

soprattutto in alcune voci, all'esame delle varianti testuali o delle scelte delle diverse edizioni che gettano luce sulle vicende della tradizione del testo biblico e si avvalgono del confronto coi manoscritti del Mar Morto. Può considerarsi esemplare da questo punto di vista la voce ἀκροβυστία, un lessema senza precedenti nella letteratura classica che acquisterà grande rilievo nell'epistolario paolino. Né mancano cenni ai traduttori più recenti, come nel caso di ἀπλότης, o riferimenti alla tradizione rabbinica (cf. s.v. ἀποστάσιον). Mi piace ancora ricordare l'uso di un'espressione di nuovo conio, senza precedenti nella letteratura greca, quale ποιεῖν (τὴν) ἀλήθειαν, letteralmente «fare la verità», attestato in Tb 4,6 e più tardi nel vangelo e nella Prima lettera di Giovanni (Gv 3,21; 1Gv 1,6), che trova già riscontro in un frammento ebraico di Qumran (4QTob hebr) ed è un motivo ricorrente nella *Regola della Comunità* (1QS 1,5; 5,3; 8,2).

Ai Settanta si rivendica oggi a buon diritto, come sottolineato anche da N. Fernández Marcos, un ruolo fondamentale, oltreché fondativo, non solo in quanto si tratta della più antica traduzione della Bibbia, ma in quanto espressione del giudaismo ellenistico e della sua capacità di acculturazione che ha permeato di sé il Nuovo Testamento e ha permesso la diffusione della Bibbia in Occidente ponendo le basi della cultura giudaico-cristiana europea.

L'opera è realizzata con grande cura in un'adeguata veste tipografica, poche sono le sviste e, una volta completata, sarà uno strumento imprescindibile per lo studio della lingua dei Settanta. Un segno di rinnovamento è rappresentato anche dal riferimento ai sussidi elettronici oggi disponibili.

Liliana Rosso Ubigli
Via Domodossola, 75
10145 Torino
liliaro2003@yahoo.com

G. GRANERØD, *Dimension of Yahwism in the Persian Period. Studies in the Religion and Society of the Judean Community at Elephantine* (BZAW 488), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2016, p. XXII-382, cm 23, € 99,95, ISBN 978-3-11-045211-2; e-ISBN (PDF) 978-3-11-045431-4; e-ISBN (EPUB) 978-3-11-045317-1; ISSN 0934-2575.

L'autore, docente di Antico Testamento presso la Norwegian School of Theology (Oslo), presenta qui una dettagliata ricerca sulla religione dei giudei (*Judaean*) di Elefantina. La trattazione verte principalmente sulla configurazione dello yahwismo in epoca persiana.

G. parte dalla considerazione che i testi biblici di epoca persiana offrono un'immagine non uniforme dello yahwismo del tempo, poiché manifestano tendenze differenti. Se la ricostruzione della religione giudaica del periodo si basa solo sulle fonti bibliche, rischia infatti di accettare come dato di fatto la prospettiva deuteronomistica che, secondo G., opera una sorta di lavaggio del cervello agli storici della religione (21), i quali confondono erroneamente l'immagine del giu-

daismo canonizzata nella Bibbia Ebraica con la religione giudaica vissuta e praticata. Di conseguenza si considerano storici il culto riservato al solo YHWH, la centralità di Gerusalemme come unico luogo di culto legittimo, il ruolo decisivo dell'esilio babilonese. Per questo l'etichettatura di giudaismo *non biblico* non rende ragione del problema sollevato dall'archivio: qualsiasi forma di «bibbia» era estranea alla comunità giudaica di Elefantina del V secolo. Al contempo, Elefantina è una dimensione del giudaismo, valida quanto altre a essa contemporanee, per es. quella centrata su Gerusalemme. Elefantina mostra che «the worship of the god YHW(H) indeed was possible outside and even without Jerusalem as its centre» (22).

L'archivio di Elefantina sfida dunque gli storici della religione, offrendo documenti di provenienza accertata e contemporanei dei fatti; non così i testi biblici, che riflettono un lungo processo di composizione e assemblaggio. I papiri egiziani inoltre consentono un'analisi sincronica (V sec. a.C.), che G. affronta sulla base del modello multidimensionale proposto da Ninian Smart (*The Religious Experience of Mankind* [1969]; *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs* [1996]), la cui tassonomia della religione include sette dimensioni: rituale, mitologica, dottrinale, etica, sociale, esperienziale, materiale. Si tratta di aspetti presenti in tutte le religioni, la cui importanza varia però da religione a religione (persino da gruppo a gruppo entro la stessa religione).

L'indagine considera nel dettaglio le dimensioni sopra indicate. Si parte dalla dimensione sociale (c. II), che rileva come la guarnigione giudaica fosse costituita da militari con le loro famiglie, inserita però in un contesto multiculturale, multietnico e multireligioso. Secondo G., i giudaici giunsero a Elefantina in più ondate migratorie e si consideravano un gruppo distinto nel contesto sociale. Le lettere attestano che vi erano persone a capo, ma non sempre è chiara la natura della funzione svolta (32); inoltre alcune lettere della guarnigione sono indirizzate alle autorità di Giuda e Samaria: il fatto che i giudaici si rivolgessero ai due governatori e ai sacerdoti di Gerusalemme mostra che li consideravano loro leader (quantomeno ritenevano che potessero influire in vista della soluzione dei problemi loro occorsi – in particolare la distruzione del tempio). Le lettere non fanno riferimento a codici di leggi divine, così come non vi è traccia di un tribunale giudaico autonomo a Elefantina: ci si rivolgeva alle autorità persiane; in casi estremi ci si poteva appellare al satrapo e persino al re (48). Il matrimonio non era interpretato in senso religioso; era inteso come contratto tra due parti (tra lo sposo e il padre o tutore della sposa); era ammesso il matrimonio esogamico ed era possibile il divorzio (anche la donna poteva prendere l'iniziativa di divorziare – riflesso del diritto egiziano?). Vi erano addetti al culto e nei testi si distingue tra *khn* (sacerdote dedito al culto di YHW) e altri specialisti (*kmr*, sacerdote di altre divinità): la terminologia demarca i due gruppi, da un lato i giudaici, dall'altro la restante guarnigione aramaica. Nel tempio, fondato dalla guarnigione giudaica in epoca achemenide, si offrivano sacrifici; la documentazione, benché scarsa, mostra che il carico economico del tempio era sulle spalle dei giudaici di Elefantina. I documenti legali mostrano inoltre che la guarnigione usava i calendari della società circostante: ci sono testi datati con il calendario egiziano, ma anche testi che segnalano un sincronismo tra mese babilonese e mese egiziano; si indica sempre

l'anno di regno del sovrano attuale. L'uso di calendari locali pone la questione se i giudaïti avessero la nozione della settimana, in particolare della sua estensione; non è chiaro poi fino a che punto il calendario religioso di Elefantina concordasse con quelli preservati nella Bibbia.

Circa l'edificio templare, scavi recenti hanno mostrato che la situazione archeologica non concorda con quella testuale, che colloca il tempio prima di Cambise (81): i resti più chiari sono quelli del secondo tempio (riedificato dopo il 407 a.C.), ubicato vicino al tempio di Khnum. È chiara l'esistenza del tempio nel V sec., confermata anche dagli scavi; la distruzione dovrebbe essere avvenuta nel 410 a.C.; in base alle lettere dovrebbe essere stato ricostruito attorno al 402 a.C. I testi non forniscono informazioni precise su che cosa fosse contenuto nel tempio; il tetto pare fosse di legno e vi era un altare; in ogni caso era un vero e proprio tempio (come mostra la terminologia impiegata per designarlo); dagli scavi si ricava che la pianta era conforme a una tipologia templare comune nell'area siro-palestinese del II-I millennio a.C. Sulla base della documentazione egiziana, infine, non c'è motivo per ritenere che i giudaïti di Elefantina considerassero il loro tempio di YHW come un rivale di quello di Gerusalemme; è invece probabile che «they regarded the temple of YHW in Elephantine as a *complementary temple*» (125).

Con la distruzione del tempio di Elefantina da parte delle truppe persiane ed egiziane nel 410 a.C. cessarono i sacrifici offerti a YHW. Dalle lettere emerge che i richiedenti intendevano ripristinare il culto sacrificale nel tempio ricostruito. I governatori di Giuda e Samaria approvarono la ricostruzione del tempio e il ripristino del culto sacrificale, ma limitato a due soli tipi di offerte: *mnḥb* (offerta vegetale) e *lbwnḥ* (incenso), mentre fu escluso *'lwh* (offerta bruciata, olocausto), che pure era stato richiesto. Non è del tutto chiara la motivazione che indusse i governatori di Giuda e Samaria a limitare la prassi sacrificale: non è certo che aderissero a una proibizione dei sacerdoti di Gerusalemme o che si preoccupassero di non creare conflitti con i sacerdoti di Khnum. G. pensa a un interesse del satrapo: ridimensionare la rilevanza del tempio ricostruito rispetto alla fase precedente; motivo per questo potrebbe essere stato consentire una maggiore stabilità interna alla guarnigione, ma le motivazioni erano forse anche economiche (147).

La comunità di Elefantina celebrava la Pasqua e probabilmente anche la festa degli Azzimi; la documentazione testuale è tuttavia frammentaria e i testi lasciano spazio a molteplici ipotesi. Dalla limitata corrispondenza emerge che la Pasqua era qualcosa di noto ai destinatari; la lettera di un certo Anania – la cui carica non è specificata – non intendeva introdurre una nuova festività, ma fissarne la data, regolando in tal modo il calendario della guarnigione. Non è espreso quale fosse lo scopo della celebrazione a Elefantina, perciò G. formula alcune ipotesi: 1) se ricordava la liberazione dall'Egitto, allora anche a Elefantina risaltava una tendenza anti-egiziana (e i sacerdoti di Khnum avrebbero avuto riserve: questo potrebbe spiegare perché il governo persiano prendesse posizione); 2) la festa poteva creare problemi all'amministrazione persiana, dato che i soldati in festa potevano mettere in difficoltà i turni di guardia; 3) anche il problema alimentare (il lievitato e la birra) poteva rivelarsi problematico nel contesto egi-

ziano: «in the light of the pivotal position of beer brewing in the economy of Egypt, a religious festival requiring that a group abstained from the economically central commodity would potentially cause disturbance, as it could cause economic losses» (182).

Riguardo al sabato, va segnalato che a Elefantina non si conosceva il legame etimologico tra *šbt* (verbo) e *šabbat*, un collegamento fatto solo in epoca recente nella storia dello yahwismo (cf. P nel Pentateuco). In effetti, il concetto teologico di P che lo *šabbat* sia giorno di riposo sembra fosse del tutto sconosciuto ai giudaisti di Elefantina e non vi sono indicazioni che nel giorno di sabato si praticassero riti religiosi specifici. Di conseguenza, il sabato non era un segno distintivo (*marker*) dei giudaisti di Elefantina.

G. affronta poi il problema dei miti e della dimensione narrativa. Nessun racconto di creazione è conservato nell'archivio, ci sono però nomi teofori che taluno interpreta alla luce del pensiero della creazione; l'uso dei nomi è tuttavia problematico per svariati motivi, non ultimo l'effettivo significato attribuito al titolo divino implicato. Per il tempio locale è invece attestato il mito di fondazione; l'archivio di Yedaniah consente di identificare le fasi successive della trasmissione (*traditio*) e come il suo contenuto (*traditum*) fu alterato nel processo di trasmissione; questo fatto illustra anche come gli ufficiali achemenidi presero parte alla formazione della tradizione religiosa giudaica. Nella lettera in cui si richiede che il tempio sia ricostruito si informa che il tempio risaliva a prima della conquista persiana ed era stato rispettato da Cambise, che invece aveva distrutto i templi egiziani; si segnala pure che nel tempio era praticato un culto completo (anche sacrifici di animali). Dalle lettere emerge che i giudaisti di Elefantina non conoscevano la pretesa di Gerusalemme di essere l'unico tempio legittimo riservato al culto di YHW(H). Nella risposta dei governatori si appoggia la ricostruzione, ma con restrizioni nella prassi culturale (senza il sacrificio di animali), una limitazione imposta dai funzionari persiani, che sembra sia stata accolta dai capi della comunità (cf. A4.10), sebbene non ne siano indicati i motivi. I funzionari quindi accettano il motivo antiquario (la sua antichità) per il tempio, ma cambiano la prassi sacrificale; nello stesso tempo, i papiri «illustrate how a Judaeen religious tradition functioned in a religious environment that did not have any canon of authoritative, normative religious texts yet» (227).

Sempre considerando il mito, G. considera l'iscrizione di Bisitun, attestata nei papiri di Elefantina; con quella Dario I legittimava la sua presa di potere, dato che non era figlio di Cambise. Anche la guarnigione di Elefantina aveva a disposizione una copia dell'iscrizione regia: essendo a servizio del potere persiano, accettava dunque anche il mito persiano, se non altro per necessità. I giudaisti non conoscevano solo YHW, ma riconoscevano anche altre divinità, come mostrano i giuramenti documentati: «this is the case with AnathYHW and perhaps the god Herem (B7.3:3), with the egyptian goddess Sati (B2.8:5) and with Herembethel (B7.2:7)» (244). Non sappiamo però quanto i miti associati alle divinità fossero noti alla guarnigione; anche il testo di *Aḥiqar* ritrovato a Elefantina, che pure elenca divinità attestate in Siria e in Mesopotamia, non chiarisce «to what extent the religious practice of the Judaeans actually incorporate the pantheon of *Aḥiqar* and the myths associated with its gods» (248).

Circa il rapporto tra Anath e YWH, dopo una breve discussione su *'asĕrâ* nella Bibbia e nelle iscrizioni, G. conclude che, mentre *'asĕrâ* sembra un oggetto, forse poi deificato, Anath fin dall'inizio è una divinità e si può dunque pensare che a Elefantina fungesse da consorte di YHW, «however, there are no clear-cut evidence for the hypothesis that the two gods actually were a couple» (252). Di particolare rilevanza è poi il rapporto con la religione ufficiale achemenide: non c'è traccia a Elefantina di rifiuto delle pretese achemenidi riguardo al ruolo preminente e assoluto di Ahuramazda; nello stesso tempo i giudaïti non potevano certo ignorarle, questo porterebbe a pensare che avrebbero potuto identificare Ahuramazda con YHW (come sembra mostrare l'appellativo «dio del cielo», rivolto a YHW dai giudaïti, ma anche dai funzionari persiani nelle loro risposte). Per G. l'accettazione e forse l'identificazione fra le due divinità furono probabilmente le strategie seguite (consapevolmente o no) dai giudaïti di Elefantina, come sembra sia avvenuto tra gli esuli in Mesopotamia (cf. CUSAS 28, no. 3:2; 4:2).

Passando all'etica della comunità (c. VI), G. segnala che nulla nei papiri indica che a Elefantina si conoscessero testi normativi, come del resto non c'è traccia di tradizione biblica. Non sono attestati comandamenti divini o codici legali. Non c'erano profeti a Elefantina, né mediazioni fra divino e umano. Forme di coinvolgimento del divino nella condotta umana sono fornite anzitutto dai giuramenti, frequentemente attestati nei documenti, quale prova nelle dispute legali, in assenza di una documentazione certa. I giuramenti erano fatti anche nel nome di altre divinità oltre YHW; in tutti i casi era presupposto che «a person would *not* misuse the name of the deity to swear falsely» (268), e questo valeva sia per i giudaïti sia per i loro vicini.

La comunità di Elefantina manteneva le caratteristiche patriarcali delle società antiche, tuttavia al suo interno le donne erano più emancipate a confronto di quelle nella patria nativa e, in parte, alla pari con i corrispettivi maschi. Nei contratti matrimoniali al centro sta la donna e il rapporto con il marito. Il matrimonio era un accordo contrattuale tra lo sposo e colui che concede la sposa, cioè il capofamiglia della sposa. I contratti prevedevano anche l'eventuale rottura del legame e in essi una parte sostanziale è dedicata a stabilire le conseguenze economiche del ripudio o della poligamia. Entrambi i coniugi potevano rompere il matrimonio: la prassi era dunque in linea con quella ambientale. Nessun contratto matrimoniale presenta l'idea di una concezione religiosa del matrimonio e non c'è traccia di una teologia della creazione, paragonabile per es. a Gen 2,2-25 o Mal 2,13-16.

Le conclusioni cui perviene la ricerca possono essere così sintetizzate: 1) in epoca persiana lo yahwismo era praticato in molti luoghi diversi e in contesti diversi e aveva molte dimensioni (cf. il titolo del libro); 2) lo yahwismo praticato a Elefantina non va considerato come «the odd man out» (326), bensì «represents an example of Judaeen religion that we should regard as an *equally typical type* of Judaeen religion as the one emerging from the (late) texts of the Hebrew Bible» (326); 3) in tal modo, la ricerca qui presentata intende sfidare il ruolo egemonico della Bibbia Ebraica come fonte e norma per eccellenza della vera adorazione di YHWH, perlomeno nella seconda metà del primo millennio a.C.

La presentazione che G. fa della religione dei giudaïti di Elefantina è di grande interesse e si caratterizza per non essere centrata sulla Bibbia, nella consapevolezza che la comunità che ci ha lasciato i testi non possedeva nulla di analogo; tratta inoltre quasi tutti gli argomenti dibattuti nello studio della colonia giudaïta e lo fa con rigore e chiarezza. La bibliografia è nutrita e compulsata. Le conclusioni cui giunge G., analizzando i papiri, coincidono essenzialmente con quelle di A. Rohrmoser, *Götter, Tempel und Kult der Judäo-Aramäer von Elefantine: archäologische und schriftliche Zeugnisse aus dem perserzeitlichen Ägypten* (AOAT 396), Münster 2014, che si è invece concentrata sugli aspetti materiali del culto (per es. i sacrifici del tempio) e sulla religione familiare; per entrambi, infatti, la religione praticata da questi giudeo-aramei non era una forma arcaica del culto di YHW e neppure una forma deviante di quella più recente dello stesso, ma una specifica variante del culto yahwista, sebbene non conforme ai primi due comandamenti del Decalogo, o alla teologia deuteronomica. I due studiosi divergono invece circa le immagini: secondo G. il culto praticato a Elefantina era aniconico (112), mentre per Rohrmosen nel tempio vi erano statue di YHW, Anatbethel e Ashimbethel. Si rivela perciò un po' problematico l'appellativo di «Yahwismo» per definire la religione dei giudaïti di Elefantina, dato che adoravano altre divinità e non il solo YHW(H): il rischio è di non rendere ragione del peculiare politeismo colà praticato. Entra qui in gioco anche il problema della giudaïtà dei membri della guarnigione: sono incerte l'origine e la data d'insediamento nell'isola (come G. ammette, evitando di fare ipotesi); il fatto che nei documenti i giudaïti siano chiamati «giudei» ma anche «aramei» non è del tutto chiarito nella trattazione; G. infine segnala che diversi gruppi etnici erano presenti presso la guarnigione o nei dintorni della stessa, ma non presta molta attenzione ai possibili influssi di quelli sulla religione praticata dai giudaïti in Egitto.

Un contributo fondamentale dunque all'interpretazione dei papiri, originale nella strutturazione oltre che nell'individuazione delle questioni teologiche che questi pongono.

Flavio Dalla Vecchia
 Università Cattolica del Sacro Cuore
 flavio.dallavecchia@unicatt.it

J.-N. ALETTI, *Le Messie souffrant, un défi pour Matthieu, Marc et Luc. Essai sur la typologie des évangiles synoptiques* (Le livre et le rouleau 56), Lessius, Bruxelles 2019, p. 183, cm 20, € 18,00, ISBN 978-2-87299-372-7.

Gli studiosi del Nuovo Testamento hanno da sempre rivolto particolare attenzione alle citazioni, agli echi e alle allusioni a passi dell'Antico Testamento, contenuti nei testi neotestamentari. Restringendo il *focus* sui vangeli, si può affermare che, per la natura stessa di questi testi, i riferimenti anticotestamentari sono di rilevanza decisiva per la loro interpretazione. Le narrazioni evangeliche, infatti, non sono cronache della vita di Gesù, ma riletture della sua vicenda sto-