

«UN TEMPO PER NASCERE, UN TEMPO PER MORIRE»

*Cronologie normative e razionalità della storia
nell'Antico Israele*

IX Convegno Nazionale di Studi Veterotestamentari e Semitici
L'Aquila, 11-13 settembre 1995

SOMMARIO: 1. Approccio al problema – 2. Calendari e cronologie della tradizione ebraica antica – 3. Gli storici giudeo-ellenisti – 4. La tradizione apocalittica

Il IX Convegno Nazionale di Studi Veterotestamentari e Semitici, tenutosi presso l'Opera Salesiana de L'Aquila dall'11 al 13 settembre 1995 e dedicato allo studio delle cronologie nell'Antico Israele, si è caratterizzato per la ricchezza delle prospettive emerse dalla riflessione sul senso del «tempo» e per l'alto profilo delle relazioni ⁽¹⁾. In attesa che siano pubblicati gli atti del convegno ⁽²⁾, ho pensato fosse utile per i nostri lettori avere subito tra le mani una sintesi dei contributi.

Il tema è stato precisato da due punti di vista complementari: il valore *qualitativo* del tempo nel rapporto tra «tempo sacro» e «tempo profano» (il senso della festa); e la comprensione del *chronos*, teso tra la figura ciclica dell'*eterno ritorno* (il problema del calendario) e quella lineare della finalizzazione degli eventi nella cornice razionale della cronologia (il problema della periodizzazione).

⁽¹⁾ La nostra rivista ha sempre mostrato attenzione a questo genere di convegni, feconda palestra intellettuale per i semitisti delle Università italiane e i docenti di esegesi delle Facoltà teologiche. Per altre cronache, cf «La Scuola Cattolica» 116 (1988) 79-86; 117 (1989) 670-681 e 119 (1991) 657-666.

⁽²⁾ Gli atti saranno pubblicati, come di consueto, in «Ricerche Storico Bibliche» (1997).

1. APPROCCIO AL PROBLEMA

Gian Luigi Prato (*La cronologia archeologica: tra il tempo mitico e il tempo reale*) ha preso in considerazione la moderna classificazione delle epoche archeologiche del Vicino Oriente, fondata soprattutto su una sequenza di metalli (pietra, rame, bronzo, ferro). Essa deriva da un modello assiologico, diffuso nell'antichità e strutturato in forma di genealogie o di sequenze cronologiche simboliche, che era una forma di cosmologia dinamica tesa a valutare il presente: si pensi a Esiodo (e poi Ovidio), a Manetone, e ai documenti mesopotamici, che, presentando il diluvio come cesura tra due età, caratterizzano la prima – prediluviana – come epoca mitologica e la seconda – con cronologie più realistiche – come epoca più propriamente «storica».

Per quanto riguarda la Palestina, la suddivisione archeologica basata sui metalli, adottata ufficialmente con il «Documento» del 1922, è ancora oggi imbrigliata da due precomprensioni: 1) lo schema di riferimento dei metalli ha assunto una funzione evolutiva e progressiva antitetica rispetto allo schema degenerativo originario e implicitamente si è trasferito sul piano «etnico» (l'arrivo di Israele come punto culminante dello sviluppo della civiltà autoctona); 2) lo schema cronologico di Manetone ha proiettato sul territorio palestinese i periodi oscuri o «intermedi» della storia egiziana, introducendo cesure artificiose (Bronzo Antico – Bronzo Medio, e soprattutto inizio dell'Età del Ferro).

Dalla classificazione mitico-simbolica, sovrapposta allo schema etnico dedotto dalla valutazione biblica, deriva quel disagio che si manifesta in sede di archeologia, quando si vuole impostare con metodo corretto la cronologia del territorio siro-palestinese. Tale disagio mostra la necessità di superare un tale schema classificatore scientifico a valenza mitica.

Luigi Cagni (*Rassegna di calendari: Ebla e Mesopotamia*) ha passato in rassegna l'imponente mole di studi dedicati al «tempo» in ambito mesopotamico, da B. Landsberger (1915) sino a B. Pongratz Reisten (1994), con un riferimento privilegiato allo *status quaestionis* già offerto da M. E. Cohen nella sua recente e monumentale opera ⁽³⁾. Dalla relazione di Cagni, a dire il vero, mi sarei aspettato una seconda sezione di carattere più ermeneutico, in cui si tentasse una valutazione dei calendari e delle rispettive feste, in rapporto al culto lunare o solare e al loro simbolismo, facendo emergere da questo la concezione soggiacente di «tempo».

⁽³⁾ M. E. COHEN, *The cultic calendars of the Ancient Near East*, Bethesda MD, CDL Press, 1993.

2. CALENDARI E CRONOLOGIE DELLA TRADIZIONE EBRAICA ANTICA

Nella sua relazione *Ritmi del tempo e normatività religiosa fino agli Achemenidi: Sabato – Anno sabbatico – Anno giubilare*, Innocenzo Cardellini ha cercato di comprendere la visione del mondo che soggiace al concetto di sacralità dato al numero «sette» e ai ritmi spazio-temporali che da esso derivano. Il ritmo del tempo scandito dal numero «sette» è ben conosciuto nelle culture dell'Antico Vicino Oriente, forse già ad Ebla, nel III millennio. Benché non sia ancora certo il motivo della scelta di questo numero, con ogni probabilità esso va collegato alle fasi lunari (*).

Ora, sarebbe proprio durante l'esilio e nel periodo successivo che Israele rielabora e approfondisce la visione del mondo e della storia in termini di ordine e di sacralità. Essa, basandosi sulla stabilità di Dio e sulla speranza che ne deriva, era un contributo necessario per guardare a un futuro luminoso. Il dato storico stesso, del resto, offriva forse un ottimo aggancio «settenario»: a partire dalla distruzione di Gerusalemme del 587 a.C. sino all'anno della liberazione (538 a.C., editto di Ciro), si ottiene esattamente il periodo giubilare di 49 anni. Si tratta di vedere se questa coincidenza sia un dato esatto dal punto di vista cronologico o non sia invece una «creazione» per dare enfasi all'anno giubilare. In ogni modo, la celebrazione della fine dell'esilio è l'«anno giubilare» per eccellenza.

Il sistema legislativo, agganciato al ritmo del tempo culturale e rituale, rafforza l'idea del simbolismo religioso che regge la visione del mondo secondo la scuola sacerdotale e fondata sulla volontà stessa del Creatore (cf Gn 1,1-2,4a). La rimessa dei debiti, la liberazione degli schiavi e la *restitutio in integrum* del patrimonio, sancite nell'anno sabbatico e nell'anno giubilare, sono il tentativo di formare un ordine sociale riferito a un mondo reale e, nello stesso tempo, a una normativa d'ordine ideale, ma non utopica. È una visione ideale che giustifica l'esistenza di un universo voluto da Dio, sacro e armonioso, ma purtroppo non attualizzato, a causa dell'incapacità dell'uomo a riconoscere e ad accettare la «vera realtà» significata nei ritmi del tempo.

(*) Il valore effettivo di un mese lunare varia tra 29,25 e 29,75 giorni (in media 29d 12h 44m); ma il mese tropico – importante per la determinazione dell'anno lunare, in quanto è l'intervallo di tempo tra due successivi passaggi per il cerchio orario del Primo Punto di Ariete, o equinozio di primavera – è di 27,32158 giorni. Nel primo caso un quarto oscillerebbe tra 7,3125 e 7,4375 giorni; nel secondo sarebbe di 6,830395 giorni. Il «sette» sarebbe dunque la suddivisione media tra il mese lunare e il mese tropico.

Giuseppe Bettenzoli (*Sviluppo e ambientazione delle feste*) e Bernardo G. Boschi (*Il valore emblematico della Pasqua a Elefantina*) hanno studiato le feste del calendario cultuale biblico, con particolare attenzione a *pesah*. Bettenzoli ha presentato diligentemente una possibile evoluzione della festa pasquale. Gli antichi elementi nomadici, presenti in filigrana ancora in Es 12, sarebbero stati assimilati dalla prospettiva storicizzata della festa, che ha trasformato l'antico rito apotropaico, di carattere familiare, nella commemorazione dell'evento storico fondamentale per l'identità religiosa del popolo d'Israele. A questa festa si sarebbero poi uniti elementi culturali sedentari, gli *azimi*, favoriti dalla vicinanza delle due feste di *pesah* e *massôt*, entrambe celebrate all'inizio della primavera. L'ordine definitivo del calendario festivo annuale è dovuto alla omogeneizzazione di due calendari, attestati in Lv 23: il primo, *lunare*, con *pesah* (= plenilunio di primavera), il plenilunio autunnale, *jôm kippûr* e *sukkôt*; il secondo, *agricolo*, con la festa delle primizie (= inizio mietitura), la festa delle settimane (= fine mietitura) e la festa dei frutti. L'amalgama dei due calendari ha favorito quello lunare, che, però, di conseguenza, è stato inserito in ambito sacrale.

Nel quadro definitivo della centralizzazione del culto (cf riforma deuteronomica e Dt 16), la festa originariamente «popolare» di *pesah* mostra non poche incongruenze: come poteva infatti essere celebrata unicamente nel tempio di Gerusalemme? Tuttavia, in questa definitiva sistematizzazione, essa recupera le sue motivazioni storiche, apre a una concezione «evolutiva» e lineare della storia e, coerentemente con la legge dtn, coinvolge l'aspetto sociale.

La relazione di Boschi era invece limitata all'importanza della scoperta dei testi aramaici di Elefantina (V secolo a.C.), con particolare attenzione per il *Papiro pasquale*⁽³⁾, da datarsi nel V anno di Dario II (419 a.C.). Dopo aver analizzato il significato della celebrazione pasquale a Elefantina in rapporto ai testi biblici e al problema dell'autorità del sacerdozio gerosolimitano che cercava d'imporre la sua autorità anche sulle comunità giudaiche della diaspora, le conclusioni hanno messo a fuoco tre problemi: 1) il luogo della celebrazione pasquale a Elefantina (la casa o il tempio?); 2) la festa degli *azimi* che apparirebbe ancora separata dalla

(3) Per il testo di questo papiro, si vedano P. GRELOT, *Documents araméens d'Égypte; Introduction, traduction, présentation*, Paris, 1972 (con bibliografia) e ID., *Sur le «papyrus pascal» d'Éléphantine*, in *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, éd. par A. CAQUOT - M. DELCOR (= *Alter Orient und Altes Testament* 212), Kevelaer / Neukirchen, Butzon / Neuk. Verlag, 1981, 163-172.

pasqua; 3) e, radicalmente, la presenza di norme rituali generalizzate nel giudaismo del V secolo a.C.

Corrado Martone ha studiato l'ambiente qumranico (*Molteplicità di calendari e identità di gruppo a Qumrân*), che – com'è noto – anche sul versante del nostro problema ha offerto preziose testimonianze ⁽⁶⁾. Il calendario in uso a Qumrân è il medesimo «calendario dei sabati» ⁽⁷⁾ attestato nelle cronologie sacerdotali della *Tôrâ*. A Qumrân il problema del calendario era molto vivo, come ci è attestato in molti passi (1QS 1,13-15; 1QS 9,26-10,8; 1QpAb 9,4-8; 1QH 1,24; 1QM 2,4; DD 3,14; 6,18s; 16,2-5; ecc.). Soprattutto le *Mišmarôt* (4Q452) ⁽⁸⁾ lasciano trasparire il problema di armonizzare un tale calendario rispetto a quello «ufficiale» e a quello solare; dal momento che ogni anno si perdono un giorno e un quarto, nel giro di pochi decenni si avrebbero le stagioni completamente capovolte.

È chiaro che la scelta di un calendario è principio d'identità settaria. Anzi, è possibile giustificare la separazione della setta di Qumrân dal sacerdozio ufficiale di Gerusalemme anche a causa dell'introduzione di un calendario lunisolare di tipo ellenistico (cf Dn 7,25 e 2 Mac 6,1-11). Il fondamento ideologico-teologico sta in questo: nel «calendario dei sabati» le feste annuali si ripetono invariabilmente nello stesso giorno della settimana ogni anno (Capodanno, Pasqua, Pentecoste, Festa delle Capanne cadono sempre nel IV giorno, quando furono creati i due luminari, secondo Gn 1,14-19); e così non vi è mai la sovrapposizione con il sabato. Il carattere «ideale» di un tale calendario può essere risolto riferendo quel computo non alla realtà effettiva, ma a quella che è oggetto dell'attesa escatologica ⁽⁹⁾.

Colui che firma questa cronaca ha tenuto una relazione sul *Significato numerico delle cronologie bibliche e rilevanza delle varianti testuali (TM – LXX – Samaritano)*. Anzitutto si è stabilita

⁽⁶⁾ Si ricordi soprattutto A. JAUBERT, *La date de la Cène; Calendrier biblique et liturgie chrétienne* (= Études Bibliques), Paris, Gabalda, 1957: ella, per risolvere la discordanza sulla data dell'Ultima Cena, ha ipotizzato che i Sinottici seguissero il calendario essenico – l'antico calendario della tradizione P e del *Libro dei Giubilei* –, mentre Giovanni il calendario lunisolare ufficiale del sacerdozio gesolimitano.

⁽⁷⁾ La dizione è mia. Martone, come la maggior parte degli studiosi, parlava impropriamente di un calendario «solare». Ma il presente calendario non può essere solare, dal momento che ha solo 364 giorni (4 trimestri di trenta giorni + 1 giorno intercalare; 13 settimane ogni trimestre; 52 settimane precise ogni anno).

⁽⁸⁾ Cf il recente studio dello stesso C. MARTONE, *Un calendario proveniente da Qumrân recentemente pubblicato*, «Henoch» 16 (1994) 49-76.

⁽⁹⁾ A mio parere, andrebbe invece sottolineato il carattere «liturgico» di una tale razionalizzazione.

l'originarietà della cronologia del TM rispetto alla LXX e al Pentateuco Samaritano sulla base di due criteri: 1) è originaria la cronologia apparentemente meno razionale ed è secondaria la cronologia immediatamente giustificabile (e non viceversa), analogamente al principio della *lectio difficilior*; 2) in modo complementare, è originaria quella cronologia di cui si può trovare una *ratio* più convincente.

Si è quindi cercata la *ratio* della cronologia massoretica, passando in rassegna alcune soluzioni degli ultimi decenni: l'«allegorica» di E. Testa, l'«astro-numerologica» di M. Barnouin, la «razionale» di D. V. Etz, la «misterica» di K. Sterning e G. Larsson e l'«algebrica» di D. W. Young. Il punto debole delle proposte qui ricordate sta nell'introdurre nuovi dati non presenti nel testo, oppure di apportare correzioni non motivate. Il metodo più sicuro è di rispettare i numeri presenti nel TM, senza aggiungerne di nuovi e senza variarli, al fine di «far quadrare i conti».

Nel cogliere il significato «simbolico» della numerologia, si deve anche evitare il rischio di una nuova allegoresi. La ragione teologica più profonda sta nella periodizzazione della storia, che dunque è antecedente alla speculazione apocalittica. A mio parere, bisogna poi avere l'avvertenza di non dedurre troppo. È vero che l'ipotesi scientifica procede per tentativi e per errori, e da un errore può sorgere una nuova ipotesi corretta. Tuttavia, l'impressione è che in questo campo ci si muova come sulle sabbie mobili. Per raggiungere conclusioni sulla storia della formazione del testo a partire dalla cronologia usata, sono necessari altri criteri. Infine, è ovvio che i due problemi, la cronologia e il calendario, sono tra loro connessi. Tuttavia, è meglio rispettarne l'indipendenza, sino a quando non si è certi che l'uno sia stato costruito sui dati dell'altro ⁽¹⁰⁾.

⁽¹⁰⁾ Questa conclusione si comprende in polemica con la soluzione di K. STENRING, *The enclosed Garden*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1966, ripresa da G. LARSSON, *The secret system; A study in the chronology of the Old Testament*, Leiden, Brill, 1973. Secondo questi due autori, il sistema cronologico del TM è coerente – almeno per quel gruppo di 12 scritti che avrebbero costituito il primo «canone» (Esateuco, Gdc, 1-2 Sam, 1-2 Re, 1-2 Cr, Ger e Ez) – ma è volutamente «nascosto», come «giardino chiuso» o «sistema segreto». Stenring ha cercato la chiave di questo sistema esoterico nell'incrocio delle informazioni cronologiche bibliche, derivate da tre diversi calendari (lunare, solare e standard), sul presupposto del perfetto computo di ogni datazione: un anno significa un anno *esatto*, stesso giorno e stessa ora.

3. GLI STORICI GIUDEO-ELLENISTI

Due contributi hanno studiato la razionalità delle cronologie presso gli storici giudeo-ellenisti. Secondo Lucio Troiani (*Cronologie apologetiche presso gli storici ellenisti*), l'istanza apologetica, attribuita a Demetrio o Eupolemo, di voler mostrare la più alta antichità dei giudei, è in verità un giudizio degli autori cristiani che li hanno tramandati. Invece, nel suo trattato *Sull'antichità dei giudei*, noto sotto il titolo di *Contro Apione*, Giuseppe Flavio ha utilizzato fonti greche per la sua cronologia, concedendo come un dato condiviso che gli studi di cronologia dei giudei non godessero di prestigio nel mondo erudito ellenistico. Bisognerà attendere il *Seder »Olam Rabba* per avere una cronologia biblica organica. Ancora nell'età di Porfirio, gli eruditi attingevano alle fonti per noi più strane al fine di ricostruire la cronologia. D'altra parte, i frammenti di questi autori sembrano suggerire un tipo di speculazione sul tempo *subordinata* a un'ipotesi di rivelazione. La conferma verrebbe dalle affinità dell'opera di Demetrio con il *Libro dei Giubilei* e dal fatto che Eupolemo si richiami a una non meglio nota *Profezia di Elia*. La cronologia sarebbe dunque un modo per comprendere i «tempi di Dio» e il suo modo di agire nella storia.

Alberto Barzanò ha invece studiato *L'uso delle cronologie in Giuseppe Flavio e la storia ebraica universalizzata*. Nell'arcipelago delle ricerche su Giuseppe Flavio, «tanto vasto e approfondito da aver condotto all'elaborazione di un insieme di pubblicazioni quale esiste solo per pochi altri storiografi dell'antichità classica greca e romana», Barzanò ha voluto sottolineare uno specifico aspetto che sembra sfuggito ai più: l'influsso che le sue vicende personali ebbero sulle scelte di fondo e di dettaglio. Il dato cronologico viene infatti caricato simbolicamente e Giuseppe Flavio è un narratore che «costruisce» la storia. La sua opera non sarebbe quindi da leggere come un percorso letterario organico di ricostruzione cronologica e di divulgazione al mondo ellenistico e romano della storia di un popolo e del rapporto con il suo Dio, ma principalmente come un sofferto tentativo di rendere ragione – a se stesso, prima che agli altri – della sua esperienza di vita, contraddittoria nelle sue diverse fasi in modo sin troppo evidente. Sono i fallimenti «politici» della sua vita a spiegare le contraddizioni del suo pensiero storico (anche nella polemica con Giusto di Tiberiade). In questo contesto va collocata la sua visione «profetica» della storia, una profezia *ex eventu* di come sia possibile dare senso alla fine d'Israele con la caduta del tempio del 70 d.C.

4. LA TRADIZIONE APOCALITTICA

Le due ultime relazioni avrebbero dovuto saggiare il significato della periodizzazione apocalittica, ma è purtroppo mancato il contributo di Eugenio Corsini ⁽¹¹⁾; la relazione di Piero Capelli (*Periodizzazioni del tempo: la soluzione apocalittica*) è rimasta quindi senza «partner» neotestamentario. Dopo aver definito operativamente il concetto di «apocalittica» – come modo di pensare mitico e simbolico, che si declina in *topoi* letterari e teologici e che danno forma a una serie di opere dal V sec. a.C. al I sec. d.C. –, Capelli ha distinto nella riflessione apocalittica l'accezione «cosmologica» del tempo (calendari, feste...) da quella «teleologica» (periodizzazione della storia).

La domanda circa l'insorgere di tale interesse coinciderebbe con la domanda circa l'origine stessa dell'apocalittica, la quale recepisce evidenti influssi dal parsismo. E. J. Bickerman ⁽¹²⁾ ha ipotizzato un preciso frangente storico: la morte di Cambise e le turbolenze che ad essa sono seguite.

L'emergenza del tema appare già nel *Libro dei Vigilanti* (= *Enoc et.* 6-36) e nel *Libro dell'Astronomia* (= *Enoc et.* 72-82), in cui si ha *in nuce* un interesse teleologico, ma non ancora una vera e propria periodizzazione. I testi in cui compare l'accezione «cosmologica» sono *Enoc et.* I-V (risalente al 200 a.C.), il *Libro dei Giubilei* (di epoca asmonaica), il *Libro delle Parabole* (= *Enoc et.* 37-71) e l'*Enoc slavo* (I sec. d.C.). I testi invece in cui compare l'accezione «teleologica» sono Dn 2 (del 250 a.C.?); nel II sec. a.C., Dn 7.8.9. 10-12, il *Libro dei Sogni* (= *Enoc et.* 83-90), 3 *Sibillini*, il *Testamento di Levi e di Nefiali*, l'*Epistola di Enoc*; tra le due guerre giudaiche, 4 e 5 *Sibillini*, il *Libro delle Antichità Bibliche*, 4 *Esdra* e 2 *Baruc*.

In conclusione, Capelli si è domandato se le due accezioni cosmologica e teleologica siano da intendere come due concezioni di tempo opposte che si elidono a vicenda, l'una lineare e l'altra ciclica. A suo parere, si avrebbero invece due prospettive complementari sullo stesso oggetto, il «tempo» appunto, distinte dal punto di vista letterario. L'accezione «teleologica» è un sostegno alla speranza nell'intervento risolutore di Dio, in quanto si colloca in tre

(¹¹) A Eugenio Corsini era affidato lo studio della *Aritmologia e storia della salvezza nell'Apocalisse*. Nel tempo previsto per la sua relazione, si è tenuto un dibattito introdotto e guidato da Romano Penna. Ci auguriamo tutti che il contributo appaia negli atti del convegno.

(¹²) E. J. BICKERMAN, *Four Strange Books of the Bible*, Schocken, New York 1967, tr. it.: *Quattro libri stravaganti della Bibbia; Giona, Daniele, Kohelet, Ester*, ed. italiana a cura di F. PARENTE (= Il Mondo Antico 6), Bologna, Patron, 1979.

periodi di grande difficoltà per Israele (il passaggio alla dominazione greca, la crisi maccabaica e il periodo tra le due guerre giudaiche).

* * *

Il convegno si è concluso con una *tavola rotonda* ricca e stimolante, a conferma che la percezione simbolica dell'essere tempo coinvolge completamente il problema antropologico e – conseguenza o presupposto? – il problema teologico, perché «la percezione del tempo non è spiegabile a partire dalla sola molteplicità che essa contiene; essa suppone un soggetto eterno. E lo stesso vale per l'evoluzione oggettiva del divenire: per vedervi altro che non sia una successione di istanti senza legame, una innovazione perpetua e disordinata, bisogna credere che sia retta da finalità che la dominano. La storia può essere compresa solo nella misura in cui si afferma la permanenza di una medesima fine durante periodi più o meno lunghi, permanenza che trascina l'orientazione verso un fine unico da una molteplicità di fatti successivi» ⁽¹³⁾.

GIANANTONIO BORGONOV
Seminario Arcivescovile
Venegono Inferiore (VA)

(¹³) F. ALQUIÉ, *Le désir d'éternité* (= Quadrige 50), Paris, PUF, 41993, 94.