

Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

DOMENICA CHE PRECEDE IL MARTIRIO DI SAN GIOVANNI IL PRECURSORE

Sin dai primi secoli, la tradizione cristiana ha guardato ad Antioco IV come *figura* degli imperatori (romani) persecutori dei cristiani, quali Nerone, Domiziano e Diocleziano. Il severo giudizio su Antioco Epifane è dovuto anche a un compatto giudizio storiografico. Emil Schürer, ad esempio, nella sua opera monumentale sulla *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo* (1901, la cui ultima edizione inglese rivista da G. Vermes e F. Millar 1973-1986 è stata tradotta in italiano da Paideia nel 1987-1998), giustifica tale giudizio con la freddezza di Polibio (ca 200-120 a.C.), che egli sarebbe stato un *ἐπιμανής* “un pazzo” più che un *ἐπιφανής* “una manifestazione (di Dio)”. Se però si legge per intero il testo di Polibio citato da Schürer, questo quadro non viene confermato: colpisce il fatto che Antioco, il quale ha trascorso dieci anni come ostaggio a Roma, dove si è lasciato chiaramente influenzare dai costumi repubblicani, tenti di introdurli ad Antiochia, amministri la giustizia con molto zelo e scrupolo e si mischi tra il popolo nei bagni pubblici. Convince più la figura di una personalità originale, versatile, fantasiosa, che non quella di un pazzo.

Le campagne militari del 170/169 e del 168 a.C. in Egitto lo presentano come un organizzatore energico e un comandante notevole. Il modo con cui egli si piega alla richiesta, avanzata dai Romani in modo arrogante, di ritirarsi dall’Egitto appena sconfitto, testimonia in lui un disciplinato realismo. Persino la crudeltà nella persecuzione di un determinato culto in Giudea sembra essere molto meno importante rispetto a quella che misero in atto le autorità romane, in piena legittimità (cf 1 Mac 8) durante il suo soggiorno a Roma (1 Mac 1,10) contro i partecipanti e le partecipanti ai Baccanali. Non è quindi giustificato raffigurarlo quale un crudele insensato, come fa la storiografia tradizionale.

(Per approfondire i problemi storici del periodo di Antioco IV, della sua figura e della sua riforma rimando alla sezione finale di questa scheda, pp. 13-28).

Il problema, letto dal punto di vista del canone biblico, è davvero paradossale. Il Giudaismo rabbinico-farisaico, che avrebbe dovuto custodire la posizione maccabaica, vista la sua chiusura per ogni forma di dialogo con la cultura greca, in realtà ha ignorato quasi del tutto la letteratura maccabaica, citata solo *en passant* e senza alcun rilievo teoretico. Il Cristianesimo, che invece avrebbe dovuto ripudiare da subito la posizione anti-ellenistica del movimento maccabaico, ha accolto nel canone (latino) delle Sacre Scritture due dei libri maccabaici – pur diversi per origine e per prospettiva storiografica – e li ha fatti diventare “figura” per leggere gli imperatori persecutori. È evidente infatti che la lettura del momento maccabaico nella tradizione cristiana ha avuto un altro registro interpretativo legato alla figura del tiranno persecutore più che al problema del rapporto tra cultura ellenistica e legge giudaica.

¹⁰ Uscì da loro [dai Diadochi di Alessandro] una radice perversa, Antioco Epífane, figlio del re Antioco, che era stato ostaggio a Roma, e cominciò a regnare nell'anno centotrentasette del regno dei Greci.

⁴¹ Poi il re prescrisse in tutto il suo regno che tutti formassero un solo popolo ⁴² e ciascuno abbandonasse le proprie usanze. Tutti i popoli si adeguarono agli ordini del re.

²⁹ Allora molti che ricercavano la giustizia e il diritto scesero nel deserto, per stabilirvisi ³⁰ con i loro figli, le loro mogli e il bestiame, perché si erano inaspriti i mali sopra di loro. ³¹ Fu riferito agli uomini del re e alle milizie che stavano a Gerusalemme, nella Città di Davide, che laggiù, in luoghi nascosti del deserto, si erano raccolti uomini che avevano infranto l'editto del re. ³² Molti corsero a inseguirli, li raggiunsero, si accamparono di fronte a loro e si prepararono a dare battaglia in giorno di sabato.

³³ Dicevano loro:

– Ora basta! Uscite, obbedite ai comandi del re e avrete salva la vita.

³⁴ Ma quelli risposero:

– Non usciremo, né seguiremo gli ordini del re, profanando il giorno del sabato.

³⁵ Quelli si precipitarono all'assalto contro di loro. ³⁶ Ma essi non risposero loro, né lanciarono pietre, né ostruirono i nascondigli, ³⁷ dichiarando: – Moriamo tutti nella nostra innocenza. Ci sono testimoni il cielo e la terra che ci fate morire ingiustamente.

³⁸ Così quelli si lanciarono contro di loro in battaglia di sabato, ed essi morirono con le mogli e i figli e il loro bestiame, in numero di circa mille persone.

℟ Dammi vita, Signore, e osserverò la tua parola.

⁵³ Mi ha invaso il furore contro i malvagi che abbandonano la tua Legge.

⁶¹ I lacci dei malvagi mi hanno avvolto: non ho dimenticato la tua Legge.

℟

¹³⁴ Riscattami dall'oppressione dell'uomo e osserverò i tuoi precetti.

¹⁵⁰ Si avvicinano quelli che seguono il male: sono lontani dalla tua Legge.

℟

¹⁵⁸ Ho visto i traditori e ne ho provato ribrezzo, perché non osservano la tua promessa.

¹⁵⁹ Vedi che io amo i tuoi precetti:
ADONAI, secondo il tuo amore dammi vita.

℞

EPISTOLA: Ef 6,10-18

La lettera agli Efesini è stata per lungo tempo suddivisa in due parti di lunghezza abbastanza bilanciata: Ef 1,3 – 3,21 e 4,1 – 6,22, la prima parte più a carattere kerygmatico-argomentativo, la seconda di tono didattico-parenetico. Le due parti sarebbero incluse entro un breve indirizzo (Ef 1,1-2) e una benedizione finale (Ef 6,23-24).

È tuttavia meglio suddividere la lettera in tre sezioni (Ef 1,15 – 2,22; 3,1 – 4,24; 4,25 – 6,20) precedute dal saluto (Ef 1,1-2) e dalla solenne benedizione (Ef 1,3-14) che funge da prologo di tutta la lettera, e seguite dalla conclusione con la benedizione finale (Ef 6,21-24).

La terza parte della lettera si struttura attorno ai temi parenetici ed esortativi:

- A. esortazioni pratiche per la vita dell'uomo nuovo (4,25 – 5,6)
- B. camminare come saggi figli della luce (5,7-20)
- B'. il comportamento domestico (5,21 – 6,9)
- A'. esortazione conclusiva per il combattimento spirituale (6,10-20)

Per questa suddivisione, la pericope proposta dalla liturgia odierna dovrebbe comprendere anche gli ultimi due versetti (vv. 19-20).

¹⁰ Per il resto, rafforzatevi nel Signore e nel vigore della sua forza.

¹¹ Rivestitevi dell'armatura di Dio per poter resistere alle macchinazioni del diavolo, ¹² poiché la nostra lotta non è contro la carne e il sangue, ma contro i Principati e le Potenze, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti malvagi nei cieli. ¹³ Afferrate, perciò, l'armatura di Dio, perché possiate resistere nel giorno malvagio e, dopo aver superato tutte le prove, restate saldi. ¹⁴ State saldi, dunque: attorno ai fianchi, la verità; indosso, la corazza della giustizia; ¹⁵ i piedi, calzati e pronti a propagare il vangelo della pace. ¹⁶ Afferrate sempre lo scudo della fede, con il quale potrete spegnere tutti i dardi infuocati del Maligno; ¹⁷ prendete anche l'elmo della salvezza e la spada dello Spirito, cioè la Parola di Dio.

¹⁸ In ogni occasione, pregate con ogni sorta di preghiera e di supplica nello Spirito, vigilando a questo scopo con ogni perseveranza e supplica per tutti i santi, ¹⁹ e anche per me, perché quando apro la bocca mi sia data parola per far conoscere con franchezza il mistero del vangelo, ²⁰ per il quale sono ambasciatore in catene, e perché sia franco nel suo annunzio, come io devo parlare.

Questa pericope abbandona repentinamente il tema delle *tavole domestiche* (Ef 5,21 – 6,9) e ritorna a esortazioni generali. Si tratta di inviti metaforici, imperniati sulla lettura spirituale della lotta contro le potenze tenebrose del male.

Dopo l'introduzione generale (v. 10), il passo è diviso in due sezioni. La prima (vv. 11-17) è dominata dalla metafora della battaglia militare, con i campi semantici della

vittoria e del «resistere». La seconda (vv. 18-20) ha per oggetto invece la preghiera per tutti i santi e per lo stesso Paolo, nella sua condizione di prigioniero.

v. 10: Si è ormai alla fine dell'argomentazione e dell'esortazione. L'autore della lettera invita i suoi interlocutori a partecipare alla lotta nella forza del Signore: *κράτος* «forza» e *ἰσχύς* «vigore» formano un'endiadi che manifesta l'efficacia dell'azione divina resa palese in modo particolare dalla risurrezione di Cristo (Ef 2,5-6). Rispetto alla prima parte della lettera (Ef 1-3), che ha manifestato la forza del *Kýrios*, il Risorto, qui si sottolinea l'importanza della risposta umana: l'agire divino ha bisogno della risposta umana, la promuove e la potenzia, ma l'operare umano ha bisogno della forza divina preveniente.

vv. 11-17: Questa prima sezione si potrebbe dividere in due paragrafi: i vv. 11-13 introducono infatti la metafora dell'armatura divina, necessaria per poter sconfiggere gli attacchi del Maligno; i vv. 14-17 invece descrivono la lotta nei dettagli.

La lotta è la condizione del credente in questa fase storica: una lotta non combattuta contro nemici terreni, ma contro le potenze del Maligno. Il combattimento in cui i credenti sono coinvolti è infatti contro potenze sovrastoriche, il cui esito sarebbe fallimentare in partenza, se non fosse sorretto dalla forza divina. La struttura apocalittica del pensiero dell'autore della lettera non annulla l'importanza dell'intervento della decisione umana, ma anzi la potenzia, perché i credenti sono responsabili per la loro parte: essi sono chiamati a partecipare alla guerra, seppure già vinta, tra Dio e il diavolo.

La caratteristica dell'agire diabolico è la *μεθοδεία* «la macchinazione, l'inganno» (cf Ef 4,14 con l'esempio di 4,26-27). Il diavolo non si manifesta come potenza sovrastorica, ma attraverso il comportamento quotidiano dei credenti: tutto ciò che contrasta con la giustizia, la santità, la verità, ossia con l'*uomo nuovo* rigenerato dal battesimo, tutto questo è «diabolico». Il combattimento del credente non è contro le realtà umane in quanto tali, «carne e sangue», ma contro i poteri avversi a Dio che si insinuano nella sua creazione *τὸ β* «bella / buona» e la insidiano, trasformandola *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ* «nel giorno malvagio».

La metafora dell'armatura non può non richiamare anche la letteratura di Qumrān, soprattutto il *Rotolo della guerra* tra i figli della luce contro i figli delle tenebre. Ci sono però almeno due differenze importanti: il *Rotolo* di Qumrān parla di un evento escatologico, mentre qui abbiamo una lotta *quotidiana* dei credenti nelle proprie condizioni di vita; inoltre, in esso si parla di un reale scontro bellico, che porta alla distruzione definitiva dei nemici dei figli della luce.

Il paragrafo dei **vv. 14-17** sviluppa l'immagine militare, alludendo a molti passi della Bibbia Ebraica. La novità sta nella trasposizione della simbologia militare alla vita quotidiana del credente:

v. 14	<i>cinti i fianchi con la verità</i>	Is 11,5 (LXX): avrà i suoi fianchi legati con la giustizia e la cintola avvolta nella verità
v. 14	<i>corazza della giustizia</i>	Is 59,17 (LXX): si è vestito di giustizia come di una corazza
v. 16	<i>scudo della fede</i>	Sap 5,19: scudo: una santità invincibile
v. 17	<i>elmo della salvezza</i>	Is 59,17 (LXX): elmo della salvezza

L'unico elemento non desunto direttamente da citazioni scritturistiche è la *μάχαιρα* «la spada» di piccole dimensioni, usata per i combattimenti corpo a corpo. È anche l'unica arma offensiva menzionata in questo brano. Ma subito l'autore precisa la sua metafora

e la riferisce alla Parola di Dio (*ὅ ἐστιν ῥῆμα θεοῦ*). Il pronome neutro di tale determinazione potrebbe anche riferirsi allo Spirito (*πνεῦμα*, neutro in greco). Ma il riferimento è alla Parola che è resa efficace dallo Spirito, come suggerisce anche il testo di Is 11,4 in cui si parla di «parola» e di «soffio» che esce dalla bocca del nuovo rampollo di Iesse.

La descrizione dell'armatura divina si conclude menzionando quei doni divini, che sono capaci di rendere il credente vittorioso contro le potenze malvagie. È proprio confidando in tali doni che il credente può confidare di sconfiggere gli assalti delle potenze diaboliche.

v. 18: Dopo aver descritto la battaglia che può essere combattuta solo con l'armatura divina, l'autore indica la via per ottenerla: il mezzo può essere solo la preghiera. La preghiera di richiesta e di intercessione non è importante solo perché siamo alla fine della lettera, ma è l'espressione di quell'unica fonte da cui può scaturire la forza per la vittoria della lotta, ovvero il rimanere nella comunione con il Padre nel Figlio per mezzo dello Spirito (cf Rm 8,15-16; Gal 4,5).

Accanto alla preghiera, vi è anche il monito di *ἀγρυπνεῖν* «vigilare»: essere vigili «con ogni perseveranza». La formulazione parallela di Col 4,2 rende ancora più evidente la stretta connessione della vigilanza e della preghiera: i credenti sono esortati a essere vigili per non disattendere la preghiera a loro necessaria, ma insieme questa stessa vigilanza deve essere ritenuta come il frutto dello Spirito che anima la preghiera di ogni credente (cf Lc 21,36).

VANGELO: Mc 12,13-17

«Quello che è di Cesare rendetelo a Cesare, ma quello che è di Dio, a Dio», risponde Gesù alla domanda-trappola che gli hanno fatto. Qualunque risposta «scontata» avesse dato, si sarebbe tirato la zappa sui piedi. Se avesse detto che bisognava pagare il tributo agli oppressori romani, si sarebbe messo contro il popolo; se avesse detto di non pagarlo, si sarebbe messo contro l'autorità.

La sua risposta non è un modo elegante di eludere la domanda.

Sposta invece il problema a un altro livello. Cosa significa dare a Cesare ciò che è suo e a Dio ciò che gli spetta? In che rapporto sta il potere dell'«asina» con quello dei «carri e dei cavalli», il potere del Figlio dell'uomo con quello dei potenti del mondo? Cosa spetta a Cesare, se tutto è di Dio?

È importante tenere presenti due cose.

Primo: Dio non esautora l'uomo dalle sue responsabilità, ne è invece l'origine.

Secondo: il suo potere non entra in concorrenza con il nostro: è dono, amore e servizio, non appropriazione, violenza e dominio.

Il rapporto tra l'autorità di Cesare e quella di Dio è da sempre un campo minato, mai pacifico: è lo stesso rapporto non facile che i profeti hanno avuto con le istituzioni.

La diffidenza tra stato e Chiesa – lei pure istituzione, anche se profetica – viene da vari motivi, più o meno nobili, che vanno dalla persecuzione per la fede alla lotta per la giustizia e la libertà, ma anche dalla lotta per difendere propri interessi all'alleanza per mantenere privilegi, dall'estraniamento per comodità alla subordinazione alterna tra i due, nociva a tutti.

Solo chi dà a Dio ciò che è di Dio, sa cosa dare a Cesare. Ciò che è di Dio, il frutto di cui il Padre ha fame, è la libertà dei figli e l'amore dei fratelli. Chi cerca questo, trova risposta anche al resto.

Il passo, secondo le varie situazioni, fu interpretato diversamente, con valutazioni non sempre facili da dare. Fu letto come «separazione» tra sfera temporale e spirituale senza interferenza tra le due, come «alleanza» di trono e altare a reciproco sostegno, come «confusione» con sacralizzazione dello stato o con dominio temporale della Chiesa, come «dipendenza» dello stato dalla Chiesa o della Chiesa dallo stato, rispettivamente in forma di integralismo o di strumento di dominio. La storia è complessa. Ed è maestra di vita solo se, invece di condannare gli errori passati, comprendiamo in essi la radice dei nostri.

L'uomo è relazione: è «animale» sociale e politico, che si realizza organizzandosi in società. Riconosce l'autorità in un capo che lo rappresenta. Il re non è altro che l'uomo ideale, immagine di Dio, ideale di ogni uomo.

Ma chi è Dio? È dono, libertà e servizio; oppure possesso, dominio e violenza?

Da Caino in poi la città si fonda sul cadavere del fratello. Essa vive nella violenza che la legge denuncia e vuol contenere. Il sangue, rimosso e nascosto sotto le mura, con il passare del tempo cresce e trasuda da tutte le parti: la storia è il venire alla luce di un male segreto, da cui la società nasce e di cui vive.

Oggi, grazie alla tecnologia, esso è in grado di esplicitare tutta la sua potenzialità. L'economia, sotto la sovranità universale del dio mammona, è una e assoggetta tutto e tutti nell'ingiustizia perpetrata e/o subita; il disastro ecologico compromette i precari equilibri della vita; il potere bellico incontrollabile minaccia la distruzione di tutto.

Mai come oggi la storia ha rivelato il mistero di iniquità che cela. Ciò che è stato seminato sotto terra dà il suo frutto maturo, che non è né buono, né bello, né desiderabile. È chiaro che si impone un cambio di modello. Oggi comprendiamo il valore delle beatitudini come *magna charta* del convivere. Esse presentano i valori del figlio che vive da fratello. Sono l'unica alternativa sensata a una situazione di rapina e violenza.

È utile tener presente che per la Bibbia il «paradiso», il giardino sognato dell'infanzia, è la «polis» (da cui politica), la città in cui si vivono relazioni filiali e fraterne.

Il credente, con lucidità e coraggio, deve impegnarsi con tutti gli uomini di buona volontà, per impostare relazioni nuove e costruttive a tutti i livelli. La «carità politica» è la forma più alta e urgente di azione, intesa a cercare e promuovere ciò che più fa crescere la solidarietà e la libertà tra gli uomini.

Gesù è venuto a rendere a Dio ciò che è di Dio: a restituire all'uomo la sua libertà di figlio. Il suo potere non lotta con quello di Cesare. È semplicemente diverso, come la mitezza dalla violenza. Accetta di vivere «in» questo mondo, riconosce ogni autorità nel suo servizio alla società, senza però accettarne il modello di base, che è violento e distruttivo. La forza dell'asina e del suo asinello, pacificamente, farà scomparire carri e cavalli (Zc 9,10).

La Chiesa, senza integralismi e fondamentalismi, è luce di un mondo riscattato dalla morte. Riconosce l'indipendenza e la laicità dello stato, ma pone nella società il lievito e il sale evangelico delle beatitudini.

Oggi deve tenere gli occhi aperti per non allearsi con il Cesare di turno, che è il potere di omologare tutti a pensare e agire allo stesso modo. Deve testimoniare e favorire la libertà, la verità e la diversità delle persone, in spirito di reciproco servizio.

¹³ Mandarono da lui alcuni farisei ed erodiani, per coglierlo in fallo nel discorso. ¹⁴ Vennero e gli dissero:

– Maestro, sappiamo che sei veritiero e non hai soggezione di alcuno, perché non guardi in faccia a nessuno, ma insegna la via di Dio secondo verità. È lecito o no pagare il censo a Cesare? Lo dobbiamo dare, o no?

¹⁵ Ma egli, conoscendo la loro ipocrisia, disse loro:

– Perché volete mettermi alla prova? Portatemi un denaro: voglio vederlo.

¹⁶ Ed essi glielo portarono. Allora disse loro:

– Questa immagine e l'iscrizione, di chi sono?

Gli risposero:

– Di Cesare.

¹⁷ Gesù disse loro:

– Quello che è di Cesare rendetelo a Cesare, ma quello che è di Dio, a Dio.

E rimasero ammirati di lui.

Il breve quadro, che s'inserisce nella sequenza degli incontri-scontri tra Gesù e i gruppi giudaici di Gerusalemme sulla spianata del Tempio erodiano di Gerusalemme, porta subito il lettore al cuore del problema del potere politico contro il potere religioso della città santa.

v. 13: *«Mandarono da lui alcuni farisei ed erodiani, per coglierlo in fallo nel discorso».* Già erano stati da lui intrappolati quando aveva risposto alla loro questione circa il potere con cui Gesù operava i suoi segni (Mc 11,27-33). Ora passano al contrattacco, con più furberia: gli fanno una domanda che, qualunque sia la risposta, lo lascerà senza via di scampo. A loro non interessa la verità, ma come incastrarlo. Si può interrogare per cercare la verità, ma anche per ucciderla.

I farisei di questo tipo hanno molti discepoli, in ogni luogo e tempo. A loro sarà dedicato tutto il discorso di Mt 23! I farisei ritenevano l'occupazione romana come un castigo di Dio; gli erodiani, sostenitori del re fantoccio dei romani, una benedizione. Nemici tra di loro, si alleano contro Gesù.

v. 14: *maestro, sappiamo che sei veritiero, ecc.* È il più bel complimento fatto a Gesù: conosce e dice la verità al di là di ogni opportunismo, disposto a pagare. È un'esca, se ce ne fosse bisogno, perché non se la cavi con una mezza verità o con un elegante: «Non so», come avevano fatto loro alla sua domanda sul Battista (Mc 11,33). Lo elogiano, sottolineando due volte la sua conoscenza della verità e la sua franchezza nel dirla, sperando che anche con lui funzioni la tattica della volpe con il corvo.

È lecito o no pagare il censo a Cesare? Il censo è il tributo che ogni suddito, esclusi bambini e vecchi, deve pagare all'occupante romano. Il popolo, simpatizzante del movimento indipendentista degli zeloti, è ovviamente contrario al tributo: pagarlo significa accettare la sudditanza allo straniero. In questione non è riconoscere l'autorità del re, ma di uno straniero. Da sempre il popolo, contro il volere di Dio, ha voluto un re che lo governi, come gli altri popoli (cf Gdc 9,8-15; 1 Sam 8). Dio non vorrebbe un'autorità che domini e spadroneggi su tutti, ma una che serva alla fraternità comune. Tuttavia

concede il re, in attesa che cambino parere. E promette loro un re diverso, che porterà la giustizia e la pace sulla terra (2 Sam 7).

Il Dio di Israele è molto diverso dai re di questa terra, e così vuole che siano i suoi figli. Già fin dall'inizio prende la difesa di Abele: il più debole ha ragione, non il più forte. Ma anche Caino è suo figlio, e sarà protetto dalla sua stessa violenza, finché durerà il potere della violenza. Il re che Dio promette non reprimerà la violenza con una violenza maggiore – emergono i peggiori tra gli uomini (Sal 12,9)! –, ma con la forza della mitezza porterà la giustizia di Dio sino agli estremi confini della terra (Is 42,1-4).

Se Gesù fosse favorevole a pagare il tributo, perde il favore del popolo; questi infatti lo considera il Messia, che li avrebbe liberati da ogni schiavitù. Se Gesù negasse il tributo, gli erodiani, appositamente invitati, lo denunceranno all'autorità come sovversivo. I romani, abbastanza tolleranti su tutto, non erano teneri su questioni di potere. Per mantenerlo, da sempre è necessario avere «tratti di volpe e di leone».

v. 15: *conosciuta la loro ipocrisia.* Ci sono domande buone e cattive. Buone sono quelle pronte ad ascoltare la verità e compromettersi per essa; cattive quelle che usano qualunque verità o menzogna per incastrare l'altro. L'ipocrisia è il ritornello di Mt 23, dedicato a chi si serve della verità invece di servirla. Conoscere ciò che pensa l'altro è utile per averlo in mano!

perché volete mettermi alla prova? Gesù ha già vinto nel deserto le tentazioni di opporsi al potere con il potere. Forse che ora è tentato di rispondere con mezze verità, per non esserne schiacciato?

portatemi un denaro: voglio vederlo. Il potere di un re è circoscritto al perimetro di circolazione della sua moneta. Gesù non ce l'ha! È povero; quindi sovrano! Ha sempre dato a Dio ciò che è di Dio; è il Figlio che dà se stesso, immagine perfetta del Padre.

v. 16: *ed essi glielo portarono.* Nonostante gli scrupoli a parole, i suoi avversari hanno un denaro – e desidererebbero averne tanti! Eppure siamo nello spazio sacro del tempio, dove non potrebbero essere introdotte le monete romane...

Questa immagine e l'iscrizione, di chi sono? Il denaro rappresenta l'imperatore Tiberio da una parte e sua madre Livia dall'altra, come dea della pace. Nella Bibbia c'è il divieto di raffigurare sia l'uomo che Dio, perché l'unica immagine di Dio è l'uomo libero, suo figlio.

l'iscrizione. Sulla moneta c'è scritto: «Tiberio Cesare figlio Augusto del divino Augusto» da una parte, e dall'altra: «Pontefice Massimo». Sulla croce del Figlio, che congiunge terra e cielo, sarà scritto: «Il re dei giudei» (cf Mc 15,26 e parr.).

v. 17: *Quello che è di Cesare rendetelo a Cesare.* È chiaro: se hai la moneta di Cesare, ne riconosci l'autorità e gli devi il tributo. Il cristiano riconosce l'autorità civile, e la rispetta con lealtà in ciò che fa di bene, organizzando la convivenza degli uomini. Il suo servizio è da Dio (Rm 13,1-7), anche se il modo non lo è proprio. Ma non si faccia illusioni Cesare, il cristiano non è mai un alleato del potere, ma solo dell'uomo. Quando il potere si propone come assoluto e impone un gioco contro coscienza, troverà il rifiuto.

Oggi questo si avvera, più che con persone, con un sistema di consenso che l'immagine, simulacro della bestia, ottiene da tutti, grazie alla tecnologia, che lo rende

onni-invasivo e onni-distruttivo – soprattutto delle stesse coscienze, alle quali toglie avvertenza e libertà.

Quando piccoli e grandi, ricchi e poveri, liberi e schiavi devono avere il marchio della bestia sulla fronte e sulla mano per accedere al mercato, è il momento della resistenza e della testimonianza, della perseveranza e del martirio (Ap 13,15-17.9s). Qui sta la sapienza. Chi è intelligente calcoli il numero della bestia: essa rappresenta un nome d'uomo (cf Ap 13,18).

ma quello che è di Dio, a Dio. Tutto è di Dio. Non nel senso che lui se ne appropria, ma che lo dona a tutti. Per questo è Dio! Il suo potere lo conosce il Figlio – colui che ha verso i fratelli lo stesso atteggiamento di amore e rispetto che il Padre ha verso di lui. È un potere di mitezza, dono e servizio: convive con il potere di violenza, possesso e dominio, e lo vince senza combatterlo, come la luce vince la tenebra, il dono vince la rapina, l'amore vince l'egoismo.

Alla fine si forgeranno le spade in vomeri e le lance in falci (Is 2,4): non ci sarà più violenza e regnerà l'armonia con tutto e tra tutti (Is 11,6-9). La città, fondata da Caino sulla fraternità uccisa – da sempre: Romolo uccide Remo! – diventerà la Gerusalemme celeste. Ma il suo trionfo sarà il medesimo dell'Agnello: la sorte della sposa sarà di condividere la passione del suo consorte.

La nostra storia, prima di giungere alla vittoria sul male, sarà sempre segnata dalla croce del Giusto. Ma qui, già da ora, sta la vita eterna: essere un figlio che vive da fratello.

Dare a Dio ciò che è di Dio significa vivere la libertà e la fraternità possibile qui e ora. Le condizioni più impossibili portano alla testimonianza più pura e assoluta: il martirio. Lo Spirito ci suggerirà, di volta in volta, cosa dire e fare (cf 10,19s). Allora sapremo cosa dare o non dare a Cesare.

E rimasero ammirati di lui. La risposta di Gesù li sorprende. Oltre l'alternativa posta da loro, c'è un'altra possibilità. La trappola, che hanno teso a lui, è in realtà la trappola nella quale loro stessi si trovano.

PER LA NOSTRA VITA

1. La controversia smaschera le misture e gli abbracci osceni tra potere politico e potere religioso. Ci sono domande finte, perfette, che hanno lo scopo preciso di ingannare. Gesù ha una parola di discernimento nella controversia della radicale distinzione tra sovranità di Dio e relatività del potere umano.

C'è un punto di solitudine irriducibile, irrevocabile, nel quale percepiamo il furto a Dio e il tributo di compiacimento agli uomini. Lo sappiamo. Teniamo nascosti i nostri idoli ma li coltiviamo, ce ne vergogniamo, forse, ma li alimentiamo sotterraneamente.

L'esclusività di Dio sulla nostra esistenza non ci toglie dal mondo, ma a Lui rispondiamo: la coscienza o la convenienza, l'autenticità o il consenso. Anche oggi. Siamo di Dio, da Dio!, e siamo nel mondo.¹

2. L'essenza del cristianesimo sta nel messaggio della sovranità di Dio, a cui solo viene dato onore sopra a tutto il mondo, di colui che dalla sua eterna alterità e lontananza dal mondo, dal profondo del suo essere, ha avuto misericordia nell'amore

¹ F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

dell'uomo. A questi solo egli rende onore, percorrendo la via verso di lui per cercare il recipiente della sua gloria, dove l'uomo non è più nulla, dove ammutolisce, dopo dà spazio soltanto a Dio.²

3. Le magnifiche, eterne parole che appartengono al patrimonio del messaggio religioso si riferiscono sempre a situazioni specifiche. Infatti, non prescindono dall'operato dell'uomo, ma diventano reali nel momento stesso in cui vengono pronunciate. [...] La parola pronunciata si rivolge a queste persone specifiche per aiutarle a risolvere una situazione o anche per rispondere a una domanda fattasi ormai pressante. [...] Al di là del fine specifico per cui era nato, ogni messaggio di questo genere reca con sé dei doni che si offrono all'uomo, finalizzati alle diverse situazioni che questi si trova ad affrontare, storicamente e come individuo; possiamo anzi dire che il messaggio consta specificatamente di tali doni. [...]

Il detto di Gesù sul tributo può essere considerato senz'altro un messaggio di questo tipo. [...] Dobbiamo chiederci perché l'uomo può e deve costantemente "dare a Dio", esattamente come è venuto a "dare" al potere terreno cui è soggetto. [...] Possiamo tuttavia considerare questo "dare" sullo stesso piano di ciò che diamo a Dio? È forse il rapporto tra Dio e uomo, nel quale ogni singola creatura si inserisce con la proprio esistenza individuale un semplice scambio di pretese che si delimitano reciprocamente? È lecita, poi, una qualsiasi pretesa dell'uomo nei confronti di Dio? [...] Se cominciamo a delimitare l'ambito mondano del nostro "dare", dobbiamo forse concludere che tutto il resto spetta a Dio? Questo è evidentemente il punto di vista di chi interpreta la parola di Gesù sul tributo come un invito ad assecondare il potere terreno, purché non contrasti con la venerazione dovuta a Dio. [...] In questo modo, però la sfera religiosa e divina appartenente alla vita dell'uomo finisce per ridursi a una semplice esigenza di culto; in altri termini, Dio, da Signore dell'esistenza, diventa Signore della religione.³

4. Se l'uomo riesce ad esprimere la propria totalità, appartiene a Dio e gli si dà completamente; ogni realizzazione terrena della totalità dipende essenzialmente da questo. La vita mortale dell'uomo, invece, non può riprodurre questa totalità, perché è, per sua natura, legata alla dimensione della particolarità e della parcellizzazione. [...] I nostri doveri verso lo Stato, che appartengono alla dimensione della particolarità, sono resi validi dalla dimensione della totalità, nella quale doniamo a Dio ciò che gli spetta, ovvero noi stessi. [...] L'uomo rivolto nella sua totalità a Dio si pone in rapporto diretto con Lui, e tutte le relazioni mediate che intrattiene ricevono la misura e la direzione da tale rapporto. La parola riguardante il tributo a Cesare ci consiglia di dare a Dio tutta la nostra disponibilità; solo così sapremo che cosa spetti nello specifico a Cesare.⁴

5. L'importanza dell'essere umano dipende dall'autenticità dell'essere uomini, il cui segreto consiste nell'anelito per il significato. L'uomo non costituisce il significato di se stesso, e se l'essenza dell'essere uomini è la ricerca di un significato trascendente, allora il segreto dell'uomo sta nella sua apertura al trascendente. L'esistenza è disseminata di

² D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, a cura di M. WEBER, Traduzione dal tedesco di A. AGUTI - G. FERRARI (Books), Editrice Queriniana, Brescia 2007, p. 234.

³ M. BUBER, *Profezia e politica. Sette saggi*, a cura di G. MORRA, Traduzione dal tedesco di L. VELARDI (Idee 107), Città Nuova Editrice, Roma 1996, pp. 63-65.

⁴ M. BUBER, *Profezia e politica*, p. 67.

segni di trascendenza, e l'apertura alla trascendenza è l'elemento costitutivo dell'essere uomini.⁵

6. Si potrebbe credere che il Vangelo, istituendo la distinzione tra spirituale e temporale, tra religione e politica, tra salvezza dell'anima e interessi della città terrena, abbia instaurato un principio che distoglie dall'azione sociale. È invece accaduto proprio il contrario, in piena logica. Il Vangelo, infatti, con tale distinzione libera il germe della libertà spirituale che si trova nel fondo di ogni individuo e spinge a vedere in lui non soltanto il soggetto che deve servire alla costruzione di un impero o il cittadino che deve svolgere il suo ruolo in seno alla città, ma anche l'essere personale, nell'interesse del quale si deve operare. Era necessario che il Vangelo ci facesse, per così dire, decollare da terra, che facesse emergere in noi qualche cosa che alla terra sfugge, affinché anche l'interesse per il sociale si liberasse dall'interesse per la città terrena e la sua coesione, interesse che regnava sovrano nel mondo antico. E perché è sempre vivo il rischio che assorba nuovamente il primo, bisogna che la fedeltà all'evangelo mantenga in noi questa "emergenza".⁶

7. L'apostolo che vuole restare fedele al Vangelo, si troverà sempre, anche in mezzo ai suoi, tra due schiere di avversari: quella di coloro che lo giudicano inefficace perché non acconsente a tradire la sua missione per consacrarsi alle opere e alla propaganda temporali, e quella di quanti vedono in lui uno spirito fastidioso, per il fatto che, anziché intrattenerli assecondando la propria autosoddisfazione, non la finisce di inquietare la loro coscienza.

Come può l'apostolo meravigliarsene? Volendosi conformare allo spirito di Gesù, egli ha accettato sin da principio di essere giudicato e trattato come lui. Quello che Pascal diceva di Gesù e della sua predicazione, si ripete ad ogni epoca: «A ciò si oppongono tutti gli uomini».⁷

8. I falsi profeti non sono delle persone che fanno delle false prediche, o che non proferiscono altro che errori. Sono degli uomini il cui criterio sovrano non è la verità; degli uomini che sono più all'ascolto del mondo che all'ascolto di Dio; che dicono ciò che è necessario per giustificare le passioni del loro gruppo; che adulano l'opinione corrente, qualunque essa sia, secondo i tempi e le circostanze, quella del "principe", dei "grandi" o della "massa". Sono degli uomini che raccolgono le idee generose nell'ora in cui cominciano a marcire; che si "impegnano" nel momento preciso in cui l'impegno comincia a portare più vantaggi che rischi. Questi uomini, che parlano troppo di giustizia e di verità, si arrangiano sempre per essere *à la page* e per "ululare coi lupi". Non dicono sempre solo errori o menzogne, né fanno sempre soltanto il male. Ma la loro azione è perlomeno vanità. Essa non eleva, ma abbassa. Spesso non fa dire la verità a colui che

⁵ A.J. HESCHEL, *Chi è l'uomo?*, Traduzione di L. MORTARA - E. MORTARA DI VEROLI, Con uno scritto di E. ZOLLA (ConRel 36), SE, Milano 2005, p. 81.

⁶ H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi. In appendice: Immagini del Padre Monchanin*, Traduzione di E. BABINI (Già e Non Ancora 172. Opera Omnia di Henri De Lubac 4), Jaca Book, Milano 1956, ²1989, p. 75.

⁷ H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi*, p. 75.

discerne la minaccia di corruzione che essa porta. Sempre essa cospira contro i veri profeti.⁸

9. Nella misteriosa provvidenza di Dio, la fede cristiana non giunse ai lidi della Corea attraverso missionari; vi entrò attraverso i cuori e le menti della gente coreana stessa. Essa fu stimolata dalla curiosità intellettuale, dalla ricerca della verità religiosa. Attraverso un iniziale incontro con il Vangelo, i primi cristiani coreani aprirono le loro menti a Gesù. Volevano conoscere di più su questo Cristo che ha sofferto, è morto ed è risorto dai morti. L'apprendere qualcosa su Gesù condusse presto ad un incontro con il Signore stesso, ai primi battesimi, al desiderio di una vita sacramentale ed ecclesiale piena, e agli inizi di un impegno missionario. Ha portato inoltre i suoi frutti in comunità che traevano ispirazione dalla Chiesa primitiva, nella quale i credenti erano veramente un cuore solo e un'anima sola, senza badare alle tradizionali differenze sociali, ed avevano ogni cosa in comune (cf At 4,32). [...]

Qualche tempo dopo che i primi semi della fede furono piantati in questa terra, i martiri e la comunità cristiana dovettero scegliere tra seguire Gesù o il mondo. Avevano udito l'avvertimento del Signore, e cioè che il mondo li avrebbe odiati a causa sua (Gv 17,14); sapevano il prezzo dell'essere discepoli. Per molti ciò significò la persecuzione e, più tardi, la fuga sulle montagne, dove formarono villaggi cattolici. Erano disposti a grandi sacrifici e a lasciarsi spogliare di quanto li potesse allontanare da Cristo: i beni e la terra, il prestigio e l'onore, poiché sapevano che solo Cristo era il loro vero tesoro.

Oggi molto spesso sperimentiamo che la nostra fede viene messa alla prova dal mondo, e in moltissimi modi ci vien chiesto di scendere a compromessi sulla fede, di diluire le esigenze radicali del Vangelo e conformarci allo spirito del tempo. E tuttavia i martiri ci richiamano a mettere Cristo al di sopra di tutto e a vedere tutto il resto in questo mondo in relazione a Lui e al suo Regno eterno. Essi ci provocano a domandarci se vi sia qualcosa per cui saremmo disposti a morire.

L'esempio dei martiri, inoltre, ci insegna l'importanza della carità nella vita di fede. Fu la purezza della loro testimonianza a Cristo, manifestata nell'accettazione dell'uguale dignità di tutti i battezzati, che li condusse ad una forma di vita fraterna che sfidava le rigide strutture sociali del loro tempo. Fu il loro rifiuto di dividere il duplice comandamento dell'amore a Dio e dell'amore al prossimo che li portò ad una così grande sollecitudine per le necessità dei fratelli. Il loro esempio ha molto da dire a noi, che viviamo in società dove, accanto ad immense ricchezze, cresce in modo silenzioso la più abietta povertà; dove raramente viene ascoltato il grido dei poveri; e dove Cristo continua a chiamare, ci chiede di amarlo e servirlo tendendo la mano ai nostri fratelli e sorelle bisognosi.

Se seguiamo l'esempio dei martiri e crediamo nella parola del Signore, allora comprenderemo la sublime libertà e la gioia con la quale essi andarono incontro alla morte. Inoltre vedremo che la celebrazione odierna abbraccia gli innumerevoli martiri anonimi, in questo Paese e nel resto del mondo, i quali, specie nell'ultimo secolo, hanno offerto la propria vita per Cristo o hanno sofferto pesanti persecuzioni a causa del suo nome.⁹

⁸ H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi*, p. 85.

⁹ PP. FRANCESCO, *Omelia della s. Messa di Beatificazione di Paul Yun Ji-Chung e 123 compagni martiri*, Seoul (Corea del Sud) 16 agosto 2014, in <http://www.vatican.va/>.

PER APPROFONDIRE IL PROBLEMA STORICO DELL'EPOCA MACCABAICA (*)

Nella sua monografia su Antioco IV, Otto Mørkholm¹⁰ giunge alla conclusione che:

Il risultato di queste considerazioni deve essere che Antioco IV, nonostante alcuni errori politici, è stato effettivamente un accorto politico, tanto che può anche meritare di essere chiamato uno statista. Le sue campagne in Egitto e in Armenia mostrano la figura di un generale. Se si passa in rassegna l'elenco dei re seleucidi, si può senz'altro considerare Antioco IV molto al di sopra della media.

Esamino ora brevemente le testimonianze bibliche nella sequenza Dn, 2 Mac e 1 Mac (poiché quella di Daniele dovrebbe essere la fonte più antica, e il Primo Maccabei la più recente).

Durante la prima campagna d'Egitto del 170/169, Giasone, già sommo sacerdote, in seguito alla falsa voce della morte di Antioco, aveva ordito una rivolta contro il sommo sacerdote da lui imposto, Menelao. Antioco trattò questa rivolta come ribellione aperta a cui avevano partecipato, all'infuori dei partigiani di Menelao, tutti i giudei, che di conseguenza dovevano essere puniti.

Secondo la corretta presentazione di 1 e 2Mac, la vera e propria persecuzione religiosa è stata preceduta da un certo numero di misure punitive da parte di Antioco IV, come un saccheggio del Tempio (1 Mac 1,21-24a; 2 Mac 5,11-16), una o più carneficine tra gli abitanti di Gerusalemme (1 Mac 1,24b.29-30; 2 Mac 5,24-26) e la costituzione di una guarnigione con elementi non giudei nell'Akra (1 Mac 1,33-36; cf 2 Mac 5,22). Tuttavia Gerusalemme era in fermento.

Tutti i testimoni sono d'accordo sul fatto che nell'autunno del 167, o addirittura già nel 168, ebbe inizio una nuova fase dell'oppressione.

Le uniche notizie contemporanee circa le disposizioni sul culto di Antioco IV potevano essere alcuni passi del libro di *Daniele*. Così in Dn 7,25 si parla di Antioco IV, che è rappresentato come il piccolo e particolarmente aggressivo corno della quarta bestia, che reprimeva i "santi dell'Altissimo" e voleva cambiare le festività e la Legge (*w^ejisbar l^ehašnājā zimmîn w^edāt*). Egli avrebbe tolto il sacrificio giornaliero (*hērîm hat-tāmîd*) e devastato il Tempio (*w^ehušlak m^ekôn miqdāšô*: Dn 8,11) del Signore degli eserciti celesti. In Dn 8,13 ci si chiede quanto debba durare la visione del sacrificio giornaliero, dell'empietà e dell'indignazione (*hap-peša' šōmēm*). Secondo Dn 9,27 «rende l'alleanza difficile per molti... e mette fine al [legittimo] sacrificio di animali e di cibo (*jašbit zebah ûminhâ*) e sull'ala dell'orrore c'è qualcosa che reca devastazione» (*w^eal k^enap šiqqûšim m^ešōmēm*). Il passo più dettagliato è Dn 11,31-33. Le forze di Antioco IV profanano il santuario (*w^ehîl^elû ham-miqdāš*), allontanano i sacrifici giornalieri, «provocano l'orrore, che causa devastazione e raccapriccio» (*w^ehēsîrû hat-tāmîd w^enāt^enû haš-šiqqûš m^ešōmēm*), con parole ingannevoli inducono a violare l'unità (del gruppo) e assalgono con il fuoco e con la spada, con il carcere e il saccheggio coloro che restano uniti. Una locuzione del tutto simile a Dn 11,31 si trova in Dn 12,11 (*ûmēēt hûsar hat-tāmîd w^elātēt šiqqûš šōmēm*).

(*) Liberamente tratto da O. KEEL, *Die kultischen Massnahmen Antiochus' IV. Religionsverfolgung und/oder Reformversuch?*, in O. KEEL - U. STAUB, *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV* (OBO 178), Universitätsverlag – Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) – Göttingen 2000, 87-121.

¹⁰ O. MØRKHOLM, *Antiochus IV of Syria* (CM.Diss 8), Gyldendalske Boghandel, København 1966.

La cosa interessante in questa fonte, l'unica contemporanea, è che i provvedimenti sembrano riguardare esclusivamente il culto del Tempio. Il culto legittimo (*hat-tāmîd, zebaḥ ūminhâ*) viene sostituito con uno illegittimo: si tratta esclusivamente di pratiche di culto. Il confronto di un culto legittimo con uno illegittimo suggerisce di individuare nello *šiqqûš šōmēm* un provvedimento riguardante il culto e *in primis* un determinato tipo di sacrificio. Anche la variante *hap-peša' šōmēm* suggerisce un atto e non un oggetto (Dn 8,13). In ogni modo, non si tratta dell'adorazione forzata di un nuovo dio straniero. È inoltre interessante il fatto che, nei riguardi di coloro che rifiutano questo culto e vogliono mantenersi fedeli a quello tradizionale, si parla non solo di oppressione, ma anche di seduzione (cf anche Dn 11,39b e 1 Mac 2,15-18; 2 Mac 6,21s).

Dal punto di vista cronologico il Secondo Libro dei Maccabei potrebbe essere vicino agli avvenimenti, anche se l'opera dell'autore, un certo Giasone di Cirene, è stata ridotta e adattata in 2 Mac. Lo stile dello scritto storico patetico-ellenistico, con cui è composto 2 Mac, fa pensare che ci fossero da aspettarsi tinte vivide e ridondanti con iperboli barocche. Secondo 2 Mac 6,1 la persecuzione religiosa si connette direttamente con i provvedimenti ostili precedenti. «Non molto tempo dopo il re inviò *Γέροντα Ἀθηναῖσον*» (6,1a). Secondo 2 Mac 6,1b-3. 4-7 egli avrebbe dovuto costringere i Giudei ad abbandonare la Legge dei padri, e a non comportarsi secondo quelle di Dio (*μεταβαίνειν ἀπὸ τῶν πατρίων νόμων καὶ τοῖς τοῦ θεοῦ νόμοις μὴ πολιτεύεσθαι*).

Poiché contemporaneamente viene nominata la profanazione del Tempio, l'allontanarsi dalle leggi patrie fa sicuramente e anzitutto pensare al culto nel Tempio. Questo da allora sarebbe stato dedicato a Zeus Olimpio, parimenti a quello sul Garizim che, su proposta degli abitanti del luogo, era stato intitolato a Zeus Ospite. Negli atrii sacri si trovavano quindi Gentili ed etere, sull'altare dell'olocausto sarebbero stati ammuccinati oggetti proibiti dalla Legge (2 Mac 6,4b); sarebbero stati offerti sacrifici di maiali e i giudei sarebbero stati obbligati a mangiare la carne delle vittime (2 Mac 6,18.21;7,1). Sarebbe divenuto impossibile osservare *šabbāt* e festività patrie (2 Mac 6,6a. 11). La circoncisione sarebbe stata vietata pena la morte (2 Mac 6,10). Ogni mese i Giudei avrebbero dovuto partecipare, in occasione del compleanno del Re, a un banchetto sacrificale e, durante le feste Dionisie, sarebbero stati obbligati a coronarsi con l'edera (2 Mac 6,7). Quindi, le disposizioni menzionate da Daniele (sacrifici illegali, mutazioni del calendario) si trovano anche in 2 Mac (particolarmente 6,4b.6a.11). In aggiunta vengono però esplicitamente nominate misure contro *šabbāt* e circoncisione (2 Mac 6,6a. 10. 11). Mediante un' *interpretatio graeca* (Ἰσραηλ) sarebbe diventato *Zeus Olimpio* e si sarebbero introdotti elementi dionisiaci nel culto.

La fonte più recente è probabilmente il *Primo Libro dei Maccabei*, composto intorno al 100 a.C., che inserisce la persecuzione in una cornice più ampia. Secondo 1 Mac il re avrebbe preteso una nuova forma di culto. A molti israeliti questo sarebbe piaciuto (*καὶ πολλοὶ ἀπὸ Ἰσραηλ εὐδόκησαν τῇ λατρείᾳ αὐτοῦ*: 1 Mac 1,43; cf anche v. 52). Scopo del re era forse di unificare tutti i suoi sudditi in un unico popolo per mezzo del culto. Ciascuno doveva abbandonare le proprie norme caratteristiche (1 Mac 1,14s; cf v. 51). In questo senso il re avrebbe inviato anche a Gerusalemme e ai villaggi della Giudea, attraverso messaggeri, «istruzioni scritte perché si seguissero le leggi fino ad allora sconosciute nel paese». Nel v. 51 si parla di funzionari (*ἐπίσκοποι*) che dovevano sorvegliare sull'esecuzione di ciò. In concreto vengono imposti l'erezione di altari, sacrari e templi per dèi

stranieri (1 Mac 1,47), il sacrificare dinanzi a figure divine (1,43), il sacrificare maiali e altre bestie impure (1,47). La Legge (*ὁ νόμος*) avrebbe dovuto essere dimenticata e tutti i suoi ordinamenti venir cambiati (1,47). Particolare rilievo trova l'istituzione dell'olocausto di animali (regolato a termini di legge) e di bevande nel Tempio, dello *šabbāt*, delle feste e della circoncisione. Tutti i rotoli della Legge dovevano essere strappati e bruciati. Chi venisse colto in possesso di uno di questi, avrebbe dovuto essere condannato a morte (1 Mac 1,45. 48s. 56s. 60s; 2,29-38). Colpisce la precisione con cui viene notato che il 15 del mese di *Kislew* (6 dicembre 167 o 168), sull'altare degli olocausti «si attuò l'orrore della devastazione sul propiziatorio» (*ἠκοδόμησεν βδέλυγμα ἐρημώσεως ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον*) e che lì, dieci giorni dopo, fu offerto per la prima volta un sacrificio illegittimo (1 Mac 1,54. 59). La persecuzione in 1 Maccabei ha un carattere più marcato che non in Daniele e 2 Maccabei. Essa si pone nell'ambito delle misure politiche-religiose che concernono l'intero regno e alle quali si adeguano tutti i popoli, tranne i Giudei. Tali disposizioni hanno secondo 1 Mac lo scopo di portare alla scomparsa della religione giudaica, spingere i giudei al culto degli dèi e quindi assimilarli ai pagani.

Accanto alle modifiche del culto nel Tempio di Gerusalemme, citate da Dn e 2 Mac, agli attacchi ai divieti alimentari, alla circoncisione e allo *šabbāt*, citati da 2 Mac, 1 Mac postula un attacco fondamentale alla *Tôrâ* e una paganizzazione dell'intera Giudea (1 Mac 1,47). Non v'è invece alcun esplicito accenno, al contrario di 2 Mac, a Zeus Olimpio o a elementi dionisiaci.

Prescindendo da elementi di lamentele e interpretazioni popolari, rimangono come fatti registrati da tutte e tre, o almeno da due, delle tre fonti:

1. una procedura metodica: un incaricato viene inviato (2Mac); arrivano messaggeri con istruzioni scritte; supervisor controllano il tutto (1Mac); non c'è soltanto oppressione, ma anche opera di convincimento, di "seduzione" (1 e 2Mac; Dn);
 2. soppressione e modifica di leggi tramandate e rispettivamente delle leggi tramandate;
 3. soppressione del culto tradizionale nel Tempio di Gerusalemme e introduzione di nuovi usi non previsti dalla Legge, che riguardano particolarmente l'altare degli olocausti; 1Mac e Dn descrivono tutto ciò come "orrore che suscita raccapriccio" o simili;
 4. secondo 1 e 2Mac la circoncisione è proibita;
 5. la differenza tra animali puri e impuri viene rimossa in 1 e 2Mac; viene introdotto il sacrificio di suini e la loro carne è mangiata nei banchetti sacrificali;
 6. il calendario viene cambiato, lo *šabbāt* e gli altri periodi sacri vengono soppressi;
- Le altre disposizioni attestata da una sola fonte sono discusse qui di seguito. Appare comunque chiaro che non si trattò di selvaggio furore contro tutto ciò che è Giudeo, ma di disposizioni mirate.

Le domande da porsi sono soprattutto le seguenti: quali delle varie disposizioni menzionate sono storiche e quali erano le intenzioni che vi avevano riposto Antioco IV e i suoi emissari?

Una prima teoria, a riguardo di ciò che Antioco voleva, si trova già in 1 Mac. Secondo 1 Mac 1,41-51 e 2,19s, Antioco voleva fare dei suoi sudditi, una volta abolite le individualità regionali, un *unico* popolo. 1 Mac parte dal fatto che solo giudei (fedeli alla Legge) e i loro capi, la famiglia di Mattatia, si sarebbero opposti a ciò (1 Mac 2,19s). Per questo

Antioco IV avrebbe voluto annientare il Giudaismo. Entrambi gli assunti che Antioco avrebbe voluto unificare tutti i culti del suo regno e sterminare i Giudei fermi nelle loro posizioni sono completamente inesatti dal punto di vista storico.

Antioco III, padre di Antioco IV, aveva confermato i culti locali nella loro esistenza, seguendo evidentemente la tradizione persiana, quando aveva tolto la Palestina ai Tolemei (*Ant. Iud.* XII,129-146). Antioco IV non ha cambiato in modo fondamentale a questo riguardo.

Anche sotto Antioco IV ogni singola comunità continuò il proprio culto tradizionale. Nessun autore antico conosce alcun tentativo da parte di Antioco IV di introdurre una religione unificata nel regno. I conii di monete contemporanee dimostrano che non ci fu traccia di questo. Dal 169/8 a.C., cioè proprio al tempo in cui iniziò il conflitto con i Giudei, numerose città del regno ricevettero la concessione di coniare moneta. Il diritto delle monete mostra sempre la testa del re, con la corona radiata, senza alcuna iscrizione. Allorché il re viene nominato (sul retro delle monete fenicie) vien detto: «del re Antioco». Tale uniformità indica che la figura e il titolo erano obbligatori. Quindi, a maggior ragione, balza agli occhi che il retro di questo conio, che è dedicato ai simboli delle corrispondenti città, non testimonia alcuna uniformità. Ogni località riproduce qui la divinità che in essa veniva venerata in modo particolare: ad Adana e Nisibis *Zeus Nikephoros*, come nelle monete proprie dell'Epifane; Alessandria-Issos mostra uno Zeus in piedi; Laodicea sul Mare riproduce il suo *Baal* identificato con Poseidone; Sidone si gloria della sua dea cittadina; Biblo conia con l'antica immagine del suo dio che ha sei ali. Le città fenicie pongono sulle monete, per la prima volta da Alessandro Magno, iscrizioni nella lingua locale.

Cosa avrebbe mosso allora Antioco Epifane a sostituire proprio a Sion il Dio dei padri con lo Zeus Olimpico dei Greci?

Il programma di Antioco IV: la teoria di una “guerra culturale”

La persecuzione di Antioco IV non può essere considerata un tipo di guerra culturale, come avviene in una delle storie tramandate da Posidonio (ca. 135-50 a.C.) e recepite da Diodoro Siculo. Essa racconta come Antioco IV avesse rinvenuto nel Tempio di Gerusalemme una statua di Mosé, rappresentato a cavallo di un asino e con un libro in mano. Antioco sarebbe stato informato che costui avrebbe dato ai giudei i loro usi misantropici e illegali. Egli avrebbe fatto squartare una grossa scrofa davanti alla statua e all'altare degli olocausti e versato il sangue di questa sopra entrambi. Dopo che la carne era stata cucinata, avrebbe cosperso con il brodo di cottura gli scritti sacri dei giudei, quelli che avrebbero dovuto contenere le leggi xenofobe, avrebbe spento la luce eterna nel Tempio e obbligato i sommi sacerdoti e gli altri giudei a cibarsi della carne, per porre fine alle loro pratiche misantropiche.

Si capisce immediatamente che la vicenda, in tal forma, non è storica.¹¹ Le disposizioni di Antioco IV vengono interpretate da Tacito (ca. 56-120 d.C.) in maniera più sobria e meno grossolana, ma non meno piene d'odio e come espressione di uno scontro di culture, di quanto avviene in questa vicenda, al pari di storie simili. Lo storico afferma lapidariamente: «Antioco si incomodò a togliere ai Giudei la loro superstizione (*superstitionem*) e a introdurre presso di loro gli usi e i costumi dei Greci (*mores Graecorum*);

¹¹ P. SCHÄFER, *Judeophobia. Attitudes towards the Jews in the Ancient World*, Cambridge MA 1997.

venne però bloccato dalla guerra con i Parti... con le sue disposizioni contava di poter migliorare un popolo così ripugnante (*taeterrima gentem*)» (*Hist.* 5,8).

Che la tesi dello scontro di culture non vada bene, se presa in senso generale, è dimostrato dal fatto che i provvedimenti erano diretti *in primis* contro il culto del Tempio e i Giudei a Gerusalemme e in Giudea. I giudei molto più numerosi che risiedevano nelle altre regioni e città del regno seleucidico non ne furono toccati. Così le grandi comunità giudaiche di Babilonia potevano vivere come sempre secondo le Leggi dei padri e anche ad Antiochia non fu loro impedito. Resta il problema se tali avvenimenti in Giudea non avessero i tratti di una guerra culturale e resta il fatto che la persecuzione di Antioco, se anche era limitata alla Giudea secondo le intenzioni del re, aveva però stimolato numerose altre località ellenistiche a perseguitare *motu proprio* le “loro” comunità giudaiche.

La sequenza dei fatti all'interno del Giudaismo

Nel suo giustamente famoso studio *Il Dio dei Maccabei* del 1937, E. Bickermann giunge alla conclusione: «la persecuzione era circoscritta territorialmente, si può facilmente supporre che essa venne provocata dalle autorità locali. In effetti, la tradizione mette in evidenza per due volte che il sommo sacerdote Menelao e il suo seguito erano responsabili dei problemi di fede». La prima prova di ciò è il passo di Dn 11,30 che può voler dire (ma non necessariamente) che Antioco aveva agito con un occhio di riguardo al partito di Menelao. Un secondo passo racconta che nell'anno 163, quando Antioco V si riconciliò con i giudei, Menelao sarebbe stato giustiziato. Il primo ministro Lisia l'avrebbe spinto a ciò con le parole: «Poiché egli era l'autore dell'intera sciagura, poiché egli aveva convinto il padre del re (l'Epifane appunto) a obbligare i Giudei ad abbandonare il loro culto originario» (2 Mac 13,4). L'ideologia del partito di Menelao era piuttosto quella del popolo, in 1 Mac 1,11, che dice: «noi vogliamo stabilire un'unione con i popoli stranieri che vivono tutt'intorno a noi; poiché da quando noi ci siamo isolati da loro, stiamo male». In 1 Mac 1,42 questa ideologia viene attribuita ad Antioco, che avrebbe preteso che «ciascuno doveva rinunciare alla propria particolarità». Accanto a popoli che si sarebbero rassegnati a questa richiesta del re, si trovarono, secondo 1 Mac 1,43, molti uomini di Israele cui garbava il tipo di culto imposto. «Essi sacrificavano alle immagini degli dèi e non osservavano lo *šabbat*». 1 Mac 1,52s annota ancora una volta: «Molti del popolo aderirono; tutti questi rinnegavano la Legge e trasgredivano in tutti i modi. Gli israeliti dovettero nascondersi davanti a loro (gli abitanti eretici), ovunque trovassero rifugio».

Tutto ciò suona in buona parte abbastanza plausibile e dovrebbe anche corrispondere ai fatti. C'è da presumere che ci siano stati dei giudei che accettarono in tutto e per tutto il modo di vivere ellenistico e altri che fecero propri sia l'uno sia l'altro aspetto del modo di vivere ellenistico. Gerusalemme era una città nella quale nel II sec. a.C. ellenismo e giudaismo vivevano in molteplice simbiosi. C'è inoltre da presumere ovviamente che i circoli ellenistici più forti cercassero di fare proseliti tra quelli meno ellenizzati, così come, al contrario, quelli orientati in modo tradizionalista difendessero la loro posizione. I provvedimenti introdotti e attuati nel 167 a.C., tuttavia, fanno saltare i contorni di queste situazioni contrapposte, come è inevitabile dove si scontrano due culture. Che l'iniziativa per la scelta concreta delle misure introdotte nel 167 a.C. non sia originata dai giudei ellenizzati è suggerito dal fatto che queste misure erano considerate troppo audaci

anche dal partito riformista. 2 Mac 4,16s preconizza le riforme più zelanti in un *vaticinium ex eventu*: «Proprio quelli che essi in tutto imitavano e quelli ai quali essi volevano proprio assomigliare, diventarono i loro nemici e aguzzini. Non si possono infatti ignorare con leggerezza le leggi di Dio».

L'espressione ha senso soltanto se le disposizioni messe in atto da Antioco non erano più in assonanza con quelle delle riforme. 2 Mac 6,3 dice che le misure erano, in ultima analisi, contro *tutti*. È il capo del partito riformista, Menelao, che determina la fine delle misure stesse (2 Mac 11,29.32). La sua esecuzione da parte di Antioco (2 Mac 13,4-8), che lo considerava origine di ogni male, intendeva solo calmare una situazione divenuta insostenibile, anche politicamente, con l'uccisione di un capro espiatorio. Che Antioco V abbia ripreso successivamente la lotta di nuovo contro la Giudea potrebbe dipendere dal fatto che il permesso di ritornare alle leggi dei padri, concesso agli Asmonei, non era sufficiente: anzi essi non ambivano che alla piena indipendenza, anche dal punto di vista politico, cosa che Antioco V non poteva concedere.

L'iniziativa di Antioco

Anche se la persecuzione del sommo sacerdote Menelao e dei suoi accoliti fosse terminata, essi non avrebbero potuto far nulla senza il consenso e la decisione del loro signore Antioco IV. Suo padre aveva concesso a Gerusalemme e alla Giudea di vivere secondo le leggi dei padri. Solo lui, come suo legittimo successore, poteva far revocare tale autorizzazione. Un primo passo in questo senso fu fatto quando egli diede al predecessore di Menelao, il moderato riformatore Giasone, il permesso di introdurre a Gerusalemme singoli elementi della costituzione della *polis* greca (ginnasio, efebie, diritto civile antiocheno). Con ciò la cittadinanza di Gerusalemme veniva divisa in una parte, che promuoveva per quanto possibile l'ellenizzazione, e in un'altra che vi s'opponesse con ostilità.

Quando Antioco poi sostituì il moderato Giasone con Menelao, molto più radicale e soprattutto caratterialmente inaffidabile, la tensione crebbe ancora maggiormente. Essa portò alla guerra civile tra Giasone e Menelao, durante la prima campagna in Egitto di Antioco IV nel 169. Per Antioco questa era una ribellione palese, in un momento critico, contro il sommo sacerdote da lui insediato, cosa che egli punì con il sangue. In aggiunta, oltre a Menelao egli insediò un governatore, il frigio Filippo. Tutte le misure successive sono da considerarsi, da un punto di vista seleucidico, come punizione per la ribellione attuata o prevenzione di un'altra minacciata, poiché il conflitto covava ancora. Dopo la seconda spedizione in Egitto del 168, interrotta per opera dei Romani, Antioco inviò, forse su preghiera del partito di Menelao (Dn 11,30) e forse anche del suo governatore Filippo, il misarca Apollonio a Gerusalemme, nel febbraio/marzo del 167, per stabilire la pace ed porre una guarnigione non giudaica sull'Akra. Questo ha provocato, secondo V. Tcherikover¹² la violenta rivolta degli *Hasidîm* «i fedeli». Nell'aprile del 167 Antioco revocò alla Giudea il permesso di vivere secondo la Legge dei padri concesso da suo padre. Per Tcherikover la rivolta che ne derivò non fu la risposta ad una persecuzione, bensì fu la persecuzione che costituì la risposta a una rivolta. Anche se questa affermazione è esagerata, il momento della punizione avvenne, e da parte di Antioco. Egli può

¹² *Hellenistic Civilization and the Jews*, New York 1959.

aver avuto davanti agli occhi la violenta repressione dei Baccanali che si era verificata durante il suo soggiorno a Roma nel 186 a.C. (cf LIVIO 39,8-19).

Il programma di riforma di Antioco

Che Antioco avesse un programma e che non volesse semplicemente infierire in Giudea contro il Giudaismo, si può evincere dalle fonti contemporanee, malgrado tutta l'ostilità contro Antioco. I messaggeri e i funzionari nominati in 1 Mac, forniti di incarichi scritti, sono indicativi dell'esistenza di un programma. Esisteva chiaramente un incaricato superiore di questi provvedimenti. In 2 Mac 6,1 ci è stato probabilmente conservato il suo nome. Ciò che la resa comune traduce «un vecchio ateniese», dal momento che 2 Mac indica sempre i nomi dei persecutori, deve essere tradotto «Geronte, un ateniese». Atene nel II sec. a.C. era un luogo di cultura molto famoso, dove tra l'altro ci si occupava anche di Giudaismo, come mostrano già Teofrasto, allievo di Aristotele, e Clearco di Soli. Antioco, dopo che i Romani nel 176 a.C. l'avevano lasciato libero, aveva soggiornato ad Atene, finché nel 175 era divenuto re. Egli si sentì sempre particolarmente obbligato verso quella città. Eruditi di formazione ateniese, presenti alla sua corte, poterono renderlo edotto sui due aspetti del Giudaismo, testimoniati dagli antichi autori, così come anche dai già menzionati allievi di Aristotele. Uno di questi aspetti mostra i giudei come popolo di filosofi, dotati di una concezione di Dio ammirevolmente pura, l'altro come popolo dagli usi disgustosi, che impedivano di intrattenere normali relazioni con gli altri popoli. Gli «usi disgustosi» si concretizzano spesso e in particolare nell'astenersi dalla carne di maiale, nello *šabbāt* e nella circoncisione.

Questi due aspetti sono trattati in modo esiguo ed estremo da Tacito (ca. 56-120 d.C.), che da un lato menziona solo il sacro concetto di Dio da parte dei Giudei (*Iudaei mente sola unumque numen intellegunt*) e la loro prassi di non rappresentarlo in immagini, dall'altra li rimprovera per i loro usi misantropici (*Hist.* 5,5).

Ma non solo questi due aspetti costituiscono un modello percettivo che è ben conosciuto agli scrittori ellenistici. Anche la teoria, tramandata per la prima volta in modo particolareggiato da Strabone (64 a.C.- ca. 20 d.C.), che tenta di spiegare storicamente le contraddizioni di questi due aspetti, potrebbe essere notevolmente più antica di questo scrittore. Gli elementi (i due aspetti del giudaismo) sono noti dal III sec. a.C. È stato già tramandato nel III sec. da Manetone che i Giudei, dopo che abbandonarono l'Egitto, non sarebbero andati direttamente a Gerusalemme e che Mosé avrebbe esercitato la funzione di loro legislatore. Strabone propone la sua concezione come teoria già stabilizzata e non come nuova. Secondo tale teoria, Mosé era un sacerdote egiziano che era insoddisfatto del culto egiziano degli animali come della pratica religiosa greca di rappresentare antropologicamente le divinità.

Egli avrebbe adorato un dio che si sarebbe potuto chiamare Cielo, Universo o Natura di tutte le cose. Egli avrebbe vietato di adorare Dio in qualsivoglia effigie e avrebbe proposto un ambito sacro, senza immagini, dove i giusti potessero fare esperienza di lui nei sogni, i non giusti invece non sperimentassero alcun segno della sua presenza. Mosé avrebbe guidato un grande numero di accoliti in un paese deserto e roccioso, su cui nessuno avrebbe avanzato pretese e dove adesso c'è Gerusalemme, lì avrebbe realizzato il suo santuario e fondato una comunità libera senza padrone. Questa immagine ideale sarebbe poi però degenerata, dopo che sacerdoti superstiziosi e gente tiranna avevano

istruito e obbligato la comunità ad astenersi da determinati tipi di carne, a farsi circondare e altro ancora (Strabone, *Geographica* 16,2,34-36).

Questa comune percezione, da parte dell'ellenismo, della religione giudaica come religione dai due aspetti, uno universale improntato filosoficamente, e l'altro particolaristico in modo deteriore, sembra aver fornito le basi agli sforzi di Antioco, o a quelli del suo incaricato. Infatti le sue misure sono dirette, come sarà sottolineato, non contro il culto di un dio senza immagini, ma contro gli usi particolaristici, le leggi alimentari, il comandamento dello *šabbat* e la circoncisione, che producono isolamento. Certo potrebbero aver spinto Antioco a intervenire energicamente solo la questione politica della sicurezza (ribellione) e la necessità di riportare la pace tra i giudei tradizionalisti e progressisti. Non dimentichiamo: già il sommo sacerdote tradizionalista Onia III si era recato a suo tempo ad Antiochia da Seleuco IV, fratello e predecessore di Antioco IV, per ottenere la sua mediazione nello scontro tra le due fazioni (2 Mac 4,1-6).

L'idea che un tentativo di riforma, opportunamente orchestrato con lusinghe e castighi, potesse essere considerato alla base delle misure di Antioco IV, come piano da attuarsi unitamente alla repressione della ribellione, è già stata proposta dall'allievo di Bickermann, J.A. Goldstein (commentario a 2Mac nella serie *Anchor Bible*, 1983). Egli suppone che Antioco abbia voluto introdurre a Gerusalemme un antico culto cananaico. Ma, *in primis*, non si capisce cosa avrebbe potuto interessare ad Antioco un simile culto e, *in secundis*, il tentativo ha perso ogni probabilità di riuscita, dal momento che Goldstein ha cercato di interpretare l'"orrore della distruzione" completamente a suo modo, come tre *massebe* [= stele che rappresentavano divinità] che avrebbero rappresentato una triade di divinità. J. Scurlock¹³ ha fatto un secondo tentativo di interpretare il fatto nel senso di una riforma. In un saggio riccamente documentato cerca di rendere plausibile che il Tempio di Gerusalemme sotto Antioco IV fosse intitolato a Zeus Olimpio e che יָדֹנָי fosse rimasto là come *synnaos theos*, vale a dire come una sorta di testimone. In questo senso avrebbe dovuto essere venerato alla maniera di Dioniso-Osiride. Dioniso-Osiris era, secondo Erodoto, l'unica divinità, oltre a Selene, alla quale in Egitto si sacrificavano maiali. Il problema, con questo tipo di soluzione, è costituito dalla testimonianza della fonte più antica, il libro di Daniele, che non parla né di alcuna nuova divinità né di una nuova interpretazione di יָדֹנָי.

Anche nei due libri dei Maccabei ricorre quale rimprovero più grande il fatto che Antioco abbia voluto abolire i sacrifici tradizionali, le tradizioni dei padri, primi fra tutti le ricorrenze sacre, specialmente lo *šabbāt*, i divieti alimentari, in particolare quello della carne di maiale, e la circoncisione. Scurlock si concentra troppo, per quel che concerne il rituale, sul sacrificio di maiali e trascura gli altri elementi (*šabbāt* e circoncisione). L'adorazione di Zeus Olimpio si può trovare richiamata soltanto in 2 Mac 6,2. Il parallelo, nominato nello stesso verso della consacrazione del santuario a Zeus Xenio sul Garizim, supporta l'impressione che si potrebbe trattare di una libera costruzione analogica. L'interpretazione dello יָדֹנָי del Garizim come Zeus si trova anche in Flavio Giuseppe, ma non per lo יָדֹנָי di Gerusalemme. Anche l'aspetto dionisiaco delle misure di Antioco si trova solo in 2 Mac 26,4 e 7 e si può intendere dalla percezione di יָדֹנָי come Dioniso.

¹³ 167 BCE: *Hellenism or Reform?*, in «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period» 31(2000) 125-161.

Che cosa fu l'abominio che suscitò indignazione?

Nel libro di Daniele e di Primo Maccabei viene presentato come fulcro delle misure di Antioco IV un argomento o un avvenimento che, in Dn 8,13, è definito in modo eufemistico come «il sacrilegio che suscita raccapriccio» (*ha-peša^c šōmēm*). In Dn 9,27 esso viene designato come qualcosa «che sulle ali dell'orrore provoca devastazione» (*w^{ec}al k^enap šiqqûšîm m^ešōmēm*). «Ala dell'orrore» dovrebbe significare l'alzata dell'altare sopra l'altare degli olocausti, di cui altre fonti parlano in modo più esplicito. Secondo Dn 11,31 «questi costituivano l'orrore o rappresentavano l'orrore che suscita raccapriccio» (*w^enāt^enû haš-šiqqûš m^ešōmēm*). Dn 12,11 impiega una formula del tutto simile, dove si discute del momento in cui si cominciò a installare e a rappresentare ciò, che suscitò raccapriccio (*umē^cēt hûsar hat-tāmîd w^elātēt šiqqûš šōmēm*). 1 Mac 1,54 dice: «Il 15 Kislew dell'anno 165 si costruì l'orrore della devastazione sull'altare degli olocausti».

Che cosa fu mai quella cosa o quell'avvenimento indicibilmente orrendi che suscitavano raccapriccio e sconvolgimento (cf il *peša^c* in Dn 8,13)?

Sono fornite tre interpretazioni (cf J.J. COLLINS, *Daniel*, Minneapolis 1993):

a) 1 Mac 1,54 dice che l'orrore della devastazione fu costruito sull'altare dei sacrifici. Secondo 1 Mac 1,59 si sacrificò dieci giorni dopo sull'altare, che era stato eretto sopra l'altare degli olocausti. Secondo 1 Mac questa costruzione era il *šiqqûš*. Il concetto di una costruzione sopra un altare dei sacrifici tradizionale è confermata da Flavio Giuseppe che dice: «Il re (Antioco) costruì anche un altare sull'altare del Tempio e vi sacrificò sopra maiali e praticò così una forma di sacrificio che non era né conforme alla Legge né agli usi locali». Flavio Giuseppe distingue chiaramente, come fa 1 Mac 1,54 e 59, due elementi: il primo è un altare (*βώμος*) sull'altare (*θυσιαστήριον*). *βώμος* può corrispondere all'ebraico *bāmâ*, un oggetto di culto ritenuto illegittimo (es. Os 10,8), un altare ritenuto illegittimo (*mizbeah*, per es. Es 34,13; Dt 7,5) oppure un altare semilegitimo, al di fuori di Gerusalemme, come ad esempio gli altari che fece fare Bala'am (Nm 23,18). *θυσιαστήριον* indica nella Bibbia greca, per oltre 350 volte, l'altare principale del culto di יְהוָה. Con il vocabolo *βώμος* si accenna al fatto che si tratta della costruzione di qualcosa di pagano sull'altare legittimo. Perché Antioco faccia costruire questo altare sull'altare non viene detto. Magari doveva render visibile, dal punto di vista architettonico, il fatto che lì veniva rappresentata una nuova forma di culto di יְהוָה.

Ciò che è effettivamente raccapricciante però, secondo Flavio Giuseppe, si trova chiaramente nel secondo elemento, cioè nel sacrificio di maiali. Non si accenna solo alla sua illegittimità ed estraneità, ma vi si dà esplicito rilievo. Giuseppe pone l'accento su questo ancora, quando racconta che Antioco VII (138-129 a. C.), durante il suo assedio a Gerusalemme, in occasione della Festa dei Tabernacoli, inviò in città tori da sacrificio. Egli sottolinea come questo Antioco fosse diverso da Antioco IV, «che, quando prese la città, sacrificò sugli altari dei maiali, spalmò con il loro grasso il Santuario e così pervertì i riti dei Giudei e il loro culto tradizionale».

Il secondo elemento di Flavio Giuseppe, il sacrificio di maiali sull'altare principale di Gerusalemme, non sembra essere stato estraneo però nemmeno al 1 Mac, poiché in 1 Mac 1,46 si parla della profanazione del santuario e nel verso seguente dei nuovi altari e del sacrificio di maiali. 2 Mac 6,5 sembra confermare ciò che dice Giuseppe (e anche 1 Mac 1,46s.54), quando afferma che l'altare si sarebbe coperto di doni impuri, vietati dalle leggi. Nulla era più orrendo del sacrificio di maiali. Della costruzione, menzionata

da Giuseppe, non v'è apparentemente traccia in 2 Mac. 1 Mac 1,54 mette in primo piano la costruzione, 2 Mac 6,5 i sacrifici impuri. I sacrifici di maiali vengono tramandati anche da Posidonio, come si è visto. «I sacrifici di maiali sul nuovo altare costruito» rappresentano così il modo di gran lunga più antico e più chiaramente e diffusamente testimoniato di intendere «l'orrore della devastazione». Questi sono menzionati forse con diverse espressioni anche nel libro di Daniele.

In Dn 9,27 *k'nap* indica la costruzione sull'altare principale del Tempio di Gerusalemme (cf Mt 4,5; Lc 4,9), mentre i *šiqqûšîm* designano qualcosa sopra questa costruzione. La radice *šqs* si incontra «con due diversi significati: l'uno (*šeqeš*) compare solo nel Levitico e si riferisce ad animali vietati. L'altro è caratteristico della letteratura deuteronomistica ed è in connessione con il culto delle immagini di Dio e dei falsi idoli; di questo fanno parte, fatta una sola eccezione (Sap 9,7), tutte le testimonianze di *šiqqûš*».¹⁴ A tale giudizio giungono questi autori, in quanto ritengono per certo che con *šiqqûš* nel libro di Daniele si intenda solo *ba'al šāmajim*. Ma ciò è molto improbabile. Pure essi vedono che, almeno in Zc 9,7, *šiqqûš* può indicare anche cibi impuri, più propriamente «carne proibita», e in Nah 3,6 in generale qualcosa di impuro. Anche i *šiqqûšîm* nel libro di Geremia, che sono da ascrivere alla tradizione deuteronomistica, possono indicare, secondo Freedman e Welch, «idoli e usi culturali». Quindi questo significato non può essere escluso nemmeno nel libro di Daniele. La testimonianza di Flavio Giuseppe e di ambedue i libri dei Maccabei accresce le probabilità che la cosa indicibile che «ha devastato» il Tempio (radice *šmm*) sia stata, anche secondo il libro di Daniele, soprattutto il sacrificio di maiali.

b) In 1 Mac 4,42-47 è narrato come l'altare sia stato nuovamente sistemato dopo che Giuda Maccabeo ebbe liberato il Tempio dall'occupazione ellenistica. A quel proposito furono distinte le pietre dell'orrore (*μασμός*) che furono portate in un luogo impuro, da quelle dell'altare degli olocausti, che erano state rese impure, che vennero deposte nel piazzale del Tempio in attesa che un profeta venisse a dire che cosa se ne dovesse fare. Da tale menzione di pietre sull'altare degli olocausti, alcuni autori hanno tratto la conclusione che si sarebbe potuto trattare di *massebe*, che nell'antica religione «pura» erano tollerate. J. Goldstein pensa si tratti, sulla base di una combinazione di diversi passi e di una loro interpretazione piuttosto ardita, a tre meteoriti, che avrebbero rappresentato Hadad-Zeus, Anath-Atena, come regina del cielo, e Adonis-Dioniso. J. Collins classifica questa tesi, a ragione, come «molto speculativa». A parte il fatto che da nessuna parte si parla di tre meteoriti, non si può neanche dimostrare che il Giudaismo originario e puro avesse adorato tre divinità. 1 Mac 4,42-47 richiede la spiegazione «a)» con la costruzione sull'altare tradizionale.

c) Una terza interpretazione dell'«orrore della devastazione», sempre riproposta, dice che qui si tratterebbe di una statua di Zeus Olimpio. Girolamo (345-419/20 d. C.) è il primo che propone questa spiegazione in un commento a Dn 11,31. Egli si rifà all'*Adversus Christianos* di Porfirio (XI, 31ss). Porfirio visse tra il 232/233 e l'inizio del IV secolo d.C., quindi secoli dopo gli avvenimenti. L'interpretazione si richiama a 2 Mac 6,2 (consacrazione del Tempio a Zeus Olimpio). Abbiamo già visto che questo passo probabilmente rappresenta un parallelo fittizio con gli avvenimenti sul Garizim. A parte il fatto che una

¹⁴ Cf FREEDMAN-WELCH, *šiqqûš*, in *TWAT* VIII, 461-465.

simile consacrazione non avrebbe necessariamente implicato l'erezione di una statua, non se ne parla da nessuna parte. Ammesso anche che fosse stata fatta una statua simile, e non avesse lasciato alcuna traccia, «una tale immagine plastica degli dèi ... avrebbe avuto il proprio posto all'interno della struttura del Tempio, nella cella, e comunque non sull'altare degli olocausti sul sagrato del Tempio». ¹⁵ Poiché Antioco era probabilmente partito, con la sua idea di repressione e di riforma forzata, dalla concezione ellenistica del Giudaismo Mosaico, in cui l'aniconismo giocava un ruolo forte, non c'è nemmeno da supporre che egli abbia fatto erigere una statua. Se si vuole accettare la consacrazione a Zeus Olimpio non come un'immagine analogica fittizia, Zeus Olimpio si spiega sufficientemente come *interpretatio greca* di $\overline{\text{ADONAI}}$, in quanto $\overline{\text{ADONAI}}$ potrebbe essere inteso come Dio della montagna.

d) Una quarta soluzione, una specie di variante della terza, considera come impossibile il fatto di ipotizzare una statua. Essa propone di intendere *šiqquš (m^e)šōmēm* come un rilievo o una decorazione simile, una indecente costruzione sull'altare, magari con l'immagine di un'aquila, l'animale simbolico di Zeus e di *Ba'al Šāmēm* o come un sole alato). In tale contesto ci si potrebbe riferire alla storia dell'aquila d'oro sulla facciata del Tempio e alla sua distruzione da parte di Erode. Ma già questa storia indica che solo un atteggiamento particolarmente rigoristico ne avrebbe richiesto la distruzione. In epoca successiva l'aquila comparve sugli ingressi delle sinagoghe e in altri contesti giudaici. Per molti circoli giudaici ciò era del tutto innocente.

E. Blum ha formulato una proposta molto precisa per la comprensione del *šiqquš (m^e)šōmēm*: egli propone di togliere la *m* di *šiqqušim* nell'espressione *w^eal k^enap šiqqušim m^ešōmēm* in Dn 9,27b, come se fosse una dittografia e legge: *w^eal k^enāp šiqquš m^ešōmēm*. Vorrebbe correggere il testo alla luce di una singolare moneta giudaica del periodo persiano. La moneta mostra la raffigurazione di Zeus con la mano tesa sulla quale c'è un rapace (aquila o falco?). La figura è seduta su di una ruota con ali. Così E. Blum intende e traduce il testo: «e su di un'ala sta/siede un mostro devastante» o anche dopo la risoluzione della codificazione peggiorativa: «e su di un'ala sta/siede (l'idolo) *Ba'al Šāmēm*». La variante "siede" è determinata solo dall'immagine: non ha alcun corrispettivo nel testo. Il problema di base di questa interpretazione è tuttavia che intende *šiqquš (m^e)šōmēm* come codificazione di *Ba'al Šāmēm*. Questa è la base della correzione, e questa base non regge.

L'interpretazione ritenuta a lungo *opinio communis* del *šiqquš (m^e)šōmēm* come storpiatura di *ba'al šāmajim* non è assolutamente ovvia, come è sembrato per circa un secolo. L'interpretazione come storpiatura risale a E. Nestle. Egli l'ha proposta in una nota del 1884 [*Zu Daniel*, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 4 (1884) 247-248]: comprendeva in tutto 25 righe ed era motivata in breve. Nestle parte dal presupposto «che sotto lo $\beta\delta\acute{\epsilon}\lambda\upsilon\gamma\mu\alpha\ \tau\hat{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\rho\eta\mu\acute{\omega}\sigma\epsilon\omega\nu$ dell'altare consacrato a Zeus Olimpio sia da intendere quello che Antioco Epifane fece erigere nel Tempio a Gerusalemme...; se anche là c'era una statua di Zeus è dubbio. Ma come si spiega una denominazione così strana nel libro di Daniele? Molto semplicemente: *šqws šmm* non è altro che *b^el šmm*, ovvero *Ba'al-Šāmēm*; cioè Zeus. Fui molto sorpreso, quando mi venne il sospetto, di trovare nella Bibbia siriana, proprio nel passo biblico che racconta di questo fatto, 2 Mac

¹⁵ E. BLUM, *Der «Schiquuz Schomem» und die Jehud-Drachme BMC Palestine S. 181, Nr. 29, «Bibliche Notizen»* 90 (1997) 13-27.

6,2, ζεύς reso con *bʿl šmj̄m*, per così dire a conferma di tale equiparazione». La vocalizzazione masoretica sarebbe un'eretizzazione intenzionale.

Questa interpretazione è stata, come detto, sino ad oggi normalmente accettata. Quanto è probabile? Innanzi tutto occorre accennare al fatto che la versione siriana traduce "Zeus Olimpico" di 2 Mac 6,2 addirittura con *bʿl šmj̄m*, il che non vuole assolutamente dire che essa abbia inteso *šiqqûš (m^e)šōmēm* come storpiatura di *Baʿal Šāmēm*. In secondo luogo, occorre notare il fatto che Nestle parte da 1 e 2Mac e che non presta alcuna attenzione al contesto nel quale compare l'enigmatica espressione di Daniele. Egli si pone continuamente in contrasto con la legittima prassi sacrificale. La tradizionale storpiatura di *baʿal* è *bōšet* non *šiqqûš*, che invece compare in formule come «Milkom, il mostro degli Ammoniti» (1 Re 11,5), «Kemoš, il mostro dei Moabiti» (1 Re 11,7), «Aštoret, il mostro dei Sidonii» (2 Re 23,13), ecc. *Šiqqûš* però identifica, come già detto, occasionalmente anche un uso culturale bandito. Dn 8,13 dimostra che *šiqqûš* nel nostro contesto è interscambiabile con *pešaʿ*, che però indica sempre un avvenimento e non un oggetto ed è così difficile da riferire ad una divinità come *Baʿal Šāmēm*, mentre non v'è problema alcuno se lo si connette con una costruzione sull'altare per sacrifici di suini o con sacrifici suini.

Per coloro che sono ben disposti ai giochi di parole, deve essere seducente connettere quanto meno il secondo elemento di *šiqqûš (m^e)šōmēm* con *šāmajim*. Se il primo elemento, sulla base del contesto di Daniele, non può essere riferito a *Baʿal*, anche la connessione di *šōmēm* e *šāmajim* perde notevolmente di attrattiva. Meyer ha mostrato come la radice *šmm* in epoca riferita all'esilio o al post-esilio serva a descrivere il massimo raccapriccio ed il massimo sconvolgimento e devastazione (Ez 3,15; Esr 9,31). Se si traduce *šmm*, come egli propone, nelle diverse forme e combinazioni nelle quali compare in Daniele, anche in modo diverso fra loro, l'interpretazione come storpiatura di *šāmajim* diviene inverosimile dal punto di vista sia sonoro che semantico. Chi tuttavia crede di poter intendere *šmm* in Dn 7-12 solo come storpiatura di *šāmajim*, lo può fare innanzitutto sul contrasto tra *šmj̄m* "cielo" come metonimia per $\overline{\text{יְהוָה}}$ (cf Dn 8,10ss) e *šōmēm* «distruttore» come antonomasia di Antioco IV (Dn 9,27). Al contrario di quanto avviene in Dn 2-5 (cf ad esempio Dn 4,23) in Dn 7,12 "cielo" non vale come metonimia per $\overline{\text{יְהוָה}}$.

Nemmeno il già in sé e per sé discutibile e singolare «Zeus Olimpico» di 2 Mac 6,2 funge da supporto all'interpretazione di *Baʿal Šāmēm*, come intendono Nestle e i suoi seguaci. *Baʿal Šāmēm* viene reso nel II sec a.C. con *Ζεύς ὑψιστος καὶ ἐπήκοος* o *Ζεύς μέγιστος κεραύνιος*. L'identificazione di *Baʿal Šāmēm* con Zeus Olimpico deriva da un lato dall'interpretazione di *šiqqûš šōmēm* di Nestle e dall'altra dallo Zeus Olimpico di 2 Mac 6,2. Si tratta qui di un circolo vizioso. Tutti gli altri testi che vengono pretesi come sostegno all'equazione *Baʿal Šāmēm* = Zeus Olimpico, non dimostrano quello che dovrebbero dimostrare. Di uno Zeus Olimpico, come dello Zeus di Tiro, non vien detto da nessuna parte che corrisponda a *Baʿal Šāmēm*. Filone di Biblo come Eusebio dicono di *βεελοσαμημ* solo che in greco significa Zeus. Di Olimpico non v'è menzione. Al contrario l'identificazione di "Dio delle fortezze" in Dn 11,38 con *Jupiter Capitolinus Maximus* è verosimile e di nuovo questo è identico a Zeus Olimpico oppure *Ζεύς Ἀκραίος*, sta a dire identico a Zeus dell'Akra, dell'acropoli. Se l'identificazione di $\overline{\text{יְהוָה}}$ con Zeus Olimpico fosse storica allora diviene anche perciò improbabile che *šiqqûš (m^e)šōmēm* indichi *Baʿal Šāmēm*.

Il conseguente impiego dell'espressione velata in Daniele cela qualcosa di più vietato che non il "Signore del Cielo". Sin dai tempi della Persia, ^{ADONAI} è stato sempre definito come «Dio del Cielo» (Esr 5,11ss; 6,9ss; Ne 1,4ss; Dn 2,18ss) o come «Cielo» (10 volte in 1 Mac; 14 volte in 2 Mac). In Dn 5,23 si trova una volta persino l'espressione «Signore del Cielo» (*mare' š'mājā'*). Anche quando, nel caso di *Ba'al Šāmēm*, l'elemento *Ba'al* avesse potuto dar scandalo, mi pare improbabile, alla luce dello stato delle cose appena accennate, che l'attributo «Signore del Cielo» fosse così riprovevole da evitare di parlarne apertamente nella letteratura contemporanea (Daniele). Da ultimo, non c'è alcuna indicazione del fatto che Antioco IV fosse in qualche modo particolarmente interessato al culto di *Ba'al Šāmēm* in particolare.

Comunque sia, questi problemi sono solo di secondaria importanza riguardo al nostro quesito. È decisivo il fatto che il libro di Daniele non presenti il *šiqquš (m')šōmēm* come una divinità contrapposta a ^{ADONAI}, ma come una manifestazione contrapposta ai sacrifici regolari e che le fonti più antiche, che chiamano chiaramente per nome il delitto di Antioco, parlino di un altare (pagano) sull'altare ufficiale del Tempio di Gerusalemme e di sacrifici di maiali, che venivano effettuati su questo nuovo altare. Tutte le misure messe in atto da Antioco mirano a una modifica delle pratiche rituali e non ad un nuovo dio.

A parte il fatto che i giochi di parole e la loro decifrazione sono considerati cose particolarmente intelligenti tra i filologi, non dovrebbe aver avuto poco peso un motivo ideologico e teologico nell'attenersi ostinatamente all'interpretazione di *šiqquš (m')šōmēm* come *Ba'al Šāmēm*. Dopo che, a un certo punto, i fratelli Maccabei (2 Mac 7) furono inseriti nel canone cristiano come protomartiri e Antioco IV fu visto in prospettiva come Nerone e altri modelli di persecutori dei cristiani, il sacrificio di maiali e il consumo di carne di maiale divennero poco credibili come motivo per il martirio. Il cristianesimo non aveva certo problemi con il maiale. L'unico degno motivo per affrontare il martirio era l'obbligo di onorare un altro potere come fosse l'unico Dio. Perciò valeva la pena morire. Ciò valeva per i cristiani come per gli ebrei. Invece, per i cristiani gli usi e le leggi dei padri, per i quali morirono i martiri Maccabei, avevano perso il loro significato. Così si è raccolta avidamente anche la più dubbia indicazione ad un dio straniero e si sono ignorate o minimizzate le chiare testimonianze che dimostrano che si trattava di una variazione del rito e non altro.

Una riforma culturale, non l'introduzione di una nuova divinità

L'orrore, il raccapriccio, rievoca e si riferisce a quella costruzione sull'altare e al sacrificio di maiali, che sono stati celebrati dieci giorni dopo la sua erezione e più tardi di nuovo ripetutamente sacrificati e che secondo il libro di Daniele si ponevano in contrasto con i sacrifici regolari. Il sacrificio di maiali (1 Mac 1,47) e il consumo della carne di maiale gioca nella persecuzione maccabaica un ruolo assolutamente centrale. I martiri Maccabei non morirono perché non vollero servire altra divinità all'infuori di ^{ADONAI}, bensì perché si rifiutarono di mangiare carne di maiale (2 Mac 6,18; 7,1; cf 1 Mac 1,63). In questo senso si mostrano anche le più antiche enunciazioni esplicite di «orrore della devastazione». L'astinenza giudaica dalla carne di maiale ha sempre particolarmente eccitato la fantasia dei nemici dei giudei di ogni tipo.

Antioco e il suo delegato, con la coercizione a sacrificare maiali e a mangiarne la carne, avrebbero voluto conseguire un doppio risultato. Da un lato volevano punire i Giudei

di Gerusalemme con questa odiata pratica; dall'altro volevano revocare questa differenziazione tra animali puri ed impuri, per cui il maiale si poneva come *pars pro toto*. Tale differenziazione traeva le sue origini, secondo la concezione illuminata del Giudaismo Ellenistico, che per la prima volta era stata proposta in modo dettagliato da Strabone, da successori, superstiziosi e molto inferiori, dell'illuminato Mosé, che l'avevano introdotta: essa non rappresentava altro che una depravazione del giudaismo mosaico. In tale contesto occorre osservare che i maiali, nel mondo greco-romano, venivano sacrificati non solo a divinità ctonie, come Demetra e Osiride-Dioniso, ma anche che il sacrificio di maiali era previsto pure per i contatti e le lustrazioni di ogni genere. In tal senso il sacrificio di maiali era il più solenne di tutti i sacrifici romani, inserito nei *suovetaurilia* o *solitaurilia*, come dice il nome.

È anche da notare che questa misura è andata ben oltre anche per i riformatori, perché incidere maggiormente nell'ambito emozionale della religiosità di quanto non facesse l'*interpretatio græca* di un attributo del Dio ebraico.

Alle depravazioni del Giudaismo appartenevano, secondo questo punto di vista ellenistico, anche l'amputazione del prepuzio, la circoncisione. La circoncisione fu tra le prime cose che i Giudei riformisti cercarono di abolire, perché se ne vergognavano nel ginnasio (cf 1 Mac 1,14s).

Un terzo obiettivo degli attacchi di Antioco e dei suoi incaricati erano le ricorrenze sacre, particolarmente lo *šabbāt*. Anche tale peculiarità venne sentita dall'Ellenismo per lo più come un dispetto che doveva dividere i Giudei dal resto dell'umanità.

Tutte e tre le caratteristiche, la distinzione del cibo, la circoncisione e lo *šabbāt*, vennero più tardi in altre circostanze, ma per motivi non molto diversi, lasciate cadere dal Cristianesimo primitivo.

Che Antioco abbia messo in atto queste misure non dappertutto nel suo regno ma soltanto nella zona di Gerusalemme è certo spiegabile da una parte con il carattere di punizione che tali misure contemporaneamente avevano, e la punizione doveva colpire solo gli abitanti di Gerusalemme ribelli; d'altro canto, Antioco e i suoi funzionari avrebbero voluto però speculare sul fatto che la 'riforma' del centro non sarebbe rimasta senza effetti sulla periferia.

Il concetto, qui postulato, di un giudaismo purificato, per quanto riguarda le misure di Antioco, spiega quasi tutte le misure concrete che sono menzionate nel contesto della 'persecuzione religiosa' in Daniele e 1 e 2 Maccabei. Il vago e generico «sacrificio davanti agli idoli» e gli «altari (pagani), *temenoi* e raffigurazioni di idoli» in 1 Mac 1,43 e 47 sono da mettere in conto a 1 Maccabei, che sviluppa all'estremo il contrasto tra i pagani, che venerano gli idoli, e i Giudei, che non venerano idoli (cf 1 Mac 3,48; 10,83s; 13,47). Distacco dal Giudaismo significa per 1 Maccabei inevitabilmente idolatria. Poiché nelle altre fonti non è menzionato questo aspetto, potrebbe essere altrettanto fittizio, come l'unificazione religiosa del regno di Antioco IV affermata da 1 Maccabei.

Presenza di elementi dionisiaci?

Gli unici aspetti concreti della riforma imposta, che non sembrano spiegare i concetti sopra esposti, sono le etere e i divertimenti erotici nell'area del Tempio (2 Mac 6,4) e l'obbligo di incoronarsi con l'edera alle feste dionisiache e di partecipare alle processioni (2 Mac 6,4. 7). Non è qui suggerito il culto di un dio straniero, e cioè Dioniso? In questo contesto occorre rifarsi ad un passo di Tacito (55/56-ca 120 d.C), che dice: «poiché però

i loro sacerdoti a volte facevano musica con flauti e timpani, incoronati con edera ed anche una vite d'oro si trovava nel Tempio, così alcuni credevano ad una venerazione [presso i Giudei] del *Pater Liber* (che già molto precocemente viene identificato con Dioniso). Ma gli usi non corrispondono a ciò; infatti le cerimonie introdotte dal *dio Liber* sono festose e gaie, il modo dei Giudei invece scipito e triste» (*Hist.* 5,5). L'ultima notazione è di puro odio verso i Giudei.

Tacito potrebbe aver ricavato le notazioni positive da Plutarco (45-120 d.C., *Quaestiones conviviales* IV,6.1). Come tracce di un originario culto dionisiaco tra gli Ebrei è nominata la Festa dei Tabernacoli, nella cui processione viene portato il *lûlâb*, il mazzo di fiori della festa (Lv 23,40; cf Sal 118,27). Plutarco lo identifica con il *θύρσος*, il mazzo della festa che i partecipanti recano durante il culto di Dioniso. A un originario culto dionisiaco si riferirebbe anche il ruolo centrale del calice di vino nelle feste di *šabbât* casalinghe. Un elemento dionisiaco sarebbero inoltre le campanelline sulla veste del sommo sacerdote (Es 28,33; 39, 25s).

Un denaro romano dell'anno 54 a.C. mostra sul diritto una testa di donna con una corona a forma di muro, sul retro un uomo barbuto, inginocchiato davanti a un cammello in posizione eretta, che regge in alto disteso un ramo di palma. L'iconografia è la stessa di quella di un altro denaro dell'anno 58 a.C., dove l'uomo inginocchiato è stato identificato con il re Areta. Si tratta del re dei Nabatei, Areta III, che Giovanni Ircano II ha sostenuto e che fu battuto da Marco Scauro, generale di Pompeo. La prima moneta identifica l'uomo come *Bacchius Judæus*. Storicamente deve trattarsi di Aristobulo II, l'ultimo re degli Asmonei, vinto da Pompeo nel 63 a.C. *Bacchius* significa "seguace di Bacco". La moneta è certamente un'altra testimonianza del fatto che molti sostenitori del mondo greco-romano cercarono di interpretare la religione giudaica come una religione bacchica.

Un altro canale che riconduce ^{יָדוֹנָאִי} a tratti dionisiaci è la identificazione di ^{יָדוֹנָאִי} con il Dio frigio-tracio della vegetazione *Sabazios*. A Sabazio fa naturalmente pensare il giudaico ^{יָדוֹנָאִי} Sabaoth. Sabazio ha dei tratti dionisiaci. La supposizione che Antioco, o, se si vuole, i suoi delegati riformatori avrebbero altresì creduto, nell'introduzione di elementi dionisiaci nel culto gerosolimitano, di stimolare nuovamente un antico elemento del culto di ^{יָדוֹנָאִי} e non di introdurre un nuovo culto, non è pertanto campata in aria. Resta da chiedersi tuttavia se questi aspetti riferiti solo da 2 Maccabei siano storici.

Conclusioni

Tutto sommato la persecuzione non sembrerebbe aver provocato così tante vittime: così almeno ritiene Bickermann. A parte le storie dei martiri fortemente leggendarie in 2 Mac 6 e 7, 2 Maccabei e 1 Maccabei raccontano la vicenda delle due donne che vennero giustiziate con i loro poppanti circoncisi. Dalle "due donne" di 2 Mac 6,10 si arriva in 1 Mac 1,60s a un generico "donne", che hanno fatto circoncidere i loro figli. L'altra storia concreta è quella di quel gruppo che trascorre lo *šabbât* in una grotta e si fa affumicare piuttosto che difendersi dalle truppe seleucidiche (1 Mac 2,29-38; 2 Mac 6,11).

I Samaritani, per i quali dovrebbe valere un editto simile, si sono con successo opposti. Antioco ha accolto il loro desiderio. Essi possono comunque attenersi allo *šabbât* e al resto, poiché non hanno nulla a che vedere con la ribellione dei Giudei.

In Giudea, come già detto, sembra che molti ellenisti avessero percepito le disposizioni del re come troppo oltraggiose. Mattatia e i suoi figli organizzarono la violenta resistenza, che si volse in prima istanza contro i Giudei favorevoli alle riforme.

Poco prima della riconsacrazione dell'altare degli olocausti nel dicembre del 164, Antioco IV moriva in Persia. L'8 febbraio 163 i giudei ricevettero una lettera di Antioco V, il successore di Antioco IV, un documento riportato in 2 Mac 11,22-26. Il passo decisivo dice che Antioco V avrebbe deciso di ridare loro il santuario e che essi avrebbero avuto il permesso di vivere secondo gli usi dei loro predecessori. Con ciò Antioco considerava completamente e chiaramente rimosso il motivo della ribellione e riteneva anche di aver ristabilito la pace. Se la guerra è proseguita, ciò è stato soprattutto perché gli Asmonei volevano un territorio indipendente di loro dominio e non bastava più loro l'assicurazione dell'indisturbato esercizio della loro religione tradizionale.