

Politica e Religione

————— Annuario di Teologia Politica —————
Yearbook of Political Theology

SPECIAL ISSUE | 2026

GIAN LUIGI PRATO
LE RADICI DI UN INTRECCIO



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

ISSN 2612-6478

Politica e Religione

Annuario di Teologia Politica | Yearbook of Political Theology
ISSN (online) 2612-6478

Direttore responsabile | Editor-in-Chief:
Michele Nicoletti (Trento)

Coordinamento editoriale | Managing Editor:
Tiziana Faitini (Trento)

Redazione | Editorial Board:
Gabriele Pulvirenti (Trento); Walter Rech (Helsinki); Giulia Valpione (ENS-Paris, CNRS)

Comitato scientifico | Advisory Board:
Andrea Aguti (Urbino) - Fausto Arici (Bologna) - Guido Boffi (Milano) - Giancarlo Caronello (Berlino) - Philippe Cheneaux (Paris-Roma) - Emanuela Colombi (Udine) - Hamid Dabasbi (Columbia, NYC) - Dimitri D'Andrea (Firenze) - Carlo Fantappiè (Roma) - Dante Fedele (CNRS - Lille) - Giovanni Filoramo (Torino) - Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Dresden) - Francesco Ghia (Trento) - Maurizio Giangiulio (Trento) - Massimo Giuliani (Trento) - Vittorio Hösle (Notre Dame, IN) - Robert A. Kolb (St. Louis MO) - Robert Krieg (Notre Dame, IN) - Roberto Lambertini (Macerata) - Hans Maier (München) - Nestore Pirillo (Trento) - Gian Luca Potestà (Milano) - Diego Quagliani (Trento) - Marco Rizzi (Milano) - Debora Spini (Firenze) - Franco Todescan (Padova) - Natalino Valentini (Urbino) - Silvano Zucal (Trento)

«Politica e Religione» è una rivista del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Trento ed è pubblicata con il contributo del medesimo Dipartimento. È stata fondata nel 2007 e del suo Comitato Scientifico hanno fatto parte in passato | 'Politica e Religione' is a journal of the Department of Humanities of the University of Trento, which supports its publication. It was founded in 2007 and its Advisory Board has included in the past:

Ernst-Wolfgang Böckenförde, Massimo Campanini, Paolo De Benedetti, Klaus Detloff, Hasan Hanafi, Hermann J. Pottmeyer, Gian Luigi Prato, Paolo Prodi, Michael Signer.

Progetto grafico e impaginazione | Layout and Design:
Susanna Saccomani



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

Pubblicato da | Published by: Università degli Studi di Trento - via Calepina, 14 - I-38122 Trento
www.unitn.it | casaeeditrice@unitn.it | <https://tesco.unitn.it> | tesco@unitn.it

Articoli | Articles: Copyright © 2008, 2012, 2014, 2015, 2017, 2018, 2019, 2022 Gian Luigi Prato

Introduzione e Note | Introduction and Notes: Copyright © 2026 Michele Nicoletti, Tiziana Faitini



L'edizione digitale è rilasciata con licenza [Creative Commons CC BY-SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)
This work is licensed under the [Creative Commons CC BY-SA 4.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)

DOI: <https://doi.org/10.15168/per.vi2026s>

ISBN 978-88-5541-157-8

La rivista è stata pubblicata in edizione cartacea da Morcelliana
fino al fascicolo 2019-2020 (ISSN 2239-6098)

GIAN LUIGI PRATO

DENARO SACRO NELL'ANTICO TESTAMENTO

Le componenti filologiche, culturali e teologiche di un'attribuzione non accessoria

1. Premesse per una corretta focalizzazione del tema

1.1. Parlare di denaro e della sua rilevanza sul piano religioso nei testi dell'Antico Testamento sarebbe un compito abbastanza facile, soprattutto se ci si volesse riferire alla normativa morale che dovrebbe regolare il suo uso¹. Ma trattare di denaro sacro in relazione al mondo economico entro cui si pone l'antico Israele, e che traspare solo indirettamente dai testi biblici che da esso traggono origine, è impresa abbastanza complessa, tanto più se si vuol far convergere poi il significato del denaro sull'uso della moneta. Nell'affrontare un tema di tal genere ci si deve muovere su una strada contrassegnata da diversi ostacoli di ordine contenutistico e metodologico, che semplificando alquanto possiamo ridurre a tre, traendoli da settori che, seppure da angolature distanti tra loro, rientrano a pieno diritto nell'argomento generale. Li esponiamo parafrasando le affermazioni di alcuni studiosi.

- Anzitutto va ricordato che, tra i compiti della teologia, vi è anche quello di criticare forme distorte di religione, come quella di ideologizzare e demonizzare ciò che ha a che fare con il mercato, anche nelle

¹ La letteratura su questo campo è ovviamente abbondante e a titolo esemplificativo ci limitiamo a segnalare: F. Wagner, *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt*, Klett-Kotta, Stuttgart 1985; si vedano anche i seguenti numeri monografici che alcuni periodici hanno dedicato al tema: Y.-B. Tremel e altri, *L'argent I*, in «Lumière et vie» 39 (1958); P. Bleton e altri, *L'argent II*, in «Lumière et vie» 42 (1959); E. Bianchi e altri, *Denaro, ricchezza, uso dei beni*, in «Parola, spirito e vita» 42 (2000); A. Bigarelli - A. Peri (eds.), *Il denaro, l'amore e il cielo*, in «Sussidi biblici» 98 (2008); inoltre: H. Spieckermann, *Gott und Mensch am Markt. Krise des Glaubens und Sprache der Ökonomie in der Bibel*, in Ch. Gestrich (ed.), *Gott, Geld und Gabe. Zur Geldförmigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft*, Beiheft zur Berliner Theologischen Zeitschrift, Wichern, Berlin 2004, pp. 32-49.

sue forme monetarie, evitando di cadere in una sorta di analfabetismo in fatto di economia e giungere a concezioni errate di Dio².

- Nei testi biblici si può trovare ciò che si vuole in fatto di denaro e beni economici e occorre quindi essere selettivi³, e tener presente inoltre che i testi non sono risolutivi⁴.

- Anche nel campo della numismatica l'addetto ai lavori non può abbracciare tutta la materia, poiché necessita di una ulteriore specializzazione. È interessante che ad affermarlo sia uno dei grandi fautori di questa scienza, alla fine del XIX secolo⁵.

1.2. Bisogna dunque orientarsi su un cammino che conduca a qualche risultato utile per una riflessione sul «dio denaro», affrontando i dati dell'Antico Testamento non su un piano economico e numismatico specifico (e certo non specialistico)⁶ ma almeno in maniera

² «One of the tasks of systematic theology is to provide a critique of distorted or ideologized forms of religion. The plain demonization of the market, also in its monetized forms, is very short-sighted, if not stupid. It can also go hand to hand with a distorted form of religious thoughts and ideas, which generates a love-hate relationship with the numinous powers of the market. The equation of God and mammon (as a cipher for the monetized market) not only mirrors an economic analphabetism, it also distorts sound theological perspectives on God» (M. Welker, *Kohélet and the Co-evolution of a Monetary Economy and Religion*, in J. von Hagen - M. Welker [eds.], *Money as God? The Monetization of the Market and the Impact on Religion, Politics, Law and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 96-108 [97]).

³ «All readers can find what they want in the Bible concerning money and possessions. It is impossible in any survey to notice or discuss every possible reference, so one's treatment of the subject is sure to be selective» (W. Brueggemann, *Money and Possessions*, Interpretation – Resources for the Use of Scripture in the Church, Westminster John Knox Press, Louisville, KY 2006, p. 1).

⁴ «The texts are therefore never a “solution”. To the contrary, they get us started on a journey, and the only answer we can hope to find is the one we ourselves give by our lives as we proceed on that journey. This absence of systematic conclusions destroys every attempt to base an ideological or ethical system on Scripture. We must resign ourselves to this» (J. Ellul, *Money & Power*. Foreword by David G. Gill. Translated by LaVonne Neff, Intervarsity, Downers Grove, IL 1984, p. 27).

⁵ «Cette branche des connaissances humaines, que des esprits superficiels seraient tentés de classer à côté des divertissements de l'entomologie ou de la botanique, voire même de la timbrologie, a un domaine si vaste; elle présente à nos investigations une telle multiplicité de problèmes, qu'il est presque impossible à celui qui s'y livre avec intelligence de la cultiver dans son ensemble et d'en saisir à la fois toutes les manifestations: chacun de nous est contraint, pour ne pas rester superficiel, de se spécialiser dans l'une ou l'autre des parties d'une science qui semble, par elle-même, être déjà une spécialité restreinte» (E. Babelon, *Les origines de la monnaie considérées au point de vue économique et historique*, Librairie de Firmin-Didot et C^{ie}, Paris 1897, pp. VII ss.).

⁶ La numismatica, nel corso della sua storia, si è acquisita del resto meriti collaterali di grande

sufficiente a far intuire quanto si enuclei in quel mondo. E solo per diradare la nebbia di cui abbonda la strada vogliamo porre la trattazione all'insegna di due testi che delineano altrettanti punti significativi della tematica.

1.2.1. Il primo lo desumiamo dal libro di *Giosuè*, al momento in cui si sta per conquistare la città di Gerico, con la caduta miracolosa delle sue mura. In quella circostanza Giosuè ordina che tutto il bottino di guerra non sia trattenuto privatamente ma debba essere depositato in un «tesoro» pubblico e sacro: «Tutto l'argento e l'oro e gli oggetti di bronzo e di ferro sono consacrati al Signore; devono entrare nel tesoro del Signore» (6,19), e poco dopo si riporta l'esecuzione del comando: «Incendiarono poi la città e quanto vi era dentro. Destinarono però l'argento, l'oro e gli oggetti di bronzo e di ferro al tesoro del tempio del Signore» (v. 24).

Si parla dunque di un «tesoro del Signore» (*'ôšar YHWH*) al v. 19, dove però tra le due parole una variante (testimoniata da un manoscritto ebraico, dalla versione siriana e da quella targumica) inserisce un *bêt* («casa/tempio»), e quindi il tesoro sarebbe quello del «tempio del Signore», come al v. 24, dove tuttavia la parola *bêt* manca in un'analoga variante (di un manoscritto ebraico, del greco e della Volgata). Vi è cioè una qualche incertezza sull'appartenenza di questo tesoro o sulla sua collocazione, per il fatto che il tempio (di Gerusalemme) non esisteva ancora all'epoca di Giosuè. Si potrebbe ritenere che lo si sia depositato presso un tempio o un santuario più antico, come quello di Galgala o quello attorno a cui si riunivano le tribù⁷, ma si fa osservare

rilevato, come quello di segnare, sul piano iconografico, la svolta dalla concezione antica delle epoche storiche (le quattro età del mondo, tratte dal libro biblico di *Daniele*, cap. 2) a quella moderna del computo cronologico (antichità, medioevo, epoca moderna e contemporanea). Ci riferiamo all'incisione che Pieter Paul Rubens ha composto nel 1632 per il frontespizio di un trattato di Hubert Goltz (Goltzius) sulle antichità greche e romane illustrate attraverso le monete, stampato ad Anversa nel 1645 (*Romanae et graecae antiquitatis monumenta et priscis numismatibus eruta...*). Sull'importanza di questa incisione in sede storiografica si veda A. Liakos, *Constituting the Modern World as the Future of Greek Antiquity*, in A. Lianeri (ed.), *Knowing Future Time in and through Greek Historiography*, Trends in Classics – Supplementary Volumes 32, De Gruyter, Berlin-Boston MA 2016, pp. 329-338 (e a p. 330 la riproduzione del frontespizio).

⁷ Così ritiene, tra gli altri, Mathias Delcor in *Le trésor de la maison de Yahweh des origines à l'exil*, in «Vetus Testamentum» 12 (1962), pp. 353-377 (353-358) (il saggio è riprodotto in Id. *Études bibliques et orientales de religions comparées*, Brill, Leiden 1979, pp. 67-91). La ricerca

che l'espressione «destinarono al tesoro del tempio del Signore» del v. 24 è pressoché identica in ebraico a quella usata in *1Cr* 29,8, dove si parla delle pietre preziose che, assieme ad altri beni, vengono depositate nel tesoro del tempio del Signore all'epoca di Davide (evidentemente in prospettiva, cioè in previsione della sua costruzione). Nel testo di Giosuè, se in qualche modo si pensa al tempio, si tratterebbe dunque di un anacronismo, dovuto all'influsso di *1Cr* 29,8⁸. Ma anche in quest'ultimo passo si coglie un anacronismo poco prima, poiché al v. 27 tra le offerte raccolte per il tempio figurano «diecimila dari-ci» (^a*darkōnîm*), che evidentemente non esistevano ancora all'epoca di Davide.

Siamo comunque di fronte a un testo che ci introduce nell'ambito di un'economia sacra, fondata su metalli preziosi che come tali, in questa loro funzione di tesoro accumulato presso un luogo sacro, vengono a costituire come una riserva di valore, un denaro potenziale che si esplica persino (o già) come moneta. Ma gli anacronismi che emergono dal contesto storico inducono ad assumere i dati con spirito critico. Ne deriva perciò un'indicazione metodologica fondamentale nel trattare il tema più ampio del dio denaro.

1.2.2. Il secondo testo lo traiamo dal libro dei *Proverbi*: «La stadera e la bilancia giuste appartengono al Signore, sono opera sua tutti i pesi del sacchetto»⁹ (16,11). Il peso giusto, ossia il retto funzionamento dello strumento della sua misura, è garantito dall'alto: la cifra matematica si riveste di un valore sacrale. Si potrebbe ricavare di qui una correlazione tra le regole dell'economia (pesi giusti) e le regole della politica (la gestione dei pesi), che si equivalgono tra loro in quanto soggette

di un santuario preciso non porta però a risultati plausibili, anche se evidentemente potevano esistere luoghi sacri nel territorio (per un esempio di esegesi inconcludente cfr. R.G. Boling - G. E. Wright, *Joshua*, The Anchor Bible 6, Doubleday, Garden City, NY 1982, p. 209, e anche 269 per «tempio del mio Dio» in 9,23).

⁸ Si può anche non essere d'accordo su questo rapporto tra i due testi, inteso nel senso che *Gs* 6,19.24 sia stato inserito quando i libri delle *Cronache* sono stati composti; Jacques Briand, ad esempio, ritiene che esso rispecchi piuttosto l'epoca di ricostruzione del tempio, subito dopo l'esilio (*Le trésor de YHWH en Jos 6,19.24b*, in «Transeuphratène» 20 [2000], pp. 101-106). L'anacronismo però rimane, anche se variato nel calcolo.

⁹ Il «sacchetto» o «borsa» (*kîs*) in 7,20 è precisato come «sacchetto del denaro» (*š'rór-hakkesešef*).

entrambe a una regolazione religiosa (l'appartenenza al Signore: più che di derivazione si potrebbe parlare di fondazione).

A questo principio si riconducono del resto le leggi sui pesi e le misure e le critiche profetiche sull'uso non retto di quanto ad esse si riferisce¹⁰. E queste recriminazioni di per sé sono diverse da quelle più generiche, che derivano da semplici considerazioni esperienziali sulla ricchezza accumulata¹¹ o sul suo valore nei confronti della sapienza¹², argomenti che pur rientrerebbero nell'orizzonte più ampio della tematica del dio denaro.

Seguendo le indicazioni che emergono da questi testi orientativi, e per poter formulare un discorso che risulti coerente, è necessario anzitutto delineare i tratti principali di quella che potremmo definire l'economia sacra nei testi biblici, distinguendo tra l'epoca monarchica preesilica e quella postesilica: di fatto è questa seconda a interessare maggiormente il nostro tema, non solo per i mutamenti verificatisi in ambiente siro-palestinese in quel periodo ma anche perché in essa si assiste al sorgere della moneta. Si potrà quindi passare in un secondo momento a parlare del denaro, dal punto di vista del linguaggio entro cui ci si esprime al riguardo, per sottolineare come ci si muova su traslazioni metaforiche che coinvolgono anche l'aspetto religioso. E a questo punto si potrà inserire anche qualche indicazione sull'origine e la diffusione della moneta, soprattutto per constatare come anche su di essa si riversi lo stesso linguaggio e precisare quindi in quale senso vada intesa la sua accezione religiosa. Naturalmente dobbiamo sintetizzare in questo percorso argomenti molto ampi e complessi, tanto da dar l'impressione di procedere quasi per affermazioni assiomatiche, ma il nostro intento ovviamente non è quello di tracciare una storia

¹⁰ Si vedano ancora, nel libro dei *Proverbi*, 11,1; 20,10.23; per le leggi: *Lv* 19,35s.; *Dt* 25,13-16; per i profeti: *Am* 8,5s.; *Os* 12,8; *Mi* 6,10s.; *Ez* 45,10-12. Cfr. anche *Gb* 31,6.

¹¹ «Chi ama il denaro non è mai sazio di denaro e chi ama la ricchezza non ha mai entrate sufficienti. Anche questo è vanità» (*Qo* 5,9; cfr. 7,12; 10,19).

¹² Sulla sapienza superiore al denaro: *Pr* 3,14s.; 8,10s.19; 16,16; *Gb* 28,15-19; *Sap* 7,8-14. Tuttavia, anche il denaro e le ricchezze possono contribuire a una formazione integrale del soggetto umano, e in particolare sul piano etico; per questa funzione pedagogica cfr. A.W. Stewart, *Poetic Ethics in Proverbs. Wisdom Literature and the Shaping of the Moral Self*, Cambridge University Press, New York, NY 2016, pp. 130-169.

dell'economia e del denaro (e della numismatica) relativa ai testi biblici ma di precisare, per quanto possibile, in che modo si possa parlare della sacralità del denaro (e della moneta).

2. Il sottofondo socio-economico di riferimento

Poiché non è nostra intenzione soffermarci su una panoramica dell'economia del Vicino Oriente antico e di Israele¹³, ci limitiamo a precisare quale sia l'ambito entro cui collochiamo le annotazioni che seguiranno nei paragrafi successivi.

2.1. Ricordiamo solo, a questo punto, due fattori che vanno tenuti presenti comunque, quando si affrontano argomenti nei quali interferiscono tra loro il mondo economico e quello religioso dell'antichità, e che possono anche risultare abbastanza ovvi. Anzitutto, nel mondo antico l'economia non è vissuta come realtà a sé, separata dalla componente religiosa della società, anche se ciò non significa che essa non possa divenire oggetto di trattazioni monografiche (come attestano per il IV sec. a.C. l'*Oikonomikòs* di Senofonte e le *Oikonomikà* dello Pseudo-Aristotele). Tuttavia, l'economia può influenzare le concezioni teologiche di una società, sia per il modo con cui si pensa al governo divino sul mondo sia, per conseguenza, per le forme in cui si possono strutturare le relazioni sociali tra gli uomini ed eventualmente anche la coscienza etica che le ispira¹⁴.

2.2. Anche se, per quel che riguarda più da vicino il nostro tema, sarebbe forse più appropriato parlare di «sociologia economica» e di

¹³ Per quel che diremo in seguito, sarebbe più appropriato concentrare l'attenzione sull'economia non tanto dell'antico Israele in generale ma dell'ambiente giudaico. Si veda in proposito A. Levine (ed.), *The Oxford Handbook of Judaism and Economics*, Oxford University Press, Oxford 2010 e anche M.L. Miller - E. Ben Zvi - G.N. Knoppers (eds.), *The Economy of Ancient Judah in its Historical Context*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2015 (in particolare pp. 3-25: M.L. Miller, *Cultivating Curiosity: Methods and Models for Understanding Ancient Economics*). Segnaliamo inoltre che all'interno della statunitense *Society of Biblical Literature* un gruppo di studio si interessa di *Economics in the Biblical World*.

¹⁴ Sul complesso rapporto tra economia e religione, com'è noto, le teorie sono numerose, ma tutto sommato si tratta pur sempre di raffronti che si fondano soprattutto su analogie (cfr. ancora, recentemente, M.G. Turri, *Gli dei del capitalismo. Teologia economica nell'età dell'incertezza*, Mimesis – Filosofie dell'economia 1, Milano-Udine 2014, pp. 46-55).

«antropologia economica», che non di «economia» *tout-court*, precisiamo qui chiaramente che intendiamo prescindere da teorie specifiche avanzate sia per il mondo orientale antico sia per Israele (o almeno per i testi biblici che lo rispecchiano), anche se alcune potrebbero facilitare il nostro compito. Possiamo solo accennarvi, quasi a titolo informativo, rimandando a trattazioni che le descrivono con una panoramica più dettagliata¹⁵.

Viene per prima la teoria marxista, che già era stata adottata in una visuale più ampia, e che prendeva in considerazione la società israelitica al suo sorgere e nella sua organizzazione di fondo¹⁶. Segue la teoria sostanzialista, che rivaluta le relazioni sociali, lo scambio e la distribuzione, con il grande contributo di Karl Polany¹⁷. La teoria modernista, e quella formalista che vi è collegata, applicano maggiormente i meccanismi del mondo moderno a quello antico¹⁸ e per l'ambiente biblico si

¹⁵ Tra la letteratura più recente citiamo soltanto P. Altmann, *Economics in Persian-Period Biblical Texts. Their Interactions with Economic Developments in the Persian Period and Earlier Biblical Traditions*, Forschungen zum Alten Testament 109, Mohr Siebeck, Tübingen 2016. Al cap. 1 di questo lavoro (*History of Scholarship and Methodology*, pp. 5-32) ci riferiamo espressamente per il breve elenco a cui ci limitiamo.

¹⁶ Ci riferiamo a quanto aveva esposto Norman K. Gottwald nel suo *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250 - 1050 B.C.E.*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1979, un'opera che a suo tempo aveva suscitato un discreto interesse (rimandiamo a quanto ne dicemmo in *Le origini dell'antico Israele nell'analisi socio-religiosa di N.K. Gottwald*, in «Gregorianum» 62 [1981], pp. 553-561) e che ha continuato ad animare il dibattito per lungo tempo (cfr. R. Boer, [ed.] *Tracking "The Tribes of Yahweh". On the Trail of a Classic*, Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series 351, Sheffield Academic Press, London 2002).

¹⁷ Del grande economista e filosofo si vedano, al riguardo: *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon, Beacon Hill 1957 (2001²); it. *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi Paperbacks 46, Einaudi, Torino 1974); *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory*. Edited by Karl Polany, Conrad M. Arensberg and Harry W. Pearson, The Free Press, Glencoe, IL 1957 (it. *Traffici e mercati negli antichi imperi. Le economie nella storia e nella teoria*. A cura di Karl Polany con la collaborazione di Conrad M. Arensberg e Harry W. Pearson, Einaudi Paperbacks 95, Einaudi, Torino 1978); *Primitive, Archaic and Modern Economies. Essays of Karl Polany* Edited by George Dalton, Doubleday, Garden City, NY 1968 (it. *Economie primitive, arcaiche e moderne*, Einaudi Paperbacks, Einaudi, Torino 1980); *The Livelihood of Man*. Edited by Harry W. Pearson, Academic Press, New York 1977 (it. *La sussistenza dell'uomo. Il ruolo dell'economia nelle società antiche*, Einaudi Paperbacks 176, Einaudi, Torino 1983).

¹⁸ Cfr. M. Silver, *Modern Ancients*, in R. Rollinger - C. Ulf (eds.), *Commerce and Monetary Systems in the Ancient World: Means of Transmission and Cultural Interaction. Proceedings of the Fifth Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Innsbruck, Austria, October 3rd-8th 2002*, Melammu Symposia 5 - Oriens et Occidens 6, Steiner, Stuttgart 2004, pp. 65-87.

viene a precisare che le situazioni di povertà (valutate nei loro risvolti religiosi, e tra questi ad esempio le invettive profetiche) non sono dovute a periodi di crisi ma a condizioni di indebitamento permanente¹⁹. La *New Institutional Economy* presta attenzione alla struttura sociale e alla condizione reale (*performance*) dell'economia nella società, con tutte le sue varianti, ad esempio quelle demografiche²⁰. Infine, sarebbe interessante seguire più da vicino la *Sacred Economy* proposta da Roland Boer²¹, poiché accentua senz'altro l'elemento religioso entro cui si colloca l'attività economica dell'antico Israele, ma in fondo non è altro che una nuova applicazione della teoria marxista, in quanto spiega il sistema sulla base di due elementi correlati: all'assegnazione di terre a unità lavorative (*allocation*) corrisponde e segue lo sfruttamento tramite il regime fiscale (*extraction*), e l'assegnazione viene intesa come una *theo-economics*, una sorta di metaforizzazione teologica²².

Non inseriamo dunque l'ambientazione economica del breve quadro che segue in nessuna di queste rigide prospettive metodologiche. Vogliamo invece dare uno sguardo alla prassi economica e politica legata al tempio, poiché è quella che ci permette di definire meglio la sacralità del denaro.

3. *Economia del tempio in epoca monarchica*

3.1. Collegandoci al fatto ben noto che nel Vicino Oriente antico i templi fungevano anche da centri economici e amministrativi, dobbiamo rilevare che anche nell'antico Israele non esisteva una gestione

¹⁹ Ph. Guillaume, *Land, Credit and Crisis. Agrarian Finance in the Hebrew Bible*, Bible World, Equinox, London-Oakville, CT 2012; M. Silver, *Prophets and Markets Revisited*, in K. D. Irani - M. Silver (eds.), *Social Justice in the Ancient World*, Contributions in Political Science 354, Greenwood Press, Westport, CT - London 1995, pp. 179-198.

²⁰ D.C. North, *Structure and Change in Economic History*, Norton, New York 1981; Id., *Understanding the Process of Economic Change*, Princeton Economic History of the Western World, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2005.

²¹ *The Sacred Economy of Ancient Israel*, Library of Ancient Israel, Westminster John Knox, Louisville, KY 2015; Id. *The Sacred Economy in Ancient Israel*, in «Scandinavian Journal of the Old Testament» 21 (2007), pp. 29-48.

²² «Let me make things quite clear: the most viable historiography for the Ancient Near East is one that deals in terms of economics» (*The Sacred Economy*, in «Scandinavian Journal», cit., p. 34); «The over-arching system was, then, one of allocation, which may be understood as *theo-economics*. By this I refer to the theological metaphorization of allocation» (*ibi*, p. 43).

autonoma dell'economia statale. È pur vero che i testi biblici non si interessano dell'argomento, ma è possibile dedurre questo fatto da accenni occasionali che vengono introdotti nella narrazione in tempi di crisi politica, quando i regnanti attingono al tesoro del tempio per far fronte alla situazione. In realtà, essi traggono le loro risorse anche dalla reggia, ma non si lascia intendere che si tratti di due prelievi distinti tra loro.

La prassi è abbastanza comune e anzi è testimoniata anche prima dell'esistenza del tempio di Gerusalemme. Quando Abimelec, figlio di Gedeone (Ierub-Baal), intende proclamarsi re, chiede aiuto ai signori di Sichem, che gli consegnano settanta sicli d'argento, prelevandoli dal tempio di Baal-Berit, e con essi egli assolda mercenari (*Gdc* 9,4). Si discute se questa concessione sia un semplice dono o sia da configurarsi come una sorta di prestito bancario²³.

3.2. Esisteva comunque un tesoro del tempio di Gerusalemme, al quale si è fatto ricorso più volte lungo la storia della monarchia, e la frequenza dei casi lascia intendere che la sottrazione di questi beni non era legata semplicemente a situazioni di emergenza ma poteva essere considerata prassi ordinaria, in cui si combinavano assieme l'azione depredatrice del nemico e la necessità del regnante di salvare il proprio regno. Seguiamo da vicino i singoli episodi, per mostrarlo con maggiore evidenza.

- Anzitutto il momento della fondazione: Salomone (970-931 a.C.) fa portare nel tempio le offerte consacrate da suo padre Davide, cioè argento, oro e utensili (*IRe* 7,51; *2Cr* 5,1); in *1Cr* 29,1-9 ci si dilunga nell'enumerazione: metalli preziosi, pietre preziose, talenti d'oro, d'argento, di bronzo e di ferro (e anche monete: i darici a cui già abbiamo accennato); cfr. anche *2Sam* 8,10 s.

- Roboamo (931-913 a.C.) è costretto a subire l'invasione del faraone Sisak, che sottrae i tesori del tempio e della reggia, e gli scudi di Salomone, che vengono sostituiti con altri in bronzo (*IRe* 14,25-28; *2Cr* 12,9-11).

- Asa di Giuda (911-870 a.C.), in guerra contro Baasa d'Israele, si allea con Ben-Adad di Damasco, a cui fa portare tutto l'oro e l'argento

²³ Cfr. Delcor, *Le trésor de la maison de YHWH*, cit., pp. 357 ss. (finanziamento da parte di un santuario di un'anfizionia, in analogia con altri luoghi sacri di ambiente greco).

che ancora rimanevano nel tesoro del tempio e della reggia (*1Re* 15,18 s.; *2Cr* 16,2 s.); l'evidente iperbole, secondo la quale il re avrebbe svuotato completamente le casse dello Stato, sottolinea la gravità della situazione ma anche il mezzo più adatto per farvi fronte.

- Ioas di Giuda (835-796 a.C.), nel momento in cui Cazaël di Aram marcia contro Gerusalemme, asporta gli oggetti consacrati dai suoi padri (Giosafat, Ioram e Acazia) e da lui stesso, con tutto l'oro trovato nei tesori del tempio e della reggia, e li consegna all'invasore (*2Re* 12,18 s.; il testo parallelo di *2Cr* 24,23 s. parla genericamente di un bottino raccolto dagli Aramei e inviato a Damasco).

- Amasia di Giuda (796-781 a.C.) è sconfitto e fatto prigioniero da Ioas di Israele, che si appropria a Gerusalemme di tutto l'oro, l'argento e gli oggetti trovati nel tempio e nei tesori della reggia, aggiungendovi alcuni ostaggi (*2Re* 14,14; *2Cr* 25,24).

- Acaz di Giuda (736-716 a.C.), assalito da Resin, re di Aram, e Pekach, re di Israele, chiede aiuto al re assiro Tiglat-Pileser, inviandogli in dono l'argento e l'oro che si trovano nel tempio e nei tesori, riuscendo così a salvarsi (*2Re* 16,8; in *2Cr* 28,20 si dice invece che Acaz spogliò il tempio e il palazzo del re e dei principi e consegnò il tutto all'Assiria, ma senza riceverne aiuto).

- Ezechia di Giuda (716-687 a.C.) è aggredito da Sennacherib di Assiria, che gli richiede trecento talenti d'argento e trenta talenti d'oro, e gli consegna tutto il denaro (*keseš*, di per sé «argento») che si trova nel tempio e nella reggia (*2Re* 18,15 s.; *2Cr* 32 non menziona questo episodio).

- Il medesimo Ezechia, malato, riceve lettere e un dono da Merodac-Baladan, re di Babilonia, e mostra agli inviati «tutto il tesoro, l'argento e l'oro, gli aromi e l'olio prezioso, il suo arsenale e quanto si trovava nei suoi magazzini; non ci fu nulla che Ezechia non mostrasse loro nella reggia e in tutto il suo regno» (*2Re* 20,12 s. e il parallelo in *Is* 39,1 s.; in *2Cr* 32 non si parla di questa ambasciata del re di Babilonia, o forse vi si allude solo indirettamente, ma si afferma ugualmente che Ezechia si costruì depositi per beni preziosi, magazzini per vettovaglie e stalle per bestiame [vv. 27 s.]). Mentre il testo biblico presenta l'atteggiamento di Ezechia come un'ostentazione delle sue ricchezze, non è esclusa invece da parte del re di Babilonia l'intenzione di ispezionare

la reale consistenza del patrimonio del re di Giuda, per motivi politici, e cioè in vista di una possibile alleanza, e sono appunto queste le implicazioni che vengono biasimate dal profeta Isaia (*Is* 39,1-8)²⁴.

- Nabucodonosor di Babilonia, infine, nel primo assedio di Gerusalemme (597 a.C.) porta via tutti i tesori del tempio e della reggia e fa a pezzi gli oggetti d'oro fabbricati da Salomone (*2Re* 24,13; cfr. *2Cr* 36,10); per il secondo assedio (587 a.C.) si parla invece di una demolizione delle strutture in metallo (bronzo) e di una sottrazione delle suppellettili in metallo prezioso (oro e argento): così in *2Re* 25,13-18 (cfr. anche *Ger* 52,17-23) ma in *2Cr* 36,18 si parla di tesori del tempio e di quelli del re e dei suoi ufficiali.

3.3. Accenniamo anche, in questo contesto, alle tasse per il tempio, che naturalmente vengono ad alimentare questo tesoro e rientrano nell'ambito del «denaro sacro». Al di là di imposte fisse, si chiedono anche offerte in occasioni straordinarie, come quando si tratta di restaurare il complesso edilizio sotto il re Ioas (*2Re* 12,5-17), e tra l'altro si può intravedere forse in quella narrazione un qualche accenno alla disponibilità di cui i sacerdoti potevano godere sulle offerte raccolte²⁵. Inoltre, va tenuto presente che a questa imposta per il tempio si vuole fornire un'eziologia particolare, facendola risalire al mezzo secolo richiesto da Mosè durante la costruzione del santuario nel deserto, ordinando nello stesso tempo un censimento del popolo (*Es* 30,13-16; 38,25-28)²⁶.

3.4. Da questa funzione economica del tempio, pur documentata attraverso le situazioni negative che inducono a ricorrere alle sue ricchezze, possiamo ricavare almeno due considerazioni.

- Si parla di tesoro del tempio e di tesoro della reggia *per modum unius*, ossia come di due ramificazioni o canali di derivazione da un

²⁴ La problematica tradizionale è ripresa, con soluzioni proprie, in S. Vargon, *The Time of Ezechiah's Illness and the Visit of the Babylonian Delegation*, in «Maarav» 21 (2014), pp. 37-56.

²⁵ Il ruolo dei sacerdoti è esaminato, con un'analisi dettagliata del v. 5, in Delcor, *Le trésor de la maison de YHWH*, cit., pp. 360-364.

²⁶ Rinviamo per la questione al nostro *I figli di Israele censiti per volontà divina. Polivalenza di una istituzione politica sanzionata dall'alto*, in *Censo, cetò, professione. Il censimento come problema teologico-politico*, «Politica e religione» 2015, pp. 35-69 (47-52).

unico centro amministrativo che di fatto è quello politico, il quale si avvale di beni che sono anzitutto quelli del tempio. Questi ultimi non risultano disponibili semplicemente per supplire alla carenza di quelli della reggia, ma restano la fonte primaria di una gestione che si esplica sul piano politico, al di là di quella normale e interna che può spettare al personale dedito al culto. Ne consegue che se i testi biblici non parlano espressamente di un'amministrazione solo «civile» del tesoro pubblico, ciò dipende non dal fatto che essi si interessano principalmente di una storia religiosa ma dal dato culturale secondo il quale l'economia è inconcepibile in termini «laici».

- Il tesoro del tempio consiste anzitutto di metalli preziosi, che negli elenchi vedono al primo posto l'oro e l'argento, o viceversa, forse senza che la priorità dell'uno o dell'altro nell'enumerazione possa essere significativa²⁷. Essi funzionano come «denaro», conformemente alla prassi comune²⁸, ed è questo il punto su cui dobbiamo ritornare.

4. *Economia del tempio postesilico (Esdra e Neemia)*

Mentre il cosiddetto «secondo tempio» ha assunto un alto valore religioso, come centro da cui si irradiano le varie tendenze di fondo e le ispirazioni ideali del giudaismo, in patria e nella diaspora, per quanto riguarda la sua funzione economica è necessario puntualizzare alcuni aspetti che ne delimitano l'ambito e le competenze. Ne può derivare perciò una migliore comprensione di come abbia funzionato l'economia in questa fase della storia dell'antico Israele.

4.1. Mentre in linea generale i templi del Vicino Oriente antico si caratterizzano anche come sedi di una complessa amministrazione economica, quello ricostruito a Gerusalemme in epoca postesilica probabilmente ha svolto un ruolo più modesto²⁹. Ad esempio, uno dei

²⁷ Rainer Kessler ha inteso mostrare invece che l'ordine della sequenza può essere intenzionale, dal lato letterario e cronologico: *Silber und Gold, Gold und Silber. Zur Wertschätzung der Edelmetalle im alten Israel*, in «Biblische Notizen» 31 (1986), pp. 57-69.

²⁸ O. Bulgarelli, *Il denaro alle origini delle origini*, L'alingua, Spirali, Milano 2001; Id., *Appunti sull'argento come strumento monetario e finanziario nell'economia del Vicino Oriente Antico*, in «Rivista degli Studi Orientali» NS 79 (2006), pp. 219-229.

²⁹ Cfr. P. Altmann, *Economics in Persian-Period*, cit., pp. 177-187; Id., *Ancient Comparisons*,

compiti della gestione economica consisteva nel regolare la distribuzione e la coltivazione delle terre di proprietà del tempio, e di controllare le rendite che se ne traevano. Per il tempio di Gerusalemme ci si chiede però quali potessero essere le terre di sua proprietà, in una regione abbastanza delimitata e per di più soggetta a dominio straniero, come era appunto la provincia di Yehud, cioè la struttura politica e amministrativa creatasi con l'impero persiano. E anzi vi è anche chi dubita che già lo stesso tempio salomonico potesse godere di consistenti proprietà terriere³⁰.

Per la ricostruzione del tempio si fa notare che il re Ciro ordina di ricondurre a Gerusalemme le suppellettili del tempio, incamerate da Nabucodonosor al momento della sua distruzione (*Esd* 1,7-11). Questi beni in realtà non sono commerciabili e hanno piuttosto un valore simbolico. Lo stesso si può affermare per le offerte spontanee dei capi di casato, al rientro a Gerusalemme (*Esd* 2,68 s.; *Ne* 7,69-71), e anche per i donativi che il re Artaserse consegna a Esdra (tra cui anche argento per acquistare animali per il sacrificio: *Esd* 7,14-24, spec. v. 17; 8,24-34). L'economia qui è solo elemento indispensabile per garantire la ripresa del culto³¹.

4.2. Nella nuova situazione politica la provincia di Yehud era pienamente soggetta al potere persiano, al pari di tutti gli altri territori a cui si estendeva quel vasto impero, e ciò comportava dunque un duplice regime fiscale, quello imposto dal potere centrale e quello interno, in qualche modo regolato dall'amministrazione templare. La distinzione è resa evidente anche sul piano terminologico: le tasse versate all'impero sono designate con tre parole aramaiche in *Esd* 4,13.20 e 7,24 (*mindāh/middāh*, *belō* e *h^alāk*), rese con termini generici e sino-

Modern Models, and Ezra-Nehemiah: Triangulating the Sources for Insights on the Economy of Persian Period Yehud, in Miller - Ben Zvi - Knoppers, *The Economy of Ancient Judah*, cit., pp. 103-120.

³⁰ M.E. Stevens, *Temples, Tithes, and Taxes. The Temple and the Economic Life in Ancient Israel*, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2006, p. 83 («The biblical texts are not definitive as to the issue of landownership by the temple...») e p. 85 («The cumulative biblical evidence does not allow unequivocal statements regarding landownership by the Jerusalem temple»).

³¹ «In short, economics functions at most as a category for cultic and cultural continuity» (P. Altmann, *Economics in Persian-Period*, cit., p. 225).

nimi («tributi», «imposte», «tasse»), ma di per sé attinenti strettamente al linguaggio fiscale (come indicano anche i loro corrispondenti accadici: *mandattu/maddattu*, *biltu* e *ilku*); le tasse destinate al tempio possono essere invece riassunte nel termine piuttosto ampio *t'rûmāh*, per lo più a connotazione culturale (cfr. *Ne* 10,40)³². Ma come poteva strutturarsi questa duplice amministrazione e a quali valori socio-religiosi poteva eventualmente dare origine? Si ritiene di solito che il tutto potesse ruotare attorno al tempio gerosolimitano, che avrebbe esercitato compiti tanto politici quanto religiosi, anche nell'esercizio del prelievo fiscale. Ma lo stato attuale degli studi suggerisce di aggiungere qualche precisazione.

4.3. Si dubita oggi che potesse esistere una fonderia presso il tempio, per trasformare in «tesoro» i metalli raccolti come tributi e offerte, e in seguito con funzione di zecca. La si era supposta in passato partendo dal testo di *Zc* 11,13, dove il profeta dice di aver consegnato, per ordine del Signore, il suo salario in trenta sicli allo *yōšēr*. Mentre di solito quest'ultimo termine era tradotto con «vasaio», lo si è voluto intendere invece come «fonditore» (di metalli), anche in base alla sua resa in greco (χρουντήριον, «fonderia»), e questa traduzione si è talmente imposta che il nuovo significato è stato inserito anche nel lemma corrispondente dei lessici ebraici³³. Si è pensato che questa prassi corrispondesse a quella in uso nei templi orientali, e soprattutto a quella descritta da Erodoto (III, 96): si fondevano metalli e il prodotto fuso era conservato in vasi che venivano poi spezzati per utilizzarne il contenu-

³² J. Schaper, *The Jerusalem Temple as an Instrument of the Achaemenid Fiscal Administration*, in «Vetus Testamentum» 45 (1995), pp. 528-539 (535 s.).

³³ La proposta era partita da un articolo di Charles C. Torrey del 1936 (*The Foundry of the Second Temple at Jerusalem*, in «Journal of Biblical Literature» 55, pp. 247-260), e successivamente era stata ripresa da lui in *The Evolution of a Financier in the Ancient Near East*, in «Journal of Near Eastern Studies» 2 (1943), pp. 295-301. Era stata accolta con favore da Otto Eissfeldt, che ne aveva fatto risalire la pratica anche all'epoca del primo tempio (*Eine Einschmelzstelle am Tempel zu Jerusalem*, in «Forschungen und Fortschritte» 13 [1937], pp. 163-164, riprodotto in Id., *Kleine Schriften. Zweiter Band*, herausgegeben von Rudolf Sellheim und Fritz Maas, J.C.B. Mohr, Tübingen 1963, pp. 107-109). Essa ha trovato seguito, p. e. in Delcor, *Le trésor de la maison de YHWH*, cit., pp. 372-377; Schaper, *The Jerusalem Temple*, cit., pp. 531-533. Una sintesi recente della questione si trova in H. Gonzalez, *Quelle unité à la fin des Douze prophètes? Les jugements divins en Zacharie 14 et Malachie*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 129 (2017), pp. 59-83 (74 e n. 48).

to, a seconda delle necessità³⁴. La stessa funzione del fonditore è stata anzi assimilata a quella del *gitepatu*, termine accadico (ma prestito persiano) che designava non un semplice operario ma un funzionario addetto al fisco. Di questa fonderia del tempio di Gerusalemme non si hanno però attestazioni o prove, né dal lato letterario né sul piano archeologico. Piuttosto, l'archeologia ha rivelato che un vero e proprio centro amministrativo poteva aver sede, in questo periodo, non a Gerusalemme, ma nelle sue vicinanze, nella località che corrisponde all'odierna Ramat Raḥel, dove poteva aver luogo anche l'ipotetica fusione dei metalli e più tardi il conio delle monete³⁵.

4.4. Per estensione, non si dovrebbe dunque parlare del tempio come «banca». Piuttosto, in tal senso, esso poteva fungere solo da deposito di beni di cittadini privati e da intermediario, come del resto sembra potersi dire dei templi su un piano più generale³⁶. E anche il personale addetto all'amministrazione non sembra aver esercitato mansioni istituzionali definite. In *Ne* 13,13 si parla di un gruppo di 4 persone incaricate dei magazzini (propriamente «tesori») del tempio. Lo si è voluto interpretare come comitato fisso, deputato a gestire le tasse sia imperiali sia del tempio stesso. E anzi lo si è visto come erede e successore di un altro comitato simile, incaricato di pesare l'argento, l'oro e i vasi del tempio, di cui narra *Esd* 8,33 s. Avrebbe costituito quindi un gruppo unico, seppure dovesse occuparsi di tributi con diversa de-

³⁴ «Questo tributo veniva a Dario dall'Asia e da una piccola parte della Libia. Ma col passare del tempo anche dalle isole veniva un altro tributo, e dagli abitanti dell'Europa fino alla Tessaglia. Questo tributo il re lo conserva nel modo seguente: fattolo fondere, lo fa versare in orci di terracotta e quando sono pieni toglie l'involucro di terracotta. E ogni volta che ha bisogno di denari, conia tanto quanto gli necessita di volta in volta» (traduzione di Augusta Izzo D'Accinni in Erodoto, *Storie*. Volume II (libri III-IV), BUR L484, Rizzoli, Milano 1984, pp. 121 e 123).

³⁵ Una presentazione sintetica degli scavi del sito è ora in O. Lipschits e altri, *What Are the Stones Whispering? Ramat Raḥel: 3000 Years of Forgotten History*, Einsenbrauns, Winona Lake, IN 2017.

³⁶ «But the description of the ancient temple as a “bank” is imprecise and inaccurate. More precisely, temples functioned as “treasuries” or “depositories”, a place for the storage and retrieval of (precious) commodities and metals *by the depositor*... Temples lent their own property, not that of others on deposit with the temple... So temples were not “banks” in antiquity. Rather, the more precise designation for the role of the temple in antiquity would be “financial intermediary”. As collector, user, and disbursing of goods and financial services, the temple transferred value from contributor to consumer» (M.E. Stevens, *Temples, Tithes, and Taxes*, cit., p. 136).

stinazione. Ma anche di questo comitato non vi sono testimonianze, e l'ipotesi non è che una semplice illazione tratta da due testi biblici che restano molto vaghi³⁷.

4.5. Esistevano insomma tasse per il re e tributi o decime per il tempio, ben distinte tra loro. Ma quel che è più rilevante, in questa situazione, è ciò che si è venuto a creare in seno alla comunità giudaica³⁸. L'aggravio delle imposte governative (persiane) ha provocato, com'era da attendersi, tensioni e divisioni nella società. Pur dovendo riconoscere al testo la sua imprescindibile funzione retorica e apologetica, si descrive in *Ne* 5,1-13 (cfr. in particolare v. 4) il tentativo di Neemia di formare un gruppo dotato di maggiore coesione sociale, teso ad affermare una sua identità, con il richiamo a normative tradizionali (come quelle di *Dt* 15 e *Lv* 25), interpretate però in modo originale. Si prospetta così un'etica sociale che deriva da una regolazione economica della società e si mostra perciò come l'economia sia al servizio di un assetto di pratiche e di valori che, pur rimanendo strettamente legati a una religione tradizionale che li ispira, tendono ad affermarsi su un piano più ampio. E Neemia stesso cerca di farsene paladino, quasi esemplificandone la validità con la sua azione di governo (5,14-19). E si noti ancora una volta che ciò non è legato di per sé al tempio, se non come punto di riferimento indiretto (e infatti l'attività politica potrebbe essere esercitata altrove, ad esempio nel centro di Ramat Rahel, come si è detto sopra).

4.6. Ma d'altro lato anche con la gestione delle decime del tempio, e tramite un'economia che può gravitare in area più ristretta, come quella della stessa Gerusalemme, si dà impulso ai medesimi valori. Questa volta, per constatarlo, dobbiamo rivolgerci a *Ne* 13,4-14.15-22³⁹, dove il ricupero di locali adibiti ad ospitare il tesoro del tempio e poi la regolazione del versamento delle decime, e infine il richiamo alla

³⁷ In sua difesa si veda J. Schaper, *The Temple Treasury Committee in the Times of Nehemiah and Ezra*, in «*Vetus Testamentum*» 47 (1997), pp. 200-206.

³⁸ Lo si ribadisce in P. Altmann, *Thites for the Clergy and Taxes for the King: State and Temple Contributions in Nehemiah*, in «*Catholic Biblical Quarterly*» 76 (2014), pp. 215-229. Per *Ne* 5,13,14-19 cfr. inoltre Id., *Economics in Persian-Period*, cit., pp. 249-287.

³⁹ P. Altmann, *Economics in Persian-Period*, cit., pp. 287-298.

corretta osservanza del sabato (e quindi un rinnovato ancoraggio nella pratica religiosa), sono elementi che nel loro insieme vengono a delineare i tratti di una nuova società. Resta vero e fondamentale il fatto che quest'ultima si presenta come egualitaria e fondata sulle proprie leggi religiose⁴⁰ (tanto che la si può ben definire come teocratica) ma a noi interessa rilevare qui come anche il fattore economico contribuisca non solo a formarla ma anche a condizionarla, e potremmo anzi chiederci se in essa tutta l'attività economica che contribuisce alla sua formazione possa essere pensata ed esercitata al di fuori di quel contesto (anche se ovviamente con altri contenuti). Infatti, per questa fase della storia dell'antico Israele, si constata in sostanza che per Esdra (e il relativo libro) essa ha valore simbolico, ad esaltazione del tempio ricostruito, mentre per Neemia (personaggio e libro) essa ha un ruolo determinante per la definizione di un'identità comunitaria, e per stabilire in concreto le modalità attraverso cui se ne può divenire partecipi.

4.7. Questa correlazione tra tempio ed economia di epoca persiana va tenuta distinta dalla concezione del tempio come sede di grandi e appetibili tesori, attestata dalla letteratura successiva; in essa si sottolinea maggiormente lo splendore fabuloso della struttura, mentre l'eventuale deprezzazione è solo una derivazione e una conferma dello sfarzo della sua ricchezza. Lo testimonia ad esempio il racconto di *2Mac* 3: il re Seleuco, venuto a conoscenza di questi ingenti tesori, invia Eliodoro per prelevarli, ma questi ne è impedito per un intervento miracoloso dall'alto, e in quell'occasione si dice tra l'altro che il tesoro era degli orfani e delle vedove, oltre che di Ircano, figlio di Tobia, uomo facoltoso (vv. 10 s.)⁴¹. L'episodio viene rievocato anche in *4Mac* 4,1-14, con

⁴⁰ Il carattere egualitario, con richiamo soprattutto alla normativa di *Lv* 25, è posto in evidenza, tra gli altri, da Hans. G. Kippenberg, anche se egli lo vede piuttosto unilateralmente come risultato e appianamento di una rivolta di contadini, in *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung*, Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 14, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, pp. 54-77 (cap. 4: *Agrarkrise, bäuerlicher Widerstand und die Reform Nehemias [446-434 v. Chr.]*).

⁴¹ Al di là dell'apologetica miracolistica con cui il fatto è presentato nel testo biblico, le mire di Seleuco IV sul tesoro del tempio di Gerusalemme potrebbero essere inquadrare storicamente nel suo tentativo di controllare la gestione economica dei templi dei territori da lui governati; per questa giustificazione politica cfr. U. Rappaport, *Did Heliodoros Try to Robe the Treasuries of*

qualche variante⁴². Si tratta per lo più di mostrare agli altri la grandezza del tempio, attraverso la sua presunta valenza economica, e anche l'efficienza dei vari elementi che ne caratterizzano la struttura edilizia, come l'imponente impianto idrico, oppure lo splendore del culto. Si veda l'ampia descrizione della meraviglia che coglie la delegazione egiziana inviata a Gerusalemme da Tolomeo II Filadelfo (*Lettera di Aristea* 84-99)⁴³ o anche quella, più concisa, di Tolomeo IV Filopatore che giunge a Gerusalemme dopo la vittoria di Rafia e tenta di mettere piede nell'edificio, ma ne viene impedito, anche qui per intervento soprannaturale (*3Mac* 1,9 s.)⁴⁴. Naturalmente queste scene non vanno intese come descrizioni della reale consistenza fisica del tempio gerosolimitano, di cui si conosce ben poco.

5. Denaro e moneta (linguaggio traslato)

5.1. Trasferimento di valori e passaggio al livello simbolico

In materia di denaro e di moneta⁴⁵ si assiste ad una trasposizione semantica che è utile richiamare, per mostrare come ciò si verifichi già a partire dal lessico dei testi biblici e poter afferrare perciò nei suoi giusti termini la concezione sacrale del denaro⁴⁶. Sintetizziamo però

the Jerusalem Temple? Date and Probability of the Story of II Maccabees 3, in «Revue des études juives» 170 (2011), pp. 3-19.

⁴² G. Scarpat (ed.), *Quarto libro dei Maccabei*, Biblica – Testi e studi 9, Paideia, Brescia 2006, pp. 167 e 169.

⁴³ P. Sacchi (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*. Volume 5: *Letteratura giudaica in lingua greca*. A cura di Lucio Troiani, Biblica – Testi e studi 5, Paideia, Brescia 1997, pp. 188-190.

⁴⁴ P. Sacchi (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*. Volume 4, Biblica – Testi e studi 8, Paideia, Brescia 2000, p. 633 (traduzione di Anna Passoni Dell'Acqua).

⁴⁵ È chiaro che denaro e moneta sono due realtà distinte, ma è anche vero che «[i]l denaro è... un *metaconcetto ontologico* e la moneta rappresenta solo una delle forme che esso assume» (M.G. Turri, *Gli dei del capitalismo*, cit., p. 116). Sui vari mezzi di scambio anteriori alla moneta, ma con funzioni analoghe, si veda quanto scrive Paola von Wyss Giacosa, con linguaggio semplice ma didatticamente efficace, in *I soldi prima dei soldi. Un'etnografia del valore*, in *Soldi, denaro, monete*, Quaderni di cultura 1, Scuola Universitaria Professionale della Svizzera Italiana (SUPSI), Lugano 2002, pp. 7-39.

⁴⁶ Per alcune informazioni basilari sul «denaro» in ambito veterotestamentario cfr. D.J.W. (= D.J. Wiseman), *Denaro, 1. Nell'Antico Testamento*, in *Grande enciclopedia illustrata della Bibbia*, Volume 1: *Abacuc – Futuro*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, pp. 405 ss.; R. De Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1977, pp. 210-215.

qui anzitutto alcune nozioni generali, peraltro abbastanza scontate, che caratterizzano il passaggio dall'uso del metallo come denaro alla moneta vera e propria.

- Se lo scambio premonetario dei beni potrebbe contenere una dimensione di gratuità ed essere inteso quindi anche come dono, la moneta racchiude in sé un valore fisso, ben calcolato, nel quale quella dimensione viene a mancare. Piuttosto, alla moneta può essere legato un altro valore simbolico, che quasi sostituisce quello precedente e consiste nell'accumulo di ricchezza, che si esprime a sua volta nel numero e nella quantità. Se da un lato la moneta si fonda su una relazione tra persone e cose su un piano di neutralità, dall'altro può accrescere il potere di chi la crea e la possiede. È significativo al riguardo l'episodio narrato da Erodoto (IV, 166): Ariadne, costituito da Cambise governatore dell'Egitto, volle imitare Dario nel battere moneta, ma Dario lo fece uccidere perché interpretò quel gesto come segno di ribellione⁴⁷.

- La moneta non esiste in natura ma è un oggetto e uno strumento convenzionale ed esiste in base ad una legge che le dà origine e valore ma può anche annullarla. Al campo semantico del νόμος, che la fonda, appartiene perciò anche il νόμισμα («usanza», «misura») e il νομίσειν («introdurre un'usanza», «considerare/stimare»). Si esprime con questo vocabolario sia il suo principio statutario sia anche il suo aspetto contingente⁴⁸. In altri termini, viene meno il peso del metallo ma si crea un analogo valore simbolico (il peso della legge).

- La moneta instaura un sistema egualitario e – anche per via del suo valore convenzionale – richiede necessariamente che esso si fondi sulla giustizia, la quale deve essere garantita. L'autorità garante può essere quella della struttura sociale e politica in cui la moneta ha origine (la

⁴⁷ La motivazione unisce insieme il prestigio politico e l'autoglorificazione personale: «Avendo infatti saputo e avendo visto che Dario desiderava lasciare come proprio ricordo qualcosa che non fosse mai stato compiuto da altro re, volle imitarlo, fin tanto che non ne ricevette la ricompensa» (traduzione di Augusta Izzo D'Accinni in Erodoto, *Storie*. Volume secondo [libri III-IV], cit., p. 341).

⁴⁸ «C'est pour rappeler cette convention que dans la langue grecque on donne à la monnaie un nom dérivé du mot même qui signifie la loi (νόμος), parce que la monnaie n'existe pas dans la nature; elle n'existe que selon la loi, et il dépend de nous de la changer et de la rendre inutile, si nous le voulons» (J. Babelon, *Monnaie*, in L. Pirot - A. Robert - H. Cazelles [eds.], *Dictionnaire de la Bible Supplément*, Tome cinquième, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1957, coll. 1346-1375 [1347]).

πόλις greca, ad esempio) ma attraverso quella si risale alla fonte, cioè al piano divino. Ed è qui allora che si inserisce il problema della sacralità, che va puntualizzato nei suoi giusti termini. La si è voluta trovare, infatti, in un ambito sacrale originario, nel quale alle offerte per il sacrificio (di animali) seguiva la distribuzione di carni che i partecipanti dovevano consumare. E questa prassi avrebbe lasciato il suo segno nella stessa terminologia: le carni erano consegnate ai commensali infilzate in «spiedi» (ὄβελός/ὄβολός) che venivano raccolti in una «manciata» (δράξ, cfr. δράσσεσθαι, «prendere una manciata»), da cui δραχμή («dracma»)⁴⁹. In fondo, questa teoria non si discosta molto da quella di Laum, che poneva il bue come unità base di misura, sempre in ambito sacrificale⁵⁰. Probabilmente queste ascendenze culturali sono unilaterali⁵¹, mentre si dovrebbe insistere sul fatto che l'autorità divina è in sé più intrinseca, perché legata appunto alla giustizia che conferisce alla moneta un valore inviolabile (soprattutto di fronte ai tentativi di falsificazione). In questo caso, il valore del peso si trasferisce sul piano morale.

5.2. *L'applicazione concreta: dalla pesatura al conteggio e le conseguenze per il lessico (biblico)*

Tenendo presente che lo scambio premonetario viene effettuato principalmente tramite metalli, dobbiamo sottolineare soprattutto che

⁴⁹ A prescindere dall'evidente etimologia, questa concezione è abbastanza comune: «That the origins of money are indeed connected with the sphere of sacrifice becomes clear from the name of the most common coin, *obolos*, originally meaning the spit used for sacrificial meat consumption» (T. Hölscher, *Money and Image: The Presence of the State in the Routes of Economy*, in J. van Hagen - M. Welker [eds.], *Money as God?*, cit., pp. 111-136 [123 s.]); E. Babelon, *Monnaie*, cit., col. 1349.

⁵⁰ B. Laum, *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1924 (ristampa Matthes & Seitz, Berlin 2016). Cfr. anche F. Brandl, *Von der Entstehung des Geldes zur Sicherung der Währung. Die Theorie von Bernard Laum und Wilhelm Gerloff zur Genese des Geldes*, Springer Gabler, Wiesbaden 2015.

⁵¹ Esse non vanno comunque confuse con il valore «sacrificale» attribuito ai metalli, in quanto parte di arredi funerari e quindi sottratti alla normale circolazione, dove essi invece acquisiscono un valore «archiviale». Per questo differenza di funzioni, sostenuta da Christoph Bachhuber e David Wengrow, e applicata all'alta valle dell'Eufrate in epoca arcaica (Calcolitico e Bronzo Antico) si veda L. Stork, *Systems of Value and the Changing Perception of Metal Commodities, ca. 4000-2600 BC*, in «Journal of Near Eastern Studies» 74 (2015), pp. 115-132.

tra questi primeggia l'argento⁵². Ora, è proprio attraverso l'argento che si constata come un semplice nome comune diventi designazione di funzione. Argento e «denaro» risultano perciò sinonimi e il primo viene a sostituire altri beni in quanto assume la funzione del secondo: «Ma se il cammino è troppo lungo per te e tu non potrai trasportare quelle decime, perché è troppo lontano da te il luogo dove il Signore, tuo Dio, avrà scelto di stabilire il suo nome – perché il Signore, tuo Dio, ti avrà benedetto – allora le convertirai in denaro e, tenendolo in mano, andrai al luogo che il Signore, tuo Dio, avrà scelto e lo impiegherai per comprare quanto tu desideri...» (*Dt* 14,24-26). La «conversione» sembra essere addirittura non in metallo ma in monete (anacronisticamente), che si possono raccogliere in mano e si contano come numero.

Perciò un significato proprio e specifico (che riguarda il pesare⁵³ o il metallo) si riveste di un'accezione ulteriore che viene ad aderirgli intrinsecamente, e riguarda il valore economico-monetario. Basti accennare qui ai due esempi più evidenti nel lessico biblico, sui quali non è il caso di soffermarsi più a lungo nella documentazione.

- Il verbo *šāqal* significa «pesare»⁵⁴ (in ebraico come in altre lingue semitiche) e il sostantivo *šeqel* è anzitutto il «peso» o l'«unità di peso» (cfr. in *2Sam* 14,26 il peso dei capelli di Assalonne) ma proprio per

⁵² Non è casuale il fatto che nel racconto del diluvio del poema di Gilgamesh il protagonista Utnapishtim carichi nell'arca tutto ciò che possiede in metalli preziosi, oltre che le specie viventi, la famiglia, gli animali e gli artigiani: «tutto quello che possedevo di argento, lo caricai dentro, tutto quello che possedevo di oro, lo caricai dentro» (G. Pettinato, *La saga di Gilgamesh*, Rusconi, Milano 1992, p. 218). Nei racconti del diluvio quello che viene introdotto nella nave rappresenta una continuità tra i tempi mitici primordiali e quello storico reale. Qui i beni descritti si estendono alla proprietà personale (famiglia), al campo sociale e all'ambiente di vita (animali) e alle arti e al lavoro (gli artigiani). Ma è rilevante che in primo luogo si menzionino l'argento e l'oro, che designano non tanto beni preziosi in generale ma le facoltà economiche, i mezzi attraverso cui si può ricostruire e gestire la vita dopo il diluvio. Di fatto si allude qui alle potenzialità del denaro e alla capacità economica, che quindi fa parte dei beni posseduti dall'umanità fin dalle origini.

⁵³ Parliamo qui di peso in generale, prescindendo dal suo calcolo concreto e dai sistemi adottati per effettuarlo, che possono rivelarsi complessi e noti solo in parte per l'ambiente biblico; per il territorio di Giuda in particolare cfr. R. Kletter, *Economic Keystones. The Weight System of the Kingdom of Judah*, Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series 176, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998; Y. Ronen, *The Enigma of the Sheqel Weights of the Judean Kingdom*, in «The Biblical Archaeologist» 59 (1996), pp. 122-125; Id., *The Weight Standards of the Judean Coinage in the Late Persian and Early Ptolemaic Period*, in «Near Eastern Archaeology» 61 (1998), pp. 122-126.

⁵⁴ M. Oeming, *šāqal, šeqel, mišqāl*, in G.J. Botterweck - H. Ringgren (eds.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Volume IX, Paideia, Brescia 2009, coll. 856-861.

via di questa sua natura il sostantivo viene a designare uno strumento generico di pagamento, prima ancora di indicare una moneta vera e propria. Poiché anzi la funzione di «peso» è evidente e sottintesa (cfr. *Gen* 23,16; 43,21; *Ger* 32,9), il sostantivo può divenire pleonastico e omesso, anche se poi è introdotto nelle traduzioni: Giuseppe è venduto dai fratelli per «venti argento» (così alla lettera in ebraico), che in traduzione italiana (CEI 2008) diventano facilmente «venti sicli d'argento» (*Gen* 37,28, ma l'analogo «mille argento» che Abramo dice di aver versato per Sara diventano, con una certa incoerenza, «mille pezzi d'argento» [*Gen* 20,16]; cfr. anche *Dt* 22,19,29).

- L'argento è in ebraico *keseḥ*, ma il termine molto spesso indica «denaro» e talvolta è persino difficile scegliere tra l'uno o l'altro dei due significati⁵⁵, e quando è «denaro» può persino suscitare nel lettore l'impressione che si tratti di moneta. Anche questo dato lessicale è ben noto, ma ci limitiamo a un esempio eloquente. In *2Re* 15,19 s. si dice che il re d'Israele Menahem consegna a Pul (= Tiglat-Pileser) di Assiria mille talenti d'argento (*'elef kikkar-keseḥ*) per poter consolidare il suo regno. Ma, in conseguenza, egli impone su Israele una tassa (letteralmente: «fece uscire l'argento [*keseḥ*] su Israele») e richiede da ognuno cinquanta sicli d'argento (*ḥ^a miššim šeqālîm keseḥ*). Ora, *keseḥ* viene usato qui in tre accezioni diverse: nel primo caso indica un metallo pesato nella sua quantità (mille talenti), nel secondo indica un suo valore economico (una tassa in denaro) e nel terzo si riferisce a una misura quantitativa (cinquanta sicli) e può essere omesso nella traduzione (e infatti già il greco ha solo πεντήκοντα σίκλους, lasciando intendere quasi che si tratti di cinquanta monete, mentre per le due ricorrenze precedenti ha corrispondentemente χίλια τάλαντα ἀργυρίου e τὸ ἀργύριον).

- L'ambiguità o addirittura l'incertezza semantica si estende per conseguenza anche a un terzo termine ebraico, usato solo tre volte: *qēšitāh*. In *Gen* 33,19 e *Gs* 24,32 designa il prezzo pagato da Giacobbe per acquistare un terreno a Sichem, dove poi sarà sepolto: è fissato in «cento *qēšitāh*», reso spesso con «cento pezzi d'argento» (ma di argento non si parla nel testo!). In *Gb* 42,11 gli amici e i parenti di Giobbe

⁵⁵ G. Meyer, *keseḥ*, in J. Botterweck - H. Ringgren (eds.), *Grande lessico*, cit., volume IV, 2004, coll. 484-500.

regalano a lui ciascuno una *q^ešitāh* e un anello d'oro: in mancanza di meglio, si rende il termine con «una certa somma di denaro», ma è interessante che le versioni antiche (tranne Simmaco) traducano con «agnello» o «pecora»; si resta quindi indecisi se attribuire al termine il significato di «peso» oppure di «moneta» oppure anche di «agnello» (e per quest'ultimo si è fatta notare la corrispondenza latina tra *pecus* e *pecunia*)⁵⁶.

Lo slittamento semantico della terminologia non solo è intrinseco a questo linguaggio ma è proprio l'elemento che permette di accedere facilmente anche alla connotazione sacrale. Detto diversamente, l'accezione religiosa del denaro è collegata alla natura polisemica del suo linguaggio.

6. Moneta nell'ambiente storico d'Israele in epoca persiana (provincia di Yehud)

6.1. L'introduzione della moneta

Non è certo nostra intenzione riassumere qui la storia della numismatica in terra d'Israele, a cominciare dall'epoca persiana in cui la moneta ha fatto la sua comparsa. Rimandiamo solo ad alcune elementari presentazioni sintetiche, dall'abbondante letteratura specialistica al riguardo⁵⁷. Facciamo solo osservare che, com'è da attendersi, anche

⁵⁶ Cfr. G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, Kommentar zum Alten Testament 16, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1963, p. 451. Nel lessico ebraico, tra l'altro, vi è una connessione semantica tra *miqnāh* («acquisto», «possesso») e *miqneh* («bestiame»), in quanto derivano ambedue da *qānah* («acquistare», «possedere»); cfr. Kippenberg, *Religion und Klassenbildung*, cit., p. 49.

⁵⁷ È pur sempre utile, e non solo per mera curiosità antiquaria, il pionieristico G.C. Williamson, *The Money of the Bible. Illustrated by Numerous Woodcuts and Facsimile Representations*, By Paths of Bible Knowledge 20, The Religious Tract Society, Oxford 1894. Si vedano inoltre: J.W. Betlyon, *Coinage*, in D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. Volume I, Doubleday, New York ecc. 1992, pp. 1076-1089; L. Mildenberg, *Yehūd-Münzen mit Tafeln 22 und 23*, in H. Weippert (ed.), *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, Handbuch der Archäologie. Vorderasien II. Band I, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1988, pp. 719-728 (+ Tafel 22-23); A. Reifenberg, *Ancient Jewish Coins from the Persian Time to the 2nd Revolt*, Rubin Mass, Jerusalem 1982⁷; Y. Meshorer *A Treasury of Jewish Coins from the Persian Period to Bar Kokhba*, Yad Ben-Zvi, Jerusalem 2001; Id., *Jewish Numismatics*, in R.A. Kraft - G.W.E. Nickelsburg (eds.), *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, Fortress Press, Philadelphia, PN – Scholars Press, Atlanta, GA 1986, pp. 211-220; U. Hübner, *The Development of Monetary Systems in Palestine*

in quel territorio si è assistito in qualche modo al passaggio dal metallo con funzione di denaro alla moneta vera e propria: anche se non possediamo attestazioni dirette, lo possiamo dedurre, se non altro, dal fatto che quantità consistenti di metallo prezioso (argento) sono state trovate in varie zone di quell'area, da nord a sud, per la prima metà del primo millennio a.C., e si può supporre che siano poi servite per coniare monete⁵⁸. Ci limitiamo anche qui ad alcune osservazioni di ordine generale, restringendo il nostro sguardo alla provincia di Yehud, un piccolo territorio del vasto impero persiano, e più precisamente una frazione della vasta satrapia della Transeufratene.

- Si nota anzitutto che l'introduzione della moneta (VI sec. a.C.) non ha avuto grande rilevanza all'interno della madrepatria persiana⁵⁹. Ciò si accorda con la constatazione più ampia che l'invenzione della moneta, benché abbia favorito il commercio e i sistemi di pagamento, non ha rappresentato una vera innovazione sociale e per molti aspetti si deve registrare una continuità con l'epoca precedente, quella degli scambi tramite metalli preziosi.

during the Achaemenid and Hellenistic Eras, in J. von Hagen - M. Welker (eds.), *Money as God?*, cit., pp. 159-183; P. Altmann, *Economics in Persian-Period*, cit., pp. 168-173.

⁵⁸ M. Aharoni, *A Silver Hoard from Arad*, in «Qadmoniot» 13 (1980), pp. 39 s. (in ebraico); R. Kletter - E. Brand, *A New Look at the Iron Age Silver Hoard from Estemoha*, in «Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins» 114 (1998), pp. 139-154; A. Golani - B. Sass, *Three Seventh Century B. C. E. Hoards of Silver Jewelry from Tel Migne - Ekron*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» 311 (1998), pp. 57-81; E. Stern, *The Silver Hoard from Tel Dor*, in M.S. Balmuth (ed.), *Hacksilber to Coinage: New Insights into the Monetary History of the Near East and Greece*. A Collection of Eight Papers Presented at the 99th Annual Meeting of the Archaeological Institute of America, Numismatic Studies 24, The American Numismatic Society, New York 2001, pp. 19-26; S. Gitin - A. Golani, *The Tel-Migne Ekron Silver Hoards: The Assyrian and Phoenician Connections*, ibi, pp. 27-48; R. Kletter, *Iron Age Hoards of Precious Metals in Palestine - An "Underground Economy"?*, in «Levant» 35 (2003), pp. 139-152; Ch. M. Thompson, *Sealed Silver in Iron Age Cisjordan and the "Invention" of Coinage*, in «Oxford Journal of Archaeology» 22 (2003), pp. 67-107; R. Kletter - A. de Groot, *The Iron Age Hoard of "Hacksilber" from En-Gedi*, in E. Stern (ed.), *En Gedi Excavations I: Final Report (1961-1965)*, Israel Exploration Society, Jerusalem 2007, pp. 367-375. Non sempre c'è accordo, tuttavia, nel ritenere che questa evoluzione sia stata diretta o spontanea: per alcuni siti fenici cfr. T. Eshel e altri, *Four Age Silver Hoards from Southern Phoenicia: From Bundles to Hacksilber*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» 379 (2018), pp. 197-228.

⁵⁹ «The introduction of coins did not constitute a major innovation, but rather, the continuation and improvement of pre-monetary systems, in which weighed silver was replaced by an exclusively monetary system based on silver coins» (Hübner, *The Development of Monetary Systems*, cit., p. 179).

- All'esterno della madrepatria persiana, e quindi anche nel Levante (zona siro-palestinese), bisogna distinguere tra diffusione e influsso della moneta e dominio politico. Le due realtà non coincidono: mentre le monete, con la loro diversificazione e distribuzione geografica, rivelano un predominio che gravita attorno al mondo greco, i territori più ad oriente in cui le stesse monete vengono usate sono soggetti all'impero persiano. Anche questo elemento relativizza, o viene a porre in secondo piano, la correlazione che può intercorrere tra la moneta e la politica.

- In territorio palestinese la moneta compare nel V sec. a.C.⁶⁰ e nella provincia di Yehud all'inizio del IV⁶¹, e più tardi si rinvengono esemplari con il nome di funzionari locali (per esempio «Eleazaro governatore» o «Yohanac sacerdote»)⁶². Ci troviamo in tarda epoca persiana, e l'uso si diffonde poi più ampiamente in epoca ellenistica⁶³. Inoltre, mentre le monete di Samaria rivelano maggiori contatti con il mondo esterno (soprattutto fenicio)⁶⁴, quelle di Yehud sembrano rispecchiare un ambiente più chiuso al suo interno.

⁶⁰ H. Gitler - O. Tal, *The Coinage of Philistia of the Fifth and Fourth Centuries BC. A Study of the Earliest Coins of Palestine*, Collezioni numismatiche – Materiali pubblici e privati 6, Ennerre, Milano – Amphora Books, New York 2006.

⁶¹ La prima attestazione consisterebbe in una moneta coniata in Filistea per la provincia di Yehud, con la scritta *yhd* in aramaico: H. Gitler, *The Earliest Coin of Judah*, in «Israel Numismatic Research» 6 (2011), pp. 21-33.

⁶² D. Barag, *A Silver Coin of Yohanac the High Priest and the Coinage of Judaea in the Fourth Century B.C.*, in «Israel Numismatic Journal» 9 (1986-1987), pp. 4-21; H. Gitler - C. Lorber, *A New Chronology for the Yehizkiyah Coins of Judah*, in «Schweizerische Numismatische Rundschau» 87 (2008), pp. 61-82.

⁶³ Secondo quanto si narra in *I Maccabei*, il re seleucide Antioco VII Sidete concede persino a Simone, «sacerdote ed etnarca dei Giudei» (15,1), il diritto di «battere moneta propria con corso legale» (v. 6), come segno di indipendenza (relativa), anche se solo temporaneamente, poiché lo revoca poco dopo (v. 27).

⁶⁴ Y. Meshorer - Sh. Qedar, *Samaritan Coinage*, Numismatic Studies and Researches 9, Israel Numismatic Society, Jerusalem 1999; P. Wyssmann, *The Coinage Imagery of Samaria and Judah in the Late Persian Period*, in Ch. Frevel - K. Pyschny - I. Cornelius (eds.), *A "Religious Revolution" in Yehūd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*, Orbis Biblicus et Orientalis 267, Academic Press Fribourg, Freiburg Schweiz – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014, pp. 221-266; M.J.W. Leith, *Religious Continuity in Israel/Samaria: Numismatic Evidence, ibi*, pp. 267-304. L'ambiente fenicio verso cui si rivolge l'economia samaritana è rappresentato soprattutto da Tiro, che tra l'altro è caratterizzato da un'abbondante produzione monetaria: cfr. J. Elayi, *The Coinage of the Phoenician City of Tyre in the Persian Period (5th-4th Cent. BCE)*, Orientalia Lovaniensia Analecta 188 – Studia Phoenicia 20, Peeters, Leuven-Paris-Walpole, MA 2009.

- Non è provato un collegamento stretto tra la moneta e il tempio, nel senso che il tempio fosse la sede in cui essa veniva coniata: lo si ipotizza solo per il fatto che si ritiene che il tempio fosse il centro dell'amministrazione politica. Come già abbiamo rilevato sopra, l'assetto socio-economico di Yehud non era assimilabile a quello di altri centri orientali, come Babilonia, dove i templi disponevano di ampie proprietà terriere di cui amministravano la gestione e le rendite. Gerusalemme e il suo territorio non godevano di indipendenza e autonomia politica, e neppure economica. L'uso della moneta non va pensato solo in relazione alle tasse per il tempio e bisogna evitare di proiettare all'indietro immagini stereotipate, tratte da epoche successive o da testi neotestamentari (cfr. *Mt* 17,24-27; 21,12).

- Anche per la moneta si può affermare quanto si è già visto sopra per l'economia: essa ha contribuito a rafforzare la coesione del gruppo e a delinearne meglio l'identità, anche per il fatto che la sua circolazione sembra limitarsi piuttosto all'interno del territorio⁶⁵. Proprio questa sua rilevanza particolare può spiegare meglio il fatto che essa abbia acquisito anche un significato religioso, reso evidente da una certa forma di separatismo⁶⁶. Ma va detto chiaramente che il passaggio non è immediato, quasi come se la connotazione religiosa spettasse alla moneta come tale: la sacralità della moneta, in questo caso, dipende dal fatto che quell'identità del gruppo, che la crea e la usa, viene definita in termini religiosi, e va capita secondo le modalità con cui si elabora tale definizione⁶⁷.

⁶⁵ «From a social point of view, early Palestinian Coins were, to some extent, a token of collective definition and used shared visual art to establish a connection between function and image. In a period when identity was mostly indigenous, coins form part of the shared social and cultural resources of a given urban center and/or its province. City coins are tokens of a shared identity and evidence of developed "metropolitan" life» (O. Tal, *Negotiating Identity in an International Context under Achaemenid Rule: The Indigenous Coinages of Persian-Period Palestine as an Allegory*, in O. Lipschit - G.N. Knoppers - M. Oeming [eds.], *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2011, pp. 445-459 [454 s.]).

⁶⁶ Lo si può constatare nelle raffigurazioni che compaiono sulle monete: «The iconographic program contributed to the shaping an ethnic and administrative identity separate from contemporary neighboring cultures» (U. Hübner, *The Development of Monetary Systems*, cit., p. 165).

⁶⁷ Del resto, anche la connessione tra moneta locale e identità di gruppo non è sempre univoca e si rende particolarmente complessa quando un territorio è abitato da una popolazione mista, come è il caso della Galilea alcuni secoli dopo, per la quale resta difficile delimitare attraverso la

- Poiché ci limitiamo all'epoca persiana, quella cioè in cui è stata inventata la moneta e nella quale essa ha assunto nel territorio di Yehud un valore proprio locale, accenniamo solo al fatto che nella successiva epoca ellenistica la storia della moneta ha assunto in quel territorio un'altra configurazione⁶⁸. Data la rilevanza del tempio e del sommo sacerdozio, e anche per il fatto che la rivoluzione maccabaica ha dato origine alla dinastia asmonea, la moneta ha accentuato maggiormente il suo rapporto con le istituzioni religiose ma è servita anche ad esaltare il prestigio politico dei regnanti, nel loro tentativo di estendere i confini del territorio su cui governavano⁶⁹.

6.2. *Quali monete (dracme/darici?)*

Se si volesse precisare quale sia il tipo di moneta di cui parlano i testi biblici veterotestamentari si dovrebbe constatare anzitutto che questi ultimi non sono molto chiari e anzi sembrano piuttosto confusi. E la situazione riguarda proprio il «denaro» offerto o versato per il tempio.

L'ambiguità concerne anzitutto lo *šeqel*, che è un'unità di peso, ma può essere inteso anche come moneta in *Ne* 5,15 e 10,33 (nel secondo caso si tratta di un terzo del suo valore, fissato come autotassazione per il tempio). Il greco rende in ambedue i casi con δίδραχμα.

Ma vi sono due termini ebraici di non facile decifrazione. Si parla di ^a*darkōnīm* (diecimila) per offerte versate da vari comandanti su invito di Davide (per il costruendo tempio di Salomone; *ICr* 29,7) e di altri (mille) come controvalore di venti coppe pesate da Esdra, in questo caso destinate al secondo tempio (*Esd* 8,27). Un altro termine,

numismatica la consistenza della componente giudaica: si veda per il problema D. Syon, *Small Change in Hellenistic-Roman Galilee. The Evidence from Numismatic Site Finds as a Tool for Historical Reconstruction*, Numismatic Studies and Researches 11, The Israel Numismatic Society, Jerusalem 2015.

⁶⁸ Anche i ritrovamenti di monete hanno contribuito, per la loro parte, a definire meglio la continuità e la discontinuità tra il periodo persiano e quello ellenistico: cfr. M. Hengel, *Ebrei, Greci e Barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, Studi biblici 56, Paideia, Brescia 1981, pp. 40 s.

⁶⁹ Ch.-G. Schwentzel, *Les choix identitaires des Hasmonéens d'après leurs images monétaires*, in M.-F. Baslez - O. Munnich (eds.), *La mémoire des persécutions. Autour des livres des Maccabées*, Collection de la Revue des Études Juives 56, Peeters, Paris-Leuven-Walpole, MA 2014, pp. 119-132.

dark^emōnīm, viene usato per una quantità in oro versata da capi di casato al ritorno dall'esilio, per la costruzione del secondo tempio (sessantunmila; *Esd* 2,69) e per varie offerte in oro che i reduci dall'esilio donano al tempio, in tre cifre differenziate (il governatore mille, i capi di casato ventimila e il popolo ventimila; *Ne* 7,69-71). Come vanno intesi i due termini, usati sempre al plurale?

La traduzione greca dei LXX non è di grande aiuto e anzi complica il problema. Per il primo (^a*darkōnīm*) in *1Cr* 29,7 si trova χρυσοῦς (quindi in qualche modo monete d'oro) e in *Esd* 8,27 δραχμῶν εἰν nel codice Alessandrino e la strana espressione εἰς τὴν ὁδὸν χαμανίμ nel codice Vaticano, che forse potrebbe risalire a un ebraico *ldrk kmnym*, derivante da un ^l*dark^emōnīm*, e cioè dal secondo termine sopra citato. Quest'ultimo (*dark^emōnīm*) in *Esd* 2,69 è tradotto con l'accusativo μῶς nel codice Vaticano e con δραχμάς negli altri testimoni; in *Ne* 7,69-71 il greco è diverso e non risale a un ebraico che contenga il termine. Sembra, insomma, che il greco accordi una qualche preferenza a δραχμή, la «dracma», sia per l'uno che per l'altro termine ebraico, ma questa designazione non è molto indicativa, poiché la stessa parola viene usata anche per tradurre termini che indicano un peso (così per *beqa'* in *Gen* 24,22 e *Es* 38,26 [= 39,3LXX]), trasformandolo in una moneta, quella di cui si parla anche (normalmente) in altri testi in greco (*Tb* 5,15; *2Mac* 4,19; 10,20; 12,43; cfr. anche *3Mac* 3,28).

Le traduzioni moderne di solito rendono il primo termine ebraico (^a*darkōnīm*) con «darici» e il secondo (*dark^emōnīm*) con «dracme», ma tra le due parole vi può essere una certa affinità, poiché nella loro configurazione consonantica (se si prescinde dall'*alef* iniziale) il secondo equivale al primo con l'inserzione di una *mem*. I dizionari ebraici tendono a rispettare la distinzione ma talvolta pongono i due significati sotto ambedue i lemmi⁷⁰ oppure per il primo si rinvia al secondo, sotto il quale si pongono i quattro testi citati (sia *1Cr* 29,7 e *Esd* 8,27 sia *Esd* 2,69 e *Ne* 7,69-71) per i quali si dà il solo significato di «darici»⁷¹.

⁷⁰ Così in L. Alonso Schökel, *Dizionario di ebraico biblico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2013, p. 14 (^a*darkōnīm* = «Dracme, darici, monete») e p. 188 (*dark^emōn* = «darico o dracma»).

⁷¹ Nell'autorevole D.J.A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, volume 1, Shef-

La decisione tra i due significati non deve fondarsi comunque su motivazioni di ordine storico. Si discute, ad esempio, su Esd 2,69⁷², poiché i «darici» sarebbero anacronistici, in quanto il testo si riporta all'immediato ritorno dall'esilio, sotto Ciro, o tutt'al più all'inizio del regno di Dario. Ma l'anacronismo sarebbe chiaro anche se si rendesse «dracme» (come suggerirebbe l'ebraico *dark^emōnîm*) ed è del tutto evidente anche per i «darici» (^{va}*dark^emōnîm*) di Davide in *ICr* 29,7. La questione si pone, evidentemente, non nei confronti del tempo dei fatti narrati ma a livello redazionale dei testi. E in tal senso anche i libri di *Esdra* e *Neemia* sono scritti in un'epoca in cui la moneta esisteva di fatto, indipendentemente dalla questione complessa del periodo in cui si colloca l'attività e la presenza a Gerusalemme dei due personaggi (più o meno attorno al v sec. a.C.). Quanto poi al tipo di moneta, e limitandoci al periodo persiano cui i testi fanno riferimento (anche per quanto riguarda le connessioni con il tempio), si può solo concludere che, mentre il greco propende per le note «dracme», l'ebraico sembra distinguere due tipi, con specificazioni lessicali che però sono simili tra loro e può sorgere il sospetto che la diversificazione sia alquanto artificiale⁷³. E va segnalato anche che non tutti sono d'accordo nel ritenere questi termini designazioni di monete⁷⁴, ma resta assai problematico, d'altra parte, considerarli semplici indicazioni di peso.

7. Conclusioni

7.1. Nel mondo culturale cui appartiene l'Antico Testamento la dimensione religiosa (e quindi sacrale) del denaro e dell'economia è un dato scontato e di per sé non problematico (si criticano le deviazioni

field Academic Press, Sheffield 1993, sotto ^{va}*darkôn* (p. 137) si rimanda a *darkâm* e nel secondo volume (1995) anche per *dark^emôn* si rinvia a *darkâm* (p. 473), dove si dà un unico significato («daric»).

⁷² Cfr. P. Altmann, *Economics in Persian-Period*, cit., pp. 223-225; M.E. Stevens, *Temples, Tithes, and Taxes*, cit., p. 47.

⁷³ E ciò anche se è difficile condividere l'opinione secondo cui i *dark^emōnîm* sarebbero da collegarsi a un'espressione «assira» che indica «dracme» («Pour Esdras, l'unité pondérale est le *darkemon*, qui ne désigne pas la darique mais la *darak manah*, terme assyrien qui correspond à la dracme d'or ou d'argent», E. Babelon, *Monnaie*, cit., col. 1363).

⁷⁴ Così ad esempio Hübner (*The Development of Monetary Systems*, cit., p. 162), il quale però lo deduce solo da una motivazione non pertinente (l'anacronismo dei testi).

nell'uso della ricchezza ma non il fatto che essa provenga da Dio). Il piano propriamente religioso racchiude in sé però due fattori rilevanti, che rientrano piuttosto nella sfera dell'etica. Da un lato la neutralità della moneta si fonda sulla giustizia, che è legata anzitutto a un peso fisico e si esplica poi sul piano del valore⁷⁵, che è nello stesso tempo economico e morale⁷⁶. Dall'altro la moneta ristrutturata l'aspetto quantitativo del bene fisico, facendolo passare dal livello ponderale a quello metrologico: la quantità del bene fisico diventa quantità matematica, cioè «contata». Il numero che risulta dal conteggio è l'immagine di un accumulo nel quale la ricchezza si qualifica anche come forma di potere. Ed è questo il punto nodale che può spiegare il passaggio al «dio denaro»: il denaro si divinizza sia per crescita numerica (potenzialmente infinita) sia per metafora (potenza della ricchezza che tende all'omni-potenza). Riconducendo questo processo evolutivo alla sua matrice originaria, cioè al concetto di giustizia, resta da chiedersi se questo valore, che si pone come etico, possa sussistere come realtà autonoma, governata da un codice che prescindere dalla sua natura (originariamente) religiosa.

7.2. La sacralità del denaro non è quindi una sua qualità intrinseca ma vi inerisce a livello simbolico, dovuto anche al fatto che in questa materia si registrano facilmente trasposizioni semantiche, già a livello filologico. In tema di denaro, e quindi di peso e di misura, si gioca su passaggi metaforici e la componente religiosa ne è forse la dimostrazione più evidente. Nei testi dell'Antico Testamento tuttavia, come abbiamo dedotto dalla precedente rassegna sia per il settore dell'economia che per quello del denaro, la sacralizzazione si raggiunge attraverso un processo nel quale si tende anzitutto a definire la propria identità, la quale si esprime in termini religiosi. Si tratta quindi di una sacralizzazione per derivazione o per attribuzione. Ma questo proces-

⁷⁵ Su questa transizione, molto esplicita in ambiente egiziano, cfr. N. Shupak, *Weighing in the Scales: How an Egyptian Concept Made its Way into the Biblical and Postbiblical Literature*, in C. Werman (ed.), *From Author to Copyist. Essays on the Composition, Redaction, and Transmission of the Hebrew Bible in Honor of Zippi Talshir*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2005, pp. 249-257.

⁷⁶ «L'idée de poids juste s'associe étroitement à une valeur morale, qui passe dans le langage courant par métaphore» (E. Babelon, *Monnaie*, cit., col. 1352).

so che si manifesta come una sorta di addizione (seppure spontanea e pressoché inevitabile) può far capire anche quello inverso di sottrazione e, parallelamente, nella misura in cui si constata come il primo sfocia nel suo punto finale (sacralizzazione), così si dovrebbe poter verificare se il secondo sia davvero capace di raggiungere il suo scopo, cioè una autentica desacralizzazione.

7.3. Del resto, l'ottica in cui si studiano i testi biblici – se la ricerca vuole fondarsi su una corretta impostazione metodologica – procede da una concezione neutrale, e cioè da una visione del denaro non sacro (o per lo meno desacralizzato). Il suo lavoro consiste infatti nel tentare di spiegare il contesto e le modalità entro cui il denaro è o diventa sacro nel mondo culturale e storico dell'antico Israele. Ma se l'ottica ermeneutica del ricercatore è ben fondata nei suoi principi euristici, questo studio dovrebbe indurre anche a constatare come nel corso della storia il processo di de-sacralizzazione non riesca ad imporsi e dia vita anzi a continui e variegati tentativi di ri-sacralizzazione. Si dovrebbe allora essere in grado di cogliere i fattori che alimentano questo assiduo ritorno.

7.4. Se si parla quindi di «dio denaro» se ne possono apprezzare i valori positivi, se con spirito critico si sanno valutare gli elementi che lo caratterizzano nel mondo culturale da cui provengono i testi biblici, ma resta da chiedersi come mai l'espressione, o l'accostamento tra i due termini, per metonimia, evochi di fatto e facilmente connotazioni negative. L'espressione suscita quindi un'immediata reazione che si manifesta come una sorta di demonizzazione⁷⁷. E allora la sacralizzazione (qui sinonimo di divinizzazione) viene a funzionare all'inverso e si traduce in tutte quelle forme di ostracismo radicale dell'uso improprio del denaro, talmente note che è persino superfluo esemplificarle. Ma si può capire anche, a ben vedere, come nella realtà storica esse ri-

⁷⁷ L'ambiguità, per non dire l'ossimoro, sono ben colti da Léon Bloy quando afferma: «Il sangue del povero è il denaro. Di esso si vive e si muore da secoli. È la sintesi efficace di ogni sofferenza. È la gloria, è la potenza. È la giustizia e l'ingiustizia. È la tortura e la voluttà» (citato da L. Bloy, *La tristezza di non essere santi*. Antologia degli scritti. Traduzione, introduzione e scelta dei brani a cura di Giuliano Vigni, La parola e le parole, Paoline, Milano 1998, p. 48; cfr. anche L. Bloy, *Il sangue del povero*, Saggi e documenti del Novecento 55, SE, Milano 1995, p. 19).

sultino impotenti. In altre parole: l'onnipotenza del denaro divinizzato si capovolge in una specie di schiavitù nei suoi confronti che, giudicata e condannata con sforzo o zelo demonizzante, trasforma l'onnipotenza in impotenza (a liberarsene)⁷⁸.

7.5. I testi veterotestamentari, infine, più volte ricordano che la sapienza vale più del denaro, come si legge ad esempio nel libro del *Qoelet*: «Buona cosa è la saggezza unita a un patrimonio, ed è utile per coloro che vedono il sole. Perché si sta all'ombra della saggezza come si sta all'ombra del denaro; ma vale di più il sapere, perché la saggezza fa vivere chi la possiede» (7,11 s.)⁷⁹. Tuttavia, finché ci si sentirà costretti a subire l'influsso o anche solo i riflessi psicologici del «dio denaro», questo assioma non farà che accentuare maggiormente un'amara esperienza di frustrazione antropologica.

Abstract

Old Testament texts – obviously – do not deal explicitly with economics and money; however, we can draw from them meaningful data to verify how economy and religion influence each other and how the divinization of money may be understood in its own terms. For this purpose, we first give an outline of the economy of ancient Israel before the exile, and explain how the economy of the Persian period contributed to the formation of a new identity for the Jewish society. Secondly, we highlight the semantic changes which are typical of the

⁷⁸ Una tale onnipotenza (religiosa e bivalente) resta tuttavia talmente legata alla natura del denaro che anche nella sua versione laica continua a funzionare a dovere: ne è esempio paradigmatico la concezione spengleriana della democrazia, nella quale il denaro figura come elemento essenziale che contribuisce a costruirla e a demolirla («Durch das Geld vernichtet die Demokratie sich selbst, nachdem das Geld den Geist vernichtet hat»; O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1923, p. 1143).

⁷⁹ Il libro del *Qoelet* è stato più volte oggetto di studio in relazione alla tematica dell'economia e del denaro: oltre al saggio di Welker (*Kohelet and the Co-evolution*), già citato in n. 2, si veda anche Ch.L. Seow, *The Social World of Ecclesiastes*, *ibi*, pp. 137-158; A. Schüle, "Do Not Sell Your Soul for Money": *Economy and Eschatology in Biblical and Intertestamental Traditions*, *ibi*, pp. 365-378 (367-372); per le competenze dell'autore del libro in questo linguaggio cfr. N. Lohfink, *Qohelet und die Banken: zur Übersetzung von Qohelet v 12-16*, in «Vetus Testamentum» 39 (1989), pp. 488-495.

language of economy and money, and thanks to which money may also be considered as god. In this sense, money is divinized not in itself, but only metaphorically. As a consequence, the local coins of the province of Yehud strengthened in some way the religious cohesion of the Jewish group. Finally, some considerations on divinization and (therefore) demonization of money conclude the overview.

