

LA MEMORIA FONDATRICE

Storia e ideologia, identità e costituzione di un popolo Il caso della «ricapitolazione» deuteronomica

SOMMARIO: 1. LA «MEMORIA COLLETTIVA» DI MAURICE HALBWACHS; a) *Memoria e istituzione*; b) *Memoria e storia*; c) *Memoria e scrittura*; d) *Memoria ed evento religioso* – 2. LA FUNZIONE DELLA «MEMORIA FONDATRICE»; a) *La «funzione»*; b) *La «memoria»*; c) *Il valore «fondatore»* – 3. LA «RICAPITOLAZIONE» DEUTERONOMICA – 4. CONCLUSIONI; a) *Il baricentro del momento deuteronomico*; b) *La dialettica di obbedienza e innovazione*; c) *L'incongruenza della critica storica applicata alle narrazioni bibliche*; d) *La memoria non pacificata*.

L'impertinenza della storiografia moderna e contemporanea nei riguardi della solidità dei dati storici contenuti nei racconti biblici, soprattutto del Primo Testamento, ma non meno del Nuovo Testamento, non ha bisogno di essere dimostrata. È un dato che emerge evidente, per esempio, dalla lettura delle ultime *Storie di Israele*, e provenienti non soltanto da correnti critiche estreme, ma anche da autori che si sono fatti apprezzare per le loro doti di moderazione e di equilibrio¹. Il caso di M. Liverani è molto istruttivo. In una conferen-

¹ Ricordo almeno N.P. LEMCHE, *Early Israel; Anthropological and historical studies on the Israelite society before the monarchy*, translated by F.H. CRYER (= VT.S 37), Leiden, E.J. Brill, 1985; Ph.R. DAVIES, *In search of «Ancient Israel»* (= JSOT.S 148), Sheffield, JSOT Press, 1992; Th.L. THOMPSON, *Early history of the Israelite people; From the written and archaeological sources* (= SHANE 4), Leiden - Boston - Köln, E.J. Brill, 1992; G.W. AHLSTRÖM, *The history of Ancient Palestine from the Palaeolithic period to Alexander's conquest*, with a contribution by G.O. ROLLEFSON, edited by D.V. EDELMAN (= JSOT.S 146), Sheffield, JSOT Press, 1993; H.M. BARSTAD, *The myth of the empty land. A study in the history and archaeology of Judah during the «exilic» period* (= Symbolae Osloenses 28), Oslo, Scandinavian University Press, 1996 (e la risposta di Th.L. THOMPSON, «The exile in history and myth. A response to Hans Barstad», in *Leading captivity captive: «the exile» as history and ideology*, edited by L.L. GRABBE [= JSOT.S

za, rielaborata poi per *Biblica*², egli sottolinea la necessità di evitare due opposti estremismi:

Da un lato quello di una tranquillizzante conferma che porta ad accettare in toto il racconto biblico, dall'altro quello del sospetto di una colossale falsificazione che non sia neppure basata su informazioni o fonti autentiche per noi perse, ma legittimamente postulabili. Io devo confessare la mia assoluta adesione all'impegno primario dello storico, che è quello di dubitare delle sue fonti; ma dall'altro devo riconoscere che i controlli possibili su fonti esterne hanno di norma confermato l'attendibilità dei racconti biblici di carattere storico³ (altra cosa sono ovviamente le leggende eziologiche e i miti di fondazione). L'ipotesi di una colossale falsificazione, di una «invenzione» d'Israele (per alludere qui ai titoli di un paio di libri recenti)⁴ – mi pare in buona sostanza da respingere. Una redazione tarda e tendenziosa non esclude fonti antiche e affidabili⁵.

Ciò che Liverani rimprovera a coloro che l'hanno preceduto, è quanto gli viene contestato per la sua *storia*, dal momento che contrappone alla ricostruzione «normale» dello storico, la storia «inventata» da Israele⁶.

278 / European Seminar in Historical Methodology 2], Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, 101-18); K.W. WHITELAM, *The invention of Ancient Israel. The silencing of Palestinian history*, London - New York NY, Routledge and Kegan Paul, 1996; M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica d'Israele* (= Storia e Società), Roma - Bari, Editori Laterza, 2003. Istruttivo, per quanto riguarda il giudizio di affidabilità delle storiografie bibliche, è il cambiamento introdotto da J.A. Soggin nella seconda edizione della sua *Storia d'Israele. Introduzione alla storia d'Israele e Giuda dalle origini alla rivolta di Bar Kochbà*, seconda edizione interamente rifatta e aggiornata (= BCR 44), Brescia, Paideia Editrice, 2002: mentre nella prima edizione del 1984 Soggin partiva dal periodo davidico quale momento propriamente storico, nella seconda edizione del 2002 sposta il punto di partenza al periodo delle due monarchie divise, come sottolinea anche la correzione del sottotitolo, considerando quanto precede «pre-istoria» (cf anche J.A. SOGGIN, «Storiografia nel Vicino Oriente Antico e in Israele. A proposito della seconda edizione della mia *Storia d'Israele*», *MG* 7,1 [2002] 5).

² M. LIVERANI, «Nuovi sviluppi nello studio della storia dell'Israele biblico», *Bib* 80 (1999) 488-505.

³ In nota: «La corrispondenza tra le cronologie biblica e assira è tale da far scartare l'ipotesi di una «invenzione» che non sia basata su fonti autentiche ed attendibili».

⁴ In nota sono citati *The Fabric of history. Text, artifact, and Israel's past*, edited by D.V. EDELMAN (= JSOT.S 127), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991, e WHITELAM, *Invention of Ancient Israel*.

⁵ LIVERANI, «Nuovi sviluppi», 496.

⁶ LIVERANI, *Oltre la Bibbia*. Si vedano le recensioni di A. ROFÉ (*Henoch* 25 [2003] 361-371); e G.L. PRATO (*RivBib* 52 [2004] 463-473); e J.L. SKA (*Bib* 86 [2005] 279-283). In realtà la dialettica di Liverani è molto più proficua di quanto appaia a prima vista; ma dà ragione a G.L. PRATO nel rimarcare che «probabilmente, la scelta dei due aggettivi qualificativi («normale» e «inventata») non è molto felice, sia perché può dare adito a polemiche pretestuose e gratuite, sia soprattutto perché i confini intrinseci tra i due ambiti non sono chiari» (*ivi*, 465).

Se il mondo accademico respinge con recensioni più o meno dure gli esiti minimalisti delle nuove ricostruzioni storiche⁷, la ricezione giornalistica⁸ e, più ancora, il grande pubblico reagiscono allo scandalo provocato da tale decostruzionismo e minimalismo storico con sdegno, che talvolta degenera in posizioni fondamentaliste, ancorate a passioni apologetiche più che alle ragioni di una pacata discussione.

La questione si è ulteriormente esasperata a partire dagli anni Novanta del secolo XX, in quanto le nuove ricerche, condotte sulla base della metodologia storica contemporanea e di tutte le discipline ausiliarie che la sostengono, *in primis* l'archeologia, non pongono in dubbio soltanto qualche particolare – più o meno essenziale – di un racconto biblico. Ciò potrebbe facilmente essere spiegato dalla maggiore attenzione della narrazione biblica alla dimensione teologica rispetto all'esattezza della documentazione. Ma, molto più alla radice, i grandi quadri storici, che costituiscono l'ossatura della storia biblica, si sono progressivamente sgretolati sotto l'azione corrosiva della critica storica: l'epoca dei padri, la permanenza in Egitto e l'esodo, l'insediamento nella terra di Canaan e il periodo dei giudici, il grande impero davidico-salomonico...

⁷ Si veda WHITELAM, *The invention of Ancient Israel*, che discute i risultati di N.P. Lemche, Ph.R. Davies, Th.L. Thompson (controrisposta di N.P. LEMCHE, «Clio is also among the Muses? Keith W. Whitelam and the history of the Palestine: A review and commentary», *SJOT* 10 [1996] 88-104). Si legga anche il contributo di B. HALPERN, «Erasing history. The minimalist assault on Ancient Israel», *BiRe* 11,6 (1995) 26-35. 47, che discute Ph.R. Davies, Th.L. Thompson, G.W. Ahlström. Per quest'ultimo si vedano anche W. THIEL, «Von der Steinzeit zu Alexander d. Gr. Zur neuen Geschichte Palästinas von G. W. Ahlström», *Bib* 75 (1994) 556-567; Th.L. THOMPSON, «Gösta Ahlström's history of Palestine», in *The pitcher is broken. Memorial essays for Gösta W. Ahlström*, edited by S.W. HOLLOWAY - L.K. HANDY (= JSOT.S 190), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, 420-434; I.W. PROVAN, «Ideologies, literary and critical. Reflections on recent writing on the history of Israel», *JBL* 114 (1995) 585-606, che accusa N. Lemche, Ph.R. Davies, Th.L. Thompson e G.W. Ahlström della stessa ideologia da loro denunciata nella storiografia biblica.

⁸ Il mio pensiero corre alle reazioni suscitate dalla traduzione italiana dell'opera discutibile (non per nulla il libro è recensito anche nel sito web della UAAR italiana), ma certamente interessante e provocante di I. FINKELSTEIN - N.A. SILBERMAN, *Le tracce di Mosè. La Bibbia tra storia e mito*, traduzione di D. BERTUCCI (= Saggi 14), Roma, Carocci Editore, 2002 (or. ingl.: *The Bible unearthed. Archaeology's new vision of Ancient Israel and the origin of its sacred texts*, New York, NY, The Free Press of Glencoe, 2001); mi riferisco, per esempio, alla presentazione di A. TORNO, «La storia biblica? Un'invenzione della politica», *Il Corriere della Sera*, 8 giugno 2002.

Uno dei vocaboli *à la page* tra gli studi dedicati alla storia d'Israele nell'ultimo ventennio è «ideologia»⁹. D.J.A. Clines è giunto a definirlo un *catchword* degli studi biblici degli anni Novanta¹⁰. È ovvio che bisognerebbe anzitutto chiarire la specifica eco filosofica e culturale che sta dietro l'apparente uniformità del lessema nelle lingue occidentali: come per ogni altro vocabolo, infatti, diverso è il campo semantico di ogni sistema linguistico¹¹. Ma anche in senso tecnico,

esiste un alto grado di diversità nei sensi in cui è utilizzato e il tipo di influsso che ci si aspetta di avere a riguardo della comprensione della Bibbia. A un estre-

⁹ Spigolando qua e là, si vedano P.D. MILLER, JR., «Faith and ideology in the Old Testament», in *Magnalia Dei, The Mighty Acts of God; Essays on the Bible and archaeology in memoriam of G.E. Wright*, edited by F.M. CROSS, JR. - W.E. LEMKE - P.D. MILLER, JR., Garden City NY, Doubleday and Co., 1976, 464-479; R. GOLDENBERG, «History and ideology in Talmudic narrative», in *Approaches to Ancient Judaism. Volume IV: Studies in liturgy, exegesis, and Talmudic narrative*, edited by W.S. GREEN (= BJSt 27), Chico CA, Scholars Press, 1983, 159-171; G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Israele Antico* (= BSSTB 3), Brescia, Paideia Editrice, 1986; S. JAPHET, *Ideology of the book of Chronicles and its place in Biblical thought* (= BEATAJ 9), Frankfurt - Bern - New York, Peter Lang Verlag, 1989 [1997]; D. M. GUNN - D. NOLAN FEWELL, *Narrative in the Hebrew Bible* (= The Oxford Bible Series), Oxford, University Press, 1993; *Community, identity, and ideology. Social science approaches to the Hebrew Bible*, edited by Ch.E. CARTER - C.L. MEYERS (= SBTS 6), Winona Lake IN, Eisenbrauns, 1996; *Leading captivity captive: «the exile» as history and ideology*, edited by L.L. GRABBE (= JSOT.S 278 / European Seminar in Historical Methodology 2), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998; Y. AMIT, *History and ideology; An introduction to historiography in the Hebrew Bible*, translated by Y. LOTAN, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999; J.E. DYCK, *The theocratic ideology of the Chronicler* (= BIS 33), Leiden - Boston - Köln, E.J. Brill, 1999; J.B. KOFOED, *Text and history. Historiography and the study of the Biblical text*, Winona Lake IN, Eisenbrauns, 2005. Ho già citato la rassegna critica di PROVAN, «Ideologies, literary and critical», 585-606.

¹⁰ D.J.A. CLINES, «Possibilities and priorities of Biblical interpretation in an international perspective», *BibInt* 1 (1993) 67-88: 86.

¹¹ In tedesco, secondo il dizionario standard *Duden*, ha una connotazione fortemente negativa, definendola una visione *weltfremd* («estrinseca rispetto al mondo») e *unecht* («inautentica»). Similmente in inglese (cf J. BARR, *History and ideology in the Old Testament. Biblical studies at the end of a Millennium. The Hensley Henson lectures for 1997 delivered to the University of Oxford*, Oxford, University Press, 2000, 106s). In francese, invece, il *Petit Robert* non dà particolare connotazioni negative, definendo l'ideologia un «ensemble des idées, des croyances et des doctrines propres à une époque, à une société ou à une classe». Il *Vocabolario Treccani* distingue tra un significato filosofico (del marxismo) e un significato sociologico, definito come «il complesso di credenze, opinioni, rappresentazioni, valori che orientano un determinato gruppo sociale; anche, ogni dottrina non scientifica operante come veicolo di persuasione e propaganda». Più generico lo spagnolo, secondo il *Diccionario* della Real Academia Española: «Rama de las ciencias filosófica, que trata del origen y clasificación de las ideas».

mo, ideologia significa false idee, create dal sistema sociale ed economico, idee che mascherano la realtà delle cose; la realtà, comunque, può essere conosciuta e quindi opposta all'ideologia. All'altro estremo, ogni cosa è ideologia: non c'è accesso alla realtà se non attraverso l'ideologia, in quanto ciò che definiamo «realtà» è qualcosa che costruiamo noi, e ogni tentativo di passare a una valutazione «reale» della realtà è solo un'ideologia ingannevole più di ogni altra¹².

Bisogna dar ragione a J. Barr, quando nota che

a nessuno piace sentire che le proprie convinzioni siano una «ideologia»; i teologi più che altri non pensano che la loro teologia sia ideologia; i biblisti, alcuni di loro per lo meno, non sono contenti quando i contenuti della Bibbia sono qualificati come ideologia. [...] In generale, allora, non c'è nessun motivo perché il concetto di ideologia non debba essere usato; ma se viene usato, dovrebbe essere analizzato in modo appropriato e spiegato con chiarezza, spiegando anche quali siano i guadagni attesi¹³.

Il rifiuto di qualificare la «teologia» come «ideologia» non è dovuto a una reazione superficiale, ma è il sintomo evidente di quel conflitto tra «storia» e «teologia» che ha radici profonde¹⁴ e caratterizza tutto

¹² «There is a great degree of variety in the senses in which it is employed and the sort of impact that it is expected to have upon the understanding of the Bible. At one extreme, ideology means false ideas, ideas created by the social and economic system, ideas which disguise the reality of things; reality, however, can be known and can thus be opposed to ideology. At the other extreme, everything is ideology: there is no access to reality apart from ideology, for what we call "reality" is something that we construct, and any attempt to pass to a "real" appreciation of reality is only a more deceptive ideology than any other» (BARR, *History and ideology*, 29). Una ricerca completa dovrebbe analizzare anche in prospettiva diacronica l'utilizzo del termine (almeno) nel marxismo e nello strutturalismo.

¹³ «People do not like to hear their opinions described as "ideology"; theologians mostly do not think that their theology is ideology; biblical scholars, some of them at least, are not happy when the contents of the Bible are classified as ideology. [...] In general, then, there is no reason at all why the concept of ideology should not be used; but if it is used, it should be properly analysed and clearly explained, and the advantages expected to come from it should also be explained» (*ivi*, 107 e 140). Nell'arco di queste pagine, J. Barr svolge la sua analisi appassionata, confrontando teologia (biblica) e ideologia.

¹⁴ La prima chiara esposizione del problema sta nel cap. VII di B. SPINOZA, «Tractatus theologico-politicus», in *Id.*, *Opera*, III, hrg. von C. GEBHARDT, Heidelberg, C. F. Winter Universitätsverlag, 1924, 1-267: 98, linee 10-18: «Ut autem ab his turbis extricemur, & mentem a præjudiciis theologicis liberemus, nec temere hominum figmenta pro divinis documentis amplectamur, nobis de vera methodo Scripturam interpretandi agendum est, & de eadem disserendum: hac enim ignorata nihil certo scire possumus, quid Scriptura, quidve Spiritus Sanctus docere vult. Eam autem, ut hic paucis complectar, dico methodum interpretandi Scripturam haud differre a methodo interpretandi naturam, sed cum ea prorsus convenire». Una buona traduzione italiana è quella di B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, a cura di A. DROETTO - E. GIANCOTTI

il periodo moderno e contemporaneo. È necessario andare al nocciolo di tale conflitto per comprendere la necessaria compresenza di entrambe le prospettive. Entrambe – con la ricchezza dei loro rispettivi metodi – permettono di mettere a fuoco il nesso tra passato e presente, tra presente e progettazione di futuro, fra la storia della rivelazione di Dio e la rivelazione di Dio nella storia.

Vi è però un'altra distinzione da introdurre, prima di entrare nel vivo della trattazione. Troppe volte si fa ricorso alla categoria *mitica* per rigettare (o anche solo valutare) l'affidabilità storica della narrazione biblica. In realtà, si potrebbe riformulare l'aforisma creato da W. Stählin parlando del simbolo, e dire che chiunque anteponga al termine «mito» l'avverbio «solo», ha già dichiarato la sua incompetenza a parlare di «mito»¹⁵. Anche a questo proposito, sono dunque necessarie alcune precisazioni.

Sono i campi di ricerca della storia delle religioni e dell'archetipologia simbolica¹⁶ ad aver dato un contributo rilevante per la comprensione del fatto mitico, distinguendo chiaramente tra *mito* e *mitologia*. In tale contesto, *mito* equivale a «simbolo in azione», in quanto il mito esprimerebbe in modo plastico e drammatico ciò che la teologia (o la metafisica) definiscono in forma dialettica.

Il mito non è quindi necessariamente antistorico o astorico, come sottolineava M. Eliade:

Il mito annuncia la comparsa di una nuova «situazione» cosmica o di un evento primordiale. Pertanto è sempre la rappresentazione di una «creazione»: vi si racconta come è stato fatto qualcosa, e in che modo questo qualcosa ha incominciato a *essere*. Ecco perché il mito si identifica con l'ontologia: parla solo di *cose reali*, di ciò che è realmente accaduto, di ciò che si è manifestato totalmente¹⁷.

BOSCHERINI, introduzione di E. GIANCOTTI BOSCHERINI (= NUE 130), Torino, Giulio Einaudi Editore, 1972 [1980]. Per approfondire il richiamo storico a Spinoza, rimando a G. BORGONOVO, «Una proposta di rilettura dell'ispirazione biblica dopo gli apporti della *Form- e Redaktionsgeschichte*», in *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Roma, settembre 1999* (= AD 11), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2001, 41-63.

¹⁵ «Jeder, der vor das Wort Symbol das Wörtlein "nur" setzt, hat damit den gültigen Beweis geliefert, dass er nicht versteht, was ein Symbol ist» (W. STAHLIN, «Das Problem von Bild, Zeichen, Symbol und Allegorie», in Id., *Symbolon. Vom gleichnishaften Denken. Zum 75. Geburtstag im Auftrag der Evangelischen Michaelsbruderschaft*, hrg. von A. KÖBERLE, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1958, 318-344: 334).

¹⁶ Mi riferisco in modo particolare alle opere di M. Eliade, G. Bachelard e G. Durand, dedicate all'*immaginazione della materia*.

¹⁷ *Le sacre et le profane*, Gallimard, Paris 1956, 63 [tr. it.: *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1984].

In questa definizione, il mito non è semplicemente frutto di fantasia o sinonimo di favola, ma espressione *poetica*¹⁸ della realtà; ha per oggetto la realtà e la storia dell'uomo, è un avvicinamento asintotico alla realtà, e quindi è anch'esso una fonte di conoscenza *storica*, sebbene di una storia non supportata da documenti¹⁹; non è per sua natura antireligioso o politeista, ma esprime la realtà del divino, a misura della cultura teologica in cui è utilizzato; è espressione di una creatività (o *invenzione*) radicata nella concretezza della storia vissuta e reale²⁰.

Davanti a una storia *mitica* si possono e si devono applicare i criteri di storicità della moderna storiografia, ma si deve percepire anche la *differenza qualitativa*, che ne salvaguardi l'originalità. Basterebbe far mente locale al fatto che il primo protagonista in assoluto nella storia biblica, JHWH Dio, non può essere rubricato *direttamente* dallo storiografo moderno; solo indirettamente, potrebbe essere citato per gli esiti di un fatto «inspiegabile» o per la testimonianza indiretta di qualche protagonista umano. Ciò che più interessa alla storia *mitica* è impertinente per la critica storica moderna.

Il superamento del positivismo storico ha permesso di rivalutare il contributo storico che proviene anche da documentazioni non materiali, compresa anche la letteratura e il romanzo, in particolare. Ma qui bisogna recuperare un fattore, ancora più fondamentale, che potremmo definire come la permanenza del passato nel DNA culturale di un gruppo socialmente definito (famiglia, clan o popolo).

¹⁸ Intendo l'attribuzione *poetica* in senso forte, a partire dai contributi fondamentali di P. Ricœur e P. Beauchamp. Si veda, con esuberante bibliografia, R. VIGNOLO, «Scriptura secundum Scripturas. Valenza narrativa e riflessiva del libro nella Tôrâ e nei Profeti anteriori. Per una fenomenologia del testo biblico tra poetica e teologia», in «E fu per la mia bocca dolce come il miele» (Ez 3,3). *Il testo biblico in tensione tra fissità canonica e mobilità storica. Atti dell'XI Convegno di Studi Veterotestamentari (Torreglia, 6-8 Settembre 1999)*, a cura di S. BARBAGLIA, RSB 13/1 (2001) 27-83.

¹⁹ Cf J. & W. BURKERT - F. STOLZ, *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei orientalische Beispiele*, hrg. von F. STOLZ (= OBO 48), Freiburg (Schweiz) - Göttingen, Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, 1982.

²⁰ In merito a questo aspetto del problema, ci si deve ricordare che la storia del passato fu per Israele l'unico campo di indagine *poetica*. Il monoteismo, ormai raggiunto con il II-Isaia e il Deuteronomio, non ha permesso quella produzione mitologica, che invece ha caratterizzato, ad es., la Grecia dei grandi tragici del V secolo a.C.: Eschilo (525-456), Sofocle (497-406) ed Euripide (480-406).

1. LA «MEMORIA COLLETTIVA» DI MAURICE HALBWACHS

Per fondare la mia proposta, potrei partire dalla figura di «memoria culturale» (*kulturelle Gedächtnis*), introdotta da J. Assman²¹. Ma il percorso della sua ricca produzione, che parte dall'egittologia e ha avuto una *Wirkungsgeschichte* – particolarmente in Germania – che ha spostato l'accento sul problema della relazione tra monoteismo e violenza più che sul problema originario del rapporto tra canone-memoria-identità²², mi fa preferire come punto di partenza l'opera

²¹ Di lui ricordo almeno *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, hrg. von A. ASSMANN - J. ASSMANN, München, Fink Verlag, 1983; *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II*, hrg. von A. & J. ASSMANN, München, Fink Verlag, 1987; J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Zweite, durchgesehene Auflage (= Beck'sche Reihe 1307), München, Verlag C. H. Beck, 1992 [1997] = *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Broschierte Sonderausgabe (= Beck'sche Reihe 1307), München, Verlag C. H. Beck, 1999 [2002] [tr. it.: *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, traduzione di F. DE ANGELIS (= Biblioteca Einaudi 2), Torino, Einaudi, 1997]; J. ASSMANN, *Moses the Egyptian. The memory of Egypt in Western monotheism*, Cambridge MA - London, Harvard University Press, 1997 [tr. it.: *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, traduzione di E. BACCHETTA (= Il Ramo d'oro 35), Milano, Adelphi, 2000]; J. ASSMANN, *Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und seiner Umwelt*, Mit einer Laudatio von H. P. MÜLLER (= MTV 1), Münster, LIT Verlage, 1999; J. ASSMANN, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien* (= Beck'sche Reihe 1375), München, Verlag C. H. Beck, 2000 [2004].

²² Per questa discussione si vedano G. BARBAGLIO, *Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane* (= Commenti e Studi Biblici), Assisi, Cittadella Editrice, 1991; J. BRIEND, *Dieu dans l'Écriture* (= LeDiv 150), Paris, Les Éditions du Cerf, 1992 [tr. it.: *Dio nella Scrittura*, a cura di C. VALENTINO (= Ricerche Teologiche), Roma, Borla, 1995]; S. ADAM, *Handelt Gott gewaltlos? Zum Problem der Gewalt in der Kirche und ihrer Wurzel*, Stuttgart, Selbstverlag Gertrud Kircher, 1997; R.M. SCHWARTZ, *The curse of Cain. The violent legacy of monotheism*, Chicago - London, University of Chicago Press, 1997; G. BAUDLER, *Die Befreiung von einem Gott der Gewalt. Erlösung in der Religionsgeschichte von Judentum, Christentum und Islam*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1999; *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, hrg. von Th. SÖDING, unter Mitarbeit von E. DASSMANN - K. MÜLLER - J. WERBICK - E. ZENGER (= QD 196), Freiburg i. B. - Basel - Wien, Verlag Herder, 2003; M. DOUSSE, *Dieu en guerre. La violence au coeur des trois monothéismes*, Paris, Michel, 2002; «Monotheismus unter Gewaltverdacht», *IKaZ* 32,3 (2003) 222-314; E. LORCA, *One God. The political and moral philosophy of Western civilization* (= Black Rose Books FF314), Montréal, Black Rose Books, 2003; *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt «Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung»*, hrg. von R. SCHWAGER - J. NIEWIADOMSKI (= Beiträge zur mimetischen Theorie 15), Münster, LIT Verlage, 2003; *Monotheismus – eine Quelle der Gewalt?*,

meno conosciuta, ma non certo di secondo piano, di M. Halbwachs, che con la sua «memoria collettiva» (*mémoire collective*) ha offerto allo stesso Assmann la chiave di volta degli sviluppi successivi.

Le principali opere di Maurice Halbwachs

Leibniz (= Les Philosophes), Paris, Éditions Mellotée, 1907 [1950]; *Les expropriations et le prix des terrains à Paris (1860-1900)*, Paris, E. Cornely & C^{ie}, 1909; *La classe ouvrière et les niveaux de vie*, Paris, Félix Alcan, 1913; *La théorie de l'homme moyen. Essai sur Quetelet et la statistique morale* (= BPhC), Paris, Félix Alcan, 1913; «Matière et société», in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 45 (1920) 88-122 (ristampato in *ClasSocMorph*); *Les cadres sociaux de la mémoire*, Nouvelle édition (= BPhC), Paris, Presses Universitaires de France, 1925 [1952] = *Les cadres sociaux de la mémoire*, préface de F. CHÂTELET (= Archontes 5), Paris - La Haye, Mouton, 1976 = *Les cadres sociaux de la mémoire*, postface de G. NAMER (= Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité 8), Paris, Éditions Albin Michel, 1994 [tr. it.: *I quadri sociali della memoria*, traduzione di G. BREVETTO - L. CARNEVALE - G. PECCHINENDA (= Memorabilia 3), Napoli - Los Angeles, Ipermedium, 1997; il cap. V è tradotto anche come *Memorie di famiglia*, a cura di B. ARCAN- GELI (= I Classici della Sociologia), Roma, Armando Editore, 1996]; *Les origines du sentiment religieux d'après Durkheim* (= La Culture Moderne 14), Paris, Stock, 1925 [tr. ingl.: *Sources of religious sentiment*, translated by J.A. SPAULDING, New York, NY, The Free Press of Glencoe, 1962]; *Le causes du suicide*, avant-propos de M. MAUSS (= BPhC), Paris, Félix Alcan, 1930 = *Le causes du suicide*, préface de S. PAUGAM, avant-propos de M. MAUSS (= Le Lien Social), Paris, Presses Universitaires de France, 2002; *L'évolution des besoins dans les classes ouvrières* (= Nouvelle Bibliothèque Économique), Paris, Félix Alcan, 1933; «La morphologie religieuse», *ASoc Série E*, 1 (1935) 8-14 (ristampato in *ClasSoc-Morph*); *Les classes sociales* (= Les Cours de Sorbonne), Paris, Centre

hrsg. von H. DÜRINGER (= Arnoldshainer Texte 125), Frankfurt a.M., Haag und Herchen, 2004; *The destructive power of religion. Violence in Judaism, Christianity, and Islam*, voll. I-IV, edited by J.H. ELLENS, foreword by M.E. MARTY (= Contemporary Psychology), Westport, Conn. - London, Praeger Publisher, 2004. Si vedano anche *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*, hrsg. von J. STRAUB (= STW 1402), Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1998 (1^a ristampa: 2000); B. GIESEN, *Kollektive Identität* (= STW 1410), Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1999.

de documentation universitaire, 1937 [²1944]; «Individual psychology and collective psychology», *ASR* 3/55 (1938) 615-23; *La morphologie sociale*, préface de A. GIRARD (= Collection U2 116. Série Sociologie), Paris, Librairie Armand Colin, 1938 [²1970]; «La psychologie collective du raisonnement», *ZSF* 7 (1938) 357-374 (ristampato in *ClasSocMorph*); *Morphologie sociale* (= Collection Armand Colin 211), Paris, Librairie Armand Colin, 1938 [²1946] = *Morphologie sociale*, présentation de A. GIRARD (= Série Sociologie 116), Paris, Librairie Armand Colin, 1970; «analyse des mobiles dominants qui orientent l'activité des individus dans la vie sociale», in *Analyse des mobiles dominants qui orientent l'activité des individus dans la vie sociale*, vol. I, contributions de B. RAYNAUD - M. HALBWACHS - H. ARTUS (= Enquêtes sociologiques. Université libre de Bruxelles 1), Liège - Paris, Imprimerie G. Thone - Librairie du Recueil Sirey, 1938, 59-210 = *Esquisse d'une psychologie des classes sociales*, avec une notice sur l'auteur par G. FRIEDMANN (= PBSI. Série B: Les Classiques de la Sociologie 2), Paris, Librairie Marcel Rivière et C^e, 1955 = *Esquisse d'une psychologie des classes sociales*, avec une notice sur l'auteur par G. FRIEDMANN, préface de A. CUVILLIER (= PBSI. Série B: Les Classiques de la Sociologie 2), Paris, Librairie Marcel Rivière et C^e, ²1964 [tr. it.: *Psicologia delle classi sociali*, traduzione dal francese di L. CINI POI, con una prefazione di G. FRIEDMANN (= SC/10. Manuali 14), Milano, Feltrinelli, 1963, ²1973]; «Individual consciousness and collective mind», *AJS* 44,6 (1939) 812-822 [tr. fr.: «Conscience individuelle et esprit collectif», in *ClasSocMorph*]; «L'expression des émotions et la société», in *Mélanges économiques et sociaux offerts à Émile Witmeur*, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1939, 149-159 = «L'expression des émotions et la société», *Échanges Sociologiques* 1 (1947) (ristampato in *ClasSocMorph*) [tr. it.: «L'espressione delle emozioni e la società», nota introduttiva di P. JEDLOWSKI, *I Viaggi di Erodoto* 30 (1996) 123ss]; «La mémoire collective chez les musiciens», *RPFÉ* 127 (1939) 136-65 = «La mémoire collective chez les musiciens», in *La mémoire collective*, ouvrage posthume publié par Mme J. ALEXANDRE (= Bibliothèque de Sociologie Contemporaine), Paris, Presses Universitaires de France, 1950 [tr. it.: «La memoria collettiva nei musicisti», in *La memoria collettiva*, nuova edizione critica a cura di P. JEDLOWSKI - T. GRANDE, Postfazione di L. PASSERINI (= Mappe dell'Immaginario 6), Milano, Edizioni Unicopli, 1987 [²2001], 47-77]; *Sociologie économique et démographie* (= Philosophie. Chronique Annuelle IX), Paris, Hermann et C^e, 1940; «Mémoire et société», *Année Sociologique* III Série (1940-1948) 11-177 [ed. 1949] = *La mémoire collective*, deuxième édition revue et augmentée, préface de J. DUVIGNAUD, introduction de J.M. ALEXANDRE (=

Bibliothèque de Sociologie Contemporaine), Paris, Presses Universitaires de France, 1950, ¹1968 = *La mémoire collective*, édition critique établie par G. NAMER, préparée avec la collaboration de M. JAISON (= Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité 28), Paris, Éditions Albin Michel, 1997 (2^a ristampa: 2002) [tr. it.: *La memoria collettiva*, nuova edizione critica a cura di P. JEDLOWSKI - T. GRANDE, postfazione di L. PASSE-RINI (= Mappe dell'Immaginario 6), Milano, Edizioni Unicopli, 1987, ²2001]; *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*, deuxième édition augmentée d'une mise à jour bibliographique, préface de F. DUMONT (= Bibliothèque de Sociologie Contemporaine), Paris, Presses Universitaires de France, 1941 [¹1971] [tr. it.: *Memorie di Terrasanta*, traduzione di M. CARDINI, introduzione di F. CARDINI (= La Via Lattea 2), Venezia, Arsenale Editrice, 1988]; «La Mémoire collective et le Temps», *CISoc* 2 (1947) 3-31. Ottima la raccolta dei saggi che in questa bibliografia appare con la sigla *ClasSocMorph* = M. HALBWACHS, *Classes sociales et morphologie*, présentation de V. KARADY (= Le Sens Commun 28), Paris, Les Éditions du Minuit, 1972²³.

In Italia, purtroppo, gli scritti di Halbwachs hanno trovato un certo interesse soltanto negli ultimi vent'anni²⁴; altrove invece essi hanno già prodotto da tempo riletture interessanti²⁵.

²³ Per una discussione critica dell'opera di Halbwachs: G. NAMER, *Mémoire et société*, préface de J. DUVIGNAUD (= Sociétés), Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987; R. MARRA, «Halbwachs, la memoria collettiva e lo spazio giuridico», *Sociologia del Diritto* 16/1 (1988) 142-150; Ch. BAUDELLOT - R. ESTABLET, *Maurice Halbwachs. Consommation et société* (= Philosophies 51), Paris, Presses Universitaires de France, 1994; *Maurice Halbwachs, 1877-1945. Colloque de la Faculté des Sciences sociales de Strasbourg (Mars 1995)*, textes réunis par Ch. DE MONTLIBERT (= Collection de la Maison des Sciences de l'Homme de Strasbourg), Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1997; J.C. MARCEL - L. MUCCHIELLI, «Un fondement du lien social. La mémoire collective selon Maurice Halbwachs», *Technologies. Idéologies. Pratiques* 13/2 (1999) 63-88; Ch. TOPALOV ET ALII, «Maurice Halbwachs et les sciences humaines de son temps», *RHSH* 1 (1999) 1-256; A. BECKER, *Maurice Halbwachs. Un intellectuel en guerres mondiales 1914-1945*, préface de P. NORA, Paris, Agnès Viénot, 2003; *Maurice Halbwachs. Espaces, mémoires et psychologie collective. Colloque des 15 et 16 décembre 2000, organisé par l'école doctorale de science politique et le département de science politique de l'université Paris I Panthéon-Sorbonne*, sous la direction de Y. DÉLOYE - C. HAROCHE (= Science Politique 7), Paris, Publications de la Sorbonne, 2004.

²⁴ Nei primi anni Settanta sono state ripubblicate in Francia quasi tutte le sue opere, con la raccolta di saggi curata da V. Karady e ricordata nella nota precedente. In Italia, invece, prima del 1987, si ha soltanto la traduzione de *La psicologia delle classi sociali*, per i tipi della Feltrinelli (1963).

²⁵ Anche C. WESTERMANN, *Genesis. 2. Band: Genesis 12-36* (= BKAT 1,2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1981 [¹1989], 29-32, assume per le storie patriar-

Nello spazio di questo breve contributo, non è possibile analizzare in modo esauriente neppure il solo concetto portante di *memoria collettiva*. Sarà certo necessario e auspicabile che in futuro qualche studio approfondito gli sia dedicato. Mi limito a evidenziare quelle quattro dimensioni che ritengo le più rilevanti per il mio discorso seguente: *a)* memoria e istituzione; *b)* memoria e storia; *c)* memoria e scrittura; *d)* memoria ed evento religioso.

a) Memoria e istituzione

Presentando al pubblico italiano, nel 1987, la versione di *La mémoire collective*, P. Jedlowski sottolineava così il contributo centrale di Halbwachs alla sociologia del maestro Durkheim:

Passando progressivamente dallo studio della memoria come funzione psicologica a quello delle *funzioni sociali* della memoria, Halbwachs apre le porte a una prospettiva del tutto originale. Questa prospettiva è quella secondo cui la memoria stessa può essere considerata come un'*istituzione*, può venire affrontata cioè come problema delle forme istituzionalizzate che l'immagine del passato assume nella coscienza dei gruppi e dei modi e delle forme di questa istituzionalizzazione. Nessun gruppo potrebbe del resto riprodursi nella propria identità senza produrre e conservare un'immagine del passato consolidata, almeno per alcune delle sue linee ritenute fondamentali e valide dall'insieme dei membri²⁶.

In effetti, il processo di «istituzionalizzazione» non equivale alla generica «collettivizzazione» dei ricordi, perché se è vero che la memoria collettiva trae la sua forza dal fatto che ha il supporto dell'istituzione, dall'altra parte a ricordare sono sempre gli individui che fanno parte di quel gruppo. La forza sta esattamente in questo reciproco sostentamento tra ricordi comuni e ricordi individuali, in quanto «ogni memoria individuale è un punto di vista sulla memoria collettiva», «questo punto di vista cambia a seconda del posto da me oc-

cali di Gn 12-50 il concetto di *Gruppendächtnis*; tale figura è presa da M. Halbwachs, mediata dagli studi di M.I. FINLEY, «Myth, memory, and history», *History and Theory* 4,3 (1965) 281-302 e di R.C. CULLEY, «An approach to the problem of oral tradition», *VT* 13 (1963) 113-125; ID., «Oral tradition and historicity», in *Studies on the Ancient Palestinian world. Presented to Professor F. V. Winnett on the occasion of his retirement 1 July 1971*, edited by J.W. WEVERS - D.B. REDFORD (= TSTS 2), Toronto, University of Toronto Press, 1972, 102-116.

²⁶ P. JEDLOWSKI, «Introduzione alla prima edizione», in HALBWACHS, *La memoria collettiva*, 29.

cupato» e «questo posto stesso cambia a seconda delle relazioni che io intrattengo con altri ambienti sociali»²⁷.

La chiave di volta del pensiero di Halbwachs sta dunque nel fatto che il ricordare è l'azione di un gruppo entro cui si colloca anche l'azione del singolo, in una necessaria dialettica: il passato infatti non è qualcosa di stabilito una volta per tutte, ma è una *memoria* che si conserva nella vita degli uomini, nelle forme istituzionali della loro vita e nelle corrispondenti forme di coscienza.

b) *Memoria e storia*

In seconda istanza, è di capitale importanza la distinzione introdotta da Halbwachs tra *memoria collettiva* e storia. Esse sono due figure diverse e complementari per la ricostruzione del passato.

Il punto di partenza è la considerazione di due memorie distinte, che si potrebbero chiamare memoria interiore e memoria esteriore; oppure memoria personale e memoria sociale. La scelta terminologica migliore cade su *memoria autobiografica* e *memoria storica*:

La prima sarebbe aiutata dalla seconda, poiché dopo tutto la storia della nostra vita fa parte della storia in generale. Ma la seconda sarebbe, naturalmente, molto più estesa della prima. D'altra parte, essa ci potrebbe rappresentare il passato soltanto in forma sintetica e schematica, mentre la memoria della nostra vita ce ne presenterebbe un *tableau* molto più continuo e più denso²⁸.

Eppure questa distinzione è ancora superficiale. Per rendersene conto basterebbe immaginare di dover narrare la propria vita con i riferimenti cronologici e spaziali a un gruppo di aborigeni australiani (supponendo non vi sia difficoltà linguistica). I nostri ricordi sono collocati in un tempo e in uno spazio condiviso con gli altri del nostro gruppo e hanno senso solo in riferimento alle coordinate del gruppo di cui si è parte. Per di più, i quadri collettivi della memoria non si riducono a date, nomi o formule, ma rappresentano «correnti di pensiero e di esperienza in cui noi ritroviamo il nostro passato solo in quanto ne è stato attraversato»²⁹.

Per questa ragione, l'attribuzione stessa di *storica* al concetto di *memoria* diventa problematica per Halbwachs e sarebbe meglio

²⁷ HALBWACHS, *La mémoire collective*, 1950, 24 [tr. it.: 120s]. Le traduzioni dei testi di Halbwachs sono sempre mie.

²⁸ *Ivi*, 26 [tr. it.: 125].

²⁹ *Ivi*, 35 [tr. it.: 139].

mantenere distinti i due termini e «non parlare affatto di memoria storica»³⁰. Infatti, storia e *memoria collettiva* sono divergenti sotto diversi aspetti:

La storia non è tutto il passato, ma non è nemmeno tutto quanto resta del passato. O, se si vuole, accanto a una storia scritta, vi è una storia vivente che si perpetua o si rinnova attraverso il tempo e dove è possibile ritrovare un gran numero di queste correnti antiche, che erano sparite solo in apparenza. Se non fosse così, avremmo forse il diritto di parlare di memoria collettiva, e quale servizio potrebbero renderci dei quadri che potrebbero sussistere solo allo stato di nozioni storiche, impersonali e spoglie? I gruppi, in seno ai quali si elaborarono delle concezioni e uno spirito che regnarono per un certo tempo su tutta la società, si ritirano rapidamente e fanno spazio ad altri che a loro volta, per un certo periodo, reggono lo scettro dei costumi e plasmano l'opinione seguendo nuovi modelli³¹.

Storia e memoria collettiva non sono due campi di indagine sovrapponibili, sebbene non contraddittori né totalmente contrari. Per questo, non possono essere studiati con i medesimi strumenti. Se per «storia» intendiamo infatti la serie di eventi di cui la storia critica conserva il ricordo, non sta in essi l'essenziale contenuto di quanto porta in sé la «memoria collettiva». Essa è «una corrente di pensiero continua, d'una continuità che non ha nulla di artificiale, dal momento che mantiene del passato solo quanto è ancora vivo o capace di vivere nella coscienza del gruppo che la conserva»³².

Non si tratta solo di diversi piani di interesse, per cui capita quanto accade per molti romanzi: in molti di essi poco importa che si sappia con precisione in che epoca si svolgono i fatti narrati e se anche fossero trasportati ad altro periodo, non perderebbero nulla della loro rilevanza esperienziale³³. Mentre la grande *storia* può e deve essere indagata con la ricerca documentaria, per raggiungere idealmente il massimo della documentazione, la *memoria collettiva* ha bisogno di grup-

³⁰ HALBWACHS, *La memoria collettiva*, 147 (la frase non è presente nell'edizione francese del 1950. Non ho a disposizione l'edizione critica curata da G. Namer, che è un accanito sostenitore dell'importanza che queste integrazioni assumono per la sociologia della memoria di Halbwachs). Si legga comunque il passo seguente: «Da tutto quanto precede, risulta chiaro che la memoria collettiva non si confonde con la storia, e che l'espressione: memoria storica, non è una scelta molto felice, dal momento che associa due termini che si oppongono su più di un punto» (HALBWACHS, *La mémoire collective*, 1950, 45 [tr. it.: 155])

³¹ HALBWACHS, *La mémoire collective*, 1950, 35 [tr. it.: 139].

³² *Ivi*, 46 [tr. it.: 156].

³³ L'esempio è fornito dallo stesso Halbwachs (HALBWACHS, *La mémoire collective*, 1950, 43 [tr. it.: 153]).

pi sociali per essere «ricordata» e in essi vige una sorta di legge sociologica, secondo cui l'interesse dei membri per la *memoria* del loro passato è inversamente proporzionale all'estensione del gruppo stesso:

Ciascun gruppo [...] si divide e si aggrega, nel tempo e nello spazio. È all'interno di queste società che si sviluppano memorie collettive originali che conservano per un certo tempo il ricordo di eventi che hanno importanza solo per loro, ma che interessano tanto più i loro membri quanto meno sono numerosi³⁴.

In effetti vi sono molte memorie collettive, mentre la storia non può che essere una³⁵. E mentre il desiderio dello spirito storico è sempre stato di scrivere una storia universale, non può esistere una memoria *universale*:

La storia è interessata soprattutto alle differenze e fa astrazione delle somiglianze senza le quali però non si avrebbe memoria, dal momento che ci si ricorda solo di quei fatti che hanno come tratto comune di appartenere a una stessa coscienza³⁶.

Esattamente all'opposto: quando la storia astrae e semplifica (altrimenti non riuscirebbe a documentare se non brevi frammenti di tempo e spazio), la *memoria collettiva* indugia, specifica e analizza; quando la storia descrive analiticamente (per stabilire la progressione cronologica esatta e l'esatta ubicazione geografica), la *memoria collettiva* passa oltre, confonde e semplifica. Agli occhi dello storico l'acribia del particolare è professata in vista di una messe finale dei dettagli in grado di creare un quadro globale; per la *memoria collettiva* vale il cammino opposto: dal quadro generale presupposto si inserisce la *memoria* del proprio gruppo che ha bisogno di trovare e mantenere la propria identità. Lo sguardo dello storico mira a essere imparziale e obiettivo, il più universale possibile; la *memoria collettiva* è sostenuta da un gruppo limitato nello spazio e nel tempo, e mira a costruire (o manifestare) l'identità del gruppo e perciò è necessariamente «di parte».

c) *Memoria e scrittura*

Vi è una terza dimensione della figura della *memoria collettiva* tratteggiata da Halbwach, ovvero la sua relazione con la scrittura. Vi sono anche a questo riguardo acute osservazioni meritevoli di attenzione, in vista della creazione della nostra originale funzione.

³⁴ *Ivi*, 44 [tr. it.: 154]).

³⁵ *Ivi*, 48-51 [tr. it.: 160-66].

³⁶ *Ivi*, 49 [tr. it.: 162].

La fissazione della scrittura, in un certo modo, segna la data di morte della *memoria collettiva*: «La storia comincia là dove finisce la tradizione, momento in cui la memoria sociale si estingue o si decompone»³⁷. È pur vero che sarebbe inutile fissare per iscritto un ricordo, se esso fosse ancora vivo in un gruppo:

Il bisogno di scrivere la storia di un periodo, di una società, e anche di un individuo sorge quando essi si sono già tanto allontanati nel passato perché si abbia ancora delle *chance* di trovare per molto tempo ancora attorno a sé molti testimoni che ne conservino qualche ricordo. Quando la memoria di una sequenza di eventi non ha più per supporto un gruppo, quello stesso che vi fu immischiato o che ne subì le conseguenze, che vi assistette o ne ricevette un racconto vivo dei primi attori e spettatori, quando questa si disperde in qualche spirito individuale, sperduto in nuove società non più interessate a questi fatti, in quanto a loro indubbiamente estrinseci, allora, il solo mezzo per salvare tali ricordi è di fissarli per iscritto in una narrazione coerente, dal momento che, mentre le parole e i pensieri muoiono, gli scritti restano³⁸.

Proprio su questo punto, mi sembra che ci possa essere un fecondo complemento alle considerazioni di Halbwachs. L'estremizzazione della dialettica tra storia e *memoria collettiva* ha forse fatto dimenticare una terza via, più frequente nelle società antiche che non in quelle evolute del nostro momento storico: ovvero la *scrittura della memoria collettiva*, per ragioni religiose e/o politiche³⁹. In questo quadro sociale, la *scrittura* del proprio passato non sarebbe un passaggio alla storia, ma – pur rimanendo congruente alla figura della *memoria collettiva* – l'opera scritta diventerebbe il *medium* che segna il passaggio a un nuovo momento storico, sociale e culturale di quel gruppo, che s'identifica in quell'identità «trovata» nel proprio passato e nel «patto costituzionale» sancito per il proprio futuro.

³⁷ *Ivi*, 45 [tr. it.: 155].

³⁸ *Ivi*.

³⁹ Per la piccola provincia di *ḫūd*, nel contesto della politica imperiale persiana, alludo alla cosiddetta *Reichsautorisation*, ovvero a quell'impulso proveniente dal governo centrale a cercare la propria identità nel passato. Si vedano, per questo, almeno P. FREI - K. KOCH, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, Zweite, bearbeitete und stark erweiterte Auflage (= OBO 55), Freiburg (Schweiz) - Göttingen, Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, 1984 [1996]; P. FREI, «Die persische Reichsautorisation; Ein Überblick», *ZABR* 1 (1995) 1-35; J. WIESEHÖFER, «Reichsgesetz» oder «Einzelfallgerechtigkeit»? Bemerkungen zu Peter Freis These von der achaimenidischen «Reichsautorisation», *ivi*, 36-46; U. RÜTERSWÖRDEN, «Die persische Reichsautorisation der Thora: fact or fiction?», *ivi*, 47-61; *Persia and Torah. The theory of Imperial authorization of the Pentateuch*, edited by J.W. WATTS (= SBL.SyS 17), Atlanta GA, Scholars Press, 2001.

d) *Memoria ed evento religioso*

Ci sarebbe da studiare più a fondo l'opera di Halbwachs dedicata ai luoghi religiosi della Terra Santa⁴⁰. Ma basti rilevare le due leggi circa l'evoluzione della *memoria collettiva* in campo religioso, messe bene in evidenza dallo studio di J.C. Marcel e L. Mucchielli⁴¹:

1) la legge della *parcellizzazione*: più eventi sono localizzati nel medesimo luogo; oppure un luogo può duplicare la memoria con l'aggiunta di altri eventi. Per es., la grotta di Betlemme con il luogo della nascita e della mangiatoia. In questo modo, il ricordo si rafforza e non corre il rischio di affievolirsi;

2) la legge (inversa) della *concentrazione*: nel medesimo luogo o nei suoi dintorni si concentrano diversi ricordi. Sul monte Sion (cristiano) a Gerusalemme si concentrano il cenacolo, la dormizione, la tomba di Davide, la casa di Caifa, il quartiere esseno... La concentrazione permette di abbracciare con una sola celebrazione diversi ricordi.

Ciò significa che quanto più i ricordi diventano importanti, tanto più si staccano dal passato. La nuova *memoria* li trasforma e li stravolge, cambiandone la cronologia o la localizzazione. Ma ciò significa anche che non è possibile affrontare la *memoria collettiva* con la stessa metodologia della storiografia documentaria⁴², perché

la società religiosa vuole persuadersi di non aver cambiato, mentre tutto si trasforma attorno ad essa. Essa non vi riesce che a condizione di ritrovare i luoghi, o di ricostituire attorno a sé un'immagine almeno simbolica dei luoghi in cui essa si è dapprima costituita. I luoghi partecipano infatti della stabilità delle cose materiali ed è fissandosi su di essi, richiudendosi nei loro limiti e piegando la propria attitudine alla loro disposizione, che il pensiero collettivo del gruppo dei credenti ha la maggiore *chance* di immobilizzarsi e di durare: è proprio questa la condizione della memoria⁴³.

⁴⁰ *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*, deuxième édition augmentée d'une mise à jour bibliographique, préface de F. DUMONT (= Bibliothèque de Sociologie Contemporaine), Paris, Presses Universitaires de France, 1941 [1971] [tr. it.: *Memorie di Terrasanta*, traduzione di M. CARDINI, introduzione di F. CARDINI (= La Via Lattea 2), Venezia, Arsenale Editrice, 1988].

⁴¹ MARCEL - MUCCHIELLI, «Un fondement du lien social», 63-88: 86s.

⁴² L'applicazione fatta alla fede cristologica della prima comunità deve essere studiata con particolare attenzione.

⁴³ HALBWACHS, *La mémoire collective*, 104 [tr. it.: 252].

2. LA FUNZIONE DELLA «MEMORIA FONDATRICE»

Potrei prendere come punto di partenza per il mio contributo la figura di *memoria collettiva* già elaborata da Maurice Halbwachs. Ma, senza alcuna presunzione da parte mia e scusandomi in anticipo dell'affermazione, la considero incompleta, soprattutto in quanto gli interessi sociologici di Halbwachs sono lontani dalla mia competenza e quindi dalla finalità di costruire una funzione che possa essere utilizzata per meglio comprendere le dinamiche messe in azione dalla *scrittura* di un testo biblico. Senza stare a riprendere l'analisi sin qui svolta, vorrei aggiungere qualche particolare – che non ritengo affatto marginale – per rendere più fruibili, da parte mia, le sollecitazioni del sociologo francese.

In effetti, mentre l'interesse di Halbwachs è centrato su una serie di equazioni⁴⁴ che forniscono gli strumenti per pensare sociologicamente il problema dell'identità del singolo che partecipa contemporaneamente a più memorie condivise, il mio interesse è l'applicazione della figura della *memoria collettiva* alla tradizione biblica e, in particolare, al momento in cui questa assume la forma di attestazione scritta.

Il concetto che vorrei qui introdurre, partendo da Halbwachs, è la funzione di *memoria fondatrice*. Si noti che, in quanto vado scorrendo, vi sono tre concetti da calibrare: a) la «funzione»; b) la «memoria»; c) il valore «fondatore».

a) La «funzione»

Si tratta di una «funzione», e non semplicemente di «figura». Essa infatti deve entrare in gioco in determinati momenti (per es., quando la legge diventa *scrittura*) e, a partire dai parametri sociologici, storici e teologici, deve risolvere i problemi che quel momento specifico presenta.

⁴⁴ Appartenenza a un gruppo = partecipazione ad un «tempo» sociale = partecipazione a una determinata memoria collettiva. Cf JEDŁOWSKI, «Introduzione alla prima edizione», 33.

b) *La «memoria»*

È il concetto che Halbwachs ha contribuito a formulare in modo magistrale. Si tratta di *memoria*, e non semplicemente di *ricordo*: è il passato che viene plasmato, perché la ricostruzione di ogni passato corrisponde alle esigenze, agli interessi, ai problemi e alle attese della società presente. Ogni società costruisce per sé un passato in sintonia con il pensiero dominante della società stessa.

È questo, in effetti, il contributo originale di Halbwachs:

La conservazione del passato è sempre un fenomeno dinamico. Ora, questa dinamica non esclude il conflitto. Di fatto, l'idea forse più fruttuosa che si può ricavare da Halbwachs è proprio quella che il passato, oggetto di ricostruzioni successive e suscettibili di modifica, sia una sorta di *posta in gioco* fra interessi e gruppi contrapposti.⁴⁵

c) *Il valore «fondatore»*

Ma proprio a questo punto i miei interessi si separano da quelli del sociologo e si ricongiungono invece a quelli dello storico delle religioni e di coloro che studiano l'archetipologia simbolica.

Per Halbwachs, le rappresentazioni collettive non sono preesistenti alle coscienze dei singoli e non posseggono alcun potere coercitivo; esse sono piuttosto il risultato di una dialettica tra soggetti e gruppi, il cui esito non può essere stabilito *a priori*. Giustamente, quindi, la figura istituita è stata da lui chiamata *memoria collettiva*.

Per il mio tipo di interesse, invece, è importante recuperare il senso «fondatore» della *memoria* di un gruppo, analogamente al *mito fondatore*. Il mito esprime in modo eccellente la sua *realtà ontologica*, perché esso «si identifica con l'ontologia: parla solo di cose reali, di ciò che è *realmente* accaduto, di ciò che si è manifestato totalmente»⁴⁶.

Anche la *memoria* può e deve assumere un'analoga valenza *fondatrice*, nel senso che essa è sempre espressa da un gruppo o da una società che non solo costruisce il proprio passato a partire dagli interessi del presente, ma anche – in un circolo ermeneutico non vizioso – si trova a essere guidata dal passato a determinare le attese e le prospettive del proprio presente.

⁴⁵ JEDŁOWSKI, «Introduzione alla prima edizione», 31.

⁴⁶ Cf la citazione completa a pagina 328.

Con l'aiuto della funzione creata, cerco quindi di rileggere il momento del Deuteronomismo.

3. LA «RICAPITOLAZIONE» DEUTERONOMICA

La scrittura del Deuteronomio, che colloco immediatamente dopo il «ritorno» dall'esilio babilonese⁴⁷ ovvero nel momento della costruzione del cosiddetto «secondo tempio» (520-515 a.C.), è il momento in cui nasce l'«Israele» della fede. È questo il momento in cui entra in gioco la funzione di *memoria fondatrice* che ho enucleato nel precedente paragrafo: il ricordo del passato viene messo per iscritto e diventa la «costituzione» dell'identità del popolo di JHWH.

Sotto questo punto di vista, si potrebbe recuperare il valore di *ricapitolazione* per il quinto libro della *Tôrâ*⁴⁸: la *scrittura* del libro è infatti un momento di creazione e insieme di obbedienza, come esige la *memoria fondatrice*, per coloro che si riconoscono in questo Israele.

Non rinnego quanto ho avuto già modo di scrivere, definendo il libro del Deuteronomio come *proto-nomio*, in quanto nocciolo originario che dà forma all'intera *Tôrâ* di Mosè e punto generatore da cui essa nasce, come opera letteraria *scritta*. Piuttosto, vorrei recuperare il senso della *deuterossi* di P. Beauchamp⁴⁹, benché con la categoria di *ricapitolazione*, ovvero momento cruciale in cui la *memoria fondatrice* che ha generato l'«Israele» della fede si fa *scrittura*.

⁴⁷ La data più verosimile per il «ritorno» mi sembra essere il 521 a.C.: dopo di essa infatti abbiamo effettivamente, con Aggeo e Zaccaria, delle attestazioni che confermano la ripresa della vita amministrativa in Gerusalemme. Per la giustificazione di questa datazione, si veda G. GARBINI, *Il ritorno dall'esilio babilonese* (= StBi 129), Brescia, Paideia Editrice, 2001.

⁴⁸ Ciò non vuole essere una smentita, ma un complemento di quanto ho affermato in G. BORGONOVO, «Dio-Legge-Popolo. Il Deuteronomismo come attuazione «ideologica» di un rapporto di esclusività», in «Deuteronomismo e Sapienza: la riscrittura dell'identità culturale e religiosa di Israele. Atti del XII Convegno di Studi Veterotestamentari (Napoli, 10-12 Settembre 2001)», a cura di S. BARBAGLIA, *ivi*, 5-170; 25-64: 51.

⁴⁹ P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture* (= Parole de Dieu 15), Paris, Éditions du Seuil, 1977 [tr. it.: *L'uno e l'altro testamento. Saggio di lettura* (= BCR 46), Brescia, Paideia Editrice, 1985]; P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, vol. II: *Accomplir les Écritures* (= Parole de Dieu), Paris, Éditions du Seuil, 1990 [tr. it.: *L'uno e l'altro testamento*, vol. II: *Compiere le Scritture*, introduzione di A. BERTULETTI, traduzione di M.L. MILAZZO, revisione di L. ARRIGHI - R. VIGNOLO (= Biblica 1), Milano, Glossa, 2001].

Come ho già cercato di mostrare in un contributo precedente⁵⁰, l'efficacia performativa della legge deuteronomica non riguarda solo alcuni aspetti della vita di Israele, ma propriamente *pone in essere* l'entità stessa di «Israele» attraverso la scrittura del *sēper hat-tôrâ*. Ciò cui si assiste in questo momento è qualcosa di veramente unico e decisivo: non si tratta solo di una revisione o di una ri-scrittura di alcune leggi, e nemmeno di una parziale riforma che mira a riadattare a nuove situazioni qualche istituzione o qualche marginale elemento della tradizione⁵¹. Il discorso fatto in quel contesto, tuttavia, merita di essere completato.

L'impressione che si potrebbe evincere dal mio studio precedente è troppo unilateralmente dominata dall'aspetto dell'innovazione. Senza negare questo aspetto di autentica novità, bisogna tuttavia sottolineare anche il legame con il passato. Tale novità fu infatti vissuta come un atto di *obbedienza* nei riguardi del proprio passato e delle proprie origini.

Se è vero che il Deuteronomio è il momento in cui la *memoria fondatrice* d'Israele diventa *scrittura*⁵², tale *memoria* pone in essere, da una parte, una riforma radicale e un'entità «Israele» che fino ad allora e in quei termini teologici non era ancora propriamente esistita. Ma, dall'altra, la medesima figura di *memoria fondatrice* attribuisce a quel momento creativo un carattere di «obbedienza» rispetto al passato.

Non si tratta di imposizione «ideologica», ma di «riconoscimento» delle proprie origini e di accettazione della propria «identità»; come un figlio che, pur progettando la vita futura in piena libertà, non nasconde, ma anzi va alla ricerca delle proprie origini e poi pubblicamente le confessa, indicando coloro che lo hanno generato⁵³.

⁵⁰ BORGONOV, «Dio-Legge-Popolo», 40-46.

⁵¹ B.M. LEVINSON, *Deuteronomy and the hermeneutics of legal innovation*, Oxford - New York, NY, Oxford University Press, 1997, interpreta la legge deuteronomica come un tentativo di riforma, riformulando le leggi del passato con nuovi significati. Nella sua prospettiva, i testi dtn sarebbero una riscrittura dei codici legislativi preesistenti. Cf anche Th.C. RÖMER - M.Z. BRETTLER, «Deuteronomy 34 and the case for a Persian Hexateuch», *JBL* 119 (2000) 401-19; Th.C. RÖMER, «L'école deutéronomiste et la formation de la Bible hébraïque», in *The future of the Deuteronomistic history*, edited by Th.C. RÖMER (= BETHL 147), Leuven, University Press / Uitgeverij Peeters, 2000, 179-193.

⁵² P. ROTA SCALABRINI, «La Scrittura secondo il Deuteronomio, ovvero il libro per i tempi moderni», *Teol[M]* 26 (2001) 155-184.

⁵³ Questa è del resto anche la dinamica propria del riconoscimento del *canone scritturistico*: cf al riguardo Th. SÖDING, «Der Kanon des Alten und Neuen Testaments.

In questa luce rileggerei l'ancoraggio nel passato ricercato nella cosiddetta «riforma di Giosia»⁵⁴, come caso di autentica *memoria*. Da un lato, con tale richiamo al passato, la radicale innovazione poteva essere accolta con minori riserve, dal momento che si presentava come riedizione o completamento di una riforma del passato. D'altro lato, quanto veniva istituito dalla legge deuteronomica *di fatto* era in questo modo un atto di obbedienza che confessava le proprie origini.

Zur Frage nach seinem theologischen Anspruch», in *The Biblical canons*, edited by J.M. AUWERS - H.J. DE JONGE (= BEThL 163), Leuven, University Press - Uitgeverij Peeters, 2003, XLVII-LXXXVIII; E.C. ULRICH, «From literature to scripture: reflections on the growth of a text's authoritativeness», *DSD* 10 (2003) 3-25.

⁵⁴ È noto che la presentazione di Giosia nel Cronista (2Cr 34; cf commentari) differisce non poco rispetto alla storia deuteronomica (2Re 22-23; per uno studio molto articolato di questa sezione, ma senza novità nel metodo, si veda E. EYNIKEL, *The reform of king Josiah and the composition of the Deuteronomistic history* [= OTS 33], Leiden, E. J. Brill, 1996), e proprio a riguardo della cosiddetta «riforma» (cf R. ALTHANN, «Josiah», in *ABD*, III, 1015-18). Tuttavia, bisogna riconoscere che lo storico cronista non aveva altre fonti se non la storia deuteronomica. Per quanto riguarda il Deuteronomio, bisogna riconoscere l'abilità di questo storico di assumere la politica espansionista di Giosia (M.A. SWEENEY, «Jeremiah 30-31 and king Josiah's program of national restoration and religious reform», *ZAW* 108 [1996] 569-83) come referente storico alla cui dipende la *memoria fondatrice* della riforma religiosa, che non ha riscontri storici e nemmeno intertestuali (cf la «pesante» lacuna nel libro di Geremia, che può essere spiegata anche in altro modo, ma la prima evidenza è che il profeta non ha di fatto conosciuto una riforma religiosa. Si veda una sintesi del problema in ALTHANN, «Josiah», 1017). Sta di fatto che, nella presentazione deuteronomica, la riforma di Giosia è descritta come se fosse la diretta conseguenza del ritrovamento del *sēper hat-tôrâ* nel tempio (una eziologia al quadrato!) e si articolerebbe in tre direttrici principali: la purificazione del tempio di Gerusalemme da tutti i culti non jahwisti, la distruzione delle alture cananaiche in Gerusalemme e Giuda e la consacrazione dei santuari settentrionali (2Re 23,4-20.24; si veda J.W. MCKAY, *Religion in Judah under the Assyrians 732-609 B.C.* [= SBT 26], London, SCM Press, 1973, 28s). Il problema è il giudizio di storicità sia a riguardo del ritrovamento del libro, sia a riguardo della riforma (cf Th.C. RÖMER, «Transformations in Deuteronomistic and Biblical historiography. On "book-finding" and other literary strategies», *ZAW* 109 [1997] 1-11). Più che di *Auffindungslegende* (B.J. DIEBNER - C. NAUERTH, «Die *Inventio* des *sēper hattôrâ* in 2 Kön 22», *DBAT* 18 [1984] 95-118), parlerei quindi di *memoria fondatrice* per giustificare le novità strutturali che si stanno introducendo al momento della ricostruzione, un secolo dopo Giosia (cf W. DIETRICH, «Josia und das Gesetzbuch (2 Reg. XXII)», *VT* 27 [1977] 13-35: 18-22; Ch. LEVIN, «Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk», *ZAW* 96 [1984] 351-71; L.K. HANDY, «Historical probability and the narrative of Josiah's reform in 2 Kings», in *The pitcher is broken; Memorial essays for Gösta W. Ahlström*, edited by S.W. HOLLOWAY - L.K. HANDY [= JSOT.S 190], Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, 252-75; I. CARDELLINI, «Lo scritto normativo dimenticato e ritrovato (2Re 22,3-23,3)», in «Spirito di Dio e Sacre Scritture nell'autotestimonianza della Bibbia. XXXV Settimana Biblica Nazionale», a cura di E. MANICARDI - A. PITTA, *RSB* 12 [2000] 39-57).

La funzione della *memoria fondatrice* dice esattamente queste due dimensioni che legano il presente del momento deuteronomico al passato di Giosia e al futuro della costituzione di Israele, che da quel momento prende forma. Più che parlare di «peso ideologico della novità»⁵⁵, parlerei quindi della dialettica propria della *memoria* che sono andato enucleando.

Anche i quattro capisaldi dell'identità introdotta dalla riforma deuteronomica⁵⁶ andrebbero riletti alla luce della medesima dialettica istituita dalla *memoria fondatrice*. Per ciascuno di essi, si tratterebbe di mostrare, insieme all'effettiva discontinuità dell'innovazione, la radicazione in una *memoria* del passato di fronte alla quale colui che sta scrivendo non si sente «padrone», ma «servo»⁵⁷.

⁵⁵ Cf BORGONOV, «Dio-Legge-Popolo», 40.

⁵⁶ *Ivi*, 41-46: il tempio e la centralizzazione del culto in Gerusalemme; il culto e la nuova pasqua; il calendario e la cadenza *settimanale* del sabato; e la distribuzioni dei poteri nella nuova forma di governo.

⁵⁷ In questa prospettiva si potrebbe studiare anche la tecnica di composizione della *Tôrâ* e, più in genere, della Bibbia (cf, per es., J.H. TIGAY, «The evolution of the Pentateuchal narratives in the light of the evolution of the Gilgamesh Epic», in *Empirical models for Biblical criticism*, edited by J.H. TIGAY, Philadelphia PA, University of Pennsylvania, 1985, 21-52). Faccio solo due esempi. Si pensi alla contraddizione tra Gn 6,19-21 e 7,1-4 a riguardo degli animali da introdurre nell'arca. Secondo l'ipotesi documentaria il primo testo sarebbe da attribuire a P e il secondo a J (ottenendo paradossalmente che mentre J nel X-IX sec. a.C. è attento al problema della purità degli animali, P nel post-esilio non lo sarebbe affatto!). Invece che attribuire i testi a queste due tradizioni (o fonti), si potrebbe pensare al fatto che per fedeltà al passato, anzitutto venga riportata la tradizione antica (ormai di 2000 anni!), la quale parlava indistintamente di una coppia di animali. Subito di seguito, però, vi sarebbe l'aggiunta del narratore, che si rivela sensibile al problema della purità e che quindi, per bocca di ИВНН, introduce la distinzione tra animali puri e impuri. Oppure, si pensi al ciclo dedicato ad Abramo (Gn 11,27 e 25,18). La quasi totalità del ciclo narrativo è centrata sul figlio Isacco: prima a lungo atteso, poi promesso; quando finalmente nasce, gli viene chiesto perché fosse definitivamente consegnato ad Abramo quale «figlio della fede». Al termine del ciclo narrativo (Gn 25,1-4), all'improvviso e senza alcuna necessità narrativa, con sorpresa del lettore, il narratore ricorda che Abramo si prese in moglie anche Ketura, dalla quale nascono sei figli, per un totale di dodici nomi. In questo particolare possiamo trovare un dato proveniente da un'antica tradizione legata ad Abramo (al medesimo personaggio o a un altro omonimo, poco importa per la *memoria fondatrice*): il narratore anche in questo frangente non teme di riportare con fedeltà il dato che riceve dalla tradizione.

4. CONCLUSIONI

Il guadagno maggiore accreditato dalla riflessione circa la *memoria fondatrice* mi sembra essere una calibratura precisa di un plesso di argomenti orientati alla comprensione (se non alla completa risoluzione) del nocciolo del problema legato all'affidabilità storica delle narrazioni bibliche.

Raccolgo le riflessioni conclusive attorno a quattro argomenti: *a)* il baricentro del momento deuteronomico; *b)* la dialettica di obbedienza e innovazione; *c)* l'incongruenza della critica storica applicata alle narrazioni bibliche; *d)* la memoria non pacificata.

a) Il baricentro del momento deuteronomico

Su questo aspetto bastano pochi cenni. Mi pare che la funzione della *memoria fondatrice* abbia permesso di descrivere meglio il momento deuteronomico come baricentro a cui mira il movimento profetico pre-esilico⁵⁸ e da cui parte il *giudaismo* del Secondo Tempio. Quest'ultimo – liberato dalla precomprensione negativa che ancora porta su di sé a causa delle infrastrutture hegeliane del pensiero del grande J. Wellhausen – si presenta sulla scena della storia con la sua ricchezza letteraria e teologica. Deve essere diviso in due momenti tra loro diversi: certamente per la tensione tra creatività e organizzazione sistematica, ma anche per quanto riguarda la proporzione tra la componente culturale del tempio e il quadro generale della religiosità.

Potremmo qualificare il primo momento ancora come «deuteronomista»: la cosiddetta storia deuteronomica ha bisogno di un certo

⁵⁸ Si potrebbe aggiungere anche il movimento definito il partito di «JHWH soltanto!» (cf almeno B. LANG, «Jahvé soltanto! Origine e configurazione del monoteismo biblico», in «Il monoteismo», editoriale di C. GEFFRÉ - J.P. JOSSUA, *Conc[il]* 21,1 [1985] 63-74; M. BECK, *Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschristprophetischen Jahwe-Glauben* [= BZAW 281], Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1999; Th.C. RÖMER, «L'Ancien Testament est-il monothéiste?», in *Le christianisme est-il un monothéisme? Actes du 3^e cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande*, édités par P. GISEL - G. EMERY, avec la collaboration de N. GIROUD - Th. LAUS [= LiTh 36], Genève, Labor et Fides, 2001, 72-92; A. LEMAIRE, *Naissance du monothéisme. Point de vue d'un historien*, Paris, Bayard Éditions, 2003 [tr. it.: *La nascita del monoteismo. Il punto di vista di uno storico*, traduzione di P. BERNARDINI (= StBi 145), Brescia, Paideia Editrice, 2005]).

lasso di tempo per essere raccolta e perfezionata, al di là dell'ottimismo di M. Noth⁵⁹. Mentre il secondo momento potremmo assimilarlo alla prospettiva sacerdotale del tempio di Gerusalemme (si potrebbe far coincidere, almeno parzialmente, con la tradizione sacerdotale di cui parlava l'ipotesi documentaria⁶⁰).

Per quanto riguarda le tradizioni più antiche, mi sembra impossibile stabilire con precisione i loro confini. L'ipotesi documentaria classica mi appare oggi un'eccessiva semplificazione rispetto a una tradizione molto più ricca e variegata, ma anche meno controllabile da un punto di vista letterario. Senza dubbio, la funzione della *memoria fondatrice* dà uno spessore più visibile all'impalpabile «tradizione orale» cui si faceva spesso riferimento.

La *memoria* non necessariamente è orale. La sua fissazione è un carattere che può prescindere – almeno parzialmente – dai mezzi utilizzati per trasmettere i ricordi⁶¹. Essa, tuttavia, è in grado di dare ai racconti parimenti una possibilità di trasformazione e un'autentica fedeltà, che meglio caratterizza la trasmissione del materiale più antico, specialmente in riferimento ai luoghi sacri, come l'aveva ben intuito anche Halbwachs:

Non vi è da stupirsi che i ricordi di un gruppo religioso gli siano richiamati dalla vista di certi luoghi, posizioni e disposizioni degli oggetti. La separazione essenziale per tali società, tra il mondo sacro e il mondo profano, si realizza materialmente nello spazio. [...] In ogni caso, ci ritroviamo nella disposizione di spirito comune ai fedeli quando sono in un luogo di culto e, benché non si tratti di avvenimenti propriamente detti, ma di una certa uniforme inclinazione e direzione della sensibilità e del pensiero, sta proprio qui il centro e il contenuto più

⁵⁹ M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte Studien*, Halle a.d. Saale, 1943 = *Überlieferungsgeschichte Studien*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967. Per una presentazione globale dell'ipotesi di Noth e dei suoi epigoni, rimando a BORGONOVO, «Dio-Legge-Popolo», 25-30.

⁶⁰ Vi è una certa renitenza a fare una tale equazione. Si vedano J.L. SKA, «De la relative indépendance de l'écrit sacerdotal», *Bib* 76 (1995) 396-415; J. BLENKINSOPP, «An assessment of the alleged pre-exilic date of the Priestly material in the Pentateuch», *ZAW* 108 (1996) 495-518; J.T. STRONG, «Israel as a testimony to YHWH's power: The Priests' definition of Israel», in *Constituting the community. Studies on the polity of Ancient Israel in honor of S. Dean McBride, Jr.*, edited by J.T. STRONG - S.S. TUELL, Winona Lake IN, Eisenbrauns, 2005, 89-106.

⁶¹ Cf. ROTA SCALABRINI, «La Scrittura secondo il Deuteronomio», 155-184; R. VIGNOLO, «Editoriale: Scrivere ovvero: attestare per vivere», in «La Scrittura secondo le Scritture», *PSV* 43 (2001) 3-10; H. PEHLKE, «Schriftlichkeit im Alten Vorderen Orient und im Alten Testament», in *Zur Umwelt des Alten Testaments*, hrsg. von H. PEHLKE (= C-BAT.E 1), Holzgerlingen, Hänssler, 2002, 12-41; ULRICH, «From literature to scripture», 3-25.

importante della memoria collettiva religiosa. Ora, non c'è da dubitare che essa non si conservi nelle aree consacrate, dal momento che, quando vi rientriamo, ve la ritroviamo⁶².

b) *La dialettica di obbedienza e innovazione*

Nella considerazione delle tradizioni più antiche, la *memoria fondatrice* salvaguarda l'interprete dagli opposti estremismi: da una parte, considerare il materiale antico intoccabile e trasmesso con valore di documento (compresa la sua affidabilità «storica»); dall'altra, negare ogni possibilità di risalita all'indietro verso una qualsiasi fonte del passato, quasi che non si possa declinare insieme la creatività del narratore e il ricordo dei giorni antichi.

La *memoria fondatrice* è infatti configurata in modo da intrecciare insieme le due facce della medaglia. In quanto essa è un quadro delle somiglianze, il presupposto è che il riferimento al gruppo di appartenenza rimanga sempre il medesimo e che il gruppo stesso non cambi. Questo presupposto assicura che ogni passo verso l'innovazione sia di fatto sentito come un atto di obbedienza verso la *memoria* trasmessa dal passato.

c) *L'incongruenza della critica storica applicata alle narrazioni bibliche*

L'apporto più interessante della figura della *memoria fondatrice* mi sembra stia proprio nell'offrire un campo di indagine storica che non sia immediatamente identico alla storia documentaria o documentabile. Ciò non significa semplicisticamente la negazione della *storicità*, bensì la ricerca di una *diversa* (e *più complessa*) storicità.

Soprattutto in campo religioso, Halbwachs ha messo l'accento sulla difficoltà di analizzare in modo storiografico puntuale la *memoria collettiva*. Essa infatti rimane attiva e capace di allontanare il ricordo dal passato, lo sfigura e lo rende irriconoscibile, in proporzione diretta alla sua importanza per la tradizione di fede, la quale – avendo bisogno di tenerlo vivo e vicino al credente – gli impone quella parcellizzazione e quella concentrazione che tolgono al ricordo stesso la precisione del documento storico.

⁶² HALBWACHS, *La mémoire collective*, 101 [tr. it.: 247s].

Questo punto meriterebbe una sosta prolungata. Sarebbe infatti ingannevole interpretare Halbwachs come se manifestasse disprezzo nei riguardi della possibilità storiografica della *memoria fondatrice* in campo religioso, quasi a sostenere – estremizzando – che quanto più un testo è sacro, tanto meno è storico.

La via feconda è invece, a mio parere, di sollevare la *memoria fondatrice* della tradizione religiosa dal dover essere studiata e analizzata con la medesima metodologia che lo storico adotta per la ricostruzione di una storia politica, economica o sociale. La *memoria fondatrice* deve essere affrontata con metodo simbolico o teologico, perché essa è manifestazione di tale tipo di conoscenza. Non si misura il vento con il termometro, o la temperatura con l'anemometro: la scelta del metodo di studio di un oggetto è già una presa di posizione a riguardo dei risultati che si pretende raggiungere.

Per questo, dopo aver studiato l'ambiente storico dell'Antico Vicino Oriente con le documentazioni oggi disponibili, e quindi dopo aver ricostruito le cause socio-economiche, climatiche, politiche e culturali che possono spiegare l'ascesa e il fallimento dei diversi regni che ruotano attorno ai grandi regni dell'Egitto e della Mesopotamia, è necessario *inventare* il senso della storia d'Israele con altra metodologia. In modo analogo, la medesima soluzione vale per la storia del I secolo in rapporto alla vita di Gesù di Nazaret, o per qualsiasi altro campo d'indagine, il cui centro d'interesse sia la rivelazione di Dio nella storia.

Non voglio sostenere che non sia possibile analizzare le narrazioni bibliche in qualche dimensione storica; ma che per poter leggere l'evento costruito sull'attestazione della *memoria fondatrice* non posso rinunciare al *senso simbolico*, che invece la storiografia moderna vuole *a priori* far tacere, come Spinoza con chiarezza insegna.

d) *La memoria non pacificata*

Nella *Postfazione* alla seconda edizione italiana de *La memoria collettiva*, Laura Passerini riconosce che

esisterà sempre uno scarto tra le strutture della memoria collettiva evidenziate col rilevamento delle ricorrenze e la memoria individuale. Tale scarto è riscontrabile sia nel sistema di pensiero di Halbwachs sia nella pratica della ricerca storica⁶³.

⁶³ L. PASSERINI, «Postfazione», in M. HALBWACHS, *La memoria collettiva*, nuova edizione critica a cura di (= Mappe dell'Immaginario 6), Milano, Edizioni Unicopli, 1987 [2001], 259.

È esattamente questo scarto il luogo ove possono annidarsi l'alterità e la singolarità della storia plasmata dalla *memoria fondatrice*: perché se è vero che «senza memoria individuale non si dà comprensione intersoggettiva, empatia, e quindi trasmissione e tradizione»⁶⁴, è anche vero che è difficile integrare con un metodo simbolico o con una lettura teologica un metodo storico inteso solo come un insieme di procedure critico-analitiche per l'interpretazione dei documenti e che non vuol guardare al fatto simbolico, quale testimonianza dell'evento storico e rivelazione di Dio, anzi lo esclude *a priori* da ogni possibile indagine. Questa è l'ideologia da vincere.

GIANANTONIO BORGONOV
Seminario Arcivescovile di Milano
Venegono Inferiore (VA)

SUMMARY

The main purpose of this paper is the configuration of a function to go beyond – and possibly to work out – the contemporary embarrassment of many people before the recent literature on the Israel's history (N. P. Lemche, Ph. R. Davies, Th. L. Thompson, G. W. Ahlström, M. Liverani...). After focusing the present-day used and misused categories as «ideology» and «myth», the paper analyses the figure of *mémoire collective* (M. Halbwachs), that is taken as a starting point better than J. Assmann's *kulturelle Gedächtnis*. Halbwachs's *mémoire collective* leads the A. into shaping the new function of *memoria fondatrice* («founding memory»): it yields a new kind of *history*, not a documentary history, but a record of a group that keeps its past. In the third part, the new function is applied to the *recapitulation* moment of Deuteronomium: it shows how the absolute novelty of the *dtn Reform* (not to be placed at Josiah's time, but at the beginnings of the Second Temple Period, i.e. 520-515 a.C.) may agree with the loyal obedience to the past, just the *founding memory* points out.

⁶⁴ *Ivi*, 260.