

## **2. STATUS QUAESTIONIS SULLA CONCEZIONE DEL «TEMPO» E DELLA «STORIA» NELLA BIBBIA**

Per illuminare i punti cardine che richiamano le problematiche metodologiche fondamentali è essenziale offrire anzitutto alcuni brevi spunti provenienti da una rapida disamina dei contributi prodotti su questo fronte.

E' utile, prima di affrontare l'itinerario della storia della ricerca, acquisire i dati fondamentali della problematica a partire da alcune pubblicazioni che, in sintesi, offrono una visione d'insieme del tema.

Per questo occorre leggere i seguenti testi:

**Appendice 1:** A. MARANGON, «Tempo», in: P. ROSSAN - G. RAVASI - A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, 1519-1532.

**Appendice 2:** G. L. PRATO, «Il lessico biblico per il tempo», in *Humanitas* 58 (2003/2) 230-242.

Accanto ad una visione di sintesi della problematica alla stato attuale offerta dalle due indicazioni bibliografiche si possono richiamare altri due interventi finalizzati a disegnare la storia della problematica e del dibattito che è preso ad oggetto entro il presente capitolo:

**Appendice 3:** R. CECOLIN, «Le nuove concezioni del tempo e la Bibbia», in *Rivista liturgica* 77 (1990) 387-413.

**Appendice 4:** M. PERANI, «La concezione ebraica del tempo: Appunti per una storia del problema», in *Rivista Biblica* 26 (1978) 401-421.

L'itinerario percorso dalla storia della problematica bene illustra una linea di ricerca che ha voluto innalzare una prospettiva relativa al contributo di originalità della tradizione ebraica ed ebraico-cristiana sul concetto di storia per tramontare entro alcune visioni critiche funzionali a minare alla base tale pretesa di originalità. L'itinerario della ricerca mostrerà una situazione aporetica, di difficile gestione, in quanto pone di fronte al ricercatore un esito paradossale: la costruzione di castelli teoretici amplissimi di carattere teologico o di teologia biblica su elementi che si credevano così solidi e scontati e che la ricerca della seconda parte del sec. XX ha progressivamente minato alla base rendendo, per molti versi, impraticabili anche le rispettive deduzioni sul fronte teologico. L'esito del cammino obbliga il ricercatore ad individuare un'altra via d'uscita per il problema.

### **2.1. LA DIFESA DELL'ORIGINALITÀ DELLA CONCEZIONE EBRAICA DEL TEMPO E DELLA STORIA**

#### **2.1.1. Assenza di una teoria della temporalità nella lingua e nella cultura ebraica (Johannes Pedersen)**

Come un osservatorio privilegiato, lo studio delle idee connesse ai termini di «tempo» e di «storia» è approdato, a partire dagli anni trenta del secolo scorso, ad una prima consapevolezza secondo la quale il mondo biblico, diversamente dalla concezione greco-occidentale, non possedeva alcuna visione teorica della temporalità, quale oggetto di riflessione a sé stante. Piuttosto, essa veniva a coincidere, di fatto, con lo svolgersi stesso degli eventi. In altre parole, secondo il rappresentante più significativo di questa

tendenza, **Johannes Pedersen**,<sup>4</sup> nel mondo biblico sarebbe presente la coscienza della temporalità solo nella misura in cui essa diviene racconto di eventi accaduti nel tempo.

### 2.1.2. La storia come creazione del genio ebraico (Mircea Eliade)

Successivamente, attorno alla metà del secolo scorso, il grande studioso di storia e di fenomenologia delle religioni, **Mircea Eliade**,<sup>5</sup> ha difeso la tesi secondo cui il concetto di storia che l'occidente ha fatto proprio è, sostanzialmente, creazione del genio ebraico. Si passa così da una "concezione ciclica" del tempo, tipica del mito, ad una "concezione lineare" di eventi collegati tra loro e progressivamente rivolti ad un futuro. L'apporto del filone profetico nella storia di Israele e di Giuda ha contribuito in modo decisivo a qualificare un concetto preciso di storia, tesa verso un compimento e tale da articolare entro una logica finalistica, la scansione degli avvenimenti. Da qui la notorietà del tradizionale luogo comune della visione ciclica o lineare della storia confluita in tutti i manuali di storia e di filosofia antica:

«Per mezzo dei profeti che interpretavano gli avvenimenti contemporanei alla luce di una fede rigorosa, questi avvenimenti si trasformavano in "teofanie negative", in "collera" di Jahhvè". In questo modo non soltanto acquistavano senso, ma essi svelavano anche la loro intima coerenza, rivelandosi come l'espressione concreata di una medesima, *unica* volontà divina. Così per la prima volta i profeti *valorizzano la storia*, giungono a superare la visione tradizionale del ciclo – concezione che assicura a ogni cosa un'eterna ripetizione – e scoprono un tempo a senso unico. Questa scoperta non sarà immediatamente e totalmente accettata dalla coscienza di tutto il popolo giudaico, e le antiche concezioni sopravvissero ancora per molto tempo.

Ma per la prima volta vediamo affermarsi e progredire l'idea che gli avvenimenti storici hanno un valore *in se stessi*, nella misura in cui vengono determinati dalla volontà di Dio. Questo Dio del popolo giudaico non è più una divinità orientale creatrice di gesti archetipici, ma una *personalità* che interviene continuamente nella *storia*, che rivela la sua volontà attraverso gli avvenimenti (invasioni, assedi, battaglia, ecc.). I fatti storici divengono così "situazioni" dell'uomo di fronte a Dio, e come tali acquistano un valore religioso che nulla fino ad allora poteva attribuire loro. E' anche vero dire che gli ebrei per primi scoprirono il significato della storia come epifania di Dio, e questa concezione, come bisogna aspettarsi, fu ripresa e ampliata dal cristianesimo

[...] Il significato acquisito dalla "storia" nel quadro delle diverse civiltà arcaiche non ci è mai rivelato così chiaramente come nella teoria del "grande tempo", cioè dei grandi cicli cosmici. E si precisano due orientamenti distinti: l'uno tradizionale, presentito (senza mai essere stato formulato con chiarezza) in tutte le culture "primitive", quello del tempo ciclico che si rigenera periodicamente *ad infinitum* (sebbene se ciclico anche'esso) tra due infiniti temporali».<sup>6</sup>

### 2.1.3. Il tempo come un battito cardiaco (Thorleif Boman)

Ma sarà soprattutto **Thorleif Boman**<sup>7</sup> a dare consistenza filologica e comprensione ermeneutica alla riflessione sulla temporalità biblica ricalcando le orme del Pedersen. Dal presupposto metodologico secondo il quale lo studio delle forme di un linguaggio apre alla comprensione delle strutture del

---

<sup>4</sup> Cfr. J. PEDERSEN, *Israel. Its Life and Culture. Voll. 1-4*, Milford, London 1926-1940.

<sup>5</sup> Cfr. M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma 1989<sup>3</sup> (or. 1949).

<sup>6</sup> M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma 1989<sup>3</sup>, pp. 136-137.147.

<sup>7</sup> Cfr. TH. BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1952.

pensiero, Boman studia in particolare il sistema verbale ebraico e giunge alla conclusione che la visione ebraica del tempo è costituita, in modo puntuale, dall'immagine di un "ritmo" che fa scorrere il tempo, cadenzandolo. Respingendo le classiche raffigurazioni che hanno caratterizzato la concezione del tempo come un cerchio o una linea retta - immagini utilizzate per contrapporre la visione ebraica del tempo alla visione mitica - Boman assume invece l'immagine del battito cardiaco. Ma la più eloquente raffigurazione, che offre in massima sintesi il senso della posizione dell'ebreo di fronte al tempo è, più precisamente, quella del rematore. Invece di concepire il tempo nella scansione tra passato, presente e futuro, in una linea retta verso una meta, l'immagine del rematore attira l'attenzione sulla direzione dello sguardo rivolto indietro, cioè verso il passato, proprio quando, coi colpi di remi, egli tende la barca in avanti, cioè in direzione del futuro, voltando le spalle alla rotta della barca. C'è una traiettoria verso la quale si va «di spalle» mentre il volto guarda alle radici, alle fonti, al passato. Detto diversamente, l'atteggiamento dell'ermeneutica ebraica dei testi sacri mette in atto tale concetto di storia quando si rivolta alla *Torah* e dirige gli stessi testi profetici, per essere compresi, verso quel passato di una storia originaria, raccontata appunto dal testo di Mosè.

#### 2.1.4. La storia come escatologia (Gerhard Von Rad)

Mentre la tesi di Th. Boman prendeva le mosse essenzialmente dalla struttura della lingua e, in particolare, dei tempi del verbo ebraico, i contributi più significativi che seguirono a tale impostazione del problema spostarono l'attenzione in direzione del livello contenutistico del discorso biblico. Tra i maggiori contributi va richiamato quello di **Gerhard Von Rad**<sup>8</sup> nella sua Teologia dell'Antico Testamento e, in particolare, nella sezione dedicata alle tradizioni profetiche. Il Von Rad rivolge la sua attenzione ad un aspetto più qualitativo della temporalità attraverso un concetto di «pienezza del tempo». Ciò che il Nuovo Testamento chiama *kairós*, diviene così una specie di tempo puntuale ed eccezionale che accade nella vita del popolo e del singolo:

«Ora se Israele ignorava la concezione del tempo quale a priori assoluto e lineare si può anche dire che esso non era in grado di astrarre il tempo dai singoli avvenimenti. Israele non sapeva immaginarsi un tempo senza un evento determinato; conosceva cioè soltanto un 'tempo pieno'. Per indicare il nostro concetto occidentale di 'tempo' l'ebraico non possiede alcun vocabolo. Se si prescinde da 'ólam che designa il remoto passato o futuro, il termine più cospicuo attinente alla sfera del tempo è 'et che significa però 'tempo' nel senso di *punctum temporis*, di momento, periodo o lasso di tempo».<sup>9</sup>

Per Von Rad l'esperienza culturale e liturgica di Israele postula anzitutto l'evento celebrativo della festa come luogo del «tempo riempito» per eccellenza che ha come contenuto il memoriale di eventi storici posti a fondamento della tradizione credente. La scansione annuale delle feste, intesa come memoria delle tappe più importanti della storia di Israele, pone in sé un problema di comprensione: come tenere insieme due modelli diversi di storicità? L'uno liturgico e annualmente reiterato, l'altro, legato allo svolgersi della storia come puntuale evento salvifico, collocato in una prospettiva di continuità e di successione di interventi divini nel tempo. La comprensione profonda dell'esperienza di una «storia della salvezza» fu per Israele la condizione positiva per svincolarsi dalle concezioni comuni del culto e del tempo del vicino Oriente antico:

---

<sup>8</sup> Cfr. G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento. Teologia delle tradizioni profetiche in Israele*. Vol. II, Biblioteca teologica 7, Paideia, Brescia 1974.

<sup>9</sup> G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento...* Vol. II, 125.

«La celebrazione culturale dell'evento salvifico scandita sul ritmo dell'anno è ancora in certo modo connessa con taluni elementi delle vicine religioni d'Oriente; ma quando giunge a concepire una storia della salvezza Israele si scioglie da ogni legame con queste religioni».<sup>10</sup>

Il primo movimento di originalità ebraica della storia consiste, dunque, nella separazione tra concezione cultica degli eventi, dipendente da un'idea ciclica del tempo e nell'assunzione dell'evento come punto di un processo della «storia della salvezza» guidata e scandita dall'intervento divino.

La prima conclusione della riflessione dell'esegeta tedesco mette dunque in evidenza un tratto specifico preciso di cui l'occidente si è appropriato, quello di una visione lineare e finalizzata della storia fondata sull'idea di «tempi pieni» che danno vita ad una «storia della salvezza».

Ma lo studio particolareggiato della proposta profetica conduce Von Rad ad evidenziare *il vero contributo innovativo della riflessione biblica riassunto nel passaggio «dalla storia all'escatologia»*:

«L'elemento caratteristico del messaggio profetico è la sua urgenza immediata, la sua attesa di un rivolgimento storico imminente. [...] Se dunque, come abbiamo accennato dianzi, nulla ci permette di attribuire ai profeti tale concezione del tempo (il tempo cioè inteso come una successione lineare che metta capo, in un futuro probabilmente assai lontano, a una manifestazione di Dio) allora potremo bene riconoscere agli eventi che essi predicano un carattere 'difinitivo' quand'anche, secondo le nostre categorie di pensiero si tratti pur sempre di fatti compresi nell'ambito 'storico'. D'altro canto l'idea di un rivolgimento definitivo non è sufficiente di per sé ad esaurire la portata dell'annuncio profetico; bisogna mettere in conto anche quella che si chiama la concezione dualistica della storia, l'idea cioè dei due eoni separati da una frattura prima della quale sta l'azione distruttrice di Jahvé e oltre la quale si colloca la nuova realtà che Jahvé chiama ad essere».<sup>11</sup>

L'evento della predicazione profetica, in controtendenza con la fase precedente, disloca la posizione del fondamento dal cosiddetto «tempo pieno» che era collocato nel passato, in direzione di un intervento futuro di Jahvé:

«Secondo questa interpretazione che andiamo svolgendo si deve parlare di un messaggio escatologico sempre quando i profeti negano ciò che sino allora costituiva il fondamento della salvezza. Ma questo comporta anche una precisa delimitazione del concetto. Esso non dovrebbe in alcun modo applicarsi a tutti quei testi nei quali Israele parla con sensi di pietà religiosa del suo futuro e del futuro delle sue istituzioni sacrali. Quando invece i profeti dislocano di colpo il fondamento della salvezza di Israele dalla tradizione passata a un intervento futuro di Jahvé, soltanto allora l'annuncio profetico diventa escatologico. Questa nuova maniera di intendere l'escatologia si distacca dalla vecchia interpretazione in quanto non presuppone un complesso di idee escatologiche preesistente. L'elemento escatologico torna in certo modo a semplificarsi; esso si riduce al fatto (di cui certo non si può sminuirne la portata rivoluzionaria) che i profeti percepivano e annunciavano un nuovo incontro storico fra Jahvé e Israele che rendeva sempre meno efficace e valida l'antica tradizione di salvezza in quanto ormai la vita e la morte di Israele sarebbero dipese dall'avvenire».<sup>12</sup>

Il tema della salvezza, della vita e della morte si sposta dunque in avanti rivolto ad un'attesa di un intervento salvifico futuro e definitivo all'interno di una rinnovata comprensione del «giorno di Jahvé». Tale concezione escatologica della temporalità e della storia fondata su un evento futuro pare essere per

---

<sup>10</sup> G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento...* Vol. II, 136.

<sup>11</sup> G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento...* Vol. II, 142.

<sup>12</sup> G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento...* Vol. II, 145-146.

Von Rad il contributo più significativo della tradizione ebraica che prepara l'innesto sulla tradizione cristiana.

## 2.2. LA CONTESTAZIONE ALLA PRETESA ORIGINALITÀ DELLA CONCEZIONE EBRAICA DEL TEMPO E DELLA STORIA

Le reazioni critiche agli approcci descritti, funzionali a documentare l'originalità del pensiero ebraico, hanno preso di mira esattamente i due versanti (quello delle strutture della lingua ebraica e quello dei contenuti narrativi e teologici del testo biblico) entro i quali la tesi dell'originalità ebraica della concezione del «tempo» e della «storia» aveva trovato asilo.

### 2.2.1. Strutture linguistiche e pensiero (James Barr)

La voce più significativa che si è innalzata a critica degli argomenti linguistici è quella di **James Barr**<sup>13</sup> nella sua *Semantica del linguaggio biblico*. J. Barr dedica diversi contributi critici alla tematica del «tempo» nella Bibbia, trattata, fino ad allora, secondo una sensibilità prettamente teologica. Prendendo di mira il modello di opposizione tra pensiero greco e pensiero ebraico prodotto dagli studi a lui precedenti (il contrasto tra statico e dinamico; la contemplazione o l'azione; l'astratto o il concreto, da cui deriva la distinzione tra soggetto e oggetto tipica del pensiero greco; la visione dualistica o unitaria dell'antropologia) J. Barr dichiara di non voler dibattere di tali problematiche filosofiche o teologiche, bensì criticarne il metodo di elaborazione. Egli afferma:

«La validità o meno del contrasto fra i due tipi di pensiero non è argomento di questa indagine; l'argomento di questa indagine è *a*) il modo in cui il presupposto contrasto di pensiero ha influenzato la valutazione del materiale linguistico, e *b*) il modo in cui è stato usato il materiale linguistico per appoggiare o chiarire il contrasto di pensiero».<sup>14</sup>

In altre parole, la tesi sostenuta da J. Barr è quella secondo la quale il pregiudizio teologico avrebbe guidato gli studi linguistici al fine di comprovare ciò che era già in qualche modo prestabilito. L'attacco è rivolto principalmente all'opera di Th. Boman collocata entro una prospettiva tesa a difendere *un'immagine isomorfa della relazione tra le dimensioni del linguaggio, del pensiero e della realtà*. Barr mostra, in coerenza con gli studi linguistici e filosofici, quanto tali sistemi, pur in relazione tra loro, non possano essere ricondotti ad una reciproca causalità e dipendenza:

«Anche affrontando il problema nella maniera più astratta, è evidente che, se si ammette l'esistenza di un rapporto fra lo schema mentale di un popolo che parla una certa lingua e la struttura della sua lingua, non si può evitare di ammettere anche le seguenti semplici relazioni: *a*) che lo schema mentale è determinato dalla struttura linguistica; *b*) che la struttura linguistica è determinata dallo schema mentale; *c*) che la struttura della lingua e lo schema mentale infuiscono reciprocamente uno sull'altra. A quest'ultimo caso *c*) si potrebbe aggiungere un'alternativa *d*), cioè che questo fenomeno della interazione non sia costante e uniforme, ma che si riveli solo casualmente, ora in un punto ora in un altro; in questo caso bisogna ammettere che esso sia prodotto da cause e circostanze che devono essere stabilite, una per una, volta per volta».<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Cfr. J. BARR, *Biblical Words for Time*, Studies in biblical theology 33, SCM Press LTD, London 1962; IDEM, *Semantica del linguaggio biblico*, Il Mulino, Bologna 1968.

<sup>14</sup> J. BARR, *Semantica del linguaggio biblico*, Il Mulino, Bologna 1968, p. 25.

<sup>15</sup> J. BARR, *Semantica del linguaggio biblico*, Il Mulino, Bologna 1968, p. 41.

Pertanto, l'interesse direttamente funzionale ad una teologia biblica sarebbe diventato il vero motore che ha guidato la trama della ricerca della concezione del tempo e della storia entro una sorta di circolo vizioso giocato tra logica del linguaggio e istanze del pensiero.

### 2.2.2. Dall'idea di storia al progetto storiografico nella Bibbia (John Van Seters – Giovanni Garbini)

Oltre alla critica sviluppata da J. Barr, lo studio documentario dei testi e dei siti archeologici del Mediterraneo orientale e del vicino Oriente antico ha condotto molti ricercatori a ripensare i tratti tipici dell'originalità del pensiero ebraico, collocandoli in una sostanziale condivisione di pensiero di un comune sfondo culturale. Il progresso delle ricerche archeologiche e storiche ha messo in evidenza il fatto che quei racconti biblici, la cui affidabilità storica era ritenuta credibile, andrebbero collocati all'interno di un quadro ideologico storiografico mutuato da un contatto diretto con la visione del mondo del vicino Oriente antico. In altre parole, la pretesa originalità ebraica dell'idea di «tempo» e di «storia» era cresciuta in simbiosi con una coscienza realistica che i racconti biblici documentassero ciò che storicamente sarebbe avvenuto. I contributi esemplificativi di **John Van Seters**<sup>16</sup> e di **Giovanni Garbini**,<sup>17</sup> seppur rappresentanti di posizioni distinte, cercano di focalizzare l'attenzione sulle modalità di scrittura della storia. La scoperta dell'esistenza nella letteratura biblica di molteplici ideologie storiografiche e della relazione con analoghe operazioni svolte nel mondo antico, ha così condotto alcuni studiosi a spostare l'accento del problema da una teoria sul «tempo» e sulla «storia» allo studio delle «ideologie storiografiche». La mutazione di prospettiva vuole focalizzare l'attenzione sui presupposti di fondo che guidano la lettura della stessa narrazione storica:

«L'idea di "storia", come successione di avvenimenti tra loro in qualche modo collegati, presuppone necessariamente uno schema mentale in cui esistano un "prima" e un "dopo", cioè, in altri termini, una concezione del tempo di tipo "lineare". Gli eventi si collocano l'uno dopo l'altro lungo una linea che non è possibile ripercorrere all'indietro, e non importa se la linea sia retta, curva o addirittura a spirale – l'essenziale è che si eviti la chiusura del cerchio. Se il cerchio si chiude non ci sono più un "prima" e un "dopo", perché girando in circolo ogni "prima" viene a trovarsi inevitabilmente dietro a un "dopo" che diventa così, automaticamente, "prima": è questo tempo "ciclico", quello che non conosce e annulla la storia. [...] Il tempo ciclico, in cui tutto si ripete esattamente, non esiste nella nostra realtà, esiste solo nel mito: si tratti del mito delle società primitive o di quello creato da filosofi come Crisippo e Nietzsche. Il "tempo mitico" non è soltanto astorico, ma una "rivolta contro il tempo concreto, storico", una "volontà... di rifiutare il tempo concreto.... Ostilità a ogni tentativo di 'storia' autonoma; queste parole che Mircea Eliade riferisce alle "società tradizionali" non valgono solo per queste».<sup>18</sup>

E Garbini riprende in modo critico l'operazione della filologia ebraica tedesca funzionale a disegnare un concetto di «storia» a partire dalla semantica dei termini al servizio di una teologia biblica cristiana:

«Vedere nella storia una storia della salvezza è pertanto un'esigenza implicita al pensiero cristiano, che in un evento storico, la figura di Cristo, ha il fondamento. Appare dunque ovvio che questo concetto sia stato studiato a fondo dalla teologia biblica. Questa non si è appagata

---

<sup>16</sup> J. VAN SETERS, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, Yale University Press, New Haven - London 1982.

<sup>17</sup> Cfr. G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Antico Israele*, Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 3, Brescia: Paideia 1986; IDEM, *Mito e storia nella Bibbia*, Studi Biblici 137, Paideia, Brescia 2003.

<sup>18</sup> G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Antico Israele*, Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 3, Brescia: Paideia 1986, pp. 236-237.

tuttavia di prendere atto della novità del pensiero cristiano, nato con la riflessione sulla morte e la resurrezione di Cristo, ma ha cominciato a un certo punto a ricercare le cause estrinseche (e dunque non necessarie) di questa originalità, il che equivaleva di fatto a sminuirla; tali cause qualcuno ha creduto di trovare nella matrice ebraica dello stesso cristianesimo, E' così sorta, nel periodo tra le due guerre mondiali, una scuola di teologi protestanti tedeschi, destinata ad avere larghissima risonanza, che andava scoprendo nella natura intima della lingua ebraica (peraltro non parlata dai primi cristiani) le premesse immediate dello sviluppo teologico cristiano. Una ricerca siffatta presumeva evidentemente indagini di tipo linguistico, ma si spingeva poi assai oltre, fino a ipotizzare, sulla base di queste, complesse forme di "pensiero" tipicamente ebraico e come tale opposto al pensiero greco. Un tipo di ricerca, questo, che trovava la sua giustificazione nel particolare clima culturale di quegli anni: la teologia biblica tedesca volle reagire, in maniera forse non troppo intelligente, all'imperante antisemitismo, e ciò costituisce un suo merito, probabilmente l'unico». <sup>19</sup>

L'esito di questi studi è quello di far emergere non tanto un'idea astratta di «tempo» e di «storia» decontestualizzata dalla logica del racconto biblico, bensì intercettarne l'intenzionalità retorica che va a configurare ideologie storiografiche precise o, altrimenti dette, «teologie della storia» al plurale:

«Dal punto di vista storico non è dunque possibile parlare di *una* concezione storica biblica (vetero-testamentaria) o di *una* idea centrale del pensiero storico ebraico; dobbiamo parlare piuttosto della visione storica di un singolo libro o di un gruppo di libri che, nella forma attuale, sono stati chiaramente concepiti come un complesso unitario». <sup>20</sup>

### **2.2.3. Tempo e racconto: verso una visione «narrativa» della problematica (Paul Ricoeur)**

Accanto a queste operazioni critiche, con l'ingresso delle discipline esegetiche di matrice sincronica e, in special modo, della narratologia, è cresciuta una rinnovata valutazione del concetto di tempo riletto quale istanza narrativa appartenente al mondo del racconto. Il «tempo del racconto» non corrisponde al funzionamento del «tempo cronologico» o «storico», *ma risponde alle leggi stesse della narrazione*. Con analessi e prolessi e molteplici altre variazioni rispetto alla fenomenologia del temporalità cronologica, il tempo narrativo non sottostà né alle regole del tempo mitico né a quelle della successione ordinata degli eventi nella storia: *la creatività narrativa esercita una forza trasformante la stessa realtà*.<sup>21</sup> In questi ultimi decenni, il contributo offerto dagli studi letterari e da quelli direttamente rivolti al testo biblico è amplissimo e ha provocato il nascere di una formulazione alternativa dell'idea di «tempo» e di «storia» all'interno della letteratura biblica. Tra tutti, chi ha maggiormente contribuito ed influenzato gli studi biblici in questa direzione è stato **Paul Ricoeur**.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Antico Israele*, Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 3, Brescia: Paideia 1986, pp. 239.

<sup>20</sup> G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Antico Israele*, Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 3, Brescia: Paideia 1986, pp. 245.

<sup>21</sup> Cfr. in particolare: S. CHATMAN, *Storia e discorso. La struttura narrativa nel romanzo e nel film*, Nuovi saggi, Pratiche Editrice, Parma 1984<sup>3</sup>; G. GENETTE, *Figure I. Retorica e strutturalismo*, Piccola biblioteca Einaudi 501, Einaudi, Torino 1988; IDEM., *Figure II. La parola letteraria*, Piccola biblioteca Einaudi 459, Einaudi, Torino 1985; IDEM *Figure III. Discorso del racconto*, Piccola biblioteca Einaudi 468, Einaudi, Torino 1986; A. MARCHESE, *L'officina del racconto. Semiotica della narritività*, Oscar saggi 193, Mondadori, Milano 1990.

<sup>22</sup> Cfr. in particolare: P. RICOEUR, *Tempo e racconto*. Volume I-II-III, Jaca Book, Milano 1986-1988; IDEM, *La memoria, la storia, l'oblio*, Saggi 28, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

### **2.3. PROBLEMATICA METODOLOGICA NELLA DEFINIZIONE DI UNA RINNOVATA PROSPETTIVA ERMENEUTICA**

La pur breve disamina storica ha portato in evidenza uno dei problemi più decisivi che hanno attraversato l'intero dibattito teorico, ovvero la *questione metodologica*.

#### **2.3.1. La molteplicità degli approcci critici e l'*impasse* metodologica**

Raffigurazioni e schemi mentali, desunti dalla documentazione letteraria ed archeologica del mondo semitico, hanno contribuito ad ampliare il quadro di comprensione delle concezioni del «tempo» e della «storia» presenti nei testi biblici. L'approccio scaturito dalle discipline di analisi linguistica e semantica ha attirato l'attenzione sugli aspetti metodologici della produzione del senso nelle strutture di una lingua. La volontà di stabilire una connessione diretta e causale tra strutture della lingua e strutture del pensiero è apparsa da subito come un'impresa tanto avvincente quanto pericolosamente fuorviante. La divaricazione provocata tra la riflessione operata sul lessico appartenente al campo semantico del «tempo» e della «storia» e l'articolazione di un pensiero sistematico, richiede una rinnovata via d'uscita dall'*impasse* che ha visto nell'opera di J. Barr la più radicale denuncia, quella di una teologia biblica autoreferenziale in quanto fondata sulla struttura dei significati teologico-lessicali pregiudizialmente veicolati.

#### **2.3.2. Un'ipotesi ancora da approfondire**

Occorre chiedersi pertanto se possa esistere un luogo rinnovato per posizionare un fondamento valido sul quale costruire l'edificio che renda visibile e credibile la concezione della storia nella tradizione biblica. Tra le ipotesi proposte, quella che sul piano metodologico pare la più plausibile, senza con questo rifiutare gli altri approcci, è quella che studia la forma del discorso narrativo come naturalmente atta a postulare e a strutturare, *in actu exercitu*, le concezioni della temporalità e della stessa storia. La *narrazione* è, per eccellenza, la forma di discorso che meglio rappresenta l'esperienza del flusso degli eventi lungo la storia. *Mimesis* della scena storica, il racconto narrativo appare così il luogo più idoneo per studiare tali concezioni. Considerando che la sezione testuale più ampia, sia dell'Antico come del Nuovo Testamento, è rappresentata da testi narrativi e che i restanti prevedono, per la loro comprensione, riferimenti che si fondano per lo più su quei racconti, è allora possibile ipotizzare una teoria del «tempo» e della «storia» anzitutto a partire dalla dimensione narrativa biblicamente configurata. Occorre però articolare la complementarietà dell'approccio dei testi narrativi con le altre forme del discorso biblico (poetico, simbolico, argomentativo, profetico, sapienziale, apocalittico, epistolare, ecc...). Va anche ricordato che l'analisi biblica della teoria del «tempo» e della «storia» nell'Antico Testamento è stata condotta finora prevalentemente su testi di natura sapienziale e profetica. Sarebbe necessario invece stabilire una relazione più stretta tra la modalità tipica del narrare la storia in racconto e un approccio più sintetico e riflessivo, rappresentato dagli stessi testi dei discorsi profetici e sapienziali. La relazione tra queste due forme testuali, se collocata entro una visione canonica e unitaria del testo biblico, stabilisce una tensione tra le sezioni discorsiva e argomentativa sul «tempo» e sulla «storia» - tipiche delle sezioni profetiche e sapienziali - e il grande racconto biblico - in particolare da Genesi a 2Re - tenendo quest'ultimo a fondamento delle altre e non viceversa. La forma narrativa diventa in questo senso la matrice fondamentale del pensare il «tempo» e la «storia» nella Bibbia. In tale prospettiva viene meglio definito anche l'oggetto della ricerca: invece di focalizzare l'obiettivo sull'Israele storico o sulle culture del vicino oriente o, ancora, sul cristianesimo del primo



secolo, l'attenzione viene portata sui significati di «tempo» e di «storia» prodotti, descritti e documentati da quei testi che una tradizione credente ha riconosciuto come sacri e canonici.

Il *contesto canonico* dei libri sacri in seno ad una tradizione religiosa definisce così un confine entro il quale collocare una serie di problematiche e di dimensioni valoriali che possano essere maggiormente controllate sul piano del fondamento e del senso. Tale delimitazione, se sembra in prima istanza impoverire il campo di analisi, produce invece il risultato di offrire fondatezza ad un discorso che diversamente parrebbe troppo esposto alle sabbie mobili dell'arbitrarietà dell'interprete. A ben vedere, la relazione ermeneutica tra narrazione e riflessione altro non è che il riflesso testuale della complementarità che si riscontra in ogni teoria del «tempo» e della «storia», ovvero la vita vissuta, da una lato e la riflessione su di essa, dall'altro, laddove il tavolo di prova della teoria resta pur sempre la vita vissuta e quindi raccontata.

Se si assume come terreno di analisi la testualità biblica della tradizione ebraica, appare necessario stabilire un percorso di delimitazione testuale tra *corpora* nell'insieme del *TaNaK*. Non sappiamo con certezza il momento dal quale la testualità ebraica inizia ad essere distinta nei tre *corpora* tradizionali, ma certamente si tratta di una suddivisione che, quando avvenne, pose progressivamente la Torah nella posizione più rilevante, riferita alla figura di Mosè e alle parole dirette da parte del Dio d'Israele. La pratica della lettura sabbatica nel Tempio e nelle sinagoghe della Torah documenta certamente una coscienza di separazione testuale nella cesura dal libro del Deuteronomio a quello di Giosuè.

Tutta la ricerca sul Pentateuco, avviata a partire dal XVII sec. in poi, ha prodotto una visione che ha causato una rottura con le letture precedenti, di matrice canonica e confessionale, ebraica e cristiana. Gli approcci «a-canonici» hanno messo a repentaglio l'immagine di autore della Torah/Pentateuco che per la tradizione ebraica era, in ultima istanza, lo stesso Dio d'Israele, mentre per la tradizione cristiana, la figura di Mosè.<sup>23</sup> La teoria delle fonti e delle tradizioni del Pentateuco, in particolar modo ha ridiscusso il senso di «autore» legato al testo del Pentateuco.<sup>24</sup>

Una presentazione critica della storia della ricerca sul Pentateuco presenta anche il dibattito relativo alla delimitazione dei testi tra loro concatenati nella prima e nella seconda sezione del *TaNaK*. Note sono le due posizioni contrapposte di Gerhard Von Rad e di Martin Noth, secondo le rispettive teorie. Mentre il primo, in base ad una tensione teologica insita nella testualità del Pentateuco ritenne che originariamente la forma testuale dovesse estendersi entro una struttura di sei libri, invece di cinque (Esateuco: Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio, Giosuè), il secondo studioso, Martin Noth, ricercando l'ideologia storiografica dei testi storici, rintracciò nel libro del Deuteronomio la grande presentazione teologica della cosiddetta storiografia deuteronomistica. Pertanto, per questo autore, il Pentateuco verrebbe originariamente ad essere carente di un libro, il Deuteronomio, formando così una nuova partizione, il Tetrateuco (Genesi, Esodo, Levitico e Numeri).

---

<sup>23</sup> Cfr. B. J. SCHWARTZ, «La critica del Pentateuco nell'ebraismo e negli studiosi ebrei moderni», in: SIERRA, S. J. (a cura di), *La lettura ebraica delle scritture*, La Bibbia nella storia 18, Bologna 1995, pp. 433-463.

<sup>24</sup> Segnaliamo alcuni riferimenti bibliografici significativi: H. - J. KRAUS, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi*, Collana di studi religiosi, Bologna 1975; A. SUELZER, «La critica moderna del Vecchio Testamento», in: R. E. BROWN - J. A. FITZMYER - R. E. MURPHY (a cura di), *Grande commentario biblico* (Edizione italiana a cura di Antonio Bonora, Romeo Cavedo, Felice Maistrello; Brescia 1973), art. 70, coll. 1596-1615; A. DE PURY - T. RÖMER, «Le Pentateuque en question: position du problème et brève histoire de la recherche», in: DE PURY, A. (ed.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Le Monde de la Bible, Labor et Fides, Genève 1989, pp. 9-80.

Questi dati ci suggeriscono non solo risultati diversi ma soprattutto approcci differenti agli stessi oggetti di analisi e, conseguentemente, anche esiti contrapposti. Occorre domandarsi su quali criteri è possibile fondare un'azione di delimitazione del macro-testo biblico? La scelta che sarà intrapresa muoverà da alcuni contributi che hanno iniziato a mettere in dubbio la legittimità della divisione antica dei primi cinque libri rispetto agli altri, la legittimità dell'Esateuco e, dall'altro lato, del Tetrateuco.

Prima però di affrontare lo studio per una via d'uscita all'interno dell'intricato mondo degli studi sul Pentateuco, occorre fare il punto della situazione attorno ai nodi aporetici fondamentali e riflettere sui grandi sistemi teoretici presupposti dall'atto esegetico stesso.

### 2.3.3. Il nodo «aporetico» della questione a monte

Due sono i punti che la ricerca moderna sul Pentateuco e sui Libri storici ha lasciato scoperti, non tematizzandoli sufficientemente: 1) quale teoria dell'opera letteraria è presupposta? e 2) qual è l'idea di autore che sovrintende i sistemi di analisi?

#### 2.3.3.1. Quale teoria dell'opera letteraria?

Sovente, nel mondo accademico, si apre una discussione, si dibattono posizioni, ci si confronta, ci si copia, ci si cita... Così facendo, nasce un «gergo» tipico della disciplina, il «gergo esegetico»; tale fenomeno abbraccia non solo i termini tipici o tecnici di settore, bensì la «forma mentis». Tale «forma mentis» stabilisce un contesto di discussione, di confronto, apre tradizioni di ricerche esegetiche. Dalla storia della ricerca sul Pentateuco e i Libri storici, possiamo sinteticamente individuare due sostanziali «formae mentis»: [1] quella proveniente originariamente dall'ermeneutica ebraica e, accolta, nella sua visione di unitarietà testuale, anche dall'ermeneutica cristiana e dalle linee sincroniche dell'esegesi [cfr. in particolare, per la sintonia con questa impostazione, il «Canonical Criticism»],<sup>25</sup> e [2] quella che definiamo «approccio a-canonico», dal XVII sec. in poi. Nel contesto della storia della ricerca, l'apporto della tradizione esegetica ebraica sarebbe stato molto prezioso, ma, per contingenze storiche, i due percorsi si sono divaricati provocando una situazione di incomunicabilità, appunto, entro «formae mentis» completamente diverse.<sup>26</sup>

L'esegesi storico-critica ha forgiato un vocabolario tale da divenire sostitutivo di quello progettato dal libro biblico stesso: là dove abbiamo denominazioni precise di sezioni -*Tôrâ*/Pentateuco e *Nébi'im*/Libri storici- troviamo espressioni quali «Tetrateuco-Esateuco-Eptateuco-Ottateuco-Ennateuco» oppure «opera storiografica deuteronomistica-dtr»... denominazioni nuove, punto di arrivo di una critica che avrebbe «ricomposto» ciò che la tradizione – secondo tali approcci storico-critici - ci ha tramandato in modo un po' confuso!

Anche la stessa figura dell'autore, non essendo nominata nell'*incipit* di questi libri (se escludiamo l'approccio canonico che vede in Mosè l'autore di tutto il Pentateuco), assume più volti: lo *Jahwista* [J], l'*Elohista* [E], lo *Jehowista* [JE], il *Deuteronomista* [D] e, infine, il *Sacerdotale* [P]; si tratta di nomi, frutto di ipotesi di lavoro, ai quali si fa corrispondere un certo numero di testi capaci di

---

<sup>25</sup> Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II e Documento della Pontificia Commissione Biblica, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1993, pp. 45-47.

<sup>26</sup> Cfr. ciò che R. Rendtorff dice nel cap. 2: «Rabbinic Exegesis and the Modern Christian Bible Scholar» in: R. RENDTORFF, *Canon and Theology*. Overtures to an Old Testament Theology, Edinburgh 1994, p. 17: «Modern Christian biblical scholarship has almost totally ignored the very existence of Jewish exegetical tradition».

documentare una posizione coerente, ovvero una teologia [=cfr. l'ipotesi documentaria classica e le sue recenti rivisitazioni].

Da questo tipo di approccio deriva un procedimento esegetico che si è imposto in tutta la produzione scientifica e che ancora oggi è sostanzialmente dominante. Il funzionamento logico di detto procedimento è configurato in questi termini: anzitutto occorre determinare l'appartenenza di un testo ad una tradizione o fonte, secondo la regola che ciò che è stato collegato dal redattore finale in modo non coerente, vada nuovamente diviso, per accedere al senso originario del testo. Con questo criterio, ad es., apparirà assurdo proporre un'esegesi dei primi capitoli della Genesi intesi come un tutt'uno unitario, si imporrà invece l'urgenza di distinguere la teologia e il vocabolario di J (Gen 2,4b ss) da quelli di P (Gen 1,1-2,4a).

La storia delle discussioni sulla delimitazione di un documento in rapporto all'altro [J-E-D-P], dei frammenti irriducibili a nessuno di questi, dell'annullamento dell'ipotesi documentaria, ecc. ci istruisce bene nell'affermare che, secondo questa «forma mentis», l'«ultima redazione testuale», intesa come corpo testuale coerente, non è quella della tradizione, bensì è quella dello studioso, l'esegeta dell'AT!

**Ora, su quale testo occorre produrre la riflessione esegetica?** Su quello prodotto dall'esito dei distinti approcci critici dell'esegesi o su quello prodotto dalla tradizione testuale canonica? Si obietterà: ma quest'ultimo è incoerente! Si risponderà: dove risiede la coerenza dell'alternativa proposta se il conteggio stesso delle incoerenze tra le posizioni degli studiosi sulla delimitazione del testo in relazione alle tradizioni è proporzionatamente più incoerente della forma testuale canonica? Chi occorre seguire? Wellhausen, Gunkel, Von Rad, Westermann, Rendtorff, Blum... o la disposizione offerta dal testo biblico stesso? Detta «forma mentis» dà per scontato che un discorso scientifico debba seguire teorie scientifiche anche quando queste producono lo smembramento dell'oggetto sul quale si teorizza, senza cogliere che il testo stesso porta già in sé una propria teoria testuale, quella canonica, appunto!<sup>27</sup>

In sostanza, ci pare che il primo grosso nodo da risolvere sia esattamente relativo alla concezione di «opera letteraria». Da una concezione «storicistico-diacronica» di «opera letteraria» derivano implicitamente alcuni postulati fondamentali per la critica:

[1] solo ciò che è originario è autentico, ricercando le fonti e le tradizioni alle spalle del testo stesso... non cogliendo che il vero originario è esattamente il testo finale entro una redazione canonica di una tradizione confessante!

[2] solo mediante la collocazione diacronica della formazione dell'opera si può approdare al senso dell'opera stessa, il senso è istruito dall'esterno... senza cogliere che l'opera inaugura una serie di rapporti, non sganciati certo dalla storia, ma capaci di creare un nuovo mondo di significati e di relazioni! Inoltre, se il contesto è quello canonico, le relazioni si moltiplicano ulteriormente, oltre la pericope, oltre il libro, oltre il «corpus».

---

<sup>27</sup> Per questo tipo di riflessioni cfr. soprattutto la produzione esegetica di B. S. Childs, esegeta cattolico che insegna AT presso al Yale University, ed in particolare i capitoli iniziali di carattere introduttivo [pagg. 27-106] di: B. S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia 1979) e IDEM, *Old Testament Theology in a Canonical Context* (London 1985). Cfr. inoltre: S. BARBAGLIA, «La rilevanza ermeneutica delle disposizioni canoniche dei testi nelle sacre Scritture: Metodo ed esemplificazioni», in: S. BARBAGLIA (a cura di), «*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), Ricerche Storico-Bibliche 1, EDB, Bologna 2001, pp. 185-268.

[3] il significato della proposta redazionale ultima si comprende entro relazioni esterne al testo e trasversali, quali la linea del documento [J-E-D-P] (come la questione sinottica nel NT...)... senza cogliere che così facendo si perde ciò che l'autore ultimo ha innovato, dalla vivisezione del testo, l'esegea fa scaturire un nuovo testo che producono nuove relazioni testuali che vanificano quelle di partenza dell'atto redazionale ultimo.

L'esegesi si è trasformata così da «scienza del testo biblico» a «scienza dell'esegesi biblica», un cane che si morde la coda, che si contraddice o si conferma a colpi di citazioni, non bibliche, ma di biblisti! Per abbattere il dogmatismo wellhauseniano [dell'*ipse dixit*] ci sono voluti anni: la redicalizzazione della critica all'ipotesi documentaria classica è stata condotta in particolare dalla «scuola di Heidelberg» con R. Rendtorff, Blum, Crüsemann. Questa impostazione muove dal riconoscimento di una sistemazione canonica del testo punto di arrivo di una teoria di sezioni narrative appartenenti a tradizioni autonome. Ciò che Wellhausen e successori han diviso in senso «orizzontale», ovvero parallelamente, attraverso documenti lungo il Pentateuco, la «scuola di Heidelberg» ha diviso «verticalmente»,<sup>28</sup> ovvero attraverso sezioni testuali [storia delle origini, storia dei patriarchi...]. Evidentemente, la partenza è dal testo biblico, dove emergono interruzioni e incoerenze [processo di comprensione tipico degli approcci «a-canonici»] e da lì, secondo le varie scuole esegetiche, si ipotizza la genesi di detta incoerenza. Il primato dato alla «extra-testualità» da tutti gli approcci maggioritari di matrice storico-critica denuncia l'ancoramento ad un modello di teoria dell'opera letteraria non aggiornato e non rispettoso dell'innovazione di cui il testo è portatore, antico e moderno. Questa potenzialità, ci pare, spesso è vanificata in nome di un sedicente approccio scientifico: non è scientifico ciò che è complicato, ma ciò che fa emergere la logica di cui il testo finale è portatore e creatore!

Farà da sfondo per la comprensione della proposta la teoria dell'opera letteraria elaborata in particolar modo da Paul Ricoeur,<sup>29</sup> riletta entro la tipicità del testo biblico, canonicamente compreso, ebraico e cristiano.

### 2.3.3.2. Quale idea di «autore»?

La seconda grande questione, sottesa a tutto il dibattito recente, è quella dell'autore del Pentateuco e dei Libri storici: lo spettro delle possibilità offerte si è esteso da una pluralità di interventi sia sul Pentateuco come sui Libri storici [J<sup>1-2</sup>-JE-E-D<sup>G/H-P-N</sup>-P<sup>g-s</sup>] all'ipotesi di un solo autore per il Pentateuco e uno per l'opera deuteronomistica [quindi due autori in tutto] fino ad ipotizzare un solo autore di tutta l'opera, da Gen a 2Re.

Entro questa vasta gamma di possibilità, è stata anche elaborata una concezione diversa rivolta al *pondus* esercitato dall'istanza di «autore»: si tratta di un «compilatore» di documenti distinti, o tradizioni, oppure di un «redattore» che nel collegare pone interventi propri per permettere il passaggio

---

<sup>28</sup> Cfr. J. BLENKINSOPP, *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, Biblioteca biblica 21, Queriniana, Brescia 1996.

<sup>29</sup> Per questi aspetti cfr. in particolare: P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica* (Studi biblici 43, Brescia <sup>2</sup>1983); IDEM, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica* (Di fronte e attraverso 244, Milano 1989); IDEM, *La Metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione* (Di fronte e attraverso 69, Milano 1986); IDEM, *Tempo e racconto. Volume primo* (Di fronte e attraverso 165, Milano 1986); IDEM, *Tempo e racconto. Volume secondo. La configurazione nel racconto di finzione* (Di fronte e attraverso 183, Milano 1987); IDEM, *Tempo e racconto. Volume terzo. Il tempo raccontato* (Di fronte e attraverso 217, Milano 1988); IDEM, *Lectures 3* (Paris 1994); IDEM, *La memoria, la storia, l'oblio*, Saggi 28, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

testuale, da una sezione ad un'altra, oppure ancora di un «autore» in senso forte, ovvero una personalità creativa e inventiva che ha ideato -mediante l'ausilio di tradizioni e fonti a lui precedenti- il grande disegno storico presentato entro l'arco dei testi biblici? Tre concetti diversi che mostrano tre stili diversi di intervento sul testo. Così presentati nascondono, in controluce, anche l'atteggiamento ermeneutico dello studioso: meno importanza si dà allo stadio finale [=«compilatore»] maggior importanza si dà a quelli iniziali, fonti, tradizioni, documenti... Abbracciando invece un concetto forte di «autore» si sposta l'attenzione sul testo finale. In questa altalena, ci pare, possano essere collocati vari approcci: dall'approccio «teologico-canonico», dove viene difesa l'unità di autore [Dio o Mosè per il Pentateuco] agli approcci «a-canonici» dove viene ipotizzata, sia una pluralità sia un'unità di autore; i primi collocati entro una concezione «compilativa» e al massimo «redazionale», i secondi entro una concezione forte di «autore», analoga alla linea «teologico-canonica».

Anche in questo caso ci troviamo di fronte ad una contraddizione nelle posizioni, rispettivamente sostenute dalle due distinte «formae mentis», quella «teologico-canonica» e quella «a-canonica». Se seguiamo il Magistero cattolico, ad es., dobbiamo affermare l'autenticità mosaica del Pentateuco, se invece seguiamo gli approcci, cosiddetti scientifici, dobbiamo rifiutarla.<sup>30</sup> È solo un problema di concezione diversa di autore? Spesso così si risponde cercando di mettere d'accordo le posizioni e così giustificare la posizione cattolica contestualizzandola in un orizzonte polemico modernista e razionalista... È sufficiente questo? Non si sta forse rifuggendo il vero problema sotteso alla discussione stessa? Non riteniamo comunque una risposta esaustiva quella che cerca di comprendere come veniva inteso l'autore di un'opera nell'antichità:

- non necessariamente era scrittore, anzi, secondo alcuni l'autorità scaturiva dalla parola, posta per iscritto solo dai discepoli o segretari scribi;
- attribuire un testo o uno scritto a un personaggio da parte di altri non significava produrre un falso letterario, ma stabilire una dipendenza di pensiero, di scuola, di insegnamento [=pseudoepigrafia, pseudonimia];
- si amplia così il concetto di autore che raccoglie in sé un elemento di unità e di singolarità, quello di riferirsi ad una singola persona [ad es.: Mosè] ed il riferimento ad un sistema di pensiero, condiviso anche da altri, nella linea di una molteplicità di rappresentanze letterarie. Cfr. le ultime precisazioni contenute nella Lettera della P.C.B. al card. Suhard [16 gennaio 1948; EB 577-581] che si aprono a questa visione complessa di autore.

Lo sforzo di far incontrare i risultati dell'esegesi storico-critica sulla formazione del Pentateuco con la posizione del Magistero cattolico ci sembra approdi ad un'aporia: quella di passare da una concezione di «autore» legato all'atto di scrittura [«posizione canonica»: cfr. la concezione di Dio come «scrittore» in Es 34,1; Dt 4,13; 10,4; oppure quella di Mosè come «scrittore» in Es 24,3; 34,27 e Dt 31]<sup>31</sup> a una di autore come caposcuola [«posizione a-canonica»] seguito fedelmente mediante una tradizione orale e scritta lungo il tempo della formazione del Pentateuco. Da una composizione operata

---

<sup>30</sup> Cfr. Risposte della Pontificia Commissione Biblica «Sull'autenticità mosaica del Pentateuco», 27 giugno 1906 (Enchiridion Biblicum 46); Lettera della P.C.B.: al card. Suhard: «Sulle fonti del Pentateuco e sul valore "storico" di Gen 1-11», 16 gennaio 1948 (Enchiridion Biblicum 89).

<sup>31</sup> Cfr. per queste riflessioni: B. S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia 1979) 132-135.

da Mosé, personaggio del XIII-XII sec. a.C. a una composizione operata dal X sec. al V sec. a.C.: questa è la situazione ambigua e aporetica della questione dell'autore entro le due «formae mentis».

**Che cosa non funziona in tutto questo processo?** Crediamo che l'ambiguità di fondo stia esattamente nell'idea di «autore» ma non nel senso sopra esposto, quanto piuttosto in una prospettiva ancor più radicale. Possiamo osservare, infatti, come entrambe le linee pensino l'autore in senso «extra-testuale», ovvero istanza genetica del testo, collocato in un contesto storico preciso. In questa direzione di comprensione dell'autore troviamo l'ermeneutica ebraica, quella cristiana e quella «a-canonica».

Come progetto, vogliamo solo accennare alle conseguenze teoretiche che possono emergere se si considera l'autore come realtà *implicita* al testo stesso. Se l'«autore implicito» è la voce enunciativa del discorso si dovrà anzitutto articolare questa istanza in livelli diversi entro il libro biblico. Se il livello è quello globale, dell'intero libro [entro una precisa tradizione canonica] l'«autore implicito» diverrà l'istanza che coordina, oltre la complessità, l'unitarietà del messaggio contenuto; se il livello è quello dei «corpora» [Pentateuco e Libri storici o Gen-2Re] si dovrà tentare di cogliere la fisionomia di tale «voce enunciativa del discorso»; infine se il livello è quello del singolo libro la valutazione sarà nuovamente diversa. *Ciò che vogliamo sostenere è l'importanza della variazione di ruolo e di funzione dell'«autore implicito» in relazione al messaggio collocato ai diversi livelli e, ovviamente, in canoni diversi [ebraico e cristiano].* Qui intravediamo la possibilità di ipotizzare una figura poliedrica di autore che però ha niente a che fare con la poliedricità dello Jahwista, Elohista... Quelli erano ipotizzati in relazione alla formazione genetica del testo, questi appartengono al testo compiuto.

Questo modo di pensare non intende assolutamente gettar via secoli di lavoro sul Pentateuco e Libri storici, intende solo coscientizzare l'approccio critico al fine di posizionare i problemi al livello corretto. Pensiamo, infatti, che sia decisiva per una possibilità risolutoria l'impostazione corretta del problema. In conclusione: da una «teoria dell'opera letteraria» dipende anche una concezione di «autore»: intendiamo collocarci entro una visione «canonica» del libro biblico al fine di assumere i criteri inaugurati dal testo nella sua comprensione *canonico-genetica* e farli funzionare al suo interno. Ancora, ciò non vuole chiudere i ponti verso l'«extra-testualità», ovvero la storia, anzi, pensiamo che questo sia l'unico modo per potersi coerentemente aprirsi ad essa, ovvero attrezzati del progetto di apertura che il testo stesso produce.