

STUDI BIBLICI

104

MARTIN HENGEL

in collaborazione con Christoph Marksches

L'«ellenizzazione» della Giudea nel I secolo d.C.

Edizione italiana a cura di Giulio Firpo

Dello stesso autore nelle edizioni Paideia:

Crocifissione ed espiazione

Ebrei, Greci e Barbari

Il figlio di Dio

Il Paolo precristiano

Sequela e carisma

La storiografia protocristiana

PAIDEIA EDITRICE

INDICE

| | |
|--|-----|
| Premessa | 9 |
| Capitolo primo: <i>Il problema</i> | 11 |
| Capitolo secondo: <i>Il problema linguistico nel suo contesto culturale</i> | 27 |
| Capitolo terzo: <i>Paideia e letteratura greca nella Palestina giudaica</i> | 57 |
| Capitolo quarto: <i>Gli aspetti politici e sociali dell'«ellenizzazione»</i> | 81 |
| Capitolo quinto: <i>Tradizioni «ellenistiche» nella Palestina giudaica</i> | 111 |
| Capitolo sesto: <i>Le conseguenze: il giudaismo palestinese come giudaismo ellenistico</i> | 129 |
| Elenco delle sigle | 139 |
| Indice dei nomi antichi di persona e di luogo | 143 |
| Indice degli autori moderni | 151 |

Traduzione italiana di Giulio Firpo
© Martin Hengel, Tübingen 1991
© Paideia Editrice, Brescia 1993

ISBN 88.394.0498.8

PREMESSA

Questi appunti furono presentati per la prima volta in nuce nel 1976, a un gruppo di neotestamentaristi in occasione della Conferenza Annuale per la Teologia Accademica di Gottinga, e nel 1982, a Berna, su di essi si articolò un seminario di preparazione a un viaggio in Israele. Nel frattempo sono stati più volte rielaborati e ampliati. Versioni ridotte ne sono state presentate, nell'autunno 1988, al King's College di Londra e al Wolfson College di Oxford; inoltre, in forma abbastanza diversa, essi hanno costituito la struttura portante di una conferenza tenuta al Wissenschaftskolleg di Berlino, alla Freie Universität di Berlino e al Theologisches Seminar di Lipsia.

Per la collaborazione prestatami sia nella formulazione e redazione delle note, sia nella stesura delle varie e sempre più ampie versioni, il mio ringraziamento va a Christoph Markschies. È anche grazie a un costante scambio di opinioni con lui che questo opusculum è, per così dire, maturato nell'anno appena trascorso. Una traduzione inglese, curata da John Bowden, è stata pubblicata nel 1989 da SCM Press / Trinity Press International, London-Philadelphia.

«Nel Nuovo Testamento tutto presuppone l'ellenismo. Nego recisamente che nel Nuovo Testamento vi sia anche soltanto una sillaba per la quale i *tre* secoli durante i quali Gerusalemme fu città di provincia di uno stato greco siano irrilevanti» (Adolf Schlatter).¹

Da quando ha avuto inizio un'indagine critica storico-religiosa del Nuovo Testamento si è soliti distinguere tra «giudaismo» ed «ellenismo» (e tra «giudaico» ed «ellenistico»), intendendo queste nozioni come due entità completamente differenti e, in certo qual modo, esattamente determinabili. A tale distinzione viene sovente attribuita un'importanza basilare, sì da farla apparire come uno dei più importanti criteri per l'interpretazione storica negli studi neotestamentari.² Ora, nella comprensione moderna, quella di «ellenismo» (e dell'aggettivo che ne deriva) è una nozione d'uso abbastanza comune, a cui per primo il grande Droysen, in connessione con 2 *Macc.* 4,13, ha conferito il significato oggi corrente (v. sotto, p. 27 n. 1). Nelle discipline storiche e antichistiche con «ellenismo» si circoscrive quella nuova civilizzazione

1. Il passo è tratto da una lettera inedita a Wilhelm Lütgert (31.12.1899, Schlatterarchiv nr. 1228). Ringrazio per avermelo indicato il dr. W. Neuer di Gomaringen.

2. Qui è probabilmente ravvisabile, sia pure indirettamente, il perdurare dell'influenza di F.C. Baur. Nel primo volume della sua storia della chiesa (*Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderten*, Tübingen 1863, rist. Leipzig 1969), egli presenta il cristianesimo come «religione assoluta» e quindi come sintesi delle forme originarie giudaiche e greche nel loro processo disgregativo (*op. cit.*, 16). Il cristianesimo sta certamente «in rapporto immediato e assai stretto col giudaismo» (*loc. cit.*); cfr. analoghi concetti in Idem, *Paulus, der Apostel Jesu Christi, sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentum*, 2^a ediz. curata, dopo la morte dell'autore, da E. Zeller, Leipzig 1867, 230-232. Circa il giudizio espresso da Baur sul giudaismo v. ora C. Hoffmann, *Juden und Judentum im Werk Deutscher Althistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts*, *Studies in Judaism in Modern Times* 9, Leiden 1988.

promossa soprattutto dalla spedizione di Alessandro e dal «dominio coloniale» greco-macedone ad essa collegato, che fu caratterizzata dalla graduale diffusione della lingua greca e delle forme di vita e di pensiero proprie della cultura ellenica. Questo processo, estremamente complesso, continuò sotto la dominazione romana, nella parte orientale dell'impero, fino al IV secolo d.C. In ambiente siriano – comprese Cilicia, Commagene, Mesopotamia settentrionale, Fenicia, Giudea-Palestina e Arabia nabatea – tale sviluppo raggiunse il proprio acme soltanto in età romana.³ In età cristiana si assiste a un mutamento e a una nuova avanzata delle lingue orientali, per esempio il siriano e il copto. Per la sua varietà e complessità, il fenomeno non è facilmente riconducibile, proprio in ambito religioso, a un denominatore comune – per esempio, mediante la formula del «sincretismo»; tanto in voga tra i teologi evangelici.⁴ Fino

3. Al riguardo si vedano alcune nuove ricerche di F. Millar, soprattutto per l'età preromana, «ellenistica» in senso proprio, nella quale le fonti relative al nucleo centrale del territorio siriano sono relativamente scarse: *The Problem of Hellenistic Syria*, in *Hellenism in the East. The Interaction of Greek and Non-Greek Civilizations from Syria to the Central Asia after Alexander*, edd. A. Kuhrt e S. Sherwin-White, London 1987, 110-184, con ampia bibliografia; per l'età romana v. Idem, *Empire, Community and Culture in the Roman Near East: Greeks, Syrians, Jews and Arabs*: JJS 38 (1987) 143-164. Sul caso particolare dei fenici, presso i quali il «processo di fusione» con la cultura greca inizia già in età persiana, si sviluppa senza soluzione di continuità e giunge a compimento al tempo del principato, v. Idem, *The Phoenician Cities: A Case-Study of Hellenisation*: PCPhS 209 (1983) 55-71; per finire, si vedano anche i numerosi contributi in ANRW II.8 su «province e popoli marginali: Siria, Palestina, Arabia».

4. Richiamandosi alla prolusione rettorale di K. Holl, «*Urchristentum und Religionsgeschichte*», pubblicata nel 1924 (dapprima in ZSt 2, 1924, 387-430, poi in Idem, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II. *Der Osten*, Tübingen 1928, rist. Darmstadt 1964, 1-32), nella sua prolusione di Tubinga G. Kittel si opponeva all'ipotesi di operare una cesura «assolutamente grossolana e meccanica» tra i due mondi culturali (*Urchristentum. Spätjudentum. Hellenismus. Akademische Antrittsvorlesung, gehalten am 28.10.1926*, Stuttgart 1926, 10); cfr. G. Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, BWANT 3/1, Stuttgart 1926, 72: «Si è generalmente propensi a sottovalutare il problema del giu-

daismo palestinese o a considerarlo più semplice di quanto in effetti sia». Nonostante rifiutasse risolutamente di considerare il giudaismo palestinese come un fenomeno sincretistico, Kittel faceva rilevare che «il vortice dei movimenti politici e spirituali di quei secoli non poté non coinvolgerlo» e che esso «(ha) dato origine a gruppi che si aprirono coscientemente all'influsso di concezioni esterne 'moderne'; egli inoltre sottolineava che «senza dubbio fu all'origine di molteplici, impercettibili influssi a cui il giudaismo ufficiale e ancor più quello popolare, non ufficiale, non poté – lo volesse o meno – restare del tutto indifferente» (*op. cit.*, 74). Nondimeno lo stesso autore affermava: «Così, non è possibile immaginare altrimenti il divenire del cristianesimo: i primi cristiani erano sudditi dell'impero romano, sia che fossero giudei palestinesi o [corsivo mio] che appartenessero all'ambiente culturale ellenistico» (*Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, Gütersloh 1931, rist. Darmstadt 1959, 11). Non sarebbe più realistico dire che costoro erano l'una e l'altra cosa, in misura differenziata a seconda dei casi? Al riguardo si veda quanto viene convincentemente esposto in *op. cit.*, 42-106.

Nella terza edizione, a cura di H. Gressmann, di W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, HNT 21, rist. Tübingen 1966, le diverse forme religiose d'età ellenistica hanno anche influenzato il giudaismo tardoellenistico, caratterizzato – del tutto a torto – come «d'imitazione e non creativo» (p. 472), e l'hanno in parte trasformato in senso sincretistico, quantunque l'«opposizione allo spirito ellenico» permanga più rilevante e forte di ogni possibile influenza esterna (*op. cit.*, 484). Contro questa interpretazione del giudaismo quale «religione sincretistica» v. G. Kittel, *Probleme*, II s. 75 n. 4, nonché Idem, *Religionsgeschichte*, 66 ss. Questa contrapposizione totale dimostra la complessità del problema, come pure la relativa indeterminazione di concetti quali «ellenismo» o «sincretismo», usati assai volentieri quasi come parole d'ordine. È giusto rilevare come – a parte l'episodio posteriore al 168/167 a.C., che dette origine alla rivolta maccabaica – sia praticamente impossibile individuare, nella Palestina giudaica, forme religiose realmente giudeopagane (sono rintracciabili nella diaspora, ma assai raramente); ciò tuttavia non significava ancora indipendenza dalla civilizzazione ellenistica allora dominante, dal suo modo di concepire l'esistenza e dalle sue categorie di pensiero, che naturalmente influivano anche in ambito religioso.

Della contrapposizione di «giudaismo» ed «ellenismo» parla anche L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriss der Urgeschichte der Kirche*, BFChTh 2^a s. 55, Gütersloh 1954, 21; secondo P. Wendland, il cristianesimo più antico rimase «del tutto estraneo all'ellenismo» (*Die griechische Prosa*, in *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, edd. A. Gercke e E. Norden, I. *Methodik. Sprache, Metrik, Griechische und Römische Literatur*, Leipzig-Berlin 1910, 329-398, 385). In questo caso, Wendland usa certamente un concetto più antico del termine «ellenismo», che identifica l'ellenismo con l'educazione greca di livello superiore (v. sotto, riguardo a Harnack, p. 136), e non quello proprio della scuola di storia delle religioni che reca l'impronta della concezione di un «sincretismo orientale». Questa idea, ribadita da Wendland

a oggi, a dire il vero, gli studi neotestamentari sono stati assai poco turbati da questa complessità, e l'uso che si è fatto di tale nozione è stato spesso frutto di scarsa meditazione. Si esaminano l'origine e l'impronta «giudaica» o «ellenistica» di concetti, tradizioni, intere narrazioni, forme letterarie e di pensiero, cercando di trarne le dovute conclusioni.⁵

Una comprensione scientifica del cristianesimo delle origini, della sua storia, del suo pensiero teologico, ossia nel contempo l'esegesi «storico-critica» del Nuovo Testamento, sembra difficilmente concepibile senza questa distinzione, divenuta per noi forse fin troppo ovvia. La ricerca di una classificazione netta offriva ed offre lo spunto a contrasti polemici, ai quali evidentemente possiamo sottrarci altrettanto poco dei nostri padri. E in misura altrettanto rilevante, la questione se singoli concetti, complessi di idee o perfino determinati teologi

nel suo contributo al *Handbuch zum Neuen Testament* di Lietzmann (*Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, HNT 1/2, Tübingen 1907), è sorprendentemente condivisa da W. Bousset nella sua recensione al libro di Wendland (*Ein grundlegender Beitrag zur Religionsgeschichte des neutestamentlichen Zeitalters*: ThR 11, 1908, 323-341, 336). D'altra parte, dal momento che considerava il «giudaismo tardo» come mero fariseismo (*Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich*, Göttingen 1892, 32), Bousset affermava che «Gesù, tuttavia, si differenzia enormemente... dal modo di pensare proprio del giudaismo» (*op. cit.*, 46). R. Bultmann, nella sua notissima opera *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, München⁵ 1986, separa la trattazione del giudaismo (pp. 54-96) da quella dell'ellenismo (pp. 127-162), e così anche E. Lohse nella sua nota introduzione (*Umwelt des Neuen Testaments*, GNT 1, Göttingen⁸ 1989), suddivisa in due parti principali: «Il giudaismo in età neotestamentaria» (pp. 7-144) e «L'ambiente ellenistico-romano del Nuovo Testamento» (pp. 145-205).

5. Così, ad esempio, la suddivisione delle sezioni del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*; al riguardo cfr. i saggi di G. Friedrich: «Begriffsgeschichtliche» *Untersuchungen zum Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament*: ABG 22 (1976) 151-177; *Die Problematik eines Theologischen Wörterbuches zum Neuen Testament*, in *Studia Evangelica*, TU. 73, Berlin 1959, 481-486, e *Das bisher noch fehlende Begriffslexikon zum Neuen Testament*: NTS 19 (1972/73) 127-152.

protocristiani quali Paolo, Giovanni o l'autore della lettera agli Ebrei vadano interpretati alla luce della «tradizione veterotestamentario-giudaica» o del «sincretismo ellenistico», dell'«apocalittica giudaica» o della «gnosi (o «entusiasmo») ellenistica», del «pensiero legalistico rabbinico» o della «mistica giudaica», ha fino ad oggi continuamente turbato e talvolta perfino eccitato gli spiriti dotti.⁶ Il fatto che la preferenza accordata al predica-

6. Qualche esempio a caso: istruttive sono l'opposizione di K. Holl (*Urchristentum und Religionsgeschichte*, 5-7) alle derivazioni di Reitzenstein dalle «religioni misteriche», oppure la protesta di Norden nei confronti della definizione del cristianesimo quale «religione sincretistica» (*Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee* [1924], rist. Darmstadt³ 1958, 111): la formula sarebbe «pericolosa, poiché innalza elementi secondari al rango di elementi essenziali, mentre non tiene conto del fattore veramente decisivo, e cioè che la nuova religione spezza il cerchio di tutte... le precedenti (religioni) dominanti». Di religione «sincretistica» aveva parlato H. Gunkel (*Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, FRLANT 1, Göttingen 1903, 88. 95). Anche un recente problema specifico illustra quanto ho detto: secondo K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentum*, StNT 7, Gütersloh 1972, il giudaismo avrebbe recepito l'immagine della morte quale sacrificio espiatorio dai greci: «Questa idea del 'morire per' ha, nel mondo greco, una lunga tradizione» (p. 67); perciò Wengst rifiuta l'ipotesi di una sua origine dalla comunità primitiva di lingua aramaica o dal giudaismo palestinese. *Contra* v. M. Hengel, *Crocifissione ed espiazione*, BCR 52, Brescia 1988, 158 s. 215 s.; Id., *Il figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, SB 67, Brescia 1984, 40-41 e 43-85 o K.Th. Kleinknecht, *Der leidende Gerechtfertigte. Die alttestamentlich-jüdische Tradition vom 'leidenden Gerechten' und ihre Rezeption bei Paulus*, WUNT 2^a s. 13, Tübingen 1984, 51. 66. 177.

Sulla controversia intorno alla concezione del «corpo di Cristo»: E. Käsemann, *Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit*, BHTh 9, Tübingen 1933; H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, BHTh 6, Tübingen 1930 e i due articoli di E. Schweizer, *Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologumena bzw. Antilegomena*: ThLZ 86 (1961) 161-174. 241-256 (= Idem, *Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963*, Zürich-Stuttgart 1963, 272-292. 293-316); da ultimo H. Merklein, *Entstehung und Gehalt des paulinischen Leib-Christi-Gedankes*, in Idem, *Studien zu Jesus und Paulus*, WUNT 43, Tübingen 1987, 319-344.

In tempi assai recenti, contro l'esigenza – a mio avviso urgente – di una «teologia biblica», è stata nuovamente mossa l'assurda accusa secondo cui «L'età intertestamentaria (in parte) e il mondo ellenistico non pos-

to «veterotestamentario-giudaico» si collegasse spesso ad un atteggiamento piuttosto «conservatore», mentre quella dimostrata verso tutto ciò che è «ellenistico» andasse di pari passo con un atteggiamento «liberale» o «critico», non ha assolutamente favorito l'obiettività della discussione. Troppo spesso si ha l'impressione che un'etichetta siffatta, importante e di grande effetto, non serva che a nascondere tutto ciò che risulta incomprensibile dal punto di vista storico.⁷

sono, in quanto meno importanti, essere relegati in secondo piano» (O. Merk, *Gesamtbiblische Theologie. Zum Fortgang der Diskussion in der 80er Jahren*: VF 33, 1988, 19-40, 38). Come se Daniele, Qohelet, Ester o Prov. 1-10 non appartenessero all'età ellenistica, senza parlare poi del Siracide, del primo e secondo libro dei Maccabei e della Sapienza, che fanno parte della Bibbia cristiana tradizionale. Un'età intertestamentaria in senso stretto non esiste. Questo concetto, così spesso usato, non è spiegabile né nel contesto di una teologia giudaica (poiché c'è solo un «testamento») né in quello di una teologia cristiana (l'Antico Testamento termina con Giovanni Battista: Lc. 16,16). Probabilmente, l'origine di tale concetto va ricercata nell'ortodossia riformata, secondo la quale l'«Antico Testamento» terminava – col canone ebraico – ai tempi di Malachia o di Esdra (cfr. *Confessio Helvetica posterior* [1566]: «Interim nihil dissimulamus quosdam Vet. Test. libros a veteris nuncupatos esse Apochryphos..., utpote quos in ecclesiis legi voluerunt quidem, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam», BSKORK ed. W. Niesel, München 1938, rr. 2-6). Chi pensa di poter recare dinanzi a sé, come un ostensorio, aggettivi quali «scientifico» e «storico-critico» potrebbe finalmente prendere atto di chiari *dati di fatto storici*.

Si può paradigmaticamente studiare la controversia considerando le varie ipotesi circa la derivazione del prologo di Giovanni: in passato, la scuola di Tubinga lo poneva in relazione con la speculazione filosofica sul logos elaborata in ambiente alessandrino; la scuola di storia delle religioni lo faceva derivare dal «sincretismo gnostico»; del tutto diversa è l'opinione di H. Gese, *Der Johannesprolog*, in Idem, *Zur biblischen Theologie*, Tübingen 1983, 152-201, che lo studia alla luce della storia della tradizione veterotestamentaria. Sulla storia dell'esegesi nel diciannovesimo e ventesimo secolo si veda ora M. Theobald, *Die Fleischwerdung der Logos*, NTA, N.F. 20, Münster 1988, ove, a dire il vero, i problemi concernenti la scuola di storia delle religioni vengono trattati un po' troppo concisamente (pp. 55-67 su Bultmann).

7. Un esempio tipico – tra molti altri – è costituito dalla sezione dedicata all'«entusiasmo ellenistico» nella voce *Eschatologie IV* (im Neuen Testament) di G. Klein (TRE x, Berlin - New York 1982, 278-299). Secondo W. Schmithals, *Eschatologie und Apokalyptik*: VF 33 (1968) 68, la posson-

Tuttavia si era sovente consci che questa distinzione era indeterminata, relativa, forse perfino discutibile, e si cercò quindi di giungere a una differenziazione più precisa. Si pervenne infatti a riconoscere che in realtà l'influenza più profonda sulla chiesa nascente non era stata esercitata dal contrasto tra «giudaismo» ed «ellenismo», ma dalla sintesi di queste due forze, come, ad esempio, nel «giudaismo ellenistico» della diaspora dell'impero romano. Questo «giudaismo ellenistico», a dire il vero, venne in genere separato in modo più o meno evidente dalla comunità giudaica della madrepatria palestinese (dove era ormai sorto anche il protocristianesimo), con la conseguenza che la formulazione del problema si trovò soltanto spostata. Un esito di tale differenziazione fu comunque che l'antica e troppo grossolana distinzione tra «comunità originaria» (giudeocristiano-)palestinese e «comunità (eticocristiano-)ellenistica» – risalente a Heitmüller e ancora usata da Bultmann – venne integrata dall'importante anello intermedio rappresentato da una «comunità giudeocristiano-ellenistica».⁸ Secondo

te «eresia dello gnosticismo cristiano» sorge, ancor prima di Paolo, da un entusiasmo dualistico-gnostico di origine precristiana, che dev'essere antico quanto l'apocalittica giudaica ad esso affine (così W. Schmithals, *Die Apokalyptik. Einführung und Deutung*, Sammlung Vandenhoeck, Göttingen 1973, 69 – difficilmente si potrebbe far maggior violenza alla realtà storica!). Ma non si dovrebbe designare più che mai come «entusiasmo dualistico» l'autocoscienza essena, che celebra la liturgia comunitaria nella comunione con gli angeli e nel santuario più intimo di Dio, oppure la pretesa religiosa di potere degli *yor'de merkābā*? E cosa vi è di «gnostico» o di «ellenistico»? Da parte sua, D. Georgi, *Weisheit Salomos*, JSHRZ 3/4 (*Unterweisungen in lehrhafter Form*), Gütersloh 1980, 394, vede nella *Sapientia Salomonis* un «testo gnostico», anzi «il più antico che possediamo». In questi casi si è veramente tentati di parlare di «vertigini da etichetta».

8. W. Heitmüller, *Zum Problem Paulus und Jesus*: ZNW 13 (1912) 320-337 = *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, a cura di K.H. Rengstorf in coll. con U. Luck, WdF 24, Darmstadt 1969, 124-143, spec. 134 s. 138-142. Oltre a esposizioni meno recenti (Goppelt, *Christentum und Judentum*; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT 83, Göttingen 1966; Idem, *Das Verständ-*

questo schema – che oggi è il preferito –, all'inizio si colloca l'originaria comunità palestinese, in Galilea o a Gerusalemme; seguono comunità «giudeocristiano-ellenistiche» in Siria, per esempio a Damasco, dove Paolo diventò cristiano, ma soprattutto ad Antiochia, e per ultime vengono le comunità prevalentemente «etnico-cristiano-ellenistiche», soprattutto in Asia Minore e in Grecia, vale a dire nell'area geografica della missione paolina. Qui la partecipazione delle singole comunità alla formazione del cristianesimo delle origini, della sua liturgia e delle sue tradizioni teologiche è nuovamente posta in discussione.⁹

In questo contesto, di particolare popolarità gode il cristianesimo «ellenistico» di Siria, al quale vengono attribuiti i processi di sviluppo decisivi come pure la maggior parte dei vangeli, sebbene del cristianesimo siriano tra il 30 e il 100 d.C. noi conosciamo solo quel poco che ci è riferito dal denigratissimo Luca e da Paolo. Sul periodo che intercorre tra Ignazio (morto nel 115 ca.) e

nis der Mission im Neuen Testament, WMANT 13, Neukirchen/Vluyn 1966), si veda ora C. Colpe, *Die älteste judenchristliche Gemeinde*, in *Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1987, 57-79 e K.M. Fischer, *Das Urchristentum*, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen 1/1, Berlin 1985, 78-86 («Il protocristianesimo ellenistico»). Sul tema nei suoi particolari v. M. Hengel, *Christologie und neutestamentliche Chronologie. Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums*, in *Neues Testament und Geschichte*, Fs. O. Cullmann zum 70. Geburtstag, edd. H. Baltensweiler e B. Reicke, Zürich-Tübingen 1972, 43-67; Idem, *Zwischen Jesus und Paulus. Die «Hellenisten», die «Sieben» und Stephanus* (Apg 6, 1-15; 7, 54-8, 3): ZThK 72 (1975) 151-206 (con bibliografia).

9. Cfr. C. Andresen, *Geschichte des Christentums*, I. *Von Anfängen bis zur Hochscholastik*, ThW 6, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1975, 1-5 o H. Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche*, I. *Die Anfänge*, Berlin-Leipzig 1932 (rist. Berlin - New York 1975), 65 con W. Schneemelcher, *Das Urchristentum*, UB 336, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1981, 100 ss. 123 ss. 155 ss., che traccia un quadro del cristianesimo delle origini a mio avviso discutibile e antiquato rispetto allo stato attuale della ricerca, dal momento che sottovaluta interamente la forza creatrice e la varietà del giudaismo antico, sia in madrepatria sia nella diaspora.

Teofilo di Antiochia (dal 175 d.C. ca.) sappiamo ancor meno. Ciononostante, R. Bultmann è in grado di affermare che

al riguardo mi limito a osservare che il problema dell'ellenizzazione del cristianesimo delle origini mi sembra da porre in stretta relazione con quello della (sua) sirizzazione. La partecipazione della Siria alla storia religiosa ellenistica e protocristiana va senz'altro studiata con urgenza.¹⁰

Chi, in questa diffusa atmosfera di predilezione per la Siria, la considera come la regione in cui non solo, tra il 30 e il 100, il cristianesimo primitivo conobbe uno sviluppo decisivo, ma anche furono composti tre vangeli (Matteo, Marco e Giovanni), non tiene conto di tre aspetti:

1. Proprio dell'ellenizzazione della Siria in età precristiana noi sappiamo tanto poco quanto della situazione religiosa di questa provincia. Sotto questo aspetto, non sembra che abbiano avuto luogo mutamenti rilevanti nel periodo compreso tra l'età persiana e quella romana (350-50 a.C.). Perfino ciò che sappiamo su Antiochia, capitale della regione e fondazione di età protoseleucide, è di modesta rilevanza. Quanto ai culti siriani di quest'epoca – a prescindere soprattutto dal santuario della *Dea Syria* di Gerapoli-Bambyke¹¹ –, abbiamo scarsissime notizie, e nessuna fonte antica ci informa sulla Damasco «ellenistica» preromana. Un po' migliore – ma soltanto un po' – è la situazione concernente le città fenicie da Arados a Dor.¹² Le informazioni di cui dispo-

10. R. Bultmann, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangelium*: ZNW 24 (1925) 100-146 = Idem, *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testament*, con intr. e a cura di E. Dinkler, Tübingen 1967, 102 s.

11. W. Fauth, *Dea Syria*, KP 1, 1979, 1400-1403; M. Hörig, *Dea Syria - Atargatis*, ANRW II.17/3, 1984, 1536-1581.

12. Al riguardo v. F. Millar, sopra, p. 12 n. 3; su Antiochia v. G. Downey, *A History of Antioch in Syria*, Princeton 1961; Idem, *Ancient Antioch*, Princeton 1963; per l'epoca romana v. J. Lassus, *La ville d'Antioche à l'é-*

niamo in misura di gran lunga più cospicua sono quelle relative ai giudei di Palestina e ai loro vicini pagani per il periodo compreso tra Alessandro Magno e l'inizio dell'era cristiana. Solo sulla base delle nostre conoscenze relative al giudaismo contemporaneo possiamo fornire un resoconto più puntuale circa l'«ambiente» o descrivere meglio le radici del cristianesimo delle origini.

2. La produzione letteraria propriamente «siriaca» comincia soltanto in età cristiana, probabilmente col *Diatessaron* di Taziano,¹³ e ciò significa che – tranne due o tre casi, collocabili intorno al 200 d.C. – non possediamo attestazioni di una produzione letteraria siriaca non cristiana. Né questa sorge e si sviluppa all'interno del territorio imperiale, ma in zone marginali, vale a dire a Edessa, oltre l'Eufrate.¹⁴ L'età aurea della Siria romana

poque romaine d'après l'archéologie, ANRW 11.8, 1977, 54-102. Un'opera monumentale come P.M. Frazer, *Ptolemaic Alexandria*, 3 voll., Oxford 1972 non avrebbe potuto essere scritta su Antiochia ellenistica e protoromana. Il periodo propriamente aureo della città, per il quale le fonti sono particolarmente copiose, è il IV secolo d.C., l'età di Libanio e dei grandi Padri della chiesa antiocheni: v. J.H.W.G. Liebeschuetz, *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford 1972; C.H. Kraeling, *The Jewish Community at Antioch*: JBL 51 (1932) 130-160; W.A. Meeks - R.L. Wilken, *Jews and Christians at Antioch in the first four Centuries of the Common Era*, SBL SBLSt 13, Missoula, Mont. 1978. Su Damasco v. K. Tümpel, *Damaskos*, RE IV/2, 1901, 2042-2048, 2045 ss. Le prime notizie sulla costituzione di questa città come polis ellenistica risalgono al resoconto che Nicola Damasceno dà della propria famiglia: F. Millar, *The Problem of Hellenistic Syria*, 125 s. (e sotto, pp. 87 ss. 93 ss.).

13. F. Bolgiani, *Diatessaron*, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane* 1, Casale Monferrato 1983, 945-947. A un'età un po' più tarda appartengono le *Odi di Salomone* (interamente cristiane): cfr. L. Abramowski, *Sprache und Abfassungszeit der Oden Salomos*: OrChr 68 (1984) 80-90.

14. In proposito v. F. Millar, *Empire, Community and Culture*, 152, 159 ss. Questi tre testi – la «Cronaca di Edessa», la lettera di Mara Bar Sarapion e il «Libro delle leggi delle terre» di Bardesane (a prescindere poi dalle altre opere gnostico-cristiane) sono, in fondo, già influenzate dal cristianesimo. Su tutto ciò si veda anche A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, 10-14 e H.J.W. Drijvers, *Hatra, Palmyra und Edessa. Die Städte der syrisch-mesopotamischen Wüste in politischer, kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, ANRW 11.8, 799-906; Idem, *Cults and Beliefs at Edessa*, EPRO 82, Leiden 1982.

inizia solo nel II secolo d.C., con l'attività culturale di Antiochia, e prosegue soprattutto nel III secolo, con l'ascesa della famiglia sacerdotale di Edessa al trono imperiale, con la progressiva conquista di uno spazio di potere da parte dei Palmireni, con l'innalzamento del *Sol Invictus* a divinità tutelare dell'impero per opera del siro Aureliano. Nella prima metà del I secolo d.C., né la Siria né i suoi culti erano particolarmente creativi o attraenti:

La Siria svolse una funzione mediatrice fra le raffinate culture egiziana, mesopotamica e anatolica, ma per lo più rimase ricettiva e solo sporadicamente seppe produrre sviluppi autonomi.¹⁵

3. Per l'osservatore antico, la Palestina (o, più precisamente, la Giudea e la Galilea) non era forse parte della Siria, a essa quanto mai strettamente unita da legami di tipo etnico, culturale e politico? I Tolemei non ebbero difficoltà a chiamare il territorio a sud della linea Tripoli/Damasco, di cui restarono in possesso fino al 200 a.C., con il nome di ΣΥΡΙΑ ΚΑΙ ΦΟΙΝΙΚΗ; più tardi i Seleucidi lo denominarono ΚΟΙΛΗ ΣΥΡΙΑ. Per i romani la Giudea non era che un'appendice della provincia di Siria, oltretutto fonte di preoccupazioni di natura politica. Ma proprio per questo occorre essere assai prudenti nel supporre un'influenza «religiosa» dei culti siriaci, poiché il paganesimo siriano (meglio, cananeo-fe-

15. M. Hörig, *Dea Syria*, ANRW 11.17/3, 1537 ss. Va sottolineato come sia il culto di Emesa sia la città carovaniere di Palmyra avessero un sostrato «arabo» più che «aramaico»: v. F. Millar, *Empire, Community and Culture*, 155-159; H.J.W. Drijvers, *Hatra, Palmyra und Edessa*, 837 ss.; R.D. Sullivan, *The Dynasty of Emesa*, ANRW 11.8, 198-219. Giulia Domna, la figlia di Giulio Bassiano, sacerdote di Sol-Algabal, sposò Settimio Severo, il quale discendeva da una famiglia di Leptis Magna dalle lontane origini puniche. Il suo pronipote Elgabal divenne imperatore nel 218 (cfr. Idem, *Priesthoods of the Eastern Dynastic Aristocracy*, in *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens*, Fs. F.K. Dörner zum 65. Geburtstag, edd. S. Sahin, E. Schwertheim e J. Wagner, EPRO 66, 11, Leiden 1978, 914-939). Soltanto nel III secolo si avverò il noto lamento di Giovenale: *iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes* (3,62).

nicio) immediatamente confinante risultava da sempre particolarmente ripugnante ai giudei (e ai giudeocristiani). Per questo motivo, neppure la sua nuova forma, ellenizzata dalla *interpretatio Graeca*, portò a novità – come mostrano gli avvenimenti di Gerusalemme e di Sichem al tempo di Antioco IV e il *šiqquš m' šōmēm* da lui eretto (*Dan.* 11,31; 9,27; 12,11, riedizione, in peggior, del Baal Šamem siriano).¹⁶ Nella Germania romana e in Britannia i nostri antenati prestarono al Baal di Doliche in Commagene e al dio siriano del Sole maggiore attenzione di quanto non abbiano fatto giudei e cristiani in Palestina. Per quanto ne sappiamo,¹⁷ i culti siriani in veste ellenistica non hanno sicuramente esercitato alcun influo sul cristianesimo primitivo di Siria (e di Palestina: è difficile distinguere i due ambiti territoriali).¹⁸ Tanto-

16. Al riguardo v. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.*, WUNT 10, Tübingen 1988, 542-551.

17. H. Gese, *Die Religionen Altsyriens*, in *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, RM 10/2, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1970, 216-229; J. Teixidor, *The Pagan Gods. Popular Religion in the Graeco-Roman Near East*, Princeton 1977, spec. 5 s. II s. e Idem, *The Pantheon of Palmyra*, EPRO 79, Leiden 1979; altra bibliografia in Idem, *Religion und Kult in Palmyra*, in *Palmyra. Geschichte, Kunst und Kultur der syrischen Oasenstadt. Einführende Beiträge und Katalog zur Ausstellung*, Linz 1987, 32-43, 41 s.; G.H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, EPRO 23, Leiden 1972; Idem, *Le culte de Deus Sol Invictus à Rome au 3^e siècle après J.C.*, ANRW II.17/4, 1984, 2181-2201.

18. Del tutto fantasiose sono le congetture di Bultmann sull'influsso di «comunità misteriche» gnostiche, presso le quali s'identificava il redentore con la divinità misterica frigia Attis, attraverso cui «il movimento (sc. gnostico)» sarebbe penetrato «anche nelle comunità cristiane» (*Theologie des Neuen Testaments*, ottava ediz. ampliata con prefazione e appendici, a cura di O. Merk, Tübingen 1980, 171). Una combinazione del genere (ossia di Attis e del redentore gnostico) sarebbe già ravvisabile in Paolo (*op. cit.*, 298; cfr. Idem, *Das Urchristentum*, 153 – sempre senza alcuna pezza d'appoggio!). Bultmann formula questa ipotesi basandosi, da un lato, sul resoconto di Ippolito sui naasseni, *di età assai più recente* (*Haer.* 5,6,3-5,11, ed. P. Wendland, GCS, 77-104 e qui soprattutto gli *Inni di Attis* 9,8 s., ed. P. Wendland 99 s.; al riguardo v. L. Abramowski, *Ein gnostiker Logos-theologe. Umfang und Redaktor des gnostischen Sonderguts in Hip-*

meno ci è possibile collocare nel I secolo l'«orientalizzazione» della religiosità ellenistico-romana, che si fa percettibile a partire dalla fine del II e giunge a compimento nel corso del III secolo.

Fatte queste premesse, anche la terminologia, abbastanza diffusa negli studi contemporanei, che si fonda su una sostanziale separazione tra il «giudaismo palestinese» e quello «ellenistico» della diaspora e corrispondentemente tra la comunità «palestinese» più antica e le prime comunità missionarie d'impronta «giudeocristiano-ellenistica» e «influenzate da concezioni sincretistiche», sorte poco tempo dopo in Siria, lascia adito a dubbi per le seguenti ragioni:

qui, la trasparente nozione geografica di «palestinese» viene messa a confronto con l'attributo «ellenistico», relativamente indeterminato – e tuttavia da intendersi in senso culturale-religioso –, offrendo così, nel contempo, spazio alla discutibile opinione secondo cui la terra di «Palestina», o una sua parte fondamentale, la «Palestina giudaica», sarebbe stata poco o nulla influenzata dall'«ellenismo» – comunque lo s'intenda –, in modo del tutto diverso da quanto avvenne nei territori confinanti

polyts «Widerlegung aller Häresien», in Idem, *Drei christologische Untersuchungen*, BZNW 45, Berlin - New York 1981, 18-62, spec. 46-56 e J. Frickel, *Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung. Die gnostische Naassenerschrift. Quellenkritische Studien - Strukturanalyse - Schichten-scheidung - Rekonstruktion der Anthropos-Lehrschrift*, NHS 19, Leiden 1984) e, dall'altro, sui lavori di R. Reitzenstein (*Die hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen*, 3^e ediz. ampliata e corretta, Berlin-Leipzig 1927, rist. Darmstadt 1956, 12 ss. 108. 145. 152. 181. 241 ecc., che oggi, per ciò che concerne l'ordinamento cronologico e storico-religioso dei testi, si può considerare, senza riserve, come un parto della fantasia). Dal resoconto di Ippolito Reitzenstein aveva estratto una fonte gnostica, la Predica dei naasseni, «riproducendo due volte il testo originario così ottenuto» (Abramowski, *Logos-theologe*, 46 in riferimento a Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904, 83-98 e R. Reitzenstein - H.H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, SBW 7, Leipzig-Berlin 1926, rist. Darmstadt 1965, 161-173).

Questione
di fondo

(Fenicia, Arabia nabatea, Siria o Egitto). Dietro l'adozione del termine «sincretistico» si percepisce l'opinione secondo cui di questa influenza parteciperebbe una componente pagana più o meno rilevante, ipotizzabile nella diaspora dei territori confinanti con la Palestina ma non ancora nella madrepatria.

Questa obiezione ci porta al nostro argomento precipuo: *quali siano gli effetti della civilizzazione «ellenistica» – più precisamente, della lingua, del modo di vivere, dell'economia, della tecnica, dell'educazione, della filosofia e della religione «greche» – documentabili nella Palestina del I sec. d.C., ossia dei tempi, che a noi interessano, del sorgere del cristianesimo, e soprattutto nei territori giudaici della Palestina: per cui è necessario ancora domandarsi se la Palestina «giudaica» e quella «non-giudaica» (o anche «ellenistica») possano senz'altro distinguersi in modo così netto. In questo argomento rientra anche la questione se pure colà abbiano potuto esserci elementi «sincretistici», ossia una influenza culturale-religiosa straniera.*

Nei limiti qui consentiti, naturalmente, mi è possibile offrire soltanto una scelta, più o meno abbozzata, dei vari punti di vista. Uno studio veramente approfondito del problema, in fin dei conti, richiederebbe una monografia della stessa ampiezza del mio lavoro di abilitazione *Giudaismo ed ellenismo*, pubblicato venticinque anni fa, nel quale ho analizzato il problema in questione nel contesto dell'età «protoellenistica», all'incirca fino alla metà o alla fine del II secolo. Al posto del secondo volume allora promesso (v. l'introduzione), posso presentare però soltanto un *parergon*, che fa seguito a quel grosso lavoro preliminare.

Come spesso accade nell'ambito della storia antica, gli innumerevoli particolari hanno un carattere più o meno casuale – cosa che, peraltro, non è affatto sorprendente ove si tratti di scoperte epigrafiche e di altri

ritrovamenti archeologici. Ma i numerosi «casi fortuiti» riescono a produrre nel complesso, pur nella loro molteplicità, un quadro d'insieme straordinario e compatto. Siffatti «ritrovamenti casuali» potrebbero farsi ancor più numerosi, ove la ricerca fosse applicata con intensità e sistematicità. Io stesso mi sorprendo di quanto spesso le nuove scoperte epigrafiche e archeologiche confermino il quadro da me tracciato, a suo tempo, in *Giudaismo ed ellenismo*.

Nell'ambito della *storia delle religioni* la situazione presenta grandi difficoltà: qui, infatti, i fenomeni s'intrecciano e confluiscono in modo affatto particolare. Il problema che si presenta, pertanto, è di una complessità e complicazione che rendono quasi impossibile un qualche orientamento: si dovrebbe infatti cercare continuamente di spiegare che cosa veramente significhino, collocati nel loro contesto storico particolare, gli ambigui termini «ellenistico», «ellenismo», «ellenizzazione» ecc., tanto volentieri usati negli studi neotestamentari. Soltanto su questa base, infatti, possiamo dire con maggior precisione in che cosa consistessero le presunte differenze tra il giudaismo cosiddetto «palestinese» e quello «ellenistico» o tra la comunità primitiva «palestinese» e le comunità «ellenistiche» d'impronta giudeo- ed etnicocristiana, sempreché tali differenze possano esser dimostrate con assoluta evidenza e il termine «ellenistico» possa venir impiegato in modo sensato per delineare precise differenziazioni nella storia del cristianesimo primitivo in generale. In ragione di questa complessità, difficile da cogliere e da esporre, vorrei iniziare coll'accantonare il problema storico-religioso e concentrarmi, anzitutto, in particolare sui *realia*, nei quali le circostanze di fatto possono esser colte più chiaramente.

IL PROBLEMA LINGUISTICO NEL SUO CONTESTO CULTURALE

Cominciamo dall'ultimo punto. A differenza dell'impiego dei termini «ellenizzare» ed «ellenismo» in accezione culturale e storica, consueto fra i teologi e risalente, in ultima analisi, al Droysen, il verbo ἐλληνίζειν e il relativo, raro sostantivo Ἑλληνισμός nell'antichità avevano attinenza quasi esclusivamente alla lingua.¹ Solo raramente a queste parole fu conferito un significato più ampio, in riferimento alla cultura e alla civilizzazione, e non prima dell'età cristiana (eccezione fatta per un caso particolare, su cui si dovrà tornare in seguito). A partire dal III/IV secolo d.C., nella produzione letteraria cristiana la parola Ἑλλην e gli altri termini della stessa famiglia a essa collegati hanno soprattutto il significato di «pagano».² In precedenza, entrambi i termini denotavano, essenzialmente e in prima istanza, l'incontestabile dominio della lingua greca. In questo modo perveniamo, anche per quanto concerne la nostra formulazione del problema, a un criterio di distinzione abbastanza chiaro: *i giudei e giudeocristiani «ellenistici» sono (nel senso proprio, origi-*

1. Su questo tema v. Hengel, *Judentum*, 2-4; Idem, *Zwischen Jesus und Paulus*, 268 e n. 63 (esempi); ricco d'informazioni, ma nel complesso discutibile, è R. Bichler, «Hellenismus». *Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffes*, Impulse der Forschung 41, Darmstadt 1983.

2. Al riguardo v. *A Patristic Greek Lexikon*, ed. G.W.H. Lampe, Oxford⁸ 1987, 451. Una prima tendenza in questa direzione è mostrata dal titolo dell'«invettiva» di Taziano (λόγος πρὸς Ἑλληνας); anche l'apologeta Apollinare di Laodicea deve aver composto, intorno al 170, cinque libri «Contro i Greci», andati perduti (Eus., *Hist. eccl.* 4,27,1). La parola significa qui certamente ancora «educato alla maniera greca» e non, genericamente, «non cristiano».

nario della parola) coloro la cui lingua madre era il greco,³ in contrapposizione ai giudei di Palestina e della diaspora babilonese, i quali parlavano normalmente aramaico. È in questo senso (in relazione cioè alla lingua madre) che Luca intende la differenza tra Ἑλληνισταί ed Ἐβραῖοι in *Atti* 6,1 (cfr. 9,29).⁴ La lingua madre (o principale) degli Ἑλληνισταί è il greco e quella degli Ἐβραῖοι è l'aramaico. Ma si possono trovare entrambi questi gruppi nella metropoli giudaica della Terrasanta, nella stessa *Gerusalemme*: e ciò contraddice la linea di demarcazione che si è soliti tracciare tra di essi. Si dimentica con troppa facilità che al tempo di Gesù la lingua greca vi era di casa ormai da più di trecent'anni e aveva dietro di sé una storia già lunga e movimentata. Già nel III secolo a.C. troviamo attestata, in diverse parti della Palestina, un'intera serie di testimonianze linguistiche greche, il cui numero si accresce lentamente ma costantemente.⁵ Già da tempo la lingua greca aveva otte-

nuto il proprio diritto di cittadinanza non soltanto nei territori costieri un tempo filistei (o fenici) e nelle città «greco-macedoni» dell'interno, sottratte da Pompeo alla dominazione giudaica, ma anche – pur se in misura non altrettanto cospicua – nei territori popolati, nel I secolo d.C., da giudei e samaritani. Giudea, Samaria e Galilea erano territori ove si parlavano due o, meglio ancora, tre lingue. Mentre l'aramaico costituiva il linguaggio corrente degli strati inferiori della popolazione⁶ e l'ebraico era la lingua sacra del culto religioso e della di-

3. M. Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus*, 161; ma cfr. già W. Jaeger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, tr. di W. Elsterer, Berlin 1963, 3 s.

4. Solo successivamente si introdusse qui il significato di «gentili». Questa interpretazione errata è, in *Atti* 11,20, all'origine della fuorviante lezione Ἑλληνιστάς (così il Vaticanus, il Codex Bezae corretto, il Basiliensis e l'Athous Laurensis con il testo della maggioranza dei testimoni continui e Nestle-Aland²⁶) invece di Ἑλληνας (così ancora Nestle-Aland²⁷, con P⁷⁴, il Sinaiticus corretto, l'Alexandrinus e il testo originale del Codex Bezae).

5. «Sulla scorta dei papiri di Zenone, la conoscenza della lingua greca in ambienti giudaici aristocratici e militari della Palestina è dimostrabile già intorno al 260 e 250 a.C.» (Hengel, *Judentum*, 13-19. 112 s. 191. 523; Id., *Giudei, Greci e Barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, SB 56, Brescia 1981, 69; cfr. J.A. Fitzmyer, *The Languages of Palestine in the First Century A.D.*: CBQ 32, 1970, 501-531). Fitzmyer (p. 508) cita quale più antico testo palestinese in greco un'iscrizione di Jaffa, del 217 a.C., di un sacerdote di Tolemeo IV Filopatore (222-205); dello stesso periodo, immediatamente successivo alla vittoriosa di Rafia su Antiocho Magno (217 a.C.), è un frammento epigrafico proveniente dalla città di Marisa, capitale idumea; v. anche SEG VII, 1937, 326 (e Polibio 5,61,9); il re vittorioso Tolemeo IV fa celebrare con iscrizioni le sue gesta in provincia; cfr. B. Lifshitz, *Beiträge zur palästinischen Epigraphik*: ZDPV 78

(1962) 82-84 e F. Millar, *The Problem of Hellenistic Syria*, 114 s. 118. 132 s. Vanno anche ricordate le denominazioni – risalenti a parole greche – di tre strumenti musicali in *Dan*. 3,5 (v. J.A. Fitzmyer, *op. cit.*, 509 e Hengel, *Judentum*, 112 s. e n. 17), nonché l'iscrizione dedicatoria di una famiglia greca (macedone) a Serapide, da Samaria (SEG VIII, 1937, 93; cfr. Hengel, *op. cit.*, 286 n. 329). Ancor più antichi sono alcuni ostraca: uno da Gerusalemme, con due prestiti lessicali greci (F.M. Cross, *An Aramaic Ostrakon of the Third Century B.C.E. from Excavations in Jerusalem*: EIS 15, 1981, 67*-69*), e un altro da Eilat, sul golfo di Aqaba (N. Glueck, *Ostraca from Elath*: BASOR 80, 1940, 3-10, 8 s.). Andrebbero aggiunti un ostrakon bilingue da Hirbet el-Qom, di fine III secolo / inizi del II (la prima notizia al riguardo è in J.S. Holladay, *Notes and News*: IEJ 21, 1971, 175-177, 176; cfr. L. Geraty, *The Kirbet el-Kôm Bilingual Ostrakon*: BASOR 220, 1975, 55-61 con A. Skaist, *A note on the Bilingual Ostrakon from Khirbet el-Kôm*: IEJ 28, 1978, 106-108 e F. Millar, *The Problems of Hellenistic Syria*, 118) e l'iscrizione bilingue da Dan: θεῶ [-τ]ῶ ἐν Δανόις [Ζ]ωίλος εὐχάην, con la riga in aramaico, al di sotto del testo in greco, in corpo minore: ndr *zjls l'* (SEG xxxi, 1981, 1455; cfr. A. Biran - V. Tzafiris, *A Bilingual Dedictory Inscription from Tel Dan*: Qad. 10 (1977) 114 s. e A. Biran, in *Temples and High Places in Biblical Times*, Jerusalem 1981, 145-147 e tav. 20,4). Secondo F. Millar, *op. cit.*, 132 si tratta dell'unica bilingue greco-aramaica di età preromano-ellenistica proveniente da ambiente siriano. Anche nella samaritana Sichem sono presenti tracce linguistiche greche assai antiche, forse già del III secolo a.C.: v. Hengel, *Judentum*, 117. Numerose iscrizioni greche sono attestate per il II secolo a.C.: F. Millar, *Phoenician Cities*, 63. A dopo il 200 a.C. risale la grande iscrizione di Hefziba presso Scitopoli, su cui v. Y.H. Landau, *A Greek Inscription Found near Hefzibab*: IEJ 16 (1966) 56-70; Th. Fischer, *Zur Selekideninschrift von Hefzibab*: ZPE 33 (1979) 131-138; J.M. Bertrand, *Sur l'inscription d'Hefzibab*: ZPE 46 (1982) 167-176.

6. H.P. Rüger, *Zum Problem der Sprache Jesu*: ZNW 59 (1968) 113-122; R. Degen, *Aramäisch I* e H.P. Rüger, *Aramäisch II*, TRE III, Berlin - New York 1978, 599-610.

scussione scribale, il greco aveva saputo affermarsi come mezzo linguistico del commercio, dei traffici e dell'amministrazione.

Neppure la vittoriosa insurrezione maccabaica e il rinnovamento nazionale e religioso con essa collegato avevano apportato mutamenti di un qualche significato a questo stato di cose. Un esempio elementare: il sommo sacerdote e re asmoneo Alessandro Ianneo (103-76 a.C.), la cui carriera fu costellata di successi sul piano politico, emise le prime (presumibilmente) monete giudaiche bilingui, su un lato delle quali si poteva leggere *J^obonatan hakkohen haggadol* e, sull'altro, ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ.⁷ Analoghe furono le iniziative intraprese da suo nipote, l'ultimo re asmoneo Mattatia Antigono, nel periodo della sua lotta disperata contro Erode e i romani (40-37 a.C.). Anche il re nabateo Areta III emise monete bilingui, con la legenda ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΑΡΕΤΟΥ ΦΙΛΕΛΛΗΝΟΣ,⁸ ma fino all'annessione del regno da parte di Traiano (106 d.C.) i suoi successori preferirono riprendere a emettere monete con legenda in lingua esclusivamente nabatea. In seguito Erode fece iscrivere legende soltanto greche sulle monete e sui pesi giudaici: lo stesso sistema fu adottato dai suoi figli e dai procuratori romani. I rivoltosi degli anni 66-70 e 132-135 ripresero a emettere monete con iscrizioni in ebraico antico. Quanto al denaro tolemaico e seleucidico e alla monetazione delle città «ellenistiche» della stessa Palestina, ovviamente le legende erano in greco fin dal III se-

7. Y. Meshorer, *Jewish Coins of the Second Temple Period*, Tel Aviv 1967, Plates II/III, nr. 5, 5a, 7, 8, 9: ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ; cfr. E. Schürer, *History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135)*, A new English Version, vol. 1, rev. and ed. by G. Vermes, F. Millar, literary ed. P. Vermes, organizing ed. M. Black, Edinburgh 1979 e vol. III/1.2 rev. and ed. by G. Vermes, F. Millar, M. Goodman, Edinburgh 1986. 1987.

8. Schürer, *History* 1, 578. 582 e Y. Meshorer, *Nabatean Coins*: Qedem 3 (1975) 86 ss.

colo a.C., con la sola eccezione delle città fenicie, orgogliose e tradizionaliste.⁹

Il lavoro di S. Krauss sui prestiti linguistici latini e greci nella letteratura rabbinica, vale a dire a partire dal II secolo d.C., contiene, secondo il computo dell'autore, «circa tremila lemmi (...), e questi concernono tutti i settori del linguaggio umano». ¹⁰ Nel suo vivace scritto polemico contro la *Religion des Judentums* di Bousset, F. Perles parla di 1100 forestierismi greci nella letteratura rabbinica, la quale, «anche altrove, tradisce in molti punti una conoscenza più approfondita della vita culturale greca e romana». ¹¹ I più antichi forestierismi greci, tuttavia, non sono esclusivi della Mishna: si trovano già nel *Rotolo di Rame* di Qumran, ¹² per non parlare poi degli strumenti musicali menzionati in *Dan.* 3,5.10.15 (v.

9. Y. Meshorer, *Jewish Coins*, 64 e anche Plates VI-XVIII con legenda, pp. 127-152. Sulla storia della coniazione «greca» delle città ellenistiche, comprese città giudaiche come Tiberiade e Sepphoris, cfr. Y. Meshorer, *City Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem 1985. Soltanto le città costiere fenicie conservavano relitti lessicali fenici antichi. Tipica di Gaza, ad esempio, era la *mem* stilizzata che indicava la divinità cittadina Marna(s) «nostro Signore»; cfr. Y. Meshorer, *City Coins*, 29-31, con tavole illustrative, e Schürer, *History* II, 62: «L'intero sistema monetario della Palestina era in parte fenicio-ellenistico e in parte greco o romano».

10. S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum* 1, Berlin 1898, xxx. Cfr. ora anche *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature*, ed. D. Sperber, Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum 1, Jerusalem 1984, con D. Sperber, *Greek and Latin Words in Rabbinic Literature. Prolegomena to a New Dictionary*: Bar Ilan 14/15 (1977) 70-78 e G. Zuntz, *Greek Words in the Talmud*: JSS 1 (1956) 129-140. Cfr. anche Schürer, *History* II, 68-73.

11. F. Perles, *Bousset's Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter kritisch untersucht*, Berlin 1903; Bousset risponde con *Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum. Antwort auf Herrn Perles' Kritik meiner «Religion des Judentum im N.T. Zeitalter»*, Berlin 1903.

12. Nel *Rotolo di Rame* 3 Q15 (J.T. Milik, *Les 'petites grottes' de Qumran, Textes*, DJD 3, Oxford 1962, 284-299) si trovano anzitutto delle combinazioni di lettere greche (col. I, rr. 4.12; II, rr. 2.4.9; III, r. 7; IV, r. 2), poi i termini «peristilio» (I, r. 7), «anfora» (I, r. 9) e infine addirittura il latino *via* (v, r. 13). Cfr. anche Schürer, *History* II, 78 ss.

sopra, p. 29 n. 5) e delle «dracme» (*dark^e mōnīm*) citate in *Esd.* 2,69 e *Neem.* 7,69-71. Le monete greche furono introdotte in Palestina già all'inizio del periodo persiano (o anche prima).¹³

Il problema linguistico è stato affrontato approfonditamente nel 1968 in una monografia di Sevenster¹⁴ e da tempo la ricerca vi si dedica, sebbene si abbia continuamente l'impressione che le sue conseguenze per il Nuovo Testamento non siano state valutate appieno. Le scoperte epigrafiche, che si succedono costantemente, confermano questo quadro di sostanziale plurilinguismo. Già A. Schlatter, nel suo celebre (e troppo trascurato) studio sulla «lingua e la patria del quarto evangelista» ha richiamato l'attenzione su questo stato di cose:

Anche in questo caso le iscrizioni rappresentano l'istanza decisiva per la valutazione del problema linguistico [sc. del bilinguismo]. Le iscrizioni dall'Hauran compensano l'assenza di iscrizioni provenienti dal territorio a ovest del Giordano.¹⁵

Nel frattempo si sono trovate iscrizioni bilingui anche della Giudea e della Galilea, senza parlare della grande quantità di testimonianze linguistiche greche. Quasi novant'anni fa A. Schlatter ha inquadrato la situazione lin-

13. Le prime monete giudaiche con effigi greche risalgono alla tarda età persiana. Nella sua appendice «Y^ehud-Münzen» in H. Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, Handbuch der Archäologie, Palästina 1, München 1988, 723-728, L. Mildenberg menziona una testa di Pallade Atena (p. 723 e tav. 22 nrr. 1. 3. 4) e la civetta «di tipo ateniese» (*ibid.* e tav. 22 nrr. 2-8) – si tratta qui, beninteso, delle monete ufficiali del territorio, sulle quali è menzionato il nome aramaico della provincia, J^ehud. Secondo Mildenberg (*ibid.*), tali monete attestano l'influenza culturale della Giudea «nel centro», «in modo tanto sorprendente quanto irrefutabile». Forse su una di queste monete può addirittura leggersi J^ewhb: v. H. Kienle, *Der Gott auf dem Flügelrad*, GOF.H 7, Göttingen 1975.

14. J.N. Sevenster, *Do You Know Greek? How much Greek Could the First Jewish Christians Have Known?*, NT.S 19, Leiden 1968.

15. BFChTh 6, 1902, Heft 4, Gütersloh 1902; qui la citazione è tratta dalla ristampa in K.H. Rengstorff, *Johannes und sein Evangelium*, WdF 82, Darmstadt 1973, 30 n. 1.

guistica in modo assolutamente corretto, e certo più chiaramente di quanto non abbiano fatto i paladini della scuola di storia delle religioni.

Nella Palestina giudaica il più importante centro di lingua greca era naturalmente la capitale, *Gerusalemme*. Anche qui numerose sono le attestazioni epigrafiche che ci interessano.

Possediamo dunque alcune iscrizioni di carattere pubblico, in greco, dell'età del secondo tempio; in particolare le due celebri iscrizioni che vietavano ai pagani di entrare nella parte interna del tempio (CIJ II, 1400) e inoltre, ora, anche una iscrizione onoraria, dedicata all'autore di una donazione, probabilmente appartenente alla comunità giudaica di Rodi, che aveva finanziato la costruzione di un pavimento di pietra (nel tempio?).¹⁶ L'iscrizione greca *più antica* di Gerusalemme data a un'epoca ancora precedente, ed è forse opera dei membri della guarnigione seleucidica insediata nell'Acra della città.¹⁷ Oltre a ciò, si deve poi richiamare l'attenzione sulla gran quantità di iscrizioni funerarie in greco provenienti da Gerusalemme: un buon terzo del complesso delle iscrizioni funerarie gerosolimitane è redatto appunto in tale lingua.¹⁸ Il collega L.Y. Rahmani, di Geru-

Gerusalemme

16. B. Isaac, *A Donation from Herod's Temple in Jerusalem*: IEJ (1983) 86-92:] (ε̄τους) ζ' ἐπ' ἀρχιερέως] Πάρις Ἀλέτωνος] ἐν Ῥόδω: Π]ροστρωσιν | δ]ροχμύς. È interessante notare come il ventesimo anno rinvii presumibilmente a Erode e, inoltre, sia menzionato anche il sommo sacerdote (il cui nome, purtroppo, non è conservato).

17. V. S. Applebaum, *A Fragment of a New Hellenistic Inscription from the Old City of Jerusalem*, in *Jerusalem in the Second Temple Period*, Abraham Schalit Memorial Volume, ed. A. Oppenheimer, U. Rappaport e M. Stern, Jerusalem 1980, 47-59, con le aggiunte critiche di B. Isaac, SEG xxx, 1980, 1695. L'enigma dell'iscrizione non è ancora stato sciolto: cfr. adesso il giudizio critico di B. Bar Kokhba, *Judas Maccabaeus*, Cambridge 1989, 119 n. 12.

18. CIJ II, 1210-1414. Sevenster, *Do You Know Greek*, 146 contava ancora 175 iscrizioni su ossuari, linguisticamente classificabili. Di queste, 64, ossia il 36%, sono greche (Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus*, 173 n. 85). Ma

salemme, è stato così gentile da comunicarmi per lettera i dati più recenti del catalogo degli ossuari giudaici della città e dintorni, ancor prima della pubblicazione dello stesso (lettera dell'1.11.1988):

Di 872 ossuari catalogati, 228 sono con iscrizioni: 138 in scrittura ebraica; 71 in greco; 15 (o 16) bilingui; 2 in latino; 1 in palmireno. In proposito è da osservare che da molti gruppi di tombe spesso sono confluiti nella raccolta soltanto ossuari con iscrizioni o motivi ornamentali; la maggior parte, tuttavia, è priva sia di ornamenti sia di testo epigrafico.

Raramente compaiono locuzioni convenzionali in aramaico, come Rahmani spiega, dandone un esempio, nell'introduzione al catalogo:

«Può essere significativo, comunque, che delle poche formule che possediamo, contenenti un breve avvertimento finalizzato a proteggere i resti del defunto, uno – conciso e semplice – è in aramaico, mentre altri tre sono inseriti in una frase, scritta in greco, alquanto più lunga (...); iscrizioni consolatorie sono rappresentate

questi dati non sono definitivi («È urgentemente necessaria una raccolta sistematica delle iscrizioni su ossuari greche, aramaiche ed ebraiche provenienti da Gerusalemme e altrove»: Fitzmyer, *Languages*, 513 n. 46), e vanno integrati con le nuove scoperte: cfr. P. B. Bagatti - J. T. Milik, *Gli scavi del «Dominus Flevit»* I, Jerusalem 1958, 70-109: dieci iscrizioni greche, circa il 23%. Inoltre: SEG VI, 849; VIII, 179-186, 197, 201, 208 s. 221, 224; XVII, 784; XIX, 922; XX, 483-489; XXVIII, 1435; N. Avigad, IEJ 12 (1962) 1-12; J. Naveh, IEJ 20 (1970) 33-37; N. Avigad, IEJ 21 (1971) 185-200; E. M. Meyers, *Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth*, Rome 1971.

Un reperto recente, che rimanda ad *Atti* 4,6, si trova su un ossuario proveniente, con ogni evidenza, da un villaggio a nord di Gerusalemme (D. Barag - D. Flusser, *The Ossuary of Yehobanah Granddaughter of the High Priest Theophilus*: IEJ 36, 1986, 39-44). Vi era sepolta la nipote del sommo sacerdote Teofilo (Ios., *Ant.* 18,95 [123 s.]); fu sommo sacerdote dal 37 al 41, il quale è menzionato nell'iscrizione (si tratta del primo sommo sacerdote ricordato in una iscrizione su ossuario: *op. cit.*, 41 n. 8), e il cui padre Anna compare più volte nel Nuovo Testamento (*Lc.* 3,1; *Atti* 4,6; *Gv.* 18,13-24; cfr. Schürer, *History* II, 229). Presumibilmente, il padre della sepolta, Giovanni, è da identificare con il problematico Giovanni di *Atti* 4,6. Poiché l'iscrizione è in aramaico, ma il figlio di Anna reca un nome greco (*tplus*/ΘΕΟΦΙΛΟΣ) e, nel contempo, viene menzionata la titolatura ebraica *h'kbn hgd'l*, abbiamo qui un bell'esempio epigrafico del trilinguismo allora in uso in Palestina.

da un solo epigramma aramaico, palesemente influenzato dal greco sia nel contenuto sia nella forma letteraria (!).¹⁹ In alcune iscrizioni bilingui, la parte più importante è costituita dal testo greco, mentre l'aggiunta in ebraico è breve, come se volesse soltanto riassumere il contenuto dell'informazione principale (...). In un'iscrizione monitoria con una citazione da *Deut.* 28,28 o da *Zacc.* 12,4, il redattore evidentemente non poteva ricordarsi dell'espressione greca (*ἀσρασία/ἀποστύφλωσις*), «e pertanto trascrisse l'ebraico 'wrwn con ούρον». In generale, dunque, si può dire che le scarse testimonianze risultanti dalle iscrizioni su ossuari circa la conoscenza del greco a Gerusalemme, Gerico e loro dintorni sono, all'epoca in questione, simili piuttosto a quelle rilevabili, in un periodo un po' più recente, a Beth She'arim: poche conoscenze sistematiche linguistiche, grammaticali o letterarie, e, per contro, una discreta conoscenza della lingua corrente, probabilmente d'uso quotidiano; e ciò anche tra le classi inferiori della popolazione giudaica locale».

Le iscrizioni greche (e latine) su ossuari provenienti da Gerusalemme e dintorni ammontano – ove si annoverino le bilingui fra i testi greci – al 39% del totale. Se si parte dal presupposto che, secondo logica, recavano iscrizioni in greco solo quegli ossuari appartenenti a defunti i quali (essi stessi o le loro famiglie) usavano il greco come lingua madre o come strumento per i rapporti con l'esterno, si può calcolare che costoro rappresentassero come minimo tra il 10 e il 20% della popolazione complessiva. Ciò significherebbe che nel comprensorio gerosolimitano, su una popolazione di 80-100000 abitanti, i giudei grecofoni sarebbero stati tra gli 8 e i 16000,²⁰ ai quali vanno poi aggiunti i numerosi pellegrini

19. Carmi sepolcrali giudaici (in greco) si trovano in gran numero a Leontopolis (Egitto): CIJ II, 1451, 1489, 1508-1513, 1522 e 1530, nonché CPJ III, 1530a, a Beth Shearim (M. Schwabe - B. Lifshitz, *Beth She'arim II: The Greek Inscriptions*, Jerusalem 1967, 127, 183) e a Larissa (CIJ I, 701); due carmi in latino provengono da Roma (CIJ I, 476 e 527).

20. Sul numero degli abitanti di Gerusalemme v. le ricerche di J. Wilkinson, *Ancient Jerusalem, Its Water Supply and Population*: PEQ 106 (1974) 33-51 e di M. Broshi, *La population de l'ancienne Jérusalem*: RB 82 (1975) 1-14. Entrambi muovono dal presupposto che il numero degli abitanti sa-

ni della diaspora che soggiornavano in città durante le feste principali. Non si può fare a meno di ritenere che una parte così cospicua di popolazione grecofona avesse elaborato una *cultura giudeoellenistica autonoma*, che si differenziava da quella di Alessandria o di Antiochia. Torneremo più volte su questo aspetto.

I pochi toponimi che compaiono menzionati nelle iscrizioni su ossuari non fanno affatto riferimento unicamente a un'origine del defunto esterna alla Palestina (cioè della diaspora): accanto a città come Alessandria, Cirene (un'iscrizione menziona forse la famiglia di Simone di Cirene)²¹ e Capua, in Italia, compaiono anche toponimi palestinesi come Bethel e Scitopoli / Beth Shean.²² Un fatto sensazionale è la tomba della «famiglia di Golia» a Gerico, che contiene più iscrizioni e nomi greci che non aramaici, e cita – quale persona più importante – un certo Teodoto, liberto dell'imperatrice

rebbe salito – tra la tarda età asmonaea e il 66 d.C. – da 30000 a 80000 unità. Mi sembra che – includendo i dintorni, compresa Gerico – queste cifre, calcolate approssimativamente, siano abbastanza realistiche.

21. N. Avigad, *A Depository of Inscribed Ossuaries in the Kidron Valley*: IEJ 12 (1962) 1-12 («Alessandro, figlio di Simone, di Cirene»). Il testo dell'epigrafe recita: «Alessandro, figlio di Simone», con l'aggiunta di *qrnjt* che probabilmente è dovuto a un errore di scrittura per *qrnjb* (t anziché b), e quindi sta a indicare un'origine cirenaica. Una delle cinque donne ivi menzionate è originaria di Tolemaide, e ciò potrebbe ugualmente rinviare alla Cirenaica. D. Lührmann, *Das Markusevangelium*, HNT 3, Tübingen 1987, 259 ritiene che i nomi Alessandro e Simone siano troppo frequenti per poter stabilire un legame tra l'iscrizione e Mc. 15,21b. Nelle 532 iscrizioni giudaiche di Palestina riportate nel *Corpus papyrorum Judaicarum*, si trovano in effetti quattro personaggi di nome Alessandro e cinque di nome Simone, ma per quanto concerne «Alessandro, figlio di Simone» si tratta di una formula onomastica non attestata, e l'aggiunta *qrnjt* è da spiegarsi convenientemente come riferimento alla Cirenaica.

22. CIJ II, 1284 (Capua); CIJ II, 1372-1374 (Scitopoli / Beth She'arim e Bethel); CIJ II, 1233 menziona uno Ἰουδαίου Χαλιδαίου, certamente originario di Calcide nell'Antilibano. G. Dellinger, *Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum*, Berlin 1987, 38 s. dimostra il collegamento esistente tra le comunità giudaiche diffuse nel mondo e la «terra santa», collegamento attestato dal non disprezzabile numero di abitanti grecofoni insediati a Gerusalemme.

Agrippina, moglie di Claudio e madre di Nerone; la donna e sua figlia hanno invece semplici nomi aramaici.²³ I nomi greci sono scritti meglio di quelli aramaici. In aggiunta, vengono menzionati, anche a Gerusalemme, parecchi proseliti.²⁴

Diverso è il caso delle iscrizioni sinagogali recenziorie (dal I al VII secolo), diffuse in tutto il territorio. Di queste, quelle greche (circa trenta) provengono soprattutto dalle città, mentre le 110 ebraiche (e aramaiche) provengono dalle numerose sinagoghe sparse sul territorio, specialmente in Galilea e sul Golan. Nella liturgia, naturalmente, ci si comportava in modo relativamente conservatore.²⁵ Anche qui non è certo un caso che la più antica iscrizione sinagogale della Palestina giudaica (che attualmente è anche l'unica proveniente da Gerusalemme), l'*iscrizione di Teodoto*, sia redatta in greco: l'archisinagogo e sacerdote Teodoto, figlio di Vetteño, discende forse da liberti giudei di Roma (*gens Vette-*

23. La tomba si trova in un agglomerato sepolcrale a ovest dell'ippodromo di Gerico. Delle 32 iscrizioni, 17 sono in greco (R. Hachlili, *The Goliath Family in Jericho: Funerary Inscriptions from a First Century A.D. Jewish Monumental Tomb*: BASOR 235, 1979, 31-70, 32; sui nomi, *op. cit.*, 48-52; sulla prima menzione epigrafica di un liberto, che era evidentemente un membro associativo della *familia Caesaris*, v. *op. cit.*, 46).

Sui nomi greci e romani: Schürer, *History* II, 73 s. e n. 249; per l'età ellenistica, Hengel, *Judentum*, 114-120.

24. CIJ II, 1385 con 1230; *Atti* 6,9 e *Tob.* 1,8 (Sinaiticus).

25. F. Hüttenmeister - G. Reeg, *Die antiken Synagogen in Israel*, I. *Die jüdischen Synagogen, Lehrhäuser und Gerichtshöfe*, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, s. B (Geisteswissenschaften) 12/1, Wiesbaden 1977 e L. Roth-Gerson, *The Greek Inscriptions from the Synagogues in Eretz-Israel*, Jerusalem 1987 (in ebraico); a p. 14 si trova una mappa delle sinagoghe, articolata secondo la lingua delle iscrizioni in esse rinvenute; le iscrizioni sono pubblicate e commentate nel libro; cfr. inoltre Eadem, *Similarities and Differences in Greek Synagogue Inscriptions of Eretz-Israel and the Diaspora*, in *Synagogues in Antiquity*, edd. A. Kasher, A. Oppenheimer e U. Rappaport, Jerusalem 1987, 133-146 (in ebraico, con riassunto inglese a p. VIII). Per le iscrizioni ebraiche e aramaiche cfr. J. Naveh, *On Stone and Mosaic. The Aramaic and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues*, Jerusalem 1978 (in ebraico).

na).²⁶ Di questo importante documento ci occuperemo più volte nel prosieguo.

Tale particolare rilevanza della lingua greca nella Gerusalemme del I secolo avanti e dopo Cristo non era casuale: in età erodiana, e poi ancora al tempo dei prefetti (o procuratori) romani fino alla guerra del 66-70, questa città fu non solo la capitale della Palestina giudaica ma, nel contempo, una *metropoli d'importanza internazionale, universale* e di grande «attrattiva» nel senso letterale del termine, il centro dell'intera ecumene;²⁷ e ciò non solo per i pii giudei della diaspora, ma anche per greci di buona cultura, per pagani di varia estrazione e per avventurieri:

La corte di Erode, completamente dominata dallo spirito ellenistico, le battute di caccia, i certami ginnici e artistici, gli spettacoli teatrali, le corse di carri..., tutto ciò costituiva un potente polo di attrazione per i forestieri. Stranieri che prendevano attivamente o passivamente parte alle gare, letterati o altre persone istruite alla maniera greca erano ospiti della corte erodiana. A costoro si aggiungevano le numerose relazioni ufficiali intrattenute da Erode, come pure da Agrippa I..., e che portarono a Gerusalemme ambasciatori, messaggeri, guardie del corpo straniere.²⁸

La città di Gerusalemme era dotata di splendidi edifici in stile architettonico ellenistico, tali da competere

26. Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus*, 184 s. e L. Roth-Gerson, *The Greek Inscriptions*, 76 s.

27. Sull'immagine di Gerusalemme quale «ombelico del mondo» cfr. *Ez.* 38,12 (i LXX traducono con ὀμφαλος; per il retroterra cfr. *Ez.* 5,5 e H. Schmidt, *Der heilige Fels in Jerusalem. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie*, Tübingen 1933, 37 s.); *Iub.* 8,11; *Hen. aeth.* 26,1; *Sib.* 5,250 e *Ios.*, *Bell.* 3,52 con *bSanh.* 37a; S. Krauss, *Synagogale Altertümer*, Berlin-Wien 1922, 194. Mentre per i greci l'ombelico del mondo si trovava a Delfi (es. *Pind.*, *Pyth.* 4,74 s.; 6,3 s.; bibliografia in W. Fauth, *Omphalos*, KP IV, 1979, 299; copie ellenistico-romane dell'*omphalos* sono rimaste conservate sul luogo), per i cristiani il centro della terra si spostò sul Golgota. Ciò è stato dimostrato con ampie prove da J. Jeremias, *Golgotha: Angelos 1* (Leipzig 1926) 40-45.

28. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchungen zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Göttingen 1962, 85.

con le prestigiose costruzioni di altre, più grandi città ellenistiche; anzi, essa le superò. I ritrovamenti archeologici nella città vecchia giudaica e sull'allora monte del tempio ne offrono eloquente esempio.²⁹ All'uso della lingua greca si aggiunse il «linguaggio formale» dell'*architettura e dell'arredamento ellenistici, allora dominanti*. Gli scavi di una costruzione – che doveva essere un palazzo – sul lato orientale della collina occidentale hanno riportato alla luce pitture parietali ornamentali del secondo stile pompeiano;³⁰ ciò attesta l'elevata qualità delle abitazioni degli appartenenti ai ceti superiori della società gerosolimitana. Il ritrovamento, negli scavi

29. Per un resoconto più divulgativo su questi scavi, v. N. Avigad, *Excavations in the Jewish Quarter of the Old City 1969-1971*, in *Jerusalem Revealed. Archaeology in the Holy City 1968-1974*, ed. Y. Yadin, Jerusalem 1975, 41-51 e Idem, *Discovering Jerusalem*, Nashville - New York 1983. Già nel 1942 J. Jeremias aveva richiamato l'attenzione sui resti di strutture architettoniche d'età erodiana sul monte del tempio (Idem, *Das westliche Südtor des herodianischen Tempels*: ZDPV 65, 1942, 112-118 con tav. 6 A/B, poi in Idem, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 353-360 con un'appendice di A.M. Schneider e tav. 4); nel suo ponderoso contributo su Gerusalemme al tempo di Gesù (*Jerusalem zur Zeit Jesu*) si trovano studi particolareggiati sull'edificio del tempio (pp. 23-29). Un'ampia presentazione a carattere divulgativo è offerta da B. Mazar, *Der Berg des Herrn*, con la coll. di G. Cornfeld, tr. ted. di D. e H.-G. Niemeyer, Bergisch Gladbach 1979, 105-119, 129-132. Nell'ambito del TAVO (*Tübinger Atlas der Vorderen Orients*) è in via di allestimento un aggiornamento cartografico e bibliografico di tutti i ritrovamenti archeologici di questo periodo.

30. N. Avigad, *Discovering Jerusalem*, 95-120; soffitti con stucchi (p. 102); affreschi di secondo stile pompeiano, ma senza rappresentazioni figurative di uomini e animali (p. 107, con ill. alle pp. 103-105). Nella Città Vecchia giudaica sono stati tuttavia trovati due frammenti di affresco con raffigurazioni di uccelli (*Jerusalem Revealed*, tav. III, serie inferiore dopo p. 56; testo a p. 49); nel palazzo di Erode si trovavano sculture: *Ios.*, *Bell.* 5,176-182 (181: statue di bronzo, χαλκοσφίμασα), su cui v. M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n.Chr.*, AGSU 1, Leiden-Köln 1976, 197 e R. Meyer, *Figurendarstellungen in der Kunst des Spätellenistischen Judentums*: *Judaica* 5,5 (1949) 1-40, ora in Idem, *Zur Geschichte und Theologie des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit. Gesammelte Abhandlungen*, ed. W. Bernhardt, Berlin 1989, 40-62, spec. 45 s.

della città antica, di un capitello corinzio e ionico³¹ dimostra la diffusione e la qualità dell'architettura provinciale ellenistica. Lo stesso può dirsi delle tombe nella valle del Cedron, note già da tempo.³² Ciò che colpisce, nei capitelli, è il grado di perfezione stilistica, ove li si confronti con le necropoli asmonee e con l'architettura erodiana, ancora relativamente semplici.

Il pagamento del didramma da parte delle comunità della diaspora – il cui trasferimento a Gerusalemme era stato garantito da Erode grazie alla *pax Romana*³³ – e i sacrifici offerti dai pellegrini durante le festività religiose

31. N. Avigad, *Jerusalem Revealed*, 50 (tavole). 49-51 (testo). Cfr. H. Bloedhorn, *Die Kapitelle der Synagoge in Kafernaum. Ihre zeitliche und stilistische Einordnung im Rahmen der Kapitellentwicklung in der Dekapolis und in Palästina*, ADPV, Wiesbaden 1990.

32. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, 9-18 o N. Avigad, *The Architecture of Jerusalem in the Second Temple Period*, in *Jerusalem Revealed*, 14-20, 17-20.

Informazioni sul livello tecnico dell'edilizia d'età erodiana sono desumibili dai ritrovamenti effettuati negli ultimi anni nel corso di diversi scavi; al riguardo, oltre ad Avigad, *Excavations in the Jewish Quarter*, si veda Idem, *Discovering Jerusalem*. Sono inoltre documentate importazioni di vino (Avigad, *op. cit.*, 88); degno di nota è l'elevato livello dell'artigianato (artistico) locale e l'importazione di una raffinata produzione artigianale dall'estero. In proposito a Gerusalemme fu rinvenuto un boccale di vetro con l'iscrizione greca ΕΝΝΙΩΝ ΕΠΙΘΙΕΙ (Avigad, *op. cit.*, 107 tavv. 95 s.), produzione di un'officina diretta da Ennio; vetri provenienti da questa officina sono stati ritrovati in diverse zone del Mediterraneo (v. D. Whitehouse, in *Glas der Caesaren*, edd. D.B. Harden - H. Hellenkemper - K. Painter - D. Whitehouse, catalogo della mostra di Colonia 1988, 164-166 con le riproduzioni di due vasi). Avigad ha scoperto tracce di un'officina di soffiatori di vetro, dell'età di Alessandro Ianneo, nell'odierno quartiere giudaico della Città Vecchia (N. Avigad, *Excavations in the Jewish Quarter of the Old City in Jerusalem 1971 (Third Preliminary Report)*: IEJ 22, 1972, 193-200, 199 s.).

33. G. Dellling, *Die Bewältigung der Diasporasituation*, 36; nella *Pro Flacco* (67) Cicerone polemizza contro l'esportazione di denaro a Gerusalemme (*Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, ed. with Introduction, Translation and Commentary by M. Stern, Publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities. Section of Humanities. Fontes ad Res Judaicas Spectantes, vol. I. *From Herodotus to Plutarch*, Jerusalem 1974 (= GLAJJ), nr. 66 pp. 198-201; cfr. Dellling, *op. cit.*, 36 con nn. 220-224, bibliografia).

avevano convogliato nella città molto denaro. Il tempio, con la sua banca, era uno dei più ricchi del mondo antico: ciò indusse generali e amministratori romani ad allungare le mani su questi tesori, provocando tumulti e sommosse da parte della popolazione.³⁴ La vita quotidiana, quantomeno dei ceti più elevati, non differiva in nulla dallo standard medio del lusso e dell'agiatezza di cui si godeva allora nell'impero romano.³⁵

La tomba della regina Elena di *Adiabene*, convertitasi al giudaismo insieme al figlio Izate, è ricordata da Pausania accanto alla tomba del re Mausolo, in Alicarnasso, una delle sette meraviglie del mondo.³⁶ Il re Izate inviò a sua volta cinque propri figli a istruirsi nella città santa (Ios., *Ant.* 20,71). Due parenti di Monobazo, fratello e successore di Izate, che come la madre e il fratello s'era convertito al giudaismo (*op. cit.* 20,75), caddero nel 70, combattendo nella difesa di Gerusalemme dall'assalto romano (Ios., *Bell.* 2,520); altri figli e fratelli di Izate si consegnarono invece ai romani poco prima della caduta della città alta, e furono condotti a Roma come ostaggi (*op. cit.* 6,356).

Gerusalemme era senza dubbio una delle più imponenti e celebri città-tempio dell'impero romano, e anche agli occhi dei pagani era circondata da un'aura quasi «mistica».³⁷

34. Al riguardo v. Hengel, *Zeloten*, 211-215 e J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, 54 s. e 188 s.

35. M. Ben-Dov, *In the Shadow of the Temple. The Discovery of Ancient Jerusalem*, tr. dall'ebraico di I. Friedman, New York 1985, 149-167.

36. Pausania 8,16,4 s. (testo e tr. ingl. in GLAJJ II. *From Tacitus to Simplcius*, Jerusalem 1980, nr. 358 pp. 196 s.); sulla regina Elena cfr. Ios., *Ant.* 20,95 e il commento di M. Stern (*op. cit.*, 197). Sull'edificio v. anche M. Kon (= Cohen), *The Tombs of the Kings*, Tel Aviv 1947 (ebraico) e Schürer, *History* III, 163 s.

37. Suet., *Nero* 40,2, diversamente che in *Aug.* 93 (comodamente accessibile in GLAJJ II, nr. 303 p. 110); Polibio 16,39,1,4 = Ios., *Ant.* 12,136 (GLAJJ I, nr. 32 p. 113, con commento alle pp. 113-115); Numenio, *frg.* 56 (Numenius, *Fragments*, texte établi et traduit par E. des Places, CUFr,

In occasione delle grandi solennità religiose, il numero dei pellegrini provenienti dalla diaspora superava quello degli abitanti.³⁸ Filone stesso, che in vita sua visitò Gerusalemme almeno una volta (frammento dal *De providentia* in Eus., *Praep. ev.* 8,14,64), la definisce sua propria «patria (πατρίς), la metropoli non solo di una terra giudaica, ma anche di molte altre terre, per le colonie che essa... vi inviò» (*Leg. Gai.* 281; cfr. *Flacc.* 46; *Leg. Gai.* 203 ecc.).

Fu certamente merito particolare di *Erode*, che aveva assunto il ruolo di protettore del giudaismo della diaspora, se la città santa pervenne a ottenere, nell'impero romano, questa rilevanza di respiro internazionale: una importanza che colpì anche i pagani e che *Erode* stesso contribuì a incrementare grazie alla sua instancabile attività edilizia ispirata ai canoni architettonici greco-romani.³⁹

Probabilmente *Erode* favorì anche il rientro di importanti esponenti del giudaismo della diaspora. Pare poi che l'inizio della costruzione della «sinagoga di Teodoto», la quale è forse connessa con quella dei libertini (ex schiavi romani manomessi: cfr. *Atti* 6,9) e che ci è nota dalla celebre iscrizione di colui (il nipote del fondatore) che portò a termine il progetto, risalga all'età erodiana.⁴⁰ Dell'edificio facevano parte, oltre allo spazio riser-

Paris 1973, 100 = Lydus, *mens.* 4,53 e GLAJJ II, nr. 367 p. 215) e una citazione liviana dagli scolii a Lucano (ed. H. Usener 2,293 = GLAJJ I, nr. 133 p. 330; cfr. Lucan. 2,590-594 = GLAJJ I, nr. 191 p. 439); cfr. Ios., *Bell.* 6,123.260 e Dio Cass. 66,5,4; 6,2 (GLAJJ II, nr. 430 pp. 372 s.).

38. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, 96-98; Schürer, *History* II, 76; cfr. anche le osservazioni e i dati riportati da J. Jeremias, *op. cit.*, 150-154 sull'importanza economica di questi spostamenti di pellegrini.

39. Cfr. sopra e alle nn. 47-50; inoltre, M. Schalit, *König Herodes. Der Mann und sein Werk*, SJ 4, Berlin 1969, 328-403 e Schürer, *History* I, 304-309; ora anche H. Merkel, *Herodes der Grosse*, RAC XIV, 1988, 815-830, 820-822.

40. Testo ad es. in CIJ II, 1404; testo e trad. anche in Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus*, 184; sulla «sinagoga dei libertini» cfr. p. 183 e n. 116.

vato al servizio liturgico «per la lettura della legge e per l'insegnamento dei comandamenti», un ricovero e bagni rituali per i pellegrini che venivano «da fuori». In città esistevano certamente anche altre «sinagoghe della diaspora». ⁴¹ *Atti* 6,9 ne ricorda alcune: al primo posto, quella dei Λιβερτινοί, cioè degli ex schiavi giudei di Roma. Forse la sinagoga di Teodoto è da identificare con quella dei libertini.

In queste comunità sinagogali grecofone di Gerusalemme venivano usati i LXX, e se da una parte s'insegnava la legge nello stile del giudaismo ellenistico di Alessandria, dell'Asia Minore o di Roma, dall'altra certo si cercava anche di far conoscere ai pellegrini della diaspora il modo fariseo-palestinese, che era quello predominante, d'intendere la legge. In siffatto ambiente crebbe e fu educato *Sha'ul*/Paolo, originario di Tarso (*Atti* 22,4; cfr. 26,4 e *Rom.* 15,19).⁴² Per certi aspetti i molteplici risvolti di tutto il giudaismo, compreso quello della diaspora, erano quanto mai ben rappresentati a Gerusalemme. Qui s'incontrava gente proveniente da tutte le parti dell'impero romano: da Roma, dall'Asia Minore, da Antiochia e dall'Egitto (*Atti* 2,9-11; cfr. 6,9), ma anche da Babilonia, dalla Media e dall'*Arabia felix*. Il ministro delle finanze del regno etiope di Napata-Meroe⁴³ (*Atti* 8,27), probabilmente un timorato di Dio, non fu che un esempio fra tanti.

Tra Gerusalemme e tutti i centri della diaspora esisteva uno scambio costante e vivace. *Erode*, ad esempio, fece dapprima venire a Gerusalemme da Babilonia il sacerdote Ananel (Ios., *Ant.* 15,22.34.39 ss.51) e più tardi, da Alessandria, il sacerdote Simone, figlio di Boeto, -

41. In proposito v. Schürer, *History* II, 76 e n. 256.

42. Cfr. l'iscrizione di Teodoto, in cui si afferma che la sinagoga era stata costruita εις ἀν[άγν]ωσ[ιν] νόμου καὶ εις [δ]ιδάχ[η]ν ἐντολῶν; al riguardo v. Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus*, 184 s. e nn. 119 e 122.

43. H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, HNT 7, Tübingen 1963, 55 s.

entrambi appartenenti probabilmente all'antica stirpe sadocita degli Oniadi – per insediarli quali sommi sacerdoti.⁴⁴ Boeto potrebbe essere stato un discendente di Onia IV di Leontopoli, cacciato in Egitto nel 164 a.C., cosa che spiegherebbe il rilievo più tardi assunto dalla sua famiglia a Gerusalemme. Al brillante Simone, figlio di Boeto, che aveva dato in sposa a Erode una figlia, Mariamne, riuscì l'impresa di fondare la più potente e ricca famiglia sommosacerdotale dopo il clan di Anna e, nel contempo, di organizzare fra i sadducei una frazione a sé stante, quella dei Boetusei, che appoggiava apertamente i sovrani erodiani.

Anche le ossa del ricco alessandrino Nicanore, che finanzia i battenti della porta di Nicanore,⁴⁵ furono seppellite a Gerusalemme, dove – analogamente ai proseliti della casa regnante di Adiabene (v. sopra) – egli probabilmente aveva soggiornato in età avanzata. Secondo una recente interpretazione, le spoglie dei suoi due figli Nicanore e Alexas sarebbero state deposte nell'ossuario con iscrizione.⁴⁶

Sia come sia, si può ritenere che all'interno di queste famiglie aristocratiche rimpatriate si parlasse in greco. Né

44. Ios., *Ant.* 15,320 ss.; 17,78; sulla famiglia v. i documenti citati in Hengel, *Judentum*, 142 n. 151; sui boetusei v. R. Meyer, *Σαδδουκαιοις*, ThWb VII, 1964, 35-54, 42 s. 45 s., nonché Schürer, *History* II, 229 e nota. Erode sposò una figlia di Simone figlio di Boeto (Ios., *Ant.* 15,320 s.), ma diseredò il figlio (nato da questo matrimonio) di nome Erode. Sul lusso della famiglia v. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, 112. La tradizione rabbinica è a conoscenza della favolosa ricchezza di Marta, figlia del sommo sacerdote Boeto, che sposò il sommo sacerdote Jehoshia b. Gamla (163-165 d.C.): (H.L. Strack -) P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* II, München⁸ 1983, 184 s. e L. Ginzberg, *Boethusians* (bjtwsjm), JE III, 1902, 284 s.

45. CIJ I, 1256; cfr. E. Bammel, *Nicanor and his Gate*: JJS 7 (1956) 77 ss. (= Idem, *Judaica. Kleine Schriften* I, WUNT 37, Tübingen 1986, 39-41); similmente J.P. Kane, *Ossuary Inscriptions of Jerusalem*: JJS 23 (1978) 279-282 e M. Hengel, *Der Historiker Lukas und die Geographie in der Apostelgeschichte*: ZDPV 99 (1983) (= Fs. A. Kuschke), 154 ss.

46. Schürer, *History* II, 57 s. n. 170.

si può escludere che presso le famiglie più in vista di Gerusalemme il greco fosse di casa meno che negli *scriptoria* e nei bazar cittadini e presso i banchi di cambio che si trovavano nel vestibolo del tempio.⁴⁷

Ma l'importanza della lingua non si limitava affatto a Gerusalemme. Anche nelle città ellenizzate della pianura costiera da Gaza a Dor o Tolemaide-Acco viveva un cospicuo gruppo etnico giudaico, che a Cesarea rappresentava quasi la metà della popolazione e che a Iamnia sicuramente e a Asdod probabilmente superava, quanto a dimensioni, la popolazione pagana ellenizzata.⁴⁸ Filip-

47. Secondo *mGitt.* 9,8, una lettera di ripudio è valida anche se reca firme in greco; cfr. anche Schürer, *History* II, 79 s.

48. Una delle visioni d'insieme delle città ellenistiche di Giudea è in S. Applebaum, *Hellenistic Cities of Judea and its Vicinity – Some New Aspects*, in *The Ancient Historian and His Materials. Essays in Honour of G.E. Stevens on His 70th Birthday*, ed. B. Levick, 1975, 59-73; v. anche l'esposizione, di gran lunga migliore di ogni altra, della recente edizione inglese riveduta e aggiornata dell'opera dello Schürer (*History* II, 85-103).

Per ciò che concerne *Cesarea*, secondo una notizia riportata in Ios., *Bell.* 2,457, nel corso dei pogrom che ebbero luogo all'inizio della guerra giudaica, nel 66 d.C., vi sarebbero stati uccisi ventimila giudei; la popolazione giudaica, inoltre, si sarebbe organizzata già in precedenza come *politeuma* autonomo e avrebbe lottato a lungo con la parte «greca» della cittadinanza per la parità dei diritti politici all'interno della città (Schürer, *History* I, 164, 465, 467; II, 183). Cfr. L.I. Levine, *Caesarea under Roman Rule*, SJLA 7, Leiden 1975, 22 s.; sull'ubicazione del quartiere giudaico v. Idem, *Roman Caesarea. An Archaeological-Topographical Study*: Qdem 2 (1975) 40-45; inoltre S. Applebaum, *Hellenistic Cities*, 61; sulla popolazione: J. Ringel, *Césarée de Palestine. Étude historique et archéologique*, Paris 1975, cap. II: «Il problema demografico», 88-92. Applebaum, *op. cit.*, 67 menziona frammenti di sculture che illustrano il livello artistico raggiunto nella città; cfr. C. Vermeule - K. Anderson, *Greek and Roman Sculpture in the Holy Land*: Burlington Magazine, 123 nr. 934 (1981) 7-19 che data all'età traianea o adrianea il frammento scultoreo identificato come appartenente a una statua di Zeus (p. 11). Sull'esplorazione del porto costruito a Cesarea da Erode v. ora anche R.L. Hohlfelder - J.P. Oleson - A. Raban - R.L. Vann, *Sebastos. Herod's Harbour at Caesarea Maritima*: BA 46 (1983) 133-143. Erode favorì lo scambio di merci e il trasporto dei pellegrini, e fu anche più facile importare in Palestina beni di lusso. Il vino delle coste egee, ad esempio, era conosciuto fin dal III secolo (v. sotto); Erode, invece, si approvvigionò di vino proveniente presumibilmente dall'Italia, forse da vigneti di sua proprietà: anfore con iscrizioni rinvenute

po, che apparteneva alla cerchia di Stefano, potrebbe aver svolto la sua predicazione nella fascia costiera, e in particolare a Cesarea, parlando principalmente in greco.⁴⁹ Iscrizioni sepolcrali e sinagogali giudaiche attestano che in queste città si parlava soprattutto greco.⁵⁰ La stessa cosa valeva per Pella, per Samaria-Sebaste e per le uniche *poleis* fondate in Galilea da Erode Antipa: Tiberiade e Sepphoris.⁵¹ Anche in Galilea,⁵² circondata a

a Masada contenevano infatti vino *Philonianum*, che probabilmente veniva prodotto a Brindisi (Jerusalem Post, 10.5.1986, 22). Una buona visione d'insieme su Casarea è in Schürer, *History* II, 115-118.

Su *Asdod* v. Ios., *Bell.* 4,130. Nella città risiedeva evidentemente un consistente insediamento giudaico (cfr. anche *Atti* 8,40). Al tempo di Alessandro Ianneo (103-76 a.C.), Asdod faceva parte della Giudea (Ios., *Ant.* 13,395), dalla quale, tuttavia, Pompeo la staccò nuovamente; cfr. anche Schürer, *History* II, 108 s.

Su *Jamnia* v. Strabone 16,2,28 (in GLAJJ I, nr. 114 pp. 290-294, con commento). Filone, esagerando, la definisce come «la più popolosa città della Giudea» (*legat.* 200), dimostrando anche che la maggior parte della popolazione era composta da giudei. Jamnia (Jabne) rimase giudea anche dopo il 70, e divenne la sede della scuola di Johanan ben Zakkai, il quale da lì iniziò l'opera di consolidamento del giudaismo palestinese (Schürer, *History* I, 524-526; inoltre J. Neusner, *The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100*, ANRW II.19.2, 1979, 3-42 e P. Schäfer, *Die Flucht Johanan b. Zakkais aus Jerusalem und die Gründung des 'Lehrhauses' in Jabne*, ANRW II.19.2, 1979, 43-101).

H.-P. Kuhnen, *Nordwestpalästina in hellenistisch-römischer Zeit. Bauten und Gräber in Karmelgebiet*, Quellen und Forschungen zur prähistorischen und provinzialrömischen Archäologie I, Wiesbaden 1987 ha dimostrato che il grande sviluppo di Cesarea provocò una diminuzione della densità insediativa nel territorio del Carmelo (pp. 72 s.). Forse anche in questo caso – come avvenne in seguito, in occasione della fondazione di Tiberiade da parte di Erode Antipa – si verificò un fenomeno sinecistico. Sulle conseguenze economiche della «ellenizzazione» v. ancora Kuhnen, *op. cit.*, 74-77.

49. Hengel, *Der Historiker Lukas*, 164-169.

50. Cfr. B. Lifshitz, *Césarée de Palestine, son histoire et ses institutions*, ANRW II.8, 1977, 490-518.

51. Hengel, *Der Historiker Lukas*, 178 s.; cfr. anche Schürer, *History* II, 145-148; sulla situazione giuridica della Decapoli in generale, *op. cit.*, 125 s. (su Pella); Schürer, *History* II, 160-164 (su Samaria-Sebaste, la cui popolazione era senza dubbio prevalentemente pagana, *op. cit.*, 16); secondo Schürer, *ibid.*, a Scitopoli il numero dei giudei residenti era maggiore (ri-

ovest e nord-ovest dai territori delle città ellenizzate di Tolemaide, Tiro e Sidone, a nord-est da Panias - Cesarea di Filippo, Hippos e Gadara⁵³ e, infine, a sud da Scitopoli,⁵⁴ il bilinguismo sarà stato ampiamente diffuso. È probabile che Scitopoli, l'antica Beth Shean, derivi il suo nome singolare dall'insediamento, stabilitovi dai Tolemei nel corso del III secolo a.C., di un contingente di cavalieri provenienti dal regno bosporano («Sciti»).⁵⁵ Il suo nome mitico, *Nysa*, era da collegare a uno speciale

spetto a Samaria), ma costituiva in ogni caso la minoranza, cfr. *op. cit.*, 142-145; su Tiberiade e Sepphoris v. *op. cit.*, 178-182. 172-176 e più avanti, pp. 99-100.

52. Sulla Galilea cfr. E.M. Meyers, *The Cultural Setting of Galilee: The Case of Regionalism and Early Judaism*, ANRW II.19.1, 1979, 686-702; S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 B.C.E. to 135 C.E. A Study of Second Temple Judaism*, Univ. of Notre Dame. Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity 5, Notre Dame 1980 e ora Idem, *Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations*, Dublin 1988; su Tiberiade, oltre a Schürer, *History*, cfr. M. Avi-Yonah, *The Foundation of Tiberias*: IEJ 1 (1950/51) 160-169; su Sepphoris cfr. H.W. Hoehner, *Herod Antipas*, Cambridge 1972, 84 e inoltre R. Vale, *Literary Sources in Archaeological Description: The Case of Galilee, Galilees and Galileans*: JSJ 18 (1987) 209-226.

53. Sulla Decapoli informa, oltre a Schürer, H. Bietenhard, *Die Dekapolis von Pompeius bis Trajan. Ein Kapitel aus der neutestamentlichen Zeitgeschichte*: ZDPV 79 (1963) 24-27 e Idem, *Die syrische Dekapolis von Pompeius bis Trajan*, ANRW II.8, 1977, 220-261; v. inoltre A. Spickermann, *The Coins of the Dekapolis and Provincia Arabia*, SBF.CMa 25, ed. with historical and geographical introductions by M. Piccirillo, Jerusalem 1980 e F.G. Lang, «Über Tyros und Sidon mitten ins Gebiet der Dekapolis»: ZDPV 94 (1978) 145-160. Sulla storia degli insediamenti, Sh. Applebaum, *Jewish Urban Communities and Greek Influences*: Scripta Classica Israelitica 5 (1979/80) 158-177.

54. Su Scitopoli cfr. M. Avi-Yonah, *Skithopolis*: IEJ 12 (1962) 123-136 e B. Lifshitz, *Scythopolis. L'histoire, les institutions et les cultes de la ville à l'époque hellénistique et impériale*, ANRW II.8, 1977, 262-294 con G. Foerster - V. Tsafir, *Nysa-Scythopolis - A New Inscription and the Titles of the City in the Coins*: Israel Numismatic Journal 9 (1986/87) 53-58. Su Gaba v. Ios., *Bell.* 2,459; 3,36; *Ant.* 15,294; *Vita* 115-118; G. Schmitt, *Gaba, Cotta und Gintikirmil*: ZDPV 103 (1987) 22-48 e Schürer, *History* II, 164 s.

55. Diversamente, cfr. ancora Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* II, Leipzig 1898, 135 e n. 293.

Beth Shean
Scitopoli

luogo di culto di Dioniso: secondo la tradizione, vi si sarebbe trovata la sepoltura della nutrice di questo dio.⁵⁶ Sulle monete e in un'iscrizione la città si autodefinisce 'Ελληνίς πόλις: forse ciò doveva anche impedire un fraintendimento del toponimo, poiché in antico «scita» significava «barbaro» per antonomasia.⁵⁷ Pompeo costruì Scitopoli, che era stata conquistata e distrutta da Alessandro Ianneo; essa fu l'unica città a ovest del Giordano a essere inglobata nella Decapoli. Chi voglia rintracciare in *Gv.* 2,1-11 tratti dionisiaci non può trascurare il fatto che a ca. 30 km a sud-est di Cana e Nazaret esisteva un antico centro del culto di Dioniso;⁵⁸ anche a Sepphoris, del resto, è stato scavato di recente un mosaico (peraltro di età recenziore) raffigurante un ciclo dionisiaco.⁵⁹ In età ellenistica preromana, proprio sul confine settentrionale, nella parte orientale della valle di Hule, fiorì Tel Anafa - Arsinoe.⁶⁰ Essa venne probabilmente distrutta da Alessandro Ianneo intorno all'80 a.C. Un'altra città ellenistica fondata dai Tolemei, che scomparve dopo la conquista asmonea, fu Philoteria (Bet-Jerach), che sorgeva sulla sponda meridionale del

56. Plin., *nat. hist.* 5,18,74: *Scythopolis, antea Nysam, a Libero Patre sepulta nutrice ibi Scythis deductis.*

57. Cfr. per esempio Erodoto 4,46 e O. Michel, *Σκῦθος*, ThWb VII, 1964, 448-451.

58. M. Hengel, *The Interpretation of the Wine Miracle at Cana: John 2: 1-11*, in *The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology in Memory of G.B. Caird*, ed. L.D. Hurst and N.T. Wright, Oxford 1987, 83-112.

59. R. Talgam - Z. Weiss, «*The Dionysus Cycle*» in *the Sepphoris Mosaic*: Qad. 21 (1988) 93-99 (in ebraico).

60. G. Fuks, *Tel Anafa - A Proposed Identification*: Scripta Classica Israelitica 5 (1979/80) 178-184 ha proposto di identificare *Tel Anafa* (tell el-Ahdar, ca. 10 km a sud di Cesarea di Filippo) con Arsinoe in Celesiria, città a noi nota dagli *Eitbnika* di Stefano di Bisanzio (ed. A. Meinecke, Berlin 1849, rist. Graz 1958, 125). Il materiale epigrafico e la ceramica rinvenuti sul tell attestano l'esistenza, *in loco*, di una città ellenistica. Cfr. già S. Weinberg, *Tel Anafa: The Hellenistic Town*: IEJ 21 (1971) 86-109.

lago di Tiberiade. Quando Antioco III la conquistò nel 220 a.C., essa costituiva un'importante roccaforte (Poli-bio 5,70,3 s.). Il nome (greco) di Tarichea - la giudaica Magdala, ca. 6 km a nord di Tiberiade - richiama l'origine della sua fondazione sulle rive dello stesso lago, quale centro dell'industria ittica: già in Erodoto le *ταριχῆαι* sono i centri per la produzione di pesce salato.⁶¹ È probabile che in Palestina esistesse tutta una serie di insediamenti greco-macedoni più piccoli, che non raggiunsero mai le dimensioni di vere città né ottennero diritti di cittadinanza.⁶² Dal punto di vista economico, buona parte della Galilea dipendeva dalle città fenicie ormai completamente ellenizzate, soprattutto da Acco-Tolemaide e Tiro. Le iscrizioni provenienti dalla grande necropoli del II-IV secolo che si trova a Bet-She'arim, tra Nazaret e Haifa, sono per lo più redatte in greco.⁶³ Parte delle persone ivi sepolte proviene dalle metropoli fenicie. Dopo la morte di rabbi Jehuda ha-Nasi' (dopo il 200 d.C.), l'importanza della necropoli di Bet-She'arim travalicò i confini regionali: sotto questo aspetto, la situazione era analoga a quella di Gerusalemme prima del 70. Il forte incremento delle iscrizioni greche (se ne contano 218, contro 28 ebraico-aramaiche) è da collegarsi all'ulteriore sviluppo del processo di ellenizzazione nei secoli II-IV d.C., alla vicinanza alle città fenicie e alla posizione sociale degli utenti, i quali evidentemente appartenevano, in massima parte, ai ceti più elevati. Si può ri-

61. Liddell-Scott, *s.v.*, 1758.

62. Schürer, *History* I, 144. 228 n. 31; su Tarichaea, *op. cit.* I, 494 s. n. 44 e II; 193 s. n. 43.

63. M. Schwabe - B. Lifshitz, *Beth She'arim II: The Greek Inscriptions*, Jerusalem 1967 riportano 218 iscrizioni greche, contro le soltanto 28 ebraico-aramaiche (*Beth She'arim III: Report on the Excavations during 1953-1958*, III. *Catacombs 12-23*, ed. N. Avigad, Jerusalem 1976, 230-254 e *Beth She'arim I: Report on the Excavations 1936-1940*, I. *Catacombs 1-4*, ed. B. Mazar, Jerusalem 1976, 193-206).

Beth She'arim

tenere che, fin dall'età tannaitica, tutti i rabbi parlassero anche greco.

Oltre a ciò, nuovo materiale da prendere in considerazione ci è fornito dalle lettere di Bar Kosiba, dal deserto di Giuda, che mostrano come il pseudomessia giudaico (o uno dei suoi ufficiali) se la cavasse meglio col greco che con l'ebraico.⁶⁴

Tenuto conto di questa cornice, si possono trarre anche alcune conclusioni circa il movimento che faceva capo a Gesù: dei dodici apostoli, due, Andrea e Filippo, avevano nomi greci; quelli di altri due non erano che la forma aramaizzata di nomi originariamente greci: *Thaddaios* (*tadda'j*) è probabilmente abbreviazione di *Theodotos* (o simili) e *Bartholomaios* (*bar-talmaj*) deriva da (*bar*) *Ptolemaios*. Anche *Bar-Timaios*, il mendicante cieco di Gerico che diventa discepolo di Gesù, può esser citato in questo contesto.⁶⁵ Conosciamo molti casi di Giudei di

64. *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten* (SGU) VIII, 9843: ἐγγράφη δ[ε] Ἑβραϊστὶ (sic!) διὰ τὸ ὅτι μὴ εὐρεθ[ή]ναι Ἑβραεστὶ γράψασθαι «la lettera è scritta in greco perché qui non abbiamo nessuno che sia in grado di scrivere in ebraico» [ὄραον, ricostruito da Lifshitz, è poco convincente; è da leggere παρὰπαν? (n.d.c.)]. – La prima edizione di questo papiro è dovuta a B. Lifshitz, *Papyrus Grecs du désert de Juda: Aegyptus* 42 (1962) 240-256; v. inoltre J.A. Fitzmyer, *Languages of Palestine*, 514 s. il quale, oltre a offrire testo e traduzione inglese, ritiene possibile che la firma *Soumaios* apposta in calce alla lettera sia quella di Simeon bar Kosibah. Un'altra lettera scritta in greco, in occasione della festa dei tabernacoli, da un ufficiale subalterno agli ordini di Simeon bar Kosibah, reca il consueto prescritto greco (come ad es. anche *Giac.* 1,1): [Ἄ]ννατος Ἰωνθθῆ τῶ: ἀδελφῶ χαίρειν: SGU VIII, 9844; cfr. Schürer, *History* II, 28 n. 118 e 79 n. 279; inoltre v. M. Hengel, *Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik*, in *Tradition and Interpretation in the New Testament. Essays in Honour of E. Earle Ellis*, ed. G.F. Hawthorne - O. Betz, Tübingen 1987, 248-278, 251. 270 e n. 31.

65. Cfr. H.P. Rüger, *Die lexikalischen Aramaismen im Markusevangelium*, in *Markusphilologie. Historische, literarische und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium*, ed. H. Cancik, WUNT 33, Tübingen 1984, 73-84. La lista dei quindici vescovi gerosolimitani giudeocristiani tramandata in Eusebio, *hist. eccl.* 4,5,3 riporta due nomi latini (Giusto, Seneca) e un nome greco (Filippo). Certamente la tradizione di questi nomi è incerta (A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*

Palestina e d'Egitto che recano nomi di questo tipo. *Šim^eon/Simon*, il nome giudaico più diffuso nella Palestina d'età ellenistico-romana, doveva questa sua popolarità a due ragioni: da un lato esso richiamava alla memoria quello tra i fratelli maccabei che aveva ottenuto i maggiori successi, conquistato l'indipendenza e fondato la dinastia asmonea; dall'altro poteva essere grecizzato senza eccessivo sforzo. *Šim^eon* e *Simon* erano senz'altro interscambiabili.⁶⁶ La notizia che Simon Pietro, Andrea e Filippo erano di Betsaida (*Gv.* 1,44) potrebbe avere un certo interesse storico, poiché Filippo, figlio di Erode il Grande, subito dopo la sua assunzione del potere (prima del II sec. a.C.) aveva rifondato questa località col nome di *Iulias*, in onore di Livia (= *Iulia Augusta*), moglie di Augusto: *Iulias*-Betsaida era dunque assai più «ellenizzata» delle località dei dintorni.⁶⁷ Il nome Filippo rappresentava probabilmente un segno di omaggio al signore di quelle terre, il quale, secondo Ios., *Ant.* 18,106 s., godeva fama di grande equità.⁶⁸ Sembra che nel corso del I secolo d.C. tale località abbia avuto una certa importanza, anche se a lungo andare questa venne meno.

11/1, Leipzig 1958 [= 1897], 220 s. n. 3) e non si sa fino a che punto poter fare affidamento sulle diverse tradizioni (al riguardo v. da ultimo R. van den Broek, *Der Brief des Jakobus an Quadratus und das Problem der jüdenchristlichen Bischöfe von Jerusalem*, in *Text and Testimony. Essays on New Testament and Apochryphal Literature in Honour of A.F.J. Klijn*, edd. T. Baarda et al., Kampen 1988, 56-65).

66. Luca ha sempre Simone per *Šim^eon* (Pietro; cfr. ad es. *Atti* 10,5); solo in *Atti* 15,14 pone un *Συμεών* in bocca a Giacomo, fratello del Signore. In 2 *Pt.* 1,1 ricorre la formula arcaizzante, in chiave pseudepigrafica, *Συμεών Πέτρος*.

67. Ios., *Ant.* 18,28, ove questa più marcata ellenizzazione è spiegata con l'incremento di popolazione voluto da Filippo; cfr. la proposta di identificazione del sito avanzata da B. Pixner, *Searching for the New Testament Site of Bethsaida*: BA 48 (1985) 207-216; cfr. anche Schürer, *History* II, 176-178.

68. Lo stesso vale per l'ufficiale giudeo Filippo, figlio di Iakimos, comandante della cavalleria batanea di Agrippa II, menzionato in Ios., *Bell.* 2,421.556; *Vita* 46-61.

Simon Pietro, comunque, doveva essere bilingue: diversamente, non avrebbe potuto operare con tanto successo al di fuori della Giudea, da Antiochia a Corinto e fino a Roma. È singolare che Luca non faccia alcun accenno a problemi linguistici quando parla di Pietro (per esempio nel colloquio con Cornelio, il centurione), e che invece vi alluda soltanto per Paolo davanti al popolo di Gerusalemme e al tribuno Claudio Lisia (*Atti* 21,37.40 e 22,2).⁶⁹

La conoscenza del greco, naturalmente, era diffusa soprattutto fra i *ceti sociali più elevati*, e certo in misura molto diversa: si andava dalle nozioni elementari, sufficienti a chi le possedeva per rendersi in qualche modo comprensibile, ad abilità linguistiche superiori, di una certa dignità letteraria, di cui, ovviamente, soltanto pochi disponevano, e sulle quali ci soffermeremo più estesamente. Siffatte conoscenze costituivano la premessa per l'ascesa sociale, sia nel lavoro e nel commercio sia nella burocrazia al servizio delle forze politiche – i dinasti erodiani, le città, l'amministrazione del tempio e le altre autorità giudaiche – e, soprattutto, del potere romano. Quanto più profonde erano le conoscenze linguistiche possedute da un giudeo palestinese, tanto più facilmente costui poteva salire la scala sociale.

Le città principali, Gerusalemme soprattutto, ma anche Sepphoris e Tiberiade, disponevano di scuole greche, che probabilmente erano in grado di fornire una formazione retorica elementare. Un'istituzione come il tempio doveva disporre già da più di due secoli (v. sotto, pp. 64 ss.) di una segreteria greca ben organizzata.

Quanti si erano formati in queste scuole – personaggi poliglotti appartenenti agli strati sociali superiori – rivestirono fin dall'inizio una notevole importanza per il movimento di Gesù. Si può ritenere che Gesù stesso –

il quale, come carpentiere, apparteneva al ceto medio – e ancor più suo fratello Giacomo fossero in grado di sostenere un colloquio in greco. Certo è che la tradizione sinottica presuppone che Gesù non abbia incontrato difficoltà a parlare col centurione di Cafarnao, con Pilato o con la Sirofenicia (Ἑλληγίς: *Mc.* 7,26).⁷⁰ Il sito in cui sorgeva la sua città d'origine, Nazaret, sul confine della Galilea e a cinque chilometri da Sepphoris, l'antica capitale della regione, offriva svariate possibilità di contatti con non giudei. Non può escludersi che, appunto in qualità di carpentiere (ὁ τέκτων: *Mc.* 6,3),⁷¹ Gesù abbia lavorato alla ricostruzione di Sepphoris.⁷²

70. M. Hengel, *Entstehungszeit und Situation des Markusevangelium*, in *Markus-Philologie*, WUNT 33, Tübingen 1984, 1-45, 45 e n. 164. D'altra parte, nel caso della Sirofenicia si poteva presupporre la conoscenza della lingua fenicio-cananea, strettamente imparentata con l'ebraico. F. Millar cita un esempio di come, in età tardoromana, cittadini di Gaza educati alla greca padroneggiassero la lingua popolare aramaica (*Empire, Community and Culture*: JJS 28, 1987, 149).

71. R.A. Batey, «*Is not this the Carpenter?*»: NTS 30 (1984) 249-258.

72. B. Schwank ritiene possibile la frequentazione del teatro di Sepphoris da parte della famiglia di Gesù (*Das Theater von Sepphoris und die Jugendjahre Jesu*: EuA 52, 1976, 199-206). Mi sembra assai discutibile attribuire un simile comportamento a una famiglia giudea strettamente osservante. Né posso concordare con R.A. Batey quando afferma che «non c'era ragione apparente perché un giovane di Nazaret evitasse questa città». Ma l'appartenenza di Gesù a una pia famiglia giudaica artigiana di origine rurale induce a respingere l'ipotesi di un legame troppo stretto con la grande città ellenistica vicina. Oltre a ciò, va detto che la datazione del teatro è controversa. B. Schwank, *Die neuen Ausgrabungen in Sepphoris*: BiKi 42 (1987) 75-79 riporta l'ipotesi degli autori degli scavi, secondo i quali il teatro sarebbe stato costruito nel I secolo (E.M. Meyers - E. Netzer - C.L. Meyers, *Sepphoris - «Ornament of all Galilee»*: BA 49, 1986, 4-19). In un primo momento, invero, R.A. Batey, *Jesus and the Theatre*: NTS 30 (1984) 563-574 collocava la costruzione del teatro nel II secolo d.C., ma poi ha ritrattato questa sua datazione (Idem, *Subsurface Interface Radar at Sepphoris, Israel* 1985: *Journal of Field Archaeology* 14, 1987, 1-8, 2 s.), fissandola anch'egli al I secolo a.C.; cfr. anche J.F. Strange - Th.R.W. Longstaff, *Sepphoris (Sippori)*: IEJ 34 (1984) 51-52 e J.F. Strange, *Chronique archéologique: Sepphoris et autres sites de basse Galilée*: RB 91 (1984) 239-241. È comunque sorprendente che la tradizione evangelica non menzioni affatto Sepphoris (ciò potrebbe spiegarsi, da un punto di vista

69. Hengel, *Der Historiker Lukas*, 158-160. 173-175.

Non è comunque necessario spingersi a sostenere, con Th. Zahn, G. Kittel e J.N. Sevenster,⁷³ che Giacomo abbia in ogni caso scritto egli stesso la sua lettera, redatta in un greco eccellente, anche se lo stile eccellente non costituisce di per sé una prova contraria a una possibile origine palestinese del documento. In qualità di capo della comunità primitiva gerosolimitana, Giacomo poté certamente disporre anche di un segretario. La discussione nel corso del «concilio degli apostoli» sarà stata sostenuta quantomeno anche in greco: diversamente, la presenza di un greco come Tito sarebbe stata quasi inconcepibile. Possiamo dunque mettere da parte l'ipotesi di un protocollo aramaico,⁷⁴ dal quale Paolo trarrebbe le citazioni.

Le allusioni a membri della comunità appartenenti al ceto superiore e medio, che con ogni probabilità erano bilingui, sono molteplici: si possono ricordare *Lc.* 8,3, dove si parla di Giovanna, moglie di Cuza, ἐπίτροπος, cioè amministratore del patrimonio, di Erode Antipa; inoltre le cerchie degli appaltatori d'imposte (ad esempio ἄρχιτελώνης Zaccheo, a Gerico) e poi personaggi come Nicodemo e Giuseppe d'Arimatea. Anche l'enigmatico Manaen (Menahem) di Antiochia, amico d'in-

di storia del territorio, con la vicinanza di Nazaret; così A. Alt, *Die Stätten des Wirkens Jesu in Galiläa territorialgeschichtlich betrachtet*, in Idem, *Kleine Schriften* II, München² 1959, 436-456). Tiberiade, invece, è menzionata in *Gv.* 6,23 (cfr. 6,1 e 21,1), v. sotto, pp. 100 s.

73. Th. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig³ 1906, 31. 79; J.N. Sevenster, *Do You Know Greek*, 15; adesso Hengel, *Der Jakobusbrief*, 270 n. 33. 281.

74. E. Dinkler, *Der Brief an die Galater – Zum Kommentar v. H. Schlier*. VF 1953/55, poi in *Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie*, Tübingen 1967, 270-282, 280; G. Klein, *Galater 2,6-9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde*: ZThK 57 (1960) 275-295 = Idem, *Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament*, BEvTh 50, München 1969, 99-118 con appendice (pp. 118-128; sul problema del protocollo pp. 118-120). Contro di ciò depone già il singolare *Petros* (invece di *Kephas*) di *Gal.* 2,7: se Paolo cita da un protocollo, questo è un protocollo greco comune a tutti.

fanzia (? σύντροπος) di Erode Antipa e la cui madre è forse menzionata da Papia,⁷⁵ nonché Maria, la sua schiava Rode e suo figlio Giovanni Marco, il parente di Barnaba, Sila-Silvano, Barsabba Giusto (che pure è citato da Papia),⁷⁶ il profeta Agabo e altri ancora potrebbero appartenere ugualmente a questo ambiente. La loro cerchia è completata da giudei della diaspora stabilitisi a Gerusalemme – quali Barnaba di Cipro, Simone di Cirene, i cui figli Alessandro e Rufo, più tardi, erano ancora conosciuti nella comunità cristiana di Roma,⁷⁷ e Giasone di Cipro, che offrì ospitalità a Paolo (*Atti* 21,16) –, la cui lingua madre era già il greco, pur se capivano ancora l'aramaico o l'avevano imparato da poco. Non vanno infine dimenticati, naturalmente, i «Sette» quali portavoce della comunità degli ellenisti (*Atti* 6,5), i cui nomi sono tutti greci, e ovviamente – per la portata universale che distinse la sua attività rispetto a quella di qualsiasi altro – *Shal'ul*/Paolo, il quale studiò la torà a Gerusalemme e perseguitò la comunità degli «ellenisti» cristiani.⁷⁸

Questo bilinguismo di vario livello potrebbe anche spiegare come l'annuncio di Gesù – probabilmente quando egli era ancora in vita – abbia potuto raggiungere, a Gerusalemme, anche giudei della diaspora che parlavano quasi soltanto o esclusivamente greco, e tra i quali si for-

75. *Atti* 13,1; Filippo Sidete, *hist. eccl.*, frammento del Codex Baroccianus 142, ed. C. de Boer, TU 5,2, 170, ora comodamente accessibile con traduzione in U.H.J. Körtner, *Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums*, FRLANT 133, Göttingen 1983, 63 s.

76. *Loc. cit.*

77. *Mc.* 15,21; cfr. *Rom.* 16,31. Si presuppone quindi che il vangelo sia stato scritto a Roma (Hengel, *Entstehungszeit*, 13) e che il Rufo menzionato nella lettera ai Romani sia da identificare col figlio di Simone (cfr. J. Gnillka, *Das Evangelium nach Markus*, II. *Mk.* 8,27-16,20, EKK 2/2, Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen 1979, 315).

78. Sui «Sette» v. Hengel, *Zwischen Jesus*, 175 s.; su Paolo, v. i miei studi su *Il Paolo precristiano* (SB 100, Brescia 1992).

mò poi quella cerchia degli «ellenisti» che si separarono proprio perché celebravano il servizio liturgico in greco e che, in quanto gruppo comunitario a sé stante, lasciano sorpresi per la rapidità con cui vennero ad acquisire a Gerusalemme un ruolo rilevante. *Gv.* 12,20 s. potrebbe rappresentare un tardo riflesso di questo passaggio. *Gv.* 4,38 allude forse alla loro missione in Samaria (*Atti* 8,4 ss.). È comunque probabile che la traduzione in greco di parti della tradizione su Gesù, come pure la creazione di uno specifico lessico teologico propriamente cristiano, con termini quali *ἀπόστολος*, *εὐαγγέλιον*, *ἐκκλησία*, *χάρις*, *χάρισμα*, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ecc., abbiano avuto inizio a Gerusalemme già assai presto, forse come conseguenza immediata dell'attività di Gesù, che attirò anche giudei della diaspora, e che non debbano aver avuto luogo alcune decine di anni dopo al di fuori della Palestina, ad Antiochia o altrove. In altri termini: le radici della comunità «giudeocristiano-ellenistica» o, più esattamente, *giudeocristiana grecofona*, presso la quale il messaggio portato da Gesù venne formulato per la prima volta in lingua greca, vanno chiaramente ricercate in Gerusalemme stessa ove, conseguentemente, deve anche aver avuto luogo una prima elaborazione linguistica del kerygma e della cristologia propri della comunità in questione.

ΠΑΙΔΕΙΑ Ε
 ΛΕΤΤΕΡΑΤΟΥΡΑ ΓΡΕΚΑ
 ΝΕΛΛΑ ΠΑΛΕΣΤΙΝΑ ΓΙΟΥΔΑΙΚΑ

Henri Irénée Marrou definì il mondo ellenistico tra Alessandro e la prima età imperiale romana come una «civiltà della παιδεία».¹ Al riguardo sia le scuole sapienziali giudaiche, con il loro invito ad accettare *mûsâr* e a imparare *hokma*, sia le nuove colonie greco-macedoni del Nuovo Mondo, con il loro ideale di educazione, mostrano tendenze convergenti.² Sebbene il fine educativo potesse essere inizialmente diverso, addirittura opposto, a lungo andare non si poteva non giungere a un'influenza reciproca. Tanto per cominciare, poiché per gli orientali – siri, fenici, egiziani e giudei – lo status sociale e il successo nell'attività professionale dipendevano dall'adozione dei principi dell'educazione greca, l'influenza greca fu più che rilevante; invero, se prescindiamo dal caso speciale rappresentato dal giudaismo, gli elementi educativi greci erano assolutamente dominanti fra i ceti più elevati della popolazione di Siria e Palestina – i soli ad essere importanti. A tale riguardo, F. Millar pone l'accento su un aspetto che si deve tenere ben presente se si vuole avere una corretta visione della forza spirituale del giudaismo di quest'epoca:

Uno dei successi più vistosi della civilizzazione greco-romana fu la rimozione della memoria e dell'identità dei popoli che essa assorbì. Unici fra tutti i popoli sottomessi alla dominazione roma-

1. H.I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948, 145.

2. Il nipote di Ben Sira traduce l'ebraico *mûsar* con *παιδεία* (cfr. R. Smend, *Griechisch-Syrisch-Hebräischer Index zur Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin 1907, 176 s.; sulla scuola giudaica v. Hengel, *Judentum*, Excursus 1, pp. 143-152).

na, i giudei non soltanto possedevano una storia da tempo perpetuata, ma la custodivano, la reinterpretavano e agivano in base a essa.³

Ma anche là dove (come nel giudaismo) ci si contrapponeva polemicamente alla nuova civilizzazione, se ne subiva il «contagio» in misura superiore a quanto si ritenesse.⁴

Chiunque si proponga di definire in modo più preciso il difficile concetto di «ellenizzazione» al di là dell'ambito di diffusione della lingua greca – e tuttavia in strettissimo collegamento con essa –, s'imbatte nell'*ideale educativo greco*, lo si voglia intendere in senso tecnico, militare o sportivo-ginnasiale, o piuttosto in relazione alla formazione retorico-letteraria e filosofica. Le tematiche religiose, alle quali soprattutto si interessano i teologi, restano qui in secondo piano – almeno per il momento.

È sorprendente constatare quanti importanti uomini di scienza, letterati e pensatori greci abbiano avuto i loro natali proprio nelle neofondazioni greco-macedoni o nelle città grecizzate della Palestina e della Transgiordania a partire dal II secolo a.C. A Gadara, città distante una decina di chilometri in linea d'aria dal confine sudorientale della Galilea, nacquero Menippo, l'inventore della satira (siamo ancora tra il IV e il III secolo a.C.),⁵ Meleagro, il fondatore dell'*Anthologia Graeca* (II secolo a.C.),⁶ e l'epicureo Filodemo (I secolo a.C.), la cui bi-

3. *Empire, Community and Culture*, 147.

4. In proposito v. il mio articolo *Qumran und der Hellenismus*, in *Qumran. Sa piété, sa théologie et son milieu*, ed. M. Delcor, BETHL 46, Paris-Leuven 1978, 333-372.

5. Al riguardo v. Hengel, *Judentum*, 153, con bibliografia su Menippo alla n. 189.

6. Il ricordo di Gadara rimase vivo in Meleagro, sebbene egli non avesse più rivisto la sua città d'origine; in *Anthologia Graeca* 5,160 (ed. H. Beckby, München 1957, 320 s.; GLAJJ I, nr. 43 p. 140) egli si duole che la sua amata, Demo, il freddo sabato si riscaldi con l'amante giudeo: σαββατι-
λός... πέρθεις ε ψυχρούς σάββατι. Due generazioni prima, Agatarchide men-

bloteca è conservata nei papiri di Ercolano.⁷ Verso la fine del I secolo a.C. visse il retore Teodoro di Gadara, che fu maestro del futuro imperatore Tiberio,⁸ mentre all'inizio del II secolo d.C. fu attivo il cinico Enomao di Gadara,⁹ il quale è presumibilmente menzionato in modo assai positivo nel Talmud e che inoltre incontra anche l'approvazione di Eusebio (tanto che quest'ultimo ne tramanda alcuni brani significativi nella sua *Praeparatio evangelica*).¹⁰ In un epigramma Meleagro celebra Gadara come l'«Atene di Siria»,¹¹ e un epitaffio da Ippona la definisce *χρηστικουσία* «eccellente dimora di cultura». ¹² Stefano di Bisanzio menziona due oratori e un sofista originari di Gerasa; particolarmente conosciuto è il neopitagorico e matematico Nicomaco di Gerasa, del II

ziona solo il «settimo giorno» (Ios., *C. Ap.* 1,209). Si tratta forse della prima menzione del sabato da parte di un autore giudeo; sul tema letterario v. Stern, *op. cit.*, 140. J. Geiger, *Greek in the Talmud: an Allusion to a Hellenistic Epigram*: Tarbiz 55 (1986) 606 s., ritiene che in *bShab.* 62b-63a si alluda a questo epigramma di Meleagro.

7. Hengel, *Judentum*, 157 n. 208 (con bibliografia); sulla biblioteca si veda anche M. Gigante, *La biblioteca di Filodemo*: Cronache Ercolanensi 15 (1985) 5-30.

8. Suet., *Tib.* 57. L'autore del *Περὶ ὕψους* era probabilmente un suo allievo (v. Hengel, *Judentum*, 473), comunque non Longino (così anche R. Brandt, *Pseudo-Longinus, Vom Erhabenen*, Texte z. Forschung 37, Darmstadt 1983, II s.).

9. Su cui v. H.J. Mette, RE XVII/2, Stuttgart 1937, 2249-2251 e Hengel, *Judentum*, 151 s. e n. 182 (con esempi e bibliografia); inoltre L. Blau, *Oenomao of Gadara*, JE IX, 1905, 385 s. e D. Sperber, *Oenomao of Gadara*, EJ XII, 1971, 1331 s. con Schürer, *History* II, 50. 135.

10. Cfr. Eus., *Praep. ev.* 5,21,6 (GCS, *Eusebius Werke* 8, ed. Mras - des Places 1,262); 5,36,5 (1,290); l'indice dell'edizione berlinese (2,452 s.) indica opportunamente i quattordici frammenti rimasti, conservati solo in Eusebio.

11. ... πάτρα δέ με τεκνοί | Ἄτθις ἐν Ἀσσυρίοις ναυόμενα Γαδάρεις «tuttavia Gadara fu la mia patria, | quella nuova Atene in terra assira» (*Anthologia Graeca* 7,417,1 s.).

12. Liddell-Scott, *Supplement*, 151 (= R. Perdrizet, *RAr* 3^o s. 35 (1899) 49 s.: «ville lettrée»); v. Hengel, *Judentum*, 153 n. 187 e Schürer, *History* II, 153 n. 255 (con bibliografia recente).

secolo d.C.¹³ Quanto all'unica città costiera, Ascalona, che gli Asmonei non riuscirono a conquistare,¹⁴ Stefano di Bisanzio ricorda – oltre al celebre Antioco, rinnovatore del platonismo e contemporaneo di Cicerone¹⁵ – anche tre filosofi stoici, due grammatici e due storici. Il grammatico Tolemeo insegnò a Roma nella prima età imperiale.

Anche se in generale questi uomini di cultura non rimasero nella loro terra d'origine ma fecero fortuna nei grandi centri culturali dell'Occidente, si deve comunque supporre che nelle località menzionate – alle quali vanno aggiunte anche le città fenicie di Tiro e Sidone che, pur salvaguardando integralmente la propria tradizione, conobbero una considerevole fioritura culturale – esistesse una solida e duratura tradizione scolastica in grado di trasmettere una buona formazione di base e di avere una corrispondente influenza.

Neppure la *Palestina giudaica* riuscì a sottrarsi alla forza di attrazione dell'educazione greca, fiorente nelle città ellenistiche che la circondavano. Qui dobbiamo anche tener conto della crescente influenza dei più importanti centri della diaspora grecofona, quali Alessandria, Antiochia e Roma, come pure delle vicine città fenicie. Il punto di partenza era costituito dall'insegnamento delle nozioni grammaticali di base da parte di un γραμματιστής, che ci si poteva procurare anche in Giudea. L'autore della *Lettera di Aristeo*, che scriveva ad Alessandria, dà per scontato, intorno al 140 a.C., che i set-

tantadue traduttori provenienti dalla Palestina possedessero una solida formazione culturale greca; per converso, anche la tradizione talmudica conosce la leggenda dei Settanta nella sua forma più sviluppata, corrispondente a quella presente in Filone, ove si parla dell'ispirazione di ogni singolo traduttore.¹⁶ Il giudizio opposto a questa spiegazione assai positiva, secondo il quale la composizione dei *Settanta* era stata per Israele una catastrofe paragonabile al giorno in cui venne costruito il vitello d'oro, mostra soltanto che all'interno dello stesso giudaismo palestinese la questione del significato della Bibbia greca era controversa e che questa, pertanto, non andava esente da opposizione. A partire dal II secolo d.C. essa venne completamente ripudiata, a causa della rivalità con i cristiani, e sostituita dalla nuova traduzione di Aquila.

Non c'è dubbio che a Gerusalemme i LXX erano molto usati – forse nella sinagoga di Teodoto. Frammenti di traduzioni greche della Bibbia ebraica sono stati rinvenuti sia a Qumran sia a Wadi Murabba'at;¹⁷ inoltre, a Wadi Murabba'at e a Nahal Hever sono venuti alla luce anche numerosi testi giuridici greci.¹⁸ Il

13. Stephanus von Bysanz, *Ethnika*, ed. A. Meinecke, Berlin 1849 (rist. Graz 1958), 203.

14. Su Ascalona cfr., oltre a Schürer, *History* II, 49-51, anche M. Hengel, *Rabbinische Legende und frühpharisäische Geschichte. Schimeon b. Sche-tach und die achtzig Hexen von Askalon*, AHAW.PH 2, 1984, 41-44.

15. Steph. Byz., *op. cit.*, 132. La fonte è certamente Erennio Filone di Bìblo; cfr. anche Strabone 16,2,29 (759). In Stefano sono menzionati gli stoici Soso, Antibio ed Eubio; inoltre, i grammatici Tolemeo, Aristarco e Doroteo, come gli storici Apollonio e Artemidoro.

16. *Ep. Ar.* 48. 121 (nozioni di letteratura greca e giudaica; nomi greci); cfr. G. Dellling, *Bewältigung*, 67 n. 447; Philo, *Mos.* 2,25-40 (ed. L. Cohn 4,206,1-209,17); *Meg.* 9a bar.; cfr. il trattato *Soferim* 1,18.

17. 7 Q 1,1-2 (= *Es.* 28,4-6.7); 7 Q 2,1 (= *ep. Ier.* 43), in *Exploration de la-laise, les Grottes* 2Q, 3Q, 4Q, 5Q, 6Q, 7Q à 10Q, par M. Baillet - J.T. Milik - R. de Vaux, DJD III. *Les 'petites grottes de Qumrân'*, Oxford 1962, 142 s.; cfr. Schürer, *History* II, 78 (qui altra bibliografia sull'argomento).

18. *Les grottes de Murabba'at*, par P. Benoit - J.T. Milik - R. de Vaux, DJD III/3. *Textes grecs et latins*, 207-277. Cfr. anche Schürer, *History* II, 78 s. In località Nahal Hever furono rinvenuti papiri del tempo della rivolta di Bar Kochba, per la maggior parte scritti in greco e appartenuti all'archivio familiare di Babatha, figlia di Simone. Dei trentacinque documenti, sei sono in lingua nabatea, tre in aramaico, diciassette in greco e nove in greco con firme in nabateo o in aramaico (Y. Yadin, *Bar Kochba. Archaeologen auf den Spuren des letzten Fürsten von Israel*, Hamburg 1971, 229; i testi greci sono ora pubblicati in un secondo volume dei *Judean Desert Studies: The Documents from the Bar Kokhba Period in the*

rotolo dei dodici profeti di Wadi Murabba'at¹⁹ dimostra che già molto tempo prima delle rielaborazioni del II secolo d.C., di Aquila, Teodoziona e Simmaco, esistevano recensioni specificamente palestinesi dei LXX, le quali correggevano il testo con acribia filologica sulla base dell'originale ebraico. I revisori dovevano aver ben appreso la loro grammatica greca.

Paolo stesso si servì di un siffatto testo recensito dei libri di Isaia, di Giobbe e dei Re ed è senz'altro possibile che sia stato proprio lui a elaborare questa recensione critica.²⁰ Non si potrà più considerare l'uso dei LXX co-

Cave Letters. Greek Papyri, ed. N. Lewis; *Aramaic and Nabatean Signatures and Subscriptions*, edd. Y. Yadin e J.C. Greenfield, Jerusalem 1989; cfr. finora SGU x, 10288,1-3; H.J. Polotsky, *Three Greek Documents from the Family Archive of Babatha*: Erls 8, 1967, 46-51 [in ebr.] e N. Lewis, *Two Greek Documents from Provincia Arabia*: Illinois Classical Studies 3, 1978, 100-114).

Il contratto nuziale greco di Babatha (*Pap. Yadin 18 = Judean Desert Studies* nr. 18) fu stipulato secondo norme di diritto greco (N. Lewis - R. Katzoff - J.C. Greenfield, *Papyrus Yadin 18*: IEJ 37, 1987, 229-250): ἐλλ[λ]ηνικῶ νόμῳ: r. 16 [p. 78] / r. 51 p. [79]; lo stesso avviene anche in un altro contratto nuziale: νόμ[ω] ἐ[λλ]ληνικῶ καὶ ἐλλ[λ]ηνικῶ τρώπων: nr. 37 rr. 9 s. (p. [131]). In una dichiarazione resa in occasione di un censimento provinciale, nella quale si trova anche la titolatura convenzionale dell'imperatore Traiano quale dio (r. 15), la donna giura la veridicità delle sue notizie «per la Tyche del Signore Cesare» (ὄμνημι τῆς τυχῆς κυρίου Καίσαρος: nr. 16, r. 34 p. [67]; v. anche Yadin, *Bar Kochba*, 246). An En-Gedi è menzionata la κόμη κυρίου (nr. 11, r. 1 p. [42] con nota a p. [44]); il figlio di Babatha ottiene dalla βουλή Πετραίων τῆς μητροπόλεως προκειμένου[ν] ἐν τῷ ἐν Πέτρα Ἀφροδείσιω (nr. 12, rr. 1 s. p. [48]) due tutori, dei quali uno è indicato come giudeo (rr. 6 s.) e l'altro porta il nome nabateo di Abdobdas. Altri due testi parlano del mese «Hyperberetaios, detto Thesrei» (nr. 14, r. 19 p. [55] / nr. 15, r. 16 p. [59]).

19. Göttinger LXX siglum 943, databile presumibilmente alla metà del I sec. d.C.; cfr. S.P. Brock, *Bibelübersetzungen*, 1/2. *Die Übersetzungen des Alten Testaments ins Griechische*, TRE vi, 1980, 163-172, 164; inoltre D. Barthélemy, *Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante*: RB 60 (1953) 18-29 = Idem, *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, OBO 21, Fribourg-Göttingen 1978, 38-50.

20. Al riguardo v. l'approfondito studio di D.A. Koch, *Die Schrift als Zeugnis des Evangeliums. Untersuchung zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, BHTh 69, Tübingen 1986, 48-87. Koch, *op. cit.*, 81, a dir il vero, pensa che Paolo non s'era accorto di usare un testo divergen-

me indizio di composizione di un testo al di fuori della Palestina e si dovrà piuttosto porre la questione se parti recensorie dei LXX non siano state tradotte in Palestina (v. sotto, pp. 69 ss.).

Ma l'influenza dell'educazione e della letteratura greche va ben oltre. La troviamo già nella tarda produzione letteraria ebraico-aramaica, come ad esempio Qohelet, Ben Sira, Daniele o gli scritti di Enoc. Grosso modo contemporaneo di Ben Sira è il primo autore giudeo-palestinese che scrive in greco a noi noto: il cosiddetto Anonimo Samaritano.²¹ Costui identifica Enoc - il saggio più antico, secondo *Gen.* 5,22 - con Atlante, fratello di Prometeo, che era anche considerato un eminente astronomo, matematico e filosofo. Il re babilonese Nimrod viene associato, alla maniera evemeristica, al dio Bel di Babilonia, e Abramo diventa colui che per primo ne trasportò il culto in Fenicia e in Egitto (e dunque, indirettamente, anche tra i greci). In quest'età antica sorse anche, presumibilmente a Gerusalemme e su iniziativa giudaica, la leggenda della parentela originaria tra giudei e spartani in quanto appartenenti alla stessa progenie di Abramo.²² Sulla stessa linea si colloca la greciz-

te e propende per sottovalutare la conoscenza paolina delle Scritture (*op. cit.*, 92 ss.), sì che la sua ricostruzione diventa discutibile (cfr. anche la recensione di H. Hübner in ThLZ 113, 1988, 349-352).

21. Eus., *Praep. ev.* 9,17; 18,2 (= FGtH 3C nr. 724). In proposito cfr. Hengel, *Judentum*, 162-169; A.M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphe grecs d'Ancien Testament*, Leiden 1970, 261; T. Rajak, *The Sense of History in Jewish Intertestamental Writing*: OTS 24 (1986) 124-145, 139 s.; D. Mendels, *The Land of Israel as Political Concept in Hasmonean Literature*, TSAJ 15, Tübingen 1987, 116-119. L'autore era certamente un samaritano (cfr. Schürer, *History* III, 528-530 e la mia recensione *Der alte und der neue Schürer*: JJS 35, 1992, 19-64, 55 s.).

22. 1 Macc. 12,6 ss.; Ios., *Ant.* 12,226 s.; 13,167 s.; cfr. anche 2 Macc. 5 e Ios., *C. Ap.* 2,130 benché in senso critico; 2,225 ss.259 ss.273; v. anche Hengel, *Judentum*, 133 s.; B. Cardauns, *Juden und Spartaner. Zur hellenistisch-jüdischen Literatur*: Hermes 95 (1967) 317-324; E.(J.) Bickerman, *Origines Gentium*: CP 47 (1952) 65-81 = Idem, *Religions and Politics in the Hellenistic and Roman Periods*, edd. E. Gabba e M. Smith, Bibliothec-

zazione di Gerusalemme in Ἱερουσόλυμα,²³ intesa come «città sacra» (ἱερόπολις: Philo, *Leg. Gai.* 225.281 ecc.); ciò, da un lato, la qualificava come città-tempio ellenistica e, dall'altro, la collegava al prototesto «canonico» dei greci, l'*Iliade*, dove si parla del «glorioso popolo dei Solimi» (6,184), mentre nell'*Odissea* i «monti Solimi» si trovano vicino all'Etiopia (5,283). Interpretazioni di tal fatta dovevano innalzare, agli occhi dei greci, l'importanza della città e del popolo giudaico.

La costruzione di un ginnasio ai piedi del monte del tempio e il tentativo di trasformare Gerusalemme in *polis* greca con cittadinanza antiochena, iniziative adottate nel 175 a.C. dal sommo sacerdote Giasone, dimostrano quale estensione avesse raggiunto, già allora, l'ellenizzazione dei ceti più elevati grazie alla παιδεία greca.²⁴ In proposito Giasone di Cirene parla, in *2 Macc.* 4,13, di

ca di Athenaeum 5, Como 1985, 401-417. Un'altra tradizione riferisce dell'amicizia tra Abramo e i Pergameni (Ios., *Ant.* 14,255).

23. J. Jeremias, Ἱερουσαλήμ/Ἱερουσόλυμα: ZNW 65 (1972) 273-276; R. Schütz, Ἱερουσαλήμ und Ἱερουσόλυμα im Neuen Testament: ZNW 11 (1910) 169-187; cfr. M. Hengel, *Giudei, Greci e Barbari*, 193 ss. Sulla forma abbreviata ΣΟΛΥΜΑ -ΟΙΣ si vedano anche *Sib.* 4,115.126; cfr. 12,103; Tac., *Hist.* 5,2,3 (GLAJJ II, nr. 281 p. 18); Philostr., *Vita Apoll.* 5,27 (II, nr. 402 p. 340); 6,29,34 (nr. 404 a/b pp. 342 s.); Paus. 8,16,5 (II, nr. 358 p. 196); altre citazioni sono nell'indice di Stern, *s.v.* 'Solyma' (III, 149). Scrittori pagani usano talvolta questa forma per evitare la prima parte della parola, Ἱερο-, sembrando loro non appropriata. Nella poesia latina la forma *Solyma* diventa in genere quella più ricorrente (così Stern, *ad* nr. 402, II, 340). Filostrato ritiene che il territorio giudaico sia stato reso impuro dalle azioni e dalle sofferenze dei suoi abitanti. La denominazione onorifica, originariamente di stampo omerico, assume alla fine connotazione negativa come indice di antiggiudaismo.

24. *2 Macc.* 4,9-14; *1 Macc.* 1,14 s.; cfr. Ios., *Ant.* 12,251; Hengel, *Judentum*, 133-138, 503-518. Nello studio di K. Bringmann, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judaea. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175-163 v.Chr.)*, AAWG.PH 132, 1983, 82 ss. la mostruosità religiosa di questi avvenimenti gerosolimitani per la teocrazia giudaica è tenuta in poco conto; ne deriva in Bringmann un giudizio complessivo distorto: v. la recensione critica di Th. Fischer, *Zu einer Untersuchung der jüdisch-hellenistischen Geschichte*: *Klio* 67 (1985) 350-355, spec. 352, nonché S. Applebaum, *Gnomon* 57 (1985) 191-193.

una ἀκμή τις Ἑλληνισμοῦ, cioè del «punto più alto dei tentativi di ellenizzazione», usando per la prima volta il termine Ἑλληνισμός in senso culturale, come sinonimo di ἀλλοφυλισμός. È da osservare come questo mutamento di significato sia stato introdotto da un giudeo e come, analogamente, il composto ἀφ'ἑλληνίζειν nel più ampio senso culturale di «ellenizzare» compaia per la prima volta in Filone (*Leg. Gai.* 147). Ciò dimostra che i giudei erano particolarmente sensibili alla forza di penetrazione e propagazione della nuova civilizzazione. Si deve ritenere che già all'inizio del II secolo a.C. sia sorta a Gerusalemme una vera e propria scuola elementare greca, poiché l'acquisizione degli «elementi fondamentali dell'educazione» greca era la condizione necessaria per l'ammissione al ginnasio e per la formazione degli efebi secondo i «costumi greci».

Tanto la scuola elementare greca quanto lo *scriptorium* greco conseguirono una solida posizione nella metropoli giudaica già a partire dal III secolo a.C., conservandola sia durante sia dopo la rivolta maccabaica (v. sopra, p. 52). A ciò concorsero, da una parte, lo status e la fama internazionale della città-tempio e, dall'altra, la propaganda politico-religiosa diffusa nel mondo greco-romano dagli Asmonei, da Erode e dalla gerarchia sacerdotale del tempio. Per tale ragione gli Asmonei continuarono ad essere interessati alla conservazione della leggenda spartana (v. sopra). La lettera, presumibilmente un falso, inviata dai gerosolimitani sotto la guida di Giuda Maccabeo ad Aristobulo e ai giudei alessandrini (*2 Macc.* 1,10-2,18) allude alla biblioteca del tempio costituita da poco da Giuda Maccabeo (2,14-15) e invita gli alessandrini a servirsene ove ne avessero bisogno, facendo presumibilmente riferimento a testi scritti in greco.²⁵ Intorno alla metà del II secolo a.C. il sacerdote giu-

25. Una siffatta esportazione di testi scritti è riscontrabile nel *colophon* del libro greco di Ester; cfr. sotto, p. 69 e n. 35.

deo-palestinese Eupolemo figlio di Giovanni, che Giuda aveva inviato a Roma nel 161 a.C. quale membro di un'ambasceria, compose una storia giudaica dal titolo *Sui re di Giuda* e, a maggior gloria dei giudei amanti della libertà, la compose nella lingua universale, il greco, nonostante la lotta di liberazione intrapresa dai Maccabei (o forse proprio in ragione di essa).

B.Z. Wacholder, che studia quest'opera,²⁶ nel capitolo conclusivo²⁷ si occupa assai approfonditamente di tutta la restante produzione letteraria giudeo-palestinese in greco, fino a Giusto di Tiberiade e Flavio Giuseppe. Secondo lui, le origini di tale produzione vanno ricercate nell'attività dell'aristocrazia sacerdotale, i cui principali esponenti avevano fruito di un certo grado di educazione greca fin dalla fine del III secolo a.C.; mentre il fulcro è da ravvisarsi in una storiografia dai marcati accenti nazionalistici, con al centro il tempio, di cui Flavio Giuseppe fu il massimo e, al tempo stesso, anche l'ultimo rappresentante – ciò a seguito della distruzione del tempio e dell'annientamento della nobiltà sacerdotale. Nell'ambito della storiografia giudaica di lingua greca, il giudaismo della diaspora non ha prodotto nulla di comparabile. Il suo storico più importante, Giasone di Cirene, autore di un'opera in cinque volumi sulle cause e gli inizi della rivolta maccabaica – che un ignoto epitomatore riassunse nel secondo libro dei Maccabei –, era parimenti del tutto informato sulla storia del giudaismo palestinese e, durante la ribellione, si trovava presumibilmente in Giudea²⁸ (v. sotto, pp. 70 s.).

26. B.Z. Wacholder, *Eupolemos. A Study of Judaeo-Greek Literature*, Monographs of the Hebrew Union College 3, Cincinnati - New York - Los Angeles - Jerusalem 1974; cfr. anche Schürer, *History* III, 517-521; D. Mendels, *The Land of Israel*, TSAJ 15, 29-46 e T. Rajak, *The Sense of History*: OTS 24 (1986) 137 s.

27. *Op. cit.*, 259-306.

28. Hengel, *Judentum*, 176-183; Schürer, *History* III, 531-537; Ch. Ha-

Per contro, *Flavio Giuseppe*, che in quanto sacerdote gerosolimitano andava orgoglioso della propria ascendenza asmonea,²⁹ deve aver acquisito le prime nozioni basilari della sua formazione culturale greca, sorprendentemente vasta, già nella città santa; ciò gli consentì, pur essendo ancora giovane, di assumersi l'onere di un'ambasceria alla corte imperiale, che lo condusse fino all'imperatrice Poppea e che fu senz'altro coronata da successo.³⁰ Per tale missione non sarebbe certo stato scelto qualcuno che non avesse saputo parlar bene il greco. È vero che, anche più tardi, quando si apprestò a por mano alle sue grandi opere letterarie (ma non alla *Vita* e al *Contra Apionem*), egli dovette ricorrere all'aiuto di letterati esperti, ma normalmente ciò è quanto deve fare anche un dottorando non tedesco di madrelingua anglosassone benché abbia vissuto per anni in Germania. Per un semita il greco era ancor più difficile da imparare. Nonostante la veste esteriore ellenizzata, le sue opere tarde – soprattutto le *Antiquitates* e il *Contra Apionem* – recano l'impronta della halaka e della haggada palestinesi assai più di quanto si possa riscontrare, ad esempio, nelle opere esegetiche di Filone. È per questo che alla fine delle *Antiquitates* Giuseppe tiene a sottolineare che la sua educazione giudaica era più completa di quella ellenistica e che incontrava ancora difficoltà a pronunciare impeccabilmente il greco (*Ant.* 20,262-264) – e qui uno svevo che parli inglese non fatica a

bicht, 2. *Makkabäerbuch*, JSHRZ 1/3, Gütersloh 1979; cfr. 2 *Macc.* 2,21; 4,25; 5,22; 10,4; 13,9 e 15,2.

29. *Ios.*, *Vita* 2; cfr. J.A. Fitzmyer, *Languages of Palestine*, 510 s. (su *Ant.* 20,263-265).

30. *Ios.*, *Vita* 16. Sulla sua educazione cfr. Schürer, *History* I, 43 s. e la bibliografia citata in L.H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, Berlin - New York 1984, 79-84. 803-838; v. anche T. Rajak, *Josephus. The Historian and His Society*, Philadelphia 1983, 11-45. 46-64; P. Bilde, *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome*, JSPseudepigrapha Suppl. Series 2, Sheffield 1988, 28 ss. 200 ss.

comprendere Giuseppe. È verosimile che egli alluda a queste difficoltà anche perché il suo rivale e nemico Giusto di Tiberiade possedeva una migliore educazione linguistica e retorica (e Giuseppe lo deve sottolineare contro voglia, *Vita* 40). Ancora Fozio patriarca di Costantinopoli (ca. 820-886) elogiava la precisione stilistica e la pregnanza dell'opera storica di Giusto sui re giudei, che iniziava da Mosè per giungere fino alla morte di Agrippa II, l'ultimo sovrano giudeo.³¹ Wacholder ritiene che l'istruzione retorica che Giusto aveva ricevuto nella Tiberiade di Erode Antipa e di Agrippa II fosse pari a quella di cui fruiva il «greco cosmopolita di Antiochia o di Alessandria»,³² mentre Gerusalemme non poteva offrire a Giuseppe possibilità formative dello stesso eccelso livello. Su questo, in verità, avrei dei dubbi, poiché non sappiamo se il giovane sacerdote Josef ben Mattitjahu coltivasse sin dall'inizio un interesse particolare per un'istruzione retorica di livello superiore o se, con l'alterigia tipica dell'appartenente all'aristocrazia sacerdotale, si sia accontentato, in un primo momento, di imparare a parlare e a scrivere correntemente il greco della *koinè*.³³

31. Phot., *Bibl. cod.* 33 (Photius, *Bibliothèque*, tome I («Codices» 1-84), texte établi et traduit par R. Henry, CUFr, Paris 1959, 18); FGrH 3C nr. 734 (titolo probabile: περί Ἰουδαίων βασιλέων τῶν ἐν τοῖς στέμμασιν; cfr. Schürer, *History* I, 34-37 con A. Barzanò, *Giusto di Tiberiade*, ANRW II.20 (*Hellenistisches Judentum in römischer Zeit*), 1987, 337-358; T. Rajak, *Justus of Tiberias*: CQ 23 (1973) 345-368; Eadem, *Josephus and Justus of Tiberias*, in *Josephus, Judaism and Christianity*, ed. L.H. Feldman and G. Hata, Leiden 1987, 81-94.

32. Wacholder, *op. cit.* 300 s.

33. Del tutto incomprensibile risulta un'asserzione di E. Haenchen, *Johannesevangelium. Ein Kommentar*, ed. U. Busse, Tübingen 1980, 61. Haenchen esprime il proprio parere sulla questione se Giovanni, come altri suoi contemporanei palestinesi, fosse bilingue, e si pronuncia negativamente riguardo sia a Giovanni sia ad altri possibili casi di bilinguismo: «Giuseppe, il cui caso viene ripetutamente proposto da Schlatter, non era bilingue. In un primo tempo egli scrisse la *Guerra giudaica* in aramaico [poiché tale opera era concepita per i giudei della diaspora partica (M.H.)]. Per la redazione greca del *Bellum Iudaicum* egli si fece aiutare da

Secondo quanto afferma nella *Vita*, egli, da giovane, si concentrò piuttosto sullo studio della tradizione giudaica, compresi gli esseni.³⁴

Non c'è dubbio che sussista una differenza sostanziale fra lo stile di un Eupolemo, ancora «giudeo-greco» e assai vicino ai canoni stilistici dei Settanta, e quello dei due ultimi storici giudei. In età maccabaico-asmonea il livello della scuola scribale gerosolimitana non era ancora (o forse non era più) all'altezza delle esigenze di una solida formazione grammaticale e retorica: essa era di carattere piuttosto artigianale, come artigianali sono anche le traduzioni dei vari libri della Bibbia greca. Il colofone del libro greco di Ester dimostra che la traduzione greca dei libri dell'Antico Testamento, degli apocrifi e degli pseudepigrifi non sempre dovette esser compiuta nei centri della diaspora grecofona, e soprattutto ad Alessandria:

Nel quarto anno di regno di Tolemeo e Cleopatra, Dositeo, il quale diceva di essere sacerdote e levita (ossia della tribù di Levi), e suo figlio Tolemeo portarono la presente (lettera) riguardante i *purim*, dicendo che era (autentica) e che era stata tradotta da Lisimaco, figlio di Tolemeo, della comunità di Gerusalemme.³⁵

greci di buona cultura, i quali, in qualità di *Gosthrwriter*, collaborarono assiduamente anche alla redazione delle *Antiquitates*, come Thackeray... ha dimostrato». L'enorme differenza che intercorre tra il bilinguismo e un'impeccabile dizione letteraria è certamente presente a qualsiasi relatore che presieda a una dissertazione in tedesco di dottorandi stranieri. A motivo dell'inconsistenza di tali asserzioni, sarà opportuno affrontare con un certo scetticismo anche altri giudizi «storico-critici» di Haenchen: cfr. ad esempio Hengel, *Der Historiker Lukas*, 183 n. 81. In realtà Giuseppe scrive in un buon greco della *koinè* – e questo nella *Vita*, nel *Contra Apionem* e nel libro ventesimo delle *Antiquitates*, per il quale evidentemente non disponeva più di alcun *Gosthrwriter*. Ancor meno costoro intervennero a correggere la grammatica; provvedettero semmai alle ultime rifiniture letterario-retoriche, talvolta, come dimostrano alcune parti delle *Antiquitates*, addirittura esagerando.

34. Ios., *Vita* 8-12.

35. *Est.* 10,31 (LXX); cfr. E. Bickerman, *The Colophon of the Greek Book of Esther*: JBL 63 (1944) 339-362 con R. Markus, *Dositheus. Priest and*

Si ritiene generalmente che la data della consegna della lettera sia il 114 a.C. Tutto ciò va considerato come un aspetto della propaganda asmonea tra i giudei d'Egitto, attestata anche in 2 *Macc.* 2,14 s. La traduzione, più ampia del testo originale e arricchita di elaborazioni a carattere religioso, ha una connotazione «antimacedone»; in particolare, i documenti regi inseriti nelle aggiunte mostrano uno stile assai manierato. È probabile che qui l'autore abbia fatto il possibile per adattare il proprio stile. Con la diffusione di questi documenti di propaganda da Gerusalemme e da altri luoghi, è probabile che gli Asmonei intendessero anche arginare l'influenza del rivale tempio oniade di Leontopoli, col suo sacerdozio fortemente ellenizzato. Con ogni verosimiglianza, non solo il libro ebraico di Ester venne tradotto in greco a Gerusalemme, ma al tempo stesso vi furono anche apportate quelle aggiunte accesamente xenofobe che contrassegnano la versione greca e dove, ad esempio, l'agagita Haman era trasformato in un macedone che voleva consegnare il regno persiano ai Macedoni (*Est.* 10-14). Sorprende anche che lo stile delle aggiunte sia sostanzialmente migliore di quello dei brani tradotti: in particolare, le epistole regie si conformano al formalismo dello stile documentario dell'epoca (*Bell.* 1-7; *Est.* 1-23). Sembra che l'autore abbia curato in modo particolare l'aspetto stilistico di queste aggiunte. Anche le traduzioni del primo libro dei Maccabei – un testo della propaganda asmonea –, come pure di Giuditta, Tobia ecc., possono senz'altro essere state effettuate in Palestina. Lo stesso si dica della versione greca dei libri delle Cronache, di quella del primo libro di Esdra con le sue aggiunte novellistiche e delle traduzioni, risalenti ad epoche più recenti, del secondo libro di Esdra (Esdra e

Levite: JBL 64 (1945) 269-271 e P. Kahle, *Die Kairoer Geniza*, Berlin 1962, 226 n. 74. Oltre a Hengel, *Judentum*, 119, v. ora Schürer, *History* III, 505. 719-721.

Neemia), del Cantico dei Cantici, delle Lamentazioni e di Qohelet. Quest'ultimo testo fu tradotto molto tardi, agli inizi del II secolo d.C., interamente nello stile linguistico della versione di Aquila. Certo è che non è più possibile appurare con certezza il luogo d'origine di tali traduzioni.³⁶

Il nipote di Ben Sira, che stando al prologo emigrò in Egitto nel 132 a.C. e, trovativi i «principi di un'educazione non trascurabile»,³⁷ tradusse in greco, in modo più che accettabile, l'opera di suo nonno per sedare questa «fame di educazione», avrà acquisito le cognizioni basilari della lingua greca a Gerusalemme e scriveva in sostanza per propagandare la tradizione sapienziale giudeo-palestinese.

L'eventualità opposta, quella di un giudeo della diaspora che scrive un'opera storica basandosi sulla testimonianza personale dei fatti palestinesi, la si trova in *Giasone di Cirene*, che compose un'opera in cinque libri dall'accentuato colorito retorico e interamente redatta nello stile del *pathos* drammatico proprio della storiografia del suo tempo. Quest'opera spaziava dagli antecedenti della riforma ellenistica in Gerusalemme e dalla prima fase della rivolta maccabaica fin quasi alla morte di Giuda Maccabeo (161 a.C.). Sembra che Giasone abbia conosciuto il già ricordato Eupolemo, dal momento che ne fa particolare menzione in un importante passo della sua opera (2 *Macc.* 4,11).³⁸

36. Schürer, *History* III, 474-489; S. Jellicoe, *Studies in the Septuagint: Origins, Recensions and Interpretations. Selected Essays with a Prolegomenon*, LBS, New York 1974.

37. Prol. v. 29; cfr. O. Kaiser, *Judentum und Hellenismus. Ein Beitrag zur Frage nach dem hellenistischen Einfluss auf Kohelet und Jesus Sirach*: VF 27 (1982) 68-86 = Idem, *Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit*, BZAW 161, Berlin - New York 1985, 135-153, spec. 146-148; Schürer, *History* III, 198-212 e M. Hengel, rec. a T. Middendorp, *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, Leiden 1973: JSJ 5 (1974) 83-87.

38. Hengel, *Judentum*, 176 e H.W. Attridge, *Historiography*, in *Jewish*

La testimonianza personale di Luca (*Atti* 24,1) mostra che intorno alla metà del I secolo d.C. esisteva a Gerusalemme una scuola ove veniva impartito un insegnamento retorico di alto livello: Luca narra di quando il sommo sacerdote Anania,³⁹ accompagnato da alcuni membri del sinedrio e dal *retore Tertullo*, si recò da Gerusalemme a Cesarea per accusare Paolo dinanzi a Felice. Come molti dei suoi colleghi dell'impero romano, difficilmente il retore si sarà guadagnato da vivere con la sola attività forense (nel 1545 Lutero traduceva ancora «oratore»; per contro, la traduzione luterana del 1984 reca «avvocato»), ed è da ritenere che la sua attività principale sia consistita nell'insegnamento. Nella redazione del discorso di 24,2-8 Luca dispiega tutta la propria abilità stilistica: l'introduzione del discorso di Tertullo (24,3-4) costituisce la più bella pericope greca del Nuovo Testamento. Con ciò Luca vuol mostrare che i capipopolo giudei non badarono a spese nell'accusare Paolo, tanto da portarsi dietro un vero «esperto». ⁴⁰ I rabbi posteriori dimostrarono di conoscere bene non solo le parole straniere *ρήτωρ* e *σοφιστής* ma anche molti termini tecnici retorici tratti dalla sfera giuridica. ⁴¹

Questi esempi mostrano come non sia così semplice distinguere tra la produzione letteraria «giudeo-ellenistica» della diaspora e quella «autenticamente giudaica» di

Writings of the Second Temple Period, Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus, ed. M.E. Stone, *Compendium Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum* 2/3, Assen-Philadelphia 1984, 176-183.

39. Ios., *Ant.* 20,205.213.

40. Per una analisi retorica dell'inizio dell'orazione cfr. S. Lösch, *Die Danksrede des Tertullianus: Apg 24,1-4: ThQ* 112 (1931) 295-319.

41. Cfr. S. Krauss, *Griechische und Lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum* II, 301. 343. 377. 630. 643. Un bell'esempio di *captatio benevolentiae* all'inizio dell'arringa di un retore (*lêfôr*) davanti al re, come in *Atti* 24,2, si trova in *Sifre Debarim a Deut.* 33,2 § 343; cfr. M. Hengel, *Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund: ThR* 52 (1987) 327-400, 340.

Palestina. In quasi tutte le presentazioni della letteratura giudaica intertestamentaria vi è la pretesa di introdurre distinzioni, semplificando eccessivamente anche là dove ciò risulta, almeno in parte, impossibile. Le connessioni andavano in tutte le direzioni, e gli scambi erano continui e vivaci. Wacholder e altri studiosi prendono dunque in considerazione la possibilità che tutta una serie di opere o scrittori «giudeo-ellenistici», che normalmente vengono collocati ad Alessandria, siano state composte o abbiano avuto origine e abbiano svolto la propria attività nella madrepatria palestinese. Si tratta della *Leggenda di Alessandro* conservata in Flavio Giuseppe,⁴² del *Romanzo dei Tobiadi*, dei frammenti dello Pseudo Ecateo,⁴³ del cronografo Demetrio,⁴⁴ di Filone il Vecchio col suo poema didascalico su Gerusalemme,⁴⁵ del samaritano Teodoto col suo elogio di Sichem e dei

42. Ios., *Ant.* 11,317-345; C. Ap. 1,192 ss. F. Pfister, *Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen*, SSA 3, Berlin 1956; V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, tr. ingl. di S. Applebaum, Philadelphia-Jerusalem 1961, 420 n. 17. 431; S.J.D. Cohen, *Alexander the Great and Jaddua the High Priest according to Josephus: Association for Jewish Studies Review* 87 (1982/83) 41-68 confuta, con buone ragioni, la pretesa origine alessandrina.

43. Pseudo Ecateo in Ios., C. Ap. 1,183b-205a; 213b-214a; 2,43; *Ant.* 1,154-168; Clem. Alex., *Strom.* 5,113,1-2; tr. ted. in N. Walter, *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker*, JSHRZ 1/2 (*Historische und legendarische Erzählungen*), Gütersloh 1980, 144-160; cfr. Schürer, *History* III, 671-677.

44. Demetrio scrisse, al tempo di Tolemeo IV Filopatore (225-205 a.C.), un'opera su *I re dei giudei*, i cui frammenti sono raccolti in FGtH 3c, nr. 722; tr. ted. in N. Walter, *Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten: Aristobul, Demetrius, Aristeeas*, JSHRZ 3/2 (*Unterweisungen in lehrhafter Form*), Gütersloh 1980, 280-292 (Eus., *Praep. ev.* 9,14,4; 21,1-10; 29,1-3.15.16c; Clem. Alex., *Strom.* 1,141,1-2); cfr. Hengel, *Judentum*, 190 n. 344 e Schürer, *History* III, 515-517. In proposito, ritengo più probabile una origine alessandrina.

45. Eus., *Praep. ev.* 9,20,1; 24,1; 37,1-3 (FGtH 3c, 273 frg. 19); tr. ted. in N. Walter, *Fragmente jüdisch-hellenistischer Epik*, JSHRZ 4/3 (*Poetische Schriften*), Gütersloh 1983, 135-171; cfr. Hengel, *Judentum*, 190 n. 344 e Schürer, *History* III, 559-561.

figli di Giacobbe,⁴⁶ di Ezechiele Tragico.⁴⁷ Non è comunque possibile andar oltre la formulazione di qualche congettura né tale possibilità è da sopravvalutare. A me pare molto plausibile l'origine palestinese del poeta epico Filone, che in esametri celebra gli acquedotti di Gerusalemme costruiti dagli Asmonei, così come di Teodoto, il cui poema didascalico su Sichem, la «città santa», presuppone una buona conoscenza dei luoghi, a differenza della *Lettera di Aristeo*, e deve risalire al II secolo a.C. Pare che, quanto meno, i due autori abbiano conosciuto per esperienza diretta le due città di cui parlano, Gerusalemme e Sichem.⁴⁸ Molte di queste opere si distinguono per celebrare, in parte in forme letterarie tipicamente greche, e comunque con piena autocoscienza, la Palestina giudaica, i suoi abitanti e la sua tradizione. Un problema a parte è rappresentato dal cosiddetto *Romanzo dei Tobiadi* (Ios., *Ant.* 12,154-224.228-238), i cui due eroi, Giuseppe e il figlio Ircano, sono giudei palestinesi. In proposito mi atterrei senz'altro al giudizio di Bickerman:

La storia dei Tobiadi fu ovviamente scritta in Palestina. Difficil-

46. Eus., *Praep. ev.* 9,22; tr. ted. in N. Walter, *op. cit.* Walter contesta, secondo me a torto, che l'autore fosse samaritano (pp. 158 s.); piuttosto scettico al riguardo è anche Schürer, *History III*, 561-563, 561. La particolareggiata, sentita descrizione della città sacra e venerabile (la formula *ἱερὸν ἄστυ* è forse impiegata per analogia con *Ἱεροσόλυμα*) rende poco probabile un'origine giudaica. La prolissa narrazione della conquista di Sichem costituisce il presupposto del successivo insediamento degli «israeliti» in Sichem (M. Hengel, *Der alte und neue Schürer*: JJS 35, 1992, 19-64, 56).

47. Eus., *Praep. ev.* 9,28 s.; tr. ted. in E. Vogt, *Tragiker Ezechiel*, JSHRZ 4/3, 112-233; la migliore edizione del testo si trova ora in *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. B. Snell. Ed. correctior et addendis aucta curavit R. Kannicht, Göttingen 1986, 288-301. 357; vedi anche Schürer, *History III*, 563-566 e H. Jacobson, *The Exagoge of Ezechiel*, Cambridge 1983 con D.E. Horst, *Some Notes on the Exagoge of Ezechiel*: Mnem. 37 (1984) 354-375.

48. D. Mendels, *The Land of Israel*, TSAJ 15, 109-119 oppure N. Walter, JSHRZ 4/3, 142 s.

mente dei lettori alessandrini o di Ascalona sarebbero stati entusiasti di un esattore d'imposte che li imbrogliava. Ma Gerusalemme era orgogliosa di questi suoi figli che agivano così bene e che, come altri brillanti uomini d'affari dell'età ellenistica, non si dimenticavano delle loro città d'origine.⁴⁹

Qui dunque avremmo l'unica testimonianza letteraria diretta, che sia a noi pervenuta, proveniente dall'ambito degli ellenisti giudei dell'età maccabaica. Giuseppe ne fa menzione nella sua opera storica poiché gli eroi appartenevano alla aristocrazia giudeo-palestinese, e inoltre perché in tal modo riusciva a colmare la grande lacuna tra i tempi di Alessandro e quelli dei Maccabei. Da questa sua narrazione biografica sembra comunque trasparire un compiacimento pari a quello provato duecento anni prima, in tempi protoellenistici, dagli aristocratici giudei:

La pubblicazione della biografia dei Tobiadi dimostra che fra i contemporanei di Ben Sira c'erano molti, a Gerusalemme, che non solo leggevano il greco, ma anche apprezzavano un libro in cui i soli elementi giudaici erano i nomi propri degli eroi della vicenda.⁵⁰

Lo stesso problema dell'impossibilità di distinguere nettamente fra una letteratura «giudaica palestinese» e un'altra giudeo-ellenistica vale anche per alcune parti della produzione letteraria popolare a carattere novellistico-sapienziale e apocalittico – la quale peraltro era di un livello culturale del tutto diverso, che i greci avrebbero giudicato «barbaro». A differenza di quanto generalmente si ritiene, non è agevole tracciare un confine tra la letteratura della diaspora originariamente greca e la «letteratura palestinese» d'origine aramaica ed ebraica. Spesso si discute anche (e, in parte, non è possibile dare una risposta) se un testo sia stato redatto inizialmente in

49. E.J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, Mass. - London 1988, 233.

50. E.J. Bickerman, *ibid.*

greco o in una lingua semitica. La ricerca di Ulrich Fischer,⁵¹ ad esempio, considera la possibilità che, oltre alle aggiunte a Ester, anche quelle a Daniele e l'Ezechiele apocrifo siano state scritte in greco in Palestina; quanto a un certo altro numero di testi apocalittici – l'*Apocalisse di Sofonia*, pervenutaci in versione copta, il *Testamento di Abramo*⁵² e singoli frammenti (*Eldad e Medad*; *Apocalisse di Elia*) –, egli ne definisce «tanto la lingua originaria quanto il luogo di origine» come «del tutto incerti».⁵³ Fischer, d'altro canto, sostiene la possibilità di un originale semitico redatto in area palestinese per opere la cui lingua originaria è ugualmente affatto incerta, come ad esempio i *Paralipomena Ieremiae*, l'*Apocalisse di Mosè* (o *Vita di Adamo ed Eva*), l'*Apocalisse di Abramo* (pervenutaci in versione antico-slava), la maggior parte delle *Vitae prophetarum* e i frammenti di *Iamne e Iambre*.⁵⁴ Almeno per quanto riguarda la *Vita Ieremiae*, comunque, è più probabile un'origine egiziana, come lo studioso stesso ammette.⁵⁵ Il luogo di origine

51. U. Fischer, *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum*, BZNW 44, Berlin - New York 1978, 6 ss.

52. Qui l'enumerazione di Fischer ingenera confusione. Sui testi si veda G. Steindorf, *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse. Koptische Texte, Übersetzung, Glossar*, TU 17/3a, Leipzig 1899; ora O.S. Wintermute, *Apocalypse of Zephaniah*, in *The Old Testament Pseudepigrapha*, I. *Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. J.H. Charlesworth, Garden City, N.Y. 1983, 497-515 (per la base del testo v. p. 499); Idem, *Apocalypse of Elijah*, in *op. cit.*, 721-753 o A.-M. Denis, *PsVTGr* 3, Leiden 1977, 129. Sul *Testamento di Abramo* v. la nuova edizione di F. Schmidt, *Le Testament Grec d'Abraham*, TSAJ 11, Tübingen 1986 o *The Testament of Abraham, the Greek Text now first ed. with an introduction and notes by M.R. James*, TaS 2/2, Cambridge 1892 e E. Janssen, *Testament Abrahams*, JSRZ 3/2, 193-256. Introduzioni e bibliografia in Schürer, *History* III, 803 s. 799-803-761-767.

53. U. Fischer, *op. cit.*, 5.

54. U. Fischer, *op. cit.*, 6 n. 9. Sugli scritti cfr. Schürer, *History* III, 743-745-757-761-783-786 (sulla lingua originale delle *Vitae prophetarum*: pp. 705-708-781-783).

55. Cfr. ora la versione di P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb*

dei *Testamenti dei dodici patriarchi* – per i quali ora generalmente si pensa a una stesura originaria in greco – è a tutt'oggi un problema aperto. I *Testamenti di Giuda e di Levi* recano un'impronta più marcatamente «palestinese», mentre il *Testamento di Giuseppe* mostra un carattere spiccatamente egiziano, certamente connesso anche ai temi trattati nel testo, a cui si aggiungono frequenti echi della leggenda greca di Fedra nella versione dell'*Ippolito* di Euripide.⁵⁶ Nella tradizione recenziore dei *Testamenti dei dodici patriarchi* l'influenza della letteratura testamentaria palestinese aramaica è evidente.⁵⁷ Anche in questo caso non è possibile oltrepassare un certo limite, ove si voglia delineare una netta divisione tra giudaismo palestinese e giudaismo ellenistico della diaspora.

È quindi spesso difficile attribuire specifiche concezioni teologiche prevalentemente o esclusivamente «alla diaspora ellenistica» o «al giudaismo palestinese». Da un lato, infatti, si tiene troppo poco presente che il giudaismo grecofono della diaspora costituiva una chiara unità ancor meno del giudaismo di Palestina precedente il 70 d.C., che, come oggi sappiamo, era un fenomeno assai

der Bibel, nuova ed. a cura di H. Getzeny, Freiburg-Heidelberg 1979, 871-880; per il testo si deve ricorrere ancora alle edizioni di Th. Schermann, *Prophetarum vitae fabulosae...*, Leipzig 1907 e di C.C. Torrey, *The Lives of the Prophets*, JBLMS 1, Philadelphia 1946. Quanto alla raccolta complessiva delle *Vitae* con le sue numerose indicazioni toponomastiche «agiografiche», si potrebbe pensare che essa sia stata compilata per servire ai pellegrini giudei della diaspora quale «baedeker» geografico delle località delle tombe dei profeti. L'ipotesi è della mia assistente, Signora A.M. Schwemer, che sta curando una nuova traduzione delle *Vitae* per le «Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit». Ella pensa che fossero state originariamente composte in greco.

56. H.W. Hollander - M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Commentary*, SVTP 8, Leiden 1985, 130 (*Test. Levi*). 185 (l'autore del *Testamentum Iosephi* conosce la geografia della Palestina); sul tema di Fedra v. M. Braun, *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, Oxford 1938, 44-93 e Hengel, *Judentum*, 203.

57. Schürer, *History* III, 767-781.

stratificato; dall'altro – se si prescinde dall'opera di Filone, unica nel suo genere e sostanzialmente non comparabile con alcunché –, non possediamo un numero particolarmente cospicuo di testimonianze letterarie attribuibili con assoluta certezza a questo giudaismo della diaspora già di per sé contrastante, non foss'altro per ragioni geografiche e sociali.⁵⁸

Le notizie relative alla grande comunità giudaica di Roma, fondamentale diversa da quella di Alessandria, in sostanza ci vengono fornite, oltre a poche indicazioni contenute nelle opere di Filone e di Flavio Giuseppe, soltanto da fonti epigrafiche. Tuttavia questa comunità manteneva legami particolarmente stretti proprio con la madrepatria.⁵⁹

A ciò si aggiunga che anche i testi prerabbinici, certamente o probabilmente provenienti dal giudaismo palestinese e originariamente redatti in aramaico o ebraico, ci sono pervenuti solo perché furono tradotti in greco – in Palestina o altrove, chi lo sa? – e recepiti dalla tradizione cristiana. Le uniche eccezioni sono rappresentate dagli antichi testi originali di Qumran, scoperti da poco, e dai loro «precursori» rinvenuti nella Geniza del Cairo: il *Documento di Damasco* e i frammenti di Sirac. Tutte le opere definite, in modo assai vago, «apocrife e pseudopigrafe» sono state tramandate dalla chiesa cristiana.⁶⁰ Per parte loro, esse influenzarono la diaspora e, più tar-

58. Quanto mai importante è, sotto questo aspetto, la parte avuta da Alessandria, che s'interrompe del tutto con la catastrofe conseguente alla rivolta giudaica sotto Traiano del 115-117 d.C. (Schürer, *History* 1, 389-394, 398; III, 92-94, 127-129). L'eredità alessandrina viene raccolta dai cristiani.

59. Ios., *Ant.* 14,215; sulle sinagoghe di Roma in età augustea v. CIJ 284, 365; per l'età tiberiana, Ios., *Ant.* 18,81-84; inoltre CIJ 301, 416, 425 e CIJ 1-514. Sull'origine della comunità giudaica di Roma v. Philo, *Leg. Gai.* 154-158; Suet., *Tib.* 36.

60. M. Hengel, *Anonymität, Pseudepigraphie und «Literarische Fälschung» in der jüdisch-hellenistischen Literatur*, in *Pseudepigrapha* 1, Entretiens sur l'Antiquité Classique 18, Vandoeuvres-Genève 1971/72, 229-329.

di, il cristianesimo, così come, per contro, la produzione letteraria del giudaismo della diaspora veniva letta anche in Palestina. Tutto ciò sta a mostrare che noi, *con le nostre usuali concezioni ed etichette stereotipe, non siamo più in grado di afferrare l'intricata realtà storica del giudaismo antico*, e anzi spesso la travisiamo.

Nell'insieme riterrei di poter supporre che, in quanto metropoli della Palestina giudaica fra l'età maccabaica e la sua distruzione, *Gerusalemme abbia esercitato all'interno della diaspora giudaica, sia in Oriente sia in Occidente, un'influenza spirituale maggiore di quella dell'Alessandria giudaica* e che – se si prescinde dall'*opus magnum* di Filone – *l'ampiezza della sua produzione letteraria sia stata superiore a quella dei giudei alessandrini*.

Particolarmente perniciosa è l'opinione secondo la quale, in fondo, soltanto il giudaismo rabbinico – che ha prodotto, nella letteratura talmudica, nei Midrashim e nei Targumim un'imponente quantità di fonti in ebraico e in aramaico – potrebbe esser designato a pieno titolo come «giudaismo palestinese», mentre tutto il resto – compresi gli pseudopigrafi e, in definitiva, perfino i testi qumranici – andrebbe rivalutato (o svalutato, a seconda dei punti di vista) come «giudaismo ellenistico». Tale opinione, sostenuta ad esempio da H. Gressmann nella sua polemica con Moore ma presente anche in studi recenti,⁶¹ completa la confusione. In realtà è possibile toccar con mano la variegata influenza «ellenistica» sui

61. H. Gressmann, *Die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen Judentums*: ZAW n.s. 1 (= ZAW 43) (1925) 1-32, spec. 3-5. Già in sue precedenti pubblicazioni, ma anche nella sua confutazione di Gressmann (in *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Gütersloh 1988, 48), assai confusa e anzi deviante, K. Berger ritiene che «gli autori neotestamentari ricevono dall'esterno (dagli ambienti del *giudaismo ellenistico* [corsivo mio], dall'apocalittica o dall'ellenismo pagano) i contenuti concreti delle loro norme»; in termini analoghi si pronuncia anche G. Strecker, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen 1984 (al riguardo cfr. M. Hengel, *Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund*: ThR 52, 1987, 327-400).

rabbi,⁶² e i primi farisei erano palesemente più aperti nei confronti dell'ambiente «ellenistico» che li circondava di quanto non lo fossero gli ultraosservanti esseni. Molto spesso essi viaggiavano all'estero (Mt. 23,15), anche se non possediamo prove dell'esistenza di scuole farisaiche fuori della Palestina prima del 70. Si dovrà piuttosto cercare di formulare un giudizio differenziato sull'origine geografica e sul contesto teologico e culturale di ogni singolo testo e di ciascun autore e, al tempo stesso, tener presente il problema della posizione sociale e del livello culturale dell'autore.

62. Per abbondanti indicazioni bibliografiche e testo v. sotto, pp. 125 s. con nn. 42-45.

CAPITOLO QUARTO
GLI ASPETTI
POLITICI E SOCIALI
DELL'«ELLENIZZAZIONE»

La pressione ad adottare la superiore «civilizzazione ellenistica universale» proveniva dall'esterno; si trattava dunque di un problema di autoconservazione politica, economica, culturale e spirituale. Era necessario confrontarsi con lo spirito greco, che apparentemente dominava il mondo in così tante aree, e imparare il più possibile da lui. Per questo, anche quanti appartenevano agli strati sociali più elevati, e persino i sovrani e i capi del popolo che più s'erano distinti per la loro prudenza – fino a Jehuda ha-Nasi' e ai patriarchi giudei – dimostrarono interesse per l'educazione greca; e pure nei casi in cui tutto ciò che era estraneo alla tradizione veniva bruscamente rifiutato, come ad esempio presso gli esseni,¹ si subiva comunque, senza accorgersene, l'influenza dello spirito nuovo. Qui – come, in generale, nel mondo antico – l'ostacolo principale era costituito dai limiti dell'educazione sociale. «Chi regge l'aratro» o maneggia «il pungolo dei buoi» non aveva tempo per acquisire una formazione culturale (Sir. 38,24 ss.), greca o giudaica che fosse.² L'immigrato babilonese e lavoratore giornaliero Hillel,³ che con la sua ostinazione riuscì a entrare in una scuola, fu una delle rare eccezioni e insieme anche il simbolo di una nuova prospettiva di sviluppo resa

1. Al riguardo v. sotto, pp. 117 s. e nn. 21-27.

2. Cfr. M. Hengel, *Die Arbeit im frühen Christentum*: ThBeitr 17 (1986) 174-212, spec. 176 ss. 184 s.

3. M. Hengel, *Sequela e carisma. Studio esegetico e di storia delle religioni su Mt. 8,21 s. e la chiamata di Gesù alla sequela*, SB 90, Brescia 1990, 60 (inoltre pp. 34 s. n. 41); cfr. *bJoma* 35 bar. e *bSot.* 21a.

possibile dai farisei: a differenza di quelle dei sacerdoti e dei re, la «corona della torà» è virtualmente accessibile a tutti;⁴ scopo dei farisei era di educare tutto il popolo all'osservanza della legge.⁵

Già i sommi sacerdoti e poi re asmonei dovettero riconoscere di non poter rinunciare, per ragion di stato, ad arte militare, tecnica, scienza, economia, diritto e lingua greche. Come nelle monarchie ellenistiche, l'espansione giudaica in Samaria, sulla costa, in Galilea e in Transgiordania ebbe dunque luogo, fra l'altro, tramite la fondazione di colonie militari. Queste, in seguito, divennero (per esempio in Galilea) le basi principali nella lotta contro Erode e i romani.⁶ Secondo Ios., *Ant.* 13, 318, nel suo breve regno durato meno di un anno Aristobulo I assunse – forse insieme al titolo di re – il soprannome di «Filelleno», diffuso tra i monarchi orientali; suo fratello e successore Alessandro Ianneo non si limitò a coniare monete con legenda greca,⁷ ma, per estendere il proprio potere, si servì di mercenari originari dell'Asia Minore. La sua politica estera e quella interna, il suo stile di vita e di governo differirono assai poco da quelli di altri sovrani orientali ellenistici, come per

4. *Sifre Num.* 18,20 § 119; sui farisei v. anche Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, 279-303.

5. Cfr. i detti seguenti, nella Mishna attribuiti a Hillel: *mAb.* 1,13: «Chi non studia, merita la morte» (in aramaico con rima); 2,5: «L'uomo incolto non teme il peccato e l' 'am ha-ares non è pio» (tr. it. in F. Manns, *Leggere la Mišnah*, SB 78, Brescia 1987, 183, 185). Lo studio della torà, – anche se doveva essere praticato in quanto tale e non per altri scopi – costituiva un presupposto decisivo per l'avanzamento sociale e il conseguimento di un maggior prestigio sociale (*Mt.* 23,6 s.). La polemica cristiana in *Mt.* 23 – in sé ingiusta – va intesa alla luce di quanto appena detto.

6. S. Applebaum, *Jewish Urban Communities and Greek Influences: Scripta Classica Israelitica* 5 (1979/80) 158-175 e G.M. Cohen, *The Hellenistic Military Colony: A Herodian Example*: TPAPA 103 (1972) 83-95.

7. Y. Meshorer, *Jewish Coins*, plates II/III, nrr. 5, 5a, 7, 8, 9: ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ, v. sopra, p. 30; cfr. Schürer, *History* I, 219-228. 603 s.; v. anche Hengel, *Rabbinische Legende*, 36-41.

esempio Mitridate VI del Ponto, che tanti successi conseguì nella sua carriera, o i re armeni, parti e nabatei. Già il sommo sacerdote Simone – l'ultimo dei cinque fratelli Maccabei, che nel 141 a.C. conquistò l'indipendenza a conclusione di una guerra durata ventun anni – aveva costruito, appena giunto al potere, un monumento funebre ispirato ai canoni architettonici ellenistici dell'epoca, in onore del padre Mattatia e dei propri eroici fratelli.⁸ L'edificio era talmente alto che si poteva vedere dal mare.⁹ Il monumento era costituito da sette piramidi e da «colonne con armi», probabilmente trofei; si trattava di una componente tipica dell'architettura ellenistica, e il suo carattere era dunque del tutto profano.¹⁰ Le stesse considerazioni valgono per l'elogio poetico di Simone in *1 Macc.* 14,4-14, nonostante l'evidente imitazione del linguaggio veterotestamentario:¹¹ il nome di Dio non vi compare, ma vengono esaltate soltanto le azioni buone ed eroiche di Simone. Prescindendo dall'aspetto linguistico (originariamente il testo era redatto in ebraico), esso appartiene al genere letterario, tipicamente ellenistico, dell'encomio. Se lo confrontiamo con l'elogio poetico del sommo sacerdote Simone il Giusto in *Sir.* 50,1-21, composto circa due generazioni prima ma per certi versi simile (anche se, naturalmente, con un'impronta religiosa assai più marcata), diventa chiaro come il cammino verso la «secolarizzazione ellenistica» non potesse più essere ostacolato, nonostante il successo della rivolta maccabaica.

Il modo in cui *1 Macc.* 1,41 s. fonda la narrazione della persecuzione vera e propria sull'ordine, storicamente

8. J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt. 23,29; Lk. 11,47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu*, Göttingen 1958, 50.

9. *1 Macc.* 13,25-30; sul sito v. Jeremias, *Heiligengräber*, 50 e n. 9.

10. Jeremias, *Heiligengräber*, 50.

11. G.O. Neuhaus, *Studien zu den poetischen Stücken im 1. Makkabäerbuch*, FzB 12, Würzburg 1974, 144-153.

incerto, del re Antioco IV all'intero suo regno «di formare tutti un solo popolo e di abbandonare ognuno (ogni popolo) i suoi costumi (νόμιμα)» rammenta la politica asmonea di giudaizzazione messa in atto da Giovanni Ircano e dai suoi successori, che costrinse gli idumei e, successivamente, gli iturei (in Galilea) ad adottare la legge giudaica,¹² e tutto ciò al tempo in cui veniva redatta la «cronaca degli eroi maccabei» del primo libro dei Maccabei. A monte di questo atteggiamento, inconsueto anche nell'antichità, si trovano da un lato l'idea teocratica della purezza della terra, contaminata dagli idolatri incirconcisi, e, dall'altro, la concezione «profana» dell'unità economica e culturale (che, per un giudeo, significava al tempo stesso religiosa) dello stato ellenistico. La si poteva riscontrare soprattutto nel regno tolemaico o a Pergamo, e rappresentò anche la meta a cui tendevano gli sforzi di Antioco IV.¹³

A quel tempo – servendosi come base del porto di Ioppe, che era stato conquistato da Simone – gli Asmonei presero parte alle attività di pirateria, economicamente assai vantaggiose, nel Mediterraneo orientale.¹⁴ La tomba dell'aristocratico giudeo Giasone, che probabilmente era stato un valente capitano pirata, contiene graffiti greci con il motto «Godete finché vivete» dagli evidenti echi epicurei¹⁵ e che illustra il nuovo stile di vita aristocratico-ellenistico già noto, all'incirca centocinquanta anni prima, a Qohelet:

12. Cfr. già 1 Macc. 2,46; 13,13-48; inoltre Ios., *Ant.* 13,257-318 s.397 e Hengel, *Zeloten*, 201-204.

13. Al riguardo v. P. Vidal-Naquet, *Flavius Josèphe ou du bon usage de la trahison*, Paris 1977, 43 ed E. Will - C. Orrieux, *Judaïsme-Hellénisme. Essai sur le Judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy 1986, 190-193.

14. Cfr. Strabo 16,2,28 (GLAJJ 1, nr. 114 pp. 290-294, con commento); Ios., *Ant.* 14,28 e Diod. 40,2 (*op. cit.*, nr. 64, pp. 185-187) sui presunti attacchi contro i romani.

15. L.Y. Rahmani, *Jason's Tomb*: IEJ 17 (1967) 61-100 e P. Benoit, *L'inscription grecque du tombeau de Jason*: IEJ 17 (1967) 112 ss.

Per stare allegri si fanno conviti e il vino rallegra la vita; il denaro rende possibile tutto (10,19).

E. Bickerman commenta con sarcasmo il rapporto tra l'aristocrazia antica e quella nuova:

Per la sua eterodossia, l'arrogante aristocrazia di cui parlano Qohelet e Ben Sira fu spazzata via dalla tempesta maccabaica. (I nuovi capi erano non meno rapaci, ma più devoti).¹⁶

Ma nonostante la «devozione» e l'«ortodossia», le cose non andavano troppo bene nella nuova casa regnante asmonea e tra gli esponenti della nobiltà militare. La violenta protesta espressa nei *Salmi di Salomone* e nei *pesbarim* di Qumran parla da sola, e lo stesso si può dire della ribellione dei farisei esplosa al tempo di Alessandro Ianneo.

Giasone era probabilmente un sadduceo, cioè un membro di quel nuovo partito, formato da appartenenti ai ceti sociali più elevati, che Giuseppe pone a confronto con gli epicurei. Nella Mishna, il forestierismo 'appiqôrôs viene usato per indicare il giudeo che disprezza la legge e si dichiara libero pensatore,¹⁷ e una leggenda rabbinica narra che quando «re Iannaï» si separò dai farisei e si unì ai sadducei l' 'appiqôrsût entrò in lui.¹⁸ Un'altra leggenda rabbinica collega la guerra civile fra i figli di Ianneo, che ebbe per conseguenza la profanazione del tempio, agli effetti fatali della «hokmat j'ewanît», la sapienza greca, che perciò si dice essere stata vietata in Israele. Tale divieto – ripetuto quasi stereotipamente anche in relazione a catastrofi successive – indica che siffatte limitazioni, anche quando venivano prescritte,

16. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, 231.

17. (Epicurei); cfr. *mSanh.* 10,1 (cfr. le osservazioni di S. Krauss in *Sanbedrin (Hoher Rat), Makkot (Prügelstrafe), Die Mischna...*, Giessen 1933, 268 s.); *mAb.* 2,14.

18. Oltre a Ios., *Ant.* 18,376, *bQidd.* 66b. Sulla parola v. anche *iSanh.* 9,27d; *bSanh.* 99b; *bR.Sb.* 17a e *bHag.* 5b. Sulla persona, anche Hengel, *Rabbinische Legende*, e sopra, p. 30.

non sortivano alla fine alcun effetto, poiché il ceto dominante non le ha mai rispettate.¹⁹ Anche più tardi, quando successivamente al 70 i farisei ebbero assunto la guida spirituale del popolo, la famiglia più importante, cioè la dinastia di Hillel da cui discesero i patriarchi delle età posteriori, continuò a sentirsi in debito verso l'educazione greca.²⁰

In sostanza Erode non ha fatto che sviluppare, con costanza e coerenza, una tendenza che già diveniva visibile presso gli Asmonei – ma in una situazione nuova, vale a dire in una forma appropriata alla dominazione del principato romano.

Erode si considerò sotto ogni aspetto un sovrano ellenistico.²¹ Certo, fu anche un tiranno crudele, ma non infierì più di altri sovrani ellenistici orientali del suo tempo – Alessandro Ianneo, ad esempio –, e il suo terrore non fu tanto l'effetto di una crudeltà personale quanto un mezzo finalizzato alla conservazione del potere, continuamente minacciato. Ciò che a noi interessa, nel prosieguo, non è pervenire alla formulazione di un giudizio di tipo morale, che – come per la gran parte dei despotti orientali dell'epoca – non può non essere assolutamente negativo, bensì definire gli aspetti culturali del suo regno.

Ancor oggi è estremamente difficile delineare un'im-

19. *bB.Q.* 82b; cfr. S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission. Beliefs and Manners of Palestine in I Century B.C.E. - IV Century C.E.*, TSJSTA 18, New York 1962, 100-114.

20. Cfr. l'epistolario di Libanio di Antiochia con il patriarca giudeo (e l'introduzione di M. Stern in *GLAJJ* II, 580-583), il cui figlio studiò presso Libanio (*ep.* 1098,1-2: *GLAJJ* II, nr. 502 pp. 595 s.); comodamente accessibile in traduzione in *GLAJJ* II, nrr. 496-503 pp. 589-599.

21. A. Schalit, *König Herodes*, indice analitico s.v. 'Hellenismus im Staate des Herodes (Heerwesen, Verwaltung, Rechtsprechung, Hofleben, Baukunst und Herrscherkult)' e G. Prause, *Herodes der Grosse, König der Juden*, Hamburg 1971 (troppo unilaterale); Merkel, *Herodes der Grosse*, 833 rinvia alle statue di Erode nelle città greche; cfr. Ios., *Ant.* 14,153 e Schürer, *History* II, 52 n. 143.

agine chiara di questo re, poiché nelle *Antichità giudaiche* Giuseppe, la nostra fonte principale, si basa su due fonti nettamente contrapposte: una è l'opera di Nicola di Damasco, amico intimo del re, l'altra una fonte sacerdotale decisamente antierodiana²² – ulteriore esempio di storiografia sacerdotale in lingua greca nella Palestina giudaica. La constatazione negativa di *Ant.* 19,329, secondo cui «Erode – come generalmente si conviene – avrebbe mostrato un atteggiamento assai più amichevole nei confronti dei greci che non nei confronti dei giudei», tanto più che avrebbe onorato le «città degli stranieri» con una gran quantità di costruzioni e doni di gran valore, senza invece considerare «alcuna città dei giudei degna di una sia pur minima miglioria o donazione», non corrisponde, così com'è formulata, alla realtà storica. Come già ho detto, grazie a lui Gerusalemme divenne una perla fra le città dell'impero romano, e in territorio giudaico egli non costruì solo palazzi come Gerico²³ e Masada²⁴ e un grande palazzo,

22. Vedi G. Hölscher, *Josephus* (2), RE IX, 1916, 1934-2000, 1944 s.; diversamente Jacoby, *FGrH* II C, commento pp. 229-291, 230; cfr. Otto, *Herodes* (14), RE, Suppl. II, 1-200, spec. coll. 26 ss. e l'aggiunta in IX, 2513. Ma io credo che Nicolao sia stato utilizzato direttamente: cfr. anche B.Z. Wacholder, *Nicolaus of Damascus*, UCPH 75, Berkeley 1962 e Schürer, *History* I, 26 s. 28-32, oltre a Hengel, *Zeloten*, 8 e n. 3; sul problema delle fonti di Flavio Giuseppe v. anche L.H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, Berlin - New York 1984, 402-406 (18: Josephus Sources; 18,2: Nikolaus of Damascus).

23. Sulle enormi dimensioni del suo palazzo nella Gerico ellenistico-romana (Tulul Abu'l-Alajik), su entrambi i lati del uadi el-Qelt, la miglior fonte d'informazioni è O. Keel - M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land*, II. *Der Süden*, Zürich 1982, 500-512. Sarebbero qui da ricordare anche le altre fortezze erodiane di Cipro (tell el-Aqabe: Keel-Küchler, *op. cit.*, 513-516), l'Alexandreion, ricostruito da Erode sulle rovine di una roccaforte asmonea (Ios., *Bell.* 1,308; odierna Qarn Sartabe: Keel-Küchler, *op. cit.*, 563-567) e la fortezza Ircania, visibile da lontano (Strabo 16,2,40 = *GLAJJ* I, nr. 115 pp. 297-302; Keel-Küchler, *op. cit.*, 587-593); inoltre anche la fortezza di Macheronte con la sorgente termale di Calliroe, sulla sponda orientale del Mar Morto: fortezza e terme sono menzionate in

Herodium, con una fortezza presso Betlehem, ove si fece seppellire,²⁵ ma anche (e Giuseppe ne tace) la

Plin., *Nat. hist.* 5,72 = GLAJJ I, nr. 204 pp. 469. 471 s.; cfr. Keel-Küchler, *op. cit.*, 447-450. A Calliroe Erode rischiò di morire in seguito alle cure prestategli dagli specialisti in idroterapia (Ios., *Bell.* 1,657).

24. Y. Yadin, *Masada. Der letzte Kampf um die Festung des Herodes*, tr. ted. di E. e A. Eggebrecht, Hamburg 1967, 41-54 (villa-palazzo settentrionale). 58-73 (terrazza mediana e superiore). 75-85 (terme). 117-132 (palazzo occidentale). Nonostante la notevole somiglianza con l'architettura provinciale romana del tempo, è «sorprendente rilevare come Erode abbia cercato di non offendere la sensibilità della sua famiglia e dei cittadini giudei perfino nei propri palazzi a Masada. Per questo motivo, infatti, non fece raffigurare uomini e animali nei mosaici» (*op. cit.*, 119), ma solo motivi geometrici e floreali (illustrazioni in *op. cit.*, 124 ss.). Si discute se una sinagoga appartenga al periodo erodiano (come sostiene Yadin, *op. cit.*, 185); in proposito si veda da ultimo L.L. Grabbe, *Synagogues in pre-70 Palestine. A Re-assessment*: JThS 39 (1988) 401-410, spec. 406 ed E. Netzer, *The Synagogues in Massada, Herodium, Gamla and Magdala (?) - from the Architect's Viewpoint*, in *Synagogues in Antiquity*, edd. A. Kasher, A. Oppenheimer e U. Rappaport, Jerusalem 1987, 165-172 (in ebraico).

25. La monografia di E. Netzer (*Greater Herodium*, Qedem 13, 1981) è da integrare con alcuni nuovi ritrovamenti: cfr. E. Netzer - S. Arzi, *The Tunnels of Herodium*: Qad. 69/70 (1985) 33-38 (in ebr.), nonché la guida redatta da Netzer (*Herodium. An Archaeological Guide*, Jerusalem 1987). La tomba del sovrano, menzionata in Ios., *Bell.* 1,670-673, non è stata finora rinvenuta (cfr. *Bell.* 1,418-421). Si è supposto che l'Herodium sia stato edificato a imitazione del mausoleo di Augusto a Roma, costruito nel 28 a.C. (così A. Segal, *Herodium*: IEJ 23, 1973, 27-29). Ma ciò è poco probabile per due ragioni: anzitutto non si sa bene dove si trovasse la tomba di Erode (v. sotto); in secondo luogo, tra il mausoleo di Augusto, con il tamburo che si innalzava su uno zoccolo quadrato, e l'Herodium, fortezza montana costituita da una rotonda circondata da quattro torri, non c'è quasi somiglianza (così pure Netzer, *Guide*, 28); accanto alla fortezza, che disponeva di un *triclínium* e di un bagno romano riscaldato con ipocausto, è stato riportato alla luce un vasto complesso (15 ettari), il «Basso Herodium», di cui fanno parte altri bagni, una specie di ippodromo (dagli archeologi chiamato «the Course», poiché la sua funzione non è chiara: cfr. Netzer, *Guide*, 37) e altre costruzioni. Un «monumental building» può essere interpretato come il *triclínium* di un edificio sepolcrale; in tal caso potrebbe essere analogo a costruzioni presenti a Petra (Netzer, *Guide*, 39). Netzer prende in considerazione la possibilità che alcune spoglie della «Central-Church» bizantina provengano dalla demolizione della tomba di Erode (*op. cit.*, 40). Di recente sono state scoperte anche alcune cisterne erodiane: E. Netzer, *Jewish Rebels Dig Strategic Tunnel*: BAR 15 (1988) 18-33.

tomba dei patriarchi in Hebron²⁶ e un monumento commemorativo marmoreo in onore di Abramo e Isacco.²⁷ Tra le città che egli fondò con popolazione prevalentemente giudaica (-samaritana) andrebbero menzionate Antipatride, nella pianura di Sharon, e Fasaclide, nella valle del Giordano a nord di Gerico,²⁸ ma anche nell'insediamento fenicio chiamato un tempo Torre di Stratone, e rifondato da Erode col nome di *Καίσαρεια Σεβαστή*,²⁹ una parte assai ampia della popolazione era costituita da giudei (e samaritani) (v. sopra, p. 45).

Esteriormente *la Gerusalemme erodiana era in tutto e per tutto una città ellenistica*, che l'ambizione del re aveva contribuito ad abbellire in modo sontuoso (v. sopra, pp. 38 ss.). Vi si trovavano un teatro e un ippodromo, come pure nella residenza invernale di Gerico,³⁰ della quale gli archeologi hanno offerto un'eccellente descrizione:

26. Descrizione del complesso edilizio, e bibliografia relativa, in Keel-Küchler, *op. cit.* II, 670-696.

27. Keel-Küchler, *op. cit.* II, 696-713.

28. Su Antipatride v. Hengel, *Der Historiker Lukas*, 173 ss.: Erode avrebbe insediato ad Antipatride i samaritani e i giudei espulsi da Sebaste in occasione della fondazione di questa città (Syncellus 584, ed. A.A. Moshammer 373,5); su Fasaclide v. Keel-Küchler, *op. cit.*, 562 ss., con bibliografia.

29. Sul nome v. Schürer, *History* II, 116 e nn. 163 s.

30. Questi edifici sono attestati, in parte, solo nelle fonti letterarie: cfr. Ios., *Ant.* 17,255; *Bell.* 2,44 e Schalit, *König Herodes*, 403. Un'allusione alla possibile localizzazione dell'ippodromo di Gerusalemme è in Jeremias, *Jerusalem*, 10; sull'anfiteatro cfr. Ios., *Bell.* 1,667. Sull'utilizzazione di tali costruzioni erodiane si vedano gli studi di M. Lämmer, *Griechische Wettkämpfe in Jerusalem und ihre politischen Hintergründe*: Kölner Beiträge zur Sportwissenschaft 2 (1974) 182-227 (su Ios., *Ant.* 15,267-279 e le celebrazioni quinquennali, con i giochi in onore dell'imperatore); Idem, *Die Kaiserspiele von Caesarea im Dienste der Politik des Königs Herodes*: ivi 3 (1975) 95-164 (su Ios., *Ant.* 16,136-141; *Bell.* 1,415); Idem, *Eine Propaganda-Aktion des Königs Herodes in Olympia*, in *Perspektiven der Sportwissenschaft*, Schorndorf 1973, 160-173 (su Ios., *Ant.* 16,149; *Bell.* 1,426 s.). Sul teatro di Gerico v., oltre a Ios., *Ant.* 17,194, Keel-Küchler, *op. cit.* II, 501. 512; a ovest dell'ippodromo era situata la tomba della famiglia di Golia (sopra, pp. 36 s. e n. 23).

Tutto, in questo centro, richiama alla mente Roma e Pompei. In effetti si potrebbe affermare che qui, nel Nuovo Testamento, Gerico sia una parte della Roma augustea miracolosamente trasportata, su un tappeto volante, dalle rive del Tevere a quelle del Wadi Qelt.³¹

Il livello tecnico e artistico delle costruzioni era paragonabile a quello degli edifici della capitale del mondo, e a Roma esso fu superato solo dalla passione neroniana per lo sfarzo. Il re deve aver fatto venire in Giudea un intero esercito di architetti e artisti greci e romani, ma deve anche aver addestrato elementi indigeni – addirittura sacerdoti per la ricostruzione dell'edificio del tempio vero e proprio – nell'arte dell'architettura monumentale ellenistica. Non si può escludere che il τέκτων Gesù di Nazaret, figlio del τέκτων Giuseppe, possedesse nozioni di tecnica edilizia di un certo livello e non s'intendesse unicamente della costruzione delle umili case dei contadini palestinesi.

La sobria povertà degli edifici esseni di Qumran si pone in cosciente contrapposizione a questo sfarzo architettonico, nonostante gli esseni non abbiano voluto rinunciare agli ultimi ritrovati della tecnica per allestire il loro ingegnoso sistema di approvvigionamento idrico.³² Era inevitabile che Erode, divenuto re grazie a Roma, mostrasse la venerazione che pareva appropriata anche al *princeps* e al suo culto erigendo templi ad Augusto e Roma nella fondazione delle città di Cesarea e Sebaste – ove vennero rifondate e ampliate, anche per ragioni di natura politico-economica e militare, città ellenistiche

31. J.L. Kelso - D.C. Baramki, *Excavations at New Testament Jericho and Khirbet En-Nitla...*: AASOR 29/30 (1949/51) 10 (citato in A. Schalit, *König Herodes*, 402 s. n. 882).

32. M. Hengel, *Qumran und der Hellenismus*, 333-372 e A. Strobel, *Die Wasseranlagen von Hirbet Qumran*: ZDPV 88 (1972) 55-86. – Cfr. il sistema idrico sul monte del tempio: M. Ben-Dov, *In the Shadow of the Temple. The Discovery of Ancient Jerusalem*, tr. dall'ebraico di I. Friedman, New York 1985, 117-119.

già esistenti (Torre di Stratone e Samaria). Erode non poteva che allineare la sua politica a quella di Augusto, al quale tutto doveva.

D'altro canto egli mostrò uno straordinario riguardo verso le tradizioni religiose della popolazione giudaica, ben definite e caratterizzate fin dall'epoca maccabaica. Le monete – coniate esclusivamente con legenda greca – non recavano immagini del sovrano, ma simboli innocui, talvolta senza particolari significati e talvolta di natura religiosa.³³ Solo Agrippa I – tanto amato per la sua presunta pietà religiosa, ma in effetti dotato unicamente di una grande capacità di adattarsi a ogni situazione – osò deviare da questa pratica.³⁴ Prima di lui, già Filippo, figlio di Erode, aveva coniato in Gaulanitide, Traconitide e Batanea monete con l'immagine dell'imperatore: ma la popolazione giudaica del suo territorio era assai inferiore a quella che abitava in Giudea o in Galilea.

Anche a Masada e nell'Herodium non sono state trovate fino a oggi, sulle pitture parietali, raffigurazioni di uomini o di animali tali da poter esser paragonate, per esempio, ai *trompes-l'oeil* della tenuta di Livia a Prima porta. In verità, soltanto nel territorio abitato da giudei non si praticava il culto imperiale, erano assenti culti stranieri e – cosa che invece sarebbe stata assolutamente normale in una città greca – mancavano raffigurazioni umane in forma di statue o in pitture. Sono assolutamente predominanti i motivi ornamentali geometrici o con piante e fiori.³⁵ La ricostruzione del tempio – a

33. Schürer, *History* I, 312. 317 e cfr., in generale, l'indice analitico s.v. 'Herodes' (III, 940 s.).

34. Schürer, *History* I, 445-447. 451 e II, 82. 117.

35. In un contesto del genere è difficile dare un giudizio sul ritrovamento a Gerusalemme di due raffigurazioni di divinità romane: la datazione di un cammeo che rappresenta Hermes (Avigad, *Excavations*, 49) e di un sigillo con Zeus assiso in trono (R. Amiran - R. Eitan, *Excavations in the Jerusalem Citadel*, in *Jerusalem Revealed*, 54) è incerta, né il modo in cui questi due reperti sono stati pubblicati è tale da consentire di trarre delle

monte della quale, come ha dimostrato Schalit,³⁶ sono ravvisabili motivazioni di teologia politica – contribuì ad accrescere la fama del popolo giudaico in tutto il mondo, facendo apparire Erode, in certo senso, come Salomone *redivivus* e signore della pace: a lui, con la benedizione divina, era infatti riuscito ciò che i suoi predecessori asmonei non avevano saputo fare. Nell'orazione che Giuseppe (o Nicola) fa pronunciare a Erode per spiegare al popolo le ragioni della costruzione del tempio, il sovrano inizia col sottolineare come egli «per volontà di Dio abbia saputo portare il popolo giudaico a un livello di benessere mai raggiunto» fino ad allora:

Ma poiché, per volontà di Dio, adesso io detengo il potere e continua a sussistere un lungo periodo di pace e c'è abbondanza di ricchezza e di rendite e – cosa sommamente importante – i romani, signori del mondo, sono (miei) amici sinceri, intendo cercare di porre rimedio all'errore provocato dallo stato di necessità e dalla sudditanza dell'epoca precedente all'attuale, e, con questo

conclusioni. In *mZab.* 1,5 compare, come indicazione di luogo in Gerusalemme, un *gd jwn*, che certamente trae origine dalla statua di una divinità greca della Fortuna, forse la statua della Tyche della città – che nelle città ellenistiche s'incontra assai spesso – e che a Gerusalemme doveva trovarsi in prossimità di Siloe (cfr. *bSanh.* 63b): «In semitico *Ṭṛṭn*, come nome di divinità, è reso con *gad*», Schürer, *History* II, 34 n. 60. Questa indicazione di luogo può essere una reminiscenza della colonia militare pagana sull'Acra (167-141 a.C.) oppure risalire a un'epoca posteriore al 70 d.C. Lo stesso vale anche per i ritrovamenti archeologici sopra citati; cfr. anche Hengel, *Judentum*, 286 ss., per l'età tolemaica. Quanto si fosse sensibili, a Gerusalemme, alla questione delle immagini degli idoli è dimostrato dalla protesta contro la collocazione, ordinata da Erode, di una scultura raffigurante un'aquila sopra la porta del tempio (cfr. sotto, p. 97 e n. 46). Già da tempo è noto il ritrovamento di frammenti di una *aedicula* a rilievo e di altri rilievi dedicatori negli scavi di Bethesda-Teiches (ad es. C. Watzinger, *Denkmäler Palästinas. Eine Einführung in die Archäologie des Heiligen Landes* II, Leipzig 1935, 85 s., tav. 7). A. Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs, à propos de Jean V*, CRB 12, Paris 1970 ha messo in rapporto questi ritrovamenti, che alludono a un culto di Asclepio-Serapide a *Aelia Capitolina*, con *Gv.* 5, interpretandolo come «testo polemico» contro questo culto. Ma ciò è estremamente improbabile.

36. Schalit, *König Herodes*, 329.

atto di pietà religiosa, voglio rendere pienamente grazie a Dio per il regno che mi ha donato.³⁷

Anche le iscrizioni monitorie collocate nel tempio, che minacciavano la pena di morte per tutti i non giudei, compresi i cittadini romani, che fossero entrati nel recinto interiore del santuario, sono attestazioni del suo rispetto per i sentimenti religiosi giudaici.³⁸

Il re, che già nella Gerusalemme del sommo sacerdote Ircano II aveva ricevuto una solida educazione greca, mostrava un particolare interesse per gli studi greci di livello superiore. Per questo motivo chiamò alla sua corte uno dei più importanti uomini di cultura dell'epoca, il peripatetico Nicola di Damasco,³⁹ il quale discendeva da una nobile e colta famiglia dell'antica capitale siriana.⁴⁰ I nomi del padre, Antipatro, e della madre, Stratonice, sono tipicamente macedoni, anche se è probabile che si trattasse di aramei ellenizzati. Il padre di Erode, un aristocratico idumeo giudaizzato, aveva lo stesso nome. Durante gli anni tumultuosi che seguirono al crollo del regno seleucide, il padre di Nicola – da abile oratore pubblico qual era – aveva svolto un ruolo importante a

37. Ios., *Ant.* 15,383-387.

38. Sui ritrovamenti di queste iscrizioni, attestate da Flavio Giuseppe (*Bell.* 6,125) cfr. Schürer, *History* I, 378. Testo in OGIS 598 e CIJ 1400; una seconda versione si trova in SEG VIII, 109. Ulteriori indicazioni bibliografiche e testo in Schürer, *History* III, 285 s. n. 57; in particolare è da ricordare E. Bickerman, *The Warning Inscription of Herod's Temple*: JQR 37 (1946/47) 387-405 ora in Idem, *Studies in Jewish and Christian History* II, AGJU 9/2, Leiden 1980, 210-224.

39. Al riguardo v. sopra, p. 87 con n. 22 e Schürer, *History* I, 28-32 (edizioni di testi e bibliografia, pp. 31 s.); inoltre Hengel, *Judentum*, 141 s.; R. Laqueur, *Nikolaos* (20), RE XVII/1, 1936, 362-424; Millar, *Problems of Hellenistic Syria*, 125 e B.Z. Wacholder, *Nicolaus of Damascus*, UCPH 75, Berkeley - Los Angeles 1962.

40. Su Damasco: A. Barrois, *Damascus*, DBS II, 1934, 275-287; E. Cavagnac, *Damas de 125 à 29 av. J.C.*, in *Mélanges Bibliques A. Robert*, Paris 1957, 348-353. Non si sa con esattezza quando la città sia stata elevata al rango di *polis* greca: forse ciò avvenne a opera di Antioco IV.

Damasco, organizzata come *polis* greca. Nicola era nato all'incirca al tempo dell'ordinamento imposto da Pompeo alla Siria (64 a.C.). Dopo la morte di Erode (4 a.C.) egli aveva, secondo quanto afferma nella sua *Autobiografia*, circa sessant'anni. Sembra che Nicola abbia ricevuto, a Damasco, un'eccellente istruzione; per tutta la vita si sentì greco e insieme strettamente legato al potere romano in quanto protettore della cultura greca in Siria. Quale studioso, possedette una vasta cultura e molteplici attitudini: avrà composto, fra l'altro, tragedie e commedie, e si sarà occupato di musica e matematica. Sotto l'aspetto filosofico Nicola si considerava un «aristotelico». Al centro della sua attività scientifica stava tuttavia la storiografia retoricamente ornata. Grazie al suo talento multiforme e sviluppato per tempo, gli si aprirono le porte di una splendida carriera. Nicola iniziò come precettore dei figli di Antonio e Cleopatra; più tardi, prima del 20 a.C., Erode volle conoscerlo meglio e lo chiamò alla sua corte, ove rimase, quale consigliere e amico del re, fino alla morte di questi (4 a.C.). Su sollecitazione di Erode, e a suo uso, scrisse la sua grande storia universale in 144 libri, le cui parti più importanti furono composte a Gerusalemme; Giuseppe ne trascrisse le sezioni concernenti i giudei. La sua esposizione della storia delle origini giudaiche dev'essere stata interessante: fra l'altro, secondo Nicola, Abramo, prima di giungere in Palestina, era re di Damasco.⁴¹ Un'altra opera dedicata a Erode si occupava dei costumi dei popoli, e la biografia di Augusto appartiene al periodo del suo legame con il re. Egli istruì poi il suo regale allievo in filosofia, retorica e storia; il sovrano, che era desideroso d'imparare, trovò vero diletto solo nelle due ultime discipline e si lasciò

41. Ios., *Ant.* 1,159; Eus., *Praep. ev.* 9,16 (= GLAJJ I, nr. 83 p. 233); cfr. Pompeo Trogo in Giustino, *Hist. Phil.*, lib. 36 *epitoma* 2,1 (= GLAJJ I nr. 137 pp. 335-337, con commento p. 339). V. anche J.S. Siker, *Abraham in Graeco-Roman Paganism*: JSJ 18 (1987) 188-208, 192 s.

persuadere a stendere egli stesso le proprie memorie – certamente in greco –, di cui in seguito Nicola probabilmente si servì per comporre la sua opera storica.⁴² Era ovvio che Erode affidasse a questo *homme lettré* (nel senso migliore del termine) anche l'educazione dei suoi figli più giovani (che poi proseguì a Roma). Sono inoltre menzionati altri due «amici» di Erode, Andromaco e Gemello, che svolsero anche le funzioni di ambasciatori e consiglieri politici. Essi «lo sostennero nell'istruzione dei figli» e lasciarono che i propri figli «venissero istruiti insieme (ai suoi)», ma poi caddero in disgrazia (Ios., *Ant.* 16,242 s.). Nella famiglia erodia la tradizione di una formazione culturale di livello superiore venne continuata dai nipoti – tra i quali andrebbe anzitutto citato il re Agrippa I – e dai pronipoti. Perciò Giuseppe può dire di Agrippa II che questi e i suoi familiari «avevano ricevuto un'educazione greca molto approfondita» (*Vita* 359).

Naturalmente, considerato il desiderio d'imparare del re, in quel tempo Gerusalemme deve aver avuto una buona biblioteca greca, come fanno pensare anche le opere letterarie di Nicola, che trattano argomenti assai disparati, e lo zelo con cui si coltivava l'attività teatrale. Alla biblioteca del tempio si aggiungeva quella regia.⁴³ La biblioteca di Qumran – affatto diversa – ci fornisce, con i suoi circa mille rotoli, un'idea vivida delle dimensioni di siffatte strutture. In entrambi i casi, «educazione» era scritta, potremmo dire, in caratteri maiuscoli, anche se in senso del tutto differente. Oltre a Nicola, al-

42. La testimonianza, conservata da Costantino VII Porfirogenito (912-952) *Excerpta de virtutibus* 1 (ed. Büttner-Wobst, 327), è comodamente accessibile in GLAJJ I, nr. 96 pp. 248-250; cfr. anche nr. 94 p. 246.

43. «La composizione di opere storiche sotto gli auspici di Erode presuppone la presenza in Gerusalemme di una biblioteca greca di discrete dimensioni» (Wacholder, *Nicolaus of Damascus*, 48. 81-86: «Gli autori greci della biblioteca di Erode»; cfr. anche Schalit, *König Herodes*, 412 s. n. 932).

la corte del re vivevano parecchi altri greci: studiosi, tecnici, artisti, politici, militari e perfino avventurieri – si potrebbe parlare di parassiti. Tale politica culturale di Erode non derivava da un capriccio del sovrano, ma era condivisa da altri re clienti. Secondo un'antica tradizione, diffusa tra i re orientali, costoro si autoproclamavano «filelleni», cioè amici dei greci (e in seguito anche «amici dei romani»). Troviamo quest'uso attestato presso i parti, i nabatei, in Armenia, Cappadocia e Commagene. Erode non poteva esser da meno. Egli inoltre perseguiva l'ambizioso fine di integrare i recalcitranti giudei nell'ecumene dell'impero romano. Si può pensare che questa aspirazione all'educazione esercitasse una certa influenza tra i circoli aristocratici di Gerusalemme e anzi fosse diffusa in tutto il paese. Chi voleva esser qualcuno alla corte di Gerusalemme ed emergere nella classe dirigente locale doveva parlare greco e possedere quanto meno i principi basilari dell'«educazione greca». In ciò Erode non volle esser da meno dei suoi contemporanei. Wacholder enumera oltre quaranta autori, soprattutto storici, le cui opere – in base a quanto si può dedurre da Nicola – possono essersi trovate nella biblioteca erodia. In questo ambiente, che certamente si estendeva al di là del palazzo reale, anche uno scriba come Hillel può essere stato influenzato dallo spirito greco. «È certo che i capi dei farisei studiavano il greco nonostante cercassero di scoraggiarne la diffusione fra il popolo».⁴⁴

Questi sforzi venivano sostenuti dalle premure del re nei confronti della *diaspora grecofona*, della quale si considerava protettore e che rafforzava la sua influenza nell'impero.⁴⁵ Agli occhi dei greci e dei romani, per contro,

44. *Ibidem*.

45. Si veda l'intervento di Nicola di Damasco dinanzi a Marco Agrippa a favore delle città ioniche, su incarico del re (Ios., *Ant.* 16,27-65); cfr. anche *Ant.* 16,229.333 con GLAJJ I, nr. 95 pp. 246-248 (sopra, pp. 33 s.). Per citazioni di Erode presso autori greci e latini v. GLAJJ III, 125 s.v.;

Erode appariva un despota esotico orientale, ma anche un giudeo osservante della legge e difensore degli interessi del popolo. Si potrebbe parlare, al riguardo, di una nuova ἀκμὴ τῆς Ἑλληνισμοῦ, per certi versi paragonabile a quella cui si giunse dopo il 175 a.C. ma da cui tuttavia si distingueva poiché non costituiva più un pericolo effettivo per la fede giudaica. Erode non poté né volle incrinare il monoteismo rigoroso e legato alla torà del suo popolo, che peraltro egli stesso condivise, nonostante tutto il suo «liberalismo». La sua importanza e la considerazione di cui godeva quale sovrano erano al tempo stesso legate all'identità nazionale e religiosa del giudaismo nella madrepatria. Poiché il re, dal momento della conquista di Gerusalemme nel 37 a.C. fino alla morte, conservò un saldo controllo sul paese, in questi trentatré anni avrà lasciato su di esso un'impronta certo non superficiale anche dal punto di vista «politico-culturale», che penetrò in profondità e raggiunse ampi strati della popolazione.

Se i romani avessero lasciato al potere, soprattutto dopo la morte di Agrippa I, la dinastia fondata da Erode, a Gerusalemme sarebbe continuata la lenta ellenizzazione dei ceti superiori, i radicali non avrebbero preso il sopravvento e la città non sarebbe stata distrutta.

Certe proteste, come l'abbattimento dell'aquila d'oro posta sul tempio⁴⁶ e le rivolte successive alla morte del re, durante le quali un ex schiavo di questo saccheggiò e incendiò le ville e i palazzi nella valle del Giordano e fece la sua comparsa un ex pastore con pretese messiani-

Persio 5,180 chiama il sabato *Herodis... dies*; di Augusto è l'affermazione *melius est Herodis porcum esse quam filium* (Macrob., *Sat.* 2,4,11); su Tolomeo (di Ascalona?) v. *op. cit.* 1, 355 s.

46. Ios., *Bell.* 1,648-650; cfr. l'exkursus III, «L'aquila nel tempio di Gerusalemme», in *Josephus Flavius, De Bello Judaico. Der jüdische Krieg. Zweisprachige Ausgabe der sieben Bücher*, vol. 1, a cura di O. Michel e O. Bauernfeind, Darmstadt 1959, 425 e Hengel, *Zeloten*, 328 s.

che,⁴⁷ attestano il diffondersi, tra i ceti più bassi della popolazione, di una reazione «antiellenistica» analoga a quella avvenuta al tempo della rivolta maccabaica. Ma poiché le fondamenta della fede giudaica non venivano minacciate, l'eco di tali proteste fra tutti gli strati della popolazione risultò assai modesta, le conseguenze politiche furono sostanzialmente irrilevanti e il processo di ellenizzazione poté proseguire.

Che tale processo non riguardasse solo le «prime famiglie», ma non lasciasse indifferenti neppure gli esponenti moderati dell'opposizione dei «più», lo mostra proprio l'esempio di *Hillel*, il più grande maestro fariseo prima del 70, che Leo Baeck definiva «l'anti-re segreto di Erode»⁴⁸ e che diventò il capofila dei «liberali» all'interno del partito farisaico. Certo, su Hillel possediamo solo notizie relativamente scarse la cui storicità è difficilmente verificabile, ma le tradizioni che lo riguardano recano, almeno in parte, una vistosa impronta ellenistica, attestando quindi una tendenza che anche in seguito, dopo le grandi catastrofi del 66-70 e del 132-135, continuò a essere determinante per la famiglia del patriarca, guida spirituale e politica.⁴⁹

I figli di Erode proseguirono la «politica culturale»

47. Hengel, *Zeloten*, 153; sugli schiavi v. Jeremias, *Jerusalem*, 347-351 e 370-373.

48. L. Baeck, *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*, Frankfurt 1961, 87 (= *Die Pharisäer. Ein Kapitel jüdischer Geschichte*, Schocken-Bücherei 6, Berlin 1934, 69).

49. Schürer, *History* II, 363-369; N.N. Glatzer, *Hillel. Repräsentant des klassischen Judentums*, Bibliotheca Judaica, Frankfurt am Main 1966, 19; cfr. pure E.E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs* I, tr. dall'ebraico di I. Abrahams, Jerusalem 1979, 576-593; per un'analisi critica v. J. Neusner, *The Rabbinic Tradition about the Pharisees before 70*, I. *The Masters*, Leiden 1971, 212-302; riguardo a Hillel e la Gerusalemme erodiana v. Wacholder, *Nicolaus of Damascus*, 44-49 e il suo interessante confronto tra le massime di Hillel e i brani di Nicola. La derivazione dei patriarchi da Hillel, invero male attestata, è oggi discussa. Non v'è dubbio, tuttavia, che il primo patriarca, rabbi Gamaliel II, proseguì con coerenza sulle vie di Hillel.

ispirata all'ideale ellenistico del sovrano, dal momento che il loro prestigio politico nell'impero romano era direttamente connesso allo splendore del loro stile di governo «assolutistico-illuminato». Più che in Archelao – di cui non sappiamo quasi nulla, poiché per il suo malgoverno fu esiliato già nel 6 d.C. –, ciò è evidente nel tetrarca Filippo e soprattutto in *Erode Antipa*, il sovrano dei tempi di Gesù. Sotto questo aspetto sono da ricordare soprattutto le città da lui fondate, di cui si è già fatto cenno.

La prima che egli ricostruì fu *Sepphoris* (ca. 6 km a nord di Nazaret: v. sopra, pp. 52 s.), che era stata distrutta da Varo nel 4 a.C., a cui Erode Antipa dette il nome di *Autocratoris* (Ios., *Ant.* 18,27). Al tempo della rivolta antiromana, la popolazione, composta quasi esclusivamente da giudei, si schierò decisamente dalla parte dei romani: tale atteggiamento fu probabilmente dovuto non solo alle tristi esperienze del 4 a.C., ma anche all'alto grado di ellenizzazione della città e al suo ruolo (ormai da molti anni) di capitale della Galilea. Flavio Giuseppe la chiama «gioiello di tutta la Galilea» (*Ant.* 18,27). Parrebbe che gli abitanti avessero fatto tesoro della lezione subita con la distruzione della città nel 4 a.C. Probabilmente proprio a seguito di questo atteggiamento pacifico nei confronti di Roma essa ottenne il nuovo nome di *Eirenopolis* o *Neronias*. In seguito Adriano – nel contesto della sua politica anti giudaica – la chiamò *Diokaisareia*. Quando Nerone (nel 61?) donò Tiberiade e il suo territorio al re Agrippa II, Sepphoris ridiventò capitale della Galilea. Già allora, forse, la città ricevette il nome di *Neronias*, mentre quello di *Eirenopolis* le venne attribuito soltanto più tardi, in conseguenza del comportamento adottato nel corso della guerra giudaica. Antipa trasformò l'antica *Betharamphtha*, in Perea, in una neofondazione in onore dell'imperatrice Livia, chiamandola dapprima *Livias* e poi, posteriormente

al 14 d.C., *Iulias*.⁵⁰ Ma la neofondazione più importante fu la sua nuova residenza di Tiberiade, costruita probabilmente negli anni 17-20. Poiché la città era stata costruita su delle tombe, si dice che all'inizio fosse evitata dai giudei di più stretta osservanza.⁵¹ Per le difficoltà incontrate nel reperire abitanti idonei, il tetrarca ricorse a un insediamento coatto, mettendo così insieme una popolazione in cui l'elemento giudaico era nettamente predominante, ma mista sotto il profilo sociale e quanto a livello culturale. L'impianto urbano, progettato nell'usuale forma ippodamica con strade intersecantisi ad angolo retto, era dominato dal palazzo del re, che – a causa delle pitture che vi si trovavano, con raffigurazioni di animali – venne incendiato, nel 66, primo anno della rivolta, da fanatici appartenenti agli strati più bassi della popolazione.⁵² Non saranno mancati, naturalmente, il teatro e lo stadio. D'altro canto il sovrano edificò la più

50. Sepphoris: Schürer, *History* II, 172-176; Iulias: *op. cit.*, 176-178 (cfr. anche I, 342); sulla localizzazione v. anche *op. cit.*, 178; cfr. anche J.D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome. His Vita and Development as a Historian*, Columbia Studies in the Classical Tradition 8, Leiden 1979, 244-246; S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian. A Study of Second Temple Judaism*, Notre Dame 1980, 122 s.; Idem, *Galilee, Jesus and the Gospels*, 137-143, 144-155, 170-173; Y. Meshorer, *Sepphoris and Rome*, in *Greek Numismatics and Archaeology. Essays in Honor of M. Thompson*, Bruxelles 1979, 159-171; S.S. Miller, *Studies in the History and Traditions of Sepphoris*, SJLA 37, Leiden 1984 e S. Seyrig, *Eirenopolis-Neronias-Sepphoris*: NumC 10 (1950) 284-289; sulla politica di Adriano si veda M. Hengel, *Hadrians Politik gegenüber Juden und Christen*, in *Ancient Studies in Memory of Elias Bickerman*: JANES 16-17 (1984-1985) 153-182.

51. M. Avi-Yonah, *The Foundation of Tiberias*: IEJ 1 (1950/51) 160-169; al riguardo cfr. anche Ios., *Ant.* 18,36-38, secondo cui nella città venne insediata una popolazione messa insieme alla rinfusa, composta sia da proletari della più varia origine, nullatenenti e in parte non liberi, sia da appartenenti ai ceti più elevati; fino al II secolo d.C. i rabbì considerarono Tiberiade impura. Cfr. anche Schürer, *History* II, 178-182 (oltre a I, 342), nonché Freyne, *Galilee, Jesus and the Gospels*, 137-140 e l'indice analitico, s.v.

52. Ios., *Vita* 65-67; Schürer, *History* II, 178-188; G. Foerster, *The Excavations of Tiberias*: Qad. 10 (1977) 87-91 (in ebr.).

grande sinagoga della Palestina, probabilmente ispirata alla celebre sinagoga di Alessandria, il «Diplostoon» a cinque navate.⁵³ Anche in questo caso Antipa volle emulare suo padre, e poiché non poteva edificare un altro tempio, non gli rimaneva che imitare la più importante sinagoga dell'epoca.⁵⁴ Egli conferì alla città il diritto di coniare proprie monete e le dette una costituzione greca, con una βουλὴ al vertice della quale stava un ἄρχων. All'amministrazione cittadina sovrintendevano poi due funzionari del tetrarca, un ufficiale di polizia (ὑπαρχος) e un supervisore del mercato (ἀγορανόμος). Sembra inoltre che Claudio abbia ulteriormente esteso i privilegi della città fondata sotto Tiberio, dal momento che al tempo di Traiano e di Adriano i cittadini si definivano, sulle monete, ΤΙΒΕΡΙΑΙΣ ΚΛΑΥΔΙΑΙΣ.⁵⁵

All'inizio della guerra giudaica, il ceto superiore giudaico ellenizzato, guidato da Giusto e da suo padre Pisto (Ios., *Vita* 390), cercò di respingere sia i rivoltosi sia gli attacchi delle città della Decapoli. In altre parole, costoro assunsero un atteggiamento interlocutorio simile a quello dell'aristocrazia gerosolimitana, ottenendo, come questa, scarsissimi risultati sul piano politico. La città

53. *tSukk.* 4,6 (Lieberman 273); *iSukk.* 5,1 (Krotoschin 55a r. 72 - 55b r. 8) e *bSukk.* 51b. Al riguardo cfr. M. Hengel, *Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina*, in *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für K.G. Kuhn*, edd. G. Jeremias, H.-W. Kuhn e H. Stegemann, Göttingen 1971, 157-184, 168 n. 4.

54. A. Kasher, *Synagogues in Ptolemaic and Roman Egypt as Community Centers*, in *Synagogues in Antiquity*, edd. A. Kasher, A. Oppenheimer e U. Rappaport, Jerusalem 1987 (in ebr.) e H.-P. Stähli, *Antike Synagogenkunst*, Stuttgart 1988, 18 s. (in parte assai superficiale).

55. Schürer, *History* II, 181; Ios., *Bell.* 2,599; 3,453. Secondo Ios., *Vita* 58, la funzione dell'arconte Gesù, figlio di Saffia, consiste nel presiedere la *boulè* di seicento membri (Ios., *Bell.* 2,641). Flavio Giuseppe ricorda inoltre il consiglio dei δέξα πρώτοι (*Vita* 13), gli *hyparchoi* (*Bell.* 2,615) e l'*agoranomos* (*Ant.* 18,149 e al riguardo v. Schürer, *History* II, 180 n. 520); sulla designazione dei cittadini, v. *op. cit.*, 180 nn. 514 e 523.

cadde nelle mani dei ribelli e in seguito dovette pagare il fio della sua partecipazione alla rivolta.

Nella Palestina giudaica, evidentemente, un certo grado di educazione greca, l'appartenenza alla classe dominante e una certa lealtà verso Roma andavano di pari passo. Mentre a Sepphoris gli scavi hanno riportato alla luce un teatro probabilmente costruito da Antipa e capace di contenere tra le quattro e le cinquemila persone (v. sopra, p. 53 e n. 72), Flavio Giuseppe (*Bell.* 2,619 s.; 3,538 s.; *Vita* 92) e il Talmud gerosolimitano (*J'Er.* 5,1 22b, r. 58) attestano l'esistenza di un grande stadio a Tiberiade. Pare probabile che Antipa vi abbia edificato anche un teatro. A Tarichea (Magdala), situata a 5 km a nord di Tiberiade, c'era un ippodromo (*Ios.*, *Bell.* 2, 599; *Vita* 132 s.), ancor più grande dello stesso stadio di Tiberiade. Queste costruzioni non servivano solo allo svolgimento di giochi, ma anche per raduni popolari e altro ancora.⁵⁶

La tendenza ad apprendere la lingua greca e a far propri una certa educazione e determinati costumi, a dimostrazione di una più elevata condizione sociale, continuò dunque anche sotto i figli di Erode, i prefetti e i procuratori romani, anche se costoro non praticarono più una «politica culturale offensiva», come aveva fatto l'ambizioso sovrano. Gli «erodiani», cioè gli appartenenti alla grande famiglia erodia unitamente alla loro clientela economico-politica, intesa nel senso più ampio del termine, erano probabilmente anche fautori di questi orientamenti educativi. Poiché tutto ciò non veniva più associato al rinnegamento della fede giudaica, come al tempo di Antioco IV, ma al contrario apriva prospet-

56. M. Lämmer, *Griechische Wettkämpfe in Galiläa unter der Herrschaft des Herodes Antipas*: Kölner Beiträge zur Sportwissenschaft 5 (1977) 37-67, ritiene che vi siano stati «disputati agoni atletici, ippici e musicali» (p. 52). I giochi, secondo Lämmer, erano tenuti in onore dell'imperatore, poiché non era possibile tributare onori cultuali a Erode Antipa.

ve di profitti economici e di migliori contatti con i giudei della diaspora (e la loro produzione letteraria) e con funzionari e ministri di rango elevato, almeno nelle città si sarà manifestata una propensione certamente non trascurabile a conseguire una formazione greca elementare. Nei principali centri giudaici, il maestro elementare greco, il γραμματιστής, era presumibilmente oberato di impegni. Un'educazione letteraria di livello più elevato, come ad esempio quella di cui fruì Giusto di Tiberiade, rappresentava comunque un'eccezione ed era limitata a singoli individui. In un sovrano tanto versatile – intellettualmente e caratterialmente parlando – come il re Agrippa I, un'ostentata pietà religiosa giudaica si univa sorprendentemente a un atteggiamento affatto liberale, ad esempio nella coniazione di monete o negli onori divini resi alla sua persona in territorio non giudaico.⁵⁷

Fu soltanto a motivo del *fallimento dei procuratori romani* e della loro amministrazione che nel corso degli anni 50 le forze radicali antiromane (vale a dire «antiel-lenistiche») guadagnarono spazio riuscendo soprattutto ad attirare dalla loro parte gli strati inferiori della popolazione; a seguito di ciò, la posizione delle aristocrazie cittadine più o meno «ellenizzate», in particolare di quella gerosolimitana, si fece sempre più difficile.⁵⁸ A Cesarea, per esempio, il ricco appaltatore d'imposte di nome Giovanni, presumibilmente un banchiere – confrontabile con l'alabarca Alessandro, il fratello di Filo-

57. Secondo *Ios.*, *Ant.* 18,149, Agrippa I fu per breve tempo *agoranomos* di Tiberiade; sulla sua pietà religiosa v. Schürer, *History* 1, 443-454; II, 117 n. 168; sulla titolatura di Agrippa, *op. cit.* 1, 451 s.; sulla morte di Agrippa, *Ios.*, *Ant.* 19,343-352 e *Atti* 12,21-23; Schürer, *History* 1, 452 s. e nn. 43 s. Secondo entrambe le versioni, il re muore dopo essere stato salutato come dio dalla popolazione pagana di Cesarea. Per altri testi confrontabili con questi, v. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 72 ss. A Cesarea e a Sebaste le manifestazioni di gioia per la morte del sovrano si trasformarono in tumulti scatenati dalla plebaglia pagana.

58. Hengel, *Zeloten*, 319-386.

ne, di Alessandria –, era il capo politico del consistente «partito» giudaico che chiedeva di fruire degli stessi diritti politici di cui fruivano i «greci». ⁵⁹ Come già aveva fatto Claudio nella sua lettera agli alessandrini, anche Nerone respinse questa richiesta di *ισοπολιτεία*, sebbene i giudei di Cesarea non fossero meno «ellenizzati» di quelli della metropoli egiziana. Così agendo, Nerone pose le premesse della rivolta giudaica, che divampò essenzialmente perché una parte degli appartenenti ai ceti più elevati, delusa dal malgoverno e dalla parzialità dei romani, si avvicinò, sia pure con scarso entusiasmo, ai gruppi ribelli radicali, con cui non aveva nulla in comune quanto a educazione e a interessi sociali. Nei primi mesi dell'anno di crisi, ad esempio, l'ultimo procuratore, Gessio Floro, fece fustigare e crocifiggere pubblicamente a Gerusalemme due notabili giudei che godevano della cittadinanza romana e che – presumibilmente in ragione del loro cospicuo patrimonio – appartenevano all'ordine equestre: e ciò contro il diritto romano. ⁶⁰ Sembra che si trattasse di giudei di Gerusalemme (o di Cesarea), appartenenti al ceto sociale più elevato: proprio quegli ambienti da cui proveniva anche l'appaltatore Giovanni. Nonostante questi soprusi, che colpivano soprattutto il ceto dirigente ellenizzato, fino all'ultimo la gran maggioranza dell'aristocrazia gerosolimitana resistette ai tentativi dei radicali di conquistare il potere. La spaccatura che divise la popolazione era quindi di natura sociale e al tempo stesso educativo-sociologica e culturale. Nonostante i tentativi di mediazione compiuti da Agrippa II e da sua sorella Berenice (che in seguito divenne l'amante di Tito) insieme ai capi dei sacerdoti e ai farisei «liberali», non fu possibile impedire il precipitare

59. Ios., *Ant.* 20,173-178.182-184; *Bell.* 2,266-270.284; sulla datazione del rescritto neroniano v. Schürer, *History* II, 117 n. 168.

60. Ios., *Bell.* 2,309 (cfr. la n. 161 in Michel-Baurnfeind, 445; su Gessio Floro, Ios., *Ant.* 20,252 s.; *Bell.* 2,277 ss. e Schürer, *History* I, 470. 485 s.).

degli eventi, e il tentativo di Erode e dei suoi successori, mirante a integrare la Giudea nell'impero romano favorendo l'educazione greca dei «diecimila maggiorenti», dovette naufragare.

La terribile catastrofe della prima guerra giudaica (66-70) distrusse violentemente, a Gerusalemme, una cultura giudeo-ellenistica autonoma e fiorente, che coinvolgeva una parte non irrilevante della popolazione e che, rispetto ai centri giudaici della diaspora, Alessandria, Atene, Roma, Cirene, o alle città dell'Asia Minore, aveva caratteristiche sue peculiari. Tale particolare cultura giudeo-ellenistica della metropoli giudaica fu in certo senso «decapitata» dalla rottura con Roma, funesta sotto ogni aspetto, e dalle sue conseguenze. Corrispondentemente al pluralismo sociale e culturale della popolazione gerosolimitana precedentemente al 70, essa si mostrava al tempo stesso straordinariamente variegata. Ai circoli che la sostenevano appartenevano il grande clan di Erode e la sua clientela, gli «erodiani», le principali famiglie sommosacerdotali, i numerosi rimpatriati dalla diaspora, compresi vari proseliti benestanti, riuniti in comunità sinagogali corrispondenti alle zone di origine; e ancora ricchi proprietari terrieri, mercanti, «industriali» – che facevano ottimi affari in questa che era la più grande città di pellegrinaggio dell'impero –, senza poi dimenticare tutti quelli che, per condizione sociale o per professione, dovevano mantenere stretti rapporti di collaborazione col potere romano. Tali ambienti, tutt'altro che uniti fra di loro e in parte irrimediabilmente divisi per ragioni politiche, insieme ai farisei moderati della scuola di Hillel e a tutto il ceto medio gerosolimitano, opposero una vittoriosa resistenza ai rivoluzionari giudei che sempre più incontrastatamente dominavano la campagna, anche se non era più possibile arrestare il disastro. ⁶¹

61. Cfr. M. Goodmann, *The First Jewish Revolt: Social Conflict and the Problem of Debt*: JJS 33 (1982) 417-426; Idem, *The Ruling Class of Ju-*

In questo conflitto culturale e sociale, l'atteggiamento della *comunità cristiana primitiva* fu contrastante. Il principio fondamentale era che là dove il regno di Dio stava sorgendo, tutte le questioni attinenti al prestigio sociale, alla civilizzazione e all'educazione straniera dovevano perdere ogni rilevanza. Il movimento di Gesù e la comunità delle origini erano tutto meno che «movimenti a scopi educativi». Inoltre Gesù – e la comunità più antica – presero chiaramente le distanze sia dal lusso e dallo stile di vita straniero dei discendenti di Erode e dalle pretese di potere avanzate dalle famiglie più importanti, sia dallo zelo nazionalistico dei radicali. Nella loro predicazione Gesù e i primi cristiani trattarono solo marginalmente tutti questi risvolti politici e sociali.

In modo metodologicamente ineccepibile – sulla base delle monete coniate per la fondazione di Tiberiade e della canna su di esse raffigurata – G. Theissen ha potuto spiegare *Mt.* 11,7 s. / *Lc.* 7,25 s. come effettiva polemica contro Antipa e intervento a favore del circolo del Battista. Dalla sua interpretazione storica di questo *logion* si evince che qui, con ogni probabilità, ci si trova dinanzi a una frase autentica di Gesù. Poiché Antipa fu esiliato in Gallia già nel 38 d.C., questo detto – con il singolare parallelismo tra la «canna agitata dal vento» e «un uomo in morbide vesti» e quelli «che vivono nel lusso e nelle gozzoviglie alle corti dei re» – non può certo essere una tarda «formazione della comunità». Soltanto i contemporanei di Gesù e del Battista potevano comprendere una tale immagine, la quale venne tuttavia tramandata in modo relativamente inalterato. Alla definizione spregiativa di Antipa quale «canna» capace di adattarsi a ogni situazione ben si confà⁶² anche l'epiteto

daea. *The Origins of Jewish Revolt against Rome AD 66-70*, Cambridge 1987 con la recensione di E. Bammel: *JThS* 40 (1989) 378-385.

62. G. Theissen, *Das «schwankende Rohr» (Mt. 11,7) und die Gründungsmünzen von Tiberias*: *ZDPV* 101 (1985) 43-55. Theissen aveva esposto il

di «volpe» di *Lc.* 13,32. Per Gesù non è comunque attestato un atteggiamento parallelo alla critica rivolta dal Battista alle vicende matrimoniali di Antipa, che si ispiravano allo stile di vita straniero, quale, per esempio, quello della nobiltà romana. Certo anche Gesù, come più tardi la lettera di Giacomo, muove critiche ai ricchi che «vivono tutti i giorni nella magnificenza e nella gioia», ma tra i suoi seguaci vi furono pure appartenenti ai ceti medio e alto, forniti di buon livello culturale, ed egli stesso fu sostenuto finanziariamente da nobildonne, come ad esempio quella Giovanna moglie di Cuza, amministratore del patrimonio di Erode (*ἐπίτροπος* = *procurator*).⁶³ Ne conseguì che, a sua volta, venne diffamato come «mangione e beone» (*Mt.* 11,19) da parte dei pii radicali.

Le città «ellenizzate» come Tiberiade e Sepphoris non rivestono, nei vangeli, ruolo alcuno.⁶⁴ Tiberiade compare solo nel vangelo di Giovanni, che fu scritto in un'ottica gerosolimitana e mostra, almeno in parte, un carattere quasi aristocratico.⁶⁵ Secondo Marco, inoltre, al di fuori della Galilea Gesù visita soltanto «i territori di Tiro e Sidone», limitrofi alle città vere e proprie, e «i villaggi (del territorio) di *Caesarea Philippi*», cioè della capitale della tetrarchia di Filippo, da questi fondata sul luogo del-

suo programma di ricerca sotto il titolo *Lokalkoloritforschung in den Evangelien. Plädoyer für die Erneuerung einer alten Fragestellung*: *EvTh* 45 (1985) 481-500. Questi saggi sono riuniti adesso in Idem, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition*, NTOA 8, Freiburg-Göttingen 1989.

63. Bauer-Aland, *Wörterbuch*, 615.

64. A. Alt, *Die Stätten des Wirkens Jesu in Galiläa territorialgeschichtlich betrachtet*, in Idem, *Kleine Schriften* II, München 1959, 436-456. A mio avviso, in verità, occorre – come sopra si è detto – apportare alcune correzioni al quadro prospettato da Alt di una netta separazione tra insediamenti giudaici e insediamenti ellenistici (come ad es. tra Nazaret e Sepphoris). V. ora anche Freyne, *Galilee, Jesus and the Gospel*, 139 s.

65. *Gv.* 6,1.23; 21,1; sullo sfondo sociale v. il mio studio *The Johannine Question*, London-Philadelphia 1989, 110-113.

l'antica Pnias.⁶⁶ Stando ai nomi di località citati nei vangeli, Gesù evitò le città più grandi – a eccezione di Gerusalemme, dove venne messo a morte (Lc. 13,33). Ciononostante, nel giro di due decadi il cristianesimo primitivo diventò una religione spiccatamente cittadina.⁶⁷ A Gerusalemme i membri della prima comunità si chiamavano «i poveri»,⁶⁸ benché fossero grati per le proprietà immobiliari di famiglie altolocate (Atti 2,46; 9,36-39; 14,14 s.). A Gesù fu fatale lo scontro con la nobiltà sacerdotale sadducea della capitale giudaica, che – scossa dalle sue pretese messianiche – lo consegnò a Pilato e anche negli anni successivi perseguitò con odio la comunità cristiana, fino all'esecuzione di Giacomo nel 62 d.C. In queste cerchie si aveva paura della forza «sovversiva» del nuovo annuncio, temendo che essa potesse mettere in pericolo il fragile *status quo*. Sorprende, per contro, che non vi siano notizie di persecuzioni da parte delle autorità romane in Palestina fino ai tempi di Domiziano e di Traiano. Il procuratore Albino reagì con molta durezza all'esecuzione del fratello del Signore, Giacomo, e di altri giudeocristiani da parte del sommo sacerdote Anna II (Ios., *Ant.* 20,200 ss.).

Per le vicende successive del cristianesimo primitivo risultarono comunque determinanti l'effetto, straordinariamente rapido e intenso, della nuova novella sugli *ellenisti grecofoni*⁶⁹ di Gerusalemme e la conseguente proclamazione del messaggio di Gesù al di fuori dei confini

66. Hengel, *Der Historiker Lukas*, 150 s. n. 19; Lang, «Über Tyros und Sidon mitten ins Gebiet der Dekapolis» (v. sopra, p. 47 n. 53).

67. E. Plümacher, *Identitätsverlust und Identitätsgewinn. Studien zum Verhältnis von kaiserzeitlicher Stadt und frühen Christentum*, BThS II, Neukirchen/Vluyn 1987.

68. H. Merklein, *Die Ekklesia Gottes. Der Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem*: BZ, N.F. 23 (1979) 48-70 ora in Idem, *Studien zu Jesus und Paulus*, WUNT 43, Tübingen 1987, 296-318, spec. 303-305 e n. 51.

69. Si vedano i miei *Zwischen Jesu und Paulus*, 151-206 e *Christologie und neutestamentliche Chronologie*, 43-67.

d'Israele, iniziata già nel corso degli anni 30. Si tratta, per l'appunto, di quello strato sociale gerosolimitano la cui importanza per lo sviluppo della città prima del 70 e per il sorgere della comunità cristiana primitiva nella metropoli giudaica è stata finora eccessivamente trascurata. Il numero dei cristiani appartenenti al suddetto strato non può essere stato irrilevante, poiché, in tal caso, la loro attività missionaria in Gerusalemme non avrebbe suscitato tanto scalpore e scandalo. Il fatto che proprio questi ellenisti abbiano accolto il nuovo messaggio escatologico-messianico, sviluppandone ulteriormente e creativamente la forma, sta probabilmente a testimoniare un'*intima affinità* col mondo ellenistico e fa affiorare un'universalità già presente, ancorché non manifesta, nella predicazione e nell'operato di Cristo. In quale rapporto la predicazione di Gesù e la tradizione sinottica stiano con la sapienza gnomica greca e l'aneddotica filosofica (questa soprattutto cinica), è ancora da studiare a fondo. Perché Gesù, cresciuto nei dintorni di Sepphoris, non avrebbe potuto aver contatti con i predicatori itineranti cinici, tanto più che presumibilmente egli stesso parlava un po' di greco?⁷⁰

70. V. il mio *Sequela e carisma*, 56-58 («Abbiamo qui [Epict., *Diss.* 3,22,45-49] certamente l'analogia filosofica più prossima alle parole di sequela di Q, Mt. 8,18-22 e Lc. 9,57-62», p. 33); sul problema v. C. Schneider, *Geistesgeschichte des Christentum* 1, München 1954, 29-99 ed E. Wechsler, *Hellas im Evangelium*, Hamburg 1936; F.G. Downing, *Cynics and Christians*: NTS 30 (1984) 584-593; Idem, *The Social Contexts of Jesus the Teacher*: NTS 33 (1987) 439-451; Idem, *Jesus and the Threat of Freedom*, London 1987; Idem, *Christ and the Cynics*, JSOT.MS 4, Sheffield 1988.

TRADIZIONI «ELLENISTICHE»
NELLA PALESTINA
GIUDAICA

Se l'«educazione greca» nella Palestina giudaica del I secolo d.C. aveva alle spalle una tradizione già secolare, si dovrebbe anche poter mostrarne le tracce in quella produzione letteraria che, composta in una lingua semitica, era critica nei confronti dello spirito nuovo. Sotto l'aspetto metodologico, a dire il vero, è assai difficile dimostrare se si è in presenza di una dipendenza letteraria o d'una tradizione orale, di chiare risonanze o solo di analogie casuali basate sulla convergenza tra la mitologia greca e quella orientale in età ellenistica. Sono da tener presenti anche antichi collegamenti, dimostrabili già in Omero e in Esiodo, fra i miti greci e quelli orientali antichi. È da ritenere che solo in via del tutto eccezionale – come ad esempio nel caso degli autori della *Sibilla Giudaica*, che però fu scritta soprattutto ad Alessandria – gli estensori di testi apocalittici giudaici abbiano letto la letteratura greca profana. Ma, d'altra parte, proprio nella *Sibilla Giudaica* la madrepatria e la città santa svolgono un ruolo importante, e si potrebbe pensare che almeno un frammento (2,63-92), in cui è descritta la venuta di Beliar, il nemico escatologico di Dio, dai «sebasteni» (ossia, con ogni probabilità, da Samaria), sia stato scritto nella Palestina giudaica.¹ Ciò rende tanto maggiore l'im-

1. Soprattutto la Terza Sibilla (con i suoi vari strati del II e I sec. a.C.) e la Quinta Sibilla (II sec. d.C.) sono d'origine egiziana; la Quarta Sibilla può forse risalire agli anni intorno all'80 d.C.: v. H. Lichtenberger, *Täufergemeinden und frühchristliche Täuferpolemik im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts*: ZThK 84 (1987) 36-57 (38-43) e Millar, *Empire, Community and Culture*, 158 s.

portanza della comune «*koinè* religiosa» del tempo (si potrebbe anche dire: dello «spirito religioso dell'epoca»), alla luce della quale, anzi, si può comprendere come il messaggio messianico-escatologico del cristianesimo primitivo sia stato recepito così agevolmente da greci e romani.² Nel prosieguo di questo lavoro, potrò soltanto sfiorare tutto questo complesso tematico che richiederebbe un'intera serie di approfonditi studi monografici, tanto più che al riguardo sono già state pubblicate numerose ricerche – alcune delle quali anche mie.³

Nel *libro di Daniele* troviamo il tema dei quattro imperi universali che si susseguono diversificandosi per qualità. Questo motivo, che è forse di origine persiana e ricorre sovente negli autori antichi, è qui associato alla serie delle quattro età, corrispondenti a metalli dal valore sempre più basso, che ci è nota già da Esiodo.⁴ Trat-

2. Per la comprensione dell'annuncio protocristiano della morte espiatrice si veda il mio *Crocifissione ed espiazione*. Un'ampia raccolta di materiale è reperibile in M. Hadas, *Hellenistic Culture. Fusion and Diffusion*, New York - London 1959; E. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, Mass. - London 1988 (soprattutto la terza sezione, «Permanence and Innovation», pp. 133-305); fondamentali sono poi numerosi saggi brevi di M. Philonenko, *David et Orphée*: RHPHR 47 (1967) 353-357; *La cosmogonie du Livre des Secrets d'Hénoch*, in *Religions en Egypte hellénistique et romaine*, Paris 1969, 109-116; *Juda et Héraclès*: RHPHR 50 (1970) 60-62; *Iphigénie et Sheila*, in *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Paris 1973, 270-279; *Un mystère juif*, in *Mystères et syncrétismes*, Paris 1975, 65-70; *La sixième vision de IV Esdras et les 'Oracles d'Hystaspe'*, in F. Raphael et al., *L'apocalyptique*, Études d'Histoire des Religions 3, Paris 1977, 129-135; *Paradoxes stoïciens dans le Testament de Lévi*, in *Sagesse et religion*, Bibliothèque des Centres d'études supérieures spécialisées, Colloque de Strasbourg, oct. 1976, Paris 1979, 99-104; *Deux horoscopes qumraniens. Identifications des personnages*: RHPHR 65 (1985) 61-66.

3. Hengel, *Judentum*, terzo capitolo, sesta sezione: «Gli *hasidim* e l'apogeo dell'apocalittica giudaica» (pp. 319-381) e i miei articoli *Anonymität, Pseudepigraphie und literarische Fälschung e Messianische Hoffnung und politischer «Radikalismus» in der «jüdisch-hellenistischen Diaspora»*, in *Apocalypticism*, ed. D. Hellholm, Tübingen 1989, 655-686.

4. *Dan.* 2,1-49 con Esiodo, *Erga* 1,109-201, 156-173; cfr. Hengel, *Judentum*, 332-336 e note; D. Flusser, *The Four Empires in the Fourth Sibyl and*

ti «ellenistici» sono inoltre ravvisabili nella correlazione astrologica tra gli imperi universali e un segno zodiacale (*Dan.* 8 e 9) o nella metafora dell'immortalità astrale di *Dan.* 12,1 ss.⁵

Circa la speranza futura di un superamento della morte da parte dell'individuo, per la prima volta espressa inequivocabilmente in *Dan.* 12 in riferimento ai martiri, va poi tenuto presente che la collocazione agli inferi del luogo di punizione degli empi si rifà a un'antica concezione greca e che nelle testimonianze più antiche la risurrezione non ha quella forma grossolana e realistica che acquisirà nella haggadà farisaica posteriore,⁶ bensì un carattere ancora spiritualizzante. Ove si considerino le poche testimonianze essene su questo tema, c'è persino da chiedersi se Giuseppe non avesse ragione ad attribuir loro una dottrina dell'immortalità dell'anima.⁷ For-

in the Book of Daniel: Israel Oriental Studies 2 (1972) 148-175; D. Mendels, *The Five Empires. A Note on a Propagandistic Topos*: AJP 102 (1981) 330-337.

5. Sorprendente è il giudizio di L. Baeck, *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*, 15: «Il libro di Daniele fu scritto quando ormai da un secolo la Palestina era divenuta parte del regno tolemaico... e si trovava sotto l'influenza spirituale dell'ellenismo... Non sappiamo se il nuovo concetto di messia che compare in Daniele sia originario dell'Egitto o della Palestina. Ad ogni modo, questa nuova forma dell'idea messianica si accorda assai bene con l'idea fondamentale dei filologi alessandrini. Il messianismo dall'alto aveva trovato un potente alleato il quale, tuttavia, poteva essere al tempo stesso un seduttore ancor più sublime». Per influssi egiziani di età tolemaica sulla concezione del Figlio dell'uomo si pronuncia anche R. Kearns, *Das Traditionsgesfüge um den Menschensohn*, Tübingen 1986.

6. Cfr. ad es. *Bar. syr.* 30,1-5; 49,1-52,7; Strack-Billerbeck IV, 1166-1198, 1175 s.

7. Ios., *Bell.* 2,154: τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους εἶναι διαμένειν; cfr. H. Lichtenberger, *Studien zum Menschenbild in Texte der Qumrangemeinde*, SUNT 15, Göttingen 1980, 218-231. So da fonte attendibile che da quasi trent'anni è nota l'esistenza di un cospicuo frammento proveniente dalla grotta 4 di Qumran, che dimostra come anche la dottrina essena prevedesse la risurrezione del corpo; ma di tale documento, come di molti altri, i responsabili impediscono la pubblicazione. Cfr. ora anche *L'Apocrifo di Ezechiele* edito da J. Strugnell - D. Dimant, 4Q Second Ezechiele

se entrambe le concezioni coesistevano l'una a fianco dell'altra – come del resto anche nel cristianesimo delle origini e nel farisismo. La contrapposizione di fondo, che divide e appassiona gli studiosi, tra un'escatologia giudeo-ellenistica, orientata alla concezione greca dell'immortalità, dell'ascesa dell'anima al cielo dopo la morte, e una speranza di risurrezione, di matrice palestinese-apocalittica, non si pone in termini tanto drastici. Le due concezioni coesistono tanto in Gesù e in Paolo quanto nel *corpus Ioanneum*. Esse si accompagnano costantemente e sono riscontrabili – l'una accanto all'altra e strettamente connesse – sia nella Palestina giudaica sia nella diaspora. Tra loro non si dà una contrapposizione esclusiva, così come accade tra il messia terreno e un liberatore che scende dal cielo alla maniera del Figlio dell'uomo.⁸ Per contro, la speranza nella risurrezione non era affatto circoscritta all'ambito palestinese, dal momento che, al riguardo, disponiamo anche d'una serie di testimonianze dalla diaspora.⁹ Il passaggio alla speranza nell'immortalità era, per così dire, fluido e lasciava aperte varie possibilità. Pure in questo caso, l'ipotesi di una netta separazione tra la diaspora «ellenistica» e la madrepatria non ha retto alla prova.

(4Q385), in *Mémorial J. Carmignac* (ed. F. García Martínez ed E. Puech): RdQ 13 (1988) 45-58.

8. Le tipizzazioni di N. Walter, «Hellenistische Eschatologie» im *Frühjudentum – ein Beitrag zur «Biblischen Theologie»?*: ThLZ 110 (1985) 331-348 sono quindi, nel complesso, problematiche. In realtà i contrari che egli mette in rilievo si confondono più di quanto non appaia dalla sua esposizione (p. 335).

9. Tutto il materiale è raccolto in H.C.C. Cavallin, *Life after Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor. 15. Part I, An Enquiry into the Jewish Background*, CB.NT 7,1, Lund 1974. Tipico, ad es., è Focilide 102-104 e 115, ove la fede nella risurrezione e l'immortalità dell'anima vengono postulate l'una accanto all'altra. Cfr. anche l'interessante contributo di S. Lieberman, *Some Aspects of After Life in Early Rabbinic Literature*, in *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature*, selected with a prolegomenon by H.A. Fischel, LBS, New York 1977, 387-424.

Anche la «geografia mitologica» dell'*Enoc etiopico* presenta numerosi punti di contatto con idee greche. Ciò vale anzitutto per il regno dei morti collocato nel lontano Occidente,¹⁰ con un luogo luminoso e una fonte vivificante riservati ai giusti. Il pensiero va ai Campi Elisi e alla sorgente Mnemosyne, mentre la corrente di fuoco richiama il *Pyriphlegeton* e i bui luoghi di punizione fanno pensare al Tartaro. Queste immagini risalgono forse a miti comuni al mondo greco e a quello del Vicino Oriente, e in età ellenistica conobbero probabilmente una diffusione più ampia grazie a circostanze del tutto nuove rispetto alle precedenti.¹¹ Il viaggio immaginario di Enoc nelle terre favolose al di là del mar Eritreo, cioè dell'Oceano Indiano, ove doveva trovarsi il paradiso con le sue piante aromatiche (*Hen. aeth.* 30-32), ricorda temi del romanzo immaginario di viaggio.¹² Non occorre poi soffermarsi sul fatto che le particolareggiate de-

10. *Hen. aeth.* 22,1-14; Hengel, *Judentum*, 360-362 e nn. 548-551; 342-345.

11. M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, HAW 5/2, I. *Die Religion der Griechenlands bis auf die griechische Weltberrschaft*, München 1976 (rist. della terza ed. riv. e ampl., 1967); II. *Die hellenistische und römische Zeit*, München 1974; W. Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, SHAW.PH 1, 1984, Heidelberg 1984.

12. Sono qui da ricordare, oltre a Pitea di Massalia, il quale narra del suo lungo viaggio per mare che ebbe effettivamente luogo (F. Lasserre, *Pytheas* (4), KP IV, 1979, 1272-1274), ad esempio Evemero, che tra la fine del sec. IV a.C. e gli inizi del III compose un romanzo di viaggio, *ἱερά ἀναμνηστικά* (cfr. K. Thraede, *Euhemerismus*, RAC VI, 1966, 877-890), nonché il Giamblico, originario della Siria, scrittore di romanzi nel sec. II d.C. (W. Röllig, *Jamblichos* (3), KP II, 1979, 1307); sulla questione v. anche N. Holzberg, *Der antike Roman. Eine Einführung*, Artemis Einführungen 25, München-Zürich 1986, e ora l'opera collettiva *Der antike Roman. Untersuchungen zur literarischen Kommunikation und Gattungsgeschichte*, sotto la direzione di H. Kuch, Veröffentlichungen des Zentralinstitutes für Alte Geschichte und Archäologie der Akademie der Wissenschaften der DDR 19, Berlin 1989; qui si veda in particolare il compendio di R. Johnes (con bibliografia: su Evemero pp. 199 s., su Giamblico pp. 215 s.).

scrizioni del *viaggio celeste*, che nel *Testamento di Levi* tocca per la prima volta sette cieli,¹³ hanno numerosi paralleli greci più antichi;¹⁴ da allora esse entrano saldamente a far parte dei repertori della letteratura apocalittica ellenistica e di quella giudaica. Negli studi tedeschi su queste tematiche è stata prospettata, a torto, una differenza fondamentale tra un modo di pensare temporale, presuntivamente apocalittico, determinato dalla contrapposizione tra l'antico e il nuovo eone, e un modo di pensare spaziale, ellenistico o addirittura gnostico, caratterizzato dall'opposizione tra mondo celeste e mondo terreno.¹⁵ Entrambi questi modi di pensare si trovano, nell'apocalittica, costantemente l'uno a fianco dell'altro.¹⁶ Sorprende constatare come gli studi neotestamentari degli ultimi decenni si «ispirino» regolarmente ad alternative che non hanno ragion d'essere.

Nel racconto della ribellione e della caduta degli angeli vigilanti di *Hen. aeth.* 6-11 G.W.E. Nickelsburg vede l'influsso del mito greco di Prometeo,¹⁷ mentre P.D.

13. *Test. Levi* 2,7-10; 3,1-10; cfr. W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*: ARW 4 (1901) 136-169 e 229-273 (rist. Libelli 71, Darmstadt 1960); J. S.D. Tabor, *Things Unutterable. Paul's Ascent to Paradise and its Graeco-Roman, Judaic and Early Christian Contexts*, New York 1986.

14. V. Hengel, *Judentum*, 373 con bibliografia alla n. 580a.

15. Tipico in questo senso è, per esempio, il giudizio di W. Schneemelcher, *Das Urchristentum*, 101 (su *Atti* 6,1): «Là [sc. nel «protocristianesimo palestinese»] sorse già in tempi antichi, accanto ai giudeocristiani per lo più aramaicofoni e caratterizzati in senso apocalittico, un giudeocristianesimo ellenistico»: come se questo fosse stato meno «caratterizzato in senso apocalittico»!

16. L'inizio del «nuovo eone» discende, per così dire, dal mondo celeste: la pietra che abbatte i quattro imperi universali cade dall'alto, dal monte (di Dio): *Dan.* 2,45 (al v. 34 è da integrare «dal monte»); il Figlio dell'uomo viene «sulle nubi del cielo» (*Dan.* 7,13), e di là viene anche Michele, colui che «sta a guardia» di Israele (*Dan.* 12,1). Tutta l'Apocalisse di Giovanni è pervasa dalla certezza che la salvezza viene dal cielo: cfr. *Apoc.* 4,5; 21,1 ss.

17. G.W.E. Nickelsburg jr., *Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11*: JBL 96 (1977) 383-405, spec. 395-397, 399-404.

Hanson pensa a una fonte orientale comune che, dal canto suo, dovrebbe aver influenzato già Esiodo.¹⁸ Il tema dell'eroe e fondatore «evemeristico» di culto, che ricorre sia qui sia nel libro dei Giubilei, può anche essere d'origine orientale, ma è nel mondo ellenistico che esso svolge un ruolo rilevante e che è recepito volentieri dal giudaismo nella sua polemica contro il culto idolatrico.¹⁹ Anche l'idea, presente in Enoc e nel libro dei Giubilei, secondo cui le anime dei giganti nati dall'unione tra donne appartenenti al genere umano e gli angeli caduti diventano spiriti malvagi, collima completamente con la demonologia greca; allo stesso modo, mentre è difficile dimostrare l'esistenza di stretti rapporti tra la demonologia giudaica e protocristiana e l'Antico Testamento (dove, anzi, viene in larga misura respinta), tali relazioni sono particolarmente evidenti per l'ambiente orientale ellenistico.²⁰ Occorre naturalmente ricordare che la tradizione veterotestamentaria più antica ha lasciato da parte le comuni concezioni demonologiche d'origine popolare (ma cfr. ad esempio *Deut.* 32,17 LXX e Paolo in *1 Cor.* 10,20).

Le influenze «ellenistiche» sul *movimento esseno* sono state oggetto di un mio lungo studio.²¹ Punti di contatto diretti sono secondo me ravvisabili nella tecnica militare del *Rotolo della Guerra*, che probabilmente si basa su un manuale ellenistico di tattica; nella struttura giuridica

18. P.D. Hanson, *Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11*: JBL 96 (1977) 195-233.

19. K. Thraede, *Erfinder* II (geistesgeschichtlich), RAC v, 1962, 1191-1278, 1241-1245 e Hengel, *Judentum*, 164 s. 484.

20. J. Maier, *Geister (Dämonen)*, B.I.c. Israel, RAC IX, 1976, 579-585 e B.II.b. Frühes und hellenistisches Judentum, 626-640; E. Schweizer, *Geister (Dämonen)*, C.I. Neues Testament, *op. cit.*, 688-700 con bibliografia alla fine; F. Andres, *Die Engellehre der griechischen Apologeten des Zweiten Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie*, FChLDG 12/3, Paderborn 1914.

21. Cfr. il mio *Qumran und der Hellenismus*.

dell'associazione religiosa privata;²² nella dottrina dei due spiriti, forse proveniente da Alessandria ma, in ultima analisi, iranica; infine soprattutto negli oroscopi,²³ ove dettagli fisiognomici sono associati alla costellazione astrologica della nascita. Astrologia,²⁴ mantica e magia²⁵ hanno ricoperto, nel giudaismo dell'inizio della nostra era, un ruolo non inferiore a quello svolto nel mondo pagano. Anche il *Rotolo del Tempio*, con i suoi tratti fortemente sistematizzanti, testimonia del razionalismo dell'età ellenistica.²⁶ Quanto sia intricata la confusa problematica storico-religiosa si può comprendere, per esempio, dal fatto che proprio gli esseni, i più accaniti avversari di ogni forma pagana e straniera di pensiero e di sapere, sembravano prestarsi in modo particolare a una *interpretatio Graeca* non solo mediante autori giu-

daici, ma anche pagani, tanto che per molto tempo, per certi aspetti fino alla scoperta dei testi di Qumran, sono stati studiati come fossero un gruppo di neopitagorici giudei.²⁷

Gli esempi che si potrebbero addurre sono pressoché illimitati. In Ben Sira, che presenta una serie di contatti peculiari con lo stoicismo, si incontra la prima allusione alla dottrina delle due vie,²⁸ che nella forma del segno Y diventò il simbolo del pitagorismo e la cui più nota espressione letteraria è costituita dalla favola di Eracle al bivio, di Prodicò, riportata da Senofonte.²⁹ Ben Sira contiene anche i principi primi della dottrina dello *jēser*, che poi i rabbini svilupparono nella contrapposizione fra «la buona e la cattiva inclinazione».³⁰ Essa si colloca tra la speculazione essena sui due spiriti³¹ e la di-

22. J. Duhaime, *The War Scroll from Qumran and the Greco-Roman Tactical Treatises*: RdQ 13 (1988) 133-151: «an utopian tactical treatise» (p. 151); M. Weinfeld, *The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect. A Comparison with Guilds and Religious Associations of the Hellenistic-Roman Period*, NTOA 2, Fribourg-Göttingen 1986.

23. M. Philonenko, *La parabole sur la lampe (Luc. 11,33-36) et les boroscopes qoumraniens*: ZNW 79 (1988) 145-151; Idem, *Philon d'Alexandrie et l'«Instruction sur les deux Esprits»*, in *Hellenica et Judaica. Hommage à V. Nikiprowetzky*, edd. A. Caquot, M. Hadas-Lebel, J. Riaud, Louvain-Paris 1986, 61-68.

24. Hengel, *Judentum*, indice analitico s.v. 'Astrologie' (p. 653); W. e H.G. Gundel, *Astrologumena*, Sudhoffs Archiv Beiheft 6, 1966; J.H. Charlesworth, *Jewish Astrology in the Talmud, Pseudepigrapha, in the Dead Sea Scrolls and Early Palestine Synagogues*: HThR 70 (1977) 183-200; M. Smith, *Helios in Palestine*: ErIs 16 (1982) 199-214.

25. Hengel, *Rabbinische Legende*, 19 e n. 23. Manca un'esposizione esauritiva della magia giudaica nell'antichità: è un'assenza che urge colmare. W. Fauth, *Arbath Iao. Zur mystischen Vierheit in griechischen und koptischen Zaubertexten und in gnostischen und apokryphen Schriften des christlichen Orients*: OrChr 67 (1983) 65-103, ha dimostrato in qual misura le formule e i concetti veterotestamentari (in parte in lingua ebraica) abbiano influenzato i papiri magici e i testi gnostici.

26. J.H. Charlesworth - M. Hengel - D. Mendels, *The Polemical Character of «On Kingship» in the Temple Scroll. An Attempt at Dating 11Q Temple*: JJS 37 (1986) 28-38.

27. Così, per esempio, E. Zeller, *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig 1893, 275-277 e Idem, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, edd. F. Lortzing, W. Nestle, E. Wellmann, vol. 3/2, Leipzig 1923 (rist. Hildesheim 1964), 307-377, spec. 365 ss.

28. *δύο διὰβουαι*: Sir. 2,12; cfr. *Test. As.* 1,3,5: *δύο διὰβουαι*; cfr. Hengel, *Judentum*, 255 e n. 222; Th. Middendorp, *Die Stellung Jesu Ben Sira zwischen Judentum und Hellenismus*, Leiden 1973 (su cui v. la mia recensione: JSJ 5, 1974, 83-87); M. Küchler, *Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Judentums*, OBO 26, Fribourg-Göttingen 1979; J. Marböck, *Sir.* 38,24-39,11: *Der schriftgelehrte Weise. Ein Beitrag zur Gestalt und Werk Ben Sira*, BETHL 51, Louvain 1979; R. Pautrel, *Ben Sira et le Stoïcisme*: RSR 51 (1963) 535-549; O. Rickenbacher, *Weisheitsperikopen bei Ben Sira*, OBO 1, Fribourg-Göttingen 1973; J.T. Sanders, *Ben Sira and Demotic Wisdom*, SBLMS 28, Chico, Cal. 1983; Schürer, *History* III, 208-212.

29. Senofonte, *Mem.* 2,1,21-34; sulla Y v. Persio 3,56 s. («la lettera biforcuta di Samo»).

30. Urbach, *The Sages* I, 471-483 (v. The two Inclinations); cfr. anche 1 QS 3,18-22 (Hengel, *Qumran und der Hellenismus*, 355).

31. P. v. d. Osten-Sacken, *Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten von Qumran*, SUNT 6, Göttingen 1969; H. Stegemann, *Zum Textbestand und Grundgedanken von 1 QS III,13-IV,26*: RdQ 13 (1988) 95-131, la cui interpretazione storico-religiosa è comunque inadeguata.

stinzione, propria dell'antropologia ellenistica, fra un potere superiore e uno inferiore dell'anima nell'uomo. Anche la discussione sul libero arbitrio all'interno dei partiti religiosi giudeo-palestinesi, così come ci viene descritta da Flavio Giuseppe,³² mostra attinenze con le controversie filosofiche. Per finire, le teorie dell'ispirazione e le forme della rivelazione elaborate dalla religiosità ellenistica e dal giudaismo non sono poi così diverse.³³ È vero che non mancano differenziazioni, che almeno in parte hanno motivazioni filologiche – sotto l'aspetto concettuale, ad esempio, la «psicologia» giudaica non era ancora sviluppata come quella greca, ma, a dispetto di siffatte differenze, era possibile una molteplicità di contatti. Ciò che unisce è sovente più importante di quanto divide.

Un elemento fondamentale comune a giudei e greci d'età ellenistica è la scoperta della dimensione religiosa dell'individuo e della sua salvezza escatologica resa possibile, in chiave esclusivamente personale, dalla «conversione»; vale a dire, la speranza di poter oltrepassare, quali individui, i confini della morte. Come l'iniziazione misterica e l'ingresso dell'iniziato in un *thiasos*, oppure la conversione alla filosofia, che garantisce la vita vera in sintonia con la ragione divina, avvengono in base a decisioni di natura esclusivamente personale, assunte dai singoli individui, così, analogamente, gli esseni chiamano i singoli a uscire dalla *massa perditionis* di Israele e ad unirsi alla comunità salvifica escatologica del «vero

32. Ios., *Bell.* 2,162: i farisei attribuiscono ogni cosa alla εἰσαγγέλῃ; i sadducei respingono decisamente questa dottrina, sostenendo il libero arbitrio (ἐκλογὴ) dell'uomo (*op. cit.* 164-165); cfr. G. Maier, *Mensch und freier Wille. Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus*, WUNT 12, Tübingen 1971.

33. Cfr. l'exkursus 4 nel mio *Judentum*, 381-394: «'Sapienza superiore mediante rivelazione' come caratteristica della religiosità tardoantica»; H. Burkhardt, *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien*, Giessen-Basel 1988, 150-188, 165-170.

Israele»; similmente il Battista predica il battesimo al Giordano come sacramento escatologico e segno della vera conversione che, di volta in volta, può essere compiuta unicamente a livello individuale, e Gesù chiama i singoli alla sequela. Gli inviati dei farisei «viaggiano per mare e per terra per fare un proselita» (*Mt.* 23,15) – potrebbe essere un'allusione a eventi come la conversione del re Izate. Per dirla con A. von Harnack, pur non avendo affatto in comune la nozione di «Dio padre»,³⁴ giudei e greci condividevano tuttavia il senso, sempre più nettamente percepito, dell'«infinito valore dell'anima umana».³⁵ Vorrei riportare qui un lungo brano della seconda lezione di Harnack sull'«essenza del cristianesimo», dove il problema è delineato molto chiaramente:

La biografia e i discorsi di Gesù non mostrano rapporto alcuno con lo spirito greco. Ciò suscita, quanto meno, sorpresa: la Galilea era infatti piena di greci, e il greco, a quel tempo, era parlato in molte città della regione... C'erano là insegnanti e filosofi greci, ed è difficile pensare che Gesù abbia del tutto ignorato la loro lingua. È tuttavia assolutamente impossibile affermare che egli sia stato in qualche modo influenzato da costoro e che sia venuto a contatto col pensiero platonico o stoico, anche in una versione popolareggiante di tali dottrine [su questo punto io oggi non sarei più tanto sicuro, M.H.]. Se l'individualismo religioso, Dio e l'anima, l'anima e il suo Dio, il soggettivismo, se la completa responsabilità individuale del singolo, se la separazione della sfera religiosa da quella politica – se tutto ciò è soltanto greco, allora Gesù si trova naturalmente all'interno del contesto dello sviluppo

34. Nonostante anche i greci potessero invocare Dio come padre, come mostra ad esempio l'*Inno a Zeus* dello stoico Cleante (SVF I, 537 pp. 131 s.: tr. ted. in M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* I, Göttingen 1970, 109 s.; Idem, *Kleanthes' Zeushymnus*, in Idem, *Kleine Schriften* I, ed. H. Dörrie, Hildesheim 1965, 87-93).

35. A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums. 16 Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten*, Leipzig 1900, 33 (= Gütersloh 1977, 40). Sulla questione cfr. Hengel, *Sequela e carisma*, 55-69 e A.D. Nock, *Bekehrung*, RAC II, 1954, 105-118; Idem, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933.

greco, e ha anche respirato la pura aria greca dissetandosi alle fonti dei greci. Ma non si può dimostrare che tale sviluppo abbia avuto luogo solo su questa linea, solo nel popolo ellenico; ... anche altre nazioni hanno progredito fino a raggiungere conoscenze e sentimenti analoghi a questi – pur se, d'altro canto, non va dimenticato che tali progressi hanno avuto luogo, di norma, solo dopo che Alessandro Magno ebbe abbattuto le barriere e i recinti che separavano i popoli. Non v'è dubbio che nella maggioranza dei casi anche per queste nazioni l'elemento greco ha costituito un fattore di liberazione e di progresso. Ma non credo che il salmista che ha pronunciato le parole: «Signore, se io ho solo te, non m'interessano né il cielo né la terra» abbia mai udito qualcosa di Socrate o di Platone.³⁶

Assai più importante delle «influenze», spesso difficilmente dimostrabili, è la profonda *convergenza* – nonostante tutte le differenze fondamentali – tra il pensiero veterotestamentario-giudaico e quello greco. Questa si manifesta già nei molteplici elementi del processo di ellenizzazione del giudaismo e nel cristianesimo – la sintesi più feconda raggiunta dal mondo antico. Si può dissentire da Harnack per diversi motivi, ma egli ha più ragione di quanto si voglia oggi ammettere:

Io vi dico che vi sarà in cielo una gioia maggiore per *un solo* peccatore che si pente che per novantanove giusti i quali non hanno bisogno di penitenza (*Lc.* 15,7).

Queste parole non sono rivolte a una collettività – nozione, questa, che ai nostri giorni è costantemente oggetto di così alti elogi –, bensì a ogni singolo individuo in quanto peccatore dinanzi a Dio. E la risposta di Pietro a nome dei discepoli (*Mc.* 10,28: «Vedí, abbiamo lasciato tutto e tí abbiamo seguito») è la risposta di coloro che sono divenuti «individui» a seguito della chiamata personale di Gesù davanti a Dio e ai quali, per questo, è stata donata la nuova comunità del regno di Dio incipiente.³⁷

36. Harnack, *Wesen des Christentum*, 22 (= Gütersloh 1977, 30 s.).

37. «Quest'idea del *singolo* [corsivo mio] 'davanti a Dio' non entra mai in

In questo, ossia nella *scoperta del singolo dinanzi a Dio*, consiste probabilmente il risultato più importante scaturito dall'incontro – tanto ricco di conseguenze e al tempo stesso doloroso – tra lo spirito giudaico e quello greco. Nell'esaltazione del martirio si univano la certezza del superamento della morte e il risalto conferito al valore dell'individuo. L'Antico Testamento non poteva ancora conoscere la lode dell'eroe che muore per la patria e per i suoi dèi, mentre troviamo questa esaltazione ampiamente espressa, ad esempio, nella poesia e nella letteratura greche dell'età delle guerre persiane. Sebbene nell'Israele antico si racconti spesso della morte di profeti e della loro fedeltà a *Yhwh*, tuttavia costoro non vengono mai trasfigurati in martiri: contrariamente a quanto accade nel mondo greco, non si parla mai di un eroico «morire per» (*ἀποθνήσκειν ὑπέρ*).³⁸ Un mutamento repentino avviene in età maccabaica, e proprio nella produzione letteraria che riguarda la Palestina.³⁹ Nel libro di Daniele, i tre giovani nella fornace (cfr. *Dan.* 3,28) costituiscono il primo esempio di martiri salvati in modo miracoloso, ma anche in questa prima «apocalisse» la

testa alla speculazione, la quale non fa che universalizzare fantasticamente i singoli uomini considerandoli come un genere animale» (S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in Idem, *Il concetto di angoscia. La malattia mortale*, Firenze 1965, rist. 1973, 302).

38. *Sal.* 44(43),23 non è una lode dei martiri, ma un'accusa nei confronti di Dio; cfr. *Sal.* 69(68),8. Tutt'al più è possibile trovare reminiscenze nell'arcaico cantico di Debora (*Giud.* 5,18) e nella tradizione su Gedeone (*Giud.* 9,17); cfr. anche *1 Sam.* 19,5; *Giud.* 12,3 – ossia in tradizioni relativamente antiche. *Is.* 53 costituisce un caso particolare, unico nel suo genere ed enigmatico. Su tutto ciò cfr. il mio *Crocifissione ed espiazione*.

39. N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, StANT 5, München 1961, 144-160; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, 1. *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1979, 283; Idem, *Das Lösegeld für Viele*; *Jud.* 3 (1947/48) 249-264, poi in Idem, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 216-229; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu*, FRLANT 64, Göttingen 1963, 9-110.

persecuzione dei «sapianti» serve all'espiazione dei loro peccati (*Dan.* 11,35; 2 *Macc.* 7,18.22 s.38). D'altro canto ai martiri viene comunque promessa una ricompensa speciale (*Dan.* 12,1-4). In 1 *Macc.* 2,50, Mattatia, in punto di morte, raccomanda ai figli di dare la propria vita per il patto dei Padri e in 6,44 il suo eroico figlio Eleazaro si sacrifica, come i guerrieri greci durante le guerre persiane, «per salvare il suo popolo e acquistarsi un nome eterno»: idea del tutto nuova. 2 *Macc.* 6 e 7 contiene i primi estesi resoconti di episodi di martirio e da allora si intensificano anche le formule del «morire per» la legge di Dio e il popolo da lui prescelto.⁴⁰ In pari tempo s'incontra sempre più spesso, a proposito di *Gen.* 22 e *Is.* 53, l'idea dell'espiazione vicaria nella morte del giusto.

H.S. Versnel, che ha fornito la più esaustiva e convincente trattazione del problema, conclude:

Al dilemma «greco» o «giudaico» non si potrebbe forse rispondere, in modo meno semplicistico ma più soddisfacente, con «ellenistico»?⁴¹

Resta il *mare magnum* delle tradizioni rabbiniche, che tuttavia appartengono in gran maggioranza a un'età posteriore e sulle quali intendo soffermarmi solo brevemente. Proprio questa sfera è l'ultima a lasciarsi distinguere chiaramente dal suo contesto greco-romano. Sul problema dell'«influenza ellenistica» esiste comunque già una nutrita serie di contributi eccellenti o, quantomeno, stimolanti, quantunque si sia ancora assai lontani dall'esaurire tale ambito di ricerca. Posso comunque

40. Al riguardo cfr. Hengel, *Crocifissione ed espiazione*, 143 s.; per una visione complessiva della stato della ricerca v. N. Brox, *Zeuge und Märtyrer*, 132-142.

41. Quid Athenis et Hierosolymis? *Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des «Effective Death»*, in *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, ed. J.W. van Henten, StPB 38, Leiden 1989, 162-196, 193 (con numerosi altri importanti contributi alla tematica).

rimandare agli studi di R. Meyer⁴² e di S. Lieberman⁴³ nonché al volume collettivo, a cura di H.A. Fischel, *Essays in Graeco-Roman and Related Talmudic Literature*.⁴⁴ Una cosa di cui si avverte particolarmente la mancanza è una nuova raccolta dei forestierismi greci e latini; l'indispensabile lavoro di S. Krauss⁴⁵ necessita di una sostanziale revisione linguistica e metodologica.

Flavio Giuseppe ha paragonato i farisei agli stoici, e al riguardo si possono costatare alcuni sorprendenti parallelismi, risalenti comunque piuttosto a un certo atteggiamento fondamentale etico-religioso che non a documentabili influenze dirette. In quanto segue intendo limitarmi a scegliere alcuni noti esempi da cui si può capire chiaramente come anche i sapienti farisei abbiano pagato il loro tributo allo spirito del tempo e siano stati partecipi della *koinè* religiosa della loro età.

David Daube⁴⁶ e Günther Mayer⁴⁷ hanno dimostrato,

42. R. Meyer, *Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie. Rabbinische Vorstellungen vom Werden des Menschen*, BWANT 74, Stuttgart 1937.

43. S. Lieberman, *How much Greek in Jewish Palestine?*, in *Biblical and Other Studies*, ed. A. Altmann, LIAJS, Texts and Studies 1, Cambridge 1963, 123-141 ora in *Essays in Graeco-Roman and Related Talmudic Literature*, selected with a Prolegomenon by H.A. Fischel, LBS, New York 1977, 325-343 o in S. Lieberman, *Texts and Studies*, New York 1976, 216-234; Idem, *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission. Beliefs and Manners of Palestine in I Century B.C.E. - IV Century C.E.*, TSJTS 18, New York 1962; Idem, *Greek in Jewish Palestine. Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II-IV Centuries C.E.*, New York 1965; cfr. anche S.R. Shimoff, *Hellenization among the Rabbis: Some Evidence from Early Aggadot Concerning David and Solomon*: JSJ 18 (1987) 168-187.

44. In proposito v. la nota precedente; inoltre, dello stesso autore, *Rabbinic Literature and Graeco-Roman Philosophy. A Study of Epicurea and Rhetorica in Early Midrashic Writings*, StPB 21, Leiden 1973.

45. *Griechische und lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum*, Berlin 1898. Naturalmente non mancano, al riguardo, lavori più recenti: v. le opere citate sopra, p. 31 n. 10.

46. D. Daube, *Alexandrian Methods of Interpretation and the Rabbis*, in *Festschrift H. Lewald*, Basel 1953, 27-44 ora in *Essays in Graeco-Roman and Related Talmudic Literature*, 165-182 e Idem, *Rabbinic Methods of*

in modo più che ragguardevole, come l'interpretazione rabbinica delle Scritture – fondata presumibilmente sulle sette regole ermeneutiche di Hillel – si ispiri, in fin dei conti, ai canoni metodologici dei filologi e dei giuristi alessandrini. Il parallelo più prossimo alla catena della tradizione farisaica è rappresentato dalla successione dei capiscuola delle scuole filosofiche greche; il *seder* giudaico di pasqua è una raccolta di *paradigmata* per gli usi greci a tavola, che svolgono già un certo ruolo in Ben Sira. Qui, sostanzialmente, il costume festivo della classe dirigente, che nei suoi simposi banchettava su comodi cuscini e si divertiva con giochetti di domanda e risposta e con canti gioiosi, è trasferito alle celebrazioni festive di tutto il popolo. Nel Talmud sono frequenti le discussioni con filosofi pagani, delle cui concezioni, così come dei *mythologumena* greci, si mostra di essere a conoscenza. Anche la dottrina rabbinica delle anime, che comprende la dottrina della preesistenza dell'anima, è largamente dipendente da concezioni filosofiche popolari. Si conoscevano i *sifre Homeros*,⁴⁸ i libri di Omero, e vi si vedeva un *adiaphoron* che, a differenza delle Scritture, non rendeva impure le mani. I quattro elementi dei greci venivano usati per illustrare la storia della creazione, e venne accolto anche il mito dell'uomo primordiale androgino; nel Talmud, *'andrôginôs* diventa prestito linguistico. Viene pure ripresa una immagine della dottrina della migrazione delle anime, quella della ruota del tempo che gira incessantemente.⁴⁹ La leggenda di

Interpretation and Hellenistic Rhetoric: HUCA 22 (1949) 239-264. Sul tema v. anche S.R. Shimoff, *Hellenization*. Altra bibliografia anche in H.L. Strack - G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 7^a ed. riv. e corr., München 1982, 26.

47. G. Mayer, *Exegese*, II (Judentum), RAC VI, 1966, 1194-1211.

48. *mšad*. 4,6: *sprij hmjrs*; cfr. il mio *Judentum*, 139 ss. e l'indice analitico s.v. 'Homer' nonché *Achilleus-Darstellungen aus Jerusalem*, in coll. con R. Peled, SHAW.PH 1, Heidelberg 1982, 51 e n. 51.

49. *mBikk*. 1,5 ecc.; cfr. S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter*

Alessandro godette di alta considerazione; si conoscevano il mito della morte di Osiride e l'immagine di Iside lattante, le leggende del vaso delle Danaidi, del filo di Arianna, del letto di Procuste, nonché il mito della Fenice, le sirene (già nella traduzione dei LXX) e i centauri. Erano anche diffuse favole di animali, allo stile di Esopo, e storie ellenistiche di sogni. S. Lieberman⁵⁰ ha enucleato ed evidenziato numerose sentenze greche, brani di sapienza gnomica e giochi di parole presenti nella letteratura rabbinica.

Per concludere vorrei soltanto richiamarmi ancora ad alcune note tradizioni su Hillel.⁵¹ Qui si dovrebbe anzitutto ricordare l'introduzione del *prosbol* (προσβολή), che rimosse i deleteri effetti sociali secondari della prescrizione dell'anno giubilare; poi la ricapitolazione dell'intera torà nella regola d'oro,⁵² la definizione dell'anima

II, Berlin 1899, 64 ss. 598; Meyer, *Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie*, 68 (*Gen. r.* 8,1 ed. J. Theodor - Ch. Albeck, 55) e Kittel, *Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, 142-168 sull'immagine della «ruota della creazione» o «del tempo» (głgl bw' šh-wzr b'wlm; diversamente Jaeger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, 5), motivo in verità derivante dal contesto della tematica della metempsicosi, la cui comparsa in ambiente ellenistico è stata studiata da M. Dibelius, *Der Brief der Jakobus*, KEK 15, 12^a ed. riv. e ampl. da H. Greeven con bibl. e appendici a cura di F. Hahn, Göttingen 1984, 182-184. Sulla questione resta naturalmente fondamentale E. Norden, *P. Vergilius Maro. Aeneis Buch VI*, Sammlung wissenschaftl. Komm. zu griechischen und römischen Schriftstellern, Leipzig 1903, 16-19 sul ὁππος περί πάλιν γενεσίας in Virgilio, *Aen.* 723-755, 748: *ubi mille rotam volvere per annos*. 50. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, 144-160 (proverbi latini e greci nella letteratura rabbinica); per temi tratti dalla mitologia greca cfr. Strack-Billerbeck IV, 405 s. 408 s.

51. Cfr. J. Neusner, *Die Suche nach dem historischen Hillel*, in Idem, *Das pharisäische und talmudische Judentum. Neue Wege zu seinem Verständnis*, TSAJ 4, Tübingen 1984, 52-73; N.N. Glatzer, *Hillel. Repräsentant des klassischen Judentums*, Bibliotheca Judaica, Frankfurt/Main 1966.

52. J. Jeremias, *Goldene Regel* 2, RGG II, 1958, 1688 ss.; A. Dihle, *Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik*, SAW 7, Göttingen 1962, 82; Hengel, *Zur mathäischen Bergpredigt*, 390-395, con esempi tratti dalla letteratura rabbinica e da fonti orientali.

come «ospite nel corpo», la quale va comunque di pari passo con l'invito ad aver cura del corpo in quanto immagine divina di Dio.⁵³ Sulla stessa linea si collocano il comandamento di amare tutti gli uomini, il rilievo dato allo studio, un ascetismo quasi cinico e l'aspirazione all'autarchia come pure il desiderio di convertire i pagani alla verità della torà di Dio.⁵⁴ In questo atteggiamento – divenuto leggendario – si potrebbe forse vedere una autentica alternativa all'ostentazione della magnificenza ellenistica della Gerusalemme erodiana, che peraltro era debitore non *soltanto* allo spirito dell'Antico Testamento, ma anche – ne fosse o meno consapevole – alla *tradizione umanitaria socratica*.⁵⁵ Non soltanto il cristianesimo, ma anche il giudaismo rabbinico, per tanti aspetti così diverso, si fonda sostanzialmente su una sintesi.

53. Urbach, *The Sages* 1, 243-254.

54. Hillel: *probole*, *mSbeb.* 9,3; *bGitt.* 36b; *mAb.* 1,12b: «Siate discepoli di Aronne, che ama la pace, che cerca la pace (*Sal.* 34,15; *Is.* 51,1 e il *דְּיוֹזֵי»* *עִירְוִרְי* di *Ebr.* 12,14; *ruwp slwm*), che ama le creature e le conduce alla legge» (tr. it. in Manns, *Leggere la Mišnah*, 183; in proposito v. Urbach, *The Sages* 1, 588 e Glatzer, *Hillel*, 75-80).

55. H.D. Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner «Apologie» 2 Korinther 10-13*, BHTh 45, Tübingen 1972, 138-148.

CAPITOLO SESTO
LE CONSEGUENZE:
IL GIUDAISMO PALESTINESE
COME GIUDAISMO ELLENISTICO

Per la nostra comprensione della storia delle origini cristiane, le conseguenze di questo quadro succinto e assai frammentario dell'«ellenizzazione» della Palestina sono molteplici. Vorrei ricordare soltanto alcuni punti.

1. Poiché il giudaismo palestinese, dopo un periodo di oltre trecent'anni passato sotto l'influenza della cultura greca, può anche esser definito «giudaismo ellenistico», *il termine «ellenistico», nell'uso linguistico corrente, non serve più a rendere una differenziazione significativa, in termini storico-religiosi, nell'ambito della storia del cristianesimo primitivo.* Un'affermazione come quella di F. Büchsel, secondo cui «il fondamento della sua concezione della vita è il giudaismo palestinese, non quello alessandrino, *contaminato dall'ellenismo*»,¹ non è più sostenibile in questa forma. Se così stessero le cose, allora anche in Palestina il giudaismo sarebbe stato a modo suo «contaminato dall'ellenismo», ma tale predicato è intrinsecamente del tutto assurdo e, in questo contesto, va respinto *a limine*. Si dovrebbe smettere di porre il problema dell'influenza «ellenistica» con connotazioni positive o negative. Per quanto oggi sia nuovamente di moda opporre lo spirito (veterotestamentario-)giudaico allo spirito greco (e viceversa), resta che valutazioni del genere ci fanno fare ben pochi progressi. Giudaismo e cristianesimo, tutto il nostro mondo occidentale, sono divenuti ciò che sono grazie a entrambe le tradizioni – la

1. F. Büchsel, *Johannes und der hellenistische Synkretismus*, BFChTh 2^a s. 16, Gütersloh 1928, 53.

veterotestamentaria e la greca. Ci si deve anzitutto interessare delle connessioni storiche, che sono più articolate e complesse delle nostre etichette, dei clichés e casellari di cui siamo soliti servirci, ma al tempo stesso si tratta di sapere realmente comprendere i fatti e valutare il passato in modo non unilateralmente tendenzioso ma corretto. La verità della rivelazione divina poteva essere espressa sia in ebraico sia in greco: il vangelo non era legato a una lingua particolare.

2. Quando si vuole delineare il cristianesimo primitivo si deve quindi adottare la massima cautela nell'usare l'aggettivo «ellenistico». Esso significa troppe cose e, proprio per questo, troppo poco. In una materia tanto difficile come la ricostruzione delle vicende storiche di una piccola setta giudeo-messianica sorta in Palestina, per i primi cent'anni della sua esistenza abbiamo bisogno di differenziazioni più precise. Anzitutto la *diversità di linguaggio* tra greco e aramaico, che comincia ad avvertirsi già in Galilea e a Gerusalemme; resta poi da distinguere tra i vari livelli linguistici, condizionati da quelli culturali, tra il semplice greco della *koinè* e quello retoricamente affinato. Occorre poi distinguere *sociologicamente* tra città e campagna; tra schiavi, lavoratori giornalieri, appaltatori d'imposta, appartenenti al ceto medio e l'aristocrazia. Ulteriori possibilità di differenziazione si delineano ove si considerino gli svariati ambienti *geografici*, regioni e città: tra Galilea e Giudea, Gerusalemme e Antiochia, Asia Minore e Roma. Infine, non da ultimo per importanza, sono da distinguere i rapporti *personali* con autorità, rappresentanti della tradizione e scuole: Paolo, Pietro, Giovanni, Giacomo ecc. Chi intenda usare il termine «ellenistico» deve definirlo con maggior precisione poiché esso presenta troppe sfaccettature. Significa semplicemente «greco d'età tarda» o «sincretistico-orientale»? È riferito alla tecnica, all'arte, all'economia, alla politica, alla retorica e alla letteratura,

alla filosofia, alla religione? Oppure, come avvenne in seguito, a partire dal III secolo d.C., potrebbe significare semplicemente «pagano»? È una tale varietà che rende così difficile affrontare un tema come questo, tanto più che parecchie sfumature si sono intrecciate tra loro. Oppure esso fa riferimento al mito greco antico? o alla mitologia iranica, egiziana, babilonese o addirittura gnostica che va particolarmente di moda e che è anche fonte di tanti errori?² Un impiego indeterminato dell'aggettivo

2. Non posso che stupirmi della sicumera con cui molti miei colleghi neotestamentaristi parlano di continuo «del mito gnostico» o «della gnosi». Nei termini in cui, ad esempio, lo ha descritto Bultmann in numerose sue pubblicazioni (*Theologie des Neuen Testaments*, 169-171; Idem, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 152-162), prima della scoperta dei testi di Nag Hammadi (e del radicale mutamento che essi hanno provocato nel dibattito sulla gnosi), questo mito è un prodotto artificioso e astorico della scuola di storia delle religioni, come acutamente ha dimostrato C. Colpe (*Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos*, FRLANT 78, Göttingen 1961). Peraltro, già undici anni prima della pubblicazione del libro di Colpe, il miglior conoscitore della storia delle religioni ellenistiche, A.D. Nock, nella sua recensione a *Das Urchristentum* di Bultmann, aveva energicamente protestato contro questa impostazione, adducendo fonti a supporto (NSNU 5, 1951, 35-40). Ma in Germania questo intervento passò affatto sotto silenzio. Bultmann, che qui raccoglieva i risultati della sua generazione di maestri, aveva sì parlato talvolta anche delle «molteplici varianti» (*Das Urchristentum*, 153), ma poi – a vantaggio di una *sistemizzazione* teologica – aveva ecceduto nell'uniformarne, sbagliando, i risultati diseguali, traendone conseguenze ingannevoli *sul piano storico*. Il problema che Bultmann pone della «comprensione dell'esserci e dell'esistenza» (*op. cit.*, 155) in Giovanni, in Paolo o in autori gnostici è indubbiamente legittimo per un teologo che si occupi di queste cose, anche se i contorni del quadro che ne risulta sono talvolta incerti e non sempre si riesce a distinguere tra la comprensione dell'esistenza che nel proprio tempo avevano i contemporanei e la comprensione storica che si ricava dal testo. Tuttavia, soprattutto la costruzione astorica «del mito gnostico», che in qualche modo – talvolta in antitesi – viene considerata soggiacere ai testi neotestamentari, è fin troppo spesso all'origine di vere e proprie aberrazioni. È da aggiungere poi che non si trae un'impressione favorevole dal presupposto filosofico di *existentialia* fuori del tempo come comprensione in generale degli universali che si fanno possibili anzitutto in ogni individualità. Nel suo articolo *Das Problem des Hermeneutik* (ZThK 47, 1950, 47-69 poi in Idem, *Glauben und Verstehen* II, Tübingen 1961, 211-235), Bultmann precisa nuovamente questi concetti nel conte-

«ellenistico» non produce *maggiore* chiarezza, ma serve soltanto a incrementare la confusione storica che tanto insidia la nostra disciplina.

3. Per concludere, non si deve dimenticare che nella Palestina giudaica uno sviluppo culturale era *possibile* in misura assai maggiore di quanto la ricerca moderna voglia generalmente ammettere. Si fa presto a dire ciò che era *impossibile*: un culto manifestamente pagano, vale a dire l'aperta rottura col primo (e secondo) comandamento, tale da portare al politeismo; un evidente e con-

sto dei differenti «rapporti vitali» tra testo e interprete, la cui interrelazione è considerata – sulla scia di Dilthey – come il «presupposto di ogni interpretazione comprendente» (p. 217). Un errato inquadramento storico dei «rapporti vitali» che trovano espressione in un testo può naturalmente comportare il pericolo che essi non vengano rilevati e descritti con precisione. Il grande lavoro di Hans Jonas (*Gnosis und spätantiker Geist*, 1. *Die mythologische Gnosis*, 2^a ed. riv. Göttingen 1954, con le importanti correzioni apportate dall'autore al Congresso di Messina del 1966, v. *Gnosis und Gnostizismus*, WdF 262, ed. K. Rudolph, Darmstadt 1975, 626-645) mostra che per l'intera problematica dei singoli risultati e per il concetto di gnosi eccessivamente esteso, il problema fondamentale, che qui è in questione, della *natura* del fenomeno contribuisce in misura determinante all'analisi di singoli sistemi e motivi gnostici. Non si può quindi dare una risposta all'interrogativo cruciale se il cristianesimo delle origini dipenda da una «gnosi precristiana» *non dimostrabile* sulle fonti. Per larga parte questo è naturalmente anche un problema di definizione: quanto più allargata è la nozione di gnosi, tanto maggiore è il numero di testi che vi può essere incluso. Ma un tale ampliamento certo non favorisce la comprensione dei testi nella loro peculiarità inconfondibile. Si deve esser grati a Colpe per il modo in cui egli ha messo in chiaro come a monte del «mito gnostico del redentore» della scuola di storia delle religioni e dei suoi seguaci «(si trovasse) *de facto* il sistema manicheo che, a seguito di un'infelice costellazione della ricerca storica, veniva proprio allora proposto dall'orientalistica» (C. Colpe, *Mythische und religiöse Aussage ausserhalb und innerhalb des Christentums*, in Idem, *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung*, ThB 68, München 1980, 101). Vorrei lasciare al giudizio del lettore se la spiegazione che Colpe offre di questo errore storico dell'interpretazione esistenziale facendo ricorso a un'arguta quanto maliziosa osservazione di Karl Kraus sulla psicanalisi illustri effettivamente la genesi o addirittura la causa delle concezioni bultmanniane. Ma, quando si esamini la ricerca tedesca sulla gnosi da Reitzenstein agli epigoni attuali, passando per la scuola di Marburgo, si deve semplicemente concludere che *difficile est saturam non scribere*.

tinuo disprezzo di parti essenziali della torà e la concreta, materiale profanazione del tempio, per i quali ci si può certo non vincolare alla comprensione farisaica della torà, casuisticamente affinata, poiché non sappiamo in qual misura al tempo di Gesù essa si fosse già affermata tra il popolo – ad esempio in Galilea. Certamente i farisei esercitavano una grandissima influenza sulla popolazione, ma ciò non significa che ne avessero l'assoluto dominio spirituale, e resta dubbio perfino se, quando e in qual misura i rabbì vi siano poi pervenuti. Questa impossibilità di criticare apertamente la torà e il tempio risultò fatale agli ellenisti e più tardi a Paolo. Per questa ragione ritengo anche impossibile che abbia potuto aver luogo una missione prepaolina incentrata sulla libertà dalla legge, rivolta ai pagani nel cuore stesso della Palestina a popolazione giudaica. In aree periferiche come la pianura costiera, le città della Decapoli o la costa fenicia, invece, la situazione può già essere stata diversa.

L'intero sviluppo della dottrina cristologica, d'altra parte, *potrebbe* essere avvenuto all'interno del giudaismo palestinese. Vi si sarebbero potuti trovare svariati mediatori celesti preesistenti, strettamente connessi a Dio. Lo stesso titolo *ὁ κύριος* dev'essere stato attribuito a Gesù già in Gerusalemme. Giacomo e gli altri fratelli di Gesù si facevano comunque chiamare *ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου*, e più tardi sia loro sia i successivi parenti del Signore ricevettero l'analoga qualifica di *δεσποσύνοι*.³ Nessun *topos* dottrinario neotestamentario non *avrebbe potuto esser concepito* o insegnato anche in Palestina. I problemi che furono all'origine della persecuzione dei cristiani non sorsero all'inizio da contrasti «dogmatici»,

3. Sesto Giulio Africano, *Ep. ad Aristidem* 5 (ed. W. Reichardt, TU 34,3, Leipzig 1909, 61 r. 20 e PG 10, 61,14). Lo stesso Giulio Africano indica Gerusalemme come luogo di nascita; cfr. da ultimo F.C.R. Thee, *Julius Africanus and the Early Christian View of Magic*, HUTH 19, Tübingen 1984.

ma da questioni concernenti gli aspetti concreti dell'osservanza della torà. Anche la cristologia del figlio di Dio o della preesistenza non è in sé «ellenistica» o addirittura «non giudaica» o «non palestinese». Se, ad esempio, si *suppone* che l'inno della lettera ai Filippesi non sia sorto all'interno della comunità gerosolimitana, ciò si deve ad altre motivazioni – ad esempio filologiche. Teologumeni del giudaismo «ellenistico» della diaspora, come ad esempio la dottrina filoniana del *logos*, possono senz'altro essere stati conosciuti anche nella Palestina giudaica. In generale, dunque, dobbiamo essere assai più prudenti – o, per meglio dire, più aperti – nelle nostre ipotesi sul kerygma della comunità primitiva palestinese: tra il 30 e il 50 d.C., a Gerusalemme la vivacità intellettuale e le occasioni per metterla a frutto erano maggiori «di quanto se lo sogni la nostra erudizione scolastica». Al contrario, dobbiamo ammettere che un certo regresso, dovuto anche alla pressione delle mutate condizioni politiche, interessò più tardi la comunità, a partire dalla fine degli anni 40, quando essa era guidata da Giacomo.

4. Un ultimo punto concerne il problema della *sociologia dell'educazione*. Ad eccezione forse di Luca e dell'autore della lettera agli Ebrei, gli scrittori neotestamentari, che erano in grande maggioranza giudeocristiani, non avevano una conoscenza approfondita della letteratura greca profana. O erano del tutto sprovvisti di un'effettiva educazione greca conseguita attraverso la «letteratura classica» nota, com'è il caso di Marco, Matteo, Giovanni e probabilmente anche di Paolo, oppure, se ne disponevano, essa era del tutto insufficiente. Normalmente l'istruzione posseduta dagli autori neotestamentari era stata loro impartita nelle sinagoghe delle comunità grecofone di Palestina e della diaspora, e naturalmente tra le singole comunità sinagogali esistevano considerevoli differenze qualitative. Proprio questa

mancanza di un'approfondita *formazione letteraria greca* all'interno del canone letterario dominante, che iniziava con Omero e includeva i tragici fino a Euripide,⁴ costituisce un fondamentale elemento comune al cristianesimo delle origini e all'insieme del giudaismo palestinese (ed «ellenistico»). Per quanto diffusa potesse essere la conoscenza della lingua greca, l'accesso a un'educazione più elevata era riservato solo agli appartenenti a un ceto superiore quantitativamente assai limitato. Dalla *Cena Trimalchionis* di Petronio si può notare come non tutti i nuovi ricchi, che si compiacevano di annoverarsi fra i componenti delle classi alte, fossero effettivamente educati. La formazione culturale giudeo-«ellenistica» usualmente impartita nella madrepatria e nella diaspora poggiava su un fondamento diverso. Probabilmente si leggevano i Settanta e altre opere letterarie «giudeogreche» di edificazione e d'intrattenimento, ma era assai rara la lettura dei classici e dei filosofi greci nel testo originale. Nel corso dei secoli I e II, inoltre, non fu la letteratura a produrre l'effetto missionario più rilevante, bensì la *predicazione* giudaica e cristiana, con le discussioni orali e la testimonianza personale in parole e azioni. Si può affermare che quanti portarono la nuova novella dalla Palestina giudaica in Siria e in Asia Minore, e poi fino a Roma, non appartenevano né al proletariato analfabeta né all'aristocrazia, bensì a quel ceto medio creativo che volentieri oggi verrebbe definito «piccola borghesia», *milieu* sociale da cui provenivano anche Gesù e Paolo.

Tale situazione si protrasse, sostanzialmente invariata, per tutto il I secolo, trasformandosi nettamente soltanto nel corso del II secolo, quando s'incontrano i primi «precursori» di una solida educazione letteraria greca: Luca, l'autore della lettera agli Ebrei e Clemente Roma-

4. E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI Jh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance* II, Leipzig-Berlin 1909 (2^a rist.), 451-510.

no.⁵ Il cambiamento vero e proprio avvenne relativamente tardi, all'incirca al tempo dell'imperatore Adriano (117-138), con i primi gnostici d'un certo livello, Basilide e Valentino, con Marcione e, intorno alla stessa epoca, con gli apologisti.⁶ Questa «barriera culturale» fu assai più profonda e incisiva che non il passaggio tanto problematico dal giudeocristianesimo palestinese a quello «ellenistico».⁷

Soltanto ora ha inizio, per dirla con Harnack, la definitiva «ellenizzazione del cristianesimo».⁸

5. Cfr. l'interpretazione che ne offre W. Jaeger in *Das frühe Christentum*, 9-19. Jaeger richiama l'attenzione sull'uso di «regole dell'oratoria politica» (p. 9), sui prestiti dalla filosofia stoica (p. 10) e su esempi tratti dalla vita politica (p. 14).

6. Cfr. Hengel, *Hadrians Politik*, 161 ss. e, per Giustino, H. Chadwick, *The Vindication of Christianity*, in *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford 1984 (= 1966), 1-30; anche Chadwick vede una svolta quando respinge l'ipotesi di connessioni tra la teologia del *logos* di Giustino e il concetto giovanneo di *logos* (*op. cit.*, 4) e sottolinea l'importanza della filosofia popolare ellenistica per Giustino (*op. cit.*, 11-13); cfr. anche Jaeger, *Das frühe Christentum*, 20-26. E. Schwartz riconosceva a Papia, tanto spesso maltrattato da Eusebio, di «possedere gli strumenti della retorica» (*Über den Tod der Söhne Zebedai. Ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangeliums*, AGWG.PH 7/5, 1904 poi in *Gesammelte Schriften*, v. *Zum Neuen Testament und zum frühen Christentum*, Berlin 1965, 48-123 e in *Johannes und sein Evangelium*, ed. K.H. Rengstorf, WdF 82, Darmstadt 1973, 202-290, 211), e di scrivere troppo bene per essere «soltanto un sempliciotto» (p. 216).

7. Jaeger, *Das frühe Christentum*, 7. Jaeger cita qui un brano degli *Atti di Filippo* parallelo ad *Atti* 17,17-34, secondo cui anche Filippo discute in Atene con trecento filosofi che lo ritengono un filosofo a motivo del suo modo di vestire (*Act. Phil.* 6[1], ed. R.A. Lipsius - M. Bonnet, 11/2, 4), e afferma: *καὶ γὰρ παιδείαν ὄντως νέαν καὶ καινὴν ἤνεγκεν ὁ κύριός μου εἰς τὸν κόσμον* (8[3], Lipsius-Bonnet, 5). L'impiego del termine *paideia* tradisce il grado di ellenizzazione del kerygma in questo testo indubbiamente tardo.

8. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1. *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, 4^a ed. riv. e ampl., Tübingen 1909, 250; al riguardo cfr. l'illustrazione del *background* della teologia di Ritschl e il giudizio differenzialmente motivato di W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*: ZKG 70 (1959) 1-70 poi in Idem, *Grundfragen systematischer Theo-*

logie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1979, 296-346, e v. ora E.P. Meijering, *Die Hellenisierung des Christentum im Urteil A. v. Harnacks*, Verhandlungen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 128, 1987. Il concetto che Harnack ha dell'«ellenismo» è comunque sostanzialmente diverso da ciò che oggi in genere si pensa. Harnack individua il connotato più importante dell'«ellenismo» in una forma di educazione «scientifica» non solo nell'ambito della retorica ma, soprattutto, in quello della filosofia. Se si parte da questo concetto, l'«ellenizzazione» del cristianesimo inizia soltanto adesso, poiché in realtà il livello filosofico e retorico dell'«ellenismo» che il giudeo Filone e altri avevano da gran tempo dato ormai per acquisito viene raggiunto relativamente tardi, e per gradi, con Giustino o, meglio ancora, con Clemente Alessandrino.

ELENCO DELLE SIGLE

| | |
|---------|--|
| AASOR | Annual of the American Schools of OriUntal Research |
| AAWG.PH | Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philosophisch-historische Klasse |
| ABG | Archiv für Begriffsgeschichte |
| ADPV | Abhandlungen des deutschen Palästina-Vereins |
| AGJU | Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums |
| AGWG.PH | Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse |
| AHAW.PH | Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse |
| AJP | American Journal of Philology |
| ANRW | Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt |
| ARW | Archiv für Religionswissenschaft |
| BA | Biblical Archaeologist |
| BAR | British Archaeological Reports |
| BASOR | Bulletin of the American Schools of Oriental Research |
| BCR | Biblioteca di Cultura Religiosa |
| BETL | Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovanien-sium |
| BEvTh | Beihefte zur Evangelischen Theologie |
| BFCT | Beiträge zur Förderung christlicher Theologie |
| BHTh | Beiträge zur historischen Theologie |
| Biki | Bibel und Kirche |
| BWANT | Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament |
| BZ | Biblische Zeitschrift |
| BZAW | Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft |
| BZNW | Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft |
| CB.NT | Coniectanea Biblica. New Testament series |

CBQ Catholic Biblical Quarterly
 CIJ *Corpus Inscriptionum Judaicarum*
 CorpAp *Corpus Apologetorum*
 CP Classical Philology
 CPJ *Corpus Papyrorum Judaicarum*
 CQ Classical Quarterly
 CRB Cahiers de la Revue Biblique
 CUFr Collection des Universités de France
 DBS *Dictionnaire de la Bible, Supplément*
 DJD Discoveries in the Judaean Desert
 EJ *Encyclopaedia Judaica*
 EKK Evang.-kath. Kommentar zum Neuen Testament
 EPRO Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain
 ErIs Eretz Israel
 EuA Erbe und Auftrag
 EvTh Evangelische Theologie
 ExpT Expository Times
 FChLDG Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte
 FGrH *Fragments der griechischen Historiker*
 FRLANT Forschungen zur Religion des Alten und Neuen Testaments
 FzB Forschungen zur Bibel
 GCS Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
 GLAJJ *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, ed. M. Stern
 GOF.H Göttinger Forschungen. Historische Abteilung
 HAW Handbuch der Altertumswissenschaft
 HNT Handbuch zum Neuen Testament
 HUCA The Hebrew Union College Annual
 HUTH Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
 IEJ Israel Exploration Journal
 JANES Journal of the Ancient Near Eastern Society, Columbia University
 JBL.MS Journal of Biblical Literature. Monograph Series
 JE *Jewish Encyclopedia*
 JJS Journal of Jewish Studies
 JQR Jewish Quarterly Review
 JSHRZ Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
 JSOT.MS Journal for the Study of the Old Testament. Monograph Series

JSJ Journal for the Study of Judaism
 JSS Journal of Semitic Studies
 KEK Kritisch-exegetisches Kommentar über das Neue Testament
 KP *Kleine Pauly*
 LBS Library of Biblical Studies
 LCL Loeb Classical Library
 LIAJS Lown Institute of Advanced Judaic Studies
 Mnem. Mnemosyne
 NHS Nag Hammadi Studies
 NSNU Nuntius Sodalicii Neotestamentici Upsaliensis
 NTA Neutestamentliche Abhandlungen
 NTOA Novum Testamentum et Orbis Antiquus
 NTS New Testament Studies
 NT.S Novum Testamentum. Supplements
 NumC Numismatic Chronicle and Journal of the Numismatic Society
 OBO Orbis Biblicus et Orientalis
 OGIS W. Dittenberger, *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae*
 OrChr Oriens Christianus
 OTS Old Testament Studies
 PCPhS Proceedings of the Cambridge Philological Society
 PEQ Palestine Exploration Quarterly
 PG J.P. Migne, *Patrologia Graeca*
 PsVTGr Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graeca
 Qad. Qadmoniot
 RAC *Reallexikon für Antike und Christentum*
 RAr Revue Archéologique
 RB Revue Biblique
 RdQ Revue de Qumrân
 RE *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*
 RGG *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*
 RHPhR Revue d'histoire et philosophie religieuses
 RM Religionen der Menschheit
 RSR Revue des Sciences Religieuses
 SANT Studien zum Alten und Neuen Testament
 SAW Studienhefte zur Altertumswissenschaft
 SB Studi Biblici
 SBF.CMa Studium Biblicum Franciscanum – Collectio maior
 SBL(.MS) Society of Biblical Literature (Monograph Series)
 SBT Studies in Biblical Theology

SBW Studien der Bibliothek Warburg
 SEG Supplementum Epigraphicum Graecum
 SGU *Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Aegypten*
 SHAW.PH Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der
 Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse
 SJ Studia Judaica
 SJLA Studies in Jewish Life in Antiquity
 SSA Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft
 StANT Studien zum Alten und Neuen Testament
 StPB Studia Post-biblica
 SUNT Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
 SVF *Stoicorum Veterum Fragmenta*
 SVTP Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha
 TaS Texts and Studies
 TB Theologische Bücherei
 ThBeitr Theologische Beiträge
 ThLZ Theologische Literaturzeitung
 ThQ Theologische Quartalschrift
 ThR Theologische Revue
 ThWb *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*
 TPAPA Transactions and Proceedings of the Amer. Philo-
 logical Association
 TRE *Theologische Realenzyklopädie*
 TSAJ Texte und Studien zum Antiken Judentum
 TSJ TSA Texts and Studies of the Jewish Theological Semin-
 ary of America
 TU Texte und Untersuchungen
 TW Theologische Wissenschaft
 UB Urban-Bücher
 UCPH University of California Publications in History
 VF Verkündigung und Forschung
 WdF Wege der Forschung
 WUNT Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Te-
 stament
 ZAW Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
 ZDPV Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins
 ZKG Zeitschrift für Kirchengeschichte
 ZNW Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
 ZPE Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
 ZStTh Zeitschrift für Systematische Theologie
 ZTK Zeitschrift für Theologie und Kirche

INDICE DEI NOMI ANTICHI DI PERSONA E DI LUOGO

Abramo, 63, 64, 89, 94
Abramo, Apocalisse di, 76
Abramo, Testamento di, 77
 Acra, 92
Adamo ed Eva, Vita di, v. Mosè, Apocalisse di
 Adiabene, 44
 Adriano, 99, 100, 136
Aelia Capitolina, 92
 Agabo, 55
 Agatarchide, 58
 Agrippa I, 38, 91, 95, 97, 103
 Agrippa II, 51, 68, 95, 99, 104
 Agrippina, 37
 Albino, 108
 Alessandria, 36, 43, 60, 68, 69, 73, 78, 79, 101, 104, 105, 111, 118
 Alessandro, figlio di Simone di Cirene, 36, 55
 Alessandro Ianneo, 30, 40, 46, 48, 82, 85, 86
 Alessandro Magno, 12, 20, 57, 75, 122, 127
 Alessandro, alabarca in Alessandria, 103
 Alexandreion (fortezza, = Qarn Sartabe), 87
 Alexas, 44
 Alicarnasso (mausoleo di), 41
 Ananel, 43
 Anania (sommo sacerdote), 72
 Andrea, 51
 Andromaco, 95
 Anna (padre di Teofilo sommo sacerdote), 34
 Anna II (sommo sacerdote), 108
 Anonimo Samaritano, 63
Anthologia Graeca, 58
 Antibio, 60
 Antiochia, 18, 19, 21, 36, 43, 52, 56, 60, 68, 130
 Antioco III Magno, 28, 49
 Antioco IV Epifane, 22, 84, 93, 102
 Antioco di Ascalona, 60
 Antipatride, 89
 Antipatro, padre di Nicola Damasceno, 93
 Antonio, 94
 Apollinare di Laodicea, 27
 Apollonio, 60
 Aqaba, 29
 Aquila, 61, 62, 71
Arabia felix, 43
 Arabia nabatea, 12, 24
 Areta III, 30
 Arados, 19
 Archelao, etnarca di Giudea (figlio di Erode), 99
 Arianna, 127
 Aristarco, 60
 Aristobulo, 65
 Aristobulo I Filelleno, re di Giudea, 82
 Armenia, 96
 Aronne, 128
 Arsinoe in Celesiria, 48
 Artemidoro, 60
 Ascalona, 60, 75
 Asclepio-Serapide, 92
 Asdod, 45, 46
 Asia Minore, 18, 43, 82, 105, 130, 135
 Asmonei, 60, 65, 70, 74, 84, 86
 Atene, 105, 136

«Atene di Siria» (= Gadara), 59
Atlante, 63
Attis, 22
Augusto, 51, 88, 90, 91, 94, 97
Aureliano, 21
Autocratoris (= Sepphoris), 99

Baal Šamem, 22
Babatha, figlia di Simone, 61, 62
Babilonia, 43
Bar Kochba (*v. anche* Simone bar Kosiba), 61
Bardesane, 20
Barnaba, 55
Barsabba Giusto, 55
Bartholomaios (Bartolomeo), 50
Bar-Timaïos (Bartimeo), 50
Basilide, 136
Batanea, 91
Bel, 63
Beliar, 111
Ben Sira, 57, 63, 71, 75, 85, 119, 126
Berenice, sorella di Agrippa II, 104
Beth Shean, 47; *v. anche* Scitopoli
Beth She'arim, 35, 49
Betharamphtha (poi *Livias*), 99
Bethel, 36
Bethesda-Teiches, 92
Betlehem, 88
Betsaida (= *Iulias*), 51, 99
Boeto, 43
Boetusei, 44
Brindisi, 46

Cafarnao (centurione di), 53
Calcide nell'Antilibano, 36
Calliroe, 87
Campi Elisi, 115
Cana, 48
Cantico dei Cantici, 71
Cappadocia, 96
Capua, 36
Carmelo, 46
Cedron (valle del), 40
Coena Trimalchionis, 135
Cesarea (*v. anche* Καίσαρεια Σεβαστηρίς), 45, 46, 72, 90, 103, 104

Cesarea di Filippo (*Panias*), 47, 48, 107
Cicerone, 60
Cilicia, 12
Cipro (fortezza, = tell el-Aqabe), 87
Cirenaica, 36
Cirene, 36, 105
Claudio (imperatore), 37, 101, 104
Claudio Lisia, 52
Clemente Alessandrino, 137
Clemente Romano, 135
Cleopatra III (114 a.C.), 69
Cleopatra VII, 94
Commagene, 12, 22, 96
Corinto, 52
Costantino VII Porfirogenito, 95
Cronache, 70

Damasco, 18, 19, 21, 93, 94
Dan, 29
Danaidi, 127
Daniele, 63, 76, 112, 113, 123
Dea Syria, 19
Decapoli, 46, 47, 48, 101, 133
Debora, 123
Delfi, 38
Demetrio (cronografo), 73
Demo, 58
Diokaisareia (= Sepphoris), 99
Dioniso, 48
Documento di Damasco, 78
Doliche, 22
Domiziano, 108
Dor, 19, 45
Doroteo, 60
Dositteo, 69

Ebrei, Lettera agli, 15, 134, 135
Edessa, 20, 21
Egitto, 24, 43, 44, 51, 63, 70, 71, 113
Eilat, 29
Eirenopolis (= Sepphoris), 99
Eldad e Medad, 76
Eleazaro, 124
Elena di Adiabene, 41
Elgabal (Eliogabalo), 21

Elia, Apocalisse di, 76
Enoc, 63, 115, 117
Enoc etiopico, 115
Enomao di Gadara, 59
Eracle, 119
Ercolano, 59
Erennio Filone di Biblo, 60
Eritreo (mare), 115
Erode, 30, 33, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 51, 65, 82, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 102, 105, 106
Erode Antipa, 46, 54, 55, 68, 99, 101, 102, 106, 107
Erode, figlio di Simone figlio di Boeto, 44
1 Esdra, 70
2 Esdra (Esdra e Neemia), 70
Esiodo, 111, 112, 117
Esopo, 127
Ester (libro), 65, 69, 70, 76
Etiopia, 64
Eubio, 60
Eufrate, 20
Eupolemo, figlio di Giovanni, 66, 69, 71
Euripide: *Ippolito*, 77
Eusebio di Cesarea, 59, 136
Evemerio, 115
Ezechiele Tragico, 74
Ezechiele, apocrifo, 76

Fasaelide, 89
Fedra, 77
Felice, 72
Fenice, 127
Fenicia, 12, 24, 63
Figlio dell'uomo, 114, 116
Filippesi, Lettera ai, 134
Filippo (apostolo), 45, 50, 51, 136
Filippo (tetrarca), 51, 91, 99, 107
Filippo, figlio di Iakimos, 51
Filippo Sidete, 55
Filodemo di Gadara, 58
Filone Alessandrino, 42, 46, 61, 65, 67, 78, 79, 103, 137
Filone il Vecchio, 73, 74
Filostrato, 64

Fortuna, 92
Fozio, 68

Gaba, 47
Gadara, 47, 58, 59
Galilea, 18, 21, 29, 32, 37, 46, 47, 49, 53, 58, 82, 84, 91, 99, 107, 130, 133
Gallia, 106
Gamaliel II, 98
Gaza, 31, 45, 53
Gedeone, 123
Gemello, 95
Geniza del Cairo, 78
Gerapoli-Bambyke, 19
Gerico, 35, 36, 37, 54, 87, 89, 90
Gerico (cieco di), 50
Gerusalemme, 18, 22, 28, 29, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 49, 52, 55, 56, 61, 63, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 79, 87, 89, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 104, 105, 108, 109, 128, 130, 133, 134
Gessio Floro, 104
Gesù, 28, 50, 52, 53, 55, 56, 90, 99, 106, 107, 108, 109, 114, 121, 122, 133, 135
Gesù, figlio di Saffia, 101
Giacobbe, 74
Giacomo, fratello del Signore, 51, 53, 108, 133
Giacomo, apostolo, 54, 130, 134
Giacomo, Lettera di, 107
Giamblico di Siria (II secolo d.C.), 115
Giasone (sommo sacerdote nel 175 a.C.), 64
Giasone di Cipro, 55
Giasone di Cirene, 64, 66, 71
Giasone, aristocratico giudeo, 84
Giobbe (libro), 62
Giordano, 48, 89, 97, 121
Giovanna, moglie di Cuza, 54, 107
Giovanni, 131
Giovanni, banchiere a Cesarea, 103, 104

Giovanni, evangelista, 15, 19, 68, 107, 130, 131, 134
 Giovanni, parente del sommo sacerdote Teofilo, 34, 34
 Giovanni Battista, 106, 107, 121
 Giovanni Marco, 55
Giovanni, Apocalisse di, 116
 Giovenale, 21
Giubilei (libro), 117
 Giuda (deserto di), 50
 Giuda Maccabeo, 65, 66, 71
Giuda, Testamento di, 77
 Giudea, 12, 21, 29, 32, 45, 46, 52, 60, 66, 90, 91, 105, 130
Giuditta (libro), 70
 Giulia Domna, 21
 Giulio Bassiano, 21
 Giuseppe (nel *Romanzo dei Tobia-di*), 74
 Giuseppe, padre di Gesù, 90
 Giuseppe d'Arimatea, 54
 Giuseppe, Flavio, 66, 67, 68, 69, 73, 75, 78, 85, 87, 88, 92, 93, 94, 95, 99, 01, 102, 113, 120, 125
Antichità giudaiche, 87
Giuseppe, Testamento di, 77
 Giustino (apologeta), 136, 137
 Giusto di Tiberiade, 66, 68, 101, 103
 Golan, 37
 Golgota, 18
 Golia (famiglia di), 36, 89
 Grecia, 18

 Haifa, 49
 Haman, 70
 Hebron, 89
 Hefziba, 29
 Hermes, 91
 Herodium, 88, 91
 Hillel, 81, 82, 86, 96, 98, 105, 126, 127, 128
 Hippos, 47
 Hirbet el-Qom, 29
 Hule (valle di), 48
 Hyperberetaios (Thesrei), 62

Iamne e Iambre, 76

Iamnia, 45, 46
 Ἰερουσόλυμα, 64, 74
 Ignazio, 18
Iliade, 64
 Ioppe, 84
 Ippolito, 22, 23
 Ippona, 59
 Ircania (fortezza), 87
 Ircano, figlio di Giuseppe, 74
 Ircano II, sommo sacerdote, 93
 Isacco, 89
 Isaia, 62
 Iside, 127
 Israele, 85, 116, 120, 121, 123
 Italia, 45
Iulias, v. Betsaida
Iulias in Perea (già *Betharamphtha e Livias*), 99
 Izate, 41, 121

 Jaffa, 28
 Jehoshua b. Gamla (sommo sacerdote), 44
 Jehuda ha-Nasi', 49, 81
 Josef ben Mattitjahu (= Flavio Giuseppe), 68

 Καϊσάρεια Σεβαστή (= Torre di Stratone: v. Cesarea), 89
Kephas, 54

Lamentazioni di Geremia, 71
 Larissa, 35
 Leontopoli, 35, 44, 70
 Leptis Magna, 21
Lettera di Aristeo, 60, 74
 Levi (tribù di), 69
Levi, Testamento di, 77, 116
 Libanio di Antiochia, 86
 Libertini (sinagoga dei), 43
 Lisimaco, figlio di Tolemeo, 69
 Livia (= *Iulia Augusta*), 51, 91, 99
Livias (già *Betharamphtha*), 99
 Longino, 59
 Luca, 18, 28, 52, 72, 134, 135
 Lucano, 42
 Lutero, 72

 Maccabei, 66, 75, 83
Maccabei, Libri dei, 66, 70, 84
 Macheronte (fortezza), 87
 Magdala (= Tarichea), 49, 102
 Manaen (Menahem) di Antiochia, 54
 Mar Morto, 87
 Mara bar Sarapion, 20
 Marcione, 136
Marco, Vangelo di, 19, 107, 134
 Marco Vipsanio Agrippa, 96
 Maria, 55
 Mariamme, figlia di Simone di Boeto e moglie di Erode, 44
 Marisa (città idumea), 28
 Marna(s), 31
 Marta, figlia del sommo sacerdote Boeto, 44
 Masada, 46, 87 s., 91
 Mattatia Antigono, 30
 Mattatia, padre dei Maccabei, 83, 124
 Matteo, 19, 134
 Media, 43
 Meleagro di Gadara, 58, 59
 Menippo di Gadara, 58
 Mesopotamia, 12
 Mishna, 31, 82, 85
 Mitrirate VI, re del Ponto, 83
 Mnemosyne, 115
 Monobazo, 41
 Mosè, 68
Mosè, Apocalisse di (o *Vita di Adamo ed Eva*), 76

 Nag Hammadi, 131
 Naḥal Hever, 61
 Nazaret, 48, 49, 53, 99
 Napata-Meroe, 43
 Nerone, 37, 99, 104
Neronias (= Sepphoris), 99
 Nicanore (padre), 44
 Nicanore (figlio), 44
 Nicodemo, 54
 Nicola di Damasco, 87, 92, 93, 94, 95, 96, 98
Autobiografia, 94
 Nicomaco di Gerasa, 59

Nimrod, 63
 Nysa, 47

 Oceano Indiano, 115
Odissea, 64
 Omero, 111, 126, 135
 Onia IV, 44
 Oniadi, 44
 Osiride, 127

 Palestina, 20, 21, 22, 23, 24, 28, 30, 31, 32, 33, 36, 37, 38, 45, 49, 51, 56, 57, 58, 60, 61, 63, 70, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 87, 94, 101, 102, 108, 111, 113, 114, 123, 129, 130, 132, 133, 134, 135
 Pallade Atena, 32
 Palmireni, 21
Panias, v. Cesarea di Filippo
 Paolo, 15, 18, 22, 43, 52, 54, 55, 62, 72, 114, 117, 130, 131, 133, 134, 135
 Papia, 55, 136
Paralipomena Ieremiae, 76
 Pausania, 41
 Pella, 46
 Perea, 99
 Pergameni, 64
 Pergamo, 84
 Persio, 97
 Petra, 86
Petros, 54
 Petronio, 135
 Philoteria (Bet-Jerach), 48
 Pietro (Simone), 51-52, 122, 130
 Pilato, 53, 108
 Pisto, padre di Giusto di Tiberiade, 101
 Pitea di Massalia, 115
 Pompei, 90
 Pompeo, 29, 46, 48, 94
 Poppea, 67
 Primaporta, 91
 Procuste, 127
 Prodicò, 119
 Prometeo, 63, 116
 Pseudo Ecateo, 73
Pyriphlegeton, 115

- Qobelet*, 63, 71, 84, 85
 Quintilio Varo, 99
 Qumran, 31, 61, 78, 85, 90, 95, 119

 Rafia, 28
Re (libri), 62
 Rode, schiava di Maria, 55
 Roma, 35, 37, 43, 52, 55, 60, 66, 78, 88, 90, 95, 99, 102, 105, 130, 135
Romanzo dei Tobiadi, 74
Rotolo della Guerra, 117
Rotolo di Rame, 31
Rotolo del Tempio, 118
 Rufo, figlio di Simone di Cirene, 55

Salmi di Salomone, 85
 Salomone, 92
 Samaria (regione), 29, 82
 Samaria-Sebaste, 29, 46, 47, 89, 90, 91, 103, 111
 Sciti, 47
 Scitopoli (= Beth Shean), 29, 35, 36, 46, 47, 48, 49
 Seleucidi, 21
 Senofonte, 119
 Sepphoris, 31, 46, 47, 48, 52, 53, 99, 100, 102, 107, 109
 Serapide, 29
 Sesto Giulio Africano, 133
Settanta, 61, 62, 63, 69, 135
 «Sette» (i), 55
 Settimio Severo, 21
 Sharon (pianura di), 89
Sibille, 111
 Sichem, 22, 29, 73, 74
 Sidone, 47, 107
Sifre Homeros, 126
 Siloe, 92
Šim'on/Simon, 51
 Simmaco, 62
 Simone bar Kosiba (*v. anche* Bar Kochba), 50
 Simone di Cirene, 36, 55
 Simone, figlio di Boeto, 43
 Simone Maccabeo, 83, 84
 Simone il Giusto (sommo sacerdote), 83

 Sirac, 78
 Siria, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 57, 94, 135
 Sirofenicia, 53
 Socrate, 122
Sofonia, Apocalisse di, 76
Sol Invictus, 21
 Sol-Algabal, 21
 Solimi (monti), 64
 Solimi (popolo), 64
Σολυμα, 64
 Soso, 60
 Stefano, 46
 Stefano di Bisanzio, 48, 59, 60
 Stratonice, madre di Nicola Damasceno, 93

 Talmud, 59, 102, 126
 Tarichaea (= Magdala), 49, 102
 Tarso, 43
 Tartaro, 115
 Taziano, 19, 27
 Tel Anafa - Arsinoe (= tell el-Ahdar), 48
 Teofilo (sommo sacerdote, 37-41 d. C.), 34
 Teofilo di Antiochia, 19
 Teodoro di Gadara, 59
 Teodoto, 36
 Teodoto, figlio di Vettene, 37
 Teodoto, iscrizione di, 37, 43
 Teodoto, sinagoga di, 42, 43, 61
 Teodoto samaritano, 73, 74
 Teodozione, 62
 Tertullo, 72
Testamenti dei Dodici Patriarchi, 77
 Tevere, 90
Thaddaios-Tadda'j-Theodotos, 50
 Tiberiade, 46, 47, 49, 52, 54, 68, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 107
 Tiberio, 59, 101
 Tiro, 47, 49, 107
 Tito (discepolo), 54
 Tito (imperatore), 104
Tobia (libro), 70
 Tobiadi, 74, 75
 Tolemaide-Acco, 36, 45, 47, 49

 Tolemei, 21, 47, 48
 Tolemeo di Ascalona, grammatico, 60, 97
 Tolemeo IV Filopatore, 28
 Tolemeo IX Soter II (114 a.C.), 69
 Tolemeo, figlio di Dositeo, 69
 Torre di Stratone (Καισάρεια Σεβαστή), 89, 91
 Traconitide, 91
 Traiano, 30, 62, 78, 101, 108
 Transgiordania, 58, 82
 Tripoli, 21
 Tulul Abu'l-Alaijk (Gerico), 87

 Tyche/Τύχη, 62, 92

 Valentino, 136
 Vettene (*gens*), 37
Vita Ieremiae, 76
Vitae prophetarum, 76

 wadi el-Qelt, 87, 90
 wadi Murabba'at, 61, 62

 Zaccheo, 54
 Zenone, 28
 Zeus, 45, 91

INDICE DEGLI AUTORI MODERNI

- Abrahams, I., 98
Abramowski, L., 20, 22
Aland, K., 107
Albeck, Ch., 127
Alt, A., 54, 107
Amiran, R., 91
Anderson, K., 45
Andres, F., 117
Andresen, C., 18
Applebaum, Sh., 33, 45, 47, 64, 73,
82
Arzi, S., 88
Attridge, H.W., 71
Avigad, N., 34, 36, 39, 40, 49
Avi-Yonah, M., 47
- Baarda, T., 51
Baeck, L., 98, 113
Bagatti, B., 34
Baillet, M., 61
Baltensweiler, H., 18
Bammel, E., 44, 106
Baramki, D.C., 90
Bar Kochba, B., 33
Barag, D., 34
Barrois, A., 93
Barthélemy, D., 62
Barzand, A., 68
Batey, R.A., 53
Bauer, W., 107
Bauernfeind, O., 97, 104
Baumstark, A., 20
Baur, F.C., 11
Beckby, H., 58
Ben Dov, M., 41, 90
Benoit, P., 61, 84
Berger, K., 79
- Bernhardt, W., 39
Bertrand, J.M., 29
Betz, H.D., 128
Betz, O., 50
Bichler, R., 27
Bickerman, E.(J.), 63, 69, 74, 75,
85, 93, 112
Bietenhard, H., 47
Bilde, P., 67
Billerbeck, P., 44, 113, 127
Biran, A., 29
Black, M., 30
Blau, L., 59
Bloedhorn, H., 40
de Boer, C., 55
Bolgiani, F., 20
Bonnet, M., 136
Bousset, W., 13, 14, 31, 116
Brandt, R., 59
Braun, M., 77
Bringmann, K., 64
Brock, S.P., 62
van den Broek, R., 51
Broshi, M., 35
Brox, N., 123, 124
Buechsel, F., 129
Bultmann, R., 14, 16, 17, 19, 22,
131
Burkert, W., 115
Burkhardt, H., 120
Busse, U., 68
- Cancik, H., 50
Caquot, A., 118
Cardauns, B., 63
Cavaignac, E., 93
Cavallin, H.C.C., 114

- Chadwick, H., 136
 Charlesworth, J.H., 76, 118
 Cohen, G.M., 82
 Cohen, S.J.D., 73, 100
 Cohn, L., 60
 Colpe, C., 18, 131, 132
 Conzelmann, H., 43, 103
 Cornfeld, G., 39
 Cross, F.M., 29
- Daube, D., 125, 126
 Degen, R., 29
 Delcor, M., 58
 Delling, G., 36, 40, 61
 Denis, A.M., 63, 76
 Dibelius, M., 127
 Dihle, A., 127
 Dimant, D., 113
 Dinkler, E., 19, 54
 Dörrie, H., 121
 Downey, G., 19, 20
 Downing, F.G., 109
 Drijvers, H.J.W., 20
 Droysen, Th., 11, 27
 Duhaime, J., 118
 Duprez, A., 92
- Eggebrecht, E. e A., 88
 Eitan, R., 91
 Elsterer, W., 28
- Fauth, W., 19, 38, 118
 Feldman, L.H., 67, 68, 87
 Fischel, H.A., 114, 125
 Fischer, K.M., 18
 Fischer, Th., 29, 64
 Fischer, U., 76
 Fitzmyer, J.A., 28, 29, 34, 50, 67
 Flusser, D., 34, 112
 Förster, G., 47, 100
 Frazer, P.M., 20
 Freyne, S., 47, 100, 107
 Frickel, J., 23
 Friedman, I., 41, 90
 Friedrich, G., 14
 Fucks, G., 48
- Gabba, E., 63
- García Martínez F., 114
 Geiger, J., 59
 Georgi, D., 17
 Geraty, L., 29
 Gercke, A., 13
 Gese, H., 16, 22
 Getzeny, H., 77
 Gigante, M., 59
 Ginzberg, L., 44
 Glatzer, N.N., 98, 127, 128
 Glück, N., 29
 Gnilka, J., 55
 Goodmann, M., 30, 105
 Goppelt, L., 13, 17
 Grabbe, L.L., 88
 Greenfield, J.C., 62
 Greeven, H., 127
 Gressmann, H., 13, 79
 Gundel, H.G., 118
 Gunkel, H., 15
- Habicht, Chr., 66
 Hachlili, R., 37
 Hadas, M., 112
 Hadas-Lebel, M., 118
 Haenchen, E., 68, 69
 Hahn, F., 17, 18, 127
 Halsberghe, G.H., 22
 Hanson, P.D., 117
 Harden, D.B., 40
 von Harnack, A., 13, 50, 121, 122, 136, 137
 Hata, G., 68
 Hawthorne, G.F., 50
 Heitmüller, W., 17
 Helholm, D., 112
 Hellenkemper, H., 40
 Hengel, M., 15, 18, 22, 27, 28, 29, 33, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 46, 48, 50, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 66, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 81, 82, 85, 87, 90, 92, 93, 98, 100, 101, 103, 107, 108, 109, 112, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 126, 127, 136
 Henry, R., 68
 van Henten, J.W., 124
- Hölscher, G., 87
 Hörig, M., 19, 21
 Hoffmann, C., 11
 Hohlfelder, R.L., 45
 Holl, K., 12, 15
 Hollander, H.W., 77
 Holzberg, N., 115
 Horst, D.E., 74
 Hübner, H., 63
 Hüttenmeister, F., 37
 Hurst, L.D., 48
- Isaac, B., 33
- Jacobson, H., 74
 Jaeger, W., 28, 127, 136
 James, M.R., 76
 Janssen, E., 76
 Jellícoe, S., 71
 Jeremias, G., 101
 Jeremias, J., 38, 39, 40, 41, 42, 44, 64, 82, 83, 89, 123, 127
 John, R., 115
 Jonas, H., 132
 de Jonge, M., 77
- Käsemann, E., 15
 Kahle, P., 70
 Kaiser, O., 71
 Kane, J.P., 44
 Kannicht, R., 74
 Kasher, A., 37, 88, 89, 101
 Katzoff, R., 62
 Kearns, R., 113
 Keel, O., 87
 Kelso, J.L., 90
 Kienle, H., 32
 Kierkegaard, S., 122
 Kittel, G., 12, 13, 54, 127
 Klein, G., 16, 54
 Kleinknecht, K.Th., 15
 Koch, D.A., 62
 Körtner, U.H.J., 55
 Kon (= Cohen), M., 41
 Kräling, C.H., 20
 Kraus, K., 132
 Krauss, S., 31, 38, 72, 85, 125, 126
 Krotoschin, 101
- Kuch, H., 115
 Küchler, M., 87, 89, 119
 Kuhn, H.-W., 101
 Kuhnen, H.-P., 46
 Kuhrt, A., 12
- Lämmer, M., 89, 102
 Lampe, G.W.H., 27
 Landau, Y.H., 29
 Lang, F.G., 47, 108
 Laqueur, R., 93
 Lasserre, F., 115
 Lassus, J., 19
 Levick, B., 45
 Levine, L.I., 45
 Lewis, N., 62
 Lichtenberger, H., 111, 113
 Lieberman, S., 86, 114, 125, 127
 Liebeschuetz, J.H.W.G., 20
 Lietzmann, H., 14, 18
 Lifshitz, B., 28, 35, 46, 47, 49, 50
 Lipsius, R.A., 136
 Lösch, S., 72
 Lohse, E., 14, 123
 Longstaff, Th.R.W., 53
 Lortzing, F., 119
 Luck, U., 17
 Lührmann, D., 36
 Lütgert, W., 11
- Maier, G., 120
 Maier, J., 117
 Manns, F., 82, 128
 Marböck, J., 119
 Markus, R., 69
 Marrou, H.-I., 57
 Mayer, G., 125, 126
 Mazar, B., 39, 49
 Meeks, W.A., 20
 Meijering, E.P., 137
 Meinecke, A., 60
 Mendels, D., 63, 66, 74, 113, 118
 Merk, O., 15, 22
 Merkel, H., 42, 86
 Merklein, H., 15, 108
 Meshorer, Y., 30, 31, 82, 100
 Mette, H.J., 59
 Meyer, R., 39, 44, 125, 127

Meyers, C.L., 53
 Meyers, E.M., 34, 47, 53
 Michel, O., 48, 97, 104
 Middendorpo, Th., 119
 Mildenberg, L., 32
 Milik, J.T., 31, 34, 61
 Millar, F., 12, 19, 20, 21, 29, 30, 53,
 57, 58, 93, 111
 Miller, S.S., 100
 Mosshammer, A.A., 89

 Naveh, J., 34, 37
 Nestle, W., 119
 Netzer, E., 53, 88
 Neuhaus, G.O., 83
 Neusner, J., 46, 98, 127
 Neuer, W., 11
 Norden, Ed., 13, 15, 127, 135
 Nickelsburg G.W.E., 116
 Niemeyer, D. e H.G., 39
 Niesel, W., 16
 Nilsson, M., 115
 Noch, A.D., 121, 131

 Oleson, J.P., 45
 Oppenheimer, A., 33, 37, 88, 101
 Orrieux, C., 84
 von der Osten-Sacken, P., 119
 Otto, W., 87

 Painter, K., 40
 Pannenber, W., 136
 Pautrel, R., 119
 Peled, R., 126
 Perdrizet, R., 59
 Perles, F., 31
 Pfister, F., 73
 Philonenko, M., 112, 118
 Piccirillo, M., 47
 Pixner, B., 51
 des Places, E., 41
 Plümacher, E., 108
 Pohlenz, M., 121
 Polotsky, H.J., 62
 Prause, G., 86
 Puech, E., 114

 Raban, A., 45

 Rahmani, L.Y., 33, 34, 84
 Rajak, T., 63, 66, 68
 Raphael, F., 112
 Rappaport, U., 33, 37, 88, 101
 Reeg, G., 37
 Reichardt, W., 133
 Reicke, B., 18
 Reitzenstein, R., 15, 23, 132
 Rengstorf, K.H., 17, 32, 136
 Riaud, J., 118
 Rickenbacher, O., 119
 Riessler, P., 76
 Ringel, L., 45
 Röllig, W., 115
 Roth-Gerson, L., 37, 38
 Rudolph, K., 132
 Rüger, H.P., 29, 50

 Sahin, S., 21
 Sanders, J.T., 119
 Schaefer, H.H., 23
 Schäfer, P., 46
 Schalit, A., 42, 86, 89, 90, 92, 95
 Schermann, Th., 77
 Schlatter, A., 11, 32
 Schlier, H., 15
 Schmidt, H., 38
 Schmithals, W., 16
 Schmitt, G., 47
 Schneemelcher, W., 18, 116
 Schneider, A.M., 39
 Schneider, C., 109
 Schürer, E., 30, 31, 34, 37, 41, 42,
 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 59,
 60, 61, 63, 66, 67, 68, 70, 71, 73,
 74, 76, 77, 78, 82, 86, 89, 91, 92,
 93, 98, 100, 101, 103, 104, 119
 Schwabe, M., 35, 49
 Schwank, B., 53
 Schwartz, E., 136
 Schweizer, E., 15, 117
 Schwemer, A.M., 77
 Schwertheim, E., 21
 Segal, A., 88
 Sevenster, J.N., 32, 33, 54
 Seyrig, S., 100
 Sherwin-White, S., 12
 Shimoff, S.R., 125, 126

Siker, J.S., 94
 Skaist, A., 29
 Smend, R., 57
 Smith, M., 63, 118
 Snell, B., 74
 Sperber, D., 31, 59
 Spickermann, A., 47
 Stähli, H.P., 101
 Stegemann, H., 101, 119
 Steindorf, G., 76
 Stemberger, G., 126
 Stern, M., 33, 40, 41, 59, 64, 86
 Stone, M.E., 72
 Strack, H.L., 44, 113, 126, 127
 Strange, J.F., 53
 Strecker, G., 79
 Strobel, A., 90
 Sullivan, R.D., 21

 Tabor, J.S.D., 116
 Talgam, R., 48
 Tcherikover, V., 73
 Teixidor, J., 22
 Thee, F.C.R., 133
 Theissen, G., 106, 107
 Theodor, J., 127
 Thraede, K., 115, 117
 Torrey, C.C., 77
 Tümpel, K., 20
 Tsafrir, V., 47
 Tzaferis, V., 29

 Urbach, E.E., 98, 119, 128
 Usener, H., 42

 Vale, R., 47
 Vann, R.L., 45
 de Vaux, R., 61
 Vermes, G., 30
 Vermeule, C., 45
 Versnel, H.S., 124
 Vidal-Naquet, P., 84
 Vogt, E., 74

 Wacholder, B.Z., 66, 68, 73, 87, 93,
 95, 96, 98
 Wagner, J., 21
 Walter, N., 73, 74, 114
 Watzinger, C., 92
 Wechssler, E., 109
 Weinberg, S., 48
 Weinfeld, M., 118
 Weippert, H., 32
 Weiss, Z., 48
 Wellmann, E., 119
 Wendland, P., 13, 14, 22
 Wengst, K., 15
 Whitehouse, D., 40
 Wilken, R.L., 20
 Wilkinson, J., 35
 Will, E., 84
 Wintermute, O.S., 76
 Wright, N.T., 48

 Yadin, Y., 39, 61, 62, 88

 Zahn, Th., 54
 Zeller, E., 11, 119
 Zuntz, G., 31

Per conto della Paideia Editrice
composto da A. Fusi & C. (Nuvolento)
e stampato da Italgraf (Cellatica)
Brescia, settembre 1993