

delle cose che poteva contaminare l'uomo, ma l'impurità allignante e sgorgante da dentro l'uomo stesso (cfr. p. 258).

« Fare la storia del pensiero ebraico — dice il Sacchi — è sempre un po' fare la storia della concezione che gli Ebrei ebbero della salvezza » (p. 8). A differenza dei Greci, i Giudei non si staccarono mai dal presupposto dell'esistenza di una teodicea; perciò sempre si affaticarono intorno alla salvezza (cfr. p. 6). Il ventaglio delle risposte che furono date a questo quesito fu molto ampio. Ovviamente non ci si astenne dal meditare su temi che erano il supporto o in conseguenza della domanda intorno alla salvezza, come il problema del giusto, della retribuzione delle opere, della libertà dell'uomo nei confronti del predeterminismo divino, della interpretazione autentica della Legge, della condizione dell'uomo *post mortem*.

Al riguardo delle novità teologiche di Israele dopo l'esilio, il Sacchi non manca di accennare alle possibilità di un influxo del pensiero babilonico, iranico ed ellenistico su quello ebraico-giudaico (cfr. rispettivamente pp. 31-32, 62, 73-77). Se non si addentra in questo campo affascinante, ma sovente sfuggente al vaglio di una comparazione criticamente fondata, è perché ritiene che « il valore storico di una concezione non dipende da se stessa, ma dalla costellazione ideologica in cui è inserita e della quale è funzione » (p. 32).

Una ulteriore e complementare traccia di lettura del « gran crogiuolo d'idee e di passioni che fu il periodo precristiano della storia giudaica » (p. 226), si ricava dalla conoscenza del suo *humus* prettamente sociologico ed economico. Secondo il Sacchi la situazione politica si frantumò e divenne tragicamente conflittuale per due motivi. Il primo è indicato nella formazione in Palestina di una classe di capitalisti di stampo ellenistico. « L'altro fattore che influenzò la politica del tempo fu la formazione parallela di un altro ceto, che oggi potremmo chiamare il proletariato » (p. 127; cfr. pp. 131, 141, 211), rovinato dai continui rivolgimenti politici e militari, emarginato e respinto dalla società giudaica di allora. Su questi ambienti poterono trovare facile presa le promesse messianiche che provenivano dai gruppi degli Esseni e dei Samaritani (cfr. p. 127). Per un altro verso, il popolino delle campagne, lo *'ām ha-'āre,š* che viveva lontano dal diretto controllo delle autorità farisee e sadducee di Gerusalemme, era considerato impuro, almeno in parte, e disprezzato, in quanto si presupponeva che non osservasse interamente la Legge (cfr. pp. 138-139, 268).

Forse, però, questa visione della realtà economica e sociale della Palestina precristiana avrebbe meritato una più estesa trattazione non solo per il suo autonomo valore, ma anche per suffragare maggiormente l'adozione di un *point of view* e di una terminologia che si formò in situazioni storiche assai più moderne.

Nel pregevolissimo lavoro del Sacchi, poi, avrebbe potuto avere un rilievo più marcato il discorso sull'apocalittica (cfr. pp. 30-31, 93, 160, 236).

Ciò non tanto in seguito alla nota tesi di Ernst Käsemann secondo cui l'apocalittica sarebbe stata la madre di tutta la teologia cristiana; quanto piuttosto perché negli orizzonti della *Weltanschauung* giudaica dei secoli immediatamente prima e dopo l'opera di Cristo si stagliò nitidissima la persuasione di alcuni di essere prossimi alla definitiva svolta della storia, all'irresistibile irruzione del nuovo eone portatore di un più giusto e radicale ordinamento.

Resta indiscusso, comunque, che *Il mondo giudaico* di Sacchi si impone anche al non specialista per l'interesse scientifico e umano che suscita. Il sapiente inquadramento dei problemi e degli avvenimenti nella loro consistenza storico-filologica è sempre unito ad un sentimento di vitalissima adesione spirituale.

In definitiva agli studiosi viene offerto un preziosissimo e fondato punto di riferimento; ai lettori in genere un ricco strumento di introduzione alla storia del popolo giudaico dopo l'esilio, cioè alla preistoria del cristianesimo.

PIER LUIGI BAGATIN

A. AMMASSARI, *La religione dei Patriarchi. Studi biblici*, Pontificia Università Urbaniana, Città Nuova ed., Roma 1976. Un volume di pp. 305.

Il libro, una raccolta di « studi biblici », consta di sette capitoli di varia estensione, ciascuno dei quali tratta un particolare argomento.

Il primo, che è il più esteso (pp. 9-135), è dedicato al Sal. 132. L'A., esaminando il testo, vi scopre una redazione originaria di età arcaica per motivi linguistici, situazione prospettata e temi trattati. Dello stesso salmo si conoscono forme diverse attestate rispettivamente in 2 Cron. 6,41 s., dove sono citati i vv. 8-10, nella versione dei LXX, che risale ad un originale differente da quello conservatoci nel testo masoretico e infine nel testo di Qumrân.

Dopo aver notato l'assenza di paralleli orientali, l'A. esamina le varie redazioni del testo e trova che esse sono frutto di diversi usi e interpretazioni dello stesso. L'esegesi giudaica posteriore dà di esso un'interpretazione più profonda rispetto a quella del II Tempio. Le antiche versioni seguono questa esegesi e in tal modo attestano il perdurare delle tradizioni storiche giudaiche che si ritrovano pure nel Corano. Il Cristianesimo introduce nell'esegesi del salmo elementi nuovi, come, per esempio, la resurrezione di Gesù, ma li connette con gli antichi fatti salvifici. Il senso della continuità esegetica, quindi, non è interrotto.

Il secondo capitolo è dedicato ai rapporti tra il codice dell'Alleanza e lo stile degli atti giuridici di Elefantina. Il codice, come è noto, ha come caratteristica la forma apodittica, contro quella casuistica propria delle leggi babilonesi. Il soggetto

è Dio, che entra in rapporto con Israele come colui che possiede l'autorità. La stessa forma si trova nei contratti matrimoniali della colonia ebraica di Elefantina, nei quali lo sposo si esprime in maniera apodittica nei riguardi della sposa e della sua famiglia. Questa forma della *k'tûbâ* risale, secondo l'A., a un'epoca anteriore alla fine del I Tempio e spiega così la propria origine mosaica.

Il terzo capitolo è dedicato ai capp. 50 e 51 del libro di *Geremia*, i quali per l'Ammassari, sono di autori ed epoche diversi. Il cap. 51 è anteriore alla distruzione di Babilonia, perciò risale all'età dell'esilio. Il suo autore conosce le regioni a Nord di Babilonia. Il testo mostra affinità letterarie e lessicali con *Geremia*, *Nahum*, *Habacuc* e il *Sal.* 127. La città di Babilonia è mascherata dietro il crittogramma *Šešak*. Il cap. 50 è posteriore alla distruzione della città, conosce la geografia della regione, mostra affinità con *Malachia*, *Gioele*, *Aggeo* e *Zaccaria*, profeti del II Tempio.

I due capitoli, nel testo masoretico, furono inseriti dopo il cap. 45, come parte delle profezie contro i popoli, per il fatto che in *Ger.* 36,32 si parla di « altre parole » del profeta. Ciò favorì l'inserzione nel libro di testi molto posteriori al profeta. Il cap. 50 precede il 51, nel testo attuale, perché più vicino a *Geremia* nelle immagini e nel lessico.

L'A. si sofferma poi sull'esegesi posteriore dei due capitoli. Nel Giudaismo post-biblico, come pure nel Cristianesimo, Babilonia è la città terrena nemica di Dio, perciò dai Giudei è anche identificata con Roma. Non è però la Dite infernale dantesca, di derivazione classica.

Il capitolo quarto è dedicato al *Sal.* 23, il quale mostra strane tracce di stesura arcaica, anteriore ai secoli IX-VIII a C. Lo stile e il lessico rivelano un'originaria forma orale; per esempio, Dio « pastore » di un singolo è titolo raro. Il testo accenna ad un cerimoniale di ospitalità, che sembra alludere all'insediamento di David a Gerusalemme. Il fatto pare confermato dai dati geografici: per esempio « valli di ombra di morte » è forse un toponimo cananeo. I nemici sono i Gebusei.

Quanto all'uso liturgico, il testo, accolto nel Salterio fu collocato tra il *Sal.* 22 (che nei vv. 23-26 evoca l'assemblea liturgica d'Israele) e il 24 (che parla dell'ingresso dell'Arca nel santuario). Dopo la fine della monarchia, il salmo fu inteso in senso collettivo (orante=popolo; unto=sacerdote) e come tale lo intende il Targum. L'idea di Dio pastore che ospita la pecora, cioè il fedele, è continuata da quella di Gesù « buon pastore » (*Gv.* 10,1-16; *Apoc.* 7,17).

Il quinto capitolo tratta del *Sal.* 22. Dai testi di Qumrân, come dai titoli di varie traduzioni (Targum, LXX, ecc.) risulta che all'epoca del II Tempio esso era inteso in diversi modi: individuale, collettivo, storico, escatologico, profetico e messianico. Il Midrash conosce tre stadi: il primo è storico e individuale e considera Ester come protagonista del salmo; il secondo pone la stessa eroina in rapporto con altri fatti biblici, specialmente con la persecuzione d'Egitto, e tiene in con-

siderazione particolare il popolo (interpretazione collettiva). Il terzo, infine, molto ricco, richiama Isaia ed Ezechiele. Ha pure carattere messianico. Siccome contiene un'allusione agli Asmonei come regnanti si rivela anteriore al 63 a. C. Il Nuovo Testamento vede nel salmo particolari della passione di Gesù (i vv. 18 e 15 sono richiamati in *Gv.* 19,24,28). In *Ebr.* 2,12; *Apoc.* 11,15; 19,5,6 lo si chiama a proposito della passione e della gloria di Gesù. L'esegesi cristiana, pur nella sua novità, riprende i vari aspetti dell'esegesi giudaica.

Il capitolo sesto è intitolato « Osservazioni sulla storia del testo dell'A.T. ». Dai testi e dalle versioni antiche risulta che il testo ebraico del Tempio aveva tre forme diverse. Gli Scribi, per unificare il testo, accolsero le testimonianze di due lezioni contro una, ma non eliminarono le varianti, le quali secondo lo spirito semitico, furono sempre tramandate quali rappresentanti della verità rivelata. Anche i Masoreti, mediante il *q'rê* e *k'tîb* conservano resti del testo più antico. Nel I secolo dopo Cristo si afferma la tendenza a eliminare le varianti e ad unificare i testi, ma essa pare estranea al genuino spirito semitico e dovuta piuttosto al rigorismo dei Karaiti. La critica ritiene per ipotesi l'esistenza di tre strati storici: 1) qumrânico, con testi di tipo pre-masoretico e altri, 2) l'originale sottostante la versione dei LXX, 3) dal 100 p.C. il testo che conduce alla forma proto-masoretica.

Secondo l'Ammassari questa ipotesi va completata con l'altra che postula una pluralità di testi popolari fin dall'origine e così di traduzioni come i Targumîm. La tendenza unificatrice è quindi posteriore. La storia del testo del Corano mostra fenomeni paralleli: c'erano cioè diversità che sono state poi uniformate.

L'ultimo capitolo è dedicato alla religione dei patriarchi. Dio in quell'epoca è legato al nome di un uomo, con cui è in stretto rapporto.

Seguendo il Gordon, l'A. afferma che i patriarchi non sono beduini, ma principi sradicati dalla loro terra, che seguono i buoni costumi della loro epoca. Gli Ebrei, loro discendenti, sono contadini. Il deserto per essi è una situazione transitoria, non un ideale di vita, come non lo è per i qumrânici e i Cristiani. Il monoteismo dei patriarchi è solo pratico. Le tendenze idolatriche rappresentano un carattere della religiosità orientale sempre aperta a nuove esperienze. Un esempio è offerto dagli Ebrei di Elefantina, dove sorge un tempio Jahwistico, con un culto ufficialmente monoteistico, che certo risale a un'epoca anteriore alla riforma accentratrice di Giosia. Ma, accanto a Jhw, ci sono altri dei, come Anat, ecc. Il caso è parallelo a quello dei patriarchi. Solo Esdra e Nehemia instaurano il rigorismo legalistico.

Maometto si rifà ad Abramo per legittimare il culto monoteistico, anzi attribuisce al patriarca proprie esperienze (distruzione degli idoli, purificazione della Mecca, persecuzione).

Nella sezione finale l'A. trae le conclusioni riassumendo quanto aveva già detto nel corso del libro. La pluralità di forma dei testi originali è per lui

indizio della varietà del pensiero e dell'esegesi ebraica e giudaica.

Egli seguendo le diverse tradizioni esegetiche scopre che, col passare del tempo, esse si rinnovano e arricchiscono, grazie al contributo dei fedeli di ogni epoca, ma seguono determinate vie maestre, senza contraddirsi.

Contro l'accentuazione esagerata degli influssi mesopotamici, egiziani, ecc., sul mondo ebraico, sui quali insistono troppo molti orientalisti, l'Ammassari, pur non negandoli, riafferma l'originalità dei testi biblici e, circa la loro creazione, mette in luce la parte rilevante che vi ebbe l'elemento laico, accanto a quello sacerdotale, contro la tendenza a connettere tutto con il culto.

Giustamente egli sottolinea l'importanza di determinati fatti storici salvifici, non solo per il Giudaismo, ma anche per il Cristianesimo e l'Islam. Tutto questo ci trova consenzienti. Qualche riserva, tuttavia, possiamo fare circa i testi di Elefantina. Il confronto tra questi e il codice dell'Alleanza non ci sembra del tutto convincente per la distanza che separa i primi dal secondo. Pensiamo che il problema richieda ulteriori approfondimenti. Anche il modo con cui è presentata la civiltà dei patriarchi non ci pare del tutto esatto. Piuttosto che principi sradicati essi erano capi di clan seminomadi. Pure la cosiddetta apertura nel campo religioso non è esente da critica, specialmente nel caso degli Ebrei di Elefantina. Qui sarebbe meglio parlare di sincretismo religioso contro il quale i profeti non cessarono mai di combattere. L'A. non parla mai in questi termini e sembra ignorare il fatto. Evidentemente si tratta solo di un modo di esprimersi, il quale però è piuttosto equivoco. Anche il titolo del libro non ci pare completamente adatto: i Patriarchi infatti occupano solo una piccola parte di questo.

È degna di nota la presenza del termine «morra» (pp. 145 s.) che tuttavia non è facilmente spiegabile: per tentare di dare una soluzione siamo ricorsi all'edizione dei papiri di Elefantina del Cowley (*Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923) a cui si rifà l'A. stesso.

Si era infatti pensato che «morra», che in italiano indica solamente il famoso gioco, dipendesse da un termine inglese (?) o piuttosto da una traslitterazione data dal Cowley nel suo testo. (Non aveva senso pensare che stesse per «mora» = ritardo, giacché nei documenti in esame si parla di «versamento dotale» dello sposo al padre della sposa, ma non si accenna a ritardi, che probabilmente in quel contesto non avevano significato). Ma qui noi troviamo il termine aramaico *mhr* nel testo (papiro n° 15, p. 44, r. 4 del testo aramaico) e nella nota corrispondente (p. 47) la traduzione «dowry» spiegata come «the price paid for a wife».

Vocalizzato il termine compare sia con *o* sia con *o*: *mohar*. Il non aver inteso il termine traslitterato come «vocabolo tecnico» può aver portato ad una sua italianizzazione curiosa.

Forse una revisione più accurata della traduzione del libro dalla lingua originale in cui fu scritto

(cfr. p. 8) avrebbe potuto evitare errori del genere, che generano peraltro incomprensioni. Si preferirebbe insieme una maggior precisione metodologica nella citazione dei papiri (pp. 145 s.). Notiamo per ultimo alcune inesattezze: infinito assoluto (p. 36, r. 5) invece di costrutto; giudaismo (p. 58, r. 10 dal basso) per indicare la religione anteriore all'esilio.

Per concludere diciamo che il libro ha soprattutto un merito: quello di valorizzare l'importanza dell'esegesi storica come correttivo contro le generazioni aprioristiche. In questa luce si comprende il valore attribuito alle tradizioni esegetiche del giudaismo. Ma per noi il merito ancora più grande dell'A. è quello di aver esteso il suo studio al Corano e agli echi biblici e post-biblici in esso attestati. Questo è uno studio nuovo da affrontare sotto molteplici punti di vista, quello delle tradizioni, della lingua, ecc., e che promette esiti interessanti.

L'opera è fornita anche di una ricca bibliografia, di indici molto utili (analitico, degli autori, dei passi biblici citati, degli scrittori cristiani, degli autori greci, giudeo-ellenistici, latini, e medievali, del Corano, delle altre fonti orientali).

ANNA PASSONI DELL'ACQUA

U. BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose, sul destino, il male, la salvezza*, «Nuovi saggi», 66, Ed. dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1976. Un volume di pp. 300.

Una delle caratteristiche di questo nuovo eccellente libro del professore U. Bianchi, e quella che più colpisce (piacevolmente) il lettore, è l'abbandono di una certa tinta aulica che la cultura italiana ha ereditato, non senza profonde conseguenze, dal periodo crociano-gentiliano. *Prometeo, Orfeo, Adamo (POA)* è un'opera di alta divulgazione scientifica e, in questo senso, con essa implicitamente si fa strada l'idea, secondo noi molto preziosa, che oggi non c'è altro modo per fare scienza.

Quanto sopra si è detto sull'apertura del B. al pubblico non concerne, tuttavia, il suo *metodo* storico-comparativo. Cioè, il B. non accetta quell'ermeneutica del linguaggio religioso che consentiva ad alcuni di rivolgersi al loro lettore in termini di *tua res agitur*; vale a dire che il lettore sarebbe profondamente coinvolto nello svelamento in generale dell'essere come destino, e perciò dovrebbe riconoscersi in ogni interpretazione dell'accadere storico, a prescindere dal tempo delle cronologie. L'interesse teoretico del B. per la storia delle religioni si esaurisce, invece, da una parte, nell'arco cronologico (problemi di genesi e filiazione) e, dall'altra, nelle problematiche storico-culturali implicanti la genesi in parallelo di fenomeni analoghi (ciò che egli chiama qui — p. 3 — «tipologia storica»; ma altrove il medesimo concetto sembra usato in senso più largo).