

Quale storicità dell'Antico Testamento?

Giorgio Paximadi

Facoltà di Teologia (Lugano)

Il problema della storicità dei racconti veterotestamentari non è evidentemente una questione unitaria, come non è unitario il testo stesso dell'Antico Testamento, composto com'è da una collezione di libri di origine e forma letteraria diversa. La storicità dei racconti biblici è tuttavia un problema gravido di conseguenze teologiche, dato che la religione biblica è basata sulla confessione di fatti storici attraverso i quali avviene l'autocomunicazione di Dio. Chiaramente questo contributo non può esaurire un problema vastissimo, ma è comunque possibile tentare di chiarirne alcuni punti ed illustrare alcune questioni metodologiche.

1. Situazione attuale

Nella riflessione esegetica attuale, l'affronto del problema della storicità delle tradizioni bibliche ha conosciuto un'interessante evoluzione. È abbastanza caratteristico il fatto che, mentre ancora alla fine degli anni 1980 Rendtorff, nella sua *Introduzione all'Antico Testamento*, parla di un radicamento storico, per quanto problematico e sfuggente, delle tradizioni patriarcali («il ricordo di una preistoria nomadica di Israele, senza che però si possa ricostruire un'“epoca dei patriarchi” o una “religione dei patriarchi” a partire da questi testi»¹), dell'esodo, del Sinai e delle tradizioni del deserto, le presentazioni globali successive tendono ad evitare il problema della storicità dei testi biblici dell'epoca precedente all'insediamento in Canaan e (conseguentemente anche se implicitamente) a ridimensionare in modo

¹ R. RENDTORFF, *Introduzione all'Antico Testamento*, Torino 1994², 20-21.

sostanziale il valore della storicità nella rivelazione biblica. Ad esempio il pur pregevolissimo volume di J.-L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco* (Roma 1998), sebbene contenga riflessioni molto interessanti sulla natura dell'opera letteraria antica, non tocca il problema della storicità se non tangenzialmente, preferendo interessarsi piuttosto alla struttura letteraria dei testi ed alla valutazione della loro età redazionale, assunta generalmente come postesilica, peraltro negando l'esistenza di una storia completa redatta in epoca preesilica: in quest'epoca sarebbero esistite solo saghe isolate. Si raggiunge così la posizione sostenuta da Gunkel e da Rendtorff. Anche la monumentale *Introduzione all'Antico Testamento* curata da E. Zenger², che sostiene la tesi di un'opera storica gerosolimitana che avrebbe per la prima volta unificato le varie tradizioni attorno alla metà del VII sec. (in funzione della riforma di Giosia) e sarebbe stata poi integrata in vari altri documenti, non tocca se non in modo indiretto il problema della storicità degli eventi fondatori. Da un punto di vista storico tutto quello che si può trovare è la magra considerazione di p. 317: «Israele si è formato nel XII secolo a.C. come una “società mista”, i cui membri non provenivano in prevalenza dall'esterno, ma erano già prima nel paese, in parte come seminomadi negli spazi liberi tra le città stato, in parte però anche come “Cananei” che accettano il nuovo sistema sociale». Come si vede, l'unico appiglio per introdurre l'idea di qualche popolazione proveniente dall'esterno sta in quelle scarse parole «in prevalenza» nelle quali è concentrata tutta la storia degli eventi fondatori di Israele. Da questo punto di vista appare più equilibrato il volume di Blenkinsopp³, che si pone il problema della «ricerca dei patriarchi storici» (p. 151), anche se i risultati sono (forse troppo) magri: «il massimo che si può sperare è proporre una ambientazione plausibile per le narrazioni, nel contesto della storia sociale e politica del Vicino Oriente Antico studiato indipendentemente dalle tradizioni bibliche» (p. 152), anche se poi si criticano tutti i tentativi fatti finora, senza proporre nulla di alternativo. Più interessante è il fatto che quest'autore ammette che dal racconto biblico si possa ricavare un minimo di informazione storica su Mosè, a partire dal suo nome egiziano, passando per i suoi rapporti con i Keniti e i Madianiti (p. 210).

Si è creduto di trovare una soluzione al problema ricercando nei dati archeologici possibili conferme alla storia biblica. Questo tipo di approccio alla questione, dopo aver conosciuto un grande successo, è entrato in seguito in una crisi profonda. È forse utile richiamare alcune tappe di quest'evoluzione.

² E. ZENGER (ed.), *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 2005. L'originale è del 2004.

³ J. BLENKINSOPP, *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, Brescia 1996. L'edizione originale è del 1992.

2. Le origini dell'archeologia nel Levante meridionale e l'«Archeologia biblica»

2.1. Le origini

Poco prima di H. Schliemann, il cui scavo a Troia risale al 1873, ma non con la medesima genialità, e forse la medesima fortuna, era iniziato un interesse anche per le antichità della regione che allora veniva definita Palestina. Il pioniere delle esplorazioni archeologiche in questa zona fu Edward Robinson, americano e docente di Sacra Scrittura negli Stati Uniti, che nel 1837 aveva descritto alcune strutture relative al Tempio erodiano (arco di Robinson) e aveva scoperto il canale di Ezechia con la famosa iscrizione. Nel 1863 Felicien de Saulcy aveva ritrovato la tomba della regina Elena di Adiabene, una regina mesopotamica dell'epoca di Cristo, che si era convertita al giudaismo e si era stabilita a Gerusalemme, mentre nel 1866 l'ufficiale britannico Charles Warren, in modo avventuroso, scavò un tunnel per scoprire la profondità esatta del muro di sostegno del Tempio e scoprì il sistema d'acqua gebuseo di Gerusalemme (Warren's shaft) attraverso il quale può essere passato Davide per conquistare la cittadella⁴. Altre scoperte epigrafiche fondamentali furono fatte da Charles Clermont-Ganneau, che nel 1870 scoprì la stele di Meša, ma il vero fondatore dell'archeologia moderna in Palestina è l'inglese Sir William Flinders Petrie, che nel 1890 a Tell el Hesi, da lui erroneamente identificato con Lakiš, vicino ad Ascalon, applicò per la prima volta nel Paese la stratigrafia di Schliemann, che era ormai divenuta abituale negli scavi archeologici. Petrie era essenzialmente un egittologo, e furono sue alcune delle maggiori scoperte in quest'ambito, quali la stele di Mernefta, e gli scavi del grande tempio di Osiride ad Abido e del sito di Tell el-Amarna, ossia Akhetaten, la capitale dell'«eretico» Amenophis IV – Akhenaten. Dal punto di vista dell'archeologia «palestinese», lo scavo di Petrie può essere definito il primo scavo scientifico di un sito archeologico in Terrasanta. Durante le sue ricerche Petrie puntualizzò l'importanza della ceramica, dimostrando come essa sia un criterio di datazione fondamentale anche quando non porta iscrizioni. Il suo metodo stratigrafico è senza dubbio troppo meccanico: misurando la distanza stratigrafica di due reperti di sicura datazione (un vaso egiziano del XIV sec. e un vaso greco) e dividendola per gli anni, riteneva di aver trovato una corrispondenza tra anni trascorsi e spessore degli strati, ed è eccessivo il suo entusiasmo nell'identificare i siti da lui scavati con quelli biblici (la sua identificazione di Lakiš è completamente erranea, dato che la

⁴ Cfr. 2 Sam 5,8, ma è un testo che pone problemi testuali.

medesima città fu in seguito identificata in modo inequivocabile per mezzo di documenti epigrafici), ma la sua attività di pioniere degli scavi archeologici in Terrasanta fu fondamentale.

2.2. Il consolidamento

Nel medesimo anno (il 1890) il padre domenicano Marie-Joseph Lagrange fondava a Gerusalemme l'École Pratique d'Études Bibliques, che sarebbe poi diventata l'École Biblique, nella quale entrò ad appena 16 anni, come novizio domenicano, il p. Vincent, che divenne un punto di riferimento importantissimo per le ricerche archeologiche in Terrasanta. In effetti, fino ad allora, gli archeologi non avevano risieduto nel Paese, mentre la scuola domenicana, con p. Vincent ed in seguito con p. De Vaux, divenne parte integrante dell'ambiente culturale del Paese. Vincent, nel corso della sua lunghissima carriera, durata fino alla sua morte, avvenuta nel 1960, condusse innumerevoli scavi archeologici, e molti dei suoi testi danno ancor oggi una parola autorevole, se non definitiva, su parecchie questioni.

Nel primo scorcio del Novecento, iniziò anche l'attività archeologica degli studiosi tedeschi: Gottlieb Schumacher, che lavorò a Meghiddo, ed Ernst Sellin, che iniziò l'attività a Gerico. La scuola tedesca portò all'archeologia della Terrasanta una particolare attenzione agli aspetti architettonici. Ancora a questo periodo risale l'attività di Macallister, che scavò Gezer trovandovi il sito cultico con le grandi stele e la famosa tavoletta-calendario.

2.3. William Foxwell Albright

Nel 1900 era stata fondata l'*American School of Oriental Research*. A rivitalizzare l'attività di questa istituzione giunse, nel 1920, W. F. Albright, la cui opera segnò in modo indelebile la ricerca archeologica in Terrasanta e, soprattutto, il problema dell'uso dei dati archeologici nella ricerca esegetica. Albright viene da tutti considerato come il fondatore del cosiddetto movimento dell'«Archeologia biblica». Figlio di un pastore metodista missionario in Cile e professore alla John Hopkins University, grande semitista, tentò un approccio sistematico al problema dei rapporti tra ritrovamenti archeologici e testo biblico. Come archeologo compì importanti scavi a Gabbaa, Betel e soprattutto a Beit-Mirsim. Questi scavi furono importanti anche dal punto di vista organizzativo, ma fu soprattutto la sua riflessione storico-archeologica ad influenzare il dibattito scientifico del XX secolo. Il suo approccio teorico desiderava reagire allo scetticismo con cui le ricerche storico-letterarie, ultimamente risalenti al pensiero di J. Wellhausen, guardavano al testo biblico e vedeva nell'archeologia un

potente mezzo per chiarire quanto di storico vi fosse nelle pagine bibliche. Per questo la corrente di pensiero che si ricollega alla sua opera viene definita «Archeologia biblica», con un'espressione che è tuttora oggetto di dibattito.

Albright, esegeta, orientalista e linguista oltre che archeologo, anche se, con gli occhi di oggi, viene talora considerato come sospetto di concordismo, è stato il primo a riflettere sistematicamente sulla necessità di considerare criticamente i dati biblici alla luce dei ritrovamenti archeologici, per cui si può dire che abbia esercitato, nell'ambito degli studi biblici, un'influenza moderatamente progressista. La sua pubblicazione principale, *Archaeology and the Religion of Israel*, del 1946 ma ripubblicata ancora nel 2006, comunque fissa alcuni punti oggetto ancor oggi di discussione.

Albright lasciò una numerosa discendenza scientifica che comprende alcuni tra i nomi più importanti dell'esegesi moderna, quali D. N. Freedman e Mitchell Dahood. Albright fu uno dei primi archeologi a rendersi conto dell'importanza della scoperta di Qumran e a datare i rotoli, tuttavia il sito sul mar Morto è legato al nome del padre domenicano R. De Vaux, le cui *Istituzioni dell'Antico Testamento* sono a tutt'oggi un esempio di sapienza storico-archeologica ed esegetica. L'opera di Albright fu continuata da George Ernest Wright, che lasciò un'impronta fondamentale negli scavi in Terrasanta, occupandosi particolarmente di Gezer e di Sichem.

2.4. Kathleen Kenyon

Un altro grande nome dell'archeologia della Terrasanta è Kathleen Kenyon. Con lei l'archeologia cessa di essere insegnata semplicemente come una branca degli studi classici, ma diventa una disciplina indipendente. Gli scavi per cui è particolarmente ricordata sono quelli della città di Davide (l'Ofel), dove definì le strutture ge-busee, e soprattutto per le campagne di scavo a Gerico (anni 1952-58), che gettarono nello sconcerto gli studiosi dell'Antico Testamento. La Kenyon, infatti, stabilì che la collina della città vecchia di Gerico (Tell es-Sultan) non era abitata né all'epoca in cui si collocava Giosuè, né all'epoca della ricostruzione di Chiel, di cui si parla in 1 Re 16,34 e che si fa risalire all'860 a.C. Secondo lei le mura di mattoni che secondo Vincent e Albright erano quelle fatte crollare da Giosuè, datavano a circa 1000 anni prima. Fu una delle prime occasioni in cui l'archeologia contribuì a determinare il genere letterario di un testo biblico, interpretando come racconto epico quello che, in precedenza, era stato considerato come pura storia. In compenso a Gerico la Kenyon ritrovò un'impressionante struttura muraria neolitica dotata di una grande torre e collegata ad una civiltà produttrice di manufatti scultorei rilevanti per l'epoca. Tale struttura è databile circa al 5000 a.C. Ad una semplice visita sul tell, gli scavi della

Kenyon appaiono datati anche ad un occhio meno esperto: la grande trincea di scavo è caratteristica di un metodo passato.

La convivenza tra esegesi biblica ed archeologia non è mai stata semplice. Anche le tesi di Albright, le quali adesso vengono per lo più rifiutate da una maggioranza di studiosi perché sospette di concordismo, all'epoca in cui erano apparse venivano considerate pericolosamente progressiste. Da allora la situazione ha subito numerose evoluzioni: il crollo delle mura di Gerico, che proprio da Albright e da Vincent era stato considerato come un bell'esempio di conferma archeologica del testo biblico, fu interpretato in modo radicalmente diverso dagli scavi della Kenyon, e questo comportò la necessità di un'interpretazione diversa dello stesso testo biblico. Con l'andar del tempo la situazione peggiorò: ad esempio della grande campagna di conquista svolta da Giosuè non rimane più nulla, perché l'archeologia sembra dimostrare che intorno al 1200 a.C. le grandi città cananee non abbiano subito alcuna distruzione e che la maggior parte dei siti identificabili come israeliti si sia stabilita sul suolo vergine in modo relativamente pacifico. Tutta questa situazione, ed altro ancora, ha fatto sì che il rapporto tra storia biblica ed archeologia abbia dato luogo a numerose controversie. Riprendendo un articolo di Z. Zevit, ne passerò in rassegna alcune⁵.

2.5. Il dibattito sull'«Archeologia biblica»

Nel 1974 W. G. Dever, seguace di Wright sotto la cui direzione partecipò agli scavi di Gezer, lanciò il dibattito chiedendo se la disciplina chiamata «Archeologia biblica» non dovesse essere più correttamente definita «Archeologia siro-palestinese». Per affermare questo egli dava tre ragioni. In primo luogo, in generale, gli archeologi usano aggettivi riferiti al periodo (es. calcolitico, medio bronzo, ecc.) oppure a regioni geografiche (Babilonia, Egitto) o a culture (romana, greca). Il titolo di un libro non viene mai adoperato a questo scopo, così non c'è un'archeologia «iliadica», ecc. In secondo luogo il termine, nato nella scuola di Albright, si riferisce al cosiddetto «mondo biblico», che di per sé potrebbe comprendere anche scavi siti in Turchia, Tunisia, Arabia, Grecia e, perché no, Roma. Si tratta dunque di un termine troppo esteso. In terzo luogo il termine «biblico» non ha nulla a che fare con il lavoro dell'archeologo in quanto tale. La proposta suscitò immediatamente serie obiezioni, soprattutto dato il fatto che la stragrande maggioranza degli studiosi impegnati in lavori archeologici in Terrasanta non erano archeologi a tempo pieno, ma erano per lo più anche studiosi di Sacra Scrittura. Evidentemente una tale obiezione aveva

⁵ Cfr. S. ZEVIT, *Three Debates about Bible and Archaeology*, in Bib 83 (2002) 1-27.

anche un aspetto economico: è molto più semplice trovare fondi per lavori di archeologia biblica che per lavori di archeologia siro-palestinese o simili. Si obiettava anche che l'espressione «biblica» poteva anche riferirsi ad un determinato popolo in una determinata epoca, ossia l'Israele antico dal suo sorgere fino alla fine dell'epoca coperta dalla Bibbia ebraica, o coprire anche l'epoca di Gesù, di Paolo e della Chiesa primitiva. Da un punto di vista semantico, in questo caso, l'aggettivo «biblico» sarebbe stato equivalente a «romano» o «israelita». Con in più il fatto che in ogni caso l'archeologia nelle terre bibliche non può fare a meno di prendere in considerazione la Bibbia come fonte scritta di riferimento per i ritrovamenti in quest'ambito, come le fonti classiche lo sono per l'archeologia greca o romana. Il termine in questione non era poi stato inventato da Albright, ma si trovava usato fin dall'inizio del XIX sec.⁶ ed aveva un forte connotato teologico: la rivelazione di Dio è storica, dunque il metodo usato per trattarne dev'essere storico, e quindi archeologico. In altre parole tutti i primi studi di archeologia in Terrasanta non erano stati spinti dal desiderio di approfondire l'ambiente siro-palestinese, ma dal desiderio di scoprire l'ambiente storico della Bibbia. L'idea implicita di questo tipo di concezioni è che se l'archeologia dimostra che una cosa narrata dalla Bibbia può essere accaduta, ossia se non è contraddittoria con i dati archeologici in possesso, allora essa deve essere accaduta. Evidentemente la cosa non può essere data pacificamente per dimostrata e questo tipo di riflessione non può essere considerato sufficiente. Non è tuttavia possibile cadere in uno scetticismo opposto e sospettare indiscriminatamente di tutto quanto la Bibbia racconta. Una versione positivista di questo tipo di approccio compì una significativa inversione metodologica: ciò che non aveva la possibilità di essere confermato dall'archeologia fu considerato «mitologico» ed abbandonato ad una proclamazione che si potrebbe definire «kerygmatica», dove, evidentemente, l'uso di questa parola viene sentito come opposto a «storico».

All'inizio questo cambiamento terminologico non fu accettato, ma poi l'espressione «Archeologia biblica» divenne appannaggio dell'uso divulgativo, e non fu più usata in ambito scientifico, al punto che la rivista *Biblical Archaeologist*, l'organo di quell'ASOR che aveva avuto in Albright il suo più significativo esponente, a partire dal 1998 si chiama *Near Eastern Archeology*. In ogni caso è chiaro, a mio avviso, che ogni archeologo della Siria-Palestina sarà autorizzato ad utilizzare la Bibbia per interpretare le proprie scoperte, così come un biblista che usi informazioni archeologiche potrà dire di fare archeologia biblica senza con questo dire di essere un archeologo della Siria-Palestina.

⁶ Si pensi a K. F. KEIL, *Handbuch der biblischen Archäologie*, Frankfurt a. M. 1858-1859.

2.6. Il dibattito minimalisti-massimalisti

Il dibattito fu aperto nel 1992, con un piccolo volume di P. R. Davies⁷, che presentava una valutazione particolarmente scettica sulla reale mole di notizie effettivamente storiche che potevano essere dedotte dal testo biblico. Il dibattito in seguito fu ripreso da alcuni studiosi, soprattutto dell'università di Sheffield in Inghilterra. Il punto fondamentale delle argomentazioni su cui si basa questa posizione consiste nel fatto che, a giudizio di questi studiosi, la Bibbia ebraica è il documento costituzionale del popolo ebraico dell'epoca del Secondo Tempio, momento in cui la lettura pubblica della Torah assume un valore preminente nell'esperienza di Israele. Da questa considerazione deriva una valutazione che vede nel testo un'opera redatta in epoca persiana o ellenistica, composta da storie scritte appositamente, eventualmente sulla base di qualche vaga ed antica leggenda, per fornire una giustificazione religioso-ideologica che legittimi il possesso della terra da parte della popolazione ritornata dall'esilio. La conseguenza di questo fatto è che nulla di quanto riportato della storia di Israele da Abramo alla caduta del Tempio ha qualche valore storiografico, e dunque la storia di Israele dell'età del ferro dev'essere appoggiata solo ai dati archeologici. Se questo scetticismo può essere considerato giustificato – ma solo in parte – per quanto riguarda le storie patriarcali e quelle dell'Esodo, occorre però anche a questo riguardo tener conto del fatto che esiste una memoria epica che può tramandare reali fatti storici: la guerra di Troia non è semplicemente un mito, né lo sono completamente i suoi personaggi, anche se è chiaro che Afrodite non ha mai partecipato alla battaglia sullo Scamandro, per il buon motivo che tale personaggio non è mai esistito, ma non è immediatamente evidente che la stessa cosa debba essere detta di Ettore. Occorre comunque ricordare che, almeno per i ricordi più recenti, gli scrittori avevano accesso agli archivi, citano documenti e testi precedenti, ecc. La particolarità della corrente minimalista consiste nel ridurre tutto il testo biblico alla credibilità che possono avere le narrazioni sulle epoche più antiche. Si tratta di una distinzione tra «Israele biblico», creazione libresca di letterati di epoca persiana, ed un «Israele storico», effettivamente vivente nella zona montuosa centrale della terra di Canaan, parente dei cananei, senza alcun passato nomadico, del quale ben poco può essere detto. Unendo artificialmente questi due Israele, l'«Archeologia biblica» avrebbe creato un «Israele storico» totalmente fittizio.

È chiaro che questa posizione porta all'abbandono della totalità della ricerca biblica degli ultimi 200 anni, oltre che di un certo numero di altre cose forse meno

⁷ P. R. DAVIES, *In Search of Ancient Israel*, (JSOTSS 266) Sheffield 1992.

scientifiche, ma non per questo meno care all'umanità. È anche possibile che, alla base di tale posizione, ci possa essere una precomprensione di tipo politico: come il disprezzo che, all'inizio del '900, Julius Wellhausen provava per la storia sacerdotale era dovuto ad un antisemitismo nemmeno troppo velato, qui abbiamo a che fare con un antisionismo che, togliendo le basi all'Israele antico, non le lascia nemmeno a quello moderno, che però, a sua volta, è sovente troppo indulgente nel fare un uso politico dell'archeologia.

Evidentemente la prima obiezione che si può muovere a Davies è che il periodo persiano della storia di Israele, dal punto di vista archeologico, è ancor meno conosciuto di quello preesilico⁸. In ogni caso occorre osservare che un tale approccio è completamente ipotetico e si basa su un'idea di un Israele postesilico ancor più indimostrata di quella che Davies attribuisce a chi sostiene la possibilità di utilizzare i dati archeologici per sostenere l'esistenza di un Israele storico. Il carattere ideologico di questi studiosi risulta poi evidente nel costante tentativo di svalutare qualsiasi evidenza archeologica contraria a quanto loro pensano. Esempio famoso è il caso della stele di Dan (VIII sec.), ritrovata da Biran e che testimonia l'esistenza in quest'epoca della «casa di Davide». Alcuni minimalisti, disturbati dalla contraddizione che da questo ritrovamento veniva alle loro ipotesi, accusarono Biran di aver costruito un falso.

La posizione contraria, chiamata «massimalista», è in realtà quella di una maggioranza di studiosi che ha un apprezzamento più realistico dei dati, per lo meno per quanto riguarda la monarchia.

2.7. Dibattito sul X secolo

Si tratta di un dibattito più prettamente archeologico, scatenato da I. Finkelstein, il quale afferma che i dati archeologici che sostengono la presenza di un regno centralizzato in Israele e Giuda nel X sec. sono stati datati erroneamente: nel X sec. nei siti principali, come Megiddo, Dan, Hazor, Beersheba e Gerusalemme, non c'è evidenza di costruzioni monumentali come sistemi d'acqua, mura, palazzi o templi. Dietro quest'asserzione c'è un problema di ricostruzione della cronologia dei siti ar-

⁸ Riguardo a questo si possono vedere le interessanti considerazioni di W. SCHNIEDEWIND, *Come la Bibbia divenne un libro*, Brescia 2008 (l'edizione originale è del 2004), 246, in cui si fa notare come l'archeologia indichi nel periodo persiano un'epoca di grande depressione economica di Gerusalemme e dei suoi dintorni, che si oppone all'idea che questo sia stato il grande momento favorevole per la letteratura biblica: «gli scribi, durante questo periodo, preservarono la letteratura esistente piuttosto che crearne di nuova». In effetti, «soltanto di poca parte della letteratura biblica (...) si può datare, con una qualche certezza, la composizione a questo periodo».

cheologici siro-palestinesi per mezzo della ceramica che, come detto, è il principale mezzo di datazione. Sulla base di una nuova valutazione cronologica di un certo tipo di ceramica, che da Finkelstein è attribuita esclusivamente al IX secolo, dato che questo tipo di ceramica è quella esistente nei siti che fino a lui erano stati considerati come appartenenti alla monarchia unita, lo stesso studioso ritiene che anch'essi vadano ridatati al IX sec. e non siano dunque dell'epoca di Salomone. È inutile, ed esula dalla mia competenza, discutere il problema; basti dire che l'ipotesi di Finkelstein non ha raggiunto il consenso. Tuttavia questa conclusione è stata utilizzata in campo minimalista per affermare che i regni di Davide e di Salomone sono fittizi, il che ha fatto sì che la controversia iniziata da Finkelstein sia stata considerata come minimalista, ma il punto di partenza è completamente diverso. In realtà Finkelstein (*Le tracce di Mosè*) vede il luogo di origine della storiografia biblica, che dunque aveva accesso ad informazioni realmente storiche tanto giudee che israelite. Da questo punto di vista Finkelstein è da porsi dunque piuttosto in campo «massimalista». In ogni caso i due dibattiti non vanno confusi: il primo riguarda piuttosto problemi di carattere linguistico e letterario, mentre il secondo è squisitamente archeologico.

3. L'ipotesi dell'autoctonia

Una gran parte dei problemi storici deriva poi da un'altra questione di tipo archeologico, riguardante però non più la prima età monarchica, ma l'epoca precedente la formazione della monarchia in Israele e puntualizzata in modo definitivo (ma non indiscusso) nel 1988 ancora da I. Finkelstein. Sulla base delle sue estensive ricerche sul terreno, Finkelstein nota che in un'epoca di decadenza, collegata con la fine dell'egemonia egiziana, si riscontra un significativo ripopolamento nelle zone del Nord nella prima età del ferro (1200-1000; da circa 30 a più di 200 villaggi). Tuttavia la cultura materiale di queste popolazioni non manifesta una rottura della continuità con quella delle popolazioni cananee precedenti. Questo ridà fiato ad un'ipotesi che era già emersa da molto tempo, con G. E. Mendenhall prima (1962) e N. K. Gottwald (1979), secondo la quale Israele emerge nel tardo bronzo-primo ferro come rivolta delle classi sociali inferiori e marginali contro i padroni delle città stato cananee⁹. Per Gottwald, comunque, l'idea di un apporto esterno non era esclusa, anzi sarebbe stata proprio la rivelazione yahwista sinaitica, con il suo messaggio di liberazione e

⁹ Cfr. P. KASWALDER, *L'archeologia e le origini di Israele*, in RivBiblIt 41 (1993) 176.

di uguaglianza a generare questa rivolta. Finkelstein elimina anche questo contributo esterno, per affermare che tutta la storia di Israele vede la luce all'epoca di Giosia come creazione volta a sostenere la sua politica di riforma religiosa. È questa la tesi completamente sposata da Liverani nella sua recente *Storia antica di Israele*¹⁰.

In primo luogo occorre notare che la collocazione della redazione all'epoca di Giosia non si basa su una qualche oggettività particolare, ma semplicemente sul tipo di idea che ci si fa del momento di composizione della cosiddetta «storia deuteronomistica» e del suo collegamento con il Pentateuco. Chi propende per l'epoca immediatamente preesilica (Giosia, appunto), chi per l'epoca esilica, chi per l'epoca persiana. Se c'è una cosa chiara nell'attuale dibattito relativo alla composizione del Pentateuco e della storia deuteronomistica è che nulla è chiaro e che, di conseguenza, nessuna delle tre opzioni riposa su dati incontrovertibili. In ogni caso risulta abbastanza chiaro che, chiunque sia stato a comporre questi testi, aveva sufficiente spirito critico per redigere quella che, almeno a partire dall'epoca della monarchia divisa (ma verosimilmente anche per ciò che concerne l'epoca di Davide e di Salomone), era una storia basata su documenti di archivio ed informazioni oggettive. A tutte queste considerazioni occorre aggiungere, ora, il dato fornito dall'*ostrakon di Khirbet Qeyafah*¹¹; se la lettura proposta da Puech è accettabile, come sembra, avremmo qui un indizio in favore non solo dell'istituzione della monarchia in Israele verso la fine dell'XI-inizio X sec. a. C., ma del fatto che tale istituzione sia avvenuta in seguito alla decisione di «capi» (*sārīm*), analogamente a quanto viene descritto per Saul in 1 Sam 8,1-9, e, soprattutto, delle funzioni giuridiche di tale re, incaricato di proteggere la vedova, lo straniero residente (*gēr*) e il fanciullo, cioè, verosimilmente, l'orfano, secondo un linguaggio che siamo abituati ad incontrare in testi considerati molto più tardivi, ed in particolare deuteronomici (cfr. Dt 24,17.19.20.21).

Il problema storico riguardante l'epoca precedente la costituzione di un vero apparato statale in Israele parte invece dalla constatazione che l'immagine dell'inseguimento in Canaan che viene data dal Libro di Giosuè differisce radicalmente da quanto è offerto dal Libro dei Giudici. I dati archeologici sembrano appoggiare piuttosto il resoconto del Libro dei Giudici, ed in questo caso è doveroso osservare che gli scrittori che hanno risistemato la tradizione vi hanno lasciato entrambe le versioni,

¹⁰ M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma-Bari 2003.

¹¹ Cfr. É. PUECH, *L'ostrakon de Khirbet Qeyafah et les débuts de la royauté en Israel*, in RB 117 (2010) 162-184. Secondo la lettura proposta da Puech si tratterebbe di un frammento di corrispondenza tra due ufficiali in cui l'uno annunzia all'altro l'istituzione di un re che ha il compito di proteggere la vedova, il forestiero e l'orfano.

pur dandone un'interpretazione ideologica, nonostante la loro evidente discrepanza.

Risulta evidente che il dato archeologico di per sé (moltiplicazione degli insediamenti del primo ferro e cultura che si pone in continuità con quella cananea precedente) non può né confermare né smentire il dato biblico in quanto tale, perché può variamente essere interpretato a seconda di come si considerino i testi biblici da punto di vista storiografico. Il problema principale verte sulla valutazione dei testi biblici: se li si considera una pura opera narrativa tardiva, volta ad offrire un passato inventato ad un presente bisognoso di giustificazione (sia esso questo presente quello di Giosia, quello dell'esilio o quello dell'epoca persiana), oppure se si ritiene che, pur nella scontata rilettura dovuta agli interessi particolari dei narratori, i testi biblici abbiano sufficiente interesse a tramandare tradizioni precedenti con una certa fedeltà. In ogni caso si può notare che l'idea di una confederazione tra i gruppi che avevano vissuto l'esperienza dell'esodo ed altri gruppi, etnicamente affini, rimasti in Canaan, sembra aver lasciato alcune tracce nella narrazione biblica (cfr. il patto con i Gabaoniti in Gs 9 e l'alleanza di Sichem di Gs 24, spesso interpretata come il resoconto dell'assunzione dello yahvismo e della tradizione esodica da parte di gruppi che non avevano vissuto quest'esperienza). È poi da notare che il Codice dell'Alleanza sembra riflettere il modo di vita di questi villaggi premonarchici che la ricerca archeologica ha messo in evidenza.

4. La storicità delle tradizioni precedenti l'insediamento

È evidente che la questione della storicità dell'insediamento porta necessariamente con sé quella della storicità delle tradizioni esodiche e sinaitiche. Esiste un primo problema riguardante l'originarietà della connessione tra la tradizione dell'esodo e quella del Sinai. Già il p. De Vaux sosteneva che l'esperienza dell'esodo e quella del Sinai sarebbero state vissute da due gruppi diversi, il primo che si rifaceva a Mosè, ed il secondo ad Aronne. L'affermazione deriva dal fatto che i testi che connettono direttamente questi episodi, come Es 19,4-6 sono generalmente considerati tardivi a causa del loro linguaggio deuteronomistico. Non ci sarebbe stata dunque alcuna tradizione antica nella quale i due episodi erano collegati. Evidentemente questo problema è collegato al fatto che si ammetta o no l'esistenza di una narrazione antica che collegava gli episodi. Allo stato attuale delle cose non si può dire né che l'ipotesi dei frammenti abbia completamente convinto, né che lo abbia l'ipotesi di un

documento antico continuo. Il problema può essere affrontato da due punti di vista.

1) Comunque esistono alcuni punti di riferimento archeologici ed epigrafici che possono riferirsi, se non all'avvenimento dell'esodo e del Sinai, almeno alla sua verosimiglianza storica. A questo proposito la stele di Mernefta, del 1230 ca., nella quale il nome di Israele, unico nel contesto, è scritto con il determinativo in uso per i popoli e non con quello delle nazioni territoriali (ANET 378) resta comunque un punto fermo. Anche gli Apiru, che troviamo nelle lettere di el-Amarna (1350 ca.) tanto in Canaan che in Egitto hanno una qualche importanza, ma soprattutto il fatto che i testi egiziani parlano di «gruppi di nomadi semiti cui venne consentito di penetrare al di qua dei confini egiziani (...) e che furono poi messi a svolgere lavori»¹². Inoltre la menzione di Pitom e Ramses in Es 1,11 potrebbe nascondere un ricordo storico, anche se qualcuno ha sottolineato che le due città erano conosciute anche in seguito, e che dunque potrebbe trattarsi di un dettaglio aggiunto per dare un colore egiziano alla cosa. È evidente che tutti questi dettagli non possono venire intesi come «prove archeologiche» dell'esodo, ma si tratta comunque di dettagli che danno una verosimiglianza a quanto la tradizione biblica narra e che difficilmente si possono pensare come inventati in epoca babilonese o persiana. Anche le poche cose che possono essere dette con un certo grado di probabilità a proposito di Mosè (il suo nome egiziano, il suo matrimonio madianita ecc.) rientrano in questo discorso.

2) D'altro canto occorre osservare che, nel caso della narrativa dell'esodo, abbiamo evidentemente a che fare con racconti di tipo popolare. Basti pensare all'inverosimiglianza di un faraone (peraltro innominato) che tratta direttamente con le levatrici e con Mosè (che ai suoi occhi non doveva poi avere un rango molto superiore) e che insegue di persona gli Israeliti. Queste due osservazioni (un quadro storico con riferimenti realistici ma un tipo di narrativa popolare, che semplifica i rapporti tra le persone) porta a porre il problema del valore storiografico dei racconti biblici. In effetti il rapporto tra scienza biblica ed archeologia è passato da un'epoca in cui quest'ultima aveva un ruolo ancillare nei confronti della prima («La Bibbia aveva ragione») a un'epoca, quella dei minimalisti cui contribuiscono anche le opere divulgative di Finkelstein, in cui si rovescia l'assioma. Esagerando e caricando i colori, si potrebbe dire che questo tipo di approccio parta dalla convinzione che «la Bibbia aveva torto e solo l'archeologia ha ragione, particolarmente quando smentisce la prima». Se è metodologicamente scorretto usare l'archeologia in modo apologetico, bisogna

¹² RENDTORFF, *Introduzione*, 23.

però rendersi conto del fatto che «tutti i dati archeologici di periodi storici sono interpretati per mezzo di testi»¹³, e che i testi che interpretano i dati archeologici relativi alla storia di Israele, lo si voglia o no, sono i testi biblici. Ciò detto, evidentemente, è necessario un serio studio in merito al valore storiografico dei testi biblici, che però è un problema enormemente complesso, dato il fatto che si è ben lungi dall'avere un'idea anche minimamente condivisa a proposito della formazione del Pentateuco e del suo – innegabile – rapporto con la storia deuteronomistica.

Ben lungi dall'idea di poter dare un quadro esaustivo della vicenda, mi pare però che qualche punto fermo lo si possa fissare.

1) Per quanto riguarda la storia della monarchia divisa, siamo in presenza di un'opera storiografica in cui l'autore, o gli autori, lavora su fonti d'archivio che possiede. È evidente che si tratta di un'opera storiografica antica, dunque ideologica ed interpretata, ma questo non giustifica la sfiducia globale nei suoi confronti né tantomeno trattarla come un'opera di pura *fiction*. Ritrovamenti archeologici, come l'iscrizione di Tel Dan (IX sec.) e quelle di Ekron confermano la fiducia a questi testi, tant'è vero che i più faziosi tra i minimalisti le hanno tacciate – ingiustamente – di essere dei falsi creati ad arte dagli archeologi stessi che li hanno scoperti.

2) Per ciò che concerne l'epoca davidica e salomonica la mancanza di ritrovamenti che confermino le monumentali attività edilizie di questi re è un *argumentum e silentio*, che chiede di essere provato. D'altronde la maggioranza degli archeologi siro-palestinesi rifiutano questa tesi (che è quella di Finkelstein e pochi altri). Forse le narrazioni su Davide e Salomone non sono state redatte all'epoca del cosiddetto «illuminismo salomonico», come pensava von Rad, ma non è provato che questi – se realmente esistiti – fossero dei semplici capi briganti.

3) Le narrazioni sulla conquista non sono di per sé in contraddizione con i ritrovamenti archeologici: semplicemente questi non possono né smentirle né confermarle, dato che popolazioni nomadi non lasciano molte tracce archeologiche, soprattutto se si accetta, come è probabile, che il quadro dato dal libro di Giosuè sia idealizzato e che occorra accettare quello del Libro dei Giudici. È chiaro che le tradizioni popolari relative ad eroi locali che vi troviamo sono qualcosa di molto diverso dai racconti basati su documentazione di epoca monarchica, tuttavia non è prudente dismetterli come completamente privi di base fattuale.

4) Il racconto dell'Esodo e del Sinai – sia esso una tradizione unitaria oppure la conflazione di due tradizioni attribuibili a gruppi distinti – di per sé non ha nulla di veramente antistorico, i vari anacronismi essendo perfettamente spiegabili all'inter-

¹³ Z. ZEVIT, *Three Debates about Bible and Archaeology*, in Bib 83 (2002) 24.

no delle riletture di cui una tradizione così fondativa è stata fatta oggetto. Tuttavia siamo qui di fronte ad un problema storiografico completamente diverso, quello di una tradizione storica di tipo epico basata su un lungo periodo di trasmissione orale. Incominciamo con l'affermare, con P.-M. Bogaert¹⁴, che non è verosimile che una tradizione così fondamentale come l'uscita dall'Egitto abbia preso l'importanza teologica che ora riveste senza alcun avvenimento di base. Quest'affermazione tuttavia non è sufficiente ed occorre tentar di capire come è avvenuta la trasmissione di questa tradizione «kerigmatica». Il fenomeno della trasmissione orale è stato studiato particolarmente dalla scuola scandinava – forse con dei risultati talora troppo entusiastici – ma comunque mette in rilievo un elemento fondamentale: la Bibbia è un esempio di letteratura tradizionale, che, soprattutto per quanto riguarda eventi fondatori, veicola un nucleo storico. L'Iliade omerica è un esempio molto chiaro di ciò. A ciò si aggiunge il naturale conservativismo della letteratura antica, che fa sì che vengano conservate legislazioni diverse o versioni diverse di un evento, per quanto esse siano discrepanti. In effetti, per quanto riguarda la storiografia biblica, la tendenza a spostare sempre di più in avanti nel tempo la composizione dei testi, spesso basata sulla petizione di principio che «ciò che non può essere dimostrato come antico, dev'essere recente»¹⁵, pone di fronte ad un'alternativa: o si afferma che la narrazione è, nel suo insieme, una creazione fittizia mossa da intenti ideologici molto puntuali, insomma una *pia fraus* inverosimile dal punto di vista storiografico oltreché criticabile dal punto di vista teologico, oppure ci si scontra con il fatto che vi sono elementi tanto archeologici che letterari, i quali fanno pensare alla presenza di tradizioni antiche, i cui sviluppi non vengono però quasi mai analizzati da coloro che propongono datazioni recenti: «La tendenza alla datazione bassa (...) costringe coloro che negano l'esistenza di fonti antiche (...) a fornire una proposta alternativa dello sviluppo della tradizione sia nella sua forma orale o scritta, o in entrambi i casi»¹⁶.

Il problema della storicità delle storie patriarcali è per certi aspetti analogo e per altri diverso. È chiaro che abbiamo qui a che fare con delle saghe familiari di difficile valutazione, inquadrare in un contesto genealogico chiaramente artificiale e caratterizzate da una profonda rilettura teologica. Il loro radicamento storico, dato che, in questo caso, parlare di storicità sarebbe forse eccessivo, dalla vecchia scuola

¹⁴ P.-M. BOGAERT, *Exégèse et archéologie. À propos de La Bible dévoilée*, in RTL 34 (2003) 67. È una recensione dell'opera divulgativa di Finkelstein *The Bible Unearthed*.

¹⁵ BLENKINSOPP, *Il Pentateuco*, 40.

¹⁶ Cfr. W. G. DEVER, *What did the Biblical Writers Know and when did they Know It?*, Grand Rapids 2001, 278.

era stato identificato nell'inizio del secondo millennio, ma poi, nuove valutazioni dei ritrovamenti archeologici, nuove valutazioni degli archivi di Nuzi e uno scetticismo sulla possibilità reale di una tradizione orale di trasmettere notizie per quasi ottocento anni (che però è una petizione di principio) hanno relegato le storie patriarcali nell'ambito della finzione narrativa o le hanno ricollocate in Canaan come tradizioni parallele a quelle dell'insediamento, dunque attorno al XIV-XIII sec., tuttavia le puntualizzazioni di Buccellati sul fatto che i paralleli più stringenti alle storie patriarcali possono comunque essere ritrovati nell'area del Medio Eufrate all'inizio del secondo millennio e sull'inverosimiglianza che «i letterati giudei in esilio (...) scegliessero di inventare una narrativa assai poco gloriosa, se vista in un'ottica urbana, e per di più che in questo loro inventare dovessero per caso imbattersi in una serie di fenomeni e istituzioni che di fatto esistevano più di mille anni prima»¹⁷, fanno sì che la datazione tradizionale e la categoria di «memoria epica» per quanto riguarda le storie patriarcali non siano poi così inverosimili. D'altronde la stessa Zevit, dopo aver sottolineato che l'attuale tendenza esegetica è scettica relativamente alla datazione tradizionale delle storie patriarcali, nota che «il consenso potrebbe eventualmente cambiare come conseguenza di nuovi dati e di nuove analisi di antichi dati provenienti da Mari sul Medio Eufrate»¹⁸.

C'è un ultimo aspetto, che vorrei sottolineare. Mi sembra che il concetto di «tradizione», caratteristico della teologia cristiana, debba avere qualche conseguenza anche sulla valutazione storica dei testi «kerigmatici» dell'AT, anche se non si deve con questo reintrodurre un principio di autorità. Sta di fatto però che la storicità – o, forse meglio, l'«evenemenzialità» di certi fatti è un dato di fede: la storicità dei Vangeli, prima che essere il risultato della ricerca storica o storiografica, è contenuta nel kerygma stesso, il che evidentemente non pregiudica in nessun modo le ricerche sulle riletture e sulle reinterpretazioni del kerygma. Così CCC 390 considera «evento» il peccato dei progenitori, che, evidentemente, non può in nessun modo essere considerato «storico» nel senso di «storicamente documentabile». Quest'esempio è evidentemente estremo, dato che non si può dire ragionevolmente la stessa cosa per quanto riguarda l'Esodo e il Sinai, che è per lo meno possibile abbiano dietro di sé delle tradizioni antiche. Potremmo definire questo concetto con l'espressione «fatto dogmatico», che si oppone ad una teologia che sia unicamente simbolica o narrativa. Evidentemente questo non è un criterio che possa essere utile per una ricerca sto-

¹⁷ G. BUCCELLATI, *Il secondo millennio a.C. nella memoria epica di Giuda e Israele*, in RTLu 9 (2004) 541.

¹⁸ ZEVIT, *Three Debates*, 14, n. 22.

rica propriamente detta; abbiamo visto però che i dubbi sulla storicità degli eventi fondatori riposano non su attestazioni contrarie, ma piuttosto su non-attestazioni. Sono, in altre parole, per lo più *argumenta e silentio*. Dunque non sarebbe di per sé impossibile che quella tradizione viva del popolo di Dio, assistita dallo Spirito, abbia conservato con più grande fedeltà dei fatti legati all'origine della fede, evidentemente accanto alle loro reinterpretazioni, in modo analogo a quanto ha fatto la tradizione della Chiesa conservando fatti come l'Assunzione corporea della Vergine, che non è solo un modo di dire, ma comprende un fatto reale, pur non essendo attestata in fonti antiche. Allo stesso modo la fede del popolo d'Israele negli eventi dell'Esodo e del Sinai, e in certo modo anche delle storie patriarcali, comprende anche la coscienza della loro evenemenzialità, restando impregiudicata la discussione storica e storiografica sull'origine e sui modi di trasmissione di queste narrazioni. Il card. Ratzinger dice: «la rivelazione non è una meteora precipitata sulla terra, che giace da qualche parte come una massa rocciosa da cui si possono prelevare dei campioni di minerale, portarli in laboratorio e analizzarli. La rivelazione ha degli strumenti, ma non è separabile dal Dio vivo, e interpella sempre la persona viva a cui essa giunge. Il suo scopo è sempre quello di raccogliere gli uomini, di unirli tra loro – per questo essa implica la Chiesa. Ma se si da questa sporgenza della rivelazione rispetto alla Scrittura, allora l'ultima parola su di essa non può venire dall'analisi dei campioni minerali – il metodo storico-critico –, ma di essa fa parte l'organismo vitale della fede di tutti i secoli. Proprio questa sporgenza della rivelazione sulla Scrittura, che non può a sua volta essere espressa in un codice di formule, è quel che noi chiamiamo “tradizione”»¹⁹.

¹⁹ J. RATZINGER, *La mia vita*, Cinisello Balsamo 1997, 90-96.