

PENTATEUCO COME TORAH: STORIOGRAFIA
E NORMATIVITA' RELIGIOSA NELL'ISRAELE ANTICO
VI Convegno Interdisciplinare sull'Antico Testamento
Prato, 11-13 settembre 1989

Il sesto convegno di studi sull'Antico Testamento ⁽¹⁾, continuando il progetto interdisciplinare tra i veterotestamentaristi delle facoltà teologiche e i semitisti delle università italiane, ha tentato di mettere a fuoco il carattere «normativo» della storiografia nell'Israele antico. La domanda sul tappeto era molto precisa: perché l'Israele biblico ci ha trasmesso una *tôrah* e non un libro semplicemente storico? perché una «Bibbia» e non una semplice «storia»?

La calibratura precisa della domanda non ha trovato sempre negli interventi adeguata risposta. Il «già noto» portava con facilità a scivolare tangenzialmente su due direttrici più esplorate dalla ricerca, ma riduttive rispetto al problema di partenza: da una parte, il problema della formazione del Pentateuco; dall'altra, l'autorità normativa della *tôrah*. Nonostante questo rischio, non si può negare che le relazioni abbiano destato una vivace discussione ed abbiano testimoniato lo stato fluido della ricerca e la molteplicità delle ipotesi anche tra gli studiosi italiani.

Il convegno è stato introdotto da Bernardo G. Boschi, autore di un recente studio dedicato alla questione di metodo per una storiografia

(1) Per la cronaca del precedente convegno si veda «La Scuola Cattolica» 116 (1988) 79-86, dove sono pure riportate le date, i luoghi e gli argomenti dei primi quattro convegni, i cui Atti sono apparsi in «Rivista Biblica Italiana». A partire dal V convegno, gli Atti sono pubblicati sulla nuova rivista semestrale «Ricerche Storico Bibliche», edita dalle Dehoniane di Bologna e voluta dall'Associazione Biblica Italiana allo scopo di raccogliere gli Atti delle Settimane Bibliche e dei Convegni di studio sull'Antico e sul Nuovo Testamento. Nel 1989 sono apparsi i primi due numeri: PRATO G.L. (a cura di), *Israele alla ricerca di identità tra il III sec. a.C. e il I sec. d.C.*; Atti del V Convegno di Studi Veterotestamentari; PENNA R. (a cura di), *Antipaolinismo: reazioni a Paolo tra il I e il II secolo*; Atti del II Convegno Nazionale di Studi Neotestamentari. Il fascicolo 1/1990 conterrà, a cura di G. GIBERTI, gli Atti della XXX Settimana Biblica Nazionale su *La missione nel mondo antico e nella Bibbia*.

che è anche teologia ⁽²⁾. Esponendo il tema della ricerca egli l'ha posto anzitutto nella costellazione della produzione recente, collegandolo anche ad alcuni interventi dell'ultimo congresso dello IOSOT (International Organization for the Study of the Old Testament) tenutosi a Lovanio lo scorso agosto, quale conferma dell'attualità della pista di ricerca.

A suo parere, è nel periodo persiano che, emergendo la *coscienza* d'Israele come popolo, si assiste alla nascita di un *corpus* legislativo emanato dal sacerdozio gerosolimitano. Esso, a quanto sembra, mirava a non favorire le spinte neo-davidiche dell'immediato post-esilio. In questo ambiente sacerdotale si ha dunque la comparsa di una *storia interpretata*.

Finché c'è stata storia vera e totale, la *tôrah* non ha avuto quel ruolo normativo assunto nel post-esilio, ma ha accompagnato il popolo nel suo cammino storico. Al contrario, nel momento in cui viene considerata chiusa, essa giunge a sostituire la storia, divenendo essa stessa norma interpretativa della storia. Questo processo spiegherebbe la formazione di quel *corpus* come legittimazione di una particolare etnia, sia pure a carattere religioso.

Ciò conduce in prima istanza a non enfatizzare la dicotomia del materiale presente nei primi libri: «storia» e «legge» sono due dimensioni che si intrecciano nell'interpretazione della propria identità esibita dall'ambiente sacerdotale post-esilico. Da qui deriva anche, in seconda istanza, la corretta valutazione delle tradizioni antiche nella cornice del nuovo contesto, evitando i due scogli semplificatori: attribuire tutto il materiale al post-esilio o far risalire tutto a «Mosè», considerando ininfluente dal punto di vista ideologico la redazione post-esilica.

L'introduzione ha suscitato subito una vivace discussione, in cui si sono preannunciate le sfaccettature complementari delle posizioni dei relatori che sarebbero intervenuti di seguito.

Il contributo di Felix García López, docente all'Università Pontificia di Salamanca e uno degli esperti più accreditati per la letteratura deuteronomica ⁽³⁾, con precisione e per mezzo di un'analisi ben strutturata, ha messo a fuoco il rapporto tra *Tôrah* e *Pentateuco*.

La scelta del relatore fu di studiare il rapporto tra i due termini, lasciando da parte una ricerca etimologica sul termine *tôrah* e concentrandosi sull'uso biblico del termine. Guardando al Pentateuco nel suo intreccio di storia e legge, si nota anzitutto una prospettiva di lettura diversa tra il TM e la LXX: mentre il primo presenta il Pentateuco come «legge», la seconda ce lo trasmette come «storia». Il processo inter-

(2) *Le origini di Israele nella Bibbia fra storia e teologia. La questione del metodo e la sfida storiografica* (= Supplementi alla Rivista Biblica 20), Bologna, EDB, 1989.

(3) La sua tesi di laurea, diretta da R.P. Merendino nel 1977 al PIB di Roma, aveva come titolo *Un Dios, un pueblo, una tierra, una ley. Análisis de crítica literaria, de la forma y del género, de la composición y redacción de Dt 6,49,7; 10,12-11,25*.

pretativo giunge, in epoca tardiva, ad istituire un'equazione tra *tôrah*, legge e Pentateuco.

La prima attestazione del Pentateuco come legge si ha nel prologo del Siracide, dove il *nómos* va inteso nel senso comprensivo di divina rivelazione. Nel Cronista, d'altra parte, si nota la presenza di un concetto di *tôrah* come l'equivalente dei primi cinque libri, dal momento che «il libro di Mosè» è espressione intercambiabile con il Pentateuco (o forse con una sua parte in Esd 6). In questo senso la *tôrah* è molto di più di una legge: il carattere nomistico è la precisazione di una valenza più ampia della *tôrah*, come espressione della volontà di Dio per il suo popolo.

L'osservazione che analoghe espressioni si trovino già nel Deut e nella storia deuteronomista conduce a studiare in modo più attento i diversi sintagmi con cui *tôrah* appare nella letteratura deuteronomica (=dtn) e deuteronomistica (=dtr): *seper hat-tôrah* (il libro della legge; cfr ad es., Deut 28,61; 29,20; 30,10...) e *dibrê hat-tôrah* (le parole della legge; cfr ad es., Deut 17,19; 27,3.8.26; 28,58...); accanto ad esse, la dizione assoluta *hat-tôrah* [*haz-zo't*] (questa legge; cfr ad es., Deut 1,5; 4,8; 17,18s...).

Il «libro» della legge è il Deuteronomio stesso, che lo storico dtr ha preso come «norma» della sua storia. Con l'espressione parallela «libro dell'alleanza» di 2Re 23,1-13, per la prima volta abbiamo la testimonianza che un libro venga considerato la base normativa per tutta la comunità. Esattamente quanto avverrà in seguito per tutto il Pentateuco. La dizione «parole della legge» si avvicina molto a quella precedente e ne indica i contenuti, ma può riferirsi anche più precisamente alle tradizioni orali che interpretano il testo scritto. La terza espressione, quella assoluta, indica, in prima battuta, il Deut come punto di orientamento per la definizione della *tôrah*. Va ricordato che Deut non utilizza mai i sintagmi espliciti «legge di Mosè» o «legge di JHWH».

Se ci si pone la domanda circa la causa di queste variazioni, si è condotti a leggere il Deut come il punto di cristallizzazione delle precedenti tradizioni storiche, profetiche e sapienziali. Le tre diverse dizioni sono infatti la testimonianza delle diverse tradizioni presenti o anche delle loro diverse redazioni.

García Lopez ha quindi dimostrato l'aggancio delle tre formule con le tradizioni del tetrateuco, con quelle profetiche e sapienziali. Nel sintagma «le parole della legge» si esprime la coscienza sintetica di far risalire a Mosè i due pilastri — «parola» e «legge» — su cui si fonda la parola di Dio. Nella dizione «libro della legge» si esprimono i due momenti dell'unica tradizione, l'insegnamento scritto e quello orale, già testimoniato nei profeti (cfr Is 8,16; Os 8,12 ed anche Es 24,7), in cui si concepisce la *tôrah* come dottrina che proviene da Dio. Nella dizione assoluta, ci si aggancia alla lettura sapienziale dei testi (cfr la «mia *tôrah*» in Prov 3,1; 4,2; 7,2) e del ministero mosaico; in questi testi *tôrah*

sarebbe da tradurre «insegnamento» o, ancora meglio, «cammino di vita», «via per la vita».

Alla luce di questa ricca tradizione concettuale, *tôrah* è dunque dottrina, storia, insegnamento, ma anche molto di più. Le radici poi di questa concezione della *tôrah* vanno cercate già in quel punto di fusione che è il Deut, in quanto lì si è cristallizzata la molteplicità delle tradizioni precedenti.

La ricerca di B.G. Boschi aveva come titolo *Origini della Tôrah e Pentateuco* e si proponeva di stabilire i criteri per ricostruire la preistoria della *tôrah* e di saggiarne le prospettive.

La *tôrah*, come si presenta nel post-esilio, con la sua valenza normativa ed esclusiva, affonda le sue radici in elementi sparsi già presenti prima dell'esilio (*pre-tôrah*). Bisogna istituire un cammino di ricerca che possa ricostruire questa preistoria. Di essa abbiamo notizia «storica» — biblicamente parlando — nel tempo di Giosia (622 a.C.): in quel frangente storico un «testo» è divenuto la base di una riforma religiosa. Per compiere questo cammino, Boschi ha constatato che non esistono ancora ricerche specifiche, ma elementi utili in due studi recenti di Anthony Phillips e Henri Cazelles⁽⁴⁾.

Sulla scia dei risultati del suo maestro Cazelles, condividendo fondamentalmente la stratigrafia dei testi da questi proposta, anche se in modo più sfumato per il periodo pre-esilico, e rifiutando tuttavia il suo *pan-deuteronismo*, il relatore ha esposto il suo metodo di lavoro in cinque passaggi: 1) analisi stratigrafica dei testi legislativi; 2) inserimento delle unità legislative individuate in contesti narrativi limitati; 3) stesso lavoro per unità narrativo-legislative in contesti più ampi; 4) diffida dalle facili semplificazioni, come il pan-deuteronismo; 5) ricostruzione della *pretôrah*, i.e. quella prima raccolta giosiana che andrebbe accostata a D1 (=RJE).

Ad illustrazione dell'ipotesi si sono fatti sondaggi su due passi-campione: le leggi circa le città-asilo per l'omicida e il ciclo delle feste liturgiche. Quanto alle prime, Deut 4,41-43 sarebbe il punto di passaggio tra la più antica legislazione di Es 21,13-14 (E?) e la formulazione più recente di Num 35,9-15 (P). Quanto al ciclo del culto, a parte il collegamento cronologicamente molto alto tra pasqua (senza azzimi) ed Egitto, la storicizzazione o teologizzazione delle altre feste si avrebbe solo al momento della riforma giosiana.

Come conclusione, Boschi ha offerto la seguente ipotesi di formazione della *tôrah*: 1) esistenza di elementi sparsi, tramandati dai santuari, dai circoli profetici o dagli ambienti di palazzo; 2) piccole raccolte nelle due aree, settentrionale e meridionale; 3) un primo assetto del-

(4) PHILLIPS A., *A fresh look at the Sinai pericope*, VT 34 (1984) 39-52. 282-94; CAZELLES H., *Autour de l'Exode*, Paris, 1987 (di lui si vedano anche le voci Exode e Torah in DBSup).

la duplice tradizione sull'asse simbolico Sinai-Sion con sbocco su Giosia; 4) P dà l'assetto definitivo al materiale tradizionale, con il taglio attuale.

L'intervento di Gian Luigi Prato, *L'esclusivismo jahwista alle origini storico-religiose della Tôrah*, ha voluto affrontare il problema a partire dalla complementare prospettiva storico-religiosa, domandandosi se quello che sappiamo d'Israele possa illuminarci sull'origine del carattere normativo della *tôrah*.

La constatazione di partenza è la tensione presente tra la religiosità dei libri storici e profetici e quella della *tôrah*. Mentre i libri storici sono caratterizzati da una religione di tipo «cananaico», nella *tôrah* si vuole mostrare come Israele sia giunto all'adorazione dell'unico Dio. Basti ricordare che l'85% delle testimonianze di altri dèi o della comparazione con essi si trova nei libri storici e profetici. Lo jahwismo della *tôrah* quindi si presenta come sistematizzazione e ideologizzazione dell'evoluzione di una forma religiosa precedente. Si ha una storia molto più variegata, che la *tôrah* sembra voler cancellare, imponendo uno jahwismo rigido ed esclusivo per l'Israele ideale del post-esilio. Da questa prospettiva si dovrebbero rileggere alcuni problemi.

Anzitutto, gli eventuali motivi per cui si è giunti a fissare una delle forme di jahwismo, escludendo le altre presenti nel periodo pre-esilio. In un ampio *status quaestionis* del problema della religione nell'antico Israele, emerge che la complessità del problema è dovuta soprattutto alla professione di un *monoteismo* che ideologizza la storia precedente. Oggi si ammette in diversi modi che nel periodo monarchico si viveva uno jahwismo poliedrico; in diversi modi da parte degli studiosi si parla di dualità, dove una forma viene definita a partire da quanto l'altra non possiede. Si ricordino le posizioni di M. Smith che ammette nell'Israele storico la permanenza di diverse divinità; di R. Albertz che distingue una religione personale da quella ufficiale; di M. Rose che parla di uno jahwismo «popolare» combattuto dal Deut, che lo definisce «religione straniera». Anche il recente studio di S.D. Sperling⁽⁵⁾, esaminando i testi di alleanza del post-esilio a struttura incondizionata, mostra che il passaggio starebbe nell'instaurazione del monoteismo e nella considerazione della legge come realtà autonoma. Se vi è dunque una pluralità di jahwismi, bisogna collegarla coerentemente con la storia monarchica e la sua scomparsa con la centralizzazione giosiana di 2Re 22-23: il testo lascia intendere un fallimento della centralizzazione e, a dire il vero, 2Re 23,9 — con molte difficoltà sintattiche! — parla di una integrazione più che di un'esclusione dei sacerdoti delle alture.

In secondo luogo, si può rileggere anche il passo dello *šema'* sulla base dei diversi jahwismi. Può darsi che già qui si giochi sul significato

(5) *Rethinking Covenant in Late Biblical Books*, «Biblica» 70 (1989) 50-73.

del nome JHWH (dal verbo *hajâ*, «essere»), come in Os 1,9. Tra le quattro possibili traduzioni di Deut 6,4⁽⁶⁾, la professione «JHWH, nostro Dio, è un JHWH unico» sembra voglia introdurre un *monojahwismo*: non ci sarebbe in gioco il problema del monoteismo, bensì la scelta di una forma di jahwismo contro tutte le altre. Il movimento deuteronomico è infatti il tentativo di unificare lo jahwismo. Significativamente, nella letteratura recente, è Deut 4,32-40 e non Deut 6,4 ad essere portato a sostegno dell'introduzione del monoteismo.

In terzo luogo, la spiegazione del nome divino e la sua relazione con il «Dio dei padri» in Es 3,14-15 e prima ancora nei vv.12-13. Il problema in questo caso è l'autenticazione della vera profezia, allo scopo di garantire la missione di Mosè.

Da ultimo, il confronto con alcune affermazioni del II-Isaia porta a vedere che l'esclusivismo jahwista tende solo ad universalizzare una propria struttura comparativa — circa la superiorità sugli altri dèi — la quale di per sé non è ancora «monoteismo».

E giungiamo alle conclusioni. Se l'Israele del post-esilio è l'Israele della *tôrah* e la sua religiosità coincide con lo jahwismo unico, si può dedurre che la *tôrah* è nata proprio come norma di questo jahwismo. La *tôrah* si pone come fondamento esclusivo di quel giudaismo che nasce e si identifica con la stessa *tôrah*, tanto da permettere quasi un'equazione tra «giudaismo» e «*tôrah*».

Con molta probabilità, anche le prospettive storiografiche erano molteplici. Quella che noi possediamo — la storia dtr — è la vincente, con il suo jahwismo esclusivo inteso nella sua forza coesiva. Lo jahwismo «storico» pre-esilico era comunque molto più diversificato, come ancora in qualche modo ce lo lasciano intravedere le narrazioni storiche.

La relazione di Enzo Cortese, *Tôrah e approdo del Pentateuco*, in verità è stata da lui stesso rititolata «Teorie deuteronomiste: accordo possibile». Il campo d'indagine si è dunque ridotto alla sola tradizione dtr.

Rifiutando con decisione l'abbandono della teoria documentaria e riconfessandosi convinto wellhausiano, con un esplicito invito a tornare a M. Noth anche se «rivisto», Cortese ha ripreso brevemente le conclusioni formulate compiutamente nei due suoi ultimi volumi⁽⁷⁾ e ha invece dedicato la sua relazione a mettere ordine nelle idee per quanto riguarda l'opera dtr.

Egli ha voluto dimostrare la presenza di una redazione della storia

(6) Eccole di seguito: 1) JHWH è nostro Dio; JHWH è uno; 2) JHWH è nostro Dio; solo JHWH; oppure, considerando l'affermazione una sola frase: 3) JHWH, nostro Dio, è un solo JHWH; 4) JHWH, nostro Dio, è un JHWH unico.

(7) *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell'Antico Israele*, Bologna, EDB, 1985; *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im Dtr**, che apparirà prossimamente nella collana Orbis Biblicus et Orientalis di Freiburg / Göttingen.

dtr pre-esilica, seguendo la scuola di F.M. Cross jr., che parla di una prima redazione giosiana e di un'ulteriore redazione dell'esilio, e criticando invece la scuola di R. Smend, che presenta tre redazioni tutte esiliche e postesiliche: Dtr^H (storia), Dtr^P (profetica) e Dtr^N (nomistica) (8).

Quanto alla prima parte della dimostrazione, contro l'ipotesi di Noth di una storiografia dtr unitaria che, terminando con l'esilio, non può che essere post-esilica, Cortese vede una cesura dopo 2Re 23,25, persuaso dagli argomenti addotti da Gottfried Vanoni: non vi è più fraseologia culturale, lo stile diventa formale, imitazione fredda dello stile dtr. La prima redazione dunque terminava con la riforma di Giosia, prima della sua morte.

Quanto alla linea di Smend, si parte dall'ultimo studio di W. Dietrich (9), uno dei principali esponenti della sua scuola. Questi, discutendo di 2Sam 12, lo attribuisce a Dtr^P, ma poi definisce pre-dtr tutta la rimanente storia della colpa di Davide. In questo modo si ammette una redazione profetica preesilica del materiale confluito nella storia dtr, rifiutando la tesi che lo ritiene un materiale solo esilico (10). Tuttavia, contro la distinzione tra Dtr^H e Dtr^P, parlare di materiale non significa immediatamente parlare di una redazione separata dtr^P, distinta da una redazione dtr^H che raccoglierebbe gli «annali» storici dei re, e collegata ad essa per mano di un redattore.

In sintesi, non bisogna dunque confondere le redazioni con l'affermazione di un materiale tradizionale preesistente. Con questa precisazione e sul fondamento di una critica letteraria rivisitata, è possibile ammettere la possibilità di una prima redazione dtr già all'epoca di Giosia, oltre all'evidente redazione del tempo esilico: 2Re 22,8-14 e Ger 36,10-20 descrivono il miglior *Sitz im Leben* per questa prima redazione dell'opera dtr. Una conferma dell'esattezza storica di quelle pagine, ci proviene dai nomi dei personaggi in questione, attestati anche dai sigilli ritrovati.

Innocenzo Cardellini, esperto nel campo delle leggi sugli schiavi in rapporto al materiale giuridico cuneiforme (11), ha studiato il rapporto *Tôrâh e leggi: dalla legge alla Tôrah*. A partire dalla presa di coscienza

(8) Cfr CROSS F.M. jr., *The structure of the Deuteronomic history*, in *Perspectives in Jewish Learning*, Chicago, 1968, vol.III, 9-24; SMEND R., *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart, 1978. Per uno *status quæstionis* più dettagliato si veda WEIPPERT H., *Das Dtr^G. Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung*, TRu 50 (1985) 213-49.

(9) DIETRICH W., *David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel* (=BWANT 122), Stuttgart, 1987.

(10) Cfr, ad es., lo studio del compianto FORESTI F., *The rejection of Saul in the perspective of the Deuteronomic School*, Roma, Teresianum, 1984.

(11) Cfr la sua tesi di dottorato a Bonn: *Die biblischen 'Sklaven'-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts; ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Redaktion der alttestamentlichen Rechtstexte* (BBB 55), Königstein, Hanstein, 1981.

del carattere ideologico e complesso della *tôrah* e dalla maggior semplicità della legge, ha anzitutto istituito un confronto tra il materiale giuridico biblico e quello dell'Antico Vicino Oriente, giungendo alla conclusione che vi è, sull'unica base comune, una differenziazione dovuta alle mutevoli situazioni sociali e culturali. Già all'interno dei diversi corpi legislativi biblici assistiamo ad un'analoga evoluzione. Si prenda, come esempio, la legislazione sugli schiavi (Es 20,22-23,19; Deut 15,12-18; Lev 25; Ger 34,8-22; Neh 5,1-13).

Da diritto consuetudinario le leggi si trasformano ad un certo punto in diritto divino. La trasformazione è percepibile in Esd 7: nel documento che Artaserse consegna ad Esdra la *tôrah di Dio* viene ricondotta alla *legge del re* (cfr 7,26).

Verificando la forza vincolante della *tôrah* (cfr la dizione «ai sensi della legge...»), si deve riconoscere che la relazione tra la comunità sincretista di Elefantina e il tempio di Gerusalemme alla fine del V secolo a.C. non chiama mai in questione l'autorità della *tôrah* di Mosè. Questo invece avviene in documenti più tardivi, come i papiri di wadi Murabba'at. In essi, la *tôrah* diviene forza vincolante assoluta. Si assiste ad un ulteriore cambiamento verso la fine del I secolo d.C. con Jamnia (Jabneh): mentre prima di Jamnia il riferimento era «ai sensi della *tôrah* di Mosè», dopo quel periodo si aggiunge anche «e di Israele», con la valorizzazione della legge non scritta (cfr farisei).

Il suo contributo ha dunque messo in luce che solo dopo Elefantina (a partire dal IV secolo a.C.) la *tôrah* ha acquisito forza vincolante ed è divenuta punto di riferimento assoluto. Ma, forse a causa di una posizione considerata troppo «babilonese», l'esito di questa evoluzione ha provocato uno strappo all'interno del giudaismo, di cui rimane come probabile testimonianza la separazione della comunità di Qumrân.

Su *Tôrah e Mosè* verteva l'intervento come sempre vivace e provocatorio di Giovanni Garbini⁽¹²⁾. Già dalle tre pennellate tracciate a mo' di premessa, in reazione a quanto era già stato esposto, la sua posizione si dichiara antitetica alle conclusioni della critica letteraria: 1) l'ipotesi di Wellhausen va completamente lasciata cadere; 2) la Bibbia è un'opera teologica e non va confusa con la storiografia scientifica; 3) una considerazione attenta del III secolo a.C. rimette in discussione le false certezze raggiunte dalla critica storica redatta da teologi.

La relazione ha cercato di chiarire se esista un qualche legame tra la *tôrah* e Mosè e quando fu istituita la relazione. Si ricordi che il Pentateuco ebraico, nella sua ipotesi, sarebbe stato composto immediata-

(12) Il punto di riferimento fondamentale per la sua ipotesi può essere trovato nel volume che raccoglie vari studi per le problematiche di una storia dell'Israele antico: GARBINI G., *Storia e ideologia nell'Israele antico* (=Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 3), Brescia, Paideia, 1986.

mente prima della LXX, senza per questo escludere la preesistenza di materiali parziali.

Il *terminus ante quem* va collocato attorno al 150 a.C., quando dal prologo del Siracide e da 1Mac abbiamo la testimonianza che il testo della *tôrah* era considerato normativo per il giudaismo. Il *terminus post quem*, attorno al 750 a.C., ce lo offre la stessa narrazione biblica: 2Re 18 presenta la riforma di Ezechia, ispirata forse dal grande Isaia. In essa non si ha alcuna difficoltà a distruggere il serpente di bronzo di Mosè. Ciò significa che Mosè non era ancora canonizzato (cfr anche il testo di Os 12,14 che presenta Mosè come un profeta e leader d'Israele).

Nella seconda lettera di 2Mac (2,13-15), tra gli scritti della «biblioteca di Neemia» non si parla della *tôrah*: perché era considerata ovvia la sua esistenza oppure perché nella seconda metà del VI secolo non c'era ancora una raccolta di questo genere? Si tenga d'altra parte conto che, secondo Ecateo di Abdera (fine del IV secolo a.C.) — seguito da altri storici di ambiente egiziano come Manetone, Lisimaco, Apione e riecheggiato anche da Tacito — i giudei sono guidati a Gerusalemme dallo stesso Mosè, grande filosofo, taumaturgo, condottiero e loro legislatore. Bisogna attendere Filone e il cristianesimo per leggere la figura di Mosè secondo la canonizzazione biblica (e Sigmund Freud per tornare al Mosè giudaistico). La trasformazione della figura di Mosè è dunque avvenuta tra la fine del IV e l'inizio del II secolo.

Ma la «legge di Mosè» esisteva anche prima di Ecateo. Due problemi dal punto di vista storico: a quando risale questo primo nucleo di «legge»? come mai Mosè fu riabilitato dopo la riforma di Ezechia?

Quanto al primo problema, la connessione tra Giosia e Deut non ha fondamento certo. Se Giosia fosse stato veramente un modello per i suoi contemporanei, non si spiegherebbero le posizioni di Ger e Sof contro il casato davidico. E Deut è concepibile solo in una società senza re, in quanto non ha il rito di stare presso la colonna, contro l'affermazione presente in tutto l'Antico Vicino Oriente secondo cui l'alleanza è tra il re e il suo dio dinastico. Con il Deut ci troveremmo dunque sullo scorcio del VI secolo, in parallelo con la democratizzazione dell'alleanza di Is 55 ad opera della classe sacerdotale.

La «legge di Mosè» che precede Ecateo avrebbe poco a che fare con le normative dell'antico «fabbro» (cfr rapporto Mosè / Keniti) e viene il sospetto che il secondo tempio sia un'idea teologica più che architettonica, forgiata dall'ambiente sacerdotale post-esilico — spaccato dalle lotte tra i figli di Mosè e i figli di Aronne — in funzione antisamaritana.

Nel processo di trasformazione della figura di Mosè si comprende anche il carattere ambiguo dell'attuale Pentateuco, parte di un'unità narrativa che giunge fino a 2Re: esso è infatti chiuso e aperto nello stesso tempo. La morte di Mosè alla soglia dei confini attuali del Pentateuco, significherebbe la fine della legge. In verità, l'accento non deve cadere sulla legge, ma sulla dialettica tra una tendenza egiziana e una babilonese circa le origini del popolo ebraico. Con l'aggiunta di Genesi

e l'esclusione della conquista, attribuita a Giosuè, il Pentateuco non è più centrato su Mosè: si spostano le origini dall'Egitto a Babilonia. Il passato è ormai lontano e può essere meglio ideologizzato dalla ierocrazia gerosolimitana.

A seguito dell'intervento di Garbini, vi è stata una reazione «a caldo» di Paolo Sacchi. Non fidandosi molto della critica letteraria classica, trova comunque che il più antico «storico» d'Israele — si potrebbe chiamare Dtr — scrive dopo il 561 e prima del 515 a.C., due termini dovuti alla conclusione della narrazione di 2Re e l'inizio del secondo tempio. L'ideologia di questo storico è monarchica con una promessa legata alla dinastia. Lo *Sitz im Leben* più adeguato sarebbe la corte in esilio. Si tratterebbe di una «raccolta di memorie», con la struttura storica della cronologia, che diventa congetturale quando non era conosciuta o non più ricordata (cfr patriarchi).

Mentre la corte è interessata alle «memorie», i sacerdoti si concentrano sulle leggi. Anch'esse tuttavia sono raccolte con mentalità storica e non giuridica, come invece capiterà per il «Rotolo del Tempio»: si tratta di «memorie» proiettate nelle origini. La *tôrah* è nata dunque come «opera storica». Da qui la pertinenza della domanda sul come mai essa sia poi divenuta «legge». Secondo Sacchi, essa ha trovato nelle relazioni precedenti risposte diverse, ma complementari.

L'ultima relazione di Angelo Vivian⁽¹³⁾ ha studiato il rapporto tra *Tôrah* e *Rotolo del Tempio* (=RT). Il cosiddetto RT si presenta come un testo giuridico indipendente dalla *tôrah* mosaica, sebbene in parte abbia norme parallele, in parte le sottintenda e le corregga e in parte ne aggiunga di nuove e originali.

Lo studio ha preso in esame i quattro lessemi caratteristici, di cui i primi due restano le parole-chiave: *tôrah* (11x in ṭ T), *mišpat* (30x), *ḥoq* (9x; secondo le congetture di Yadin, 14x) e *mišwah* (3x). Mentre la *tôrah* è la raccolta complessiva di tutte le leggi, il *mišpat* indica una raccolta minore e lo *ḥoq* il comma di un articolo. La *mišwah*, sempre al plurale e con suffissi pronominali che si riferiscono a JHWH, appare a chiusura di rituali validi per tutti gli israeliti, in frasi che ricalcano frasi o formule bibliche. La gamma semantica dei termini esibisce un concetto di «legge» quale espressione della volontà divina per la «santità» e la «purezza» della classe sacerdotale e delle istituzioni templari.

Quanto al rapporto tra RT e *tôrah* canonica, secondo Vivian l'impostazione del RT può essere simile all'originale di Deut trovato nel tempio, i.e. senza narrazione. L'autore è certo di esporre l'autentica *tôrah* senza Mosè. Egli non pensa di sostituire o di integrare il Pentateuco, in

(13) Oltre ai molti studi di epigrafia ebraica e aramaica, ricordiamo il suo studio principale: *I campi lessicali della «separazione» nell'ebraico biblico, di Qumran e della Mishna: ovvero, applicabilità della teoria dei campi lessicali all'ebraico*, Firenze, 1978.

quanto non mostra di avere davanti a sé una *tôrah* già scritta in forma definitiva. Una conferma di quanto aveva scoperto Cardellini a partire da un diverso punto di vista. Bisogna pensare l'autore del RT piuttosto come l'esponente del partito sacerdotale perdente nei riguardi della *tôrah* canonica. Quanto alla datazione, dovrebbe precedere la stesura definitiva della «legge» canonica. E. Jucci, nella discussione seguente, ha proposto il III secolo a.C.

A modo di conclusione

La sintesi delle relazioni penso abbia riprodotto il tono dialettico o comunque polifonico degli interventi, con quel rischio — non del tutto evitato, come già segnalato in apertura — di decentrare il tema proprio del convegno. In questa conclusione, a modo di sintesi, ritengo utile enucleare alcuni problemi che rimangono decisivi per la discussione in atto e sui quali bisogna continuare la ricerca.

1) La domanda fondamentale posta nel convegno ha trovato diverse risposte. Essa ha tuttavia dimostrato il punto prospettico adeguato, a partire dal quale una certa raccolta storica diventa *tôrah*, cioè interpretazione teologica del passato e quindi «rivelazione» di Dio. A prescindere dalle varie ipotesi circa il quando sia avvenuto, mi sembra importante sottolineare che il «fatto storico» principale è che ciò sia avvenuto. Da questo crocevia partono i «giudaismi» della tradizione seguente. Ma è proprio da qui che viene riletto tutto il passato con due valenze diverse: un passato «normativo» e archetipale, quello appunto della *tôrah* ovvero dei primi cinque libri biblici; e un passato «profetico», quello degli altri libri storici. Il confine del canone tra *tôrah* e *ḥēbî'im* assume il suo spessore a partire da questo momento di «ricapitolazione» e va dunque preso sul serio.

A partire da questo punto focale, si possono forse meglio ridiscutere due problemi aperti e dibattuti: la teoria documentaria e il rapporto tra storia e teologia.

2) Non si tratta ovviamente di buttare a mare le grandi acquisizioni della critica letteraria, con il facile scivolamento su posizioni fondamentaliste di qualsiasi segno, acritiche o positivistiche. Tuttavia, si tratta forse di calibrare con più attenzione il grado di certezza delle diverse ipotesi di lavoro, non permettendo che diventino tesi, a meno di una base dimostrativa sufficiente dal punto di vista critico-letterario. Non si vuole per questo portare la creazione di tutto il materiale al post-esilio, ma smascherare alcune semplificazioni eccessive. Con queste attenzioni, mi sembra di dover riconoscere più attendibilità alle ipotesi di una storiografia dtr — anche a prescindere dall'ulteriore discussione che precisi le sue diverse redazioni — e di una tradizione P, con le sue di-

verse tappe redazionali. Sarei invece più cauto per quanto riguarda una vera e propria storiografia J (e, a fortiori, E). Non nego l'esistenza di materiali o di unità narrative che possono risalire al periodo pre-esilico o addirittura al regno davidico-salomonico. Parlare però di una storiografia J, che avrebbe avuto soltanto eventuali altri complementi successivi, mi sembra una semplificazione di una trasmissione più ricca, variegata e «ideologicamente» alquanto più flessibile.

3) Quanto al rapporto tra «storia» e «teologia», non voglio qui discutere teoreticamente il rapporto tra le metodologie delle due scienze nel contesto dell'AT. Limito il discorso a questo tipo di convegno interdisciplinare in cui la duplice prospettiva si sente vitale e talvolta, da qualche parte, «pietra d'inciampo». E' metodologicamente indispensabile il dialogo tra «teologi» e «storici»; è feconda e arricchente la comunicazione tra «esegeti» e «semitisti». Tra le due parti non deve regnare diffidenza o disistima, perché i due approcci non sono concorrenziali, bensì concomitanti. La «verità» su cui si gioca la storia letta teologicamente non è messa in crisi, ma purificata dall'«esattezza» della storiografia scientifica. E, d'altra parte, l'esattezza scientifica sa di essere *organon* di verità, se non vuole essa stessa trasformarsi in ideologia a scartamento ridotto. La conoscenza storica non ammette riduzioni positivistiche: rimane sempre ermeneutica. La conoscenza teologica teme le chiusure ideologiche: è pure essa sempre ermeneutica.

GIANANTONIO BORGONOV
Seminario Arciv. - Venegono Inf.

13 dicembre 1989