

*Massimiliano Scandroglia **

FATTI O FINZIONI? (I)
STORIA E STORIOGRAFIE DELL'ANTICO TESTAMENTO

SOMMARIO: I. BIBBIA E STORIA: UN BINOMIO IMPOSSIBILE?: 1. *La ricerca sulla natura della storiografia biblica*; 2. *Ricostruzione dei fatti e creatività narrativa*; 3. *La pretesa di verità (teologica) della narrazione biblica*; 4. *La potenzialità del "racconto storico" biblico e le sue caratteristiche*; 5. *Un percorso di ricerca* – II. I PROFETI ANTERIORI - LA STORIOGRAFIA DEUTERONOMISTA: 1. *Storia della ricerca*; 2. *Storicità e approccio alle fonti*; 3. *Note di teologia* – III. UN PRIMO BILANCIO: UNA LETTURA PROFETICA DELLA STORIA, E DEL SUO FALLIMENTO

I. BIBBIA E STORIA: UN BINOMIO IMPOSSIBILE?

Cercare la storia nei racconti patriarcali è come chiedere della birra ad un vinaio. Non è che sia impossibile trovarne, ma non è certo il posto migliore. D'altra parte, se il vinaio vi offre del vino e dell'ottimo vino, perché insistere a chiedergli della birra? Penso che lo stesso principio possa essere applicato alle parti storiche della Bibbia¹.

Nella sua capacità provocatoria l'osservazione di J.L. Ska solleva un problema reale: quale relazione esiste fra Bibbia e storia? O detto in termini più semplici e radicali: il testo biblico può essere considerato affidabile sul versante della ricerca storica? Indagare il modo in cui gli autori biblici fanno storia consente di approcciarsi alle sezioni storiche della Scrittura con uno sguardo consapevole, libero da ingenuità o fondamentalismi, e capace di raccogliere il contributo prezioso che su questo fronte sono comunque in grado di fornire. Il problema non è porre domande al testo, ma porre al testo domande "giuste": domande cioè alle quali il testo vuole e

* Professore straordinario di Sacra Scrittura presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

¹ J.L. SKA, «L'histoire d'Israël de Martin Noth à nos jours. Problèmes de méthode», in D. DORÉ (ed.), *Comment la Bible saisit-elle l'histoire*, Cerf, Paris 2007, 17-56: 55 (citato in L. ZAPPELLA, *Bibbia e storia* [= Bibbia, cultura, scuola 4], Claudiana - EMI, Torino - Bologna 2012, 11).

può rispondere. Nel nostro caso, sapere quale idea di storia è alla base della narrazione biblica è essenziale per non nutrire nei suoi confronti pretese del tutto non pertinenti con la sensibilità, la cultura e le modalità di ricerca e di esposizione degli scrittori ispirati.

1. La ricerca sulla natura della storiografia biblica

L'esegesi a partire dalla fine dell'800 si è interrogata sulla natura del modo biblico di fare storia, con un'attenzione peculiare agli scritti nei quali si è cristallizzato².

H. Gunkel (1862-1932) è stato il primo a porre il problema. A suo dire gli scritti propriamente storici nascono solo in determinate condizioni sociali e politiche: quando, cioè, la cultura ha raggiunto un particolare livello di sviluppo. La storiografia è da intendere, dunque, come una *gelehrte Gattung*, come un "genere letterario colto". Si tratta di forme di scrittura in uso presso circoli ristretti, di gente competente, che combinano spirito critico con una precisa filosofia della storia. L'esegeta tedesco – e con lui su questo anche *H. Gressmann (1877-1927)* – pensa, altresì, ad una sostanziale evoluzione delle forme letterarie implicate, la quale, anche grazie all'apporto di strutture istituzionali e culturali consolidate, porta dalle narrazioni più semplici alle vere e proprie storiografie; e di tale evoluzione il testo biblico rappresenta un testimone autorevole. Lo schema proposto, che ha raccolto un certo consenso all'interno del mondo accademico, mostra, però, un paio di evidenti debolezze. In primo luogo, per quanto il tentativo di Gunkel di classificare i generi letterari sia legittimo, risulta proibitivo ricostruire la puntuale vicenda evolutiva delle forme letterarie "storiche". In secondo luogo, non si rivela sempre agevole istituire un collegamento lineare fra forme letterarie e contesto socio-politico di riferimento: spesso, ad esempio, le civiltà dell'Antico Vicino Oriente (AVO), per quanto evolute e con istituzioni strutturate, hanno comunque continuato a produrre forme letterarie, considerate pertinenza di culture tendenzialmente arcaiche.

G. von Rad (1901-1971) sostiene che vi siano diversi fattori che hanno consentito ad Israele, a differenza delle altre culture dell'AVO, di svi-

² Per questa sezione del nostro contributo facciamo riferimento in particolare a J. VAN SETERS, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, Yale University Press, New Haven (CT) - London 1983, 209-248.

luppare opere di storiografia. Il primo fattore è l'ampio uso di leggende eziologiche all'interno dell'Antico Testamento (AT): eziologie che – come dice la parola stessa (ezio-logia = discorso sulla causa/origine) – spiegano il presente alla luce del passato, favorendo il germinare di un pensiero storico. Il secondo fattore consiste nell'elaborazione di uno stile narrativo semplice e chiaro, capace di comunicare e diffondere l'interpretazione storica elaborata dagli autori. Il terzo fattore è costituito dall'orientamento teologico sempre più definito: la confessione, cioè, della signoria divina sulla storia universale.

M. Noth (1902-1968) nella sua riflessione parte dal presupposto di distinguere chiaramente gli scritti storici dalle altre forme “storiche” orali (ad es. saghe, leggende...), e di collegare tali generi letterari “avanzati” con un particolare contesto socio-politico. L'esegeta segue i suoi predecessori anche nel richiamare la diversità sostanziale fra la produzione storiografica israelita e quella più “annalistica” dell'AVO. Israele ha saputo fare il passaggio dalla semplice raccolta e sistemazione documentaria alla creazione di una narrazione storica con una marcata ideologia di fondo. Gli scritti storici sarebbero nati grazie al contributo determinante dell'istituzione monarchica, che ha fornito le infrastrutture materiali ed immateriali necessarie a questo salto di qualità. La percezione da parte di quella società del significato e del valore della storia per la definizione della propria identità di popolo ha rappresentato lo stimolo deciso per una rilettura “confessionale” (o forse meglio “identitaria”) del passato; una rilettura, che potrebbe anche essere definita a tutti gli effetti “profetica”³. Il presente, con i suoi drammi e le sue domande (si pensi in particolare allo snodo drammatico dell'esilio), ha messo in crisi l'auto-coscienza di Israele, suscitando la necessità di una sua ridefinizione; e la storiografia ha rappresentato lo strumento utile (per non dire “provvidenziale”) per tale ridefinizione.

³ «Il profeta non è tanto colui che *prevede* o *predice*. In questa definizione tutto lo straordinario starebbe nel vedere o dire *prima* quanto accadrà. Non necessariamente il profeta predice o prevede. Piuttosto egli *vede* e *dice*. Dice una parola per il suo “oggi”, una parola che spiega l'opacità dell'evento, ciò che rimane insondabile agli occhi dei più. Egli vede al di là del fatto, rende percepibile quanto resterebbe oscuro e senza forma. Insomma, il profeta illumina il dipanarsi del progetto di Dio nella muta storia di ogni tempo» (G. BORGONOVO, «Profeti», in F. MANZI [ed.], *AsSaggi biblici. Introduzione alla Bibbia anima della teologia*, Ancora, Milano 2006, 88-98: 88).

In dialogo critico con Gunkel e la sua ricerca sulle forme narrative si pone *O. Eissfeldt (1887-1973)*, sia sul versante della definizione precisa dei diversi generi letterari di natura storica, sia su quello della ricostruzione di un (più o meno) dettagliato percorso di nascita e di sviluppo della storiografia israelita.

Altro tema decisivo, sollevato da Gunkel e oggetto di dibattito all'interno del mondo esegetico, è il ruolo della profezia nella nascita della storiografia biblica, oltre che della sottostante mentalità storiografica. Gunkel tende a screditare questo ruolo; anzi a considerare la profezia classica come uno dei fattori che avrebbero messo in crisi la storiografia antica di Israele. Oltre a ciò, anche la fine della monarchia e il conseguente sviluppo dell'aristocrazia sacerdotale avrebbero dato un contributo determinante in questa direzione involutiva. *H. Gressmann (1877-1927)* non condivide questa impostazione, e coltiva in proposito una visione di tutt'altro segno. La profezia, con il suo peculiare (teologico) interesse per il passato, avrebbe stimolato lo sviluppo di una mentalità storiografica degna di questo nome. L'influsso del movimento profetico sarebbe stato essenziale, ad esempio, per la nascita della prima vera "scuola" storiografica nel mondo biblico: quella deuteronomista (dtr). Se i deuteronomisti hanno avuto il merito di elaborare una modalità specifica di raccogliere e di organizzare il materiale proveniente dalle diverse fonti, i profeti con il loro sguardo teologico sulla vicenda storica hanno offerto la base ideologica essenziale per questo nuovo tipo di produzione letteraria.

Ma in cosa consiste la differenza sostanziale su questo fronte fra Israele e le altre civiltà dell'AVO? Gunkel parlerebbe in merito di diffusa libertà di pensiero all'interno della cultura israelita, non mortificata da una corte regale o da una classe sacerdotale troppo "invadenti"; Gressmann, invece, di ruolo singolare del movimento profetico, con la sua capacità critica e riflessiva; von Rad, infine, di "fattore teologico":

Gli Israeliti giunsero ad elaborare un modo di pensare storico, e quindi a produrre degli scritti storici, grazie alla loro fede nella sovranità di Dio sulla storia⁴.

Similmente si esprime anche *M. Burrows (1889-1980)*:

⁴ G. VON RAD, «The Beginnings of Historical Writing in Ancient Israel», in *In The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, Oliver & Boyd, Edinburgh - London 1966, 166-204: 170 (*trad. nostra*).

Il presupposto basilare e specifico di ogni idea ebraica sulla storia è la convinzione che nella storia umana l'unico, eterno e vivente Dio sta realizzando il suo progetto salvifico per il bene delle sue creature, anzitutto per il suo popolo eletto, e attraverso di lui per il resto dell'umanità⁵.

H. Gese (1929-) precisa ulteriormente questo elemento, facendo ricorso alla categoria di "alleanza": tale concetto ha consentito agli Israeliti di intendere e di raccontare la propria vicenda come "storia di salvezza"; come contesto di manifestazione e di realizzazione di un progetto salvifico, la cui portata è comunque universale.

Nel sistema politeistico dell'AVO prevale, infatti, una visione cosmico-ciclica della storia, secondo la quale essa è il ripetersi continuo e mai concluso della battaglia primordiale fra ordine e caos. La religione offre in questa precisa prospettiva un sistema rituale che mira ad esorcizzare le forze del caos: così la battaglia per la sussistenza del creato dal principio si ripropone nella sua drammaticità ad ogni tornante della storia. Con Israele l'idea di storia muta in modo radicale: Dio agisce in prima persona nella storia e determina così il sorgere di una vera e propria "coscienza storica (salvifica)". Si determina in questo ambito un ripensamento della storia; anzi: il suo "pensamento"! Dalla dinamica ciclica si passa a quella lineare: la storia ha un inizio, uno svolgimento e una fine (o meglio: un fine!). La storia diviene il terreno sul quale l'umana libertà si gioca e si determina nella sua relazione con Dio; la storia diviene lo scenario dell'incontro (e talvolta dello scontro) fra la libertà umana e la libertà divina. Entrando nella storia e in dialogo con lui, il Dio biblico provoca l'uomo ad un esercizio di libertà, dal quale dipende il suo eterno destino.

In realtà la questione del rapporto fra Israele e le civiltà dell'AVO su questo specifico fronte di indagine non ha visto gli studiosi così concordi nel sottolineare la singolarità radicale della cultura biblica. Diverse voci si sono levate a rimarcare anche profondi elementi di continuità (la possibilità teorica di un intervento diretto degli dei nelle vicende umane, l'idea di un piano salvifico divino nella e sulla storia, il concetto di elezione applicato ai singoli come ad un intero popolo...), e a riconoscere i germi di una vera e propria cultura storica anche fuori dai confini di Israele (cf come es. *B. Albrektson [1929-]; W.G. Lambert [1926-2011]; J.J.M. Roberts [1939-]*).

⁵ M. BURROWS, «Ancient Israel», in R.C. DENTAN (ed.), *The Idea of History in the Ancient Near East*, Yale University Press, New Haven (CT) - London 1955, 99-131: 128 (*trad. nostra*).

2. Ricostruzione dei fatti e creatività narrativa

Facta! Anzi, facta ficta! Uno storiografo non ha a che fare con quanto realmente è avvenuto, ma soltanto con i supposti avvenimenti: poiché questi soltanto hanno prodotto delle conseguenze. E così pure soltanto con i supposti eroi. Il suo tema, la cosiddetta storia del mondo, è costituito da opinioni intorno a supposte azioni e ai loro presunti motivi. [...] Tutti gli storici raccontano fatti che non sono mai esistiti, salvo che nella rappresentazione⁶.

La drastica – forse troppo – affermazione di F. Nietzsche ci permette di entrare nel vivo della questione storiografica (anche biblica), cogliendone subito “il” problema fondamentale. È possibile fidarsi di quanto raccontato dallo storico? La ricostruzione dei fatti da lui proposta è da ritenersi degna di considerazione? Da buon “maestro del sospetto”, il filosofo tedesco evidenzia una problematica effettiva, ma la soluzione che propone appare troppo radicale, e per questa ragione semplicistica.

La componente narrativa della storiografia biblica, per effetto della quale la ricostruzione storica (*history*) è una storia narrativizzata (*story*), non autorizza a confinarla nel perimetro del mito e della mera invenzione⁷.

Opporre i fatti storici nudi e crudi al racconto storico, giudicato *sic et simpliciter* come finzione, non rende ragione della complessità del fenomeno storiografico, e porta a non apprezzare il contributo essenziale nella comprensione del reale che una buona ricostruzione storica è in grado di fornire.

Come ben evidenziato, invece, da P. Ricoeur, ogni racconto storico si configura nel complesso come “costruzione di un intreccio”, che implica un diretto coinvolgimento da parte del suo autore. Fare storia non significa semplicemente recensire dei fatti, ma ritrovare una logica alla successione degli stessi, partendo da una determinata prospettiva interpretativa. Fare storia significa creare un’opera logica – un “intreccio” appunto – che concatena una serie (selezionata!) di eventi, individuandone le cause e gli effetti; cioè rilevandone una logica di fondo⁸. Più precisamente, P. Ricoeur suddivide in tre momenti il lavoro dello storico: 1) *fase documentaria*,

⁶ F. NIETZSCHE, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, Adelphi, Milano 1978 (orig. ted. 1881), 186.

⁷ L. ZAPPELLA, *Bibbia e storia*, 14.

⁸ Cf P. RICOEUR, *Tempo e racconto. II. La configurazione nel racconto di finzione* (= Di fronte e attraverso. Filosofia), Jaca Book, Milano 1987 (orig. fra. 1984), 108-117.

che prevede la raccolta del materiale necessario alla stesura del racconto; 2) *elaborazione di un modello interpretativo*, che mostri le ragioni alla base della concatenazione degli avvenimenti; 3) *formalizzazione discorsivo-narrativa*, che porta alla stesura di un racconto con cui l'autore vuole entrare in dialogo con il mondo del suo lettore⁹. Come si vede, non è solo un'operazione di "osservazione", ma di vera e propria "interpretazione", con la sua buona dose di soggettività e con una (più o meno) dichiarata finalità. La storia senza l'intervento dello storico è muta; anzi propriamente neppure esiste; grazie, invece, al suo contributo di competente osservatore ed interprete, la storia diviene portatrice di un senso e di parola, capaci di interpellare le coscienze. Quindi in campo storiografico "ricostruzione" non può essere ritenuta *tout court* sinonimo di "invenzione"!

In questo senso, per l'elaborazione della storiografia biblica il momento cruciale è costituito dal primo post-esilio. Le grandi domande alle quali il popolo deve dare risposta in questo particolare tornante della propria vicenda storica sono: chi siamo?; e: perché ci è accaduto tutto questo? La ricostruzione storica li avviata risponde ad un profondo bisogno di identità; è affermazione di identità. La storia biblica è così un racconto che confessa l'identità di quell'Israele che nel post-esilio ha ormai raggiunto "drammaticamente" la propria maturità. La rilettura di tale vicenda avviene partendo da un punto prospettico preciso: la confessione di fede nel Dio unico, liberatore e salvatore di Israele. La storia biblica non si presenta, pertanto, come semplice cronaca, bensì come affermazione dell'identità singolare di Israele ("memoria fondatrice"¹⁰); ed è nel contempo confessione di fede (in forma narrativa) in Dio e nel suo disegno salvifico.

3. *La pretesa di verità (teologica) della narrazione biblica*

La Bibbia è costruita su un nesso stringente fra storia e teologia, nel senso che la visione di storia che propugna è chiaramente di natura teolo-

⁹ Cf P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio* (= Saggi 28), Raffaello Cortina, Milano 2003 (orig. fra. 2000), 205-407.

¹⁰ Cf G. BORGONOVO, «La memoria fondatrice. Storia e ideologia, identità e costituzione di un popolo. Il caso della "ricapitolazione" deuteronomica», *La Scuola Cattolica* 133 (2005) 327-354. Per la mentalità biblica la ricostruzione del passato non è mai fine a se stessa, o comunque funzionale ad una semplice raccolta di informazioni di natura storiografica: si tratta sempre di un fare memoria, che pretende di (ri-)fondare l'identità del popolo di Dio nel presente, per rilanciarlo così in un futuro promettente e benedetto.

gica. La storia è giudicata “profeticamente” come luogo di rivelazione e di realizzazione del progetto salvifico di Dio nei confronti dell’umanità, che vede nell’elezione di Israele un passaggio decisivo. La narrazione che ritroviamo nel testo biblico – come in ogni altra opera di natura storica – è già in sé “interpretazione”: gli autori sacri rileggono la storia del popolo secondo una determinata prospettiva – quella teologica – e intendono con i loro scritti promuovere tale prospettiva di lettura. Le storiografie bibliche, dunque, sono innervate da una tesi di fondo: che la storia di Israele abbia conosciuto in modo del tutto singolare la presenza e l’opera del Creatore. Valutare questo tipo di scrittura chiede, pertanto, di chiarire previamente quale sia la pretesa di verità che il testo sacro custodisce, e in relazione alla quale può e deve essere valutato. Da questo punto di vista può essere interessante avanzare una precisazione terminologica: parlare di “verità” del racconto storico è altra cosa che parlare di “esattezza”!

Ed ecco quindi il punto cruciale del nostro discorrere [...] qual è la *verità storica*?; quando una storia è *vera*? Per chiarezza, facciamo due ipotesi estreme. Potremmo avere una ricostruzione storica precisa per tutti i documenti citati, esatta in tutti i dati offerti e però *falsa*, perché non dà il senso autentico di quanto è accaduto. All’estremo opposto, potremmo avere una ricostruzione storica imprecisa per tanti dati, lacunosa nella documentazione, ma *vera* perché mi mostra effettivamente il senso di quanto avvenuto.

La contrapposizione è stata estremizzata solo per far capire la differenza fra esattezza e verità. [...] La verità è qualcosa che non si dà con una documentazione più precisa, ma con un’intuizione (come diciamo a livello umano), con un’ispirazione (a livello teologico), che permettono di comprendere quanto è successo. Tutto quanto è avvenuto in precedenza ha un senso, che si scopre e si confessa attraverso l’atto di fede che guarda alla storia come teatro dell’agire di Dio. Con quest’illuminazione, posso scoprire il senso vero della storia, benché la documentazione addotta sia [talvolta] inesatta. L’esattezza può sempre essere corretta o recuperata. La verità è invece qualcosa di più fondamentale: non si può avere semplicemente sulla base di una documentazione maggiore, perché quando anche si avesse una storia esatta in tutti i suoi particolari, non si avrebbe ancora una storia vera¹¹.

In sostanza, la pretesa di *verità* del dettato biblico si muove a livello del senso profondo degli eventi narrati, non a livello della loro puntuale fisionomia.

¹¹ G. BORGONOVO, «Storia d’Israele», in F. MANZI (ed.), *AsSaggi biblici*, 53-71: 58-59.

Da questo punto di vista può essere interessante richiamare quel caso assolutamente peculiare di racconto “storico” che è la parabola, per comprendere al meglio la predetta dinamica: con una *story* – in gran parte frutto di fantasia – si ricostruisce la *history* nella verità del suo significato. Pensiamo a una delle parabole più famose dell'AT: quella raccontata dal profeta Natan al re Davide.

C'erano due uomini in una stessa città, uno ricco e l'altro povero. Il ricco aveva greggi e armenti in quantità, mentre il povero non aveva nulla, se non una sola pecorella piccina, che aveva comprato. L'aveva allevata, ed essa era cresciuta insieme con lui e con i figli: mangiava del suo pane, beveva dalla sua coppa, e dormiva sul suo seno. Era per lui come una figlia. Un viandante giunse dall'uomo ricco e questi, evitando di prendere dai suoi greggi e dai suoi armenti per preparare [da mangiare] al viaggiatore che era venuto da lui, prese la pecorella di quell'uomo povero e la servì all'uomo che era venuto da lui (2Sam 12,1-4*).

Il racconto del profeta non vuole ricostruire per filo e per segno il comportamento di Davide nei confronti di Betsabea (cf 2Sam 11,1-13) e di Uria (cf 2Sam 11,14-27), ma farne percepire la logica perversa. La parabola, così configurata per favorirne l'efficacia comunicativa, sarà *vera*, in quanto capace di far cogliere nell'immediato il senso (vergognoso) di quanto accaduto; e, nel contempo, anche di indurre il soggetto / i soggetti coinvolto/i ad una adeguata risposta di fede.

In conclusione, come osserva in modo puntuale J.-P. Sonnet, «il racconto storiografico attesta che la logica narrativa, che sottende le storie, sottende anche la Storia, quando Dio la attraversa»¹².

4. La potenzialità del “racconto storico” biblico e le sue caratteristiche

L'esperienza umana – come nota P. Ricoeur nel suo scritto *Tempo e racconto*¹³ – non può prescindere dalla dimensione del tempo. Quindi l'e-

¹² J.-P. SONNET, *L'alleanza della lettura. Questioni di poetica narrativa nella Bibbia ebraica* (= Lectio 1), San Paolo - Gregorian & Biblical Press, Cinisello Balsamo - Roma 2011, 303-304.

¹³ P. RICOEUR, *Tempo e racconto. I. Tempo e racconto; II. La configurazione nel racconto di finzione; III. Il tempo raccontato* (= Di fronte e attraverso. Filosofia), Jaca Book, Milano 1986.1987.1988 (orig. fra. 1983.1984.1985).

sperienza umana – anche quella “sacra” – non può che essere espressa mediante il racconto.

Il tempo diviene umano nella misura in cui viene espresso secondo un modulo narrativo [...] e il racconto raggiunge la sua piena significazione, quando diventa una condizione dell’esistenza temporale¹⁴.

Le tre dimensioni del tempo (passato, presente e futuro) danno vita – a suo parere – alle tre fasi (*mimesis*) in cui si articola l’ermeneutica del testo: dalla *prefigurazione*, alla *rifigurazione*, attraverso la *configurazione*. La *prefigurazione* è il vissuto che precede il testo; la *rifigurazione* è la ricezione del testo; la *configurazione* è il momento mediatore, la “costruzione di un intreccio”, intesa come organizzazione narrativa di un insieme di fatti. Gli autori biblici raccontano, partendo da un’esperienza di Dio vissuta (personale e/o di popolo) (*prefigurazione*), in vista dell’accesso alla fede del/dei destinatario/i (*rifigurazione*), passando attraverso la (ri-)costruzione critica della vicenda (salvifica) (*configurazione*). La rivelazione di Dio nel tempo – e quindi l’esperienza di Dio nel tempo – non può che tradursi così nel suo racconto¹⁵. La Bibbia diviene, pertanto, testimonianza di un’esperienza di fede – di un’esperienza di incontro – che vuole essere pedagogica: cioè, che vuole aiutare anche altri a fare la medesima esperienza.

Proprio in quanto “racconto sacro”, la storia biblica possiede, infine, alcune qualità specifiche, che possiamo sintetizzare come segue: 1) *storia confessionale*, che a partire dalla fede riconosce (e confessa) nella dinamica degli eventi la presenza e l’opera di Dio; 2) *storia kerygmatica*, scritta per essere proclamazione della predetta fede, cioè per indurre ad entrare nella medesima prospettiva esistenziale; 3) *storia interpellante*, che si configura come annuncio di una “buona notizia”, la quale attende e promuove accoglienza da parte della libertà; 4) *storia profetica*, con la pretesa di riconoscere nella vicenda del popolo eletto la rivelazione particolare e definitiva di Dio; 5) *storia escatologica*, che individua il compimento ultimo della storia universale nell’esecuzione piena del progetto salvifico di Dio;

¹⁴ P. RICOEUR, *Tempo e racconto*. I, 91.

¹⁵ Cf L. ZAPPELLA, *Bibbia e storia*, 20.

6) *storia salvifica*, che vuole illustrare il predetto progetto salvifico, e in qualche misura anche favorirne la realizzazione¹⁶.

5. *Un percorso di ricerca*

Il presente contributo vuole prestare attenzione ai cosiddetti “libri storici”, testimonianza letteraria delle diverse correnti di pensiero che nell’Israele biblico hanno riflettuto sulla sua vicenda storica in modo sostanziale, e con apprezzabili conclusioni anche sul fronte teologico: i Profeti anteriori (Giosuè, Giudici, Samuele e Re) - *storiografia deuteronomista*; i libri di Esdra e Neemia - *storiografia post-esilica*; i libri delle Cronache - *storiografia cronistica*; i libri dei Maccabei - *storiografia ellenistica*. Per ogni blocco testuale verranno approfonditi i seguenti punti qualificanti: a) la storia della ricerca e le questioni ancora aperte dal punto di vista storiografico; b) l’approccio alle fonti degli autori e il grado di storicità dei resoconti; c) gli snodi teologici fondamentali dei diversi scritti. Il tutto allo scopo di rilevare il modo di fare storia di ciascuna tradizione storiografica, che ha lasciato sufficiente documentazione di sé all’interno dell’AT. L’obiettivo ultimo del nostro sforzo consiste nel mettere a tema il grado di affidabilità dei libri storici dell’AT, nel tentativo di abbozzare una risposta pertinente alla seguente domanda capitale: la Bibbia è affidabile come fonte storica?; e, se lo è, a quali condizioni?

II. I PROFETI ANTERIORI - LA STORIOGRAFIA DEUTERONOMISTA

1. *Storia della ricerca*

1.1 Dall’ipotesi di M. Noth allo sviluppo della ricerca in “scuole”

M. Noth negli anni ’40 del secolo scorso per la prima volta parla in un suo scritto di “opera storica deuteronomista”, ipotizzandone un’unica edizione e attribuendone la paternità ad un unico autore¹⁷. Costui sarebbe un soggetto anonimo, rimasto in patria durante l’esilio, il quale si mette a

¹⁶ Cf A. GONZÁLEZ LAMADRID, «La storia deuteronomistica», in J.M. SANCHEZ CARO (ed.), *Storia, narrativa, apocalittica* (= Introduzione allo studio della Bibbia 3/2), Paideia, Brescia 2003 (orig. spa. 2000), 17-165: 18-21.

¹⁷ M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Max Niemeyer, Halle 1943.

riflettere sull'accaduto, avendo come criterio di valutazione la legislazione dtr (cf Dt 4,44–30,20). Alla sua mano vanno attribuiti in particolare i discorsi e i sommari dei Profeti anteriori, attraverso i quali egli veicola e pone in evidenza il proprio pensiero. A giudizio di Noth l'opera storica dtr costituirebbe, così, «il monumento storico più importante della storiografia orientale e la sintesi storica più antica della storia universale dell'umanità»¹⁸.

Prendendo avvio da questa intuizione, la ricerca si divide in due scuole a partire dagli anni '70: la scuola di Harvard (F.M. Cross¹⁹) e la scuola di Göttingen (R. Smend²⁰). La scuola anglosassone sviluppa l'idea di una duplice redazione dell'opera storiografica dtr: una prima sotto re Giosia di natura propagandistica, e una seconda in epoca esilica di tono riflessivo, nel tentativo di illustrare le ragioni della tragedia. Non mancano argomenti sostanziali a sostegno di detta ipotesi: argomenti di natura teologica (il diverso atteggiamento nei confronti della monarchia), storica (la morte di Giosia come momento di svolta [negativa] nella vicenda della Giudea pre-esilica), e letteraria (lo stacco fra 2Re 23,25 [epitaffio di Giosia] e 23,26-27 [giudizio negativo su Manasse e preannuncio della fine del regno del sud])²¹. La scuola tedesca, invece, avanza la proposta di una triplice edizione: una prima edizione di epoca esilica, finalizzata a dare un senso alla caduta di Gerusalemme e alla dispersione dei suoi abitanti, sarebbe stata in seguito ampliata con materiale profetico e, infine, con materiale di carattere “nomologico” (concentrato sulla legge e sul suo valore). Tali ampliamenti avrebbero cercato rispettivamente di strutturare il racconto storico secondo la logica profezia - compimento, e di commentare il dato storico alla luce delle prescrizioni legali del libro del Deuteronomio.

¹⁸ Citato in A. GONZÁLEZ LAMADRID, «La storia deuteronomistica», 22.

¹⁹ F.M. CROSS, «The Themes of the Book of the Kings and the Structure of the Deuteronomistic History», in *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1973, 274-289.

²⁰ R. SMEND, «Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte», in H.W. WOLFF (ed.), *Probleme biblischer Theologie (FS G. von Rad)*, Kaiser, München 1971, 494-509.

²¹ Cf A. GONZÁLEZ LAMADRID, «La storia deuteronomistica», 30-31.

1.2 L'intenzione degli autori deuteronomisti

Noth pensa che il deuteronomista sia intenzionato nel suo lavoro a spiegare solo il senso del passato. Emblematica sotto questo profilo sarebbe la pagina di Is 40,18-31, dove emerge tutto lo sconforto da parte del popolo per quanto accaduto con l'esilio, e anche l'accusa piuttosto esplicita rivolta a Dio di aver abbandonato i suoi. La storiografia dtr nascerebbe proprio dalla volontà di reagire a tale sconforto e di rispondere a tali accuse, dimostrando che la terra fin dal principio è stata concessa ad Israele solo a determinate condizioni (cf in particolare Dt 30,15-20; e anche 29,21-28) e che, quindi, la sua attuale perdita risulta più che giustificata. Il messaggio sostanziale dell'autore dtr sarebbe quindi di condanna, e di condanna senza appello.

La ricerca più recente, distanziandosi dalla lettura abbastanza radicale di Noth, ritiene che questa riflessione storiografica voglia delineare anche la possibilità di un futuro, e di un futuro di benedizione, per Israele. Ad esempio, H.W. Wolff (1911-1993)²² pensa che la storiografia dtr, riprendendo il modello della predicazione profetica, integri nel suo messaggio di condanna anche un sostanziale appello alla conversione, perché nella teologia profetica la condanna non è mai fine a se stessa, ma sempre orientata ad un possibile ed auspicabile ravvedimento del peccatore. Così anche G. von Rad nota come all'interno degli scritti storici deuteronomisti (dtrr) non si ritrovino solo parole di minaccia e di maledizione, ma anche di speranza e di promessa. È significativo, ad esempio, notare come l'opera storiografica sia chiusa in 2Re 25,27-30 dalla notizia della grazia concessa al re esule Ioiachin: un segno di speranza per il futuro della nazione. Nella prospettiva dell'esegeta tedesco un ruolo di primo piano è rivestito dalla famosa "profezia di Natan" (2Sam 7), laddove, in contrasto con l'alleanza sinaitica e la sua strutturale conformazione "bilaterale", viene prospettata a Davide e alla sua discendenza un'alleanza di altra natura, unilaterale e gratuita, la cui sussistenza non dipende in linea di principio dall'obbedienza dei singoli sovrani. Ciascuno potrà pure essere castigato per le proprie infedeltà, ma il patto con la dinastia regnante, per volontà di Dio, resterà in piedi per sempre. E anche dopo la tragedia dell'esilio, l'autore dtr saprà

²² H.W. WOLFF, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (= TB 22), Chr. Kaiser, München 1964.

ritrovare in questa divina disposizione una risposta alla disperazione diffusa, dando avvio così alla speranza messianica (regale).

1.3 I soggetti all'origine della storiografia deuteronomista

Sono almeno tre le ipotesi di ricerca in merito all'identità dei gruppi che sarebbero responsabili della composizione degli scritti storici dtrr.

In una prima ipotesi si parla di gruppi di leviti, che avrebbero portato a Gerusalemme determinate tradizioni storiche al momento della caduta di Samaria; nella loro ideologia un'importanza decisiva rivestirebbe l'idea di un'alleanza fra Dio e il suo popolo condizionata, in opposizione ad una visione teologica tipica del sud, secondo cui il patto con il Signore è sostanzialmente incondizionato, e soprattutto inalterabile. A. Rofé (1932-) a questo proposito ha ipotizzato l'esistenza di una redazione efraimita, precedente alla storiografia dtr vera e propria, il cui materiale testuale sarebbe poi confluito negli attuali Profeti anteriori. Si tratterebbe di una composizione sorta negli ultimi anni di vita del regno del nord (VIII sec. a.C.), al centro della quale troverebbe posto l'affermazione del primato assoluto della regalità divina su Israele, con un evidente ridimensionamento della monarchia e del suo significato. Al ridimensionamento della monarchia si accompagnerebbe, invece, una valorizzazione del movimento profetico e del suo particolare carisma, inteso non tanto in termini di preveggenza, quanto di avvertimento e di rimprovero nei confronti delle autorità costituite²³.

In una seconda ipotesi si pensa a circoli profetici, che dal nord avrebbero cercato rifugio nel regno di Giuda, portandovi una serie di concrete proposte di riforma, allo scopo di non far incorrere Gerusalemme nello stesso destino di Samaria.

Secondo una terza ed ultima ipotesi, la storiografia dtr avrebbe avuto, invece, un'origine meridionale, ad opera dei circoli scribali della corte gerosolimitana, i quali, lavorando principalmente su documenti scritti,

²³ Cf A. ROFÉ, *Introduzione alla letteratura della Bibbia ebraica. I. Pentateuco e libri storici* (= *Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 48*), Paideia, Brescia 2015² (orig. ebr. 2006), 180-185.

avrebbero dato alle loro opere, in particolare al Deuteronomio, uno stile didattico²⁴.

1.4 Fonti a disposizione dello storico

A. Rofé ha fornito nelle sue ricerche un approfondimento molto dettagliato sul materiale che i deuteronomisti avrebbero avuto a disposizione per la composizione delle loro storiografie. Tale materiale può essere agevolmente differenziato in fonti di origine popolare e in fonti di origine ufficiale, siano esse provenienti dalla corte regale oppure da un santuario.

Per quanto riguarda le fonti di origine popolare, se ne può offrire la seguente esemplificazione: a) aneddoti - racconti brevi che in un singolo episodio delineano le caratteristiche e le gesta di un eroe famoso (es. 1Sam 27: la fuga di Davide presso i Filistei); b) fiabe - descrizioni di eventi meravigliosi a carattere fanciullesco (es. 1Sam 17: lo scontro fra Davide e Golia); c) saghe famigliari - racconti delle origini di una determinata famiglia, preoccupati in particolare di giustificare il suo attuale stanziamento geografico (es. Gs 15*: l'occupazione dell'area di Ebron da parte di Caleb e del suo clan); d) gesta delle tribù - racconti delle origini di una tribù e della sua presente collocazione in Israele (es. Gdc 18: la migrazione dei Daniti); e) saghe di eroi - racconti di natura leggendaria, dove viene esaltata la capacità del personaggio carismatico di salvare (es. Gdc 6-8: la vicenda di Gedeone).

Sul versante delle fonti ufficiali provenienti dalla corte regale è possibile ricordare le seguenti: a) elenchi di funzionari (es. 1Re 4,2-6: i burocrati della corte salomonica); b) liste amministrative - documenti funzionali alla tassazione, all'imposizione dei lavori di *corvée*, alla leva militare, alla divisione del territorio... (es. 1Re 4,7-19: i prefetti e i distretti del regno di Salomone); c) annali - documentazione relativa alle imprese dei singoli sovrani (es. 1Re 14,29: menzione degli annali dei re di Giuda); d) resoconti "storici" - racconti continuativi, di interesse generale, che, con una certa precisione "storiografica", espongono una definita interpretazione dei fatti (es. 1Re 1-2: la successione a Davide).

Una serie di fonti ufficiali viene, invece, non dall'ambiente politico di corte, ma da quello religioso e culturale dei santuari, sparsi nel territorio

²⁴ Cf C. BALZARETTI, «Le storiografie della Bibbia», in G. BORGONOVO (ed.) et al., *Torah e Storiografie dell'Antico Testamento* (= Logos 2), Elledici, Leumann 2012, 318-390: 323.

israelita, prima della riforma, che portò alla loro soppressione a vantaggio del tempio gerosolimitano: a) leggende cultuali - racconti che stabiliscono il carattere sacro di un determinato luogo di culto (es. Gdc 6,11-24: apparizione di Dio a Gedeone in Ofra); b) antitesi delle leggende cultuali - racconti che negano in modo esplicito il carattere sacro di un particolare sito (es. Gdc 17-18: fondazione del santuario di Dan); c) atti salvifici del Signore - narrazioni di natura kerigmatica, che intendono indurre alla fede in Dio e nella sua potenza di salvezza (es. Gs 24: assemblea di Sichem, con retrospettiva storica dall'Esodo fino all'insediamento in Canaan); d) cronache del tempio - storie sul santuario gerosolimitano dalla sua fondazione fino alla distruzione ad opera dei Babilonesi (es. 2Re 16,10-16: posizionamento nel tempio da parte di re Acaz di un nuovo altare su modello assiro).

Da ultimo, a completamento del quadro, devono essere ricordate anche quelle fonti (di carattere semi-ufficiale) che hanno a che fare con figure profetiche, la cui *authorship* può essere ragionevolmente attribuita ai rispettivi circoli di discepoli: a) leggende - racconti che veicolano la venerazione popolare per l'uomo di Dio mediante il ricordo di qualche suo gesto miracoloso (es. 2Re 4,1-6,7: miracoli e gesta di Eliseo); b) testi "storiografici" - la vicenda storica di Israele in alcuni suoi passaggi nodali viene riproposta, usando come chiave interpretativa la predicazione dei profeti (es. 1Re 11,29-39: la profezia di Achia di Silo a Geroboamo sulla divisione del regno salomonico); c) racconti biografici - resoconti sulla vita dei profeti di natura più realista e meno miracolosa (es. Am 7,10-17: lo scontro fra Amos e Amasia, sacerdote di Betel); d) *exempla* e parabole - per *exemplum* si intende un racconto funzionale a trasmettere un determinato insegnamento, prendendo come riferimento il comportamento di un profeta (es. 1Re 22,1-28: Michea e lo scontro con i falsi profeti); per parabola, invece, un racconto creato *ad hoc* per comunicare una morale (es. 1Re 13,1-10: segno e profezia contro l'altare di Geroboamo a Betel)²⁵.

Evidentemente gli autori dtrr non si sono limitati a raccogliere e a mettere assieme il materiale a loro disposizione, ma ne hanno promosso un vero e proprio lavoro redazionale. Alcune strategie compositive sono state adottate per dare forma compiuta ai loro nuovi scritti: a) l'elaborazione di una struttura cronologica, per offrire all'opera una precisa organizza-

²⁵ Cf A. ROFÉ, *Introduzione alla letteratura della Bibbia ebraica*, 144-171.

zione; b) l'inserimento delle figure profetiche e dei loro *acta* nei passaggi salienti della vicenda storica; c) l'enfasi posta su personaggi-chiave, che in qualche misura "personifichino" istituzioni e momenti storici decisivi (es. Mosè per la legge, Giosuè per l'epopea della conquista); d) l'impiego della logica promessa - compimento come chiave di lettura ermeneutica della storia di Israele; e) l'elaborazione di discorsi attribuiti ai protagonisti o di interventi diretti da parte dell'autore, allo scopo di esplicitare la tesi alla base del resoconto storico²⁶.

1.5 Questioni aperte

Una prima questione che resta oggetto di attenzione da parte dei ricercatori consiste nel numero eventuale di edizioni della storia dtr. La proposta "classica" da cui si parte per avviare la discussione è quella di T.C. Römer (1955-)²⁷, secondo il quale il movimento dtr e la sua letteratura storica avrebbe attraversato tre stagioni principali: una prima stagione sotto Giosia, con il movimento impegnato a sostenere la politica riformista del sovrano anche grazie all'elaborazione di una letteratura di propaganda; una seconda stagione dopo la caduta di Gerusalemme, quando il giudizio sull'istituzione monarchica da parte della corrente dtr si fa severo, e la sua produzione letteraria cerca di interpretare la crisi offrendone una giustificazione; una terza ed ultima stagione in piena epoca post-esilica, nel contesto di una comunità giudaica che in parte risiede ormai fuori dai confini della terra promessa, dove ha saputo ricostruirsi un futuro. Al di là della sistematizzazione proposta da T.C. Römer, è evidente come il materiale testuale attribuito al deuteronomista sia talmente variegato da sconsigliare ogni ipotesi compositiva troppo semplicista, che preveda la presenza di un numero ristretto di soggetti coinvolti, su un arco temporale limitato, e con una ideologia troppo puntuale nei suoi contenuti.

Vi è poi la questione sollevata da M. Noth delle origini (politiche) di Israele: l'esegeta nel tentativo di definirne la precisa conformazione nella stagione pre-monarchica ha formulato l'ipotesi della cosiddetta "sacra anzianità": una forma di organizzazione tribale, che recupera dal mondo

²⁶ Cf A. GONZÁLEZ LAMADRID, «La storia deuteronomistica», 24-25.

²⁷ Cf T.C. RÖMER, «Transformations in Deuteronomistic and Biblical Historiography. On "Book-Finding" and other Literary Strategies», *ZAW* 109 (1997) 1-11.

greco e latino, e che prevede un'associazione fra gruppi distinti intorno ad un unico santuario centrale, del cui mantenimento si incaricano a turno le diverse componenti dell'anfizionia²⁸. Questa alleanza di tribù originariamente autonome – a suo dire – avrebbe ricevuto un contributo ideologico decisivo da parte della “casa di Giuseppe” (Efraim, Beniamino e Manasse), la quale, vissuta l'esperienza dell'Esodo e maturata una solida fede nel Dio liberatore lì manifestatosi, avrebbe condiviso con l'intera confederazione questi riferimenti teologici determinanti per il suo consolidamento. Per quanto suggestiva, l'ipotesi ha determinato reazioni contrastanti, in particolare a motivo della “precisione” con cui Noth l'ha elaborata e proposta; anche perché sul fronte documentario non esistono prove sufficienti in grado di avallare l'esistenza nell'Israele antico di questa puntuale forma di organizzazione inter-tribale²⁹.

Un'ultima questione, che ha suscitato grande interesse, riguarda la consistenza storica reale delle “riforme” di Ezechia e di Giosia, tanto valorizzate dalla storiografia dtr (cf 2Re 18,1-8; ma soprattutto 22,1-23,30). Alcuni autori sostengono la sostanziale non storicità delle riforme, in particolare di quella di Ezechia³⁰, che, fra l'altro, riceve un'attenzione decisamente scarsa nel resoconto del libro dei Re. L'incertezza sull'effettività storica di detta riforma complica, altresì, il problema dell'origine del movimento dtr, perché, se l'iniziativa di Ezechia fosse solo in realtà una costruzione letteraria, la nascita dello stesso andrebbe necessariamente posticipata. Anche la riforma di Giosia ha suscitato una moderata discussione³¹, per quanto su alcuni suoi aspetti specifici gli studiosi tendano a concordare: a) l'identificazione del libro “ritrovato” nel tempio durante i lavori di restauro (2Re 22,3-10) con il Deuteronomio (o una parte di esso) – anche se la fisionomia di questo racconto sembra corrispondere ad un modello diffuso nell'AVO;

²⁸ Cf M. NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels* (= BWANT IV/I), Kohlhammer, Stuttgart 1930; e anche ID., *Storia d'Israele* (= Biblioteca di cultura religiosa 25), Paideia, Brescia 1975 (orig. ted. 1966⁶), 71-172.

²⁹ Cf in part. R. DE VAUX, *Historia antiqua de Israel. II. Asentaminento en Canaan y periodo de los jueces* (= Biblioteca biblica), Cristiandad, Madrid 1975 (orig. fra. 1971), 211-228.

³⁰ Cf L.K. HANDY, «Hezekiah's Unlikely Reform», *ZAW* 100 (1988) 111-115; N. NA'AMAN, «The Debated Historicity of Hezekiah's Reform in the Light of Historical and Archaeological Research», *ZAW* 107 (1995) 179-195.

³¹ Cf B. GIESELMANN, «Die sogenannte josianische Reform in der gegenwärtigen Forschung», *ZAW* 106 (1994) 223-242.

b) l'organizzazione sotto re Giosia di un rinnovamento (una radicalizzazione) dello jahvismo – sui motivi, sulla cronologia, e sull'estensione della quale, però, non c'è accordo fra gli esperti³².

2. *Storicità e approccio alle fonti*

A motivo della differenza sostanziale su questo fronte fra i diversi scritti che costituiscono la storiografia dtr, appare più opportuno proporre una considerazione specifica per ciascuna opera, piuttosto che una complessiva dell'intera raccolta, che risulterebbe semplificante.

2.1 Giosué

Il libro di Giosué fornisce una visione della conquista e dell'insediamento di Israele nella terra decisamente ideale, in netto contrasto non solo con la visione più realistica di Gdc 1–3*, ma anche con la valutazione dell'occupazione in Gs 13,1-6, dove risulta parziale e incompleta. È chiaro che l'autore intende, anzitutto, presentare Israele come una nazione unita e forte, che per grazia di Dio può procedere potenzialmente alla presa totale della regione, che le è stata promessa.

Per comprendere – almeno a grandi linee – a quali contributi si è fatto ricorso per la composizione dello scritto e quale approccio si è custodito rispetto a questo materiale, è necessario tenere presente i grandi nuclei strutturali che costituiscono l'attuale libro di Giosué. Il primo nucleo è rappresentato dal “ciclo di Galgala” (Gs 2–9): una serie di capitoli, che narrano gli atti bellici da parte delle tribù israelite nell'area di Beniamino, con al centro il santuario di Galgala. Questo sito ha rappresentato il primo accampamento israelita in Canaan dopo l'attraversamento del Giordano, il luogo in cui si è celebrata la prima Pasqua in Terra Santa e in cui è avvenuta la circoncisione del popolo, e, infine, il punto di partenza delle operazioni militari verso Gerico e i monti di Beniamino. Tale luogo di culto potrebbe rappresentare il contesto concreto in cui queste tradizioni – di natura principalmente eziologica – sono state trasmesse e hanno assunto forma scritta. Il secondo nucleo è costituito dai capp. 13–21, dove, dopo il racconto delle battaglie di Gabaon e di Azor contro due coalizioni

³² Cf A. GONZÁLEZ LAMADRID, «La storia deuteronomistica», 39-40.86-88.161-163.

cananaiche (capp. 10–11), si rende conto della spartizione della terra fra le tribù. Qui il materiale di archivio dell'amministrazione statale potrebbe essere la fonte, da cui gli autori hanno attinto per dare forma a questa sezione. L'ultimo nucleo è costituito dal resoconto dell'"assemblea di Sichem" (Gs 24): un testo, probabilmente modellato sui trattati di alleanza diffusi nel mondo hittita, nel quale il condottiero Giosuè, al termine della conquista della terra, fa giurare alle tribù riunite di rinunciare alle divinità straniere per mettersi a servizio del Signore solo. Come si può facilmente intuire, un testo così, con una proposta di fede tanto radicale, non può che essere "recente", in quanto presuppone una forma di jahvismo ormai maturo e consolidato.

In generale la scuola americana ha attribuito un certo grado di credibilità storica alla narrazione di Giosuè, a differenza di quella tedesca, decisamente più scettica in proposito. La prima ha cercato di coordinare le informazioni contenute nel libro biblico con i dati provenienti dalle indagini archeologiche sul campo, allo scopo di proporre una ricostruzione della vicenda storica dell'insediamento il più completa possibile; la seconda, al contrario, ha mostrato molta meno attenzione all'archeologia, per concentrarsi sul testo nella sua attuale fisionomia, alla luce anche della documentazione extra-biblica disponibile. Questo studio ha portato a smentire un po' la ricostruzione offerta dal libro di Giosuè, evidentemente molto ideologica, che vede una conquista rapida e totale della terra, per ipotizzare, invece, una forma di insediamento delle tribù israelite più limitata nello spazio e più distesa nel tempo³³.

2.2 Giudici

Il libro si configura come esempio di letteratura popolare, nel quale si ricordano le vicende di alcuni personaggi emblematici dell'Israele premonarchico. L'autore dtr avrebbe fornito lo schema ideologico di base, sul quale impostare la sistematizzazione del materiale tradizionale disponibile.

La formazione di Giudici può essere semplificata sostanzialmente in due fasi. In una prima fase prendono forma tradizioni di natura epica su singoli liberatori "locali"; cioè su soggetti carismatici che hanno opera-

³³ Cf A. GONZÁLEZ LAMADRID, «La storia deuteronomistica», 55-59.66-68.

to in aree specifiche del paese. Tali tradizioni sarebbero state trasmesse inizialmente in forma orale e locale, per essere poi integrate fra loro, allo scopo di costituire una memoria collettiva per la nuova nazione che andava costituendosi. Si può immaginare che questa fase di integrazione abbia visto la produzione anche di raccolte scritte, preve alla formazione del libro vero e proprio (ad es., il “Libro dei liberatori” ipotizzato da W. Richter)³⁴. Il redattore dtr avrebbe, infine, integrato in uno scritto unitario questo materiale variegato, organizzandolo secondo una precisa cronologia e soprattutto secondo una determinata prospettiva teologica. A quest’ultimo scopo corrisponderebbe in particolare l’inserzione dell’attuale prologo al libro dei Giudici (Gdc 2,6–3,6), attraverso cui si vuole esporre la logica di fondo che si ripresenta in ogni singola vicenda: la grandezza della divina misericordia – “personificata” nella figura dei liberatori – si è riversata su un popolo “di dura cervice”, incapace di obbedienza e dalla fede immatura.

Nel dare vita a questo nuovo scritto gli autori della corrente dtr hanno inteso illustrare quella fase storica – potremmo dire così – intermedia, che va dall’ingresso di Israele nella terra fino alla costituzione della monarchia. Questo insieme di racconti, per quanto poliedrico nella sua fisionomia, permette comunque di farsi un’idea di questo periodo, che ha visto l’evoluzione di Israele da un insieme disorganico di gruppi distinti ad uno stato unitario con una precisa organizzazione istituzionale, passando da una confederazione di tribù sempre più estesa e strutturata. Alcuni fenomeni tipici di questa particolare stagione storica possono essere agevolmente desunti dalla lettura del libro. In primo luogo è evidente come Israele abbia vissuto un processo di unificazione progressiva, che ha determinato anche un cambiamento nel modo di percepirsi e di raccontarsi. Israele si è riscoperto sempre più popolo, e ha di conseguenza iniziato a raccontare le singole vicende locali come componenti di una storia comune, patrimonio di tutta la nazione. La vicenda compositiva del libro dei Giudici, poco fa abbozzata, risulta emblematica per confermare l’emergere graduale in Israele di una coscienza nazionale. In secondo luogo dal racconto appare cristallina la necessità per questi gruppi pre-israeliti di difendersi da una serie di minacce esterne, ad esempio i Filistei. I giudici in quanto “istitu-

³⁴ Cf W. RICHTER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (= BBB 18), Peter Hanstein, Bonn 1963; e anche ID., *Die Bearbeitungen des «Retterbuches» in der deuteronomischen Epoche* (= BBB 21), Peter Hanstein, Bonn 1964.

zione” prendono senso proprio a partire da questa condizione precaria, che richiede scelte *ad hoc* per affrontare la minaccia in corso: al singolo giudice viene, così, affidato dalle tribù interessate un potere limitato nel tempo e funzionale a risolvere la crisi. In terzo ed ultimo luogo la vicenda di Debora e Barak, alla quale è dedicato il cantico di Gdc 5 (il testo poetico considerato più antico della Bibbia ebraica), suggerisce l’ipotesi che una prima forma di coordinamento inter-tribale abbia interessato le tribù del centro-nord (sotto la guida della “casa di Giuseppe”), alle quali si sarebbero aggregate in seguito anche le tribù meridionali (Giuda, Simeone e Levi), alla vigilia della costituzione della monarchia unitaria³⁵.

2.3 Samuele e Re

Nei libri di Samuele e Re è evidente l’apporto di fonti, alle quali l’autore *dtr* ha attinto per la composizione del suo resoconto storico. Ciò fornisce a questi scritti – in particolare ai libri dei Re – il carattere di opere “storiche”, se non altro per il rimando esplicito alle fonti, oltre che per l’organizzazione cronologica del materiale. Sarebbe inutile tentare di fornire qui un elenco delle fonti impiegate, che abbia la pretesa di essere esauriente. È possibile comunque notarne la diversità qualitativa e quantitativa: si va da brevi storie (come quelle di Samuele, dell’Arca o di Saul), a resoconti più consistenti (come quelli relativi all’ascesa e alla successione di Davide), a documenti di carattere ufficiale (come materiale di archivio, liste di ufficiali o di eroi, cronache di campagne militari o di governo di sovrani), fino a materiali molto più disparati (come lamentazioni, salmi o singoli oracoli).

In Samuele l’impressione è che l’autore non abbia apportato sostanziali modifiche alla documentazione pervenutagli, mentre nel caso del libro dei Re la mano del deuteronomista sembra più riconoscibile. In particolare essa si rivela nell’impiego di una precisa cornice redazionale entro cui è illustrata la vicenda di ogni singolo sovrano. La cornice presenta un’introduzione, dove vengono offerte alcune informazioni di base (es. 1Re 14,21: «Roboamo, figlio di Salomone, regnò in Giuda. Roboamo aveva quarantun anni quando divenne re e regnò diciassette anni in Gerusalemme, città che JHWH aveva scelto fra tutte le tribù d’Israele per porvi il suo nome.

³⁵ Cf A. GONZÁLEZ LAMADRID, «La storia deuteronomistica», 77-83.

Il nome di sua madre era Naamà, l'ammonita»), e una conclusione, nella quale si rimanda ai documenti consultati (es. 1Re 14,19: «Il resto delle gesta di Geroboamo, come combatté e come regnò, ecco: sono scritti nel libro delle cronache dei re d'Israele»). Ma è la parte centrale della stessa a concentrare l'attenzione del compositore, laddove si esprime il giudizio sintetico nei confronti dei singoli sovrani (es. 2Re 22,2: «[Giosia] fece ciò che è retto agli occhi di JHWH, seguendo in tutto la via di Davide, suo padre, senza deviare né a destra né a sinistra»). Tale giudizio si mostra costantemente negativo nei riguardi dei sovrani del nord, a motivo soprattutto dello scisma politico-religioso di Geroboamo, che ha corrotto l'intera sua successione (cf 1Re 12,26-33), e del peccato di Acab, che ha introdotto e incentivato in Samaria il culto del dio cananaico Baal (cf 1Re 16,29-33; e anche 22,53-54). Per i sovrani del sud la valutazione risulta in buona sostanza altrettanto negativa a causa del mantenimento dell'adorazione del Signore al di fuori dell'unico santuario legittimo – per la corrente dtr – di Gerusalemme (cf in part. Dt 12,2-12; e anche 1Re 14,23; 2Re 16,4). Un giudizio positivo viene riservato ad alcuni sovrani, ma solo in misura parziale, per il fatto di non essere stati capaci di affrontare e risolvere definitivamente la questione (cf 2Re 12,3-4; 14,3-4). Gli unici monarchi di Giuda a ricevere una valutazione del tutto positiva sono i due re riformatori, Ezechia (cf 2Re 18,3-8) e Giosia (cf 2Re 22,2). Per l'autore dtr è abbastanza chiaro, dunque, come il degrado del paese sia da attribuire principalmente ai suoi sovrani; l'azione dei profeti e le riforme messe in campo da alcuni principi illuminati hanno avuto la capacità solo di arginare una crisi irrisolvibile, da cui è dipesa prima la caduta di Samaria e in seguito anche quella di Gerusalemme. Il criterio valutativo dei singoli monarchi, e più in generale dell'intera storia di Israele, è quello offerto dal libro del Deuteronomio: il dogma dell'“unicità” di Dio (cf Dt 6,4: «Ascolta, Israele: JHWH è il nostro Dio, JHWH è uno») – almeno nella forma di un “monoteismo pratico” – e quello conseguente dell'unicità del santuario legittimo.

L'interesse nello studio di queste opere storiche risiede anche nella possibilità di stabilire un confronto con la documentazione extra-biblica disponibile. Se nel caso della cosiddetta “monarchia unita” (Saul, Davide e Salomone) lo sguardo dell'autore biblico pare troppo ideale per consentire tale proficuo confronto, quando gli scritti passano a considerare le vicende rispettivamente del regno del nord e del sud dopo lo scisma politico-religioso, la questione si fa decisamente più interessante. In diversi casi le informazioni fornite dal testo sacro possono essere integrate utilmente con

quelle provenienti dalla letteratura extra-biblica coeva, dove non mancano riferimenti più o meno consistenti alle relazioni che le grandi potenze di allora hanno intrattenuto con i regni israeliti. Un esempio su tutti può risultare in proposito illuminante. Sul “prisma di Sennacherib” – o anche detto “prisma Taylor”, dal nome di colui che lo rinvenne fra le rovine del palazzo reale di Ninive nel 1830 – è riportato il resoconto della campagna militare del sovrano assiro contro la Siria-Palestina, in particolare contro il regno di Giuda. Questo documento possiede un’importanza notevole soprattutto per la descrizione dell’assedio posto dall’armata assira contro la città di Gerusalemme sotto il re Ezechia. Il confronto con la narrazione biblica nel libro dei Re (2Re 18–19) consente di apprezzarne la sostanziale storicità, ma anche di notare alcuni punti di divergenza fra le due versioni, dovuti – sul lato biblico – alla prospettiva teologica di lettura degli eventi, ai quali l’autore dtr non intende rinunciare³⁶.

3. Note di teologia

3.1 La terra: un dono da accogliere nella fede

La terra è vista dalla storiografia dtr come “eredità” (*nahālā*) del Signore: ovvero, come possesso fondiario di per sé inalienabile, del quale Dio cede ad Israele suo popolo il diritto di proprietà (cf Dt 12,10; 19,10.14; 20,16; 21,23; 24,4; 25,19)³⁷. Tale “passaggio di proprietà”, promesso a suo tempo ai padri, si realizza nel momento in cui Israele attraversa il Giordano e mette piede nella terra di Canaan (cf in part. Gs 21,43-45: «JHWH diede a Israele tutto il paese che aveva giurato di dare ai loro padri. Essi ne presero possesso e vi si stabilirono. JHWH diede loro riposo all’intorno, secondo tutto quello che aveva giurato ai padri. Nessuno di tutti i loro nemici poté resistere davanti a loro. JHWH mise tutti i loro nemici nelle loro mani. Non cadde nessuna di tutte le belle promesse che JHWH aveva fatto alla casa di Israele: tutte si avverarono»; e anche 23,14-15). In particolare il libro di Giosuè precisa come questo dono sia fatto a tutto Israele, con Giosuè in funzione di amministratore, chiamato prima a scacciare gli occupanti (teoricamente abusivi) della terra e in seguito a spartirla (trami-

³⁶ Cf A. GONZÁLEZ LAMADRID, «La storia deuteronomistica», 92-104.129-145.

³⁷ Cf G. HENTSCHEL, «Il libro di Giosuè», in E. ZENGER (ed.), *Introduzione all’Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2005 (orig. ted. 2004^e), 308-322: 316-317.

te sorteggio; cf Nm 33,54; Gs 14,2; 18,11; 19,51) fra i legittimi eredi (cf Is 34,17). Anche se nello stesso scritto emerge una certa tensione fra un'idea di conquista completa della terra e quella di una sua occupazione solo parziale³⁸, l'autore è interessato a mettere a fuoco due cardini della teologia dtr: l'unità del popolo eletto, erede della terra promessa, e il primato della grazia divina nella sua storia.

Anzitutto, il popolo che riceve la terra dalle mani di Dio è un popolo unito, al di là della poca verosimiglianza storica di questa indicazione. L'insistenza su questo tratto della "conquista" risponde soprattutto ad una delle aspirazioni più vitali dell'Israele esilico, che ha vissuto il dramma della dispersione e della frammentazione, e sogna il giorno della sua definitiva riunificazione nella terra dei padri (cf in part. Ez 37,15-28). L'autore dtr recupera questo desiderio e lo fa suo, offrendone una concreta illustrazione nella presa della terra ad opera di Giosuè e delle tribù che sotto la sua guida vi prendono parte.

D'altra parte la conquista della terra non è mai percepita come frutto di un'adeguata prestazione da parte dell'uomo, ma come opera della grazia di Dio: una delle tematiche più care al libro del Deuteronomio e alla sua teologia (cf in part. Dt 8,17-18; 9,4-6; e anche Sal 44,3). Questo principio trova una sua specifica concretizzazione nel modo di intendere lo sforzo bellico di Israele. Non è la forza delle sue armate a garantire il successo, ma il rispetto della legge. O detto in modo più adeguato: il rispetto della legge consente ad Israele di mantenersi in quella relazione, in virtù della quale egli può essere cooperatore di un'impresa, che è e resta in primo luogo divina. Così la guerra viene considerata dalla teologia dtr come "affare sacro": cioè come qualcosa che vede un diretto coinvolgimento del Signore, al punto che nella tradizione biblica non è raro incontrare l'espressione

³⁸ Si confrontino ad esempio Gs 13,1-7 dove Dio comanda all'anziano Giosuè di assegnare alle tribù terre che non sono ancora state formalmente conquistate, e Gs 13,13; 15,63; 16,10 (cf anche 14,14) dove si afferma senza sottintesi la presenza di gruppi cananaici fra gli Israeliti «fino ad oggi». È da notare, altresì, come su questo fronte fra il libro di Giosuè e il libro dei Giudici si stabilisca un'evidente relazione dialettica: se da un lato, infatti, Giosuè nel suo complesso punta a descrivere l'occupazione della terra in termini – potremmo dire – trionfalistici, Giudici si mostra molto più realista, andando a ribaltare quel quadro sostanzialmente ideale proposto dal precedente scritto. In Giudici, da un lato, i rapporti fra le tribù appaiono decisamente tesi, favorendo una frammentazione interna del popolo di Dio che di sicuro non facilita l'impresa della conquista; dall'altro lato, il controllo del territorio di Canaan viene descritto come operazione non agevole, e alla fine realizzabile solo in misura incompleta.

emblematica “guerra/e di JHWH” (es. Nm 21,14)³⁹. In sostanza il protagonista della battaglia è il Signore – la cui presenza sul campo è resa visibile dall’Arca – mentre il popolo vi riveste un ruolo sostanzialmente secondario, se non proprio passivo (cf in part. Gs 10,42: «JHWH, Dio di Israele, combatteva per Israele»). È per questo motivo che l’atto di guerra non si conclude con la sconfitta del nemico, ma con l’“anatema” (*herem*): cioè con l’offerta – simbolica o reale – di quanto ottenuto in battaglia a Dio (cf Gs 6,17-21; e anche 7), in segno di riconoscimento dei benefici ricevuti.

3.2 La monarchia, il suo valore e le sue ambiguità

Già la parte conclusiva del libro dei Giudici (capp. 17–21) esprime una posizione apertamente favorevole nei confronti dell’istituzione monarchica. Il racconto della migrazione dei Daniti (Gdc 17–18) e della cosiddetta “infamia di Gabaa” (Gdc 19–21) è funzionale a illustrare una condizione di sostanziale anarchia in cui versa l’Israele tribale; condizione che, agli occhi dell’autore, giustifica l’ormai prossima istituzione della monarchia. Un’espressione, in part., che attraversa quasi come un ritornello i presenti capitoli, cristallizza questo sentire: «In quei giorni non c’era re in Israele; ognuno faceva ciò che sembrava giusto ai suoi occhi» (Gdc 17,6; cf anche 21,25; e 18,1; 19,1). Anche se non mancano accenni polemici nei confronti della monarchia, soprattutto per l’eventualità di abuso di potere da parte dei re (cf in part. Gdc 9,8-15), in Giudici pare emergere con una certa forza l’urgenza di dare ad Israele una guida autorevole, che possa essere messa nelle condizioni di affrontare le tante insidie, poste sul cammino della nazione.

Così nei libri di Samuele si dà conto finalmente della scelta del sovrano da parte di Dio (cf in part. 1Sam 10,24; e anche 2Sam 16,18). Rispetto all’ideologia regale dell’AVO, però, l’elezione del re⁴⁰ – cui corrisponde anche

³⁹ Cf in particolare F. DALLA VECCHIA, *Storia di Dio, storie di Israele. Introduzione ai libri storici* (= Graphé 3), Elledici, Torino 2015, 64-68, dove si segnalano anche i seguenti studi sul tema: S.-M. KANG, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East* (= BZAW 177), De Gruyter, Berlin - New York (NY) 1989; K. LAWSON YOUNGER JR., *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing* (= JSOT.S 98), Sheffield Academic Press, Sheffield 1990. Cf anche G. HENTSCHEL, «Il libro di Giosuè», 318-319.

⁴⁰ Sul rapporto fra elezione del re ed elezione del popolo cf G. VON RAD, *Teologia dell’Antico Testamento. I. Teologia delle tradizioni storiche d’Israele* (= Biblioteca teologi-

l'elezione di Gerusalemme e del suo tempio (cf in part. 2Sam 6 con 2Sam 7) – non è incondizionata, ma legata a precise disposizioni, la trascuratezza delle quali può portare alla sua riconsacrazione (cf il caso emblematico di Saul in 1Sam 15,23)⁴¹. E saranno proprio queste disposizioni a non essere rispettate, determinando una complessiva degenerazione della storia di Israele e della sua monarchia. Se si considera, infatti, nel suo complesso la narrazione dei libri di Samuele e dei Re si constata un evidente deterioramento del quadro, che dal governo ideale di Davide – modello di tutti i sovrani israeliti e parametro di giudizio del loro comportamento (cf ad es. 1Re 9,4-5)⁴² – giunge fino alla presa di Gerusalemme e alla dissoluzione dell'istituto monarchico. Una ragione più puntuale di tale involuzione può essere ricavata anche dal famoso “canto di Anna” (1Sam 2,1-10), madre del profeta Samuele, nel quale viene offerta una sorta di chiave di lettura di tutta la vicenda successiva. Anna propone nel suo inno una palese lettura teo-centrica della storia del popolo eletto, della quale JHWH viene riconosciuto signore. Sarà proprio la noncuranza di questa verità di fede,

ca 6), Paideia, Brescia 1972 (orig. ted. 1962⁴) 384: «Solo nell'opera storica dtr. le due tradizioni che risalgono a una “scelta” di Jahvé, la tradizione dell'alleanza d'Israele e quella dell'alleanza davidica, sono fuse definitivamente; e questa è stata l'ultima grande mescolanza di tradizioni nella storia d'Israele. [...] lo storico dtr. può mettere in bocca a un re un richiamo all'alleanza di Jahvé con Davide (1Re 8,25; 9,5) e fargli citare quasi contemporaneamente le antiche tradizioni anfibioniche dell'elezione d'Israele, di Mosè e dell'esodo dall'Egitto (1Re 8,15s.34.36.53.56). Le due tradizioni sono ormai congiunte in un unico ambiente di pensiero. In realtà, però, è qualcosa di completamente nuovo che i re vengano giudicati in base al loro rapporto con Mosè e con l'alleanza del Sinai (1Re 11,11; 2Re 21,8). Ora il re è visto come il responsabile a cui è affidata la legge di Mosè e che deve vigilare affinché essa sia riconosciuta nel suo regno. La fusione della tradizione mosaica con quella davidica diventa particolarmente evidente nell'immagine ideale del re Giosia schizzata dal Deuteronomista: “Non vi fu prima un re simile a lui, che sia tornato a Jahvé con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutte le forze, secondo tutta la legge di Mosè; e neppure dopo di lui non ne sorse più uno uguale” (2Re 23,25)».

⁴¹ «Diversamente dalla concezione diffusa nel Vicino Oriente Antico, secondo la quale il re è sempre in qualche modo il rappresentante della divinità in terra, quindi il suo luogotenente, in questi passi la regalità è in primo luogo un'istituzione di origine umana, voluta dal popolo (cf Dt 17,14); il re è, però, legittimo solo alla condizione che sia scelto dallo stesso Yhwh (Dt 17,15) e che sia sottomesso alla legge divina (Dt 17,18-20)» (F. DALLA VECCHIA, *Storia di Dio*, 142).

⁴² Cf G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, 391-392.

in particolare da parte delle autorità, a determinare il declino e la crisi di Israele e della sua vicenda storica⁴³.

È soprattutto in 1Sam 8–12, che la regalità viene fondata, e nel contempo anche messa in discussione. I testi all'interno di questa sezione entrano fra loro in tensione, a dimostrazione di come il tema abbia suscitato contrapposizione fra detrattori e sostenitori di questa nuova istituzione. Per il popolo di Dio si è trattato di assumere un modello politico estraneo alla tradizione tribale: un modello ripreso dalle nazioni circvicine e non immediatamente conciliabile con l'ideologia israelita. Uno dei cardini di detta ideologia consiste, infatti, nella confessione della regalità di JHWH su Israele: un principio difficilmente compatibile con la presenza di un monarca terreno. L'atteggiamento in sostanza prudentiale che la cultura israelita ha sempre custodito nei confronti dell'istituto regale potrebbe essere giustificato con la volontà di salvaguardare la trascendenza divina rispetto a qualsivoglia realtà temporale o istituzione politica, o anche di evitare possibili tentazioni assolutiste da parte dello stesso regime monarchico⁴⁴. È facile anche immaginare come uno sguardo positivo e fiducioso nei confronti della monarchia si sia consolidato nella stagione dei grandi sovrani riformatori come Ezechia e Giosia, mentre uno sguardo più critico e disincantato sia stato alimentato in particolare dalla tragedia esilica, la cui principale responsabilità è stata attribuita dalla stessa corrente dtr ai sovrani succedutisi in Gerusalemme⁴⁵. L'oracolo di Natan (2Sam 7), che viene a ragione considerato come la *magna charta* della monarchia gerosolimitana, cerca di affrontare tale spinosa questione, ribadendo il primato di Dio nella relazione con il sovrano, la quale assume carattere di filiazione (adottiva)⁴⁶: «Io sarò per lui padre, ed egli sarà per me figlio»

⁴³ Cf P. MERLO, *Il senso della storia. Introduzione ai libri storici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014, 102-107.

⁴⁴ Cf A. GONZÁLEZ LAMADRID, «La storia deuteronomistica», 114-115.

⁴⁵ «La corrente filo-monarchica dipende dalla composizione pre-esilica dei libri, la quale faceva l'apologia di Davide probabilmente al fine di esaltare chi a quel tempo era percepito come un Davide *redivivus*, cioè il re Giosia; la corrente anti-monarchica è frutto invece della redazione successiva alla catastrofe del 587, secondo la quale il fallimento era dovuto non tanto alla monarchia in quanto tale, ma al fatto che essa non era stata realizzata secondo i principi enunciati in Dt 17,14-20» (F. DALLA VECCHIA, *Storia di Dio*, 141-142).

⁴⁶ Oltre al linguaggio della filiazione nei testi biblici si fa ricorso anche a quello dell'alleanza (cf 2Sam 23,5; Ger 33,20-21; 2Cr 7,18; 13,5; 21,7; e anche Sal 89,4.40). Con

(2Sam 7,14; cf anche Sal 2,7; 89,27-28)⁴⁷. E tale relazione di intimità singolare fra Dio e il re trova nell'unzione di quest'ultimo la sua specifica rappresentazione liturgica (cf 1Sam 9,16; e anche 16,6): una volta unto, il sovrano diviene "consacrato", cioè appartenente a Dio, e quindi anche a lui sottoposto.

Alla fine nella tradizione biblica, pur all'interno di un dibattito serrato, che nel corso del tempo ha vissuto anche una sua specifica evoluzione, non si è mai giunti ad una valutazione negativa della monarchia in sé. Il fatto stesso che questa "nuova" istituzione abbia avuto l'avallo del Signore, attraverso la mediazione del suo profeta, è segno di una realtà che resta potenzialmente positiva. Ma appunto "potenzialmente"! Non è la forma concreta di governo a poter essere giudicata positivamente o negativamente, ma il modo in cui la si esercita. È il rispetto della legge a garantire la sussistenza della relazione fra Dio e Israele (cf in part. 1Sam 12,14-15), sia in presenza di una organizzazione statale con a capo un sovrano, sia in presenza di una forma di governo differente, come sarà nella stagione post-esilica.

3.3 Il Tempio e il nome di JHWH

I sovrani di Giuda sono valutati dall'autore dtr in base a criteri strettamente religiosi: in particolare l'impegno (o meno) a favorire la purificazione del culto e la sua centralizzazione in Gerusalemme (secondo la parola di Dt 12; cf in part. 2Re 18; 22-23). Così la catastrofe del regno del sud è vista come conseguenza della violazione della santità del tempio. Se il regno di Samaria è stato travolto a motivo del peccato di Geroboamo (lo scisma politico-religioso, con conseguente "erezione" dei santuari nazionali di Dan e Betel; 1Re 12-13), anche il regno di Giuda subirà la medesi-

una particolarità: diversamente dall'alleanza sinaitica, ed in sintonia invece con quella abramitica, l'alleanza con il sovrano nasce da un impegno libero ed incondizionato di Dio. Il Signore promette di mantenere viva l'alleanza con la dinastia regnante, senza che l'eventuale inadempienza dei singoli sovrani possa mandarla in crisi (cf 2Sam 7,12-16). Sarà precisamente questa convinzione a far sorgere e ad alimentare, una volta cessata la monarchia israelita, la speranza messianica. Cf A. GONZÁLEZ LAMADRID, «La storia deuteronomistica», 112-113.

⁴⁷ Non è da escludere che queste o parole simili venissero usate proprio nei rituali di incoronazione ad indicare la nuova identità assunta dal sovrano nel momento del suo ingresso in carica. Cf anche P. MERLO, *Il senso della storia*, 114-122.

ma sorte in ragione della colpa non dissimile di Manasse (la promozione dell'idolatria nel paese, e soprattutto nel tempio; 2Re 21)⁴⁸. Per la teologia dtr la santità del tempio consiste in particolare nel suo essere dimora del Nome di JHWH. Nel tentativo di mantenere in equilibrio il principio della trascendenza divina con quello della sua immanenza, si qualifica il santuario terreno non più come “residenza” in senso stretto della divinità – come è tipico della cultura religiosa dell'AVO – bensì come “residenza” del suo “Nome”. Il tempio viene così valorizzato come luogo di incontro fra la divinità e il suo popolo: spazio sacro, dove nel dialogo matura la relazione di alleanza, e dove Israele prende coscienza della propria vocazione ad essere popolo eletto (cf 1Re 8,16-20). Eloquentemente su questo fronte il seguente passaggio della preghiera consacratrice del neo-eretto santuario da parte di Salomone:

Ma veramente Dio abita sulla terra? Ecco i cieli e i cieli dei cieli non ti possono contenere, tanto meno questa casa che io ho costruito! Ma tu volgiti comunque alla preghiera del tuo servo e alla sua supplica, oh JHWH mio Dio, ascoltando il grido e la preghiera che il tuo servo innalza oggi davanti a te! Siano i tuoi occhi aperti verso questa casa notte e giorno, verso questo luogo di cui tu hai detto: «Là sarà il mio nome», ascoltando la preghiera che il tuo servo innalza in questo luogo! (1Re 8,27-29).

III. UN PRIMO BILANCIO: UNA LETTURA PROFETICA DELLA STORIA, E DEL SUO FALLIMENTO

Dopo aver analizzato la storiografia dtr nei suoi tratti costitutivi è possibile tracciare un primo, provvisorio bilancio della nostra indagine circa la modalità biblica di fare storia. L'autore dtr guarda la vicenda dell'Israele monarchico in maniera retrospettiva, proponendone una rilettura di carattere profetico. Il popolo si ritrova al termine di questa stagione esattamente nella condizione di partenza: fuori e lontano dalla terra della

⁴⁸ Cf G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, 381-383 (e anche 386-387; «Per l'epoca dell'autore il vincolo esclusivo al luogo dove Jahvé era presente per Israele, dove egli parlava ed agiva sul piano del culto con Israele, era diventato l'*articulus stantis aut cadentis ecclesiae*, e in tale *status confessionis* il Deuteronomista ha coinvolto tutta la storia dei re. Egli non è interessato con l'oggettività dello storico delle molte e mutevoli possibilità che nel corso della storia possono avere indotto i re all'apostasia, ma solo di quell'unica possibilità dalla quale, secondo la convinzione dell'epoca post-deuteronomica, dipendeva per Israele l'esistenza stessa» [382-383]).

promessa. E la domanda sorge spontanea: perché? Il presente – agli occhi del “profeta-storico” – è frutto “inevitabile” e “sensato” degli errori del passato.

La tecnica di proporre il presente come compimento e realizzazione di una parola pronunciata nel passato è una figura storico-letteraria che gli specialisti usano definire “retroiezione della storia”. Essa consiste fondamentalmente nel far risalire al passato le origini o la ragion d’essere degli avvenimenti attuali⁴⁹.

Gli scritti dtrr si interrogano “profeticamente” sul senso (teologico⁵⁰) di quanto accaduto, nella speranza di poter ritrovare i segni del progetto salvifico di Dio, che, nonostante tutto, non è fallito. La storia di Israele potrà pure essere entrata in una crisi all’apparenza irrisolvibile, ma il disegno di Dio non si lascia facilmente mettere in discussione. Nella morte – e non a prescindere da essa – Israele può ancora essere salvato!

1 luglio 2020

⁴⁹ A. GONZÁLEZ LAMADRID, «La storia deuteronomistica», 150; cf anche P. MERLO, *Il senso della storia*, 183-185.

⁵⁰ Non è un caso che gli autori dtrr pongano quattro profezie a segnare le svolte principali della storia di Israele: a) la profezia di Natan (2Sam 7) - fondazione teologica della monarchia; b) la profezia di Achia di Silo (1Re 11,29-39) - scisma politico-religioso del regno; c) la seconda profezia di Achia (1Re 14,15-16) - fine del regno del nord; d) le profezie di Isaia e di Culda (2Re 20,16-18; 22,16-17) - fine del regno del sud e distruzione di Gerusalemme. Cf anche G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, 385-386: «Questo rapporto di corrispondenza tra parola pronunciata e compimento storico che il Deuteronomista vuole presentare, compare con plasticità ancora maggiore nelle molte profezie che lo storico ha inserito nella sua opera. Effettivamente si può dire che il Deuteronomista è riuscito a dare al corso della storia da lui rappresentato un suo ritmo e grande evidenza teologica mediante tutta una struttura di continue predizioni profetiche e di compimenti corrispondenti. [...] La storia d’Israele è un periodo di tempo che riceve una drammaticità unica dal rapporto di tensione esistente tra continue profezie e il relativo compimento».