

Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele

■ Mario Liverani

Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. XV-510.

Questo ponderoso e ricco volume, redatto da un ben noto studioso di archeologia e storia del Vicino Oriente Antico, si presenta, fin nel titolo, forse un po' provocatorio, come una storia di Israele caratterizzata dall'intento di non dipendere, nella ricostruzione storica, dalla narrazione biblica, dando per scontato che questa sia troppo profondamente segnata dalle riletture ideologiche di epoca tardo-postesilica per poter essere preso sul serio. Questo tipo di impostazione non è per nulla innovativo, iscrivendosi in una corrente di studi e di riflessioni il cui inizio può essere fatto coincidere con la pubblicazione degli stessi *Prolegomena zur Geschichte Israels* di Julius Wellhausen. In effetti l'ambizioso intento dell'Autore è proprio quello di compiere ciò che il grande studioso tedesco aveva lasciato a metà, ossia redigere una storia di Israele che «segua il filo della ricostruzione moderna anziché seguire il filo della narrazione biblica» (p. VIII). La novità dell'impresa è quella di volersi porre come una sorta di «terza via» tra coloro che si limitano a ripercorrere le vicende della narrazione biblica, magari sforzandosi di mostrarne la problematicità storica, ma conservando un capitolo sui patriarchi, uno sull'esodo e la conquista e così via, e coloro che negano qualsiasi valore storiografico al dettato biblico e considerano impossibile una ricostruzione della storia di Israele che vada al di là di qualche scarno dato.

Per portare a termine il suo disegno l'Autore divide il suo volume in due parti ben distinte: nella prima, che egli intitola «una storia normale», viene ripercorsa la storia di Israele dalle origini alla conquista babilonese, usando largamente della documentazione archeologica ed epigrafica, dando per scontata l'origine autoctona del popolo di Israele e considerando come ovvia acquisizione l'idea che non vi fu mai una penetrazione dall'esterno, ma che Israele (o, meglio, le due entità di Israele e di Giuda, che in nessun momento della loro storia furono politicamente unite) rag-

giunse la sua esistenza come realtà a sé stante mediante un processo di differenziazione in prevalenza socio-economica. Nella seconda, intitolata «una storia inventata», vengono ripercorsi gli avvenimenti fondanti del racconto biblico: i patriarchi, l'esodo e la conquista, i giudici, Davide ed il regno unitario, ma anche i racconti della creazione e le storie preabramitiche. Si parte dall'ipotesi che tutto questo materiale narrativo altro non sia che il tentativo di varie correnti dei rimpatriati dall'esilio in epoca persiana (che l'Autore, curiosamente, chiama «sionisti»!) di costruire un passato mitico, utilizzando eventualmente saghe e materiale antico, per giustificare le loro esigenze ideologiche. Così, ad esempio, l'«invenzione dei patriarchi», nomadi che vivono in terra di Canaan senza fissa dimora e coesistendo con le popolazioni cananee, sarebbe dovuta al desiderio dei reduci da Babilonia di legittimare la loro presenza in una terra che, manifestamente, dopo decenni di assenza non poteva essere più considerata la loro e che, per di più, era abitata da popolazioni discendenti da coloro che erano scampati alla deportazione. Le storie patriarchali e quelle della conquista (l'«invenzione della conquista») sarebbero così le voci di due correnti diverse di questi «sionisti»: l'una che propugnava la necessità di una coesistenza e di una collaborazione tra gruppi diversi, l'altra che affermava l'urgenza di uno scontro violento. Con motivazioni analoghe vengono spiegate le narrazioni dei Giudici («uno stato senza re, l'invenzione dei Giudici»), della monarchia unita («l'opzione monarchica: l'invenzione del regno unito»). Allo stesso modo viene spiegata l'esigenza di elaborare i vari *corpora* legislativi: Così si parla dell'«opzione sacerdotale: l'invenzione del tempio salomonico», e del problema dell'«autoidentificazione: l'invenzione della legge».

Come si vede, si tratta di un tentativo poderoso, che viene sostenuto dall'Autore per mezzo della sua imponente erudizione storico-archeologica. Occorre tuttavia affermare francamente che il desiderio di ridurre la maggior parte della narrazione biblica, e soprattutto di quella riguardante gli avvenimenti fondatori, alle necessità ideologiche dei presunti «sionisti» di epoca tardiva, si rivela ben presto come un letto di Procuste, che obbliga l'Autore ad una serie di generalizzazioni indebite e di interpretazioni tendenziose. A. Rofé, in un'ampia recensione – che sarebbe più corretto definire un saggio critico – comparsa su *Henoch*¹, ha già segnalato numerosi di questi aspetti problematici del volume, mostrando anche la presenza di parecchi errori di fatto. Noi vorremmo passare in rassegna alcuni altri punti che sono, a nostro avviso particolarmente rivelatori dell'impostazione ideologica delle tesi dell'Autore.

¹ A. ROFÉ, *Storia di Israele e critica biblica*, in *Henoch* XXV (2003) 361-371.

A p. 111 si tratta del regno di Salomone, che, secondo l'Autore, non ha alcuna possibilità di essere quella costruzione politica unitaria che la storia deuteronomistica propone. Per mostrare il carattere utopistico delle fonti bibliche Liverani adotta la cronologia bassa di I. Finkelstein, che fa risalire i grandi sviluppi urbanistici di Megiddo e di Hazor agli inizi della dinastia Omride. Tutta l'interpretazione si basa su questa ricostruzione, che però non riscuote per nulla, ad ammissione piuttosto imbarazzata dello stesso Autore, l'unanimità degli specialisti; anzi, i principali archeologi dell'antico Israele, come Mazar e Ben-Tor, la rifiutano decisamente.

Alle pp. 155-156 si parla della possibile origine "meridionale" di YHWH, e si ammette la storicità dell'Arca-palladio bellico. Questo riconduce all'idea, ben nota, dell'origine "desertica" di YHWH, che sarebbe stato un Dio di popolazioni nomadiche del sud (forse madianite - l'Arca è un oggetto culturale tipico di queste etnie). Evidentemente le tradizioni esodiche non possono essere deamalgamate da quest'idea, che rimane una delle obiezioni più forti nei confronti della teoria dell'autocronia di Israele. Liverani poi pretende che tali tradizioni siano tipiche del sud (cioè di Giuda); ma questo contrasta fortemente con la considerazione comune che le tradizioni esodiche siano conservate essenzialmente al nord, per quanto non siano sconosciute in Giuda.

Alle pp. 194-195 si dà per scontata la teoria della *pia fraus* riguardo alla scoperta del Deuteronomio, «espediente» per giustificare un'innovazione da parte di Giosia. Ma questa teoria, di stampo wellhauseniano, non è (più) la *communis opinio* degli studiosi. Nell'ideologia deuteronomistica sarebbero poi già contenute le idee dell'esodo dall'Egitto e della conquista e l'idea che le tavole della legge sono contenute nell'Arca depositata nel Tempio fin dall'epoca di Salomone. Ma come possono dunque queste idee essere considerate "invenzioni" esiliche o postesiliche? Comunque la citazione che l'Autore stesso fa a p. 201 (Ger 11,3-8) mostra che Geremia aveva coscienza che il patto derivava da una tradizione più antica. Così l'aniconismo della religione di Israele non può essere semplicemente ricondotto alla riforma giosianica (p. 195), ma deve aver fatto parte del fondo più antico della religione di Israele.

A p. 266 si parla della cosiddetta «tavola dei popoli» di Gn 10-11 e si osserva che essa non contiene Giuda ed Israele, dunque non è documento specificamente israelita. Dato però che, nel contesto narrativo, la tavola dei popoli è precedente ad Abramo, capostipite di Israele, l'osservazione sembra per lo meno sorprendente: avrebbe un redattore inserito la menzione di Giuda e di Israele prima di introdurre la figura di Abramo? È poi da contestare, perché non documentata (p. 267), l'idea che l'approccio storiografico della tavola dei popoli sia comune al Vicino Oriente

Antico. È vero invece che la storiografia greca offre l'unico parallelo a riguardo, restando la storiografia di Israele un caso isolato.

Alle pp. 305-311 sembra problematico il tentativo di ricondurre tutta la narrativa dell'esodo ad un'invenzione in cui ogni dettaglio spieghi un'esigenza ideologica dei rimpatriati. L'argomentazione secondo cui «uscita dall'Egitto» = «liberazione dal vassallaggio politico egiziano» è illusoria: Amos (9,7) parla chiaramente di un esodo fisico, come Liverani stesso ammette; gli altri testi profetici citati possono, appunto, essere letti in senso metaforico, ma non come egli suggerisce; piuttosto come ricaduta in una schiavitù paragonabile a quella della cattività egiziana, da cui l'esodo liberò tramite una reale emigrazione. Negli altri testi del Vicino Oriente Antico citati è caratteristico che si parli di «città fatte entrare», il che rende trasparente il senso metaforico di questi testi, che non possono essere accostati al racconto esodico, dove invece l'entità che è «fatta uscire», e poi «fatta entrare» è un popolo.

Resta comunque il problema di fondo: cosa avrebbe spinto il popolo di Israele ad inventarsi una spiegazione ideologica per le attività dei «sionisti», che facesse leva su una saga storica e non su antecedenti mitici ed atemporali, come invece è caratteristico di tutte le popolazioni del Vicino Oriente Antico e della loro mentalità? È assai più semplice creare un mito che una saga storica, e come poi spiegare, in ogni caso, la plausibilità storica di molti elementi delle narrazioni patriarcali ed esodiche, sulle quali in questa sede è impossibile dilungarsi, ma che sono riconosciuti tali da autori non certamente marginali, se le si considera come «invenzioni» fatte centinaia di anni dopo da persone che, pur appartenendo all'élite culturale, certamente non erano storici in senso moderno né, tantomeno, archeologi?

Il cap. 15 è intitolato «L'invenzione dei giudici», però si dice chiaramente che il materiale del Libro dei Giudici è per buona parte antico. L'appiattare tutto il processo redazionale ai bisogni ideologici del VI sec. è artificiale. Anche il culto dell'epoca dei giudici conserva ricordi antichi, che non possono certamente essere attribuiti a redattori postesilici o addirittura sacerdotali, perché contrastano con tutta la loro impostazione teologica.

A p. 348 il fatto di considerare tratti narrativi della storia di Davide, come l'episodio di Uria l'ittita, come delle composizioni di epoca persiana («romanzi storici»), solo perché non si riesce a rintracciare il modo con cui questi testi sono giunti a noi, è per lo meno metodologicamente scorretto, ed inoltre cozza contro il risultato delle ricerche maggioritarie. Su un simile modo di procedere ricade l'onere della prova, cui, purtroppo, l'Autore si sottrae. Più in generale, è difficile non avere all'impressione che troppo spesso l'Autore formuli giudizi di antichità basati sulla propria percezione della verosimiglianza o inverosimiglianza di determinate narra-

zioni, ma non veramente fondati su riscontri oggettivi. A p. 368 l'affermazione che le riscritture dei testi biblici sono delle reinterpretazioni in senso «monoteistico e monotemplare» è esagerata; senza dubbio quest'aspetto è presente, tuttavia i redattori permisero la sopravvivenza di molte narrazioni antiche legate ad una pluralità di luoghi di culto, cosa che certamente non si accordava né con le idee dei «deuteronomici» di epoca giosiana, né con quelle dei «sionisti» di età persiana. Se la rilettura fosse stata così profonda avremmo testi simili a quelli dei Libri delle Cronache, che eliminano ogni tratto sfavorevole a Davide, facendone una figura agiografica.

Un punto scottante viene toccato a p. 381, dove si afferma che mai in Israele l'iniziativa legislativa fu dovuta ad un re; si tratta di un dato assai noto, che permetterebbe di affermare una diversità di Israele rispetto alle culture vicine (una «storia anormale»!). Ma l'Autore, seguendo la sua idea di «storia normale» per l'Israele preesilico, sostiene che, al contrario, l'iniziativa regale dev'essere stata «la norma per tutto il periodo monarchico», senza però dare prove di quest'asserzione. Come chiamare ciò se non una petizione di principio? In ogni caso l'Autore è attento a non eliminare completamente la possibilità di ricordi antichi, legati soprattutto alle tribù meridionali ed ai loro culti particolari, e soprattutto all'origine meridionale del culto di YHWH. Come però connettere quest'affermazione con l'idea, per lo più condivisa, di una conservazione settentrionale delle tradizioni esodico-sinaitiche, e di una loro successiva emigrazione al sud con gli esuli del 721? La storia delle tradizioni dev'essere stata più complicata e dev'esserci stato un momento in cui le tradizioni meridionali sono «emigrate» a nord, prima di ritornare a sud, dopo la catastrofe di Samaria. Riguardo alla datazione del Codice Sacerdotale, val la pena di notare che si levano voci, forse non numerose ma sicuramente autorevoli (basti pensare al monumentale commentario al Levitico redatto da J. Milgrom per la collana *Anchor Bible*, che, peraltro, l'Autore sembra non conoscere), che parlano di una redazione preesilica del Sacerdotale. Anche senza abbracciare quest'interpretazione, si concederà facilmente che il Sacerdotale raduni materiale molto più antico, e sicuramente preesilico, cosicché parlarne all'interno di un capitolo intitolato «l'invenzione della legge» rischia di essere quantomeno fuorviante. L'opposizione di «profetismo etico» o «monoteismo etico» (p. 404) a «legislazione rituale» e l'identificazione dell'emergere del monoteismo con l'emergere di una religiosità «etica», senza mediazione politica o cerimoniale (pp. 226-227), mostra poi fin troppo chiaramente come il patrimonio ideologico dell'Autore rimonti ad una teoria evoluzionistica delle idee religiose, di carattere idealistico, che vorremmo finalmente veder tramontata nell'ambito delle scienze bibliche. Tale contrapposizione degli elementi etici a quelli cerimoniali, dimostra poi una comprensione inadeguata del culto di Israele. Tale limite è manife-

stato anche dalla curiosa osservazione di p. 394, in cui la saliva ed il sangue sono accostati allo sperma come sorgente di impurità. Quando mai la saliva rende impuri? Vi è solo l'esempio della saliva di una persona a sua volta impura, ma evidentemente in questo caso il problema è diverso. Il sangue (sacrificale) poi è il principale mezzo di purificazione e di consacrazione, e non si dà mai il caso in cui renda impuro qualcuno. Confondere poi il gesto di spargere il sangue attorno all'altare, prescritto da Lv 1,5; 7,2, con una libazione (cioè un'offerta di sangue) *sopra* l'altare, denota una completa incomprensione del sistema sacrificale levitico: il sangue non può *mai* essere offerto in sacrificio, per il buon motivo che esso è la vita (Lv 17,11) e, in quanto tale, è di esclusiva pertinenza divina. L'affermazione che le norme di purità aumentano in epoca postesilica, equivoco presente anche in altri punti (cfr. p. 205), è poi del tutto infondata: l'ossessione per la purità è ben testimoniata in tutto il Vicino Oriente Antico fin dal secondo millennio; semmai il Codice Sacerdotale testimonia lo sforzo di utilizzarla per esprimere una concezione teologica peculiare.

La perplessità che sembra però più grave sorge dal fatto che spesso l'Autore pare condividere un pregiudizio di tipo illuministico in merito alla possibilità stessa di un intervento divino o miracoloso nella storia (cfr. a p. 133 l'indebito parallelo tra il meraviglioso del ciclo di Elia e la figura di Gesù). Con ciò non si vuol certamente dire che la scienza storica debba integrare l'elemento trascendente, ma non è nemmeno metodologicamente corretto partire dal presupposto – per di più non dichiarato – che esso non esista. In altre parole, è fino in fondo lecito parlare della storia di Israele come di una storia «normale»?

Queste considerazioni critiche non tolgono comunque nulla al fatto che il volume, opera di uno studioso di notevole competenza, contiene una massa di informazioni – anche bibliografiche – sulla storia del Vicino Oriente Antico che possono rivelarsi di grande utilità anche a chi voglia affrontare lo studio scientifico della Sacra Scrittura; occorre comunque essere ben avvertiti, nell'utilizzarlo, delle precomprensioni e delle generalizzazioni che lo caratterizzano e che, nell'artificiosa contrapposizione tra «storia normale» e «storia inventata», rischiano di dare un quadro falsato della storia antica di Israele.

Giorgio Paximadi – Mauro Orsatti