

# 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](http://www.unitn.it) | [casaeeditrice@unitn.it](mailto:casaeeditrice@unitn.it) | <https://tesco.unitn.it> | [tesco@unitn.it](mailto: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

## I FIGLI DI ISRAELE CENSITI PER VOLONTÀ DIVINA

*Polivalenza di una istituzione politica sanzionata dall'alto*

Come avviene in ogni società politicamente organizzata, così anche nell'antico Israele più volte è attestato un conteggio di popolazione, e i testi biblici vi accennano con riferimenti più o meno brevi oppure con più ampie narrazioni. Ma questi testi diventano problematici quando al semplice conteggio si unisce un elemento religioso contestuale che, almeno in apparenza, sembra collocare il «censimento» in una luce negativa o per lo meno lo collega a una sorta di sanzione. In questi casi si procede al conteggio e alla registrazione in ottemperanza a una norma oppure per eseguire un ordine che proviene dalla divinità o da qualche potenza soprannaturale. Possiamo chiederci certamente sino a che punto l'inquadramento religioso di una rassegna demografica, che ne rappresenta in sostanza una interpretazione valutativa, rispecchi la prassi reale dell'antica società israelitica, ma bisogna tener presente che i testi biblici già in linea generale ci forniscono una visione storiografica di quella società fondata su particolari criteri teologici e quindi, nel nostro caso, è necessario domandarsi come mai del censimento si sia data una valutazione particolare, che tende appunto al negativo.

Se si vuole cercare una risposta a questo interrogativo è opportuno anzitutto prendere conoscenza dei dati e quindi in un primo momento dovremo presentare la situazione dei testi distinguendo, per quanto possibile, tra quelli per così dire neutrali e quelli carichi di ulteriore significato religioso. Per chiarire questi dati si potrà allora allargare lo sguardo alla documentazione del Vicino Oriente antico, dove si riscontra una situazione analoga, nella quale tuttavia si può scorgere un'ambiguità semantica che può essere utile a spiegare i testi biblici del secondo gruppo. E su questi ultimi si potrà tornare in una terza fase del nostro percorso, per illustrare più da vicino i problemi che sollevano e per tentare di dedurre qualche conclusione sul significato della valutazione religiosa che vi è collegata. Nella misura in cui tali conclusioni

possono essere sicure e attendibili, si potrà capire quali siano stati gli influssi di questi testi sulla tradizione successiva ma soprattutto quale peso autorevole possano conservare ancora oggi per una valutazione storico-religiosa del censimento.

### 1. *I censimenti neutrali*

Più volte si parla di una rassegna che si inquadra in una tipologia militare ma si effettua su tutto il popolo. Talvolta si tratta di un esercito vero e proprio ma più spesso è il popolo che viene passato in rassegna in contesto bellico, come se fosse un esercito. In molti casi si usa in proposito il verbo *pāqād*, che in sé significa anzitutto «visitare», «ispezionare», ma a cui si ricorre per indicare un censimento. Prima di assalire la città di Ai Giosuè conta il popolo e tutti si muovono con gli anziani alla loro testa (*Gs* 8,10). I figli di Beniamino e gli altri figli di Israele, in guerra tra loro, si contano prima della battaglia (*Gdc* 20,15-17; nello stesso contesto cfr. anche 21,9). Saul ispeziona la sua gente in varie occasioni, per lo più belliche (*ISam* 11,8; 13,15; 15,4). Lo stesso avviene per Davide (*2Sam* 18,1) e dopo di lui per altri re: Acab contro gli Aramei (*IRE* 20,15.26 s.)<sup>1</sup>, Ioram (passa in rassegna tutto Israele, in vista della guerra contro Moab: *2Re* 3,6), Asa di Giuda contro gli Etiopi (*2Cr* 14,7), Giosafat (passa in rassegna gli uomini di Giuda e Beniamino, e lo temono i popoli vicini: *2Cr* 17,10-17; lo stesso faranno più tardi Amasia e Ozia: 25,5; 26-11-13).

Altri testi parlano invece di un censimento puramente amministrativo, ma in occasioni particolari. Quando Pul (= Tiglat-Pileser III) di Assiria invade il regno di Israele, il re Menachem gli consegna 1.000 talenti d'argento perché lo aiuti a consolidare il proprio potere; è costretto perciò a imporre una tassa di 50 sicli a testa, benché solo alle persone facoltose (*2Re* 15,19 s.). In vista della costruzione del tempio, Salomone censisce (letteralmente «conta»: *sāfar*) tutti i forestieri (*gērīm*), presenti in terra di Israele, per farli lavorare all'impresa, suddividendo poi i 153.600 contati per destinarli a tre mansioni diverse

---

<sup>1</sup> L'ambito bellico viene confermato dal v. 25, dove i servi del re di Aram dicono a lui di «contare» (*mānāh*) un esercito: così l'ebraico, anche se il greco della LXX rende con ἀλλάσσειν («cambiare»).

(2Cr 2,16 s.). È interessante che si dica che questo è «un nuovo censimento dopo quello effettuato da suo padre Davide», di cui (se si tratta effettivamente di quello) dovremo occuparci in seguito.

Sebbene non si riferiscano direttamente a un censimento, possiamo ricordare tuttavia anche quei testi in cui si afferma iperbolicamente che il popolo di Israele è così numeroso che non lo si può contare. Salomone in sogno dice a Dio di trovarsi in mezzo a un popolo scelto, «popolo numeroso che per quantità non si può calcolare né contare (*mānāh* e *sāfar*)» (1Re 3,8). Così pure Balaam si chiede chi possa contare la polvere di Giacobbe e calcolare un solo quarto di Israele<sup>2</sup> (Nm 23,10). Si veda anche *Os* 2,1 (con *mādad* e *sāfar*, ambedue al *nifal*). E all'iperbole si collega una considerazione più realistica, quando si tratta di ricordare che la scelta di quel popolo ha qualcosa di paradossale e si fonda sull'amore divino: «Il Signore si è legato a voi e vi ha scelti, non perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli – siete infatti il più piccolo di tutti i popoli –, ma perché il Signore vi ama...» (Dt 7.7 s.).

E per completezza occorre tener presenti anche i testi in cui si dice che Dio passa in rassegna un esercito (*Is* 13,4, verbo *pāqad*), che è quello celeste degli astri (40,26: *yāšā' hifil*: «far uscire»): l'immagine degli astri intesi come milizia è frequente (cfr. per esempio *Dt* 17,3; *2Re* 17,16; *Is* 34,4; *Ger* 8,2) e analogamente si dice che Dio ne conta (*mānāh*) il numero (*Sal* 147,4). Questo genere di conteggio implica non solo la potenza militare e la minaccia che vi è insita, ma anche una sorta di punizione: tale è il senso della parola aramaica *m<sup>e</sup>nē'* scritta dalle dita di una mano sulla parete della sala del palazzo reale dove banchetta il re Baldassar: secondo la spiegazione che ne offre Daniele, «Dio ha contato (*m<sup>e</sup>nā'*) il tuo regno e gli ha posto fine» (*Dn* 5,26, cfr. vv. 5 e 25). In qualche modo, si rientra anche qui in una sorta di censimento di impronta militare.

---

<sup>2</sup> Il parallelo tra i due verbi «contare» e «calcolare» (*mānāh* e *sāfar*) si ottiene leggendo per il secondo *ūmi sāfar* in luogo di *ūmispār* del testo masoretico. Il sostantivo «quarto» come resa di *rōva'* è in sé corretto (cfr. *2Re* 6,25), anche se alcuni vogliono vedere qui un suo omonimo dal significato di «(nuvola di) polvere» o anche «(granelli di) sabbia», in parallelo con il precedente *'āfār*.

## *2. I censimenti connessi a una connotazione religiosa*

In alcuni testi particolari il censimento si inquadra in una prospettiva religiosa, nel senso che la sua causa è ricondotta a una volontà divina, che si esprime direttamente o attraverso una mediazione umana o istituzionale, ad esempio una legge.

### *2.1. Es 30,11-16 + 38,25-28 (= LXX 39,2-5)*

Quando il popolo uscito dall'Egitto si trova nel deserto, vengono date istruzioni a Mosè per la costruzione del santuario. Dopo quella relativa all'altare e prima della regolamentazione per il bacino delle abluzioni è inserito nel testo l'ordine del Signore a Mosè di fare il censimento e di raccogliere mezzo siclo a testa, conforme al siclo del santuario. Il versamento è però inteso come un riscatto per la propria vita (*kōfer nafšō*), perché non si venga colpiti da un flagello (*negef*, v. 12). Questo denaro (propriamente «argento») dell'espiazione<sup>3</sup> deve essere impiegato per il servizio della tenda del convegno e sarà come un memoriale davanti al Signore (v. 16). Più avanti si precisa in dettaglio come viene adoperato l'argento raccolto: in parte per la costruzione delle basi del santuario e del velo e in parte per strumenti e suppellettili relativi alle colonne (38,25-28), e lo si riferisce dopo che si è parlato della costruzione dell'altare, del bacino delle purificazioni e del santuario stesso. Questa norma, per il contenuto e anche per la sua formulazione, pone diversi problemi, che affronteremo più avanti.

### *2.2. Nm 1-4*

Mosè nel deserto del Sinai riceve l'ordine di fare il computo, assieme ad Aronne (1,3), di tutta la comunità degli Israeliti, dai 20 anni in su, quanti possono andare in guerra. Gli Israeliti vengono quindi contati, riuniti secondo le loro tribù (cap. 1). Successivamente Mosè ed Aronne sono ancora incaricati di disporre gli Israeliti attorno all'arca,

---

<sup>3</sup> Mentre il testo masoretico al v. 16 parla chiaramente di espiazione (*kippūrīm*), la LXX con εἰσφορὰ intende semplicemente come «raccolta», «offerta», ma il contesto indica senza dubbio che l'offerta è espiatoria e deriva da tassazione.

divisi ancora per tribù e secondo una normativa abbastanza precisa (3 tribù per ogni lato; cap. 2). I leviti non vengono computati nel censimento generale, ma sono contati a parte (cap. 3): quelli da un mese in su vengono divisi in 3 gruppi, corrispondenti ai 3 figli di Levi (Gher-son, Keat e Merari). Essi sono riservati al Signore in luogo dei primogeniti e se questi ultimi eccedono il loro numero si prenderanno da loro 5 sicli a testa (3,40-51). Infine, si fa un nuovo censimento dei 3 gruppi levitici, ma questa volta di quelli dai 30 ai 50 anni, e si definiscono i loro compiti e le loro competenze per il servizio del santuario (cap. 4).

È vero che questo censimento complessivo non è visto in luce negativa, e anzi è espressamente voluto dal Signore in tutte le sue modalità precise, ma va osservata la sua funzionalità militare: gli Israeliti sono considerati come un gruppo che si dispone in un accampamento provvisorio, quasi allestendo uno schieramento tattico in vista di una marcia o di un trasferimento. E anche i leviti, benché tenuti a parte dal gruppo generale, in realtà vi si aggregano in questo intento a sfondo militare.

### 2.3. 2Sam 24 + 1Cr 21

Secondo 2Sam 24 l'ira del Signore incita (*sût hifil*) Davide a fare il censimento di tutto il popolo (v. 1). Benché Ioab, capo dell'esercito, esprima qualche perplessità, si procede a contare coloro che sono abili a maneggiare la spada (v. 9). Ma Davide poi si pente e ritiene di avere peccato. Il profeta Gad propone allora di scegliere tre flagelli, che dovrebbero fungere da punizione, e di fatto si attua il terzo, una peste di 3 giorni (senza che si dica che è stato Davide a sceglierlo). Dopo che sono già perite 70.000 persone e l'angelo sterminatore stende la mano per devastare Gerusalemme, il Signore interviene e fa cessare la sua azione devastatrice. Vedendo l'angelo, Davide esprime ancora una volta il suo pentimento, dicendo di essere lui a dover ricevere una punizione, non il popolo. A questo punto Gad gli ordina di costruire un altare sull'aia di Arauna, il Gebuseo. Davide compra quell'aia, nonostante che Arauna gliela voglia regalare, costruisce un altare e offre sacrifici, e il flagello si allontana dal paese.

Anche una semplice lettura superficiale rivela quanto il testo sia problematico. Il Signore è all'origine del censimento, Davide esegue ma si

pente; sopravviene un flagello e sembra che i sacrifici offerti da Davide abbiano lo scopo di riparare un'azione ritenuta non buona e quindi censurata. A parte altre incongruenze nella narrazione, si potrebbe quasi dedurre che l'uno o l'altro dei protagonisti principali, se non ambedue, ossia il Signore e Davide, rischiano di apparire schizofrenici.

Il racconto parallelo di *ICr* 21 riduce alquanto le dissonanze, ma non le elimina. Qui è Satana che incita (ancora *sût hifil*) Davide a fare il censimento (v. 1). Davide esegue ma il fatto non è gradito agli occhi di Dio, che colpisce Israele. Davide chiede di essere punito lui stesso. Gad propone ancora di scegliere 3 flagelli, e sopravviene la peste che fa perire 70.000 Israeliti. Dio manda un angelo a distruggere Gerusalemme, ma mentre la devastazione è in atto egli si pente e fa cessare il flagello. Davide vede l'angelo presso l'aia di Ornan (*sic*) il Gebuseo e si prostra con gli anziani, chiedendo ancora una volta di venire colpito lui, non il popolo. Qui è ora l'angelo che dice a Gad di comunicare a Davide di acquistare l'aia di Ornan. E Davide esegue, costruisce un altare e offre sacrifici, e quindi l'angelo ripone la spada nel fodero. Va osservato che in questa versione si aggiunge che non sono censiti né i lieviti né la tribù di Beniamino, perché l'ordine del re sembra un abominio (v. 6).

Nonostante le varianti, che vorrebbero rendere leggermente più comprensibile la sequenza narrativa, e pur dovendo notare che si accentua maggiormente la funzione dei mediatori, resta comunque il fatto che il censimento è collegato con una peste e che Davide non agisce di propria iniziativa, ma per sollecitazione di una forza soprannaturale.

Per quanto riguarda la politica di Davide relativa ai censimenti occorre rilevare ancora che secondo *ICr* 23,24-27 sotto di lui si fa un censimento (normale) dei leviti, dai 20 anni in su, e secondo *ICr* 27,23 egli «non fece il censimento di quelli al di sotto dei vent'anni, perché il Signore aveva detto che avrebbe moltiplicato Israele come le stelle del cielo». Si veda però anche quello che si riferisce subito dopo (v. 24): «Ioab, figlio di Seruia, aveva cominciato il censimento, ma non lo terminò; proprio per questo si scatenò l'ira su Israele. Questo censimento non fu registrato nel libro delle Cronache del re Davide». Se si tratta, in quest'ultimo caso, di un censimento non passato alla storia, e di cui si ha memoria solo per questo breve cenno, a confronto con quello

riportato in *2Sam* 24 e *1Cr* 21 esso risulta sanzionato religiosamente in maniera opposta: qui si scatena l'ira (e il flagello?) perché il censimento non è portato a termine, là invece proprio perché lo si è effettuato. Anche questo può confermare che l'interpretazione religiosa del censimento è per così dire un valore aggiunto, pur di segno opposto.

### 3. La terminologia

Prima di procedere oltre nell'esaminare più a fondo i testi è opportuno soffermarsi brevemente sulla terminologia che viene usata per indicare il censimento. Nella maggior parte dei casi, come si è detto, si adotta il verbo *pāqad*, che in questo ambito, cioè in contesto militare e amministrativo, viene a indicare «passare in rassegna», e soprattutto al participio plurale maschile passivo del *qal* (*p<sup>e</sup>qūđīm*) designa i «registrati», cioè i «censiti»<sup>4</sup>. Ma in *Es* 30,11-16 e *Nm* 1-4, oltre a questo verbo, si usa l'espressione *nāsā' 'et rō 'š*, «alzare la testa» (*Es* 30,12; *Nm* 1,2.49; 4,2.22; 26,2; 31,26.49) a cui si avvicina *nāsā' 'et mispār* («alzare il numero») in *Nm* 3,40 e *1Cr* 27,23 (qui senza la particella 'et). Ora, il «sollevare la testa» espresso con *nāsā' 'et rō 'š* è del tutto ambiguo. Ne è prova il suo uso nell'episodio dei sogni interpretati da Giuseppe in Egitto: sia al coppiere che al panettiere egli predice che il faraone solleverà la loro testa, ma al primo per onorarlo e reintegrarlo nel suo ufficio (*Gen* 40,13.20) e al secondo per impiccarlo (*Gen* 40,19 s. 22). Si oscilla cioè, in questa applicazione, tra un senso letterale e una accezione metaforica. Ma anche solo a livello metaforico non si constata sempre lo stesso significato. Se in *2Re* 25,27 si ripete la sorte del coppiere egiziano, questa volta nei confronti di Ioiachin di Giuda, graziato dal re di Babilonia Evil-Merodac, per lo più «alzare la testa» in senso soggettivo è simbolo di orgoglio e di insubordinazione (pur

<sup>4</sup> Più esattamente, in oltre un centinaio di attestazioni del verbo, di cui 75 al participio; per questi dati si veda W. Schottroff, *pqd visitare*, in E. Jenni - C. Westermann, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, vol. II, Marietti, Torino 1982, coll. 420-438, qui 425. Cfr. anche G. André, *pāqad*, in G.J. Botterweck - H. Ringgren, *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. VII, Paideia, Brescia 2007, coll. 285-302, qui 288-290.

dovendo notare che viene omessa in questi casi la particella *'et*): cfr. *Gdc* 8,28 per Madian sconfitto (e quindi impedito di alzarla), *Sal* 83,3 per i nemici in generale, *Zac* 2,4 per Giuda disperso; in *Gb* 10,15 tuttavia il gesto sembra essere connesso a un perdono ricevuto, e quindi il senso è positivo. Rispetto a questi valori dell'espressione sembra che nell'applicazione al censimento il significato si conservi neutrale, e quindi diventi semplicemente sinonimo di «contare per capi». Forse questo senso basilare è dovuto a un influsso dell'analogia espressione accadica *nāšû rēša*<sup>5</sup>, ma ad ogni modo questa accezione di fondo va tenuta presente, poiché non da essa si può trarre la connotazione negativa che si riscontrerebbe nei testi che dobbiamo esaminare.

E così pure, il normale significato di «contare» è espresso da altri due verbi: *mānāh* in *2Sam* 24,1; *1Cr* 21,1.17 (oltre a *pāqad* in *2Sam* 24,2.4 e cfr. anche *mifqād* v. 9 e *1Cr* 21,5) e *sāfar* in *2Sam* 24,10; *1Cr* 21,2 (cfr. *mispār* vv. 2 e 5 e *2Sam* 24,9).

Insomma, da una rapida rassegna della terminologia si può dedurre che solo il verbo *pāqad* può considerarsi applicato in senso tecnico al conteggio del censimento, mentre per il resto si riscontra il vocabolario che ci si attenderebbe normalmente.

#### 4. Il censimento nel Vicino Oriente antico

##### 4.1. Censimenti non sistematici

In area mesopotamica ritroviamo una situazione che può essere considerata analoga a quella che si riscontra nei testi biblici.

Da un alto infatti si praticano censimenti usuali e normali, sebbene non condotti su vasta scala o pianificati sistematicamente da un'amministrazione centrale: si effettuano in vista di distribuzioni di derrate alimentari, per prelievi fiscali e per co-scrizioni militari. Nella prima metà del I millennio a.C. i conteggi

---

<sup>5</sup> Cfr., per un richiamo e una sintesi: H.-J. Fabry, *nāšā'*, in Botterweck-Ringgren, *Grande Lessico*, vol. v, 2005, coll. 1065-1084, qui 1081 (paragrafo a cura di D.N. Freedman - B.E. Willoughby) e anche F. Stolz, *ns' alzare, portare*, in Jenni - Westermann, *Dizionario teologico*, vol. II, coll. 101-108, qui 103.

si applicano anche ad altri ambiti, come la rassegna numerica dei deportati vinti, ma in questo caso i numeri elevati che si leggono nei documenti richiedono una certa cautela, poiché sono spesso frutto di propaganda ideologica.

Va segnalato in particolare un gruppo di 21 tavolette cuneiformi che elencano nuclei familiari ben suddivisi al loro interno, situati nella zona di Harran, nell'alta Mesopotamia. I totali che si deducono dai nuclei sono posti in relazione con nomi di persone che non vengono censite e che probabilmente sono funzionari di palazzo. Si tratta forse di conteggi collegati a lotti di terra da lavorare, assegnati a ufficiali o personale impiegato nell'amministrazione statale, che veniva esentato dal versamento di tributi, nell'ambito della politica fiscale assira del sec. VIII a.C. Claude Hermann Walter Johns, il primo editore delle tavolette, all'inizio del Novecento, aveva addirittura paragonato questa documentazione al «Doomsday Book», il *Libro del Catasto* d'Inghilterra del 1086, voluto da Guglielmo il Conquistatore<sup>6</sup>, ma a una più attenta considerazione la finalità e i limiti (geografici e sociali) a cui si restringono le enumerazioni contenute nelle tavolette non permettono di vedervi un antenato del censimento politico o amministrativo moderno<sup>7</sup>.

#### 4.2. I censimenti attestati a Mari

Tuttavia i testi di Mari, città del Medio Eufrate fiorente soprattutto nel XVIII sec. a.C., ci testimoniano la pratica abbastanza diffusa di un censimento effettuato anche qui a diversi scopi, ma soprattutto in ambito militare. E questo soprattutto sotto il regno di Shamshi-Adad (1812-1780), il re assiro che aveva conquistato la città, dove aveva posto a governare il figlio Iasmakh-Adad (mentre

---

<sup>6</sup> C.H.W. Johns, *An Assyrian Doomsday Book or Liber Censualis of the District Round Harran in the Seventh Century B.C. Copied from the Cuneiform Tablets of the British Museum*, Assyriologische Bibliothek 17, Hinrich, Leipzig 1901.

<sup>7</sup> Cfr. F.M. Fales, *Census – Ancient Near East*, in D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 1, Doubleday, New York 1992, coll. 882 s., e anche Id., *Censimenti e catasti di epoca neo-assira*, Studi economici e tecnologici 2, Centro per le antichità e la storia dell'arte del Vicino Oriente, Roma 1973.

aveva ceduto il regno dell'Assiria all'altro figlio, Ishme-Dagan). Il censimento è accompagnato da una cerimonia detta *tēbibtum*, e l'associazione tra il conteggio e la cerimonia concomitante è talmente stretta che questo termine viene a designare lo stesso censimento, anche quando della cerimonia non si dice nulla nel testo.

Ora, *tēbibtum* deriva dal verbo *ebēbu*, «purificare» (nella coniugazione raddoppiata *ubbubu*), e designa quindi una «purificazione». Si riferirebbe perciò a quanto viene prescritto ai militari, che in guerra versano un sangue che va espiato. Ma se viene ad assumere il significato di «censimento»<sup>8</sup> occorre stabilire se è solo in base a una relazione remota con la cerimonia purificatoria o se la cerimonia era prevista e praticata sempre, benché non se ne parli ogni volta espressamente nel contesto. Il passaggio da un significato all'altro è possibile se si tiene presente che «purificare» può avere anche il senso di «esentare», per esempio da un'accusa o una colpa, e quindi «liberare», «affrancare»; il verbo e il sostantivo possono quindi essere assimilabili alla cerimonia detta *ullulu*, con cui si cancellava dalla fronte dello schiavo il marchio della schiavitù.

Sui testi di Mari si è rivolta presto l'attenzione degli studiosi<sup>9</sup>, mentre la documentazione si è ampliata anche con altri testi provenienti da Chagar Bazar, nell'alta valle del Khabur<sup>10</sup>, e da Alalakh, nella valle dell'Oronte<sup>11</sup>. È chiaro che la funzione

<sup>8</sup> Per i dati lessicali e la trasposizione semantica si veda W. Von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, vol. I, Harrassowitz, Wiesbaden 1965, coll. 180 s. e vol. III, 1981, col. 1341; J. Gelb e altri, *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, vol. IV, Oriental Institute, Chicago, IL 1958, coll. 4-8 e vol. XVIII, 2006, coll. 304 s.

<sup>9</sup> Si veda soprattutto J.-R. Kupper, *Le recencement dans les textes de Mari*, in A. Parrot (ed.), *Studia Mariana*, Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 4, Brill, Leiden 1950, pp. 99-110; Id., *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège – Fascicule CXLII, Paris 1957, spec. pp. 23-28. Per la questione lessicale C.H. Gordon, *Šamsi-Adad's Military Texts from Mari*, in «Archiv Orientalní» 18(1950), pp. 199-207, spec. 205.

<sup>10</sup> Ph. Talon, *Old Babylonian Texts from Chagar Bazar*, «Akkadica» – Supplementum X, FAGD, Brussels 1997 (cfr. la tavola 64 a p. 14, con le assegnazioni di cibi *inūma tēbibtim*, «al tempo del censimento»).

<sup>11</sup> D.J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, Occasional Publications of the British Institute of Archaeology at Ankara 2, The British Institute of Archaeology at Ankara, London 1953 (cfr. pp. 10 s. e 64-71 per censimenti di vario genere, e pp. 71 s. per liste militari); E.A. Speiser, *The Alalakh Tablets*, in «Journal of the American Oriental Society» 74(1954), pp. 18-25.

della *tēbibtum* poteva essere utile a spiegare i testi problematici dell'Antico Testamento, e così ovviamente si è fatto, a cominciare da un celebre articolo di Ephraim Avigdor Speiser<sup>12</sup>. Più recentemente però si è sottolineato che i testi biblici possono venir collegati alla *tēbibtum* ma non per il nesso che essa può conservare con la purificazione, bensì nella sua accezione di censimento in senso neutrale, senza alcuna correlazione con cerimonie religiose<sup>13</sup>. Tuttavia il problema non è risolto e lo abbiamo richiamato qui soprattutto perché ci consente di affrontare quelle che potremmo definire le spiegazioni univoche del censimento nei testi dell'Antico Testamento che lo presentano in una prospettiva religiosa.

##### 5. Spiegazioni lineari univoche

Della connotazione religiosa negativa del censimento si sono proposte diverse interpretazioni, fondate su teorie generali o sui dati ricavati dagli studi comparativi tra l'antico Israele e l'ambiente orientale. Ne indichiamo alcune, a titolo esemplificativo.

Sul piano *teologico*, ma riferito all'ambiente biblico, si è ritenuto spesso che il contare la popolazione significasse non avere fiducia nella divinità, e fosse perciò un peccato che va espiato. Per quanto aprioristica e basata su una singolare concezione della divinità, questa spiegazione è abbastanza semplice e apodittica, e può risultare quindi abbastanza convincente<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> *Census and Ritual Expiation in Mari and Israel*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» 149(1958), pp. 17-25 (riprodotto in J.J. Finkelstein - M. Greenberg [eds.], *Oriental and Biblical Studies. Collected Writings of E. A. Speiser*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1967, pp. 171-186).

<sup>13</sup> Si veda soltanto D. Charpin, *L'archivage des tablettes dans le palais de Mari: Nouvelles données*, in W.H. van Soldt, *Veenhof Anniversary Volume. Studies Presented to Klaas R. Veenhof on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul 89, Nederland Instituut voor het Nabije Oosten, Leiden 2001, pp. 13-30, e J.-M. Durand, *Les documents épistolaires du palais de Mari*, Littératures Anciennes du Proche-Orient 17, Cerf, Paris 1998, pp. 332-334. Ambedue sono citati anche in I. Cardellini, *Numeri 1, 1 - 10, 10, I libri biblici - Primo Testamento 4.1*, Paoline, Milano 2013, p. 75 n. 141 (a p. 75 anche una sintesi della questione della *tēbibtum* di Mari).

<sup>14</sup> Gli esempi sarebbero molti, ma è sufficiente rimandare a un commentario classico del libro dell'*Esodo*: U. Cassuto, *A Commentary of the Book of Exodus*, The Magnes Press, Jerusalem

Da un punto di vista *fenomenologico-magico* già da tempo James George Frazer aveva elencato il censimento tra le pratiche che producono effetti dannosi<sup>15</sup>, e più recentemente Sammy Githuku ha illustrato questa concezione per l'ambiente africano, in riferimento soprattutto a *2Sam* 24<sup>16</sup>. Egli sottolinea appunto come presso alcune popolazioni (Kikuyu, Nuer, Kipsigi) il contare uomini e animali sia un tabù che porta disgrazie, e significa anzi causarne la morte. Si evita di indicare un numero esatto ricorrendo a vari espedienti. Ci si astiene persino dal domandare: «Quanti figli hai?». Per impedire che un altro, invidioso, si metta a contare i propri animali, si danno in prestito alcuni capi a un vicino o amico, in modo che non si sappia qual è il numero esatto. È chiaro che una simile visione magica del censimento spiegherebbe adeguatamente sia il versamento di denaro imposto da Mosè in *Es* 30,11, per evitare il flagello, sia soprattutto le 70.000 vittime causate dal censimento di Davide (*2Sam* 24,15), un re che ha violato il tabù e si è mostrato superbo (altro elemento negativo per queste culture africane, per le quali il censimento è anche segno di indebito orgoglio).

Dal lato *storico-culturale* il ricorso alla *tēbibtum* di Mari ha indotto Moshe Weinfeld<sup>17</sup> a rintracciare una sorta di influsso che partendo da quel centro del Medio Eufrate si sarebbe esteso all'antico Israele e anche al mondo ittita, per giungere sino al *lustrum* dell'antica Roma. Gli elementi della corrispondenza sembrano perfetti: purificazione, soprattutto in relazione al conteggio militare, sacrifici, e persino liberazione da una peste (per Roma si vedano i *suovetaurilia* e le testimonianze di Livio e di Dionigi di Alicarnasso). Tutto questo complesso, comunque, in ambito militare serve a prevenire i pericoli in guerra, e si tratta quindi di riti apotropaici. La prassi di Mari, sempre secondo

---

1983, p. 323. Si osservi anche quanto annota brevemente Martin Noth nel suo commento a *Es* 30,11-16 (*Esodo*, Antico Testamento 5, Paideia, Brescia 1977, p. 294): «Questa motivazione parte dal presupposto che un censimento è qualcosa di pericoloso, perché può provocare l'ira di Dio».

<sup>15</sup> *Folklore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, Macmillan, London 1923, pp. 307-313 (= Part III / Chapter V: «The Sin of a Census»).

<sup>16</sup> *Taboos on Counting*, in M. Getui - K. Holter - V. Zinkurati (eds.), *Interpreting the Old Testament in Africa. Papers from the International Symposium on Africa and the Old Testament in Nairobi, October 1999*, Bible and Theology in Africa, Lang, New York etc. 2001, pp. 113-118.

<sup>17</sup> *The Census in Mari, in Ancient Israel and in the Ancient Rome*, in D. Garrone - F. Israel (eds.), *Storia e tradizione di Israele. Scritti in onore di J. Alberto Soggin*, Paideia, Brescia 1991, pp. 293-298.

Weinfeld, sarebbe pervenuta a Roma attraverso gli Etruschi. Ma questo itinerario di espansione culturale solleva molti dubbi, soprattutto dal lato cronologico e geografico, e il ricorso agli Etruschi come veicolo di trasmissione sembra piuttosto un salvataggio *in extremis*, per rendere comprensibile una evoluzione genetica così mirata.

In realtà, la questione sembra più complessa di quanto si possa ridurre a un unico tipo di spiegazione e resta per lo meno il problema che non tutti i censimenti voluti dalla divinità (a parte quelli che abbiamo definito neutrali) sono considerati suscettibili di sanzioni. Bisogna dunque ricercare in maniera più differenziata quale possa essere l'origine e il funzionamento del lato negativo del censimento, là dove sembra essere presente, ed è necessario perciò esaminare più attentamente i testi relativi.

## 6. I testi problematici

### 6.1. *Il censimento di Mosè: prelievo fiscale e flagello (Es 30,11-16 + 38,25-28)*

#### 6.1.1. *Il numero dei censiti*

Conviene anzitutto notare il numero complessivo che risulta da questo censimento. Secondo *Es* 38,26, i censiti dai 20 anni in su ammontano a 603.550 unità. Questa somma coincide esattamente con quella ricavata dall'altro censimento, descritto in *Nm* 1-2 (cfr. 1,46 e 2,32). Ma il primo si effettua nel primo anno del cammino del deserto, mentre l'ordine dato a Mosè di porre in opera il secondo è datato al primo giorno del secondo mese del secondo anno (cfr. *Nm* 1,1). Questa costante non è certo realistica e vuole semplicemente accentuare che la prima generazione degli Israeliti usciti dall'Egitto forma un gruppo compatto. Più tardi, quando questa generazione verrà punita e ne subentrerà una seconda, quella che entrerà nella terra e ne prenderà possesso, un nuovo censimento compiuto nel quarantesimo anno del cammino darà come risultato la cifra di 601.730 (*Nm* 26,51).

Alla partenza dall'Egitto non si effettua un censimento ma si fornisce ugualmente il numero dei fuoriusciti, che è dato in cifra tonda:

«600.000 uomini adulti, senza contare i bambini» (*Es* 12,37), e lo si conferma nelle parole di Mosè in *Nm* 11,21. È rilevante il fatto che in questi due ultimi testi per indicare che si tratta di adulti si usi il termine *ragli*, che propriamente designa il pedone ma assume sempre una connotazione militare (il soldato a piedi, il «fante»)¹⁸: soltanto per l'itinerario nel deserto viene applicato a tutta la popolazione adulta, che proprio per questo viene rivestita di una funzione militare. Lo confermano due testi commemorativi del Siracide, dove nel fare riferimento a questo gruppo e al suo cammino si riprende nel testo ebraico lo stesso vocabolo, reso in greco con πεζός (16,10; 46,8). Anche il numero arrotondato attorno ai 600.000 vorrebbe contribuire a rafforzare l'idea che il popolo forma una grande schiera.

#### 6.1.2. *Legge sul censimento o sul versamento di un tributo per il santuario?*

Un primo problema che si pone di fronte alla formulazione di 30,12a riguarda la sua sintassi. Il periodo è composto di una frase subordinata e una principale e la subordinata, introdotta da *kî* («quando», «ogni volta che», «se») e riferita al censimento, non sembra costituire l'oggetto principale dell'affermazione, che invece è espresso dalla principale, cioè il versamento al Signore del riscatto della propria vita, in pratica il mezzo siclo, conforme al siclo del santuario (v. 13). La frase che completa la norma in 12b propriamente è coordinata alla principale («e non vi sarà flagello», s'intende se il versamento verrà effettuato), anche se può essere intesa come finale. Benché dunque si intenda formulare una norma sul versamento di un tributo, resta il collegamento tra l'obbligo del versamento e l'atto del censire. Ed è questa correlazione che deve essere ulteriormente precisata.

Tralasciando la posizione di coloro che ritengono il censimento un atto pericoloso e negativo in se stesso, e perciò collegato qui intrinsecamente a un'espiazione o a un riscatto, come si è visto sopra, si potrebbe riproporre una analoga concezione in diversa maniera. Secondo

---

¹⁸ Cfr. *Gdc* 20,2; *1Sam* 4,10; 15,4; *2Sam* 8,4; 10,6; *1Re* 20,29; *2Re* 13,7; *1Cr* 18,4; 19,18. Anche in *Ger* 12,5 l'immagine del correre e il parallelo con i cavalli alludono a un'immagine militare.

un'interpretazione diffusa nella tradizione ebraica<sup>19</sup>, si vorrebbe evitare qui di fare direttamente il censimento, sempre per gli stessi motivi, e si ricorre perciò a un altro espediente, che consiste nel raccogliere denaro e contarne la somma, per venire a conoscere così il numero dei contribuenti. Per questo genere di censimento simulato si può vedere, ad esempio, la citazione di *ISam* 15,4 in un passo del Talmud babilonese (*bYoma* 22b)<sup>20</sup> e anche quanto afferma Flavio Giuseppe su un conteggio della popolazione a Gerusalemme sotto Nerone (*Guerra giudaica* VI, 420-427)<sup>21</sup>.

Si potrebbe però ipotizzare che il censimento venga effettuato solo per analogia con la prassi della coscrizione militare, alla quale è legata una espiazione. Certo, l'espiazione in sé può essere dovuta anche ad altri motivi, e in questo caso si potrebbe anche pensare a un prelievo espiatorio richiesto alla collettività nazionale, anziché riferito a un censimento della popolazione maschile adulta<sup>22</sup>. Oppure, il flagello di cui qui si parla, se collegabile all'ambito militare, non sarebbe la conseguenza di una espiazione non effettuata, ma una peste contagiosa che può sorgere o diffondersi nell'accampamento militare<sup>23</sup>. Ma si tratta di spiegazioni parziali, che restano del tutto ipotetiche (la prima) oppure non tengono conto del collegamento originario tra espiazione e censimento militare. Per comprendere meglio tale connessione, è però ancora necessario vedere in quale relazione si ponga il tributo qui richiesto con quello dovuto al santuario, ossia se si tratti di un tributo permanente o meno, e se altrove si parli ancora di un'espiazione in contesto militare, e possibilmente in relazione a un qualche censimento.

---

<sup>19</sup> Se ne veda una sintesi in M. Cohen, *II Sam 24 ou l'histoire d'un décret royal avorté*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 113(2001), pp. 17-40, qui 23-25.

<sup>20</sup> Nel testo biblico si dice che Saul passa in rassegna le truppe *baḥ'ālā'im* («a Telaim»), ma si intende diversamente il nome di luogo, facendolo derivare da *īlālē'* («agnello»), quindi «attraverso agnelli».

<sup>21</sup> Cestio chiede ai sacerdoti come si possa procedere per conoscere quale sia l'ammontare di tutta la popolazione. Alla Pasqua si conta allora il numero dei sacrifici (255.600) e si ottiene un totale di 2.700.000 censiti, un numero approssimato, calcolando che a ogni sacrificio parteciparono una decina di persone.

<sup>22</sup> Cohen, *II Sam 24*, pp. 23-25.

<sup>23</sup> Così in E. Neufeld, *The Sins of the Census*, in «Judaism» 43(1994), pp. 196-204.

6.1.3. *Tributo per il santuario/tempio collegato al «riscatto»?*

Se si ritiene che il testo di *Es* 30,11-16 sia composto in epoca recente, e che quindi rispecchi una prassi culturale legata al tempio e proiettata indietro al momento del cammino nel deserto, ci si può chiedere se la norma ivi contenuta intenda spiegare quale sia l'origine di un tributo dovuto al tempio. Per questa tassazione si può vedere ad esempio *Ne* 10,33-40, dove la comunità postesilica si impegna a versare un terzo di siclo (v. 33)<sup>24</sup>, e per offerte spontanee si veda *Esd* 1,4.

Ma per sapere se questo tributo sia collegato a un censimento e a un riscatto dobbiamo esaminare un altro testo, anch'esso molto problematico, che si legge quando il re Ioas (835-796 a.C.) vuole raccogliere denaro per restaurare il tempio. Si tratta di *2Re* 12,5 s. che riportiamo anzitutto nella versione CEI (2008): «Ioas disse ai sacerdoti: «Tutto il denaro delle cose sacre, che viene portato nel tempio del Signore, il denaro corrente versato da ognuno come riscatto della persona e tutto il denaro delle libere offerte di ciascuno al tempio del Signore, lo ritirino per sé i sacerdoti, ognuno dai propri addetti; ed essi riparino le parti danneggiate del tempio, ovunque vi trovino danni»».

Al v. 5 l'ebraico si esprime così: *keseḥ 'ōvēr 'iš keseḥ nafšō 'erkō*. La versione CEI traduce come se si trattasse di un unico tipo di denaro («il denaro corrente versato da ognuno come riscatto della persona»), ma il «denaro corrente» potrebbe voler dire altra cosa.

1) *keseḥ 'ōvēr* può essere inteso come «il denaro di chi entra»; poiché in *Es* 30,13 *'ōvēr* si riferisce a chi «entra», cioè è sottoposto a censimento, ci si può chiedere se anche qui si sottintenda la prassi del censimento<sup>25</sup>. Si noti che nel testo parallelo di *2Cr* 24,6 si dice sempli-

---

<sup>24</sup> Il testo di Neemia è evidentemente postesilico ma si può anche ipotizzare che il versamento di cui parla sia comprensibile in un tempo ancora più recente, quando cioè è attestata una circolazione monetaria nel territorio di Yehud. Peter Ackermann in un suo recente studio (*Tithes for the Clergy and Taxes for the King: State and Temple Contributions in Nehemiah*, in «Catholic Biblical Quarterly» 76[2014], pp. 215-229) ritiene che la situazione economica e il sistema monetario che qui si suppongono debbano collocarsi non in epoca persiana ma in età ellenistica.

<sup>25</sup> Si noti la traduzione «silver of the census tax» in M. Cogan - H. Tadmor, *II Kings*, The Anchor Bible 11, Doubleday & Company, Inc., s. l.(1998), p. 135 e nota p. 137. Cfr. anche M. Fishbane, *Census and Intercession in a Priestly Text (Exodus 30:11-16) and Its Midrashic Transformation*, in D.B. Wright - D.N. Freedman - A. Hurwitz (eds.), *Pomegranates Golden Bells*.

cemente «la tassa imposta da Mosè», che potrebbe esser appunto quella di *Es* 30,11-16, anche se va osservato che questo non è l'unico tributo richiesto da Mosè: in *Es* 25,1-9 egli riceve l'ordine dal Signore di raccogliere un contributo (*ʿrûmāh*) di beni materiali, sempre destinati alla costruzione del santuario. Tuttavia vi è anche chi intende l'espressione del v. 5 come «il denaro dell'uomo che entra nell'età adulta»<sup>26</sup> e in questo caso non vi sarebbe alcun riferimento a un censimento.

2) *keseḥ nafšô ʿerkô* a sua volta potrebbe significare il «denaro della persona secondo la sua valutazione»<sup>27</sup>; si tratterebbe cioè della valutazione delle persone che intendono fare un voto, per stabilire quanto esse possono offrire in base all'età, al sesso e alle loro disponibilità economiche, come prescrive la normativa di *Lv* 27,1-8. Ed effettivamente, *ʿerek* indica «tassa», «tariffa» (cfr. *Lv* 5,15.18.25; *Nm* 18,16; *2Re* 23,35; *Gb* 28,13). Ma allora non si parlerebbe di «riscatto» della persona.

Insomma, pur da queste indicazioni sommarie non si può dedurre chiaramente se la tassazione sul tempio, di cui la normativa di *Es* 30,11-16 potrebbe essere l'antefatto eziologico, fosse collegata a una sorta di censimento e se in qualche modo fosse intesa come un «riscatto» della propria persona.

#### 6.1.4 L'espiazione militare

Di un'espiazione militare collegata a un censimento si parla in *Nm* 31<sup>28</sup>, dove si narra di una guerra contro Madian combattuta da 1.000

---

*Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 1995, pp. 103-111.

<sup>26</sup> Cfr. «il denaro di chi diventa maggiorenne» (A. Rolla in *La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali*, Edizioni paoline, Roma 1983, p. 472) e similmente «il denaro del maggiorenne» (*La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali e commentata*. A cura e sotto la direzione di Mons. Salvatore Garofalo, Marietti, Casale Monferrato 1966, pp. 568 s.)

<sup>27</sup> A questa interpretazione inclina la LXX, che rende tutta la frase ebraica con ἄργυριον συντιμήσεως, ἂν ἢ ἄργυριον λαβὼν συντιμήσεως, cui si attiene *La Bible de Jérusalem* (Cerf, Paris 1988, p. 517) che rende però semplicemente con «l'argent des taxes personnelles» e, riconoscendo in nota che il testo è incerto, spiega poi che l'ebraico aggiunge come nota esplicativa: «l'argent des personnes qu'il (le prêtre?) a estimées»; in realtà, questa traduzione e la spiegazione sono alquanto approssimative.

<sup>28</sup> Un rapido esame del testo, per la tematica del censimento, si può trovare in Neufeld, *The Sins of the Census*, e in Fishbane, *Census and Intercession*.

uomini per ogni tribù, e dalla quale si riporta un bottino dopo aver fatto strage degli avversari. Mosè comanda ai reduci di purificare se stessi (vv. 19 s.) ed Eleazaro ordina di fare la stessa cosa per gli oggetti in metallo e per le vesti (vv. 21-24). Si fa poi il computo di tutto il bottino, che va suddiviso in due parti uguali tra i soldati e tutta la comunità: dalla parte riservata ai soldati si dovrà prelevare una quota di uno su 500 (tanto di persone che di animali) mentre dalla parte spettante agli Israeliti la quota da prelevare è di uno su cinquanta (vv. 28-30). Successivamente i capi dell'esercito fanno un computo dei soldati e portano a Mosè oggetti d'oro «per compiere il rito espiatorio per le nostre persone davanti al Signore (*l<sup>e</sup>kapper 'al-nafsōtēnū lifnē YHWH*)» (v. 50). Mosè ed Eleazaro portano questi oggetti nella tenda del convegno «come memoriale (*zikkārôn*) per gli Israeliti davanti al Signore» (v. 54).

Qui è prescritto espressamente all'esercito i purificarsi, ma dopo la battaglia, e l'offerta proviene solo dai soldati, benché sia prelevata da loro in una quantità non prestabilita. Si tratta comunque di un tributo il cui valore espiatorio è comprensibile, poiché si intende riparare per il sangue versato in guerra. Il riscatto funziona qui *post eventum*, mentre in *Es* 30,11-16, nella misura in cui vale l'accostamento all'ambito militare, la funzione espiatoria resta solo potenziale (cioè per il sangue che si può versare in una eventuale battaglia futura).

Va anche sottolineato che in *Nm* 31, contrariamente alle prescrizioni relative al *herem*, cioè alla distruzione completa del bottino di guerra, senza poter tenere nulla per sé (cfr. ad esempio *Dt* 7,25 s. e le funeste conseguenze per la non osservanza in *Gs* 7,20-26), tutto ciò che si è catturato nella guerra contro Madian viene ripartito tra i soldati e il resto del popolo. A parte l'incoerenza con la norma generale, anche questa partecipazione del popolo comune ai beni conquistati conferma che tutto il popolo viene inteso in accezione militare, sebbene non debba essere soggetto alla purificazione.

In conclusione, dalle varie questioni sollevate da *Es* 30,11-16 (e 38,25-28) sembra che si possa dedurre che la spiegazione più plausibile dell'aspetto religioso tendenzialmente negativo connesso al censimento (riscatto e flagello) possa trovarsi in un contesto militare, benché non esplicito nel testo. Ma ciò non può e non deve indurre a ritenere

che il censimento sia in sé negativo. E anche la raccolta del denaro non ha in sé un valore espiatorio, o per lo meno non vi sono elementi chiari che lo confermino. Piuttosto, va sottolineato ancora come diversi elementi contribuiscano a delineare un sottofondo della pericope da cui traspare con sufficiente chiarezza un inquadramento militare della popolazione, quello stesso che viene ripreso in *Nm* 1-4.

## 6.2. *Il censimento del popolo schierato nel deserto* (Nm 1-4 + 26)

Il censimento non è accompagnato qui da clausole sanzionatorie né si colloca in una sfera negativa. È ordinato direttamente dal Signore a Mosè, che deve servirsi della cooperazione di Aronne. Ha un significato religioso in quanto, pur consistendo in un conteggio di uomini atti a combattere, coinvolge per una sorta di sineddoche tutta la popolazione, che viene quindi arruolata in vista di una guerra santa tesa alla conquista di un territorio. Esaminiamo il testo rilevandone alcuni punti essenziali<sup>29</sup>.

1) Anzitutto la terminologia conferma che si tratta di un vero e proprio censimento: l'espressione *nāšā' 'et rō'š*, che già abbiamo trovato in *Es* 30,12, viene ripetuta qui più volte: 1,2.49; 4,2.22, e si veda anche 26,2; 31,26.49.

2) Che si tratti di una rassegna militare risulta chiaramente dal fatto che bisogna contare «i nomi di tutti i maschi, testa per testa, dai vent'anni in su, quanti in Israele possono andare in guerra» (1,2 s.). Flavio Giuseppe la intende espressamente solo come militare, inquadrandola quasi in una organizzazione sociale e politica che come tale prevede appunto anche l'assetto militare, o per lo meno accentuando il fatto che si passa da un ordinamento civile a un altro militare (*Antichità giudaiche* 3,287): Mosè – egli afferma – «ora che tutta la parte legislativa gli parve sistemata (τὰ περὶ τὴν νομοθεσίαν), volse la sua attenzione all'ispezione dell'esercito (πρὸς ἐξέτασιν τοῦ στρα-

---

<sup>29</sup> Anche dal punto di vista letterario il testo è ben configurato: cfr. N. P. Lunn, *Numbering Israel: A Rhetorico-Structural Analysis of Numbers 1-4*, in «Journal for the Study of the Old Testament» 35(2010), pp. 167-185; J.C. Condren, *Is the Account of the Organization of the Camp Devoid of Organization? A Proposal for the Literary Structure of Numbers 1.1-10.10*, ibi 37(2013), pp. 423-452 (una strutturazione che evidenzia l'alternanza laicità-clero-laicità, attorno all'arca, in vista di un impegno militare).

τοῦ), avendo rivolto il pensiero alla prosecuzione degli affari bellici (τῶν πολεμικῶν)»<sup>30</sup>.

3) Tuttavia il computo deve essere fatto di «tutta la comunità degli Israeliti (*kol- 'ēdat b'ēnē yiśrā'ēl*), secondo le loro famiglie (*mišpāhōt*), secondo i loro casati paterni (*bēt 'āvōt*)» (1,2), e si procede poi per tribù (vv. 5 ss.). Si noti che si evita il generico «popolo» (*'am*), perché si vuole indicare piuttosto la comunità religiosa, l'assemblea collettiva che non è tanto quella, per così dire, civile bensì quella organizzata secondo categorie genealogiche e parentali che presiedono a tutto l'itinerario dell'esodo e si richiamano in ultima analisi all'origine comune dai patriarchi, e in particolare dal solo Giacobbe/Israele.

4) Si assiste pertanto a una sovrapposizione semantica. Sono contati i militari, ma intenzionalmente tutto il popolo; oppure, viceversa, tutto il popolo diventa un esercito. Gradualmente, o insensibilmente, la schiera uscita dall'Egitto si trasforma in truppa che marcia verso una meta. Questa più ampia connotazione semantica traspare anche dal cap. 2, dove si prescrive in dettaglio quale debba essere lo schieramento dei vari gruppi tribali nell'accampamento, attorno all'arca (3 tribù per ogni lato): la raffigurazione è statica, ma è in funzione di un movimento strategico ordinato, e nel sottofondo si avverte che lo schieramento raffigura un ordine cosmico, pur dovendo riconoscere che l'ispirazione concreta delle modalità organizzative potrebbe provenire dall'ambiente persiano<sup>31</sup>.

5) Proprio perché l'assetto è militare, i leviti vengono censiti a parte (1,47-53; 3-4), in quanto devono mantenersi puri per il servizio del santuario. Un censimento analogo è operato da Davide (*ICr 23*), in vista del culto nel tempio (dai 30 anni in su secondo il v. 3, ma dai 20 secondo il v. 27): qui l'apparato cultuale relativo al tempio, e di epoca postesilica abbastanza avanzata, viene proiettato all'indietro ai tempi di Davide (benché il tempio sia costruito dal suo successore Salomone) e prima ancora trova il suo modello nella fase «storica» del cammino nel deserto.

6) La sovrapposizione, o meglio la coincidenza, dei due ambiti (militare e civile) può contribuire a spiegare i numeri così alti che

---

<sup>30</sup> Traduzione di Luigi Moraldi in *Antichità giudaiche*, vol. I: *Libri I-X*, Classici delle religioni – La religione ebraica, UTET, Torino 1998, p. 214.

<sup>31</sup> Cfr. Cardellini, *Numeri*, p. 108.

si ricavano dal censimento. Risultano censite infatti 603.550 persone (1,46), mentre i soli leviti sono 22.000 (3,39)<sup>32</sup>. Questa cifra sembra eccessiva, soprattutto se riferita a militari, e perciò a cominciare da una proposta avanzata più di un secolo fa da William Matthew Flinders Petrie<sup>33</sup>, e ripresa poi da George Emery Mendenhall<sup>34</sup>, si è cercato di ridurla mediante varie ipotesi esplicative che vorrebbero renderla più «verosimile», dando luogo a un vivace dibattito<sup>35</sup>. Si è speculato perciò sul significato da attribuire al termine *'elef*, che come numerale indica 1.000, ma lessicalmente può significare anche «capo di bestiame», «bue», e anche «clan», «gruppo» (quest'ultimo sembra essere del resto il senso del plurale in 1,16<sup>36</sup>)<sup>37</sup>. E analogamente si può trovare un significato traslato anche per *mē'āh*, il numerale per 500. Se si conferisce a *'elef* un'accezione che sia più conforme a un contesto militare, come «(piccola) schiera», o «manipolo», si ottiene evidentemente un totale molto più ridotto<sup>38</sup>. Si è assistito comunque a una qualche polemica tra coloro che considerano i numeri non attendibili<sup>39</sup> e quanti non accol-

<sup>32</sup> In realtà, secondo il testo masoretico dovrebbero essere 22.300, ma in 3,28 il numero delle famiglie dei Keatiti, mentre è di 8.600 per il testo masoretico, è di 8.300 per il greco della recensione lucianea, una lettura che viene preferita e che quindi riduce il totale di 300 unità.

<sup>33</sup> *Egypt and Israel*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1911, pp. 42-46 (= par. 19: «The Census Lists»).

<sup>34</sup> *The Census Lists of Numbers 1 and 26*, in «Journal of Biblical Literature» 77(1958), pp. 52-66.

<sup>35</sup> Se ne possono vedere in sintesi i risultati in A. Goldstein, *Large Census Numbers: An Evaluation*, in «Presbyterion» 38(2012), pp. 99-108, e anche in Th. Hieke, *Völkzählung / Zensus (AT)*, in «WiBiLex (Das wissenschaftliche Bibellexikon)» della Deutsche Bibelgesellschaft (<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34311/>).

<sup>36</sup> La stessa Bibbia CEI (2008), che rende qui con «migliaia», in *ISam* 10,19 traduce con «casati».

<sup>37</sup> Cfr. ad esempio D.J.A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol 1, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, pp. 297-300. Anche il derivato *'allūf* viene a indicare «capo» (ad esempio più volte in *Gen* 36): *ibi*, pp. 288 s.

<sup>38</sup> Assumendo come campione il calcolo effettuato in Cardellini, *Numeri*, pp. 88-93 (dove si trova un ottimo excursus sul problema, ma cfr. anche pp. 85-88), e accettando per *'elef* il senso di «manipolo» ma riservando a *mē'āh* il suo valore numerico effettivo (e quindi a indicare qui il numero reale degli iscritti), il totale di 1,46 viene ad essere di 598 manipoli e 5.500 registrati (*ibi*, p. 91).

<sup>39</sup> J.W. Wenham, *Large Numbers in the Old Testament*, in «Tyndale House Bulletin» 18(1967), pp. 19-53, qui 39, e più recentemente E.W. Davies, *A Mathematical Conundrum: The Problem of the Large Numbers in Numbers 1 and XXVI*, in «Vetus Testamentum» 45(1995), pp. 449-469; C.J. Humphreys, *The Number of People in the Exodus from Egypt: Decoding Mathematically the Very Large Numbers in Numbers 1 and XXVI*, *ibi* 48(1998), pp. 198-216; ulteriori argomenti a favore

gono proposte alternative<sup>40</sup>. Per spiegare poi il valore non letterale e numerico del termine si è fatto ricorso alla matematica, all'astronomia e anche alla gematria<sup>41</sup>, oppure si è fatto appello a usanze sociologiche e militari, con un confronto con l'organizzazione militare egiziana<sup>42</sup>. Ma è più semplice pensare che la cifra alta abbia senso proprio perché intende riferirsi per iperbole a una schiera molto numerosa<sup>43</sup>: si tratta di numeri volutamente fittizi e non realistici<sup>44</sup>. E si esprime in tal modo anche la convergenza intenzionale tra la popolazione totale e la funzionalità militare che le viene attribuita.

7) Tutto questo trova conferma nel censimento narrato in *Nm* 26, effettuato in terra di Moab e adottando lo stesso ordine nell'elencare le tribù<sup>45</sup>. Questa volta il totale è leggermente diverso: 601.730 perso-

---

delle tesi espresse in questi due ultimi saggi si espongono in: G.A. Rendsburg, *An Additional Note to Two Recent Articles on the Number of People in the Exodus from Egypt and the Large Numbers in Numbers* *land XXVI*, *ibi* 51(2001), pp. 392-396.

<sup>40</sup> In reazione a Davies e Humphreys (cfr. nota precedente) J. Milgrom, *On Decoding Very Large Numbers*, in «*Vetus Testamentum*» 49(1999), pp. 131 s. e M. McEntire, *A Response to Colin J. Humphreys's "The Number of People in the Exodus from Egypt: Decoding Mathematically the Very Large Numbers in Numbers 1 and XXVI"*, *ibi*, pp. 262-264. Humphreys ha risposto a queste critiche in *The Numbers in the Exodus from Egypt: A Further Appraisal*, *ibi* 50(2000), pp. 323-328.

<sup>41</sup> Per la gematria, e partendo da *Nm* 23,10 (Balaam che proclama il numero incalcolabile dei figli di Israele), cfr. R. Heinzerling, *Bileam Rätsel. Die Zählung der Wehrfähigen in Numeri 1 und 26*, in «*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*» 111(1999), pp. 404-415. Heinzerling è d'accordo nel ritenere che i numeri non sono storici, ma non accoglie le ipotesi interpretative di Mendenhall e Humphreys: cfr. *On the Interpretation of the Census Lists by C.J. Humphreys and G.E. Mendenhall*, in «*Vetus Testamentum*» 50(2000), pp. 250-252.

<sup>42</sup> Così in C. Ziegert, *Die großen Zahlen in Num 1 und 26: Forschungsüberblick und neuer Lösungsschlag*, in «*Biblica*» 90(2009), pp. 237-256. Pensando invece alla composizione di una famiglia media israelita, con tre figli: J. Waite, *The Census of Israelite Men after Their Exodus from Egypt*, in «*Vetus Testamentum*» 60(2010), pp. 487-491.

<sup>43</sup> Vi è anche chi tenta di conservare il valore alto e letterale dei numeri, ma spiegandolo non come artificio retorico bensì nel contesto letterario redazionale di tutto il Pentateuco: cfr. B. Ziemer, *Erklärung der wichtigsten "demographischen" Zahlen des Numeribuches aus ihrem kompositionellen Zusammenhang*, in «*Vetus Testamentum*» 60(2010), pp. 271-287; un'esegesi analoga dei numeri alti di *Gen* 5 l'autore aveva già tentato in *Erklärung der Zahlen von Gen 5 aus ihrem kompositionellen Zusammenhang*, in «*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*» 121(2009), pp. 1-18.

<sup>44</sup> È anche evidente che il numero elevato si fonda sul sistema sessagesimale babilonese, come si ricorda, tra gli altri, in B. Levine, *Numbers 1-20*, The Anchor Bible 4A, Doubleday, New York etc. 1993, p. 139 (dove si riassume tutta la questione in queste semplici parole: «The historical significance of the numerical totals listed here has often been exaggerated. We are dealing with a tradition that attributes great numbers to the wilderness Israelites»).

<sup>45</sup> La conformazione al contesto del libro di Numeri potrebbe anche essere dovuta a un pro-

ne (v. 51) e anche in questo caso i leviti sono censiti a parte, con un totale di 23.000 («tutti i maschi, da un mese in su»: v. 62). I problemi del conteggio sono i medesimi di *Nm* 1-4, ma il nuovo numero viene a sostituire quello precedente: là si trattava della prima generazione, condannata a morire per le sue mormorazioni e la sua ribellione, ad eccezione di Caleb, figlio di Iefunne, e Giosuè, figlio di Nun (cfr. 14,29 s., con esplicito riferimento al censimento: «nessuno censito tra voi, di quanti siete registrati dai venti anni in su e avete mormorato contro di me, potrà entrare nella terra...»). Lo si richiama qui ancora ai vv. 64 s. e, come già accennato, l'episodio viene rievocato in *Sir* 16,10 e 46,48 con il numero arrotondato di 600.000. Questo secondo censimento è operato alla vigilia dell'ingresso nella terra, e pensando già alla sua suddivisione tra le tribù in esecuzione di un ordine divino (vv. 52-56), come si narrerà nel libro di Giosuè. È tutto il popolo che riceve la terra, ma la lottizzazione dopo la guerra di conquista, preceduta da un censimento, ricorda una prassi militare assai nota.

### 6.3. *Il censimento funesto di Davide* (2Sam 24 + 1Cr 21)

#### 6.3.1. *Osservazioni preliminari*

Prima di entrare nei problemi esegetici sollevati dai due testi, e soprattutto dal primo, è opportuno rilevare alcuni elementi che sono attinenti al censimento e alle sue cause.

Anzitutto la narrazione di *2Sam* 24 inizia dicendo che «l'ira del Signore si accese di nuovo contro Israele» (v. 1); il «di nuovo» potrebbe essere inteso come «una seconda volta», e ciò indurrebbe a ricercare quale sia stata la prima. Il testo ebraico però afferma più precisamente: «Continuò l'ira del Signore ad accendersi contro Israele (*wayyōsef 'af-YHWH laḥ<sup>ā</sup>rôt b<sup>e</sup> Yisrā'ēl*)» e colloca quindi l'azione del censimento in un atteggiamento divino negativo più generico e più ampio nei confronti di Israele, che dovrebbe comunque rimanere collegato al regno di Davide. Di questa continuità non fa parola il parallelo di *1Cr* 21,1.

---

cesso redazionale, ma difficilmente il punto di riferimento originario si trova nella lista delle tribù di *Gen* 46, come si sostiene in J. Kislev, *The Census of the Israelites on the Plains of Moab* (*Numbers* 26): *Sources and Redaction*, in «*Vetus Testamentum*» 63(2013), pp. 236-260.

Il censimento di Israele e di Giuda, comandato in *2Sam* 24,2, abbraccia tutta la popolazione («il censimento del popolo») ma è in realtà militare, poiché di fatto il popolo censito è costituito da «uomini abili in grado di maneggiare la spada»; anche se nel v. 9 l'espressione di per sé è riferita ai soli uomini di Israele, in *1Cr* 21,5 viene ripetuta anche per quelli di Giuda. Si noti anche che l'ambiguità popolo-esercito può essere confermata dal fatto che in *2Sam* 24,2 il compito di fare il censimento è affidato a Ioab, «capo dell'esercito», mentre in *1Cr* 21,2 a lui sono associati i «capi del popolo».

Il numero dei censiti, nella registrazione consegnata da Ioab al re, è abbastanza elevato: secondo *2Sam* 24,9 risulta di 800.000 per Israele e 500.000 per Giuda, e quindi con un totale di 1.300.000 persone; secondo *1Cr* 21,5 invece i censiti di Israele ammontano a 1.100.000 e quelli di Giuda a 470.000 (per la LXX 480.000). Nel greco della recensione luciana e in Flavio Giuseppe (*Antichità giudaiche* 7,230) le cifre sono ancora diverse: rispettivamente 900.000 e 400.000, con un totale che però equivale a quello di *2Sam* 24,9. In questo caso la cifra finale, se sembra esagerata per il solo esercito, può apparire altrettanto eccessiva se riportata all'intera popolazione, almeno secondo parametri demografici storicamente attendibili. Ma il problema non si pone in questi termini, perché l'intenzione degli autori è analoga a quella che ispira le cifre di *Nm* 1-4, cioè l'esaltazione iperbolica mediante la quale la grandezza quantitativa assume connotazioni simboliche qualitative.

### 6.3.2. *Spiegazioni teologiche globali*

Per un esempio di esegesi piuttosto sbrigativa, che cerca una spiegazione possibilmente unica e complessiva dell'inquadramento negativo del censimento, sarebbe sufficiente rifarsi alla *Bibbia di Gerusalemme*: «La mentalità religiosa dell'antico Israele riferiva tutto a Dio come causa prima... Allora il censimento era considerato un'empietà in quanto ledeva la prerogativa di Dio, perché è lui che tiene i registri di coloro che devono vivere o morire (*Es* 32,32-33; cfr. *Es* 30,12)»<sup>46</sup>. Come già si in-

---

<sup>46</sup> Così in riferimento a *2Sam* 24,1, nel commento all'edizione 2008 della versione della CEI: *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2009, p. 643.

travede in queste parole, la motivazione viene dunque tratta dallo stesso contesto biblico, ma mentre qui resta ancora su un piano generale, di solito viene poi precisata con la normativa contenuta in *Es* 30,11-16: Davide ha tralasciato di raccogliere il tributo prescritto in occasione del censimento e perciò ne è conseguito un flagello. Già Flavio Giuseppe (*Antichità giudaiche* 7,318) dice chiaramente che Davide ha «dimenticato» i precetti di Mosè (τῶν Μωυσέος ἐντολῶν ἐκλαθόμενος); anche se usa il plurale, subito dopo si riferisce al contenuto preciso di *Es* 30,13, cioè la raccolta del mezzo siclo a testa. E forse anche perché adotta questa spiegazione, Giuseppe non dice che sia stato il Signore a spingere Davide a fare il censimento: solo dopo che lo si è effettuato i «profeti» (un plurale generico) avvisano il re che Dio è adirato con lui (δὲ ὄργης; 7,321). Ad ogni modo, il ricorso al precetto dell'Esodo è comune nella tradizione, come conferma anche solo bBer 62b nelle parole di Rabbi Eleazar: «Il Santo, Egli sia benedetto, disse a David: Tu mi hai chiamato incitatore, io ti farò inciampare in una cosa che perfino i bambini di scuola sanno, perché fu scritto [citazione di *Es* 30,12], e subito dopo [citazione di *1Cr* 21,1 e *2Sam* 24,1]. Dopo averli contati, non prese da loro il dono dell'espiazione, e perciò sta scritto [citazione di *2Sam* 24,15: la peste]»<sup>47</sup>.

Tuttavia questo genere di spiegazione, benché possa sembrare giustificato, non è sufficiente a chiarire tutti gli elementi di un testo che mostra segni di incoerenza, e anzi sembra quasi attribuire artificiosamente a una causalità divina negativa ciò che in sé non è riprovevole. Vogliamo perciò riassumere qui di seguito almeno alcuni tentativi di un'esegesi che cerca di ricondurre il testo a una sequenza episodica più comprensibile, partendo da elementi rintracciabili nell'azione politica del regno davidico.

### 6.3.3. Spiegazioni «razionali»

#### 6.3.3.1. Il divenire letterario del testo

Un primo ambito di spiegazione è di *ordine letterario* e verte sulla formazione del testo, pensato che sia frutto di stratificazioni succes-

---

<sup>47</sup> Traduzione di Sofia Cavalletti in *Il trattato delle Benedizioni (Berakhot) del Talmud babilonese*, Classici delle religioni – La religione ebraica, UTET, Torino 1968, p. 418.

sive. In realtà, si tratta pur sempre di procedimenti esegetici piuttosto aprioristici, poiché la crescita del testo e la distribuzione degli strati vengono raffigurate in modo da rispondere perfettamente alle difficoltà di partenza. Comunque, possiamo illustrare questo procedimento letterario con un esempio tratto dal commento di Peter Kyle McCarter, che però lo combina con altri ingredienti<sup>48</sup>.

Riprendendo quanto già abbiamo annotato più sopra, anche secondo questo esegeta il censimento (militare) in ultima analisi è pericoloso perché il servizio militare è legato a leggi di purità: il soldato deve essere consacrato prima della battaglia (cfr. *Gs* 3,5) e l'accampamento deve essere mantenuto puro (*Dt* 23,10-15). Il fatto del flagello indica quindi che sono stati violati dei tabù. O forse non si è versato il mezzo siclo prescritto in *Es* 30,12. Alla base di *2Sam* 24 vi era perciò un racconto più antico che parlava soltanto del flagello, della sua causa (il censimento) e della soluzione riparatoria (l'altare e i sacrifici): lo si leggerebbe nei vv. 1-9.15.16b.20-25<sup>49</sup>. L'ira divina era dovuta a un altro motivo, non indicato in questo testo originario. Tuttavia da tale narrazione risulta che Dio ha spinto Davide a fare il censimento, ponendo Israele in pericolo. Davide ha fatto il censimento ed è scoppiato effettivamente un flagello, come effetto concomitante e certo non voluto, ma interpretato come conseguenza di un atto sconsiderato e perciò passibile di punizione. Quando Davide vide l'angelo punitore presso l'aia di Arauna, comprò quel sito, costruì l'altare, offrì sacrifici e il Signore si placò.

Questo racconto, come altri, era di per sé favorevole a Davide e si rivolgeva a un uditorio che sapeva che Davide aveva ordinato il censimento, nonostante i rischi ad esso collegati. Ma quando scoppiò il flagello, il popolo divenne ostile al re. Il racconto allora si ampliò e da un lato accentuò la causa ultima, facendo dell'ira del Signore il motivo di tutto l'episodio<sup>50</sup>, e dall'altro volle mostrare che Davide salvò

---

<sup>48</sup> *II Samuel*, The Anchor Bible 9, Doubleday, Garden City, NY 1984, pp. 512-518.

<sup>49</sup> Cfr. in sintesi *ibi*, p. 518.

<sup>50</sup> McCarter ha studiato ulteriormente il motivo dell'ira divina nella sua consistenza ed efficacia, come fenomeno che interessa tutto il pantheon del mondo storico da cui provengono i testi biblici: si veda il suo *When the Gods Lose Their Temper. Divine Rage in Ugaritic Myth and the Hypostasis of Anger in Iron Age Religion*, in R.G. Kratz - H. Spieckermann (eds.), *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*, Forschungen zum Alten Testament 2/23, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, pp. 78-91.

il popolo, erigendo l'altare e offendo sacrifici espiatori. E infine, nel passaggio al racconto attuale si aggiunse una componente profetica che accentuò ancora di più la causalità divina e fece in modo che la comunicazione dell'ira e del castigo fosse annunciata dalla figura di un profeta, come abitualmente avviene nei testi biblici.

Questa esegesi in sé può risultare plausibile, nel tentativo di ribaltare la sequenza narrativa del testo per risalire dagli effetti alla causa, ma è valida nella misura in cui il ragionamento esplicativo può fondarsi su una ricostruzione del divenire letterario del testo che resta comunque ipotetico. Talvolta però simili stratificazioni rendono il testo ancora più oscuro. Si ritiene, ad esempio, che i vv. 10 e 17, dove Davide si rivolge al Signore riconoscendo la propria colpa, siano introdotti da una mano deuteronomista per mostrare che il re si pente di aver fatto il censimento e chiede perdono. Si sposta così l'asse della causalità: il censimento sarebbe un'azione colpevole di Davide, della quale egli si ravvede. Bisogna tuttavia rilevare che le conseguenze disastrose del censimento non vengono affatto evitate, e anzi con queste due aggiunte il deuteronomista non si sarebbe accorto di peggiorare la situazione, perché il Signore, oltre ad accendere la propria ira contro Israele (v. 1), non ascolterebbe neppure la preghiera di un suo servo che si assume la responsabilità e la colpa di quanto è accaduto<sup>51</sup>. Insomma, le vivisezioni materiali di unità letterarie, introducendo tagli e segmentazioni anche là dove il testo non presenta difficoltà grammaticali o sintattiche, sono chiaramente subordinate alla logica dell'operatore, che rischia però di introdurre altre incoerenze nella narrazione.

E ancora a proposito della causa ultima, possiamo aggiungere qui che, a ben vedere, se apparentemente l'ira divina che provoca il censimento in *2Sam* 24,1 viene ristretta a motivo secondario, in quanto movente «sovrumano» non è poi molto diversa dal «Satana» che agisce invece in *1Cr* 21,1. E ci si può chiedere allora se quest'ultima figura

---

<sup>51</sup> «What was meant to be an improvement of the story and its theological profile ended up causing confusion»: così Anneli Aejmelaeus giudica l'intervento deuteronomista, supposto dagli studiosi, in un suo saggio dedicato peraltro alla storia del testo del v. 13 (ebraico masoretico e greco nelle sue varie forme): *David's Three Choices: Textual and Literary Development in 2 Samuel 24*, in H. von Weissenberg - J. Pakkala - M. Marttila (eds.), *Changes in Scripture. Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 419, De Gruyter, Berlin-New York 2011, pp. 137-151 (cit. p. 141).

sia da intendersi semplicemente su un piano teologico difensivo, cioè come tentativo dell'autore di evitare di rendere Dio autore di un male, una peste di cui sono vittima gli umani<sup>52</sup>. Non va dimenticato che in diversi casi «Satana» è semplicemente un personaggio al servizio divino<sup>53</sup>. La responsabilità di Davide nel censimento resterebbe dunque la stessa. Certo, sul piano letterario si possono studiare quali siano le relazioni genetiche tra i due testi (*2Sam* 24 e *1Cr* 21), e se vi siano interferenze per lo meno nella loro trasmissione<sup>54</sup>, e per conseguenza se la figura di Satana sia stata introdotta in qualche stadio della formazione del testo delle Cronache<sup>55</sup>, ma il problema teologico di fondo (una volontà soprannaturale che deve combinarsi con la responsabilità umana) sostanzialmente non muta.

---

<sup>52</sup> Per una qualche *Nachwirkung* dell'episodio sui flagelli storici dei tempi successivi cfr. S. Kipfer, *Sinner or Redeemer? David and the Pestilence in 2 Samuel 24 and 1 Chronicles 21*, in J. Cheryl Exum - D.J.A. Clines (eds.), *Biblical Reception 1*, Sheffield Phoenix, Sheffield 2012, pp. 88-108.

<sup>53</sup> Lo si evidenzia in S.H.T. Page, *Satan: God's Servant*, in «Journal of the Evangelical Theological Society» 50(2007), pp. 449-465.

<sup>54</sup> Cfr. per esempio R. Klein, *David: Sinner and Saint in Samuel and Chronicles*, in «Currents in Theology and Mission» 26(1999), pp. 104-116; A.G. Auld, *Bearing the Burden of David's Guilt*, in Ch. Bultmann - W. Dietrich - Ch. Levin (eds.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik – Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, pp. 69-81; Id., *Imag[in]ing Editions of Samuel: The Chronicler's Contribution*, in Ph. Hugo - A. Schenker (eds.), *Archaeology of the Books of Samuel. The Entangling of the Textual and Literary History*, Supplements to Vetus Testamentum 132, Brill, Leiden-Boston 2010, pp. 119-131; Id., *David's Census: Some Textual and Literary Links*, in A. Piquer Otero - P.A. Torijano Morales (eds.), *Textual Criticism and Dead Sea Scrolls Studies in Honour of Julio Trebolle Barrera. Florilegium Complutense*, Supplements to the Journal of Jewish Studies 157, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 19-34; E. Ulrich, *David, the Plague, and the Angel: 2 Samuel Revisited*, in H. Ausloos - B. Lemmelijn - J. Trebolle Barrera (eds.), *After Qumran. Old and Modern Editions of the Biblical Text – The Historical Books*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 246, Peeters, Leuven-Paris – Walpole (MA) 2012, pp. 63-79.

<sup>55</sup> Cfr. alcuni tentativi recenti in P. Evans, *Divine Intermediaries in 1 Chronicles 21. An Overlooked Aspect of Chronicler's Theology*, in «Biblica» 85(2004), 545-558; D.L. Gard, *The Chronicler's David: Saint and Sinner*, in «Concordia Theological Quarterly» 70(2006), pp. 233-252; R.E. Stokes, *The Devil Made Me Do It... Or Did He? The Nature, Identity, and Literary Origins of the Satan in 1 Chronicles 21:1*, in «Journal of Biblical Literature» 128(2009), pp. 91-106. Contrariamente ad esempio a *Gb* 1,7 e 2,1, dove Satana è preceduto dall'articolo, qui egli resta figura generica (una sfumatura che non si percepisce dalle traduzioni) e questa distinzione viene a sottolineare, più che il personaggio, la funzione di ostacolo che essa rappresenta; cfr. qualche cenno in A. Lange, *The Significance of the Pre-Maccabean Literature from the Qumran Library for the Understanding of the Hebrew Bible*, in A. Lemaire (ed.), *Congress Volume Ljubljana 2007*, Supplements to Vetus Testamentum 133, Brill, Leiden-Boston 2010, pp. 171-218.

6.3.3.2. Ricostruzioni ex eventu (o storico-apologetiche)

Altri tentativi di chiarire la logica del racconto ricercano le motivazioni ultime del censimento in qualche contiguità storica del regno di Davide. Ne presentiamo due.

Per Ernest Neufeld<sup>56</sup> il ricorso a *Es* 30,11-16 non regge: Davide poteva raccogliere il tributo prima o dopo il censimento, ma qui invece egli si pente subito dopo aver effettuato la rassegna ed è dopo il pentimento che sopraggiunge il flagello. Inoltre, le introduzioni attuali (*2Sam* 24,1 e *1Cr* 21,1) sono sintesi teologiche che riportano il tutto a una causa ultima: la prima risale a Dio e la seconda a Satana perché non si può tollerare che Dio istighi un'azione che poi punisce. Come tali, non debbono essere prese in considerazione per uno studio storico.

Perché dunque Davide ha causato un'azione così disastrosa? Già l'obiezione o l'esitazione di Ioab (*2Sam* 24,3) può indicare che egli percepisce che il re vuole usare il censimento militare per altri scopi. Si è supposto, ad esempio, che Davide verso la fine della sua vita volesse preparare una grande guerra. Ma egli aveva già combattuto diverse volte, senza conseguenze funeste e senza doversi pentire, e anche senza un ordine divino. Perché allora in questa occasione Ioab dovrebbe obiettare che un'azione bellica del re avrebbe fatto ricadere la colpa su tutto Israele?

Può darsi invece che Davide volesse consolidare il suo regno, temendo defezioni o divisioni, e abbia perciò voluto rafforzare l'amministrazione centrale arruolando un esercito mediante un censimento militare. Ioab obietterebbe pertanto che la coscrizione potrebbe provocare un malcontento e una reazione in qualche settore del regno, specialmente nel nord del paese. Ma in coincidenza con questo arruolamento è scoppiata una peste in seno all'esercito, proprio mentre esso percorreva tutto il vasto territorio, da Dan a Bersabea (*2Sam* 24,7): così va inteso il v.15 («Il Signore mandò la peste in Israele»), un fenomeno non raro, come attesta anche la peste scoppiata tra l'esercito assiro ai tempi di Ezechia (*2Re* 19,35). Il numero dei morti, 70.000 (v. 15b), indica il suo effetto disastroso.

---

<sup>56</sup> *The Sins of the Census*, con breve rassegna dei testi sul censimento già esaminati più sopra.

Insomma: un censimento militare e impopolare è stato avvertito come una minaccia scaturita dal potere centrale, anche perché poteva essere preludio di tassazione o di lavori forzati. E non è escluso che questo evento possa essersi combinato anche con la concezione generale che il conteggio provoca effetti negativi. Tutti questi fattori spiegano perché il censimento sia stato visto male. La pestilenza, sorta in concomitanza, ha rafforzato l'idea che tutto ciò sia avvenuto perché Dio era adirato contro Israele. Perché Dio si è adirato? Perché Davide ha fatto il censimento, o perché Satana ha indotto Davide a fare il censimento, che quindi è un peccato che va punito.

Neufeld sottolinea espressamente che in questo procedimento si esplica una logica circolare. La colpa non è insita nel censimento in sé ma nel fatto che i soldati arruolati erano stati colpiti da peste, pur non avendo combattuto o ucciso, e quindi non avevano bisogno di espiazione. Nella mentalità popolare la causa del peccato è stata trasferita sul censimento. Confessando di avere peccato, Davide ha attribuito la sua colpa non al fatto di avere effettuato il censimento ma all'averlo eseguito per motivi che non erano in accordo con la volontà divina.

Ora, questo ragionamento vuole certo salvare il censimento come fatto non negativo in se stesso, poiché sono le associazioni concomitanti che lo hanno fatto ritenere tale, e sia pure anche per via della mentalità popolare, che intende trovare una spiegazione alla peste. Tuttavia non riesce a chiarire del tutto la causa ultima, è cioè l'istigazione divina (o satanica), che rimane alquanto gratuita.

Alla ricerca delle circostanze concomitanti si impegna anche un secondo tentativo dello stesso genere, che si muove però su un terreno diverso. Matty Cohen<sup>57</sup> afferma infatti, anzitutto, che il termine *dever* usato in *2Sam* 24,13.15, come pure *negef* di *Es* 30,12 e *maggēfāh* di *2Sam* 24,25, non significano «peste» o «flagello», bensì «urto», «percosso». In *Es* 30,12 non si tratta di minacciare una peste, ma di sottoporsi obbligatoriamente al censimento, per non essere colpiti da una forza coercitiva. Nel caso di Davide, varie spiegazioni hanno ipotizzato che egli volesse riorganizzare militarmente il suo regno<sup>58</sup>. Davide

---

<sup>57</sup> *Il Sam 24 ou l'histoire d'un décret royal avorté*, anche qui con una critica delle posizioni precedenti, e in particolare il ricorso alla *tēbibtum* da parte di Speiser.

<sup>58</sup> Cfr. *ibi*, pp. 28 s.

invece ha inteso imporre una *corvée*, un provvedimento che già in sé avrebbe potuto provocare una rivolta, e ha affidato a Ioab e ai militari il compito di un censimento, cioè di una coercizione militare, per impedire eventuali sollevazioni. Ma questo censimento ha posto il popolo in agitazione e Davide si è pentito, riconoscendo di aver commesso un'azione sconsiderata, una follia. Ne è seguito comunque un *dever*, cioè uno scontro tra i militari e i rivoltosi (era una delle tre possibili conseguenze ipotizzate da Gad in *2Sam* 24,13); fu molto grave, con 70.000 morti, ma Gerusalemme fu risparmiata, proprio mentre era sul punto di venir conquistata e perduta<sup>59</sup>.

Quanto all'episodio dell'acquisto dell'aia di Arauna, in realtà si sarebbe trattato di un'alleanza stretta tra Davide e il re gebeuseo presso cui egli si sarebbe rifugiato in occasione della rivolta. E ancora altri elementi esplicativi vengono aggiunti da Cohen a sostegno della sua tesi di fondo. Il collegamento con *2Sam* 21,1-14, dove Davide fa uccidere i discendenti superstiti di Saul (e si ricordi che i capp. 21-24 formano come un'appendice a *2 Samuele*), indica quale fosse il clima di insicurezza in quel momento storico (come attesta anche la rivolta di Assalonne in *2Sam* 15-18). Inoltre, in *2Cr* 2,16 s. si dice che Salomone fece un censimento dei *gērîm* (i «forestieri») per farli lavorare alla costruzione del tempio (come già abbiamo ricordato più sopra), «un nuovo censimento dopo quello effettuato da suo padre Davide» (v. 16): ciò conferma che la *corvée* imposta da Davide aveva per scopo la costruzione del tempio. E a questo proposito, quando Natan riferisce a Davide che il Signore non vuole che egli costruisca il tempio (*2Sam* 7,5-7.13), nelle sue parole si rispecchia l'opposizione del regno del nord, trasformata teologicamente in volontà divina. Si può dunque supporre che dietro al censimento di Davide vi sia un decreto reale che costringeva la popolazione a prestare la sua opera per la costruzione del tempio, ma si è trattato di un atto politico non riuscito.

---

<sup>59</sup> A proposito dell'angelo Cohen introduce una spiegazione alquanto complessa e poco verosimile: sarebbero due gli angeli, ma sono condottieri che guidano la rivolta di Israele e di Giuda. Resta vero tuttavia che l'angelo ha funzione di guerriero militare e l'apparizione di questa figura che minaccia la città di Gerusalemme può richiamare *Gs* 5,13-15 e la distruzione di Gerico, come si evidenzia in C. Balzaretto, *L'angelo del censimento* (*1 Cr* 21,15-16), in «Rivista Biblica» 54(2006), pp. 29-44.

A parte alcuni punti alquanto fantasiosi, come l'alleanza con Arauna, la connessione con *2Cr* 2,16 s. resta problematica, perché in quel testo non si afferma che il censimento di Davide tendesse alla costruzione del tempio, anche se in alcuni studi recenti si vuole intravedere il peccato di Davide proprio nel fatto di aver imposto lavori forzati<sup>60</sup>. E soprattutto, in questa esegesi di Cohen non ci si pone neppure la questione dell'inquadramento iniziale del racconto (l'ira di Dio di *2Sam* 24,1).

Se dunque i tentativi che abbiamo illustrato, tanto sul piano letterario quanto su quello storico, non giungono a dare una chiarificazione soddisfacente della motivazione ultima del censimento narrato in *2Sam* 24 (e *1Cr* 21), una sorta di causalità che suona come un assioma teologico, bisogna per lo meno puntualizzare due possibili vie di uscita, pur dovendo ammettere che è ben difficile coordinare tutti gli elementi in un quadro organico, e che quindi permangono diversi punti oscuri.

1) Se ci si sofferma sul censimento come tale, l'ambito militare offre spunti plausibili per spiegare il suo possibile risvolto negativo, ma in sé esso non è affatto negativo.

2) L'ira divina che origina il censimento di Davide in *2Sam* 24,1 (e il declassamento «satanico» in *1Cr* 21,1) probabilmente non va collegata direttamente al censimento stesso, ma può trovare una soddisfacente spiegazione in un giudizio storiografico che l'autore del testo intende esprimere sull'operato di questo re, nel contesto dell'eccezionalmente ampia narrazione che lo riguarda (*2Sam* 2 e *2Re* 2). Davide, in questo senso, è figura complessa e contraddittoria, e la fama positiva con cui egli sopravvive nella memoria biblica risiede più nel fatto di rappresentare gli inizi di una continuità teologica assegnata a un regno che trascende quello suo concreto (a lui è promessa una dinastia perenne), che non nelle imprese episodiche che caratterizzano la sua politica effettiva, contraddistinta da guerre, esterne ed intestine, e da un adulterio. Ma per quanto riguarda il censimento, va tenuto presente che la sua connessione con il flagello non è automatica e immediata: il rimorso che egli prova (*2Sam* 24,10) può essere una sorta di espediente narrativo che interrompe la catena azione-conseguenza e per di più

---

<sup>60</sup> Cfr. K.R. Greenwood, *Labor Pains: The Relationship between David's Census and Corvée Labor*, in «Bulletin of Biblical Research» 20(2010), pp. 467-478; Sh. Bakon, *David's Sin: Counting the People*, in «The Jewish Bible Quarterly» 41(2013), pp. 53 s.

Davide stesso definisce quello che ha fatto come una grande stoltezza (*kī niskaltī m<sup>e</sup>'ōd*), riconoscendo in qualche modo che ha preso un'iniziativa politica poco avveduta.

## 7. Conclusioni

1) Il censimemento può essere praticato ovviamente in ambiti diversi: civile, culturale e rituale, militare. Non sempre essi sono chiaramente distinti tra loro, e anzi tendono a richiamarsi e a sovrapporsi, e in questo interscambio il censimento militare tende a prevalere come punto di riferimento, oltre ad essere di fatto maggiormente attestato. Esso è anche quello che presenta elementi più significativi e utili per valutare la natura della istituzione nelle sue connotazioni religiose.

2) Il censimento militare può trovare una spiegazione della sanzione religiosa che lo accompagna, anche se non è sempre esplicita, nel fatto che l'esercizio dell'arte militare è collegato a una vita minacciata, a un potenziale versamento di sangue che va espiato. Non si tratta quindi di un tabù o di una superstizione che sarebbe insita nel conteggio come tale, e su cui hanno fondato le loro spiegazioni diversi studiosi, ma di un dato culturale presente in determinate civiltà storiche, tra cui quella dell'antico Israele, nel suo ambiente contestuale. Si potrà certo discutere se questo tipo di spiegazione resti legato esclusivamente a quelle civiltà o se possa assumere un significato più ampio e profondo, e se sia traducibile in altre forme di spiegazione che accentuino il senso e il rispetto della vita. Va rilevato comunque che questa connessione tra censimento e rito, o se si vuole questo richiamo religioso, non è sempre presente necessariamente nella prassi e nei testi che la riflettono, ma è un elemento che può trovare a sua volta applicazioni diverse e più vaste.

3) Il modello del censimento militare viene infatti applicato all'Israele dell'esodo, che da un gruppo di fuoriusciti (civili) si trasforma in agguerrito esercito conquistatore, formato naturalmente da una propria componente militare, ma costituito di fatto dal popolo inteso come comunità sacrale. Per via di questa trasposizione, il censimento viene ad essere collegato anche alle istituzioni religiose caratteristiche di quel gruppo e trova attuazioni religiose più specifiche, come ad esempio quelle culturali: in questo ambito esse riguardano anche un tempio, che

almeno nel caso concreto è inteso (ancora) semplicemente come santuario nel deserto, che è però modello del tempio gerusalemmitano successivo. Oppure il censimento può essere collegato a un volere divino, e anzi Dio stesso può divenirne la causa ultima, sebbene sia poi difficile spiegare gli effetti negativi che ne conseguono; importante resta però il fatto che non si rifugga dal rendere Dio stesso causa del censimento: quasi si trova qui il vertice del significato religioso che il censimento può assumere. Si constata dunque una polivalenza del censimento, di fronte alla quale resta problematico sapere se sia puramente casuale o espressamente voluta, in quanto è l'istituzione stessa che si presta a questa stratificazione semantica.

4) Possiamo chiederci quale tipo di società sia quello che ha elaborato una simile concezione polivalente del censimento, e che sembra aver considerato il censimento militare come l'*analogatum princeps* a cui riportare e su cui misurare anche gli altri censimenti. In altri termini, ci chiediamo quale possa essere stata la società dell'antico Israele che ha formulato i testi biblici che parlano di censimento e ne descrivono le varie attuazioni nel corso di una storia fondativa e paradigmatica. Da una lato essa sembra essere una società «normale», che ha bisogno di contarsi per le sue esigenze esistenziali comuni: civili, amministrative, militari, religiose. Ma dall'altro essa vuole configurarsi come una società ideale in cui il censimento, almeno nel suo significato più profondo, è vincolato a una «norma» sanzionata dalla divinità (*Es* 30,12): in ultima analisi, ciò avviene perché, secondo quella mentalità, la divinità è autrice della vita e il versamento del sangue, anche nemico, è una minaccia e un pericolo per la vita *tout-court*. Ciò che è rilevante non è però quella norma (e quindi il suo significato culturale: la vita, il sangue, e dunque l'applicazione primaria o più evidente della norma in ambito militare), ma ciò che essa rappresenta, cioè la relazione necessaria tra un censimento, sia pure inteso nella sua accezione più vasta, e la sua ermeneutica religiosa. È questa l'ideologia che ci comunica la storiografia biblica che si è trasmessa ed è sopravvissuta in quelle tradizioni che alla Bibbia si richiamano<sup>61</sup>. Al di là di tutti i contesti

---

<sup>61</sup> Più modestamente, l'ideologia può tradursi anche in tradizione linguistica. L'espressione ebraica *nāsā' 'et rō 'š*, usata per il censimento, ha conservato una sua risonanza lessicale; *nāsā'* corrisponde all'italiano «levare», al francese «lever» e all'inglese «levy», e *rō 'š* può essere meto-

«laici» in cui l'idea e la prassi del censimento si sono prolungate nella storia, non è privo di significato il fatto che il censimento abbia potuto trasformarsi in una *Berufung* e in *Beruf* (una «chiamata», anche se non è chiaro a che cosa) e che almeno nella sua evoluzione la storia del censimento sia stata accompagnata in parallelo da una corrente sotterranea che tende, come sua meta finale, a far sì che l'impegno assunto attraverso il censimento offra al censito una sicurezza esistenziale: la garanzia di essere iscritto nel «libro della vita», quando esso verrà aperto alla fine dei tempi (*Ap* 20,11-15, spec. vv. 12.15).

### Abstract

*This essay analyses the institution of census in the Old Testament and aims to explain its predominantly negative connotation, expanding on the interpretations usually given by scholars. We examine the relevant biblical passages (especially the ones in which census has religious significance, i.e. Exodus 30:11-16 and 38:25-28, Numbers 1-4, Samuel 2:24, Chronicles 1:21) and certain texts from the Ancient Near East which shed further light on these passages. The military census, widely attested in our sources, is shown to be key to an appreciation of the religious meaning of census and, in particular, to demonstrating the existence of a necessary relationship between this institution generally and its religious hermeneutics.*

---

nimia per persona o unità costitutiva di una popolazione, equivalente a «testa» o «capo (di bestia-me)». In inglese «to levy» significa sia «imporre tasse» sia «arruolare», come pure il sostantivo «levy». In italiano, anche se «levare» per indicare «arruolare» è antiquato, il sostantivo «leva» denota nella lingua comune l'arruolamento militare. Per questi riflessi linguistici cfr. anche Cohen, *Il Sam 24 ou l'histoire d'un décret royal avorté*, p. 22 n. 20.

