLEY, “Ezra, Nehemiah and Some Early Greek Lawgivers”, C. HEZSER (ed.), *Rabbinic Law in its Roman and Near Eastern Context* (TSAJ 97; Tübingen: Mohr Siebeck 2003) 17-48.

Il contesto è costituito dall'impatto sociale negativo dovuto al contemporaneo sviluppo del capitalismo nel Vicino Oriente e nel Mediterraneo; infatti, dal sec. VIII le società sono caratterizzate da una crescente competizione tra individui e gruppi, e le antiche leggi scritte si radicano nel conflitto tra élites per stabilire chi esercita il potere ed entro quali limiti. Neemia con la sua riforma non ha di mira la giustizia per i poveri, bensì intende diminuire e regolare il potere tra le élites in competizione, per aumentare il proprio. Anche lo scopo della messa al bando dei matrimoni misti è quello di diminuire il potere degli avversari di Neemia, facilitando l'eliminazioni di certi sacerdoti e l'espulsione di Tobia.

Se Esdra è un personaggio storico, allora l'unica tradizione primaria che lo riguarda è il compito di stabilire giudici (7,25-26), come sosteneva Fried [A 308], perché i persiani non erano tanto interessati ai contenuti delle leggi, ma solo a ottenere la fedeltà di un'élite locale. Queste tradizioni lasciarono però insoddisfatti i giudei, che perciò nel II sec. a.C. svilupparono una tradizione secondaria su Esdra, scriba e sacerdote che insegna la Torah. Egli diventa una figura morale che persuade più che comandare (vedi il differente trattamento dei matrimoni misti in Esd 9-10 e Ne 13)⁷⁵ e viene collegata a Neemia in occasione della lettura della legge.

Duguid⁷⁶ ritiene che Neemia incarni la figura del re ideale secondo Cronache: è un uomo di preghiera (Ne 1,5-11 echeggia 1Re 8,23-53), il ricostruttore delle mura (come Davide e altri re) che prepara la guerra santa (quelli che costruiscono vengono preparati alla guerra), il giusto e ideale governatore, il riformatore del culto. Questo ritratto di Neemia proviene da un'epoca in cui solo alcuni dei benefici attesi dai giudei si sono già realizzati e si aspetta il loro compimento nel futuro.

10. Neemia 5

Un testo importante per la storia della Giudea in epoca persiana è la descrizione della crisi in Ne 5, dove Neemia mostrerebbe secondo alcuni le qua-

⁷⁵ E. COGGINS, "Contrasting Leadership Styles in Postexilic Judaism: A Comparative Analysis of Ezra 9:1-5 and Nehemiah 13:23-27", *Journal of Biblical Perspectives in Leadership* 4/1 (2012) 33-51, mostra come i due protagonisti rappresentino due diversi modelli di leadership, ma ambedue efficaci: Esdra rivolge al proprio interno le sue emozioni (internalizza il problema) spingendo gli altri a trovare la soluzione, mentre Neemia rivolge la sua reazione sui colpevoli (esternalizza il problema). Esdra non ha paura di circondarsi di chi è più abile e Neemia ha una leadership "situazionale", che tiene conto del livello di maturità dei suoi seguaci.

⁷⁶ I. DUGUID, "Nehemiah, the Best King Judah never had", I. PROVAN – M.J. BODA (eds.), *Let Us Go up to Zion: Essays in Honour of H.G.M. Williamson on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (VTS 153; Leiden: Brill 2012) 261-271.

lità del vero leader⁷⁷. **Fleishman**⁷⁸ ritiene che la crisi economica sia stata intenzionalmente provocata dall'élite di Giuda (*hōrīm ūs^egānīm*) perché era contraria alla politica separazionista di Neemia. Essa aveva anche venduto come schiavi ai non giudei i figli dei giudei che si lamentavano di essere senza cibo. Gli interessi di questa élite si possono dedurre dai diversi riferimenti ai nemici di Neemia, interni ed esterni (3,5; 4,5-6; 6). Con la crisi economica essi avrebbero demoralizzato e scoraggiato quelli che appoggiavano Neemia, sarebbero sorti disordini e la sua impresa sarebbe fallita per cui egli sarebbe stato rimosso e fatto tornare in Persia. Essi poi sarebbero apparsi come i restauratori dell'ordine.

Bodi⁷⁹ presenta la tradizionale comparazione tra la *seisactheia* di Solone ad Atene e la riforma di Neemia, ma mette soprattutto in risalto che la soluzione di Neemia riprende una pratica legale conosciuta e praticata in tutto l'Oriente antico, come appare dalle disposizioni sul riscatto (Lv 5) e sull'anno sabbatico (Dt 15). Il *d^erôr* «liberazione» di Lv 25,10 corrisponderebbe all'accadico (*an*)*durārum* cioè «ritorno alla situazione originaria».

Farisani⁸⁰ cerca di conciliare le varie ipotesi sulla crisi che Neemia deve risolvere; egli ritiene che sia un problema interno al gruppo della *golah* e sia dovuta alla richiesta del pagamento in denaro delle tasse, sia all'impegno eccezionale che è stato richiesto per la costruzione delle mura in quel particolare periodo dell'anno.

Becking⁸¹ osserva che le misure proposte da Neemia per risolvere il problema sociale (la carenza di cibo forse dovuta alla siccità) possono essere etichettate come

⁷⁷ J. MACIARIELLO, "Lessons in Leadership and Management from Nehemiah", *Theology Today* 60 (2003) 397-407, vede nella carriera e nel modo di agire di Neemia un esempio del principio evangelico che chi comanda deve farsi servo. Egli è il leader ideale di un'organizzazione e un esempio per un manuale di *management* dove il fine dell'agire è la gloria di Dio e il bene di quelli cui si serve (cioè: si comanda!), usando mezzi religiosi: conseguire una capacità di organizzazione e di leadership eccellente e concentrarsi sul conseguimento di risultati positivi.

⁷⁸ J. FLEISHMAN, "The Rebuilding of the Wall of Jerusalem: Neh 2:1-9 and the Use of Zoroastrian Principles", *JNSL* 34/2 (2008) 59-82.

⁷⁹ D. BODI, "La crise économique et sociale à Athènes de Solon en 590 av. notre ère et à Jérusalem de Néhémie en 445: comparaisons et contrastes", *Trans* 40 (2011) 33-45.

⁸⁰ E.B. FARISANI, "The Third Return of the Babylonian Exiles to Palestine", *OTE* 19 (2006) 1162-1177.

⁸¹ B. BECKING, "Drought, Hunger, and Redistribution: A Social Economic Reading of Nehemiah 5", P.R. DAVIES – D.V. EDELMAN (eds.), *The Historian and the Bible: Essays in Honour of Lester L. Grabbe* (LHB OTS 530; New York – London: T & T Clark 2010) 137-149 = "Social Consciousness in the Persian Period: The Case of Ne-

‘redistribuzione’: uno dei tre maggiori meccanismi economici (scambio, dono, redistribuzione) e che corrisponde al sistema moderno delle imposte che servono per pagare le spese sociali. Esso rientra nella lunga tradizione della protesta sociale dei profeti e applica al periodo persiano le tradizioni morali dell’antico Israele (Dt 5,1-6; Es 23,10-11; Lv 25,13-17): la *šemittâ* «remissione» funziona come strumento di redistribuzione.

Prendendo come punto di riferimento Ne 5, **Williams**⁸² mostra come il contesto del lettore contemporaneo influenzi l’interpretazione e l’applicazione di un testo biblico. Egli prende in esame la letteratura omiletica e i commenti destinati alla predicazione (un genere escluso dalla nostra rassegna bibliografica), dai quali emerge come in questo capitolo siano stati trovati i seguenti insegnamenti: gestione della famiglia (v. 2), giusto uso della collera (vv. 6-7a), pensare prima di agire (v. 7), vita esemplare (vv. 8.14-17), testimonianza della chiesa di fronte al mondo (v. 9), mantenere le promesse (vv. 12-13), sacrificare i propri diritti (14-18), non conformismo (v. 15) e altri ancora, tra cui i compiti delle guide della comunità cristiana (riforma sociale, rispondere alle lamentele, promuovere il patriottismo...). Ma il contesto contemporaneo può anche impedirci di vedere altre cose. Per esempio, il tema dell’aiuto ai poveri è evidente nel testo, ma gli studiosi del Primo Mondo non ne parlano molto, anzi qualcuno ha tratto l’insegnamento che l’impiego del denaro è importante per Dio, mentre nessuno parla di come i creditori dovrebbero trattare i debitori o delle responsabilità dei governi nell’aiutare i poveri. Invece gli studiosi del Terzo Mondo sono sensibili a questi temi.

Gli esempi precedenti sono classificati da Williams come “applicazioni” del testo biblico alla nostra situazione, ma anche nel campo dell’interpretazione esegetica si è condizionati dalla propria visione del mondo⁸³. Per esempio, la partecipazione delle donne alle lamentele (v. 1) è spiegata sulla base di stereotipi sul ruolo delle donne, ma il testo non dice nulla di più. Analizzando studi come quelli di Croatto [B 317] e di Tollefson [A 45], egli mostra come, in alcuni casi, il contesto attuale aiuti a cogliere aspetti del testo finora trascurati, ma in altri casi non rispetti la lettera del testo.

Per **Guillaume**⁸⁴ il concetto di ‘crisi’ applicato a Ne 5 è fuorviante e serve

hemiah 5”, B. BECKING (ed.), *Ezra, Nehemiah, and the Construction of Early Jewish Identity* (FAT 80; Tübingen: Mohr Siebeck 2011) 74-83.

⁸² G.R., WILLIAMS “Contextual Influences in Readings of Nehemiah 5: A Case Study”, *Tyndale Bulletin* 53 (2002) 57-74.

⁸³ Abbiamo fatto notare l’influsso dell’ideologia capitalista nella traduzione di Ne 5,11 [C 135-136].

⁸⁴ P. GUILLAUME, “Nehemiah 5: No Economic Crisis”, E. BEN ZVI (ed.), *Perspec-*

solo a costruire a tavolino una lunga congiuntura che si basa su una scarsa conoscenza del periodo storico. Alla luce delle economie basate sull'agricoltura, le tre difficoltà che vengono lamentate nei primi versetti corrispondono a procedure tipiche e non costituiscono un momento di crisi. Alcuni protestano che i propri figli non sono trattati come gli altri figli, cioè si lamentano che i ragazzi di famiglie influenti stanno evitando un compito che invece i loro figli non possono evitare. Guillaume inserisce questi rapporti contrattuali nell'economia rurale, in particolare nel sistema di garanzia noto come anticresi in cui il creditore percepisce i frutti del bene concesso. Chi presta non ha interesse a prendere la terra, ma piuttosto a garantire che venga lavorata. Il sistema di raccolta dei tributi nell'impero persiano prevedeva in anticipo l'ammontare dei singoli territori, perciò a livello locale si verificava una negoziazione e i satrapi provvedevano personalmente a integrare le entrate insufficienti, infatti avevano tutto l'interesse nel mantenere in attività l'economia rurale. È quello che di fatto fa Neemia quando si presenta come modello di comportamento, che per dodici anni non ha raccolto ciò che gli si doveva (v. 14). L'ammontare in tasse richiesto poteva essere sostituito dal lavoro prestato nella ristrutturazione di Gerusalemme. Dunque, anche le misure prese da Neemia non suppongono una crisi particolare, ma si tratta di procedure tipiche degli amministratori.

Tutto ciò serve al narratore per rappresentare in modo ideale Neemia, ma dietro a ciò si scoprono dei gruppi sociali: al centro il gruppo di Neemia («i suoi fratelli e i suoi ragazzi» v. 10) poi i *hōrīm* e *s'gānīm* (vv. 7.9.13). Contro costoro è convocata un'assemblea, ma non si tratta di tutta la popolazione di Giuda, bensì quelli che come «fratelli» chiedono un favore per la loro vicinanza al gruppo dei creditori: anche costoro vogliono partecipare al gruppo che mangia dalla tavola del governatore (v. 17). Ne 5 descrive la nascita di un'associazione commerciale, un gruppo esclusivo di giudei che si offrono a vicenda facili crediti. Essa può essere paragonata al *mārzēh* extrabiblico e al *symposium* greco. La fratellanza dei 155 *s'gānīm* e *y'hūdīm* alla tavola di Neemia rappresenta la vita reale degli imprenditori di Gerusalemme (cfr. Lv 25,25-43). È un'ironia pensare che Ne 5, diventato un paradigma di riparazioni economiche secondo la teologia della liberazione, sia servito a garantire un esclusivo controllo delle risorse di una regione da parte di un gruppo esclusivo di capitalisti con l'appoggio imperiale.

Miller⁸⁵ ritiene che sia unilaterale presentare la crisi di Ne 5 come fosse solo un prodotto letterario, perché le carestie sono un fenomeno frequente e

tives on Hebrew Scriptures VII Comprising the Contents of Journal of Hebrew Scriptures 10 (Piscataway: Georgia Press 2010) 217-237.

⁸⁵ M.L. MILLER, "Nehemiah 5: A Response to Philippe Guillaume", *ibid.*, 401-406.

attestato sovente nella Bibbia, pertanto si possono vedere le lamentele di Ne 5 come espressione della classe sociale più marginale. **Guillaume**⁸⁶, rispondendo a Miller, fa notare che le lamentele provengono dal centro della società e non dai marginali; inoltre, non dobbiamo paragonare il mondo rurale antico al nostro. Se si tiene presente che l'aumento della distanza tra ricchi e poveri è un segno di crescente prosperità per tutti, anche se in proporzione differente, allora la protesta profetica dei secc. VIII e VII è un indicatore che la situazione economica migliorava. Come le moderne organizzazioni umanitarie, anche i profeti avevano bisogno del povero per sopravvivere: tutte e due producono una narrativa interessata sul povero. Presentarsi superiori ai propri rivali era essenziale per gli antichi 'patroni' come lo è per le moderne organizzazioni umanitarie che sono in competizione per ottenere fondi. La vittoria della narrazione risiede nel fatto di persuadere l'ascoltatore che il suo benessere dipende da quello dell'eroe della narrazione. I poveri sono lo strumento e non il destinatario della generosità del patrono, che ha bisogno di loro quanto essi di lui. Il problema è che il lettore moderno legge i testi dal punto di vista del narratore e con la logica dell'esproprio di un bene e non quella del dare in pegno un bene.

11. L'analisi letteraria

Dopo il distacco dal libro delle Cronache [A 31-37], qualcuno ha addirittura diviso EN in due libri autonomi, accettando la tradizione tipografica occidentale [A 37-38]. Attorno a questo tema si è sviluppato un dibattito, che ha messo in luce elementi, strutture e temi ricorrenti in EN⁸⁷, ma il problema nasce da un equivoco, come ho cercato altrove di dimostrare [A 200-201]⁸⁸: si

⁸⁶ P. GUILLAUME, "Paper Crisis and Crying Prophets: A Rejoinder to Marvin Lloyd Miller", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 26 (2012) 44-54.

⁸⁷ M.J. BODA – P.L. REDDITT (eds.), *Unity and Disunity in Ezra-Nehemiah: Redaction, Rhetoric and Reader* (HBM 17; Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2008). Di solito il problema è posto nei termini di una "Common Authorship", ma così si sposta il problema dal testo alla sua produzione o preistoria.

⁸⁸ Lo ha dimostrato T. DENTER, *Die Stellung der Bücher Esdras im Kanon des Alten Testaments. Eine Kanongeschichtliche Untersuchung* (Freiburg: Marienstatt 1962), che abbiamo riassunto in *The Syriac Version of Ezra-Nehemiah*, 15-17; P.-M. BOGAERT, "Les livres d'Esdras et leur numérotation dans l'histoire du canon de la Bible latine", *Revue bénédictine* 110 (2000) 5-26, ha ampliato gli argomenti di Denter e ha mostrato che l'uso latino va spostato a un secolo più tardi [B 327]. Ulteriori argomenti li abbiamo esposti in "Esdra il coppiere, ovvero la versione siriana del libro di Esdra", *Rivista biblica* 62 (2014) 475-497. L'approfondimento di questo argomento, con l'analisi delle liste canoniche, dei manoscritti e delle edizioni antiche è stato

confonde la presenza di fonti, che possono mostrare un'ideologia diversa dal contesto in cui sono collocate, e il prodotto finale e si ignorano gli aspetti paratestuali. La struttura letteraria di EN si basa sui grandi blocchi, che vengono diversamente agganciati o divisi (Esd 1-6; 7-10; Ne 1-7; 8-12; 13), all'interno dei quali si identificano temi ricorrenti [B 296-299].

Un esempio di lettura autonoma del libro di Esdra è offerta da **Brown**⁸⁹. Egli collega l'analisi letteraria alla teologia, perciò dedica poco spazio alle discussioni esegetiche e prende come punto di partenza la tesi che Esdra sia l'autore finale di Esd nella sua integrità. La caratteristica più evidente di Esd è la scansione temporale segnata da molti indicatori, a cominciare dal primo versetto, che subito produce due effetti: suggerisce che il libro appartenga al genere storico e suscita nel lettore l'aspettativa di trovare un ordine cronologico. Proprio per questo emergono le quattro anomalie temporali, dove eventi posteriori vengono anticipati (4,24; 7,1; 6,14; 7,8-9): esse sono in funzione dello sviluppo dei temi teologici. Gli ottanta anni di storia coperti dal libro sono distribuiti in maniera disuguale infatti i capp. 7-10 coprono lo spazio di un anno e sono separati dalla parte precedente da un vuoto di 57 anni.

Gli approcci teorici alla struttura dell'intreccio (*plot*) giungono alla stessa conclusione: Esd si compone di due storie, ognuna con un proprio intreccio (capp. 1-6 e 7-10). Nell'intreccio si distingue tra eventi che fanno progredire la storia (*kernel*) e quelli secondari (*satellite*), che possono essere eliminati senza turbare la logica della narrazione, ma che servono a sviluppare alcuni sottotemi. Un altro elemento narrativo è il punto di vista da cui la storia viene raccontata. Esd si discosta dallo stile narrativo biblico per alcune sue tecniche: intrusione del narratore, passaggio tra terza e prima persona, uso della prospettiva interna del narratore onnisciente, caratterizzazione diretta attraverso i giudizi del narratore. Data la coincidenza tra l'autore del libro e il personaggio Esdra, del quale abbiamo un pezzo di autobiografia (7,27-9,15), allora il punto di vista di Esdra sarà quello che controlla tutto il libro.

Per Brown il messaggio teologico di Esd ruota attorno a tre punti focali: Dio, i rimpatriati e la relazione tra loro due. Dio è sempre presente nella storia (immanenza) e ogni episodio manifesta il suo potere sovrano, la fedeltà alle sue promesse.

svolto nella seduta seminariale sull'unità del libro e le sue conseguenze per la storia del canone.

⁸⁹ A.P. BROWN II, "Chronological Anomalies in Ezra", *BSac* 162 (2005) 33-49; ID., "Chronological Anomalies in the Book of Ezra", *ibid.*, 175-194; ID., "Point of View in the Book of Ezra", *ibidem*, 310-330; ID., "The Problem of Mixed Marriages in Ezra 9-10", *ibid.*, 437-458; si tratta della pubblicazione di una tesi discussa nel 2003 alla Bob Jones University, ma la bibliografia si ferma al 1999; egli si riferisce spesso alla tesi del 1994 di Steve L. Reynolds sull'analisi letteraria di Ne, discussa sempre alla stessa università, ma rimasta inedita.

se (1,1 rimanda a tutte le promesse di restaurazione e speranza per gli esuli presenti in Ger; Esd 1-6 contiene allusioni a queste profezie: il ritorno e la ricostruzione del tempio le adempiono), la sua benevolenza (3,11) e la sua giustizia (9,15). I rimpatriati si riconoscono per la continuità con l'Israele del preesilio: genealogie, località, il nome "Israele", rinnovamento dello stesso culto (Dio d'Israele, localizzazione del tempio, vasi, legge), stessa colpa dei padri (9,7), terminologia del "resto". I rimpatriati hanno anche una speranza per il futuro (8,22) che si basa sulla fedeltà di Dio (e sulla promessa di Ger 29,11). L'elemento essenziale per il popolo di Dio è la santità, che è separazione; esso è presente in tutto il libro (2,58-63; 4,3; 6,21; 8,24-30) e ha il suo culmine nella crisi dei matrimoni misti: devono separarsi dai popoli delle nazioni cioè dagli stranieri non giudei le cui pratiche religiose sono idolatriche. In conclusione, lo scopo del libro sarebbe la risposta alla domanda che si ponevano i contemporanei di Esdra: «c'è ancora una speranza per Israele in questo?» (10,2) Per Esdra il futuro non dipende da eventi esterni, ma dalla santità degli individui e del popolo.

Il confronto tra le due sezioni del libro manifesta proprio il nucleo del messaggio del libro: i capp. 1-6 finiscono nella gioia, perché i rimpatriati sono stati costanti nell'osservare la legge separandosi dall'impurità delle nazioni; i capp. 7-10 finiscono con una nota negativa e un senso di incompletezza (10,44), perché il popolo ha abbandonato la legge e si è mischiato con gli infedeli. Dopo il ritorno (capp. 1-2 e 7-8), nella prima sezione devono affrontare problemi dall'esterno, nella seconda i problemi sono all'interno: questo spiega lo spostamento cronologico di 4,8-23 nella prima parte, perché si parla delle mura (un episodio avvenuto dopo la crisi dei matrimoni misti).

Molto controversa è la storia della formazione del libro, come si può vedere dal confronto tra le diverse ricostruzioni recenti di J.L. Wright, J. Pakkala, S. Grätz [C 123-129]. **Rothenbusch**⁹⁰ ritiene di poter identificare almeno due strati in EN, il primo appartiene al V sec. (fonte aramaica di Esd 5-6, la lista originale di Esd 2, le MN; Neemia è a metà del V sec.) e il secondo al IV sec. (la narrazione di Esd 1-6, Esd 7-10, Ne 8-10, le parti redazionali; Esdra arriva nel 398 a.C.). Come abbiamo già prima notato, i due strati si distinguono per la nomenclatura: i «giudei» diventano «Israele», gli «anziani» diventano «capifamiglia». La distanza dalla patria e il passare degli anni ha certo creato una nuova situazione religiosa nella diaspora, che si manifesta chiaramente nel primo strato del libro. Esso rivela un chiaro influsso della diaspora sulla patria e lo si nota nell'importanza attribuita a elementi che servono a mantenere

⁹⁰ R. ROTHENBUSCH, "Die Auseinandersetzung um die Identität Israels im Esra- und Nehemiahbuch", H. IRSIGLER (ed.), *Die Identität Israels; Entwicklungen und Kontroversen in alttestamentlicher Zeit* (HBS 56; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2009) 111-144.

l'identità etnica (sabato e matrimoni misti) facendo riferimento a una patria distante. Il secondo strato mostra che in Giudea è avvenuta un'evoluzione: non c'è più una polemica antisamaritana, ma l'attenzione ai rapporti genealogici rimanda a un Israele costituito dalle dodici tribù e, in parte, aperto anche a chiunque voglia aggregarsi (Esd 6,21), perché ormai conta l'adesione personale alla Torah. In seguito Rothenbusch⁹¹ illustra nei particolari la sua tesi, che possiamo così riassumere:

I	Ne 3; Esd 5,3-6,15; Esd 2; MN	fonti poco posteriori agli eventi (elencate in ordine di antichità)
II	Esd 1-6; 7-10; Ne 8	prima metà IV sec.
III	Esd 4,6-24*; Ne 7; 12,27-43*; 13,1-3	un redattore crea il libro di EN
IV	Ne 1,5-11c; 9-10	metà o seconda metà IV sec.
V	Ne 11,1-12,26	tarda epoca persiana o ellenistica

La composizione della storia di Esdra (II) mostra un forte influsso della diaspora babilonese, che così legittima un orientamento anche nella madrepatria con al centro la Torah e non il culto. L'editto di Artaserse è costruito dall'autore sulla base dell'editto di Ciro, del *memorandum* e del rescritto di Dario (Esd 1,2-4; 6,2c-12). Il redattore che produce EN (III) compone alcune parti, basandosi su materiale più antico. In seguito (IV) interviene un'altra mano che crea un certo stridore tra la storia di Esdra e le MN: questo redattore sottolinea di più il significato della Torah e dell'alleanza per i giudei. Alla fine (V) ci sono alcuni ampliamenti riguardanti il culto o il personale del tempio.

Nelle singole fasi si possono identificare più strati. Per esempio, la struttura originaria delle MN aveva al centro il cap. 5, con l'idealizzazione dell'ufficio di Neemia. Attorno erano narrate le tappe della ricostruzione delle mura (2,10-4,17 e 6,1-19). All'inizio sta la premessa in Babilonia (1,1-4.11d; 2,1-9) e l'epilogo con la dedicazione delle mura (che fa inclusione con l'inizio: 1,2-4; 2,12-15). In Esd 10 la narrazione originale metteva al centro l'azione della comunità (vv. 1-3.7-9.12-15), ma vengono inseriti alcuni versetti che esaltano il ruolo di Esdra (vv. 4-6.10-11).

Invece Wesselius⁹² ritiene che gli elementi incongruenti, usati per giustificare varie fasi nella formazione di un testo, abbiano la funzione di attirare

⁹¹ R. ROTHENBUSCH, "... abgesondert zur Tora Gottes hin": *Ethnisch-religiöse Identitäten im Esra/Nehemiabuch* (HBS 70; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2012) 243.

⁹² J.-W. WESSELIUS, "From Stumbling Blocks to Cornerstones: The Function of Problematic Episodes in the Primary History of Ezra-Nehemiah", R. ROUKEMA (ed.), *The Interpretation of Exodus: Studies in Honour of Cornelis Houtman* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 44; Leuven – Paris – Dudley: Peeters 2006) 37-63.

l'attenzione su quel testo e sul suo contesto. È il caso di inserzioni che interrompono la narrazione (Esd 4,6-23; Ne 5) o di inattese connessioni o *supercontinuity* tra due testi (Esd 2 e Ne 7). Si tratta di indicatori letterari usati soprattutto nel blocco da Gen a 2Re, dove ricorrono anche storie che si contraddicono a vicenda e doppioni. In EN ci sarebbe anche un altro indicatore: i passaggi tra prima e terza persona. Alla fine si può ricostruire una struttura del libro in due parti, con un rapporto speculare tra Esd da una parte e Ne dall'altra (con un'appendice che inizia in 12,27). Agli indicatori di Wesselius potremmo aggiungere che in EN la funzione di attirare l'attenzione è svolta anche dalle numerose liste, come fa notare Angel⁹³, che segue Eskenazi nell'interpretazione del ruolo dominante del popolo rispetto agli individui [A 18]. **Eskenazi**⁹⁴ mette a confronto quattro diverse ricostruzioni della storia della formazione di EN e conclude che tutte potrebbero essere plausibili, infatti il confronto con l'epopea di Gilgamesh mostra come la forma finale di un testo e il risultato di un lungo processo di crescita; però, il confronto con il metodo di scrittura dell'antica storiografia greca consente di spiegare molte caratteristiche di EN in senso opposto a quello inteso dai biblisti.

Basadosi sul lavoro di Karrer [B 294], Häusl⁹⁵ fa notare l'importanza della festa come fattore di identità di gruppo. La redazione finale di EN richiama più volte i temi della festa e mostra una disposizione strategica di quattro narrazioni di feste attorno a quattro concetti teologici costitutivi dell'identità: fondazione del tempio (Esd 3,10-13), consacrazione del tempio con sacrifici (6,16-22), lettura della *Torah* (Ne 8,9-18), consacrazione delle mura (12,27-43). Al centro stanno i due aspetti interiori dell'essenza della comunità, cui corrispondono all'esterno la costruzione del tempio e delle mura.

È stato fatto notare che l'uso del termine 'restaurazione' è improprio perché non ritorna tutto come prima e anche i ritornati non coincidono con gli esiliati, ma **Williamson**⁹⁶ osserva che bisogna guardare la narrazione assu-

⁹³ H. ANGEL, "The Literary Significance of the Name Lists in Ezra-Nehemiah", *JBQ* 35/3 (2007) 143-152.

⁹⁴ T.C. ESKENAZI, "Revisiting the Composition of Ezra-Nehemiah: A Prolegomenon", F.R. AMES – C.W. MILLER (eds.), *Foster Biblical Scholarship: Essays in Honor of Kent Harold Richards* (Leiden – Boston: Brill 2011) 215-234.

⁹⁵ M. HÄUSL, "Feste feiern: zur Bedeutung der Feste im Buch Esra/Nehemia", S. ERNST – M. HÄUSL (eds.), *Kulte, Priester, Rituale; Beiträge zu Kult und Kultkritik im Alten Testament und Alten Orient. Festschrift für Theodor Seidl zum 65. Geburtstag* (ATSAT 89; St. Ottilien: Eos Verlag 2010) 231-251.

⁹⁶ H.G.M. WILLIAMSON, "The Torah and History in Presentations of Restoration in Ezra-Nehemiah", J.G. MCCONVILLE – K. MÖLLER (eds.), *Reading the Law. Studies in*

mendo il punto di vista dell'autore. Il compilatore non era interessato a fornire un resoconto storico, ma a collegare gli eventi secondo una causalità divina, a presentare un'esperienza del secondo esodo che anche le generazioni successive potevano vivere, a mostrare una continuità nelle istituzioni (interpretando la legge). La stessa struttura del libro ha un messaggio teologico: i tre ritorni sono costruiti sullo stesso schema e il climax teologico è costituito dai tre capitoli di Ne 8-10, che forse avevano un'origine indipendente. EN non presenta però la restaurazione come un fatto compiuto: la preghiera di Ne 9 presenta ancora una situazione di schiavitù che però è aperta alla speranza e il capitolo finale (Ne 13) costituisce un anti-climax, perché ricorda che la restaurazione non è un evento capitato una volta per sempre, ma è soggetto alla 'routinizzazione'.

Japhet⁹⁷ ripropone la sua struttura di EN basata sulla divisione in due periodi, ciascuno lungo una generazione, in cui ci sono sempre due guide: un laico e un sacerdote [A 15]; ma ora si chiede perché l'autore abbia creato questa struttura artificiale. Questa immagine della restaurazione seguirebbe il modello storico-letterario dell'esodo dall'Egitto, seguito dalla conquista e dall'insediamento nel paese d'Israele. La prima generazione è quella che torna per costruire il tempio, come quella dall'Egitto tornava per adorare il Signore (Es 5,1-3) e costruire il tabernacolo; la seconda generazione è quella che consolida il suo possesso della terra, resistendo alle tentazioni rappresentate dalla popolazione locale, e che si sforza di creare una comunità pura. I periodi dell'esodo e dell'insediamento sono anche le uniche due volte in cui Israele è guidato da due leader, un laico e un sacerdote: Mosè e Aronne, Giosuè ed Eleazaro. EN inizia presentando Ciro come l'antitesi del faraone: il Signore indurì il cuore del faraone (Es 9,12), ma suscita lo spirito di Ciro. Cosa resta di storico in EN? Innanzitutto, l'autore crea un'analogia, ma non una tipologia, perché il contenuto è determinato dai dati storici a sua disposizione, inoltre il metodo dell'autore è quello di riportare fonti lasciandole così come sono.

Japhet⁹⁸ sviluppando la sua tesi sulla diversità di autori tra EN e Cronache mostra come vi sia una diversa teodicea nelle due opere. Per Cronache la storia è una serie di eventi in una catena di causa ed effetto e Dio è la causa ultima, che domina

Honour of Gordon J. Wenham (LHBOTS 461; New York – London: T & T Clark International 2007) 156-170.

⁹⁷ S. JAPHET, "Periodization between History and Ideology II: Chronology and Ideology in Ezra-Nehemiah", *Judah and the Judeans in the Persian Period*, 491-508.

⁹⁸ S. JAPHET, "Theodicy in Ezra-Nehemiah and Chronicles", A. LAATO – J.C. DE MOOR (eds.), *Theodicy in the World of the Bible* (Leiden – Boston: Brill 2003) 429-469.

il mondo con giustizia. Il Cronista vuol mostrare che la storia d'Israele è l'applicazione del giusto ordine divino. Questa giustizia di Dio si manifesta nel principio "misura per misura", sia nel punire che nel ricompensare. Questo principio della retribuzione si mostra nella catena di causa ed effetto. Inoltre, né colpa né retribuzione sono cumulative o si trasferiscono da una generazione all'altra, ma solo il colpevole è punito. Questa teodicea è totalmente assente in EN, che è la combinazione di due punti di vista. Le parti narrative raccontano la storia presente, l'epoca della restaurazione, invece le parti retoriche (confessioni, preghiere, dialoghi) parlano del passato e della storia precedente d'Israele. In queste parti retoriche il rapporto tra passato e presente è visto come una relazione di causa ed effetto e solo qui si trova una teodicea: la giustizia di Dio è sottolineata dal riconoscimento del peccato umano; essa è uno dei pilastri della fede, ma è accompagnata dalla grazia e dalla compassione divina. La giustizia di Dio è il fattore decisivo nel passato d'Israele, ma la grazia di Dio è il suo modo di comportarsi nel presente. Una teodicea non si trova nelle parti narrative, che presentano l'epoca della restaurazione: tutto quello che capita non è conseguenza di un peccato o premio per un merito, perché tutto ciò che capita (per esempio, gli ostacoli posti dai vicini) è attribuito a interessi umani ed è messo in atto da attori umani.

Karasszon⁹⁹ suggerisce come tecnica narrativa della composizione di EN una storia a doppia faccia: nei due protagonisti vanno visti due differenti modi di raccontare la storia della restaurazione. Questa giustapposizione è tipica della letteratura della restaurazione: si trova nel confronto tra Sheshbassar e Zorobabele, in Esd 1-6 rispetto a Esd 7-10, in Esd rispetto a Ne, in EN rispetto a 1-2Cr, nella storia deuteronomistica rispetto a 1-2Cr.

Goswell¹⁰⁰ osserva l'effetto narrativo del testo finale di EN e rileva una composizione letteraria coerente, segnata da lunghi intervalli di tempo e azioni concentrate in periodi brevi: i passaggi sono sempre evidenti e segnati e anche le incongruenze cronologiche (Esd 4; 6,14) o gli anticlimax hanno una giustificazione per la loro posizione (Ne 6,17-19; 13).

Secondo **Joseph**¹⁰¹ l'originalità di EN sta nella produzione di documenti: lo scritto è al centro della poetica del libro e in questo modo mette in scena l'avvenire futuro di sé stesso. Per esempio, i personaggi subordinano le loro iniziative e riferiscono le loro azioni a uno scritto; i viaggi dei personaggi e gli

⁹⁹ I. KARASSZON, "Ezra's Elusive Presence", K.D. DOBOS – M. KÖSZEGHY (eds.), *With Wisdom as a Robe. Qumran and Other Jewish Studies in Honour of Ida Fröhlich* (HBM 21; Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2009) 102-107.

¹⁰⁰ G. GOSWELL, "The Handling of Time in the Book of Ezra-Nehemiah", *Trinity Journal* NS 31 (2010) 187-203.

¹⁰¹ D. JOSEPH, "Racontar l'Histoire avec des documents. Mise en intrigue de l'écrit dans le livre d'Esdras", *NRT* 134 (2012) 531-547.

spostamenti di scena non sono narrati, ma liste e lettere permettono al lettore di spostarsi virtualmente da un posto all'altro. La lettura del libro fatta da Esdra costituisce anche una *mise en abyme*: anche il lettore, come nuovo Esdra, tiene in mano un libro; inoltre il processo di ricerca che il lettore vede nel racconto verificarsi attorno alla ricerca delle lettere corrisponde a ciò che sta facendo il lettore. In questo modo viene offerto al lettore un esercizio di discernimento: le prove storiche (ovvero i documenti citati) corrispondono al piano di Dio che si sta realizzando. Il racconto inserisce le dissonanze delle fonti in una configurazione unificata e portatrice di senso. La lettera dei nemici (4,12-16) falsifica la percezione del periodo preesilico e fa interrompere i lavori, per cui i rimpatriati devono ricostruire un'interpretazione del passato conforme alla verità storica (5,11-16). Il libro racconta anche la propria storia: la moltiplicazione dei riferimenti scritti e l'apparente scomparsa del narratore onnisciente mostrano il libro come un seguito di copie di lettere che sono un'interpretazione degli avvenimenti del ritorno. Esso svela la genesi del modello del narratore onnisciente a partire dall'esperienza dei testimoni e della loro riletture credenti della storia.

Eskenazi¹⁰² sulla base della sua precedente interpretazione letteraria [A 17], ritiene che l'autore di EN abbia articolato le parti del libro in modo da descrivere il processo con cui i yudahiti diventano giudei: prima viene indicata come elemento della definizione la presunta origine in Giudea (Esd 1-6); poi, dopo l'incontro con l'Altro (Esdra), attraverso un impegno con Dio e la Torah che chiede la separazione dai popoli del paese (Esd 7-10); infine, con un nuovo incontro con l'Altro (Neemia), che produce come risultato una marcatura a livello politico-religioso della propria identità. L'autrice nota che gli studiosi hanno prestato più attenzione alle parti del libro in cui si parla di esclusione, ma il libro inizia con un re persiano che offre supporto e che poi lo conferma. L'Altro compare sia come amico (re persiani) sia come nemico (popoli del paese). È il libro biblico che dà più importanza al ruolo positivo dell'Altro nella formazione dell'identità giudaica. L'altro come amico è il primo elemento che spinge alla coesione della comunità (costruzione del tempio). Esd 1 - Ne 7 riguarda la costruzione dei differenti elementi della casa di Dio, da cui è inseparabile la costruzione dell'identità in EN. Ma, nel caso di Neemia, l'Altro diventa più problematico, perché non è chiaro che sia un *outsider*: ci sono stretti legami coi giudei di Gerusalemme, per cui non serve l'argomento

¹⁰² T.C. ESKENAZI, "Imagining the Other in the Construction of Judahite Identity in Ezra-Nehemiah", E. BEN ZVI – D.V. EDELMAN (eds.), *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period* (LHBOTS 456; New York – London: Bloomsbury 2014) 230-256.

genealogico per escluderli, ma si guarda alle loro azioni. Qui conta la percezione che gli altri hanno della comunità e Neemia deve togliere l'occasione di essere insultati (*hrph* Ne 5,9); è richiesta una prova di autoaffermazione, egli deve mettere il popolo in una posizione di potere (*hʒq* 42× in Ne 1-7). Ne 8-12 è la conferma e la celebrazione dei nuovi confini della comunità e dell'autodefinizione.

12. Conclusioni

La presente rassegna ha evidenziato solo alcuni temi di EN, legati soprattutto all'analisi del libro. Un altro problema che è stato un tempo nodale per ricostruire la composizione del libro è stata la presenza di due liste di rimpatriati: alcuni sostengono la priorità di Ne 8, altri di Esd 2 [A139], ma adesso ci si interroga soprattutto sulla funzione delle diverse liste presenti nel libro [C 305] soprattutto nel contesto della costruzione dell'identità, che spesso è vista come il messaggio centrale del libro. Al tema dell'identità ha contribuito anche la prospettiva della decolonizzazione. Allo stesso dibattito appartiene l'accesso dibattito sui matrimoni misti, ma sul quale abbiamo già offerto altrove una panoramica esaustiva¹⁰³. Abbiamo lasciato a parte tutti gli studi sul periodo persiano, all'interno dei quali il ruolo di EN viene sempre discusso. L'impressione generale è che l'interesse dominante negli studi recenti sia quello storico, forse per il bisogno di colmare la lacuna di informazioni sull'epoca persiana e per capire la nascita del giudaismo, ma ci si dimentica che l'unico dato storico che abbiamo è il *testo finale* trasmesso dai manoscritti.

L'accumulo di informazioni archeologiche e storiche non aiuta a rispondere alle domande che si pongono gli studiosi¹⁰⁴; è evidente che queste informazioni sono utili solo dentro uno schema interpretativo, per cui abbiamo

¹⁰³ "Confini 'porosi' nei libri storici dell'AT: con un'appendice sui matrimoni misti in Esdra-Neemia": relazione presentata al Convegno di Studi Veterotestamentari: *Israele popolo di un Dio geloso: coerenze e ambiguità di una religione elitaria*, Venezia 11-13 settembre 2017, la cui pubblicazione è prevista su *Ricerche Storico Bibliche* del 2019.

¹⁰⁴ *Biblical Viewpoint* 37 (2003) 51-60, fa il confronto tra due tipi di commentari, 51 *conservative* e 12 *critical*, a proposito dell'identità di Sheshbassar e di Yohanan, delle differenze tra Esd 2 e Ne 7, della data di Esdra, del cambiamento tra prima e terza persona. Le stesse argomentazioni e le stesse alternative compaiono con la stessa proporzione nei due gruppi di commentari (tranne nei 12 classificati come devozionali), perciò si può concludere che le differenze tra i due approcci non riguardano la quantità di informazioni erudite, anticharie o storiche.

visto alcuni che esplicitamente dichiarano quali sono le loro teorie di riferimento¹⁰⁵. Il rischio di tutti questi studi è l'autoreferenzialità, al punto che si finisce per farne a meno, come risulta dai due seguenti esempi. Il primo è costituito da una nuova collana di commentari, basata sul principio che l'interpretazione della Bibbia come Scrittura cristiana deve basarsi sulla fede nicena e sulla teologia dei Padri della Chiesa; in questa collana sono decisamente esclusi i biblisti tra i suoi collaboratori e sono stati scelti, come collaboratori, teologi di formazione dogmatica. Qui¹⁰⁶ EN è commentato alla luce della Bibbia nella sua totalità e ciò si traduce concretamente nel collegare il libro a una linea teologica che percorrerebbe tutta la Scrittura, nel leggere il testo collegandolo continuamente ad altri passi biblici e nel riconoscere una relazione di contemporaneità tra passato, presente e futuro, per cui il compimento in Gesù Cristo non è un superamento, ma l'esplicitazione di una potenzialità già presente nell'Antico Testamento. EN presenta due temi: il primo è quello della terra santa (ritorno del popolo e ricostruzione del tempio), il secondo è quello del popolo santo (vivere secondo la Torah). I due temi sono presenti in modo parallelo: Esd 1-6 e 7-10 da una parte, e Ne 1-6 e 7-13 dall'altra. EN offre un grande contributo alla teologia: mostra sempre la presenza di Dio nel suo popolo e nella sua terra e prepara la vera restaurazione d'Israele con Gesù Cristo. Le frequenti allusioni ai re mostrano anche un profondo interesse per la regalità davidica e quindi tengono viva l'attesa per un re che regni in Gerusalemme. Il significato della costruzione delle mura ha un significato ecclesio-logico: Israele non è invisibile e così pure la Chiesa.

Il secondo esempio è un voluminoso manuale per i traduttori contemporanei di EN¹⁰⁷. Esso riporta solo un confronto tra diverse traduzioni moderne in

¹⁰⁵ Lo abbiamo visto fare da Kessler, Farisani, Fried, Fitzpatrick-McKinley. Possiamo aggiungere D. LAIRD, *Negotiating Power in Ezra-Nehemiah* (Ancient Israel and Its Literature 26; Atlanta: SBL 2016), che applica le teorie sociologiche di M. Weber e di P. Bourdieu per concludere che l'ethos di una classe sociale particolare viene trasfigurato in esigenze etiche per l'intera comunità. Forse avrebbe potuto semplicemente citare Marx: l'ideologia dominante è quella della classe dominante.

¹⁰⁶ M. LEVERING, *Ezra & Nehemiah* (SCM Theological Commentary on the Bible; London: SCM 2008).

¹⁰⁷ P.A. NOSS – K.J. THOMAS, *A Handbook on Ezra and Nehemiah* (UBS Handbook Series; New York: United Bible Societies 2005). Nelle pubblicazioni divulgative EN è considerato un effettivo documento storico prodotto dai suoi autori. Per esempio, nei diversi contributi pubblicati in *Biblical Viewpoint* 37 (2003) 2-60, troviamo che la profezia di Isaia su Ciro è attribuita all'Isaia storico di due secoli prima, che Daniele è effettivamente stato a Babilonia sotto Nabucodonosor, che l'episodio dei capp. 8-10 del libro di Ester si colloca sotto Serse (485-463 a.C.).

lingua inglese e osservazioni grammaticali e stilistiche per un traduttore che non conosce bene la lingua originale, ma che deve tradurre per una lingua moderna priva di una storia letteraria e di una tradizione. Sono presentati tutti i problemi classici che deve affrontare una traduzione e vengono proposte anche soluzioni alternative. Anche qui i biblisti sono stati spodestati: non viene citato nessuno studioso a proposito di ciò che viene affermato nel testo, per cui il lettore si convince di trovarsi davanti a “fatti” e non davanti a interpretazioni (come *di fatto* lo sono). L’idea di fondo è che EN è un’opera storica e che la storia è esattamente quella raccontata.

EXCURSUS

Esdra-Neemia: l'unità del libro e le sue conseguenze per la storia del canone¹

Il seminario ha preso in esame una serie di affermazioni diffuse in tutti i commentari dell'ultimo secolo e controllato direttamente le fonti citate e i manoscritti, grazie alla disponibilità on-line di manoscritti ed edizioni antiche. Si è mostrato che:

- 1) La divisione di Esdra e Neemia in due libri è il prodotto della tradizione medievale latina: T. DENTER, *Die Stellung der Bücher Esdras im Kanon des Alten Testaments. Eine Kanongeschichtliche Untersuchung* (Marienstatt: Buch- und Kunsthandlung 1962), confermato da P.-M. BOGAERT, "Les livres d'Esdras et leur numérotation dans l'histoire du canon de la Bible latine", *Revue bénédictine* 110 (2000) 5-26.
- 2) Origene non attesta la divisione dei due libri ma usa la nomenclatura della LXX (Eusebio, *Storia ecclesiastica* 6,25,2; *Commento a Matteo* PG 13,1294C; *Commento al Cantico* PG 13,195B).
- 3) Girolamo segue la nomenclatura della LXX: terzo e quarto di Esdra si riferiscono alle due parti dell'attuale *4Esdra* (DENTER, *Die Stellung*).
- 4) La divisione in due libri compare nell'edizione di Gutemberg (1455), dove si usa il titolo *libri Neemiae*.
- 5) Anche la tradizione italiana di Nicolò Malerbi (Malermi, Manermi) nell'ed. 1477 distingue i due libri.
- 6) Nella Bibbia ebraica di Soncino del 1494, usata da Lutero per la sua traduzione, non c'è nessuna distinzione tra i due libri.
- 7) Nell'edizione a stampa della Bibbia ebraica (Venezia 1524-1525: Daniel Bomberg) i due libri non sono divisi, ma nel margine a fianco del testo,

¹ Viene qui riportato lo schema del seminario pomeridiano tenuto nella stessa settimana di aggiornamento per studiosi di S. Scrittura.

dove inizia l'attuale Neemia, si trova in ebraico "libro di Neemia". Si tratta di un elemento paratestuale: G. GENETTE, *Soglie. I dintorni del testo* (Torino: Einaudi 1989). [NB: Bomberg era cristiano; Yaqob ben Hayyim sembra che poi si sia convertito!].

- 8) La precedente indicazione non si trova nei manoscritti ebraici. Dall'edizione della BH di Kittel del 1906 proviene l'errore che i manoscritti ebraici abbiano questa indicazione. Kittel scrive nell'introduzione che per la sua edizione usa il *codicem B*, ma nell'elenco delle sigle si scopre che *B* è l'edizione di Bomberg e non un *codex*.
- 9) Dalla lettura dei documenti della Chiesa antica risulta sempre che la nomenclatura fa riferimento alla LXX: *Enchiridion biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*, Bologna, EDB, 1993, nn. 9 (Cirillo, *Catechesi* 4,36), 12 (Concilio di Laodicea, *canone* 60), 14 (Atanasio, *Lettera* 39), 16 (Concilio di Ippona, *canone* 26), 21 (Innocenzo I, *Lettera a Esuperio*), 26 (*Decreto gelasiano*). La divisione compare nella Chiesa latina: nn. 47 (Concilio ecumenico di Firenze, Bolla *Cantate Domino*) e 58 (Concilio di Trento, *Decreti sulle sacre Scritture*, primo decreto).
- 10) Nei manoscritti greci i due libri non sono divisi (codice Vaticano) e così in quelli siriaci (7a1 8a1).
- 11) La conseguenza è che nella traduzione siriana il protagonista del libro di Neemia è in realtà sempre Esdra: C. BALZARETTI, "Esdra il coppiere, ovvero la versione siriana del libro di Esdra", *Rivista biblica* 62 (2014) 475-497.

INDICE GENERALE

PREFAZIONE.....	5
-----------------	---

La storia come racconto: contributi di una lettura narrativa della storiografia biblica.....	9
---	----------

Béatrice Oiry

Université Catholique de l'Ouest, Angers (Francia)

1. Storia, racconto, causalità.....	12
1.1 La storiografia come spiegazione causale	12
1.2 La storiografia: creare una trama	13
1.3 I tre principi del racconto biblico: storia, estetica, ideologia	15
2. Il narratore, autorità e conoscenza.....	18
2.1 Il narratore: un dispositivo poetico.....	18
2.2 Onniscienza e autorità: un narratore ispirato.....	19
2.3 Onniscienza e causalità: rivelare ciò che conduce la storia.....	23
3. Utilizzare la pluralità delle fonti.....	25
4. Raccontare «il tempo che conta».....	28
4.1 Tempo narrato e tempo della narrazione: tracciare la linea di cresta della storia	29
4.2 Qualificare il tempo della storia: indicare i «giorni che contano» ..	30
5. Il discorso diretto: generare «il tempo che conta».....	33

Il Deuteronomio e i libri di Samuele Osservazioni su un rapporto “problematico”	39
--	-----------

Simone Paganini

RWTH-Aachen University (Germania)

1. Il testo di 1-2 Sam e il vocabolario deuteronomista	42
1.1 Il Deuteronomio nei libri di Samuele	44
1.2 L'evidenza testuale nei manoscritti del mar Morto.....	45
2. I libri di Samuele e il Deuteronomio: tendenze e contrasti	48
3. Tre tesi conclusive.....	52

Re David e nient'altro:**quando il racconto biblico trasforma i suoi lettori 55**

Craig E. Morrison

Pontificio Istituto Biblico, Roma

1. Introduzione	55
2. I diversi approcci accademici alla storia di Davide.....	56
3. La mano deuteronomistica	57
4. Critica Testuale	58
5. Teologia.....	60
6. La divisione tradizionale della Storia di Davide: la storia dell'«Ascesa di Davide» (1Sam 16,14 – 2Sam 5) e il «Racconto di Successione/Storia di Corte» (2Sam 9–20 e 1Re 1–2)....	61
7. Davide: la prima persona reale rappresentata in parole.....	61
8. Leggere la Storia di Davide.....	63
9. Davide, una persona vera	64
10. Alcuni esempi di come il narratore dà accesso alla interiorità di Davide....	65
11. Davide e Natan	68
12. Davide: un personaggio unico se comparato ad Abramo, Isacco, Giacobbe, Giuseppe o Mosè.....	70
13. Problemi metodologici dell'approccio narrativo a Davide: <i>Underreading</i> (sotto-interpretazione) e <i>Overreading</i> (sovra-interpretazione)	71
14. La storia della ricezione della Storia di Davide.....	72
15. Conclusioni: la letteratura biblica che trasforma i suoi lettori.....	74

Esdra-Neemia: un nuovo “punto di Archimede”**nell'esegesi dell'Antico Testamento? 77**

Claudio Balzaretti

Liceo classico «Carlo Alberto», Novara

1. I problemi tradizionali	77
2. Rapporti con εσδρας α'	79
3. La parte aramaica	81
4. La politica religiosa persiana.....	83
5. La diaspora	86
6. I rimasti nel paese.....	90
7. I due protagonisti.....	96
8. Esdra.....	98
9. Neemia	100

10. Neemia 5	103
11. L'analisi letteraria	107
12. Conclusione.....	115
<i>Excursus</i> : Esdra-Neemia: l'unità del libro e le sue conseguenze per la storia del canone.....	118

Dalla storiografia cronistica al libro delle Cronache..... 121

Claudio Balzaretti

Liceo classico «Carlo Alberto», Novara

1. La critica razionalista	121
2. La prima metà del Novecento	126
3. Verso la svolta.....	128
4. Dagli anni Ottanta	130
4.1 Rapporti con Esdra-Neemia	131
4.2 Un libro storico?.....	133
4.3 Scopo.....	135
4.4 Struttura del libro	137
5. Conclusione.....	141

**Riscrivere il passato: nuove impostazioni e prospettive
nella storiografia giudaica di età ellenistica e imperiale-romana 145**

Cristina Termini

Liceo classico «Dante Alighieri», Roma

1. Caratteristiche della storiografia greca di età ellenistica.....	146
2. Impostazioni e tendenze nella storiografia giudaica di età ellenistica	148
3. Le Antichità Giudaiche (AJ) di Flavio Giuseppe	152
Bibliografia.....	158

**Testi storiografici vicino orientali antichi:
una panoramica e possibili correlazioni con l'Antico Testamento 161**

Paolo Merlo

Pontificia Università Lateranense, Roma

1. Introduzione	161
2. Panoramica.....	162
2.1 Seconda metà del III mill. a.C.....	162
2.2 Prima metà del II mill. a.C.	163
2.3 Seconda metà del II mill. a.C.	164

2.4	Prima metà del I mill. a.C.	166
3.	Esempi di correlazione con l'Antico Testamento	174
3.1	Modi di correlazione tra testi storiografici vicino orientali e l'Antico Testamento	174
3.2	Le iscrizioni neobabilonesi di edificazione templare	175
3.3	La stele di Meša'	178

APPENDICI – INDICI DELLE FONTI

1.	Antologie di testi in traduzione	181
2.	Mesopotamia	181
2.1	Assiria	182
2.2	Babilonia	183
2.3	Cronache e Liste Reali	184
3.	Ittiti	184
4.	Regni neo-ittiti	185
5.	Regni levantini	185
5.1	Giuda e Israele	185
5.2	Fenicia	185
5.3	Regni aramei	185
5.4	Regni della Transgiordania	186

Il “biglietto da visita” dei giudici di Israele

Strategie linguistiche e ideologia	187
---	------------

Paola Mollo

Pontificio Istituto Biblico, Roma

1.	Introduzione	187
1.1	Ideologia	187
1.2	Discorso	189
2.	Storiografia biblica: narrativa e ideologia	190
2.1	Piano dell'ideologia (o del giudizio)	191
3.	La tecnica della polarizzazione	192
3.1	Polarizzazione nel libro dei Giudici	194
4.	Elementi di metodo	195
4.1	I piani del discorso	195
4.2	I livelli della narrazione	197
5.	Othniel contro Cushan-Rishatayim: “biglietti da visita” polari	198
5.1	Struttura generale e livelli della narrazione	198
5.2	Caratterizzazione	199
5.3	Importanza del piano sintattico	200

5.4 Azione	202
5.5 Dialogo (Gdc 1,12-15)	203
5.6 Analisi del participant tracking	205
6. Conclusione	206

Il libro di Ester

Note testuali, spunti narrativi, questioni teologiche	209
--	------------

Dionisio Candido

Istituto Superiore di Scienze Religiose San Metodio, Siracusa

1. Note testuali.....	209
1.1 Uno sguardo alle traduzioni moderne	209
1.2 I testi antichi.....	210
2. Spunti narrativi.....	213
2.1 L'avvio della storia: dov'è Dio? (Est 1,1-2,18).....	213
2.2 La scelta di Ester (Est 4,1-17)	213
2.3 Il cuore del re (Est 5,1).....	214
2.4 La notte di Aman (Est 6,1-13).....	215
3. Questioni teologiche.....	215

Analisi di alcune tecniche narrative a partire dal libro di Rut.....	219
---	------------

Donatella Scaiola

Pontificia Università Urbaniana, Roma

1. Il fenomeno dell'intertestualità	219
2. Discorsi riportati.....	223
3. I nomi di Dio	228
4. La caratterizzazione dei personaggi	229

APPENDICE	231
-----------------	-----

Bibliografia sul libro di Giosuè (2001-2017).....	231
--	------------

José L. Sicre Díaz, S.J.

Pontificio Istituto Biblico, Roma

1. Testo	231
2. Storia della ricerca.....	232
3. Introduzione	232
4. Commentari	233
5. Studi	234
6. Sull'insediamento in Canaan.....	234
7. Guerra e violenza	235

Bibliografia sul libro dei Giudici (2001-2017)..... 237

José L. Sicre Díaz, S.J.

Pontificio Istituto Biblico, Roma

- 1. Edizione del testo 237
- 2. Commentari 237
- 3. Studi 238

Bibliografia su 1-2 Samuele (2001-2017) 241

José L. Sicre Díaz, S.J.

Pontificio Istituto Biblico, Roma

- 1. Testo 241
- 2. Storia della ricerca..... 241
- 3. Commenti..... 241
 - 3.1 1-2 Samuele..... 241
 - 3.2 1 Samuel..... 241
 - 3.3 2 Samuel..... 242
- 4. Studi 242
 - 4.1 1-2 Samuele..... 242
 - 4.2 1 Samuele 242
- 5. I protagonisti 242
 - 5.1 Samuele 242
 - 5.2 Saul..... 243
 - 5.3 Davide 243
 - 5.3.1 Storia della salita di Davide sul trono 244
 - 5.3.2 Storia della Successione..... 244

INDICE DEGLI AUTORI CITATI 247

INDICE GENERALE..... 257

I libri «storici» dell'Antico Testamento

Seminario per studiosi
di Sacra Scrittura

Roma, 22-26 gennaio 2018





© 2018 Gregorian & Biblical Press
Piazza della Pilotta 35, 00187 - Roma, Italy
www.gbpress.org - books@biblicum.com

ISBN 978-88-7653-**705**-9