

ISRAELE ALLA RICERCA DI IDENTITÀ
TRA IL III SEC. a.C. E IL I SEC. d.C.
V Convegno di studi veterotestamentari
Bressanone, 7-9 settembre 1987

SOMMARIO: 1. Testimonianze letterarie. - 2. Tematiche particolari. - Conclusione.

Nella stupenda cornice paesaggistica di Bressanone, presso l'Accademia Nicolò Cusano, si è tenuto nei giorni 7-9 settembre 1987 il V Convegno di studi veterotestamentari. Il convegno raccoglieva studiosi delle università statali e delle facoltà ecclesiastiche e, anche se patrocinato dall'ABI, è da considerarsi un *forum* indipendente. La finalità di questi convegni, nati da un primo incontro esplorativo tenuto a Desenzano il 22-23 settembre 1977, come ha ricordato Gian Luigi Prato nell'introduzione, è quella di «poter realizzare un dialogo e una effettiva collaborazione scientifica tra due mondi italiani che, per note ragioni storiche, si sono trovati ad operare su un medesimo oggetto di studio in ambiti tra loro distanti, e talvolta addirittura polemici o apologeticamente e vanamente concorrenziali». Ormai al suo decimo anno di vita⁽¹⁾, la collaborazione non può che essere giudicata feconda e, con un briciolo di ottimismo, si deve guardare alla prospettiva lungimirante che potrà apportare ricchi contributi alla ricerca italiana in campo biblico e semitistico.

Il tema di questo V convegno inizialmente voleva essere la continuazione dei due convegni di Bocca di Magra, tentando «una raccolta di materiale di ambiente giudaico che fosse utile a capire... il mondo da cui è sorto il Nuovo Testamento». Nell'*Introduzione* G.L. Prato ha esposto le ragioni per cui la commissione preparatoria (formata dai professori B. Boschi, G. Garbini, A. Passoni Dell'Acqua, P. Sacchi e

(1) Date, luoghi e argomenti dei quattro precedenti convegni: 19-21 settembre 1979, a Pallanza: «Conquista della terra ed origini della religione jahvistica» (cfr. *RivB* 28/1,1980); 15-17 settembre 1981, a Susa: «Ordine cosmico e prospettiva ultraterrena nell'ultimo periodo dell'Antico Testamento» (cfr. *RivB* 30/1,1982); 14-16 settembre 1983, a Bocca di Magra (La Spezia): «Il mondo ebraico alla luce delle fonti extrabibliche. I: Dalle origini alla caduta di Gerusalemme» (cfr. *RivB* 32/1,1984); 2-4 settembre 1985, a Bocca di Magra: «Il mondo ebraico alla luce delle fonti extrabibliche. II: Il periodo postesilico» (cfr. *RivB* 34/1-2,1986).

G.L. Prato stesso) ha pensato bene di orientare il tema nel mondo giudaico, con limiti cronologici convenzionali (III sec. a.C. - I sec. d.C.), alla ricerca della propria identità. Due le ragioni determinanti: 1. la complessità delle manifestazioni storiche e delle testimonianze letterarie; 2. il problema non solo storico, ma anzitutto teologico, che viene posto dalla relazione dialettica del Nuovo Testamento rispetto al Giudaismo. Il problema che si è voluto dunque affrontare è «se sia possibile ricercare la formazione di una coscienza riflessa che il Giudaismo ha acquisito di sé in un particolare periodo storico che grosso modo ne precede un altro in cui questo medesimo Giudaismo sopravvive fondandosi su di essa o proponendola a sua volta come elemento qualificante e imprescindibile di dialogo, di confronto o addirittura di contrapposizione». Se si chiama «Israele» questa coscienza riflessa, si dovrà anche ricercare «se quest'ultima sia rimasta invariata nel corso dei secoli oppure abbia subito in un certo momento della storia una sua configurazione tale da condizionare per sempre gli esiti del Giudaismo a cui si applica, tanto in se stesso, quanto in quel suo sviluppo che noi ricuperiamo attraverso il Nuovo Testamento e il Cristianesimo».

L'arco della ricerca, allo scopo di avere una panoramica il meno lacunosa possibile, è stato architettato a due dimensioni: la prima ha voluto «esaminare la testimonianza letteraria di ambienti particolari o di autori definiti o di generi distinti»; la seconda ha cercato di «individuare qualche tematica che, spaziando più liberamente nella documentazione, fosse in grado di individuare aspetti caratteristici ed essenziali della identità di Israele». Nell'attesa della pubblicazione degli Atti del convegno, che probabilmente appariranno come volume a sé stante nella collana «Supplementi alla Rivista Biblica», diamo qui una breve recensione dei contributi secondo questo impianto logico.

1. *Testimonianze letterarie*

A. Tosato, nella sua relazione «Israele nell'ideologia politica del Cronista», ha voluto dimostrare come il Cronista fornisca una nuova versione della storia monarchica d'Israele, in contrasto con la visione negativa deuteronomistica, secondo cui fu la monarchia ad indurre i due regni al peccato e quindi, di conseguenza, alla catastrofe ed alla perdita di autonomia politica. Il Cronista — e dietro a questo nome dobbiamo leggere un rappresentante della classe emergente degli scribi, in opposizione alla classe sacerdotale gerosolimitana — vuole riformulare la speranza di autonomia politica, centrandola sulla promessa davidica e modellandola sul concetto di «monarchia teocratica». In questa luce si possono spiegare le varianti più salienti rispetto all'opera storiografica precedente e in particolare si può spiegare la presenza di una particolare dottrina politica, in cui il monarca viene ad essere il *nagîd*, luogotenente dell'unico *melek*, Jhwh. Di qui è facile scorgere

l'influsso di questa teologia politica sul giudaismo, specialmente nella linea della idealizzazione davidica e del supporto ideologico ad un messianismo politico, che significava regno autonomo. La collocazione dell'opera del Cronista alla fine dell'epoca persiana, in un periodo di crisi e tensioni, renderebbe ragione dell'impianto ideologico proposto.

Lucio Troiani, professore associato dell'Università di Pisa, ha cercato «L'identità di Israele in Flavio Giuseppe e nella letteratura giudaico-ellenistica». La ricerca, limpida e puntuale, era limitata all'opera di Giuseppe Flavio e agli agganci che essa offriva con il resto della letteratura giudaico-ellenistica. Più precisamente, si è guardato alla presentazione del Giudaismo offerta nelle *Antichità Giudaiche*, meno oleografica ed apologetica di quella offerta nel *Contro Apione*. Già guardando ai destinatari dell'opera, chiamati «Greci», si ha la chiave per risolvere il problema. Greci, in questa accezione culturale, non sono i discendenti di Pericle o i compatrioti di Plutarco. Non sono nemmeno i «Gentili». Come appare anche dall'opera lucana e dal vangelo di Giovanni, essi vanno identificati con quei Giudei, familiarizzati con la letteratura e il modo di vita dei Greci. Questa identità giudaica, che cerca spazio nella cultura ellenistica, rivela un lungo processo di assimilazione ai canoni della civiltà greca, come testimoniano anche le presentazioni del popolo ebraico negli *Hypothetica* e nella *Lettera di Aristea*. Questo processo fu molto importante perché spianò la via al Cristianesimo. Infatti dobbiamo chiederci come mai la letteratura giudaico-ellenistica finisca con l'avvento del Cristianesimo e la scuola alessandrina sia condotta su questa scia nella sua «praeparatio evangelica». Non è un caso che l'identità del giudaismo in Aristobulo diventi l'identità del Cristianesimo in un Melitone.

Liliana Rosso Ubigli, ricercatrice all'Università di Torino, ha studiato «L'immagine d'Israele in Filone d'Alessandria», in particolare nel *De Specialibus Legibus*. Dopo aver presentato la terminologia di Filone per parlare del popolo ebraico ed aver trovato nell'esodo e in Mosè il tema privilegiato da cui parte la riflessione filoniana, la ricerca si è centrata sull'analisi della parentela suprema del popolo ebraico, fondata sull'unica cittadinanza (*mêtropolis* è Gerusalemme, *patris* la città in cui si nasce e si è allevati), sull'unica legge e sull'unico Dio. La relatrice ha limitato la sua ricerca all'«unica legge», che per Filone trova il suo centro nel Decalogo. Il tentativo di Filone fu quello di reinterpretare tutte le leggi, ponendo in primo piano l'aspetto morale, e sottolineandone il valore universale, per renderle accettabili all'uditorio greco. Con questo tentativo, la nazione giudaica diventa per l'umanità intera ciò che il sacerdote è per la città, trovando nella categoria di «mediazione» la soluzione dell'antinomia universalismo/particolarismo. Sul presupposto dunque della diaspora, dove la cultura ebraica deve confrontarsi con la cultura greca, Israele agli occhi di Filone non è più un *ethnos* legato alla Palestina o un *genos* razziale, ma un *ethnos* i cui fondamenti si riasumono nel monoteismo e nella Legge, intesa essenzialmente come

Decalogo. Attraverso la Legge, la nazione giudaica assume il ruolo di mediatrice nei confronti degli altri popoli.

Gian Luigi Prato, della Pontificia Università Gregoriana, ha presentato un contributo su «La persecuzione religiosa nell'ermeneutica maccabaica: l'ellenismo come paganesimo». Dopo una analisi delle fonti (1 e 2 Mac, G. Flavio con le due versioni degli eventi nelle *Antichità* e nella *Guerra Giudaica*, Polibio e Tito Livio) con i problemi di tendenziosità e discordanza che esse pongono, il relatore ha passato in rassegna le principali ipotesi moderne sull'origine della persecuzione (Bickermann, Tcherikover, Sacchi, Bringmann, Goldstein), mostrando come in molte di esse giochi a sfavore l'influsso dell'ideologia maccabaica. Tentando un'ermeneutica plausibile delle fonti, Prato ha visto presente il genere letterario della morte del persecutore, forse in collegamento con la tradizione di Nabonide. In secondo luogo, il fatto di intendere la prassi e i costumi «siriani» come «greci» ha portato all'equivalenza di «greco» e «non giudeo», nell'interpretazione maccabaica. Le conseguenze di questa prospettiva sarebbero allora la sinonimia di ellenico con «pagano» con un'ideologia da parte maccabaica che instaurava il separatismo giudaico, legittimando le conquiste asmonee, e creando la reazione antiggiudaica del mondo «pagano». Sarebbe dunque l'ideologia maccabaica ad aver creato l'integrismo ebraico nella linea degli «ortodossi», legittimando la posizione degli asmonei. In tal modo, viene a formarsi una identità di «Israele» in posizione dialettica con il paganesimo, fenomeno religioso squalificato «per negationem».

La relazione di Elio Jucci, ricercatore all'Università di Pavia, su «Il genere «pesher» e la profezia», si è articolata in tre punti principali. Anzitutto si è descritto il genere letterario «pesher», offrendo gli elementi indispensabili per una corretta classificazione di questi scritti nell'ambito della letteratura esegetica giudaica. In secondo luogo si sono visti i rapporti del «pesher» con la tradizione esegetica ebraica (Daniele, riletture profetiche e glosse incorporate all'AT, Targum, Midrash) e la letteratura cristiana, intendendo in questo modo tracciare la mappa dei collegamenti del genere letterario in questione con la tradizione preesistente, di cui costituisce uno sviluppo singolare. In terzo luogo, sono stati indicati i presupposti del «pesher» qumranico: la tensione verso il futuro, vissuta come ansia di conoscerne e viverne gli svolgimenti; la tensione verso la Scrittura, sentita come fondamento della propria esistenza. Questa duplice tensione si risolve nell'annullamento simbolico dei due termini, nella loro coincidenza, nella loro «fusione» nel presente di chi «conosce»: di chi sa di vivere la realtà della profezia e di chi sa che il futuro si sta già realizzando nella sua persona. La presenza centrale del concetto di «mistero» nel «pesher» qumranico sottolinea la necessità di «conoscere» e di «comprendere» il passato che vive nel soggetto interprete e il futuro che si presenta già nella sua persona. Il presente, visto sotto tale luce, acquista una profondità che scalca i tempi.

Anna Passoni Dell'Acqua, ricercatrice all'Università Cattolica di Milano, impedita da incombenze familiari, ha mandato il suo studio sulle «Differenze nell'uso del nome 'Israele' nel confronto tra il testo ebraico e la versione dei LXX», letto in assemblea da Borgonovo. Dopo una premessa metodologica, si sono passate in rassegna le due classi principali di differenze: omissioni dei LXX e aggiunte dei LXX rispetto al testo massoretico. La conclusione molto sfumata, è che nelle varianti si può desumere un'identità di «Israele» più cosciente a livello ideale del proprio ruolo di popolo eletto, oggetto di una rivelazione di Dio a vantaggio di tutti i popoli.

Con un contributo su «L'identità di Israele nelle fonti epigrafiche», Piera Arata Mantovani, ricercatrice dell'Università di Torino, passando in rassegna il materiale epigrafico classificato da Cross, ha constatato che l'alfabeto cosiddetto paleoebraico nel periodo postesilico è forse un segno che esprime l'identificazione e la particolarità di Israele (periodo asmonaico, prima guerra giudaica). Tuttavia è sempre usato per documenti ufficiali ebraici e non come scrittura quotidiana. A questo dato, come si è ricordato nella discussione, andrebbe aggiunta anche la considerazione che non si usa mai «Israele» come designazione territoriale in queste iscrizioni, se non nella seconda rivolta giudaica.

Un ultimo studio in questo settore delle testimonianze letterarie è stato offerto da Giovanni Deiana su «La crisi di identità del popolo d'Israele nel IV Libro di Esdra». La distruzione di Gerusalemme del 70 d.C. e la conseguente dispersione del popolo ebraico ha obbligato la teologia giudaica ad un ripensamento degli schemi teologici interpretativi della storia d'Israele e costitutivi della propria identità religiosa. In modo lucido e spietato il IV Libro di Esdra (cc. 3-14) esprime questa crisi con alcune domande: se Israele è punito per i peccati, perché Babilonia (Roma), più peccatrice di Gerusalemme, non subisce lo stesso trattamento? Se Israele è il popolo eletto, perché è stato consegnato in balia degli empi così da essere annullato nella sua identità culturale-religiosa? Se il mondo è stato creato per Israele e le altre nazioni davanti a Dio sono nulla, perché queste ultime dominano Israele? Non giudicando soddisfacenti le risposte della teologia tradizionale, viene elaborata una nuova risposta «escatologica». L'«eone» presente è destinato a scomparire per cedere il posto ad un altro «eone» in cui i buoni verranno premiati ed i malvagi puniti. Per far parte del numero dei giusti non basta però appartenere al popolo di Israele. Solo chi nella vita passa attraverso la porta stretta dei comandamenti e della sofferenza sarà salvo (cfr. le due immagini della città e del mare). La simbolica della quarta versione esprime plasticamente questa risposta teologica: alla donna che, disperata, piange la morte del suo unico figlio, viene sostituita la visione di una splendida città. L'angelo interprete ne rivela il senso: l'Israele storico raggiungerà il compimento delle promesse divine solo nella dimensione escatologica.

2. *Tematiche particolari*

Florentino García Martínez, attuale direttore della «Revue de Qumran», ha studiato «Il problema della purità: la soluzione qumranica», verificando che il problema si mostra centrale nella formazione delle sette e nell'autodefinizione dei singoli gruppi giudaici del periodo del Secondo Tempio, compresa la primitiva comunità cristiana. Ciò pone in luce anche l'originalità della soluzione di Gesù e la sua fondazione teologica in Paolo, le vivaci discussioni all'interno della prima comunità cristiana e del giudaismo rabbinico. La relazione ha voluto mostrare l'influsso della problematica della purità sulla coscienza della comunità qumranica e sui motivi di separazione dal resto del giudaismo. Dapprima García Martínez ha esposto le tendenze che già si possono scoprire nel periodo di formazione della comunità (11QTemple XLV-LI,10): l'estendere a tutta la città le norme di purità del tempio, a tutto il popolo le norme di purità dei sacerdoti e l'ampliamento del campo di contaminazione. Si è vista poi l'importanza della problematica al momento della separazione (4Q Miqṣat ma'asê ha-tôrâ) e i principi che governano la *halakâ* della setta una volta stabilita la comunità, separata dal resto del giudaismo (CD IX-XII,20), in particolare il trasferimento dell'impurità dalla sfera del tempio alla comunità stessa, con la conseguente applicazione dell'idea di purità al regolamento della vita, sia nel processo di ammissione alla setta, sia nella procedura penale (1QS VI,24-VII,25), creando nella comunità le sfere di purità tipiche del tempio. Da ultimo si è vista la trasposizione delle esigenze di purità alla comunità escatologica (1QSa II,3-11), trasformando l'impurità nel concetto di peccato ed identificando la purificazione con la giustificazione, perché è l'umanità in quanto tale ad essere impura e a necessitare di purificazione. La purità della setta diventa così la purità del tempio celeste, in cui abitano gli angeli.

Nella sua relazione, «Esoterismo e conoscenza», Paolo Sacchi, dell'Università di Torino, ha tentato di ripercorrere il cammino della domanda conoscitiva dall'VIII fino al I sec. a.C. Saranno indispensabili gli Atti del Convegno per avere il quadro completo dello studio, dal momento che il tempo ha obbligato il relatore ad ampi tagli dell'analisi preparata. Una prima parte della relazione riguardava la conoscenza nei profeti preesilici: essi, partendo da quanto era da tutti accettato e conosciuto, proponevano una nuova «rivelazione» o una nuova «interpretazione» del fenomeno. In taluni di essi, come Osea o Isaia, la conoscenza del non immediato poteva giungere anche attraverso segni o appoggiandosi sul ricordo storico, che allora non aveva bisogno di spiegazione alcuna. Ciò è evidente nel redattore storico della metà del VI sec., chiamato da Sacchi R¹: la validità del ricordo non venne messa in crisi fino al sec. V, quando cambiò il criterio di verità. Giobbe potrebbe essere testimone di questo nuovo modo di conoscenza: la tradizione, il ricordo storico, che gli amici portano a sostegno delle loro pa-

role non bastano più per se stessi; interviene la razionalità come sorgente di conoscenza. Questa evoluzione può essere seguita in Ezechiele e nell'apocalittica. In Ezechiele restano parola e azioni simboliche, ma la visione assume un nuovo ruolo, in quanto si sposta nel mondo celeste. Si allargano gli interessi dell'uomo e s'introduce il concetto di «tipo»: il passato diventa tipo del futuro e passato/futuro s'incrociano nel termine intermedio che è il profeta. Così nell'apocalittica l'interesse si allarga a tutto il cosmo, in cui si inserisce l'opera dell'uomo. L'unica opera storica del periodo dell'apocalittica è il *Libro dei sogni*, dove la storia è raccontata a simboli: ciò che garantisce la storia non è il documento, ma il simbolo. Nell'essenismo, la «rivelazione dei tempi» è presentata dal maestro di giustizia come una conoscenza superiore a quella dei profeti. La Scrittura è ormai considerata un libro chiuso, ispirato, parola di Dio da interpretare. Ma parlando ai membri della setta, si vede insorgere un nuovo concetto di conoscenza: la *tradizione*. Il procedimento apodittico dei testi più antichi esprime la coscienza dell'*illuminazione*, concetto più ampio e complesso rispetto alla visione. Essa apre ad una conoscenza «spirituale» delle cose di tipo esoterico, funzione tipica di un gruppo chiuso, che non ritiene necessari i suoi rapporti con l'esterno.

La relazione di Giuseppe Segalla, della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, su «Le figure mediatrici» ha analizzato nel suo sviluppo storico le figure del «figlio dell'uomo» e della «sophia». In una prima fase storica, corrispondente alla diaspora della fine del IV sec./inizio III sec. a.C., sono stati collocati Gb 28, Pr 8 e Dan 7. Le linee fondamentali delle due figure in questo periodo rivelano un universalismo antropologico, con la coscienza che Dio guida la storia e che Israele è portatore privilegiato della sapienza e del regno di Dio. Un periodo «ponte» che conduce alla crisi maccabaica è dato dai testi di Sir 1 e 24, testimoni di una reazione contro l'educazione ellenistica di un pensatore in tensione tra due mondi. Questa tensione si traduce in dialettica tra l'universalità della sapienza e l'identità di colui che «teme Dio», tra universalismo ed elezione; in essa, lo scriba, che interpreta la *tôrâ* in senso sapienziale e presenta la sapienza come figura di mediazione, sottolinea il valore della tradizione dei padri nei confronti della cultura ellenistica. Il II sec. a.C. è segnato da un filone polemico, rappresentato dai *ḥasidîm* che reinterpretano Dan 7, e da un filone aperto al dialogo, rappresentato da Aristobulo di Alessandria. L'ultima fase è testimoniata nel «Libro delle parabole» e in Sap 6-9, dove, con linguaggio aperto alla cultura ellenistica, si sottolinea però che solo la sapienza ebraica deve guidare re e governanti. Le conclusioni dell'analisi sono state tratte in due direttrici: dalla letteratura alla storia e dalla storia alla letteratura. Per quanto riguarda la prima direttrice, ricordando che figlio dell'uomo e sapienza non sono le uniche figure mediatrici (lo studio prevedeva in un primo momento anche la figura del *logos*), si può dedurre che le due figure in questione dicono molto della reazione di

Israele al mondo ellenistico. Il fatto che in questi testi vengano usate ben tre lingue (ebraico, aramaico, greco) è pure un indizio molto eloquente della fase di passaggio in cui ci si trovava. La sapienza rimase ponte di dialogo con l'ellenismo (ed eccezione di Bar 3-4), mentre il figlio dell'uomo, per la sua valenza politica, venne sentito come elemento di rottura. Per ciò che riguarda la seconda direttrice, la costante del quadro fu l'intento di rendere universale il messaggio della religione d'Israele attraverso la «sapienza» e di affermare la superiorità d'Israele attraverso la figura settaria e polemica del figlio dell'uomo. Nell'evoluzione storica assistiamo a questo polarismo: si assumono sempre più le forme di pensiero greco, con l'intento però di affermare l'identità di Israele. Al termine del cammino, con il giudaismo rabbinico, le due figure vennero emarginate: rimase la sola *tôrâ*, con la conseguenza dell'isolamento totale del giudaismo dal punto di vista culturale e politico.

Conclusione

Dalla veloce recensione delle relazioni è possibile constatare la ricchezza del materiale offerto, che già fu fatto oggetto di discussione al convegno, ma che apparirà nel suo pieno valore con la pubblicazione degli Atti.

Se è possibile trarre una conclusione dalle analisi presentate, si deve dire che l'ideale figura di «Israele» quale ci viene offerta dal giudaismo rabbinico va interpretata come una riduzione ideologicamente orientata di un travaglio di ricerca molto più ricco e dialettico al suo interno. Il periodo preso in esame offre allo storico diversi giudaismi, talvolta in aperta dialettica tra di loro, in un'iride di posizioni tra le quali trova posto anche la primitiva comunità cristiana. Un problema potremmo esprimerlo con questa domanda: che cosa avviene quando si vuole concretizzare storicamente quell'ideale figura di «Israele», che, proprio per la sua caratteristica ideale, non è mai storicamente esistita in quei termini?

GIANANTONIO BORGONOV
Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)

1 dicembre 1987