

Definizione di un *tópos*.

Spigolature in merito a Israele come popolo eletto nella letteratura giudaica antica

Giancarlo Lacerenza

1. La letteratura giudaica antica: definizioni e ambiti

Prima di affrontare il tema che costituisce l'oggetto di questo breve intervento, sarà utile in primo luogo precisare cosa intenderemo qui per "letteratura giudaica antica".¹ Questa definizione è stata adottata perché più appropriata di "letteratura ebraica post-biblica": sia perché solo una parte di questa letteratura è stata scritta in ebraico, sia perché vari testi spesso indicati come "post-biblici" – quando non, più correttamente, del periodo del Secondo tempio – sono stati prodotti, in effetti, mentre la letteratura "biblica" era ancora in fase di elaborazione.² Tuttavia, anche una definizione come "letteratura giudaica antica non biblica" risulta alla fine del tutto insoddisfacente e non peggiore soltanto di "letteratura giudaica non canonica": entrambe procedono per negazioni e sembrerebbero considerare la letteratura giudaica come materiale per sua natura religioso, sia stato esso accolto, o meno, nel canone giudaico.³

Non essendo comunque possibile approfondire qui questioni epistemologiche, ci limiteremo a chiarire quello che, almeno per noi, è l'unico punto essenziale e di metodo: nell'analisi delle fonti giudaiche su un dato argomento – a meno che non si tratti di una ricerca specificatamente posta su materiali letterari presenti *nel* canone o *fuori* dal canone giudaico – e particolarmente di quelle elaborate da un

¹ Considerato l'obiettivo esclusivamente introduttivo della relazione, il testo è stato lasciato nella stessa forma discorsiva in cui è stato letto nel corso del Convegno. Poiché, inoltre, quasi ogni tema toccato in questo contributo possiede già una notevole bibliografia, si è fatta menzione solo della letteratura essenziale.

² Per l'ambito generale della letteratura cui faremo riferimento, come prima introduzione cfr. M. E. STONE, *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran, Sectarian Writings, Philo, Josephus*, Van Gorcum 1984; G. W. NICKELSBURG, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*, Fortress Press 2005².

³ Sul tema si vedano le ultime considerazioni di M. E. STONE, *Some Considerations on the Categories 'Bible' and 'Apocrypha'*, in G. A. ANDERSON et al. (eds.), *New Approaches to the Study of Biblical Interpretation in Judaism of the Second Temple and in Early Christianity*, Brill 2013, pp. 1-18.

certo momento fino alla chiusura del Tanakh, ha poco senso distinguere fra fonti bibliche e non bibliche (o extrabibliche), giacché il canone – o comunque il raggruppamento dei testi considerati a vario titolo più autorevoli – è il frutto di una scelta maturata *a posteriori* in un ambiente sociale e in un clima culturale specifico, al cui vaglio è giunto molto più materiale di quanto ne sia poi stato accolto, con criteri non sempre immediatamente comprensibili.⁴ Alcuni dei testi esclusi da questa difficile selezione erano stati moneta corrente fino al giorno prima, in qualche caso – come si può accertare ad esempio dalla densità della tradizione indiretta o dal numero dei testimoni fra i frammenti di Qumran – con popolarità o almeno circolazione almeno pari a quella di molti testi di già accertata ortodossia; e se le scoperte testuali nel Deserto di Giuda hanno dimostrato qualcosa, è proprio che non siamo semplicemente in grado di sapere se e in quale misura quei testi scartati fossero considerati importanti e autorevoli.

Dal punto di vista metodologico – senza ovviamente considerare la fortuna e lo sviluppo posteriore dei testi “biblici” accolti nel giudaismo rabbinico – è forse più saggio, dovendo scandagliare il pensiero degli autori dell’epoca del Secondo tempio e delle rispettive scuole, considerare tutta la letteratura di quel periodo – biblica e non biblica – come un insieme *unitario*: anche se, specialmente nel periodo più tardo, questa lettura unitariamente “giudaica” si è espressa attraverso mezzi linguistici diversi, semplicemente perché i suoi estensori si trovavano a convivere con più lingue d’uso e non sempre hanno sentito il bisogno, avuto la capacità, o l’intenzione, di esprimersi esclusivamente nella “lingua santa”.

In effetti una divisione del materiale letterario giudaico su base linguistica di fatto esiste, ed è felicemente praticata soprattutto nei cosiddetti “studi biblici”: in cui spesso si tiene rigorosamente (quanto artificialmente) separato il biblico dal non biblico, il canonico dal non canonico, le fonti in ebraico da quelle in aramaico e in greco. Noi invece vi accogliamo a pieno titolo e per intero, fra l’altro, anche la letteratura giudaico-ellenistica.⁵ Questa è l’odierna agenda, almeno per quanto ci riguarda: la considerazione della letteratura giudaica come *letteratura per sua natura plurilingue* (sempre ebraica, ma di espressione aramaica, greca, non meno che ebraica, e anche latina se ci fosse) secondo un tratto peculiare che secondo alcuni è riscontrabile in una specifica letteratura contemporanea, ma già esistente in periodi abbastanza antichi (per intendersi, almeno già nel periodo del Secondo tempio).

Ciò detto, se dovessimo limitare la nostra analisi, come inizialmente indicato, alle fonti ebraiche post-bibliche, allora dovremmo considerare unicamente le fonti rab-

⁴ K. VAN DER TOORN, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Harvard U. P. 2007, specialmente il capitolo conclusivo (*Constructing the Canon*, pp. 233-264).

⁵ Condividiamo dunque la prospettiva già adottata, e proprio per lo stesso tema di cui ci stiamo qui occupando, da S. L. GÜRKAN, *The Jews as a Chosen People: Tradition and Transformation*, Routledge 2009, in cui la documentazione antica è trattata solo nella prima parte del saggio (pp. 22-32).

biniche:⁶ ma questo ci consegnerebbe un quadro della situazione non solo relativamente tardo, ma del tutto insufficiente per il segmento cronologico che invece più ci interessa lumeggiare, che è quello compreso fra il periodo del Secondo tempio e il II secolo d. C., in cui la letteratura giudaica antica viene sigillata in un “mondo a parte” non tanto dal canone, quanto dalla definitiva fine della Giudea come entità socio-politica e dalla pubblicazione della *Mishnah*, ossia dalla nascita del giudaismo senza Stato e rabbinico. Considereremo quindi come membra di un unico *corpus* tutte le fonti letterarie del giudaismo antico, tanto per non lasciare fuori tre o quattro secoli di letteratura che altrimenti, compresa fra due canoni (quello biblico e quello rabbinico) correrebbe il rischio di essere, come peraltro spesso avviene, semplicemente dimenticata. In questa sede, peraltro, poiché per ragioni organizzative e di spazio il materiale “biblico” è stato già trattato in una relazione a parte,⁷ altro non ci resta da discutere qui che alcuni testi – scelti in maniera del tutto arbitraria – dal segmento anche noto come letteratura “intertestamentaria”, e cioè la letteratura apocrifia e per lo più di genere apocalittico, cui da qualche decennio si è aggiunta la letteratura emersa dai testi di Qumran e in cui talvolta si aggiunge – ma a parere di chi scrive, abusivamente – persino la letteratura rabbinica, se non di più.⁸

2. Il popolo eletto negli apocrifi e nell'apocalittica: alcuni spunti ⁹

I testi della letteratura religiosa giudaica non canonica, e segnatamente quelli di tipo pseudoepigrafico e apocalittico, presentano apparentemente numerose affinità formali e talora una certa ripetitività strutturale, ma in effetti essi sono estremamente, sebbene spesso sottilmente dal punto di vista esteriore, differenziati. Il bacino

⁶ Rapidamente considerate anche in GÜRKAN, *op. cit.*, pp. 33-44.

⁷ Cfr. il contributo di L. Milano in questo stesso volume.

⁸ Che questa tendenza all'espansione cronologica non accenni a fermarsi, forse a causa della scarsità di nuovi testi veramente antichi da discutere, è dimostrato dai nuovi volumi (3 e 4) degli *Old Testament Pseudepigrapha cur Davila* in cui la scelta dei testi si ferma, nientemeno, che alle soglie del VII secolo d.C.

⁹ Fra gli studi, anche di carattere generale, sulla definizione di Israele come popolo eletto, conviene subito rimandare ai testi che ho trovato di maggiore utilità. Oltre al già citato GÜRKAN, *The Jews*, cfr. R. CLEMENTS, *God's Chosen People: A Theological Interpretation of the Book of Deuteronomy*, SCM 1968; M. HIMMELFARB, *A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism*, University of Pennsylvania Press 2006; vari saggi in M. POORTHUIS-J. SCHWARTZ (eds.), *A Holy People: Jewish and Christian Perspectives on Religious Communal Identity*, Brill 2007. Non direttamente o esclusivamente collegati all'antichità, ma comunque con riflessioni particolarmente utili mi sono sembrati K. B. MACDONALD, *A People that Shall Dwell Alone: Judaism as a Group Evolutionary Strategy*, Praeger 1994; D. NOVAK, *The Election of Israel. The Idea of a Chosen People*, Cambridge University Press 1995; D. LEEMING, *Jealous Gods and Chosen People: A Mythology of the Middle East*, Oxford University Press 2004; A. BEKER, *The Chosen: The History of an Idea, the Anatomy of an Obsession*, Palgrave Macmillan 2008.

testuale è piuttosto ampio, ma la tematizzazione dell'elezione d'Israele si snoda su due direttrici principali: 1) la riunione dei dispersi d'Israele in un'unica nazione; e 2) la natura della relazione Dio-Israele, in cui Israele è inteso come posterità di Giacobbe scelto per un'alleanza eterna.

Su questo binario viaggiano concezioni che solo in parte sono comuni a spunti o a definizioni presenti nella letteratura biblica. Molto frequente è la nozione d'Israele come "popolo santo",¹⁰ ma troviamo anche "nazione regale di sacerdoti",¹¹ "proprietà di Dio";¹² "eredità del Signore";¹³ "nazione scelta di (o da) Dio"¹⁴ e altri appellativi meno diffusi: popolo "primogenito";¹⁵ "popolo amato";¹⁶ "santa stirpe";¹⁷ "pianta della giustizia";¹⁸ "stirpe incorruttibile".¹⁹ Vale la pena di osservare che, in traduzione, fra testi di origine, datazione e diversa ideologia politico-religiosa, è alquanto arduo mantenere coerenza nella varietà, presente specialmente nei testi in greco, di termini collegati a 'popolo' (λαός), quali 'gente', 'nazione', o 'stirpe': si veda l'uso sistematico di γένος, δημοσ, ἔθνος, πατριά, φυλή.²⁰

¹⁰ Cfr. 2Mac 15:24; 3Mac 2:6; Giub 22:12, 33:20; Sal Salom 17:28; Sap 10:15, 17:2; ma le attestazioni sono molto più numerose.

¹¹ Giub 33:20: "perché Israele è una nazione sacra al Signore suo Dio, una nazione di eredità, una nazione di sacerdoti, una nazione regale, di proprietà (esclusiva)".

¹² Sir 17:17; 24:12; 3Mac 6:3; Giub 33:20.

¹³ Giub 16:18, 22:9-10, 33:20; 2Esd 8:16.45.

¹⁴ Sir 47:22; 2Esd 15:21.53, 16:73-74; Giub 22:9.12.

¹⁵ Giub 2:20; Sal. Salom 13.8-18.4; 2Esd 6:58.

¹⁶ 2Bar 21:21; 3Mac 6:11.

¹⁷ Giub 16:26, 22:27, 25:18.

¹⁸ Giub 16:26, 36:6.

¹⁹ Sap 10:15.

²⁰ G. KITTEL (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 4, Eerdmann 1967, pp. 34-35; S. PANCARO, 'People of God' in *St. John's Gospel*, in "New Testament Studies", 16 (1969-70), pp. 116-118; G. S. SLOYAN, *Who Are the People of God?*, in A. FINKEL-L. FRIZZEL (eds.) *Standing Before God: Studies on Prayer in Scriptures and in Tradition with Essays in Honor of J. M. Oestereicher*, Ktav 1981, pp. 103-114. Numerosi altri spunti in M. G. BRETT (ed.), *Ethnicity and the Bible*. Brill 1996; K. L. SPARKS, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel: Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*, Eisenbrauns 1998.

3. Il libro dei Giubilei

Già da questi primi accenni trapela abbastanza chiaramente che un libro, in particolare, mostra particolare simpatia per la tematica di cui qui ci occupiamo e delle sue definizioni. Si tratta del libro dei Giubilei, un tempo popolare negli ambienti ebraici, dai quali è stato poi allontanato, col risultato di essere infine stato trasmesso per intero solo nel canone cristiano della chiesa etiopica – in ottima compagnia, con il libro di Enoch – e quindi in lingua *ge'ez*.²¹

L'opera parafrasa la storia dalla creazione fino al principio dell'esodo dall'Egitto (Gen 1 - Es 12) la cui principale variazione rispetto al testo biblico, a parte l'inserimento di numerosi dettagli assenti nella *Torah*, è la periodizzazione di questo arco cronologico in segmenti di 50 "giubilei" (ossia 50 unità cronologiche di 49 anni ciascuna), ciascuno dei quali suddiviso in un ciclo settennale.²² Si tratta di un modo alquanto singolare di riorganizzare il tempo, soprattutto quello già trascorso, secondo una scansione fissa e ciclica: la cui predeterminazione doveva costituire, almeno nella mente di chi l'ha progettata, uno degli indicatori più riconoscibili dell'unicità di Israele rispetto al resto del creato, giacché le tappe della sua storia vengono a coincidere con le tappe, per così dire "naturali", del tempo e del calendario, a regolare intervalli sabbatici. La popolarità un tempo goduta da questo testo può essere immediatamente apprezzata considerando come, nella biblioteca di Qumran, il libro dei Giubilei risulti uno dei testi di cui rimane il maggior numero di testimoni manoscritti e che quindi, presumibilmente, doveva essere maggiormente studiato e/o in circolazione: con frammenti appartenenti a circa 15 manoscritti, numero di poco inferiore a quello di Salmi, Deuteronomio, Isaia, Esodo, Genesi. Difficile anche non credere, in base alle citazioni e ai riferimenti in altri testi qumranici, che Giubilei non fosse considerato un testo importante, se non autorevole quanto un testo "biblico".²³

Nella sua griglia calendariale, Giubilei presenta l'unicità di Israele fra le nazioni in quanto popolo dell'Alleanza, che obbedisce a leggi divine in quanto eterne: "perché li ha benedetti e santificati per sé, come popolo scelto fra le nazioni" (Giub 2:21). In particolare, Israele è il popolo che Dio ha "amato" e "scelto" tra la moltitudine dei popoli; Israele è amato da Dio ed è stato scelto come obiettivo finale della salvezza.

²¹ Traduzione inglesi recenti: O. S. WINTERMUTE, *Jubilees*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, Doubleday & C. 1985, pp. 35-142; J. C. VANDERKAM, *The Book of Jubilees*, Peeters 1989.

²² Su tale periodizzazione e il calendario soggiacente, cfr. G. BOCCACCINI, *The Solar Calendars of Daniel and Enoch*, in J. J. COLLINS et al. (eds.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*, Brill, Leiden 2001, pp. 311-328; L. RAVID, *The Book of Jubilees and Its Calendar – A Reexamination*, in "Dead Sea Discoveries", 10 (2003), pp. 371-394; J. BEN-DOV, *Tradition and Innovation in the Calendar of Jubilees*, in G. BOCCACCINI-G. IBBA (eds.), *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*, Eerdmans 2009, pp. 276-293.

²³ J. C. VANDERKAM, *The Book of Jubilees*, Sheffield Academic Press 2001, p. 21; M. SEGAL, *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*, Brill 2007, pp. 4-5 e *passim*; STONE, *Some Considerations*, cit., specialmente pp. 14-16.

“Questa legge e testimonianza furono date agli Israeliti come legge eterna, tramite [o ‘attraverso’] la loro storia”, si dice riguardo allo *Shabbath* (Giub 2:33) e, in effetti, Giubilei insiste sulla connessione fra popolo santo e settimo giorno, che solo Israele è tenuto a osservare (Giub 2:19-20):

¹⁹ Egli ci disse: “Ora sceglierò un popolo per me stesso fra tutte le nazioni: anch’essi osserveranno il Sabato. Io consacrerò quel popolo a me stesso, lo benedirò e consacrerò il Sabato. Li consacrerò a me stesso, così li benedirò. Diverranno il mio popolo e io diventerò il loro Dio.²⁰ Io ho scelto i discendenti di Giacobbe fra tutti coloro che ho visto. Li ho registrati come miei primogeniti, li ho consacrati a me stesso nei secoli dei secoli. Mostrerò loro il Sabato, affinché possano osservare il riposo da tutto il loro lavoro”.

Dio crea il mondo per far esistere Israele e, anche se Israele peccherà, non verrà abbandonato. Israele ha speranza infinita e le tribù di Giacobbe si riuniranno e torneranno a Dio. Giacobbe è qui una figura chiave: il patriarca ha il compito di “costruire” Israele, ultima nazione che vanta divina elezione e salvezza, separata per questo dalle altre nazioni. Tuttavia, sebbene la salvezza appartenga a Israele, ciò non significa che ogni singolo israelita sarà salvato. L’appartenenza al gruppo, infatti, costituisce solo il presupposto per la salvezza: l’elemento determinante è l’elezione.²⁴

4. Qumran

Il Libro dei Giubilei non va molto oltre nell’indicare gli elementi discriminanti all’interno di Israele quanto a elezione e salvezza: ma questa omissione (o lacuna) pare sia stata ampiamente superata nell’ambito in cui, come abbiamo detto, il testo era tenuto in particolare considerazione: vale a dire nel gruppo, esseno a quanto sembra, che ci ha lasciato i testi di Qumran.

Sviluppando più o meno direttamente un tema già lanciato in Is 65:9 – “Estrarrò una parte di Giacobbe [in ebraico: *mi-Ya'aqov*] come seme; una parte di Giuda [*u-mi-Yehudah*] prenderà possesso dei miei monti” – nei testi settari appare in maniera decisamente esplicita la concezione di un “vero Israele” che s’identifica esclusivamente con gli appartenenti alla setta.²⁵ Il concetto è particolarmente interessante, perché in

²⁴ Per queste tematiche si veda, nell’ampia letteratura, M. TESTUZ, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*, Droz 1960; HIMMELFARB, *A Kingdom of Priests*, cit., pp. 2-28; Id., *Jubilees and Sectarianism*, in G. BOCCACCINI (ed.), *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection*, Eerdmans 2005, pp. 129-131; anche HIMMELFARB, *A Kingdom of Priests*, cit., pp. 80-84.

²⁵ Sull’influsso del passo in Giubilei, in vari testi apocalittici e a Qumran, cfr. da ultimo T. R. HANNEKEN, *The Subversion of the Apocalypses in the Book of Jubilees*, Society of Biblical Literature 2012, pp. 90-95. Per i concetti fondamentali di separazione fra gli uomini di Qumran, ancora utile M. NEWTON, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*, Cambridge U.P. 1985.

termini simili non si riscontra negli altri testi della letteratura intertestamentaria. In ogni caso, sul piano della speculazione sulla salvezza e sull'elezione, la gente di Qumran aveva idee peculiari su cosa si dovesse intendere per "Israele": o meglio, su cosa Israele avrebbe dovuto concretamente essere. Storicamente inserita in un contesto giudaico, ma caratterizzato, secondo il proprio modo di vedere, da impurità e corruzione, la gente di Qumran si considerava la parte salva, "il resto" più santo del popolo santo di Israele. Essi costituivano una "congregazione di uomini di perfetta santità" (Alleanza di Damasco, 20:2), entrato in una nuova alleanza con Dio nella terra simbolica di Damasco.²⁶

Dobbiamo soffermarci un momento su questa idea di "santità", perché negli scritti qumranici è su questa condizione che ricade, in gran parte, la possibilità o meno di far parte del "popolo di Dio". I testi al riguardo sono numerosi e mostrano chiaramente come per i settari essere santi significasse in primo luogo essere separati – mentalmente, spiritualmente e fisicamente – non solo dal resto dell'umanità, ma anche dal mondo giudaico circostante. In *The Rule of the Community* (IQS) leggiamo:

(IQS, col. 8) Quando costoro²⁷ esisteranno in Israele, il consiglio della comunità sarà stabilito sulla verità ... per essere una piantagione eterna, una casa santa per Israele e fondamento del Santo dei Santi per Aronne, veri testimoni per il giudizio ed eletto dal volere [di Dio] per il pentimento della terra e dare ai malvagi la loro retribuzione ... vi sarà una casa di perfezione e verità in Israele ... saranno separati (come) santi nel mezzo del consiglio degli uomini della comunità.

La setta è una casa santa, un tempio, anzi, è *il* tempio. Ciò implica che in ogni suo compito il corpo stesso della setta prende il posto della vera e propria Casa santa, ossia il tempio di Gerusalemme. Il Santo dei santi di questo tempio formato non da pietre né da edifici, ma da persone, è il nucleo dei discendenti di Aronne, considerati fondatori e i primi capi del movimento, tramite la famiglia di Sadoq. In un contesto simile, più ci si separa, più si è santi. Il cibo ritualmente puro e igienicamente controllato della setta, sorpassa per purezza i sacrifici offerti e consumati nel Tempio: il complesso delle norme legate alla purezza nella vita fisica e nelle azioni di tutti i giorni non solo rende più vicini al divino, ma costituisce un segno tangibile, e visibile, di santità e di separazione.

Attraverso la definizione di diversi livelli di purezza, viene creata altresì una serie di stadi di crescente santità: si entra nella setta come si entra nel cortile del tempio e, grado a grado, si entra infine a far parte del tempio stesso e si è a contatto con il

²⁶ Cito qui e in seguito da F. GARCÍA MARTÍNEZ-E. J. C. TICHELAAR (eds.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Brill-Eerdmans 1997-1998.

²⁷ Si riferisce al consiglio della comunità, formato da 12 rappresentanti comuni, più 3 di origine sacerdotale.

Santo dei santi.²⁸ Era tuttavia prevista ancora qualche possibilità di sviluppo nello stato di santità: Infatti, come conseguenza della convinzione che la fine dei tempi non fosse troppo lontana, e che gli angeli si sarebbero uniti ai “santi” sul campo della battaglia contro le forze del male, in seguito all’inevitabile vittoria del gruppo guidato dai Figli di Sadoq si sarebbe costituita una nuova comunità, più ampia della precedente, in cui tutti i giusti avrebbero accettato i principi della setta, stringendo un nuovo patto collettivo sancito dalla celebrazione di un banchetto messianico.²⁹ Ma nei testi di Qumran è presente anche una seconda concezione, leggermente diversa nel modo d’intendere l’elezione come stato di santità, che si rileva già in un testo piuttosto antico, *The Temple Scroll*. In questo scritto si affida a una suddivisione concentrica dello spazio – attraverso tre cortili – tutto il sistema della santità, che appare quindi legato al territorio, secondo la dinamica Terra d’Israele → Gerusalemme → Monte del Tempio e, infine, il Tempio stesso.

Gli uomini di Qumran non hanno elaborato questo modello di santuario, probabilmente solo utopico o ideale, ma sembrano averlo adottato, perché compatibile con le proprie concezioni circa le relazioni della santità con l’essere umano: Dio e la sua presenza devono occupare un luogo santo, ma in mancanza – ricordiamo che il tempio di Gerusalemme aveva in questo ambito scarso valore – il santuario definitivo può essere il cuore e l’anima di ciascun individuo, il cui fine è cercare la presenza di Dio sino alla fine dei giorni.

5. Filone di Alessandria

Si è prima fatto cenno alla necessità d’includere nella letteratura ebraica intertestamentaria anche la letteratura giudaico-ellenistica e, pur non potendo elaborare questo segmento in maniera appropriata, dovremo quanto meno far cenno agli scritti di uno dei suoi esponenti e interpreti più originali, il filosofo ed esegeta Filone di Alessandria (circa 20 a. C.-40 d. C.), le cui riletture e interpretazioni allegoriche della Bibbia, probabilmente molto apprezzate fra i giudei ellenofoni suoi contemporanei, furono invece ignorate dal giudaismo farisaico e da quello rabbinico: coltivate e trasmesse in ambito cristiano, è solo per questo che oggi ne abbiamo l’ampio *corpus* quasi completo.

Dal suo singolare punto di osservazione, e ancor di più dalla sua personale metodologia, Filone ovviamente si è occupato anche dell’elezione di Israele – τὸ ἐπίλεκτον γένος Ἰσραήλ – e particolarmente, in varie discussioni, sulle differenze fra Israele e

²⁸ D. DIMANT, 4QFlorilegium and the Idea of the Community as Temple, in A. CAQUOT et al. (eds.), *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Peeters 1986, pp. 165-189; M. O. WISE, 4QFlorilegium and the Temple of Adam, in “Revue de Qumran”, 15 (1991), pp. 103-132.

²⁹ L. H. SCHIFFMAN, *Qumran and Jerusalem: Studies in the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism*, Eerdmans 2010, pp. 261-262.

gli altri popoli, in cui il filosofo – che usa per “scegliere, eleggere” il verbo *αίρέομαι*, (*Post. Caini*, 92) – si rifà spesso ad alcuni passaggi-chiave del Deuteronomio (4:6; 7:7; e anche 14:1).

In un elenco non completo di riferimenti e definizioni, evidenziamo:

- “li ha scelti per speciali meriti” (*Spec. leg.* 1:303)
- “la razza amata da Dio” (*Quis rer.* 203)
- “la nazione destinata ad essere consacrata al di sopra di tutte le altre” (*Mos.* 1:148)
- “la nazione più cara tra tutte al Signore” (*Abbr.* 98)
- “la razza dotata della vista del Signore” (*Deus immut.* 144)
- “la razza migliore” (*Cong.* 51)
- “la nazione più vicina al Sovrano supremo” (*Mig.*165).

Filone non si limita però a definire l’oggetto dell’elezione, ma sottolinea anche l’esistenza di precisi confini fra i popoli. In *Post. Caini* 1:91-92, commentando Dt 32:8-9 (dal Cantico di Mosè: “Quando l’Altissimo divise le genti”... etc.),³⁰ Filone sostiene che il Signore ha diviso “le nazioni delle anime” (*τά τῆς ψυχῆς ἔθνη*) in tre categorie:

- 1) i “figli della terra”, o “figli di Adamo” (gli uomini)
- 2) “la progenie della virtù”, ossia i “figli del cielo” (gli angeli)
- 3) “la razza scelta d’Israele”, ossia “i figli di Dio”, il popolo ebraico.

Il filosofo alessandrino non esprime alcuna motivazione sul perché il Signore abbia operato questa divisione, ma la spiega come atto necessario, fissato su principi divini e che già precede la creazione del mondo (*Post. Caini* 89-90). Chiaramente Dio separa Israele da tutti gli altri come parte che gli appartiene, perché Israele ha avuto il dono della profezia ed è la sola nazione ad aver “visto” il Signore – e, secondo Filone, profezia e visione divina sono le virtù più importanti, connaturate a questo popolo e che nessun altro può acquisire.³¹

Ora, “vedere Dio” significa raggiungere la conoscenza del Signore attraverso se stessi, senza l’assistenza di strumenti o di agenti esterni: e siccome per Filone la conoscenza per “vista” supera tutti gli altri modi di conoscenza, inclusa la ragione, il popolo d’Israele prevale sulle nazioni proprio perché ha “visto Dio”. Facendo ricorso a una delle sue pseudo-etimologie, Filone rafforza il concetto asserendo che “vedere l’Altissimo è il destino della migliore tra le nazioni, e Israele significa appunto ‘vedere Dio’” (*Cong.* 51). Questo è il nocciolo dell’equazione filoniana: Israele ha una superiorità innata, è la “gente migliore”, perché predestinata alla visione di Dio:

³⁰ “... quando separò i figli d’Adamo, Egli fissò i confini dei popoli secondo il numero dei figli d’Israele. Perché la parte del Signore è il suo popolo, Giacobbe è la porzione della sua eredità”.

³¹ *Immut.* 143-144; *Cong.* 51; *Som.* 2:173; *Legat.* 4.

anche se, in verità, essere nati nel seno d'Israele è condizione necessaria, ma non sufficiente; il rapporto si rafforza con il "servire Dio". Solo "servire" Dio permette di essere figli di Dio (*Spec. leg.* 1:317-18), servizio che dev'essere in accordo con la legge di Mosè (*Decal.* 98).

Filone usa al riguardo una metafora molto efficace: "i bambini saranno giudicati per le loro azioni, non per quelle dei loro genitori" (*Virt.* 227): i figli d'Israele tuttavia beneficiano delle virtù e dei comportamenti degli antenati e in particolar modo dei patriarchi (*Somm.* 2:147). Qui si registra una piccola ma significativa svolta: la fratellanza nell'onorare Dio ascrive una dignità e santità in qualche modo rapportabile alla fratellanza di sangue (*Spec. leg.* 1:317-318; 2:45). C'è un bel contrasto, o se si vuole integrazione, con quanto si è detto sinora: e difatti questa specie di "apertura" – quanto meno, verso i gentili che osservano i precetti noachidi – è uno dei punti più controversi e dibattuti nell'esegesi filoniana. Il punto di vista si comprende meglio considerando come, nella valutazione del filosofo, il merito di Israele non stia nell'"essere" Israele così come Israele appare nelle generazioni coeve, ma nella virtù dei suoi patriarchi, grazie ai loro meriti.³² Il peccato mortale esclude da questa unione: per contro, essendo la divisione delle nazioni di natura misteriosa, in teoria è possibile ricongiungersi indirettamente ai meriti dei patriarchi e guadagnarne l'intercessione: non a caso una delle più grandi prove di virtù dei patriarchi è l'aver lasciato la propria terra d'origine ed essersi recati in terre straniere.³³

Una parola finale sul sacerdozio: il cui ruolo, come si è già visto, nel giudaismo dei Giubilei e a Qumran già non era affatto limitato a una semplice funzione di intermediazione. Anche in Filone il ruolo del sacerdozio è centrale, ma resta legato alla discendenza di Aronne: i sacerdoti sono sacerdoti per Israele, Israele è sacerdote per l'umanità. Ma il sacerdozio, si sa, viene interrotto dalla conquista di Gerusalemme del 70 d. C.: la risposta a questa lacuna verrà elaborata altrove, e non stupisce che la letteratura rabbinica, accogliendo in questo caso solo una piccola parte delle tradizioni elaborate presso le generazioni anteriori e i loro testi, sulla via di essere in gran parte rigettati, svilupperà questi temi in maniera completamente diversa.

³² *De praemiis et poenis* 166; *Abr.* 56-58, 275-276; *Spec. leg.* 4:180-181.

³³ *Virt.* 211-212; *Quis her.* 92 e ss. Altro merito dei patriarchi è l'aver fatto esperienza della visione di Dio, di cui si è detto poco prima: Dio appare ad Abramo (*Gen* 12:7) [*Là il Signore apparve ad Abramo e gli disse: alla tua progenie io darò questa terra, ed egli edificò in quel luogo un altare al Signore, che gli era apparso*] (*Abr.* 77-78, 212-216); Giacobbe ha incontrato Dio in modo assai simile (*Gen* 32:30) [*E Giacobbe pose a quel luogo il nome di Fanuel dicendo: "Ho veduto il Signore faccia a faccia e la mia vita è stata conservata"*].