

ANCORA SULLA «QUESTIONE EBRAICA»:
RIFLESSIONI PER UN'EPISTEMOLOGIA DELL'ANTICO ISRAELE¹

Lo studio dell'antico Israele - nelle sue espressioni storiche, letterarie, religiose o archeologiche - è perlopiù limitato, soprattutto in Europa, alle facoltà di Teologia. Tale situazione, che determina l'isolamento della disciplina e non di rado un suo delirio di grandezza, è certamente lamentabile. Al tempo stesso, l'inserimento dello studio dell'antico Israele nei dipartimenti di Storia antica, Storia delle religioni, Antropologia o Archeologia, come molti colleghi giustamente si precipitano a chiedere, non può avvenire in maniera affrettata². È necessario, in maniera preliminare, purgare la disciplina da due millenni di studio, creare un regime di transizione, una sorta di quarantena. Non è, infatti, possibile cancellare con un colpo di spugna una così lunga tradizione di studi, né azzerare i risultati da essa prodotti o metterli immediatamente al passo degli stravolgimenti metodologici, epistemologici e tecnologici avvenuti negli ultimi decenni.

Certo, negli ultimi anni anche il settore degli studi biblici ha conosciuto enormi progressi e nuove sinergie disciplinari (*in primis* nei confronti dell'archeologia) si sono messe in atto³. Tuttavia, in un clima di facile ottimismo per «le magnifiche sorti e progressive» della materia, poca attenzione si presta al ruolo che gioca ancora oggi il lascito o l'imprinting della tradizione accademica precedente (filosofica, filologica, storica, storico-religiosa e teologica). Il rischio è, di conseguenza, di rimanere accecati dai molti - e positivi - cambiamenti, senza che però vi sia un reale cambio di paradigma, ma una semplice e generale modernizzazione degli approcci, degli strumenti e delle tendenze interpretative. D'altro canto, è pure vero che il cambio di paradigma non può avvenire senza riconoscere che il problema alla radice è piuttosto una questione di storia culturale, non limitata ad una o più branche specialistiche.

A questo aspetto più latamente culturale, il presente contributo rivolge l'attenzione, prendendo le mosse dalla tendenza ricorrente a studiare il popolo d'Israele, durante le varie fasi storiche della sua esistenza, da un punto di vista identitario, alla ricerca, cioè, della sua particolarità od essenza. Una simile impostazione è riconducibile all'idea di un'opposizione o

¹ La redazione del presente contributo è stata realizzata durante un soggiorno di studio finanziato dalla *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (DAAD) presso il dipartimento di Teologia della Eberhard Karls Universität Tübingen, su gentile invito del Prof. Dr. Herbert Niehr.

² Lo statuto della disciplina in Israele non è qui preso in considerazione poiché in quel contesto essa risponde a dinamiche differenti e poiché l'organizzazione delle Università israeliane è necessariamente diversa, a causa sia della loro recente istituzione, che dell'assenza della facoltà di Teologia al loro interno.

³ Cf. *infra* pp. 123, 133.

di un'incomprensione fra Israele e gli altri⁴, che ha avuto effetti importanti e tenaci. Le oramai classiche ricostruzioni «scientifiche» della storia dell'antico Israele prodotte nel Novecento partono, in maniera più o meno cosciente, più o meno esplicita, da un simile presupposto. Le opere più recenti, tuttavia, non si smarcano da un tale retaggio, nel senso che continuano a proporre la medesima questione. Pur nella varietà delle conclusioni, talune più sfumate, la persistenza della domanda e la ricorrenza della terminologia destano sospetto, se non allarme. Se sfogliamo, ad esempio, la pregevole seconda edizione de *l'Introduction à l'Ancien Testament* (2009), edita da biblisti estremamente favorevoli ed attenti ad una ricostruzione storica dell'antico Israele in un contesto levantino e ricorrendo a fonti extrabibliche, non faticheremo a trovare un paragrafo dedicato all'identità tribale d'Israele all'età del Ferro. In tale contesto, aldilà dei concetti di «origine», «identità» ed «etnicità», emerge persino quello meno consueto di «natura»⁵.

Il popolo d'Israele non certo è l'unico a subire un approccio identitario, che in questi ultimi anni, anzi, è diventato piuttosto alla moda, ma è quello che, data la sua longevità, meglio si presta a tale indagine. Inoltre, tale tendenza non è una novità per il mondo ebraico. Essa si iscrive, infatti, in perfetta continuità nella cosiddetta «questione ebraica», ossia quella riflessione che ha impegnato i pensatori europei tra il XIX ed il XX secolo nel comprendere la natura dell'ebreo e, di conseguenza, quale statuto riconoscere all'ebreo che risiedeva in mezzo a loro. Oggi, il punto di contatto fra lo studioso che si occupa del popolo d'Israele nell'antichità e quello che se ne occupa per le epoche moderne e contemporanee è proprio la questione identitaria, cui né l'uno né l'altro possono sottrarsi per almeno due motivi:

- (a) la problematica esiste *in re* negli studi. Ciò che ci si ostina a chiamare «identità ebraica», nozione cara al dominio degli *Jewish Studies* soprattutto in ambito statunitense, è diventata oggetto di dibattito accademico dalla scoperta delle prime testimonianze archeologiche attribuite ai cosiddetti «Proto-Israeliti» del Levante meridionale dell'età del Ferro, sino alle discussioni contemporanee sull'attribuzione della nazionalità nell'attuale stato di Israele;
- (b) la tradizione biblica stessa sviluppa un pensiero dell'etnicità – non a caso, come lo vedremo, alcuni autori accusano l'Antico Testamento⁶ di aver creato il concetto stesso di «razza» – e della perennità del popolo d'Israele, nonostante i mutamenti storici⁷.

La convergenza fra le analisi dei due mondi, per quanto accademicamente e cronologicamente lontani – l'antico Israele e l'ebraismo moderno e contemporaneo –, non deve restare appannaggio soltanto delle retoriche politiche delle destre nazionaliste. La questione della polisemia del termine «Israele» non va, ad esempio, sottovalutata⁸. Alla continuità di

⁴ Si pensi, fra i molti esempi possibili, alla certo superata affermazione di Y. Kaufmann: «In the sphere of religious creativity Israel and the gentiles were two worlds, distinct and mutually incomprehensible» (KAUFMANN 1951, p. 194).

⁵ «L'origine diverse et en grande partie autochtone des populations qui au Fer I occupent la zone d'origine des royaumes israélites soulève la question de la nature et de l'identité d'Israël» (MACCHI 2009, p. 62).

⁶ D'ora in poi AT (Antico Testamento) e NT (Nuovo Testamento). Le citazioni sono tratte dall'edizione TOB 1988.

⁷ MARX 2009.

⁸ Come scrive l'attenta interprete del mondo contemporaneo Donatella Di Cesare: «Israele è un nome che, divenuto surrogato dell'"ebreo" nella retorica antisemita, appare attraversato da una ambiguità semantica e politica. Si parla dello Stato di Israele? Oppure del nome con cui, a partire da Yakov, viene chiamato tutto il

denominazione è connesso il problema dell'identità, al cuore della questione ebraica. Quest'ultimo tocca, di conseguenza, in maniera diretta l'esistenza sulla (*très*) *longue durée* del popolo d'Israele, l'unico ad esser sopravvissuto al generale naufragio dei popoli antichi. Questa condizione adombra, però, la vera problematica, e cioè che lo studio dell'antico Israele, di interesse primariamente storico, è sempre stato condotto da teologi e filosofi (e politici ed opinionisti più recentemente). Ciò ha certamente a che vedere con le tassonomie delle università nelle epoche precedenti alla nostra, nonché con la rivalutazione in età moderna della disciplina storica come sapere scientifico, ma l'impostazione teologico-filosofica pesa ancora sulla disciplina soprattutto in merito al rapporto fra Israele e la Storia.

Il presente contributo nasce allora come la riflessione di uno storico dell'antico Israele sul ruolo giocato dalle due discipline nella concettualizzazione, in ambito europeo e soprattutto tedesco, del suo oggetto di studio⁹. L'obiettivo non è dunque quello di ripercorrere le recenti evoluzioni o pubblicazioni della disciplina, della quale d'altronde le ramificazioni sono talmente tante che sarebbe impensabile di abbracciarle in un articolo. Ponendosi in una prospettiva storiografica, ed in particolare storico-culturale, questo contributo indaga l'epistemologia dell'antico Israele non tanto nel senso di sondare i limiti della sua conoscibilità¹⁰, ma di valutare se il nostro approccio è, in maniera analogica, epistemico, nell'accezione platonica del termine, dove l'*epistémè* come sapere scientifico – e perciò opposto alla *dóxa*, l'opinione – si definisce come sapere che si basa su fondamenta stabili (*epí + hístēmi*).

1. LA TEOLOGIA

Prima della creazione della «teologia biblica» come disciplina autonoma, a riflettere su Israele è la teologia *tout court*, muovendo dall'opinione che la divinità dell'AT, ed ancor più quella del NT, agisce nella storia. Il tema della storia, intesa in se stessa, infatti, ha interessato fin dall'inizio il pensiero cristiano e quindi la teologia. Al concetto di economia divina della salvezza, il cristianesimo primitivo accorpava non solo il segmento temporale di storia che stava vivendo, ma anche tutta l'umanità prima di Cristo ed il futuro escatologico del mondo¹¹. Lo schema adottato è stato, dunque, a lungo quello di una unità tra la Storia profana e la Storia sacra.

La radice di questo pensiero sta nella comprensione della Bibbia come unità dei due Testamenti e, in particolare, dell'AT come promessa e prefigurazione del NT. In particolare, la riflessione neotestamentaria sulla Storia si basa su due dinamiche: da una parte, quella

popolo ebraico? A ben guardare, però, l'alternativa può esser aggirata e l'ambiguità rivelarsi feconda. Soprattutto perché spinge a riflettere sul futuro dell'Israele attuale alla luce dell'antico Israele» (DI CESARE 2014b, p. 9). Come emergerà anche nel seguito, il contributo della filosofia di D. Di Cesare (2014a, 2014b, 2017) è particolarmente importante per l'autore.

⁹ Si precisa sin da subito che questa ricerca si concentra sul mondo tedesco poiché è in tale contesto che la filosofia della storia, la teologia biblica e più tardi la teologia della storia nascono e si sviluppano, e che sono queste tre discipline a fornire il maggior contributo alla nostra riflessione sul concetto di «Israele». Inoltre, la differenza linguistica tra il parlare di «ebrei» soprattutto da parte dei filosofi e di «Israele» soprattutto da parte dei teologi è una sorta di convenzione per distinguere la realtà contemporanea e quella antica. In realtà, le dinamiche di fondo in atto allorché si parla delle due realtà sono le stesse.

¹⁰ Questo è già stato fatto a più riprese da P.R. DAVIES 1992, 2007.

¹¹ Per delle formulazioni recenti si vedano BULTMANN 1948, 1958 e CULLMANN 1946.

promessa/compimento, già prefigurata nell'AT ma realizzata proprio del rapporto intrinseco fra AT e NT; dall'altra, la successiva dilatazione cosmica del messaggio cristologico che si realizza nella già paolina teologia della sostituzione. Il Dio dell'AT, infatti, avrebbe sostituito il popolo d'Israele, che non ha riconosciuto il suo Messia, con un nuovo popolo a vocazione universale, non più basato sull'etnicità ma sulla fede, un popolo di persone che confessano che «Gesù è il Signore»¹². Quest'ultimo è dunque il *verus Israel*, il che significa, anche se non viene detto, che il popolo precedente, ossia l'Israele dell'AT, era una sorta di falso Israele. Ha inizio così l'accusa di un indissolubile legame fra Israele e falsità, di cui torneremo ad occuparci.

Nel postulare l'unità dei due Testamenti, i primi teologi cristiani gettano anche le basi della concezione storica occidentale. Determinano, cioè, una storia lineare, dotata di un senso e di un principio propulsore – quel che un tempo si chiamava Dio o Provvidenza ed oggi si chiama «progresso» – e tesa fra un'origine ed una fine. Questa visione della storia è efficacemente interpretata da K. Löwith come un retaggio giudeo-cristiano¹³:

La coscienza storica moderna si è liberata della fede cristiana in un evento centrale d'importanza assoluta [ossia quel che in teologia si chiamerebbe «il mistero di Cristo»], ma tiene fermo ai suoi presupposti e alle sue conseguenze, e precisamente alla concezione del passato come preparazione e del futuro come compimento, in modo da ridurre la storia della salvezza all'impersonale teologia di uno sviluppo progressivo in cui ogni stadio attuale è il compimento di certe preparazioni storiche. Tramutato in una secolare teoria del progresso, lo schema della storia della salvezza poté sembrare naturale e dimostrabile.

Da queste basi si sviluppa la Teologia biblica, che ha conosciuto due momenti principali, ciascuno dei quali veicola una particolare comprensione del termine «Teologia» ed un differente ricorso alla Storia.

1.1. LA TEOLOGIA BIBLICA COME DISCORSO (UMANO) SU DIO E LA RICERCA DI UN METODO STORICO

Il primo momento è segnato dalla separazione della Teologia biblica dalla Teologia dogmatica ed è caratterizzato dalla ricerca storica dell'antico Israele. Per individuare le origini della nuova disciplina si deve ritornare al XVIII secolo. Il nome *biblische Theologie* sembra, infatti, risalire al 1708, dove figura sin dal titolo *Versuch einer biblischen Theologie* di un volume scritto da C. Haymann, un teologo influenzato dal pietismo. Se il concetto di teologia *tout court* risale almeno a Platone (*Resp.* 2. 379a), la Teologia biblica è, invece, un prodotto del mondo moderno e spiccatamente protestante, dove il fondamento scritturistico preme da sempre sulla tradizione interpretativa ecclesiale (*sola Scriptura*). Da parte cattolica, invece, lo studio esegetico del testo è segnato dal grande ritardo con cui gli esegeti cattolici poterono

¹² In realtà Paolo di Tarso presenta in Rm 11 l'immagine dell'innesto dell'olivastro (i gentili convertiti al cristianesimo) sull'olivo (il popolo storico d'Israele, cui l'elezione e le promesse divine non possono venir meno) ed il rapporto fra i due come un problema aperto. Tuttavia, la ricezione di tale testo è andata, di fatto, nella direzione di una sostituzione.

¹³ LÖWITH 1949, p. 212.

abbracciare formalmente il metodo storico-critico¹⁴, utilizzato sin dal XVIII secolo dai protestanti, e cioè soltanto con l'enciclica *Divino Afflante Spiritu* (1943) di Pio XII.

L'aggettivo «biblica» riporta immediatamente al caposaldo della teologia cristiana dell'unità dei due Testamenti, dove la teologia dell'AT funge, allora, da introduzione alla teologia del NT e contiene non di rado pesanti critiche al giudaismo derivanti da questo suo orientamento¹⁵:

One reason of for the distance Jewish biblicists tend to keep from biblical theology is the intense anti-Semitism evident in many of the classic works in that field. Old Testament theology, in fact, often continues the ancient *adversus Iudaeos* tradition in which the New Testament writers and the church fathers excelled. After the insistence on the compatibility of Old and New Testament theology, few point have been more de rigueur in the Old Testament theologies than deprecatory remarks about rabbinic Judaism.

Non deve pertanto stupire che la produzione di opere intitolate «Teologia biblica» od affini in abito giudaico sia estremamente recente¹⁶, segua metodi e principi del tutto diversi ed ignori il dibattito e la bibliografia di cui ci occuperemo¹⁷.

A prima vista, la Teologia biblica porta nel nome gli elementi della propria definizione: si tratta dello discorso (umano) su Dio a partire dalle informazioni della Bibbia, e quindi dalla sua rivelazione secondo una prospettiva confessionale. Se la prima parte della definizione non pone problemi, più complicato è specificare in quale modo le informazioni della Bibbia siano utilizzabili. Nella lunga storia dell'interpretazione biblica, due atteggiamenti sono emersi almeno dall'inizio del XVII secolo¹⁸ per poi essere nettamente contrapposti durante il XVIII secolo: la pratica dei *loci theologici* o *dicta probantia*, cioè dell'uso surrettizio delle citazioni bibliche per supportare i dogmi della fede cristiana, e lo studio delle informazioni bibliche nel loro contesto antico, uno studio non diverso da quello che dedicheremmo ai classici.

Tornando alla nascita della disciplina, benché la strada fosse preparata dallo scritto di Haymann e di alcuni altri¹⁹, l'*Oratio* inaugurale di J.P. Gabler (1753-1826) pronunciata all'università di Altdorf il 31 marzo 1787 è spesso citata come momento formale della nascita della Teologia biblica in quanto disciplina autonoma. A lui risale, infatti, la divisione formale

¹⁴ Per metodo storico-critico si intende un approccio diacronico (storico) della formazione del testo biblico, letto alla luce della produzione vicino-orientale coeva, e che si compone di differenti fasi interpretative (critico) fra le quali figurano la critica letteraria, la critica delle fonti, la critica formale e la critica redazionale. Per una descrizione sintetica di tale approccio di veda ALETTI ET AL. 2005, pp. 27-32.

¹⁵ LEVENSON 1993, p. 40.

¹⁶ Si vedano, in particolare, gli esempi di FISHBANE 2008 e SWEENEY 2008, 2012.

¹⁷ Sul rapporto fra teologia biblica giudaica e cristiana, oltre a LEVENSON 1993, si vedano REDNTORFF 1992, BRETTLER 1997, SWEENEY 2016.

¹⁸ J. SCHAPER 2013 parla di una «preistoria della teologia biblica», citando personaggi come G. Calixt (1586-1656), S. Schmidt (1617-1696) e J. LeClerc (1657-1736).

¹⁹ DEUTSCHMANN 1709; LÜTKENS 1726; BÜSCHING 1758; DOEDERLEIN 1758; ZACHARIÄ 1771-1772; HUFNAGEL 1785-1789.

fra Teologia biblica e Teologia dogmatica o sistematica, espressa in forma perfettamente antitetica²⁰:

est vero theologia biblica e genere historico, tradens, quid scriptores sacri de rebus divinis senserint; theologia contra dogmatica e genere didactico, docens, quid theologus quisque pro ingenii modulo, vel temporis, aetatis, loci, sectae, scholae, similibusque id genus aliorum, ratione super rebus divinis philosophetur.

Di questa definizione bisogna trattenere l'opposizione tra il carattere storico della Teologia biblica e quello didattico della Teologia dogmatica, come pure il fatto che ai teologi biblici è riconosciuto l'accesso alle verità scritturistiche (funzione descrittiva) mentre i teologi dogmatici vi edificano sopra l'impianto della fede cristiana (funzione speculativa).

La fiducia, che emerge dallo scritto programmatico di Gabler, nella presunta oggettività della Teologia biblica in quanto sapere storico è un elemento importante ed è imputabile ad un'altra distinzione che, in quegli stessi anni, è posta da J.S. Semler (1725-1791). Egli distingue, infatti, la nozione di «Scrittura» da quella di «Parola di Dio»²¹: se la prima identifica la Bibbia nella sua globalità e nella sua varietà di forme ed espressioni letterarie, la seconda designa soltanto l'insieme delle verità rivelate che l'esegesi può ricavare da essa. La Teologia biblica nasce, quindi, con la vocazione di spogliare la Bibbia dagli elementi accidentali ed umani – quindi culturalmente e storicamente determinati – ed individuare il messaggio divino che essa veicola. L'elemento storico nella rivelazione, in altri termini, è avvertito come qualcosa da riconoscere affinché lo si possa rimuovere per meglio apprezzare la pura rivelazione divina contenuta nella Bibbia.

In questi stessi anni, all'università di Göttingen, J.C. Gatterer (1727-1799) e C.G. Heyne (1729-1812) gettano le basi per la nuova disciplina storica, intesa come *Wissenschaft* indipendente dagli studi letterari e retorici ed aperta all'esplorazione di tutte le fonti utili, anche e soprattutto quelle materiali. Nella *universitas studiorum* del mondo accademico tedesco, i contatti fra le discipline sono continui ed è così che la separazione della teologia biblica dalla teologia dogmatica ed il nuovo statuto della disciplina storica convergono in un primo momento nella concettualizzazione della teologia biblica come disciplina storica e nell'elezione del metodo-storico critico come approccio preferenziale di indagine del mondo biblico. In entrambi i casi, il concetto chiave è quello di «Storia». Senza gli sviluppi dei colleghi di Göttingen, infatti, la teologia biblica non sarebbe nata come l'abbiamo vista negli scritti di Semler e Gabler²².

Il connubio delle tesi di Semler e di Gabler si avvera di lunga durata e trova in vari teologi, soprattutto del NT, dei validi epigoni. Pur nei loro differenti contesti storico-culturali, degli sviluppi stabili di questa impostazione settecentesca si ritrovano in teologi quali F.C. Baur (1792-1860), a capo della cosiddetta «nuova Scuola di Tübingen» e, più

²⁰ GABLER 1787, p. 8.

²¹ SEMLER 1771-1775.

²² BARTH 1947, p. 144; SCHAPER 2013, p. 633.

recentemente, A. von Harnack (1851-1930), con la sua teologia liberale protestante impegnata nella de-ellenizzazione del messaggio cristiano. Nel suo *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, Baur, ad esempio, non si limita a ripetere che, distinta dalla Teologia dogmatica, la Teologia biblica si caratterizza come una «scienza puramente storica» (*eine rein geschichtliche Wissenschaft*)²³. Egli va oltre affermando ottimisticamente che la sua correttezza dipende dal legame con la Scrittura: se le sarà fedele, la Teologia biblica godrà dello stesso livello di correttezza nientemeno che della Scrittura. In questo modo, egli conclude, abbandonata l'interpretazione ecclesiastica, una Teologia veramente biblica può riemergere dalla Scrittura stessa²⁴.

L'elevazione della disciplina storica a disciplina autonoma induce il definitivo affrancamento della Teologia biblica da quella dogmatica. Se nella spartizione di mansioni di Gabler le due discipline sono pensate come complementari, un secolo dopo la Teologia biblica si vuole normativa a sua volta. Ad esempio, le edizioni successive alla prima della *Alttestamentliche Theologie* (1869) di H. Schultz, attuando sempre più una visione critica e meramente storica dell'Israele biblico, fanno slittare l'opera, malgrado il mantenimento del titolo, da una *Theologie* ad una *Religionsgeschichte*, in un certo senso avvicinandosi a quel che avveniva in ambito secolare con gli studi pionieristici di matrice etnografica di W.R. Smith (1846-1894) e A. Musil (1864-1944)²⁵.

Quel che è latente in Schultz diventa esplicito nell'opera di J. Wellhausen (1844-1918). Fondandosi sui risultati della critica letteraria ed in particolare sulla sua celebre ipotesi documentaria²⁶, il fine ultimo di Wellhausen non è l'esegesi fine a se stessa ma la scrittura di una «Storia di Israele», come lo dimostrano i successivi titoli: *Geschichte Israels*, ripubblicata poi come *Prolegomena zur Geschichte Israels* e la *Israelitische und Jüdische Geschichte*, coronamento dei suoi studi veterotestamentari²⁷. L'importanza dei suoi studi non può, quindi, essere confinata all'ipotesi documentaria, ma deve annoverare anche l'esplicito cambio di paradigma dalla «Teologia biblica» alla «Storia d'Israele».

Gli effetti di questo cambio di paradigma non si fanno attendere ed è nuovamente, e non a caso, l'Università di Göttingen a tornare protagonista. Qui si crea, infatti, attorno al 1890, la cosiddetta *religionsgeschichtliche Schule*, con figure di spicco come quella di H. Gunkel (1862-1932)²⁸. Benché Wellhausen non si riconosca nelle loro attività, questa Scuola si occupa di continuare l'esplorazione da lui inaugurata, approfondendo i settori ancora poco studiati come il contesto sociale e storico delle religioni di Israele e Giuda e la storia dei loro culti. Il nuovo clima degli studi si traduce presto nei titoli che abbandonano sempre più volentieri le formule di *biblische Theologie* o *Theologie des Alten Testaments* per abbracciare quelle di

²³ BAUR 1864, p. 1.

²⁴ «Bei der Richtigkeit theologischer Lehren beruhe ja alles auf der Richtigkeit ihrer Beweise aus der heiligen Schrift. Vergesse man folglich auf eine Zeitlang das System unserer Kirche und suche durch eigenes sorgfältiges Erforschen der ganzen Schrift die in ihr befindlichen theologischen Lehren selbst zu bestimmen, so werde man eine von Neuem aus derselben herausgesuchte Theologie erhalten, welche man mit Recht die eigentlich biblische Theologie nennen» (BAUR 1864, p. 5).

²⁵ Per entrambi si veda FABIETTI 2016, pp. 41-51.

²⁶ WELLHAUSEN 1876-1877.

²⁷ Rispettivamente WELLHAUSEN 1878, 1882, 1894.

²⁸ Per una presentazione generale si veda LÜDEMANN - SCHRÖDER 1987.

alttestamentliche Religionsgeschichte o di *Geschichte der Israelitischen Religion*, o che coniugano le due. Famoso è il volume di R. Smend (1851-1913), significativamente intitolato *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* (1893), benché non fosse propriamente il primo ad adottare questa prospettiva²⁹.

Lo slittamento della disciplina teologica in quella storica è così compiuto, ma sarebbe sviante interpretarlo come un'alienazione (*Verfremdung*)³⁰, o lamentarsi di un «abbassamento ermeneutico»³¹. Come afferma J. Schaper³²,

The academic study of the Bible in the late eighteenth and in the nineteenth centuries underwent a purgation, and that is surely a good thing. Biblical studies still have not fully emerged from the cleansing, as becomes clear from the fact that many Old and New Testament scholars continue to see «Biblical Theology» as a subject that can be dealt with in a more or less ahistorical fashion and in ignorance of the corrosive force of historical reasoning.

Che alla fine del XIX secolo Teologia biblica e Storia della religione siano avvertite come sinonimi deve disorientare non poco il lettore contemporaneo. Oggi, infatti, qualsiasi lavoro che porti il titolo di «Teologia» è visto come un testo adatto ad un pubblico di credenti, mentre un volume di «Storia» ha una vocazione scientifica e quindi aconfessionale; i due settori sono nettamente separati. Come è stato possibile, allora, nel corso del XX secolo, arrivare alla completa separazione – se non addirittura ad un'opposizione – di Teologia e Storia dopo un cammino di convergenza durato alcuni secoli?

Si potrebbe dire che la Teologia biblica, con poche eccezioni³³, si è «intossicata per troppa Storia». In parte come reazione a fenomeni quali il fideismo, lo storicismo ed il modernismo e soccombendo al fascino della filosofia hegeliana e di quelle post-hegeliane, la Teologia biblica ha in un primo momento adottato un metodo scientifico per indagare il mondo della Bibbia. In questo senso si è voluta un sapere storico ed ha storicizzato il messaggio biblico fornendo delle analisi diacroniche circa la formazione del testo (l'ipotesi documentaria, ad esempio) e delle ricostruzioni socio-culturali dei contesti umani che lo hanno prodotto (come il concetto di *Sitz im Leben* caro a Gunkel). L'effetto principale di queste analisi è stato quello di moltiplicare gli strati redazionali del testo ed i contesti storici originari, rendendo sempre più difficile isolare la rivelazione dagli aspetti culturalmente e storicamente determinati. Di fronte

²⁹ Pur lavorando ancora all'ombra della categoria di «Teologia biblica» si vedano i lavori pionieristici di VATKE 1835 e KUENEN 1869-1870.

³⁰ ZIMMERLI 1980, p. 438.

³¹ PASQUALE 2002, p. 122. La teologia cattolica, infatti, rimane essenzialmente indifferente a questo dibattito ancora fino al XX secolo. Come nota ancora G. Pasquale, essa «fissava già proletticamente alla teologia sistematica l'oggetto proprio della riflessione che era l'economia di salvezza, esattamente quella descritta in tutti i libri della sacra Scrittura, poiché non si voleva affatto che la teologia cattolica della storia fosse nuovamente sottoposta agli abbassamenti ermeneutici, cui era già stata soggetta quella protestane, degenerando [...] in filosofia della storia. E non si voleva nemmeno riproporre un'astratta dottrina su Dio, ma una teologia storica per non dimenticarsi che, al di là della pura teologia, vi era l'economia» (PASQUALE 2002, p. 122).

³² SCHAPER 2013, p. 650.

³³ Si pensi, ad esempio, a von Harnack ed alla sua ricerca di un *Kern*, un nucleo nella rivelazione, che resista quindi agli effetti del tempo. Questa linea, d'altronde, è quella che si imporrà per buona parte del XX secolo.

al fatto che il messaggio biblico appare così per la prima volta storicamente condizionato e cronologicamente mutante³⁴, parlare di una Teologia dell'AT è parso meno cauto di parlare genericamente di una Storia della religione israelita. L'unità della sacra Scrittura e dei due Testamenti sembra, infatti, perduta ed il teologo passa la mano allo storico³⁵.

1.2. LA TEOLOGIA BIBLICA COME PAROLA DI DIO ALL'UMANITÀ E LA RICERCA DELLA STORICITÀ DELLA RIVELAZIONE

Le maggiori teologie dello scorso secolo, reagendo a questi primi risultati della ricerca storica, si sono impegnate sostanzialmente a ritrovare l'unità della rivelazione biblica. La soluzione preferenziale è stata quella di cercarne un centro, una *Mitte* come dicono i teologi tedeschi, sia esso una pericope particolare oppure una tematica³⁶. W. Eichrodt, ad esempio, pone al centro della sua teologia il concetto di alleanza, e cioè la relazione unica che Dio intrattiene col suo popolo, Israele³⁷, che diventa il principio unificante dell'AT. Simile è la posizione di C. Vriezen che riconosce il centro dell'AT nel concetto di comunione, cioè nella relazione di Dio col suo popolo e col mondo³⁸. Più recentemente, H.D. Preuss riprende l'idea che l'elezione di Israele da parte di YHWH sia il cuore della rivelazione veterotestamentaria³⁹. G. von Rad, dal canto suo, pone al centro il concetto di «storia della salvezza», fulcro della sua storia deuteronomista, esemplificato dal «piccolo credo storico» di Dt 6. 21-23 o 26. 5-9⁴⁰. A ben guardare, si tratta pur sempre di una visione del rapporto preferenziale di Dio col suo popolo ma dove la sua storicità è destinata a giocare un ruolo fondamentale e sul quale ritorneremo. S. Hermann, sulla scia di G. von Rad, riconosce nell'intero libro del Deuteronomio una sorta di concentrato della Teologia biblica e, quindi, pone questo libro al centro dell'AT⁴¹. Per G. Fohrer esiste, invece, un doppio centro, il governo di Dio e la comunione tra Dio e gli uomini⁴². Anche R. Smend insiste su un dittico, quello tra YHWH Dio d'Israele ed Israele popolo di YHWH⁴³. Più puntuali, invece, i centri di W.H. Schmidt e W. Zimmerli: rispettivamente il primo comandamento (Es 20. 3 e Dt 5. 7)⁴⁴ e la confessione del popolo «tu sei YHWH» (Dt 26. 10)⁴⁵. La lista potrebbe allungarsi ma è già abbastanza esemplificativa.

³⁴ SÆBØ 2013b, pp. 26-27.

³⁵ Tra l'altro, come nota SCHAPER (2015, pp. 626-627), molti studi successivi, che pur vogliono mantenere l'etichetta di «teologia», non sono altro che storie della religione d'Israele.

³⁶ Possiamo notare *a latere* che anche la ricerca di un centro è tipicamente cristiana (e protestante, con la sua ricerca di «un canone nel canone» o dei *sola* di luterana memoria, come già nel dibattito se al centro della teologia paolina ci sia la *theologia crucis* o la *theologia justificationis*) e non trova alcun riscontro, ad esempio, nell'interpretazione rabbinica della Bibbia ebraica.

³⁷ Questo almeno nel primo volume (EICHRODT 1961, pp. 11-18, 36-69) poiché gli altri due ampliano tale prospettiva, pur trattandosi sempre di un allargamento a partire da Israele e quindi di una sorta di «visione ad imbuto».

³⁸ VRIEZEN 1970, pp. 8, 160.

³⁹ PREUSS 1991, p. 25.

⁴⁰ VON RAD 1957, pp. 149-157.

⁴¹ HERMANN 1971.

⁴² FOHRER 1968.

⁴³ SMEND 1970, p. 74.

⁴⁴ SCHMIDT 1969, p. 11.

⁴⁵ ZIMMERLI 1971.

La ricerca di un centro, di un nocciolo duro, è il tentativo di legittimare una lettura teologica sistematica ed armoniosa di un testo che pur ha conosciuto una storia complessa e travagliata, nel senso etimologico, e cioè lavorata e rilavorata a più riprese. È, inoltre, la continuazione naturale – dopo la battuta di arresto degli studi della *Religionsgeschichte* – della ricerca di una distinzione tra l'essenza della rivelazione biblica e i suoi accidenti, iniziata da Semler e Gabler. Questo modo di procedere ci pone, tuttavia, davanti ad una contraddizione: la *biblische Theologie* che sempre più si è avvicinata alla ricerca storica sino a dissolversi in essa, per riscoprire la propria identità e quindi smarcarsi dalla disciplina della *Religionsgeschichte*, adotta una prospettiva diametralmente opposta, ossia la ricerca di un aspetto immutabile – e perciò antistorico – nella vicenda dell'antico Israele (un centro). Fra le varie proposte è ricorrente quella dell'elezione d'Israele e del suo rapporto speciale con Dio, pur in varie declinazioni. L'elezione ed il rapporto speciale che ne consegue sono elementi fortemente performativi, poiché cambiano la qualità di Israele in quanto popolo fra i popoli. Israele diventa il popolo eletto, santo.

La Teologia non interpreta questo fatto come una delle qualità del popolo ma ne fa quella che in Filosofia si chiamerebbe la *quiddità*, ossia l'essenza, l'identità. In questo senso, l'aver identificato un centro nella rivelazione biblica permette ai teologi di disinteressarsi del *come* Israele sia diventato il popolo raccontato nella Bibbia (dimensione storica affidata alla *Religionsgeschichte*), bensì di confessare *che* Israele è quel popolo (dimensione kerigmatica) e, semmai, di indagare come quell'elezione si trasformi e continui nel *verus Israel* che è la Chiesa. Il legame tra YHWH ed Israele, però, è costellato nel racconto biblico da eventi puntuali nella storia di quest'ultimo (la vocazione di Abramo, l'esodo, il dono della *Torah* al Sinai/Horeb, le teofanie, etc.), la cui storicità la nuova generazione di teologi biblici si è adoperata ad avvalorare. Così, la Teologia biblica, da un lato, ha presentato un nucleo antistorico (la *quiddità* del popolo d'Israele) e, dall'altro, ha argomentato che tale *quiddità* si è manifestata, si è data a vedere in eventi storici particolari, che fondano la fede di quest'ultimo. Preuss è molto chiaro a riguardo: «Israel war somit glaubenmäßig primär an die Geschichte gewiesen. Dort erfuhr es seinen Gott, dort darf und soll es ihn wirksam glauben»⁴⁶. Al di là delle ripetute prese di posizione di Preuss in merito alla storicità (*Geschichtlichkeit*) della fede israelita, il vero teorizzatore è G. von Rad (1901-1971) che, a sua volta, scrive: «La fede d'Israele ha fondamenti anzitutto storico-teologici. È una fede cosciente di basarsi su fatti storici, cosciente di essere plasmata e riplasmata da eventi in cui è apparsa evidente la mano di Jahvé»⁴⁷.

La novità della prospettiva impostasi durante il XX secolo è che l'interesse della Teologia passa dallo studio del contesto storico della vicenda dell'antico Israele, che aveva preoccupato gli studiosi del secolo precedente, alla storicità in sé della sua vicenda. L'enfasi sulla storicità è un fenomeno che segue l'evoluzione della disciplina: si passa dall'affermare che la Teologia biblica è una scienza storica al ripetere che la religione di Israele è essenzialmente storica. Questo passaggio non è neutro né naturale. Le due cose non coincidono, infatti, necessariamente: studiare il contesto storico di una narrazione non coincide con l'affermare

⁴⁶ PREUSS 1991, p. 40.

⁴⁷ VON RAD 1957, p. 132.

che la narrazione riguarda fatti storicamente accaduti. Il piano della narrazione e di quel che è narrato debbono esser tenuti distinti.

Von Rad argomenta, dunque, che le radici del popolo ebraico vanno ricercate nel suo atto di fede, che, se non ha nulla di naturale o di razionale, è invece essenzialmente storico, poiché si fonda sull'agire di Dio nella storia d'Israele. È questa storia particolare (la storia d'Israele), non quella universale, il luogo del primo disvelarsi di Dio: Dio si dà infatti nel rapporto con Israele, agendo in suo favore. Ma questa storia (*Geschichte*), che è confessata dal popolo, poco o nulla ha a che fare con la storia (*Historie*) di cui si interessano gli studiosi. L'enfasi sulla fede dell'antico Israele costituisce, come vedremo (§ 2.1), una rottura con la tradizione secolare che vedeva in Israele il formalismo letterale opposto al dono dello Spirito e della fede cristiana. Ma quest'evoluzione non è immotivata: da un lato essa prelude alla condizione d'esistenza del popolo cristiano, dall'altra essa si oppone al mito nazionalsocialista dell'autoctonia ariana (con la sua retorica del *Blut und Boden*, del sangue e suolo) secondo cui gli ebrei sarebbero un popolo senza radici.

L'analisi di von Rad è continuata dal cosiddetto «circolo di Pannenberg» presso l'Università di Heidelberg⁴⁸. Con qualche ragione si potrebbe, infatti, considerare che il concetto di *Offenbarung als Geschichte*⁴⁹, la Rivelazione come Storia, titolo dell'opera più rappresentativa di tale circolo, è il portato principale della *Theologie des Alten Testaments* di G. von Rad. La soluzione cui von Rad e W. Pannenberg (1928-2014) pervengono è che l'elaborazione dei concetti di Storia e di Rivelazione sono indissolubilmente legati. Se Löwith descrive la concezione moderna della Storia come dipendente da dinamiche giudeo-cristiane (§1), la Teologia della storia della seconda metà del XX secolo rivendica radicalmente il concetto di *Storia* come tema specifico della Teologia, nel senso che essa deve essere considerata, nella sua totalità, il *luogo* della rivelazione divina e l'*orizzonte* del suo accesso nella fede. Nella prospettiva biblica, la storia, sempre da intendersi come *Geschichte*, è precisamente il succedersi degli avvenimenti dispiegantesi nello spazio compreso tra le promesse divine e il loro compimento, secondo il paradigma deuteronomista di cui von Rad si appropria facendone addirittura il centro della sua teologia biblica, e che altro non sarebbe se non una prefigurazione del rapporto fra AT e NT⁵⁰.

In definitiva, il pensiero di von Rad e dei suoi è che quella d'Israele sia una storia a statuto speciale, con connotati evenemenziali ed al contempo universali, una storia che con l'avvento del cristianesimo diventerà paradigmatica⁵¹:

Abbiamo quindi ogni buona ragione per parlare di un fondamento storico dello jahvismo, ma nel valutare tale fondamento dobbiamo prescindere in tutto dalla concezione moderna della storia nella quale, come è noto, hanno grande spicco le idee della relatività e della transitorietà di ogni evento. I fatti storici con i quali Jahvé aveva fondato la sua comunità

⁴⁸ I partecipanti, oltre a W. Pannenberg, sono personaggi del calibro di R. Rendtorff, T. Rendtorff, K. Koch, U. Wilkens, D. Rössler e M. Else, tutti impressionati dal grande teologo ed esegeta.

⁴⁹ PANNENBERG 1961.

⁵⁰ VON RAD 1957, pp. 254-268.

⁵¹ VON RAD 1962, p. 130.

non erano contingenti, ma assoluti; non soggiacevano al destino degli altri accadimenti, quello cioè di scivolare inesorabilmente nel passato; essi erano contemporanei di tutte le generazioni, ma non solo in quanto divenivano spiritualmente e vividamente presenti a chi li rievocava.

Che la storia d'Israele sia complessivamente diversa da quella degli altri popoli è un'idea dura da combattere, risultato di un'antica operazione di riscrittura della storia riuscita alla perfezione⁵² e di una ribadita recente auto-esclusione del pensiero teologico dal confronto con la comune storiografia⁵³. Ma che addirittura la storia d'Israele sia qualitativamente o essenzialmente diversa è un fatto che merita attenzione. La teologia di von Rad riconosce, allora, l'esistenza di una sorta d'Israele bifronte: «da un lato quello della moderna critica storica, e dall'altro quello creato dalla fede d'Israele»⁵⁴. In questo contesto, se «l'indagine storica ricerca un *minimum* che offra sicurezza critica; il quadro cherigmatico aspira invece ad un *maximum* teologico»⁵⁵.

Rimediando allo strappo dei teologi modernisti, come G. Tyrell, F. von Hügel, A. Loisy, E. Buonaiuti ed altri, che favoriscono l'integrazione dei testi biblici nel loro contesto storico a detrimento della loro portata teologica, le operazioni di von Rad e del «circolo di Pannenberg» sanciscono il divorzio fra *Theologie* e *Religionsgeschichte*. In questo modo ridanno vigore, da un lato, alla disciplina della Teologia biblica e, dall'altro, a quella della Teologia della Storia, quest'ultima da distinguere dalla Filosofia della Storia e, a maggior ragione, dalla Storiografia. Al contempo tentano di superare l'opposizione fondamentale da sempre vigente fra una visione storicistica ed una fideistica nei confronti della rivelazione. Entrambi i pensatori lo fanno attraverso un escamotage: il relato biblico consiste sì in una descrizione di eventi storici ma raccontati dalla fede d'Israele.

La storia biblica è, dunque, intesa come coperta di fede. La fede è come una lente che certo deforma ma anche migliora la comprensione del reale, poiché rimane all'interno della *adaequatio rei et intellectus*. Si punta quindi il dito nuovamente al difficile rapporto tra fede e ragione, che continua ad impegnare i teologi contemporanei, ed in particolare alla pretesa che

⁵² M. Smith, ad esempio, fissa uno dei capisaldi dell'esegesi scientifica del testo biblico in questi termini: «Resta mia profonda convinzione che lo studio dell'Antico Testamento, dunque dell'antico Israele, debba iniziare col tentativo di determinare come ed in che misura le testimonianze in esso raccolte siano state distorte dalla trasmissione testuale e dai processi di edizione. Immediatamente dopo dev'essere posta la questione di quanto i documenti originali abbiano travisato dell'effettiva religione praticata nell'antico Israele, in parte come selezioni preconcepite operate su di un materiale di base assai più vasto ed eterogeneo, in parte come composizioni influenzate già all'origine a causa del *parti-pris* dei loro autori» (SMITH 1971, p. 7).

⁵³ Malgrado la sua critica all'impostazione teologica della storia, anche Löwith concede che «soltanto una storia affatto particolare, quella degli ebrei, può essere spiegata ancor oggi come storia politica in senso strettamente religioso. Nella tradizione biblica soltanto i profeti giudei erano i radicali 'filosofi della storia', poiché invece di una filosofia avevano una salda fede nelle intenzioni provvidenziali di Dio riguardo al suo popolo eletto, da Lui punito per la sua disobbedienza o ricompensato per la sua obbedienza. Il caso eccezionale degli ebrei poteva giustificare una concezione rigorosamente religiosa della storia politica, poiché solamente gli ebrei sono un popolo storico, ed esistono come tale grazie alla loro religione, all'atto della rivelazione del Sinai. Perciò il popolo ebraico poteva e può comprendere teologicamente il suo destino storico. [...] I cristiani non sono un popolo storico. La loro comunità nel mondo è basata solamente sulla fede» (LÖWITH 1949, pp. 222-223).

⁵⁴ VON RAD 1957, p. 133.

⁵⁵ VON RAD 1957, p. 134.

la fede costituisca un approccio epistemologicamente accettabile al reale⁵⁶. Fede come abito permanente della narrazione biblica, come lente sugli occhi dell'agiografo: il tipo di fede di cui parlano questi teologi è meglio definibile mediante similitudini. In questo senso, la fede non è esterna od estranea ai fatti ma è soltanto uno dei modi possibili di percepirli, e permea il testo che ce li offre al punto che l'evento non è più separabile dalla fede che lo racconta. Tale affermazione è tanto più accettabile in un'epoca che ha sfatato il mito dell'imparzialità in ambito ermeneutico (si pensi alle opere di H.-G. Gadamer, che a sua volta insegnò proprio ad Heidelberg dal 1948 al 1968). Negando, di fatto, l'accesso alla *Historie* e limitando lo studio ad una storia sempre filtrata dalle fonti di cui lo storico dispone (*Geschichte*), i teologi hanno creduto di recuperare dalla finestra il pensiero storiografico moderno, che avevano buttato fuori dalla porta, e così di riconquistare il fondamento critico della rivelazione biblica.

Questa operazione avviene, tuttavia, sacrificando tutti gli sforzi della critica letteraria, l'analisi dei generi letterari, quello che è conosciuto come il metodo storico-critico, ad un'esigenza ben più urgente: salvaguardare il fatto che la divinità si riveli. E questo perché il testo biblico *deve* essere confermato anche a livello storico-evenemenziale, pena il decadimento della rivelazione divina stessa. La fede d'Israele che interpreta e tramanda gli eventi del proprio passato e che prepara e fonda il messaggio del NT non può sbagliarsi, non può avere una percezione distorta del reale. Se la *religionsgeschichtliche Schule* ha mandato in fumo la storicità di molti di quegli eventi, i teologi sostengono che tali eventi e tale realtà hanno carattere *diverso* da ogni altro evento ed ogni altra realtà. Soltanto la lettura credente del teologo – e non quella ormai laica e secolare degli storici – è adeguata ad un oggetto così diverso dagli altri.

Ciò a cui si assiste è, in definitiva, una risemantizzazione della Teologia biblica che da «discorso su Dio» sulla scorta della testimonianza biblica diventa il dipanarsi della «parola di Dio» all'interno della storia umana, concentrata una volta per tutte nella storia della salvezza biblica, che, in maniera paradigmatica e prolettica, trascende le epoche e raggiunge l'umanità intera per interrogare il fedele di oggi. Il rapporto combattuto con la storia e l'importanza crescente della fede nel dibattito teologico sono, d'altronde, pienamente sanciti negli ultimi risvolti maggiori della teologia del XX secolo. Pur continuando a ricercare l'unità dell'AT, fosse anche solo metaforica⁵⁷, è l'approccio canonico alla Bibbia di B.S. Childs (1923-2007) ad apportare un nuovo elemento: nonostante la differenza dei canoni tra giudaismo e le differenti confessioni cristiane, le scritture della Bibbia ebraica sono sostanzialmente considerate come un'unità dalle comunità di fede che fanno riferimento ad esse (verso il I sec. e.c.)⁵⁸.

⁵⁶ Per una trattazione ormai classica del problema si veda RATZINGER 1968, pp. 18-22, 35-47.

⁵⁷ HUBBARD 1992, pp. 36-37.

⁵⁸ Come scrive il teorizzatore dell'approccio canonico: «On the one hand, the canonical critic identifies with the historic Jewish community in starting with the received form of the literature which comprised the Hebrew canon. On the other hand, he seeks critically to discern the canonical function of the literature. That is to say, he attempts to analyse how the literature, made up of disparate parts, was constructed to perform a theological role as scripture for a continuing religious community. Thus, the canonical function of a book is neither to be separated from its received form, nor is it to be simply identified with the whole» (CHILDS 1979, p. 96). È inoltre sicuro che il cristianesimo nascente gioca un ruolo nella fissazione delle scritture ebraiche, mentre le sue versioni in greco restano ancora fluide ed aperte a nuove recensioni.

La teologia proposta da Childs⁵⁹ è tradizionalmente cristiana, in quanto nega una vera autonomia all'AT, e ripropone la rilevanza della scrittura per la fede degli antichi ma soprattutto dei contemporanei, cercando «not only what the text meant, but what it means», secondo la fortunata formula di K. Stendhal⁶⁰. Volto essenzialmente al presente, l'approccio canonico è, a sua volta, polemico nei confronti del metodo storico-critico e della scuola della storia della religione, come anche nei confronti degli approcci puramente letterari alla Bibbia (narratologia, retorica, antropologia, etc.). La teologia biblica di Childs segna, inoltre, dopo duecento anni, una sorta di ritorno alla teologia dogmatica, poiché riconosce nella Bibbia una «regola di fede» come lo era nell'esegesi patristica. In particolare, continuando sulla linea iniziata da von Rad, reagisce contro quella che reputa un'eccessiva storicizzazione della rivelazione biblica e, preferendo leggere un testo certo, quello *receptus* o *prout iacet*, invece che le incerte speculazioni degli esegeti storico-critici, imprime un segno duraturo nella storia dell'esegesi che dovrà sempre più barcamenarsi tra un'esegesi diacronica ed una sincronica.

Un'altra proposta autorevole è quella di W. Brueggemann (1933-)⁶¹, il quale descrive la teologia biblica come una corte di giustizia, dove centrale è il concetto di testimonianza (il sottotitolo della sua opera è, infatti, *Testimony, Dispute, Advocacy*). In questo senso, la sua teologia segna un ulteriore allontanamento dal contesto storico della Bibbia: si ha come l'impressione che gli enunciati biblici non abbiano più alcun contatto con l'evenemenziale e con la storia dell'antico Israele, e che l'approccio alla Bibbia sia puramente spirituale, fondato sul credere o meno alla sua testimonianza ma senza interesse di verificarla, a differenza di quel che accadrebbe in una vera corte di giustizia. Il concetto di testimonianza evita, invece, almeno secondo Brueggemann, ogni rapporto con la verità storica, religiosa o archeologica dell'antico Israele. Il giudice deve accontentarsi della versione, la testimonianza appunto della Bibbia ebraica, al punto che tutto, YHWH stesso, sembra essere un suo prodotto⁶². Secondo una tendenza tipicamente anglosassone, dove alla speculazione filosofica è preferita la Filosofia analitica, la Teologia biblica prende senso soltanto all'interno del «gioco linguistico» del testo biblico, per prendere la terminologia di uno dei suoi fondatori, L. Wittgenstein.

In una visione d'insieme, che certo non può far giustizia dei singoli autori e delle singole opere, le teologie bibliche del XX secolo si caratterizzano per una maggior attenzione all'effetto che la Bibbia genera nelle comunità credenti contemporanee ed una minor attenzione al divenire storico del testo biblico⁶³. Il cambio di paradigma della teologia da «discorso (umano) su Dio» a «parola di Dio (all'umanità)» segna l'inizio di una nuova stagione

⁵⁹ CHILDS 1992.

⁶⁰ STENDHAL 1962, pp. 419-420.

⁶¹ BRUEGGEMANN 1997.

⁶² «Yahweh is generated and constituted, so far as the claims of Israel are concerned, in actual practices that mediate [...] it is a question of characteristic social practice that generates, constitutes, and mediates Yahweh in the midst of life» (BRUEGGEMANN 1997, p. 574).

⁶³ A differenza di Childs e, parzialmente, di Brueggemann, altri autori recenti evitano di costruire una teologia sistematica. J. Barr (1998), ad esempio, critica fortemente le teologie esistenti ma a stento ne produce una sua. Pur denunciando il rischio di letture fondamentaliste del testo biblico, troppo interessate alla sua dimensione di verità rivelata e meno alle modalità storiche della sua produzione letteraria, Barr sembra rivenire al modello descrittivo della teologia biblica che si confonde con la Storia della religione dell'antico Israele, sul modello dell'opera di R. Albertz (1992).

più «aggressiva» da parte della Teologia biblica, che torna a farsi dogmatica (nel senso tecnico e quindi obliterando la tesi di Gabler). Questa evoluzione, che ribadisce la necessaria unità dei Testamenti, di fatto, elimina l'elemento di Israele, lo declassa a prefigurazione, ma così facendo annichilisce l'esperienza e l'esistenza del popolo di Israele, come se non esistesse più, ma che invece attorno a quegli stessi testi continua a ritrovare se stesso.

Il metodo storico ha, dunque, polverizzato l'Israele biblico (ben prima delle critiche di Davies e dei minimalisti⁶⁴) e svuotato la teologia biblica di molti argomenti, costringendola ad una mutazione. Di conseguenza, fuggendo la sorta di relativismo della *Religionsgeschichte*, la Teologia biblica ha assunto deliberatamente una nozione statica ed essenzialista di Israele, il cui *analogatum princeps* non è più il variegato popolo dell'AT dalle cangianti sorti di cui la storia e l'archeologia ci informano ma è, anzi, la Chiesa, nella sua condizione di *verus Israel*. Sempre più associato a questa, Israele e la Chiesa sono al contempo realtà storicamente esistenti e realtà astoriche, anzi antistoriche, perché divinamente fondate e perciò destinate a durare fino all'*eschaton*. Israele si convertirà alla fine dei tempi, dice Paolo di Tarso (Rm 11. 25-32), e la Chiesa durerà in eterno: «Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa» (Mt 16. 18).

2. LA FILOSOFIA

La *Heilsgeschichte* o – come la chiamano i cattolici – la *historia salutis*⁶⁵, la storia della salvezza, cioè la Storia elaborata dalla Teologia a partire dal rapporto fra AT e NT, è alla base non solo del sentire storico della Teologia ma anche della Filosofia. La riflessione filosofica sulla Storia, riabilitata da G. Vico (1668-1744) in reazione al monopolio cartesiano delle scienze fisico-matematiche, è per così dire istituzionalizzata nelle filosofie di G.W.F. Hegel (1770-1831) e A. Comte (1798-1857). Con questi pensatori si sviluppa, per stadi progressivi, una Filosofia della Storia, in quanto strettamente legata agli eventi storici e permeata nel suo metodo dal senso storico, quale che sia l'oggetto delle sue considerazioni, nella quale un fenomeno non può essere compreso filosoficamente senza esser compreso storicamente, mediante l'individuazione della sua origine, della sua destinazione temporale, della sua funzione e della sua giustificazione nell'intero processo storico, riproponendo la nozione giudeo-cristiana della Storia descritta da Löwith.

Campione di questo modo di pensare è proprio Hegel, il quale, oltre a riconoscere la Storia come il realizzarsi progressivo e dialettico dello Spirito, pone in maniera definitiva la

⁶⁴ Il dibattito minimalisti-massimalisti ha duramente impegnato e diviso gli storici dell'antico Israele a partire dagli anni '90 del secolo scorso circa l'importanza da assegnare al testo biblico nella ricostruzione della storia d'Israele. I minimalisti, considerando il testo biblico redatto a partire almeno dall'epoca persiana (pur con talora l'utilizzo di materiale precedente), lo rigettano come fonte inutilizzabile per lo studio delle epoche precedenti. I massimalisti, invece, pur non fornendo una lettura integralista del testo biblico né considerandolo sempre attendibile, ammettono un maggior ricorso a questo, mettendolo in dialogo con le letterature coeve del Vicino Oriente e con i dati in particolare dell'epigrafia e dell'archeologia. In una visione semplificata ma efficace, la posizione minimalista rifiuta il testo biblico fino a prova (extra-biblica) contraria, mentre quella massimalista lo accetta fino a prova (extra-biblica) contraria.

⁶⁵ Il conio di quest'espressione risale al Concilio Vaticano II, ed in particolare alle costituzioni *Dei Verbum* (§2) e *Gaudium et Spes* (§10; §45).

differenza fra *Historie* e *Geschichte*, dove la prima è il passato che è passato e la seconda il passato che è ancora presente. La storia quindi ha senso perché il significato più profondo rimane, lo Spirito non la abbandona, non si seppellisce con i morti, ed è protesa verso il suo compimento assoluto.

Il concetto di Storia utilizzato dalla Filosofia moderna è, quindi, essenzialmente lo stesso di quello utilizzato dalla Teologia. Entrambi sono determinati dal paradigma giudeo-cristiano, dove tuttavia la componente giudaica va compresa non tanto come prima portatrice del paradigma ma come primo elemento della dinamica promessa/compimento, elemento che poi, una volta realizzata la dinamica, è stato superato, sostituito e rimosso dal cristianesimo. In questo senso, allora, il paradigma è più cristiano che giudeo-cristiano. È ripercorrendo la Storia dell'umanità in quest'ottica che i pensatori europei si pongono per la prima volta il problema della *Judenfrage*, la questione ebraica, in termini teologici e filosofici.

La Filosofia tedesca si interessa, dunque, ad Israele per tre motivi principali. Il primo è la sua provenienza dall'alveo della Teologia. La matrice teologica (protestante) della filosofia tedesca è, infatti, un dato evidente in tutta la sua tradizione, a partire da quello che è considerato il primo dei suoi filosofi, J. Böhme (1575-1624), e perdura per tutto il Novecento, dove ancora i maggiori pensatori si formano negli studi di teologia e non di rado, come nel caso di M. Heidegger (1889-1976), reclamano il titolo di «teologo». Il secondo motivo, che certo dipende almeno parzialmente dal primo, è dovuto al continuo interesse per le tematiche religiose. Se altre tradizioni filosofiche, come quella francese, hanno sviluppato una sostanziale divisione fra ambito filosofico ed ambito religioso, respingendo sovente quest'ultimo, la tradizione tedesca è caratterizzata da alcuni importanti tentativi di conciliazione fra i due. Il terzo ed ultimo motivo è il suo carattere, come abbiamo detto, di riflessione storica. Ripercorrendo le varie fasi dall'antichità alla contemporaneità, i pensatori tedeschi devono fare i conti, nel continuo divenire storico, con la permanenza del popolo ebraico, che diviene dunque una pietra di inciampo alla riflessione filosofica impostata storicamente, dove tutto passa, si trasforma e si evolve. Gli ebrei sono l'unico popolo sopravvissuto all'Antichità, inoltre, si rivela particolarmente intrigante spiegare come proprio questo popolo, senza terra e senza strutture politiche, sia potuto sopravvivere. Nel fervore dei nazionalismi moderni, infine, un ultimo elemento si è insinuato: è possibile qualificare gli ebrei come un popolo oppure si dovrebbe parlare di una religione o di una fede ebraica? E come spiegare, in termini di Teologia e Filosofia della Storia, che proprio la religione antagonista del cristianesimo imperante, quella che si è macchiata della colpa del deicidio, sia la sola ad aver superato indenne i secoli?

2.1. UNA RADICE COMUNE: MARTIN LUTERO

Gli scritti di M. Lutero (1483-1546) contengono *in nuce*, per l'ambito di cultura germanica, lo strumentario concettuale di cui si nutriranno le successive comprensioni teologico-filosofiche. La figura di tale esegeta e teologo è, d'altronde, centrale poiché Lutero è colui che ha plasmato la lingua ed il pensiero tedesco, al punto da esserne elevato a simbolo dell'identità nazionale.

È risaputo che le ultime opere di Lutero segnano una dura inversione di tendenza rispetto alle prime, a proposito di come considerare gli ebrei. È sufficiente mettere in relazione due fasi, una prima segnata dall'opera *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* (Gesù Cristo è nato ebreo) del 1523 e la seguente caratterizzata dal trittico composto nel 1543: *Vom Schem Hamphoras* (Sul nome ineffabile), *Von den letzten Worten Davids* (Sulle ultime parole di Davide) e *Von den Juden und ihren Lügen* (Sugli ebrei e le loro menzogne). L'affermazione del primo titolo appariva all'epoca scandalosa ma giustificata ancora dall'intento pastorale di Lutero di poter avvicinare così e convertire proprio qualche ebreo. Le altre opere, ed in particolare l'ultima, sono invece giustamente famose per le posizioni intransigenti e per contenere un catalogo esaustivo delle calunnie e degli stereotipi attribuiti in ogni epoca – perché in realtà si tratta sempre degli stessi – agli ebrei⁶⁶.

Più che l'antigiudaismo di Lutero, è interessante notare come egli caratterizza il popolo ebraico che, dopo la venuta di Gesù Cristo in quanto Messia, non avrebbe più ragione di esistere ma che, proprio disconoscendo quest'ultimo, continua a farlo. Un primo capo d'accusa che Lutero predilige ed esplicita sin dal titolo della sua ultima opera sull'argomento è che l'ebreo è un menzognero. Non solo l'ebreo mente sul fatto che Gesù è Messia e figlio di Dio e quindi mente a proposito della vera interpretazione dell'AT come profezia del NT, ma mente a proposito della propria elezione. L'elezione produce, infatti, l'idea di appartenere «alla stirpe [*Stamm*] più elevata della terra»⁶⁷, idea che si scontra col fatto che la creazione dell'umanità nel libro della Genesi non contempla «differenza alcuna di nascita, o di carne e di sangue»⁶⁸. Al di là della validità o meno di quest'interpretazione, Lutero, negando la particolarità ebraica, accusa gli ebrei di aver creato – mentendo – il principio stesso della razza.

Un secondo elemento, che deriva dalla menzogna, è di ordine metodologico e riguarda il fatto che l'intera esegesi giudaica delle scritture, continuamente aperta a nuove interpretazioni, è tale «da non arrivare mai a una interpretazione definitiva»⁶⁹. Lutero denuncia, criticando l'esegesi talmudica, il problema dell'indefinitezza dell'ebreo: come egli non si radica in un luogo ma è costretto ad un'esistenza errabonda da sempre – «Mio padre era un arameo errante» recita Dt 26. 5 – così le sue interpretazioni e le sue parole sono volatili, incerte, inconsistenti. Menzogna ed indefinitezza sembrano qui per la prima volta intrinsecamente legare l'ontologia e l'ermeneutica ebraica. Il fenomeno dell'indefinitezza e quindi della menzogna dell'ebreo è, d'altronde, stato individuato sin dall'Antichità dallo storico J. Mélèze-Modrzejewski. Egli sostiene, infatti, che la rivendicazione tipicamente ebraica di poter essere al contempo giudeo e greco o giudeo e romano, che insomma il suo continuar a voler occupare uno spazio mediano – quello che in francese si direbbe *l'entre-deux* – sia all'origine di tutti i suoi mali, nel mondo antico come in quello più recente⁷⁰. Gli altri popoli, per cui vige il valore

⁶⁶ Arrivando a sostenere il rogo delle sinagoghe, delle loro case e dei loro libri, ma anche il sequestro dei loro beni e una sorta di sottomissione ai lavori forzati, pena l'espulsione dal paese ed il ritorno nella Terra Promessa, dove gli ebrei potranno continuare a vivere come meglio li aggrada lontano dai cristiani, il messaggio di Lutero potrebbe sembrare un condensato della storia del Novecento.

⁶⁷ LUTERO 1543, p. 10.

⁶⁸ LUTERO 1543, pp. 19-22.

⁶⁹ LUTERO 1543, p. 143.

⁷⁰ MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI 1991, pp. 82-96.

dell'autoctonia o che hanno una concezione giuridico-politica dell'identità etnica, non concepirebbero, infatti, l'inafferrabile posizione degli ebrei e li sospetterebbero dunque di aderire in modo falso al resto della comunità civile e di cospirare alle sue spalle. Questa è dunque, sin dall'Antichità, l'origine della *Judenfrage*, la questione ebraica, dove gli ebrei sono considerati un enigma identitario ed un problema da risolvere.

Di un ultimo elemento, per la verità estremamente diffuso, si fa ancora latore Lutero. Grande lettore di Paolo di Tarso, ed in particolare della sua Lettera ai Romani, Lutero non può che avvalorare la tesi paolina della natura superficiale, formale ed eteronoma del popolo ebraico. Il giudaismo non sarebbe che legalismo, casuismo, un sistema fondato sulla lettera morta della Scrittura cui manca lo Spirito vivificante della lettura cristiana. La riduzione del giudaismo a legge, in realtà, non rende giustizia alla *Torah*, la cui traduzione in «legge» è imprecisa ed andrebbe sostituita con «insegnamento», ed al fatto che la *Torah* stessa contiene molta narrazione e non solo legislazione. Questa riduzione non rende giustizia nemmeno alla tradizione giudaica della doppia *Torah*, quella scritta, ricevuta da Mosè al Sinai/Horeb, e quella orale, che lo stesso Mosè avrebbe tramandato ai posteri e successivamente messa per iscritto e confluita nel Talmud.

Menzogna, indefinitezza, eteronomia sono accuse che si fondano su un unico aspetto, la negazione: l'ebreo non dice la verità, non prende e non ha una posizione, né è capace di penetrare a fondo il reale. L'ebreo definito per via negativa è, dunque, il punto d'incontro fra Teologia e Filosofia, dove la prima mette in campo la cosiddetta «teologia della sostituzione» mentre la seconda produce una metafisica dell'ebreo fondata sulla negazione della Storia e dell'Essere. In entrambi i casi, la strategia comune riguarda l'espulsione dell'ebraismo dalla Storia: dalla Storia della salvezza per la Teologia e dalla Storia dell'Essere, o dello Spirito che dir si voglia, per la Filosofia. Il passo tra una descrizione dell'ebreo in termini negativi, anche in senso morale, e quella in termini nichilisti è, sul lungo termine, tragicamente inevitabile: l'ebreo è insignificante e come tale può essere annichilito. Prima di giungere a questa soluzione - l'*Endlösung*, la soluzione finale - Teologia e Filosofia s'impegnano a rileggere la presenza ebraica nella rispettiva Storia di cui ciascuna disciplina si interessa.

2.2. I FILOSOFI E LA *JUDENFRAGE*

Il caso più emblematico del rapporto fra Filosofia e popolo ebraico è certamente quello di Heidegger, che riguarda vicende biografiche del filosofo e, più recentemente, la pubblicazione postuma, per sua stessa volontà, degli *Schwarze Hefte*, i Quaderni Neri. Aldilà del suo apporto personale alla questione, Heidegger si trova, per motivi accidentali e di contingenza storico-politica, al culmine di un processo. Pur senza suggerire una forma di determinismo storico, è possibile interpretare il suo pensiero come portato da un'onda che montava da qualche secolo e che, nel mondo tedesco da Lutero in poi, si stagliava più nettamente che altrove. Seguendo la traccia segnata dallo studio di D. Di Cesare dedicato al rapporto di Heidegger con gli ebrei⁷¹, è

⁷¹ DI CESARE 2014a, in particolare pp. 36-81.

possibile, infatti, riconoscere, nei maggiori filosofi dell'area germanica, un comune e crescente interesse nei confronti del popolo ebraico come problema filosofico⁷².

Un primo passo è fatto da I. Kant (1724-1804) che, nel suo saggio *La religione nei limiti della semplice ragione* (1793), assegna all'ebraismo il gradino più basso nella sua gerarchia delle fedi storiche, mentre alla fede protestante spetta quello più alto. In realtà l'ebraismo è inserito in questa lista soltanto a causa della rilevanza dell'AT per il cristianesimo, poiché in realtà l'ebraismo non sarebbe nemmeno una religione⁷³:

La fede ebraica [*der jüdische Glaube*], nella sua istituzione originaria, non è altro che un complesso di leggi statutarie sul quale si fondava la costituzione statale; giacché i complementi morali che le furono aggiunti o già sin dall'inizio, o in seguito, non hanno parte, è indubitabile, dell'ebraismo in quanto tale. L'ebraismo infatti non è una religione, ma la riunione di una moltitudine di uomini che, appartenendo a un ceppo [*Stamm*] particolare, aveva formato non una chiesa, ma uno stato, retto da semplici leggi politiche.

Non soltanto Kant ripropone qui l'accusa di legalismo e quindi di esteriorità del popolo ebraico, ma appare evidente che, da buon cristiano per cui vige la separazione tra sfera politica e sfera religiosa – non si dimentichi che il cristianesimo nasce come fede perseguitata dalla politica e quindi come autonoma da quest'ultima – il filosofo non riesce a concepire l'ebraismo come *ethnos* avente una sua indipendenza politica ed una sua forma religiosa. Ad ogni modo, l'operazione di Kant da un lato esclude il giudaismo da questioni quali la religione e la morale, non essendo che un'accozzaglia di leggi, e dall'altro riconosce negli ebrei un gruppo politico straniero, arrivando a chiamarli *Pälestiner*, palestinesi⁷⁴.

Nel *Conflitto sulle facoltà* (1798), per scongiurare il rischio che questi stranieri – e perlopiù immorali, usurari e ingannatori nella descrizione kantiana – procurano all'Europa, il filosofo propone «l'eutanasia dell'ebraismo», e cioè che gli ebrei aderiscano alla «religione morale pura, con l'abbandono di tutte le antiche dottrine statutarie»⁷⁵. A proposito dell'espressione «eutanasia dell'ebraismo», che tanto ha fatto parlare⁷⁶, bisogna da una parte riconoscere che si tratta di un'idea del pensatore, ebreo, Lazarus Bendavid (1762-1832), dall'altra che anche il cristianesimo, nella prospettiva kantiana di una progressione verso una morale puramente razionale, avrebbe dovuto accettare a sua volta l'eutanasia⁷⁷. Più che profetizzare la soluzione finale attraverso l'immagine dell'eutanasia dell'ebraismo, Kant ripropone l'immagine caricaturare dell'ebraismo come eteronomia. Il filosofo della legge morale non può, infatti, accettare il formalismo e l'etero-normatività del sistema ebraico. Straniero, a-morale, in quanto sottoposto al fardello di leggi esterne, l'ebreo è per Kant, in maniera sintetica, il simbolo dell'alterità.

⁷² Altri studi più approfonditi sono quelli di ROSE 1990 e MACK 2003.

⁷³ KANT 1793, pp. 157-158 (traduzione leggermente modificata).

⁷⁴ KANT 1798a, p. 88.

⁷⁵ KANT 1798b, p. 264.

⁷⁶ TAFANI 2008.

⁷⁷ STANGNETH 2001, p. 43.

Da queste stesse basi muove Hegel, il quale, mescolando elementi scritturistici alla sua filosofia della storia, produce un contributo notevole alla questione. Sin dalla *Fenomenologia dello Spirito* (1807), dove la storia umana è il manifestarsi dello Spirito assoluto, il suo primo problema sta nel giustificare come il popolo ebraico sia sopravvissuto all'antichità ed in che termini esso rappresenti, o non rappresenti, tale Spirito. La soluzione trovata dal filosofo è che la permanenza del popolo ebraico è dovuta al suo carattere di permanente antagonismo allo Spirito, ed in particolare nel suo rifiuto ostinato alla rivelazione cristiana, che tale Spirito incarna.

Nella filosofia idealista, dove la Ragione si vuole universale, il particolarismo ebraico è, infatti, un'aberrazione: lo Spirito, di conseguenza, non si manifesta nell'ebraismo – nell'ebraismo, «lo spirito appare ancora posto senza spirito»⁷⁸ – e l'ebraismo permane immutato nella storia proprio perché non ne partecipa al progressivo divenire. Quella degli ebrei, in altri termini, è una sorta di «maledizione all'eternità», in quanto estranei allo Spirito e quindi estranei alla storia.

Se, sul piano della filosofia della storia, Hegel interpreta il destino (*Schicksal*) del popolo ebraico in termini di negatività dialettica, sul piano della filosofia politica, lo interpreta in termini di schiavitù. Basandosi sul racconto biblico della schiavitù in Egitto, il filosofo arriva ad affermare che l'esodo biblico non è il passaggio dalla schiavitù alla libertà ma dalla schiavitù umana a quella divina⁷⁹. La condizione di schiavitù si manifesta in particolare nell'impossibilità di concepire la proprietà privata nel pensiero ebraico, soprattutto quella della terra, poiché la terra è di Dio ed il popolo di Israele la abita come straniero (Lv 25. 23). Ora, se questo vale per la Terra Promessa, vale *a fortiori* nell'esilio perenne in cui vivono gli ebrei. La conseguenza che il filosofo ne trae è di capitale importanza: se gli ebrei non hanno diritto alla proprietà privata, non possono essere cittadini a pieno titolo né possono costituire uno stato. Scrive⁸⁰: «Presso gli ebrei la fonte di queste leggi era che non avevano nessuna libertà e nessun diritto, poiché consideravano tutto non come una proprietà, ma come un prestito, mentre come cittadini erano tutti un nulla [*ein Nichts*]».

La caratterizzazione degli ebrei come entità a-storica ed a-politica inizia con Hegel a presentare dei tratti ontologici: la nullità del popolo di Israele in termini di cittadinanza equivale alla nullità della sua religione, plasticamente manifestata nella pratica dell'aniconismo. Lo spazio vuoto che caratterizzava la cella del tempio di Gerusalemme denunciava quindi l'assenza di un'anima ebraica⁸¹ e la vuotezza, la nullità su cui si fonda l'ebraismo.

L'apporto di F. Nietzsche (1844-1900) è iscritto, ancora una volta, in un'analisi storica. Poiché è il cristianesimo ad essere il bersaglio costante della sua filosofia, la trattazione dell'ebraismo è subordinata a questa priorità. In questi termini, allora, la critica all'ebraismo si risolve nel riconoscere che è quest'ultimo ad aver creato il cristianesimo. In particolare, rompendo l'originario rapporto naturale con la realtà (il dionisiaco di Nietzsche), il giudaismo

⁷⁸ HEGEL 1837, vol. 2, p. 224. Si noti per inciso che anche l'Islam rimane periferico nella riflessione hegeliana.

⁷⁹ HEGEL 1907, p. 360.

⁸⁰ HEGEL 1907, p. 366.

⁸¹ HEGEL 1907, p. 361.

avrebbe prodotto per primo una duplice falsificazione di lunga durata: «il concetto di Dio falsificato» ed «il concetto falsificato della morale», entrambi dei quali si intrecciano all'intero sviluppo della filosofia moderna⁸².

L'opera di falsificazione (*Fälschung*) dei veri valori umani è aggravata dalla persistente volontà di continuare ad esistere da parte del popolo ebraico, che lo ha costretto, storicamente, ad una serie di mutazioni mimetiche che lo caratterizzano ancora una volta come menzognero. La caparbia ebraica potrebbe, quindi, essere interpretata come una sorta di volontà di potenza perversa, poiché, invece che volta ad elevare un valore, si ripropone di perpetrare un dis-valore⁸³:

Gli ebrei sono il popolo più notevole della storia mondiale, poiché, posti dinanzi alla questione dell'essere e del non essere, hanno preferito con una consapevolezza assolutamente inquietante l'essere a qualsiasi prezzo: questo prezzo fu la radicale falsificazione di ogni natura, di ogni naturalezza, di ogni realtà, dell'intero mondo interiore così come di quello esterno.

Più scottante e, per così dire, all'ordine del giorno, diventa la questione con Heidegger. Non è qui possibile addentrarsi nella filosofia heideggeriana ma, per contestualizzarne la posizione, è sufficiente evocare la sua critica contro la metafisica tradizionale. La sua filosofia muove, infatti, dal rifiuto della visione tipica secondo cui l'Essere si dà, si presentifica nell'ente. In questo modo, sostiene Heidegger, concentrandosi sull'ente, il pensiero metafisico ha dimenticato l'Essere. Per riguadagnare un vero pensiero dell'Essere, bisogna allora riflettere sulla *Ontologische Differenz*, la differenza ontologica, ossia sullo scarto fra l'Essere e l'ente.

Ora, una delle maggiori operazioni speculative contenute nei *Quaderni Neri*, soprattutto nei primi composti durante la seconda guerra mondiale, consiste nel fatto che Heidegger fa coincidere le sorti dell'Essere con quelle del popolo tedesco e le sorti dell'ente con quelle del popolo ebraico. Soltanto così diventa pienamente intellegibile la seguente proposizione, che merita di essere riprodotta anche nell'originale tedesco⁸⁴:

Die Frage nach der Rolle des *Weltjudentums* ist keine rassistische, sondern die metaphysische Frage nach der Art von Menschentümlichkeit, die *schlechthin ungebunden* die Entwurzelung alles Seienden aus dem Sein als weltgeschichtliche «Aufgabe» übernehmen kann.

La questione riguardante il ruolo dell'ebraismo mondiale non è razziale, bensì è la questione metafisica su quella specie di umanità che, essendo semplicemente svincolata, può fare dello sradicamento di ogni ente dall'Essere il proprio «compito» nella storia del mondo.

⁸² NIETZSCHE 1895, p. 196.

⁸³ NIETZSCHE 1895, p. 193.

⁸⁴ HEIDEGGER 2014b, p. 243. Per la traduzione si veda DI CESARE 2014a, p. 20.

Smarcandosi, quindi, dalla retorica razzista del nazionalsocialismo, Heidegger culmina il percorso che abbiamo fin qui riassunto ponendo la questione ebraica in termini non più soltanto filosofici ma metafisici. Già Hegel e, in una misura diversa, Nietzsche avevano individuato nel popolo ebraico una «nullità», non in quanto elemento irrisorio, ma in quanto minaccia all'essere di cui la Storia e l'Umanità sono espressione. Prima della riflessione di Heidegger, manca una definizione per così dire ontologica dell'ebreo, limitandosi a ripetere che, anzi, egli finge di avere un'identità, ma non si tratta che di una menzogna poiché egli non è radicato da nessuna parte essendo, come si direbbe in tedesco, *wurzellos*. A tal proposito, Heidegger rincara la dose: l'ebreo non è caratterizzato solo dall'assenza di suolo (*Bodenlosigkeit*), ma dall'assenza di mondo (*Weltlosigkeit*)⁸⁵. Il riferimento non è più all'esistenza diasporica ed errabonda del popolo. L'essere-nel-mondo, nella filosofia heideggeriana, non significa la semplice presenza spaziale ma l'esistenza *tout court*.

Heidegger contribuisce così a portare la condizione di sradicamento (*Entwurzelung*) dell'ebreo al cuore stesso dell'identità, facendo dell'ebreo la personificazione della differenza ontologica, l'ente che non potrebbe essere più estraneo all'Essere e che perciò, con la sua esistenza inautentica, mina quest'ultimo. Negando all'ebreo una qualsiasi forma di radicamento (*Verwurzelung*) o di fondamento, quello che i greci – *alter-ego* del popolo tedesco nell'antichità⁸⁶ – chiamavano l'*arché*, l'estraneità dapprima politica dell'ebreo diventa una cifra ontostorica: l'ebreo è privo non solo di storia ma anche dell'Essere, condizione che lo rende più prossimo alle cose inerti che agli altri esseri umani.

L'ebreo, tuttavia, è tutt'altro che inerte. La frenesia che lo contraddistingue, in quanto «figlio di Mercurio» secondo la definizione di Y. Slezkine⁸⁷, il suo esser febbrile commerciante e traffichino, sarebbe, in una sorta di contrappasso, il sintomo della sua sradicatezza, dove la forma della sua esistenza inautentica non può che somigliare al continuo ed inautentico divenire in cui si affaccenda. L'aver mercificato il mondo ed i rapporti, lui che non esiste-nel-mondo e che non è capace di legame, costituirebbe l'apporto dell'ebreo al sistema occidentale, un apporto quindi distruttivo agli occhi di Heidegger che constata con preoccupazione la *Verjüdung*, la giudeizzazione, del mondo contemporaneo.

Proprio in quanto rischioso per gli altri popoli, si fa necessario ed urgente definire l'ebreo. È qui che il filosofo che rigetta la metafisica tradizionale, riflettendo sugli ebrei, torna a porsi la questione metafisica per eccellenza, il platonico *tí tó estí*, la domanda definitiva, nel senso che cerca una definizione, quella che induce a credere che vi sia un *quid*, una essenza identica, malgrado e oltre le differenze. Se C. Schmitt (1888-1985) ricorreva ad una tautologia, «l'ebreo è l'ebreo»⁸⁸, l'elaborazione metafisica della *Judenfrage* in Heidegger arriva a produrre, come correttamente nota Di Cesare, «un *Ebreo metafisico*, l'idea dell'Ebreo metafisicamente definita sulla base delle secolari opposizioni che mettono fuori l'ebreo, lo respingono nell'apparenza inautentica, lo relegano nell'astrazione senz'anima, nella invisibilità spettrale,

⁸⁵ HEIDEGGER 2014a, p. 97.

⁸⁶ Sulla riappropriazione della grecità nella retorica tedesca dal XVIII secolo al Terzo Reich, si veda ANDURAND 2013.

⁸⁷ SLEZKINE 2004, pp. 13-71.

⁸⁸ SCHMITT 1936, p. 33.

via via fino al nulla»⁸⁹. Al di là di questa concettualizzazione tradizionale ed astratta, che nega all'ebraicità una sostanza ontologica – avendogli negato l'Essere –, la sola definizione possibile è in termini biologici, e la sola sostanza individuabile è il sangue. Spogliata di ogni tratto culturale e religioso (che sono delle mere finzioni e menzogne) l'unica identità vera e possibile per l'ebreo è quella del sangue: un'identità immutabile, perpetrata in una storia di endogamia, un'identità che, secondo i suoi ideatori, non possa esser smentita o dissimulata.

Questo breve percorso, che certo avrebbe potuto presentare un ventaglio più largo di pensatori – come J.G. Fichte, J.G. Herder, A. Schopenhauer, G. Frege e, per certi versi, L. Wittgenstein – e che rappresenta un florilegio di posizioni sostanzialmente anti-giudaiche, non intende tirare conclusioni definitive a tal proposito sui singoli autori, né insinuare che questi abbiano negato direttamente diritti civili o religiosi agli ebrei. Il problema, come si è detto, è sul piano filosofico. Al tempo stesso, l'utilità di una tale retrospettiva sta nel rilevare che proprio il carattere banale ed ordinario delle prese di posizione qui passate in rassegna ha permesso alla problematizzazione filosofica della questione ebraica di crescere in maniera sotterranea ma costante e pressoché impercettibile. Inoltre, le ragioni originarie delle modalità e degli esiti di tale problematizzazione hanno, tutte, un'origine teologica. Come scrive Di Cesare⁹⁰:

Emerge dunque un altro motivo che spinge a parlare di antisemitismo metafisico ed è il rinvio della metafisica alla teologia – un rinvio che altrimenti rischierebbe di sfuggire. Le opposizioni gerarchiche, a partire da anima/corpo, spirito/lettera, interno/esterno, tradiscono a stento la provenienza teologica. In tal senso l'antisemitismo metafisico lascia emergere, com'è giusto che sia, il retaggio dell'antigiudaismo cristiano, un patrimonio secolare di immagini lugubri, figure sinistre, metafore demonizzanti, a cui gli ebrei sono stati inchiodati nei secoli, un corredo di rimproveri abietti, calunnie perverse, accuse efferate che culminano nella incriminazione del deicidio. Questo antigiudaismo, che può agire anche in un preteso laicismo secolare, che può operare perfino dimentico di sé, inconsapevole, ma non innocente, ha permeato tutta la metafisica occidentale, senza venire sconfessato.

3. *IN CAUDA VENENUM*: I RISCHI DELL'APPROCCIO IDENTITARIO

L'approccio identitario oggi diffuso nello studio dell'antico Israele e, in senso lato, negli *Jewish Studies*, è dunque il prodotto di una lunga riflessione teologico-filosofica impostata storicamente. I capisaldi di questa riflessione erano, da una parte, il problema della permanenza del popolo ebraico attraverso i secoli e, dall'altra, l'unità dei due Testamenti come modello ermeneutico del popolo, che presagiva la sua sostituzione sullo sfondo di una Storia intesa in modo (giudeo-)cristiano. Il punto di contatto maggiore fra l'imperante approccio identitario e questa tradizione è la *Judenfrage*, che, quanto a se stessa, ha sortito due conseguenze assai problematiche: la prima, esasperare la differenza fra non-ebrei ed ebrei

⁸⁹ DI CESARE 2014a, p. 191.

⁹⁰ DI CESARE 2014a, p. 193.

(antichi o moderni), sanciti come estranei; la seconda, palesare ancora una volta che l'identità ebraica è un'identità artificiale, esterna e, in definitiva, vuota e menzognera.

All'ombra della *Judenfrage*, ciascuna alla sua maniera, la Teologia e la Filosofia europee, e soprattutto di area tedesca, hanno concepito Israele in modo essenzialista: la Teologia in modo a-storico, la Filosofia in modo nichilista. Israele che per il teologo è *ab aeterno*, è per il filosofo nulla. Il radicamento identitario della Teologia è sradicamento ontologico per la Filosofia. Non si tratta tuttavia di una contraddizione, poiché, come abbiamo visto, l'identità ebraica è un'identità che la Filosofia interpreta come fondata sulla finzione, sulla menzogna, sul nulla. A sua volta, la Teologia ha sancito la nullità dell'elezione ebraica, pur esaltata nelle teologie bibliche, nel momento in cui lo fa dalla prospettiva dell'unità dei due Testamenti e quindi della teologia della sostituzione. Le posizioni di Teologia e Filosofia sono, piuttosto, due facce della stessa medaglia e la concezione essenzialista del popolo ebraico è, in ultima istanza, frutto dell'antigiudaismo cristiano. L'appiattimento - di senso e di cronologia - della definizione dell'ebreo, e quindi dell'approccio identitario, è stato a lungo il modo attraverso il quale il cristiano ha potuto continuare a ritenere l'ebreo oggetto delle minacce contenute nell'AT e, soprattutto, della condanna contenuta nel NT a seguito dell'accusa di deicidio. Questo appiattimento, realizzatosi in forme grezze e brutali per secoli sino a culminare nella Shoà, è ancora presente, in maniera certo più raffinata e sottile, più o meno consapevole, nel pensiero occidentale e cristiano, sia esso filosofico o teologico.

Perché, tuttavia, insistere sulle colpe o, se preferiamo, sui limiti della riflessione teologico-filosofica su Israele, soprattutto oggi quando queste discipline sono avvertite come obsolete, in assoluto ed in particolare in relazione allo studio dell'antico Israele? Qualcuno potrebbe sostenere che, anzi, nei nostri studi si è assistito ad un abbassamento di registro, passando dalla speculazione filosofica e teologica a questioni sociologiche, filologiche, e di cultura materiale. Non condividendo quest'approccio qualitativo né la gerarchizzazione morale delle scienze, è pur vero che il baricentro della riflessione attorno ad Israele si è spostato. Il fatto, ad esempio, che la Teologia biblica novecentesca sia tornata a porre la fede al centro della propria riflessione, mettendo quindi l'enfasi sul NT e sulla lettura credente - e cristiana - dell'AT è un fatto che liquida la disciplina ai circoli credenti e tiene in ostaggio nelle facoltà teologiche la stessa disciplina della Storia d'Israele o la Storia della religione d'Israele. A ciò si aggiunge l'abbandono della questione ebraica da parte del mondo filosofico che, certo, paga lo scotto dell'adesione al nazionalsocialismo di filosofi di spicco nel mondo tedesco. In un certo senso, anzi, la costituzione dello Stato di Israele nel 1948 può essere considerata la risposta definitiva alla *Judenfrage*. La creazione di uno Stato, che certo dipende anche da dinamiche interne all'ebraismo, ha determinato, infatti, l'espulsione del problema ebraico nel suo contesto originale negli anni imbarazzanti in cui i figli d'Israele erano fatti incamminare verso la «soluzione finale», e poi nella nuova era della storia mondiale spesso definita «dopo Auschwitz». La *Judenfrage* si chiude così con un sostanziale fallimento, senza lasciare strascichi nell'ambito filosofico ma tramutandosi in una questione di geopolitica del Vicino Oriente contemporaneo.

È, inoltre, vero che a partire dalla fine del secolo scorso, si è cominciato faticosamente a riscrivere delle storie e delle archeologie dell'antico Israele, come già accennato. Si tratta di ricostruzioni che non costituiscono più un «ipertesto», una parafrasi del testo biblico, ma ricostruzioni indipendenti e, soprattutto, connesse alla storia ed all'archeologia del Vicino Oriente antico e, in particolare, della regione levantina⁹¹. Per dirla con le parole di M. Liverani, si è iniziato a «normalizzare» l'antico Israele, smettendo di concepirlo come essenzialmente diverso dai popoli coevi e la cui ricostruzione storica, economica, sociale e persino religiosa, fuori dalla propaganda biblica, è simile a quella di quei popoli⁹².

Infine, le teologie della fine del secolo scorso e quelle sempre minori e dubitative⁹³ degli anni 2000, sono teologie di crisi sotto molti aspetti⁹⁴. Esse segnano, di fatto, un ritorno alla formula di teologia dell'AT, tralasciando il concetto di centro e moltiplicando le tematiche e le correnti teologiche, e producono delle monumentali descrizioni di quella che potremmo chiamare la religione biblica, sospendendo quindi il giudizio di se e quando questa forma di religione fosse applicata⁹⁵. Sussiste, tuttavia, il problema del rapporto mai risolto dell'AT col NT, ed in particolare la comprensione di tale rapporto alla luce del paradigma promessa/compimento. Rari, infatti, sono i teologi che propongono una lettura dell'AT «come se il NT non esistesse»⁹⁶.

Malgrado questa nuova stagione degli studi, l'approccio identitario rimane dominante e si concretizza nella ricerca di cultura materiale differente, tradizioni linguistiche e testuali differenti, pratiche alimentari ed etiche differenti, tutto purché sia differente⁹⁷. Benché continuamente invocato, soprattutto per le fasi iniziali (l'età del Ferro), il radicale cambio di paradigma, che legga la storia e la religione di Israele non solo sullo sfondo del contesto levantino ma in esso pienamente inserito – pur con le caratteristiche a lui proprie –, resta ancora relegato ad un futuro prossimo⁹⁸. Al contrario, la chiave di lettura del popolo di Israele, per tutte le sue epoche di esistenza – e sono quindi tante – è volto ancora oggi, il più delle volte, alla ricerca di ciò che J.-L. Amselle chiama il «peccato di discontinuità»⁹⁹, e cioè alla ricerca di ciò che segna una rottura con il resto piuttosto che ciò che segna la continuità. Questo approccio si concretizza, ad esempio, nello studio delle cosiddette «origini di Israele» all'età del Ferro, con l'elezione dell'*ethnic boundary*¹⁰⁰, secondo cui l'identità di un gruppo nasce e si mantiene reagendo a quelle altrui, a modello interpretativo pressoché unico dell'identità israelita sin dalle sue origini, laddove invece non si tratta che di una delle tante

⁹¹ LIVERANI 1999.

⁹² LIVERANI 2003, pp. viii-ix, che riprende, forse involontariamente, la terminologia di YEHOSHUA 1990. In generale, si veda l'opera provocatoria di WHITELEAM 1996 e, più recentemente, PFOH 2009.

⁹³ Si veda, ad esempio, quella di SCHMID 2013.

⁹⁴ L'incipit di ognuna potrebbe essere lo stesso di quella di G. Hasel: «Old Testament theology today is indeniably in crisis [...] Though it is centuries old, OT theology is now uncertain of its true identity» (1991, p. 1).

⁹⁵ Un esempio è la recente opera di JEREMIAS 2015.

⁹⁶ MCKENZIE 1974, p. 319.

⁹⁷ Per limitarsi a qualche titolo: FINKELSTEIN 1996; JONES - PEARCE 1998; SPARKS 1998; COHEN 1999; KONRADT - STEINERT 2002; DEVER 2003; KILLEBREW 2005; FAUST 2006; FREY ET AL. 2007; MASON 2007; LEVINE - SCHWARTZ 2009; NESTOR 2010; PRATO 2010; ECKHARDT 2012; ROM-SHILONI 2013; MILLER 2010, 2012, 2014; SCHWARTZ 2014.

⁹⁸ Si vedano, ad esempio, le considerazioni conclusive di NIEHR 1998, pp. 245-248.

⁹⁹ AMSELLE 1990, pp. 35-36.

¹⁰⁰ BARTH 1969.

scuole di pensiero etno-antropologico¹⁰¹. Un'altra forma tipica dell'approccio identitario è la continua abitudine a ragionare per opposizioni binarie (Israele vs Canaan, Israele vs Samaritani, giudaismo vs ellenismo, etc.¹⁰²), spesso smentita a parole ma sovente operativa in filigrana come recentemente rilevato da C. Uehlinger¹⁰³.

In maniera generale, le questioni che lo storico dell'antico Israele oggi si pone, nonché gli strumenti che mette in campo per trovare delle risposte, non sono il prodotto diretto della sua analisi del passato, ma il portato delle tradizioni erudite e della letteratura accademica attuale. Questi modelli interpretativi dipendono, da ultimo, dal racconto biblico letto senza la necessaria distanza critica¹⁰⁴. Tale amalgama di dato biblico e una sua atavica interpretazione acritica è, dunque, alla base del costante interrogativo sullo statuto speciale dell'identità ebraica, in termini di differenza¹⁰⁵:

Following an important historiographical strand in the Hebrew Bible (which is too narrowly and imprecisely designated «deuteronomistic»), the distinctiveness of that religion and a consciousness of «being different» were long considered to have been vital prerequisites for Israel's *raison d'être* as a people, a state, or a set apart «nation under God».

Un tale statuto speciale e, in definitiva, la generale ossessione identitaria nei confronti di Israele sono il risultato non di operazioni storiografiche accurate, ma l'elevazione di un'abitudine interpretativa – radicata nell'antigiudaismo cristiano – estremamente diffusa e condivisa. Quest'abitudine, che devia la ricerca dello storico, al contempo semplifica la portata dei suoi interrogativi e, di conseguenza, ne deforma i risultati.

Si rende necessario, pertanto, prendere atto del fatto che ogni approccio identitario alla storia di Israele contiene il rischio di perpetrare, nel lessico e nelle fondamenta stesse della ricerca, un aspetto di *dóxa*, opinione, ossia l'antigiudaismo latente nelle nostre culture, piuttosto che di *epistémè*, sapere scientifico. Al di là, infatti, di come si definisca l'identità, che però risponde sempre all'individuazione di un nucleo nel divenire, tale lessico si iscrive nella fallimentare *Judenfrage*, la questione ebraica, con tutte le implicazioni che si sono viste. Spogliata del suo contenuto confessionale o metafisico, la *Judenfrage* si ricicla come questione identitaria, che tanto affascina quel mondo accademico che si dedica all'antico Israele con i metodi della storia delle religioni e dell'esegesi storico-critica. *In cauda venenum*: anche se ampiamente superata o non considerata dagli studiosi odierni dell'antico Israele, rimane,

¹⁰¹ Questa critica è condivisa da KLETTNER 2014 e MAEIR - HITCHCOCK 2017, p. 154.

¹⁰² Laddove la vera opposizione, perché documentata e dimostrata, è quella col cristianesimo, nella quale, rispettivamente, giudaismo e cristianesimo si formano l'uno davanti/contro/su/addosso l'altro (BOYARIN 2003, 2004).

¹⁰³ UEHLINGER 2015.

¹⁰⁴ Un testo esemplare è quello di Lv 18. 3-4 in cui Dio fa riferire al popolo attraverso Mosé: «Non farete come si fa nel paese d'Egitto dove avete abitato, né farete come si fa nel paese di Canaan dove io vi conduco, né imiterete i loro costumi. Metterete in pratica le mie prescrizioni e osserverete le mie leggi, seguendole. Io sono il Signore».

¹⁰⁵ UEHLINGER 2015, p. 6.

nell'approccio identitario, il colpo di coda velenoso della secolare impostazione teologico-filosofica.

4. L'ANTI-KEHRE: DALLA RIFLESSIONE TEOLOGICO-FILOSOFICA ALL'ANTROPOLOGIA

L'epistemologia dell'antico Israele come sapere scientifico basato su fondamenta stabili è un cantiere ancora a venire, dove per fondamenta stabili sono allora da intendersi la radicale normalità del popolo di Israele ed il carattere letterario – non storico né ispirato – del testo biblico, in particolare della *Torah* che è, al di là delle sue singole parti, un racconto, una sorta di *Bildungsroman* di quello che sarà – nel resto del testo – il personaggio principale, Israele. Tale cantiere deve, tuttavia, essere preceduto dal regime di transizione di cui si parlava nell'introduzione, al fine di evitare che i nuovi studi continuino lo spirito che animava l'impostazione teologico-filosofica precedente. In questo senso, la tendenza esclusiva ed escludente del testo biblico andrebbe calmierata non evocando una realtà fatta di continui avvicinamenti e mescolamenti – concetti che continuano a ribadire l'esistenza di una purezza originaria – ma smascherando, per così dire, la «consustanzialità» di Israele con gli altri popoli e quindi la sua «normalità» da sempre.

Le strategie da mettere in atto contro il perpetrarsi dell'impostazione teologico-filosofica sono molteplici. Da un lato, è tempo di dimettere la prospettiva – teologica e quindi cristiana – dell'unità dei due Testamenti sin dal lessico, preferendo le espressioni «Bibbia ebraica» o meglio ancora l'acronimo «TaNaKh» piuttosto che «Antico Testamento». Anche l'espressione «popolo eletto» o simili andrebbero evitate, mentre la categoria di «antico Israele» sarebbe da limitare ad un senso generalissimo. Dal punto di vista religioso, inoltre, bisognerebbe preferire il concetto di yahwismo piuttosto che quello di giudaismo per il primo millennio a.e.c., essendo quest'ultimo un termine sorto in epoca asmonea (2 Mac 2. 21, 8. 1, 14. 38; 4 Mac 4. 26) e che assume il significato che gli si attribuisce oggi soprattutto a partire dalle lettere paoline (in particolare da Gal 1. 13-14) e dalla loro generale riduzione del giudaismo a pratica passiva della legge mosaica. Da ultimo, bisognerebbe annientare la distanza con la tradizione propriamente ebraica degli studi.

Quanto a quest'ultimo aspetto, non si tratta di «giudaizzare» la disciplina, per riprendere la terminologia allarmata di Heidegger, bensì di uscire finalmente da un monopolio disciplinare e da un'espropriazione culturale che hanno negato per secoli la legittimità e financo l'esistenza di un'interpretazione giudaica. *Ex oriente lux*: la rinascita della riflessione teologico-filosofica in merito all'ebraismo può dipendere proprio dalla tradizione ebraica, che si caratterizza per essere una riflessione al contempo teologico-filosofica, come emerge dai testi classici del giudaismo del secolo scorso, come quelli di M. Buber (1878-1965), F. Rosenzweig (1886-1929) o A.J. Heschel (1907-1972). Questi autori, assieme a tanti altri, rappresentano un pensiero ebraico essenzialmente indirizzato all'etica, ma non in senso legalistico, come nella – spesso calunniosa – lettura cristiana, bensì nel senso di un'ermeneutica esistenziale o umanista del testo biblico, dove a ciascun essere umano spetta di svolgere la propria missione nel mondo. A differenza di quella cristiana, la tradizione

ebraica si caratterizza, infatti, per essere una riflessione diretta non alla divinità (una teologia), di cui di fatto non si sa nulla, ma all'uomo (antropo-logia)¹⁰⁶:

Vi è un solo modo per definire la religione ebraica. Essa è consapevolezza dell'interesse di Dio per l'uomo, consapevolezza di un patto, di una responsabilità che investe tanto lui quanto noi. Il nostro compito è di rispondere alla sua sollecitudine, di realizzare la visione che egli ha del nostro compito. Per conseguire i suoi fini, Dio ha bisogno dell'uomo, e la religione, come viene intesa nella tradizione ebraica, è un modo di servire questi fini, dei quali noi stessi abbiamo bisogno, anche se possiamo non esserne coscienti, fini dei quali dobbiamo imparare a sentire l'urgenza dentro di noi. La vita è una associazione tra Dio e l'uomo. [...] La Bibbia non è una storia del popolo ebraico ma la storia di Dio che cerca l'uomo giusto.

In questo contesto non sono quindi enfatizzate le posizioni dogmatiche e stabili (come l'elezione, la santità, etc.), bensì il carattere progressivo della conoscenza umana, «il cammino dell'uomo» per riprendere le parole di Buber¹⁰⁷. Come conclusione alla sua teologia, M.A. Fishbane scrive infatti: «The task of theology is lifelong; an ongoing centering within life - in preparation for death. Theology is a training in receiving and releasing with alert thankfulness»¹⁰⁸.

Per restare con un'immagine di Heidegger, come la sua riflessione si caratterizza attorno al 1930 per la famosa *Kehre*, cioè la svolta dall'esistenzialismo all'Essere, si potrebbe dire che la missione degli studi sull'antico Israele dovrebbe percorrere al contrario tale svolta, tornando a preoccuparsi maggiormente del polo antropologico della riflessione: un'anti-*Kehre* dunque, o una conversione. Il termine *Kehre*, svolta, tornante, inversione appartiene, infatti, allo spettro semantico della conversione, non però nel senso intellettuale del greco *metánoia*, ma in quello fisico della radice ebraica *shuv*, «ritornare», «volgersi indietro», «rivolgersi». Per scrivere un'epistemologia dell'antico Israele e per svincolarne lo studio dalle facoltà di Teologia, serve non soltanto continuare sulla via di un'antropologia storica dell'Israele antico nello stretto contesto storico, religioso e culturale delle culture del Levante e su base comparativa, ma serve anche una conversione, un ritorno al testo ebraico ed alla tradizione interpretativa antropologicamente centrata a lui propria, come antidoto e come immunizzazione per i nostri studi confessionalmente sbilanciati.

In questa fase di transizione, di quarantena, sembra ancora auspicabile una riflessione di ampio respiro teologico-filosofica, che non può essere rimpiazzata da quella dell'esegeta, dell'archeologo, dell'esperto di letteratura del Vicino Oriente antico, dell'antropologo o dello storico delle religioni. Le competenze vanno sommate, non sottratte. In questa quarantena, anzi, i ruoli della Teologia e della Filosofia possono tornare ad essere importanti catalizzatori, per evitare che la normalizzazione dell'antico Israele diventi una sua banalizzazione, come

¹⁰⁶ HESCHEL 1951, pp. 208-212.

¹⁰⁷ BUBER 1948.

¹⁰⁸ FISHBANE 2008, p. 206.

nelle posizioni dei minimalisti nel dibattito sul ruolo del testo biblico come fonte storica¹⁰⁹. Si tratta, al contrario, di trovare un (difficile) equilibrio.

Non solo la delicata operazione di rilevamento e annientamento dei fantasmi che abitano la coscienza storica e culturale europea è, a pieno titolo, dominio delle discipline filosofica e teologica che, prime, li hanno generati e nutriti. La determinazione di una vera epistemologia dell'antico Israele è, a sua volta, un compito che spetta ad una nuova forma di sapere teologico-filosofico in senso lato ed inglobante, meno interessato alla «parola di Dio» e più alla «parola rivolta all'uomo», dove le tradizioni cristiana ed ebraica percorrano assieme un pezzo di cammino, e possano finalmente «rivolgersi» l'una all'altra non in termini oppositivi ma dialogici.

D'altronde, se c'è una vocazione della disciplina degli studi ebraici in generale, essa risiede proprio nel mostrare i limiti dei recinti disciplinari, delle categorie, dei limiti cronologici e geografici. Inoltre, in un mondo in cui si rafforzano i nazionalismi sovranisti, rifioriscono le teorie complottiste, dilaga il mito dell'esodo dei migranti, è sempre più attuale e interessante studiare la storia del Mediterraneo del primo millennio a.e.c. e più tardi quella europea, e non solo, in ottica ebraica. Esuli, mercenari, commercianti, viaggiatori, eredi e propagatori di tradizioni culturali lontane, ed al contempo precoci assimilatori di tradizioni altrui, gli ebrei sono i migranti e gli altri per antonomasia e al contempo rappresentati di un cosmopolitismo o, se vogliamo, di un'identità liquida *ante litteram*. Per dirla con le parole programmatiche di Y. Slezkine, «nella modernizzazione [...] si diventa tutti ebrei»¹¹⁰. Ebbene, in questa breccia della riflessione, che non è certo affare dello storico o dello storico delle religioni, il teologo ed il filosofo possono – ma forse devono – apportare il loro contributo.

Fabio Porzia

ERC Mapping Ancient Polytheisms (MAP – 741182)

PLH-ERASME (EA 4601)

Université de Toulouse - Jean Jaurès

fabio.porzia@univ-tlse2.fr

BIBLIOGRAFIA

ALBERTZ 1992: R. Albertz, *Storia della religione nell'Israele antico*, 1-2 (ed. or. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 1-2, Göttingen 1992), trad. it. Brescia 2005.

ALETTI ET AL. 2005: J.-N. Aletti, M. Gilbert, J.-L. Ska, S. De Vulpillières, *Lessico ragionato dell'esegesi biblica. Le parole, gli approcci, gli autori* (ed. or. *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique. Les mots, les approches, les auteurs*, Paris 2005), trad. it. Brescia 2006.

AMSELLE 1990: J.-L. Amselle, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove* (ed. or. *Logique métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris 1990), trad. it. Torino 1999.

¹⁰⁹ Cf. nota 64.

¹¹⁰ Slezkine 2004, p. 9.

- ANDURAND 2013: A. Andurand, *Le mythe grec allemand. Histoire d'une affinité élective*, Rennes 2013.
- BARR 1998: J. Barr, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*, London 1998.
- BARTH 1947: K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich 1947, ⁵1985.
- BARTH 1969: F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Boston 1969.
- BAUR 1864: F.C. Baur, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, Leipzig 1864.
- BUBER 1948: M. Buber, *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico* (ed. or. *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, Den Haag 1948), trad. it. Magnano, BI 1990.
- BOYARIN 2003: D. Boyarin, *Semantic Differences; or, "Judaism"/"Christianity"*, in A.H. Becker - A. Yoshiko Reed (edd.), *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen 2003, pp. 63-85.
- BOYARIN 2004: D. Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, PA 2004.
- BRETTLER 1997: M. Z., *Biblical History and Jewish Biblical Theology*, «The Journal of Religion» 77/4 (1997), pp. 563-583.
- BRUEGGEMANN 1997: W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis, MN 1997.
- BULTMANN 1941: R. Bultmann, *Offenbarung und Heilsgeschehen*, Göttingen 1941.
- BULTMANN 1958: R. Bultmann, *Storia e escatologia* (ed. or. *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958), trad. it. Brescia 1989.
- BÜSCHING 1758: A.F. Büsching, *Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzug der biblisch-dogmatischen Theologie vor der alten und neuen scholastischen, und von theologischen Aufgaben zur Erläuterung seiner Epitome theologiae*, Lemgo 1758.
- CHILDS 1979: B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, PA 1979.
- CHILDS 1992: B.S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, London 1992.
- COHEN 1999: S.J.D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley 1999.
- CULLMANN 1946: O. Cullmann, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo* (ed. or. *Christus und die Zeit: Die Urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich 1946), trad. it. Bologna 2005.
- DAVIES 1992: P.R. Davies, *In Search of "Ancient Israel"*, Sheffield 1992.
- DAVIES 2007: P.R. Davies, *The Origins of Biblical Israel*, New York-London 2007.
- DEUTSCHMANN 1709: J. Deutschmann, *Theologia Biblica*, Wittenberg 1709.
- DEVER 2003: W.G. Dever, *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come from?*, Grand Rapids, MI 2003.
- DI CESARE 2014a: D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei. I "Quaderni Neri"*, Torino 2014, ²2016.
- DI CESARE 2014b: D. Di Cesare, *Israele. Terra, ritorno, anarchia*, Torino 2014.
- DI CESARE 2017: D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Torino 2017.
- DOEDERLEIN 1758: C.A. Doederlein, *Feyerliche Rede von den hohen Vorzügen der biblischen Theologie vor der scholastischen*, Halle 1758.
- ECKHARDT 2012: B. Eckhardt (ed.), *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba: Groups, Normativity and Rituals*, Leiden-Boston 2012.

- EICHRODT 1961-1967: W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 1-2, Philadelphia, PA 1961-1967.
- FABIETTI 2016: U. Fabietti, *Medio Oriente. Uno sguardo antropologico*, Milano 2016.
- FAUST 2006: A. Faust, *Israel's Ethnogenesis: Settlement, Interaction, Expansion and Resistance*, London-Oakville 2006.
- FINKELSTEIN 1996: I. Finkelstein, *Ethnicity and the Origin of the Iron I Settlers in the Highlands of Canaan: Can the Real Israel Stand Up?*, «Biblical Archaeologist» 49 (1996), pp. 198- 212.
- FISHBANE 2008: M.A. Fishbane, *Sacred Attunement: A Jewish Theology*, Chicago 2008.
- FOHRER 1968: G. Fohrer, *Die Mittelpunkt einer Theologie des Alten Testaments*, «Theologische Zeitschrift» 24 (1968), pp. 161-172.
- FREY ET AL. 2007: J. Frey - D.R. Schwartz - S. Gripentrog (edd.), *Jewish identity in the Graeco-Roman World*, Leiden-Boston 2007.
- GABLER 1787: J.P. Gabler, *De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*, Altdorf 1787.
- HASEL 1991: G. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids, MI 1991.
- HAYMANN 1708: C. Haymann, *Versuch einer biblischen Theologie in Tabellen in sich enthaltend das Vorbild der heilsamen Worte von der göttlichen Offenbarung, wie auch einer Anzeige der besten deutschen Schriften, von allen theologischen Hauptpunkten*, Leipzig 1708.
- HEGEL 1837: G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, 1-4 (ed. or. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin 1837), trad. it. Firenze 1975.
- HEGEL 1907: G.W.F. Hegel, *Lo spirito del cristianesimo* (ed. or. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in H. Nohl [Hrsg.], *Hegel theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907 [scritto tra 1798-1799], pp. 241-343), trad. it. in *Scritti teologici giovanili*, Napoli 1972, pp. 333-457.
- HEIDEGGER 2014a: M. Heidegger, *Überlegungen VII-IX (Schwarze Hefte 1938-1939)*, Frankfurt 2014.
- HEIDEGGER 2014b: M. Heidegger, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, Frankfurt 2014.
- HERMANN 1971: S. Hermann, *Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie*, in WOLFF 1971, pp. 155-170.
- HESCHEL 1951: A.J. Heschel, *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione* (ed. or. *Man Is Not Alone: A Philosophy of Religion*, New York 1951), trad. it. Milano 2001.
- HUBBARD 1992: R.L. Hubbard, Jr., *Doing Old Testament Theology Today*, in R.L. Hubbard, Jr. - R.K. Johnston - R.P. Meze (edd.), *Studies in Old Testament Theology*, Dallas 1992, pp. 31-46.
- HUFNAGEL 1785-1789: W.F. Hufnagel, *Handbuch der biblischen Theologie*, 1-2, Erlangen 1785-1789.
- JEREMIAS 2015: J. Jeremias, *Theologie des Alten Testaments*, Göttingen 2015.
- JONES - PEARCE 1998: S. Jones - S. Pearce (edd.), *Jewish Local Patriotism and Self-Identification in the Graeco-Roman World*, Sheffield 1998.
- KANT 1793: I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione* (ed. or. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793), trad. it. in *Scritti di filosofia della religione*, Milano 1989, pp. 65-216.
- KANT 1798a: I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico* (ed. or. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Königsberg 1798), trad. it. Torino 1995.
- KANT 1798b: I. Kant, *Il conflitto delle facoltà* (ed. or. *Der Streit der Fakultäten*, Königsberg 1798), trad. it. in *Scritti di filosofia della religione*, Milano 1989, pp. 229-308.
- KAUFMANN 1951: Y. Kaufmann, *The Bible and Mythological Polytheism*, «Journal of Biblical Literature» 70/3 (1951), pp. 179-197.
- KILLEBREW 2005: A.E. Killebrew, *Biblical Peoples and Ethnicity: An Archaeological Study of Egyptians*,

Canaanites, Philistines, and Early Israel 1300-1100 B.C.E., Atlanta, GA 2005.

KLETTER 2014: R. Kletter, *In the Footsteps of Bagira: Ethnicity, Archaeology, and "Iron Age I Ethnic Israel"*, «Approaching Religion» 4/2 (2014), pp. 2-15.

KONRADT – STEINERT 2002: M. Konradt – U. Steinert (Hrsg.), *Ethos und Identität: Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch- römischer Zeit*, Paderborn-München 2002.

KUENEN 1869-1870: A. Kuenen, *De godsdienst van Israël tot den ondergang van den joodschen staat*, 1-2, Haarlem 1869-1870.

LEVENSON 1993: J.D. Levenson, *Why Jews Are Not Interested in Biblical Theology*, in J.D. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies*, Louisville 1993, pp. 33-61

LEVINE - SCHWARTZ 2009: L.I. Levine - D.R. Schwartz (edd.), *Jewish Identities in Antiquity*, Tübingen 2009.

LIVERANI 1999: M. Liverani, *Nuovi sviluppi nello studio della storia dell'Israele biblico*, «Biblica» 80 (1999), pp. 488-505.

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

LÖWITH 2010: K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (ed. or. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago 1949), trad. it. Milano 2010.

LÜDEMANN - SCHRÖDER 1987: G. Lüdemann - M. Schröder, *Die religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation*, Göttingen 1987.

LUTERO 1543: M. Lutero, *Degli ebrei e delle loro menzogne* (ed. or. *Von den Juden und ihren Lügen*, Wittenberg 1543), trad. it. Torino 2008.

LÜTKENS 1726: F.J. Lütken, *Collegium biblicum secundum locos theologicos adornatum*, Copenhagen: 1726.

MACCHI 2009: J.-D. Macchi, *Histoire d'Israël. Des origines à l'époque de la domination babylonienne*, in T. Römer - J.-D. Macchi - C. Nihan (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève 2009, pp. 51-82

MACK 2003: M. Mack, *German Idealism and the Jew: The Inner Anti-Semitism of Philosophy and German Jewish Responses*, Chicago 2003.

MAEIR - HITCHCOCK 2017: A.M. Maeir - L.A. Hitchcock, *The Appearance, Formation and Transformation of Philistine Culture: New Perspectives and New Finds*, in P.M. Fischer - T. Bürge (edd.), *"Sea Peoples" Up-to-Date: New Research in the Eastern Mediterranean in 13th-11th Centuries BCE*, Wien 2017, pp. 149-162.

MARX 2009: A. Marx, *Ethnicité et pérennité de l'Israël antique: les stratégies identitaires consécutives à la disparition du royaume de Juda*, in C. Batsch - M. Vârtejanu-Joubert (éds.), *Manières de penser dans l'Antiquité méditerranéenne et orientale*, Leiden-Boston 2009, pp. 129- 143.

MASON 2007: S. Mason, *Jews, Judeans, Judaizing, Judaism: problems of categorization in ancient history*, «Journal for the Study of Judaism» 38 (2007), pp. 457-512.

MCKENZIE 1974: J.L. McKenzie, *A Theology of the Old Testament*, Garden City, NY 1974.

MELEZE-MODRZEJEWSKI 1991: J. Méléze-Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte: de Ramsès II à Hadrien*, Paris 1991.

MILLER 2010: D.M. Miller, *The Meaning of Ioudaios and Its Relationship to Other Group Labels in Ancient "Judaism"*, «Currents in Biblical Research» 9 (2010), pp. 98-126.

MILLER 2012: D.M. Miller, *Ethnicity Comes of Age: An Overview of Twentieth-Century Terms for Ioudaios*, «Currents in Biblical Research» 10 (2012), pp. 293-311.

MILLER 2014: D.M. Miller, *Ethnicity, Religion and the Meaning of Ioudaios in ancient "Judaism"*, «Currents in Biblical Research» 12 (2014), pp. 216-265.

NESTOR 2010: D.A. Nestor, *Cognitive Perspectives on Israelite Identity*, New York-London 2010.

- NIEHR 1998: H. Niehr, *Il contesto religioso dell'Israele antico* (ed. or. *Religionen in Israels Umwelt. Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas*, Würzburg 1998), trad. It. Brescia 2002.
- NIETZSCHE 1895: F. Nietzsche, *L'Anticristo* (ed. or. *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, Leipzig 1895), trad. it. in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. 7/3, Milano 1970.
- PANNENBERG 1961: W. Pannenberg, *Rivelazione come storia* (ed. or. *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961), trad. it. Bologna 1969.
- PASQUALE 2002: G. Pasquale, *La storia della salvezza: Dio Signore del tempo e della storia*, Milano 2002.
- PFOH 2009: E. Pfoh, *The Emergence of Israel in Ancient Palestine: Historical and Anthropological Perspectives*, London-Oakville 2009.
- PRATO 2010: G.L. Prato, *Identità e memoria nell'Israele antico: storiografia e confronto culturale negli scritti biblici e giudaici*, Brescia 2010.
- PREUSS 1991-1992: H.D. Preuss, *Theologie des Alten Testaments*, 1-2, Stuttgart 1991-1992.
- VON RAD 1957-1962: G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, 1-2 (ed. or. *Theologie des Alten Testaments*, 1-2, München 1957-1962), trad. it. Brescia 1972.
- RATZINGER 1968: J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico* (ed. or. *Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968), trad. it. Brescia 2012.
- RENDTORFF, R., *Old Testament Theology, Tanakh Theology, or Biblical Theology? Reflections in an Ecumenical Context*, «Biblica» 73 (1992), pp. 441-451.
- ROM-SHILONI 2013: D. Rom-Shiloni, *Exclusive Inclusivity: Identity Conflicts between the Exiles and the People Who Remained (6th-5th centuries BCE)*, New York-London 2013.
- ROSE 1990: P.L. Rose, *Revolutionary Antisemitism in Germany: From Kant to Wagner*, Princeton, NJ 1990.
- SÆBØ 2013a: M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation. III/1: The Nineteenth Century*, Göttingen 2013.
- SÆBØ 2013b: M. Sæbø, *Fascination with 'History' – Biblical Interpretation in a Century of Modernism and Historicism*, in SÆBØ 2013a, pp. 17-28.
- SCHAPER 2013: J. Schaper, *The Question of a 'Biblical Theology' and the Growing Tension between 'Biblical Theology' and a 'History of the Religion of Israel': From Johann Philipp Gabler to Rudolf Smend, Sen.*, in SÆBØ 2013a, pp. 625- 650.
- SCHAPER 2015: J. Schaper, *Problems and Prospects of a 'History of the Religion of Israel'*, in M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation. III/2: From Modernism to Post-Modernism (The Nineteenth and Twentieth Centuries)*, Göttingen 2015, pp. 622-641.
- SCHMID 2013: K. Schmid, *Gibt es Theologie im Alten Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft*, Zürich 2013.
- SCHMIDT 1969: W.H. Schmidt, *Das erste Gebot: Seine Bedeutung für das Alten Testament*, Munich 1969.
- SCHMITT 1936: C. Schmitt, *La scienza giuridica tedesca in lotta contro lo spirito ebraico* (ed. or. *Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist*, in «Deutsche Juristen-Zeitung» 20 [1936], coll. 1193-1199), trad. it. in C. Angelino (ed.), *Carl Schmitt sommo giurista del Führer. Testi antisemiti*, Genova 2006, pp. 31-40.
- SCHULTZ 1869: H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie: Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe*, Frankfurt 1869.
- SCHWARTZ 2014: D.R. Schwartz, *Judeans and Jews: Four Faces of Dichotomy in Ancient Jewish History*, Toronto-London 2014.
- SEMLER 1771-1775: J.S. Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, 1-4, Halle 1771-1775.

- SLEZKINE 2004: Y. Slezkine, *Il secolo ebraico* (ed. or. *The Jewish Century*, Princeton 2004), trad. it. Vicenza 2011.
- SMEND 1893: R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Freiburg 1893.
- SMEND 1970: R. Smend, *Die Mitte des Alten Testaments* (ed. or. Zürich 1970), ripubblicato in R. Smend, *Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien*, vol. 1, Munich 1986, pp. 40-84.
- SMITH 1971: M. Smith, *Gli uomini del ritorno. Il Dio unico e la formazione dell'Antico Testamento* (ed. or. *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, London 1971), trad. it. Verona 1984.
- SPARKS 1998: K.L. Sparks, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel: Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*, Winona Lake, IN 1998.
- STANGNETH 2001: B. Stangneth, *Antisemitische und Antijudaistische Motive bei Kant? Tatsachen, Meinungen, Ursachen*, in H. Gronke - T. Meyer - B. Neißer (Hrsg.), *Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung. Prämierte Schriften des wissenschaftlichen Preisausschreibens "Antisemitische und antijudaistische Motive bei Denkern der Aufklärung"*, Würzburg 2001, pp. 11-124.
- STENDHAL 1962: K. Stendhal, *Biblical Theology, Contemporary*, in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 1, New York 1962, pp. 418-432.
- SWEENEY 2008: M.A. Sweeney, *Reading the Hebrew Bible After the Shoah: Engaging Holocaust Theology*, Minneapolis 2008.
- SWEENEY 2012: M.A. Sweeney, *Tanak: A Theological and Critical Introduction to the Jewish Bible*, Minneapolis 2012.
- SWEENEY 2016: M.A. Sweeney, *Jewish Biblical Theology: An Ongoing Dialogue*, «Interpretation: A Journal of Bible and Theology» 70/3 (2016), pp. 314-325.
- TAFANI 2008: D. Tafani, *Religione e diritti civili: la questione ebraica in Kant*, «Studi Kantiani» 21 (2008), pp. 33-58.
- TOB 1988: *Traduzione ecumenica della Bibbia* (ed. or. *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris 1988), trad. it. Torino 2003.
- UEHLINGER 2015: C. Uehlinger, *Distinctive or Diverse? Conceptualizing Ancient Israelite Religion in its Southern Levantine Setting*, «Hebrew Bible and Ancient Israel» 4 (2015), pp. 1-24.
- VATKE 1835: J.K.W. Vatke, *Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt, 1. Die Religion des Alten Testaments nach den kanonischen Büchern entwickelt*, Berlin 1835.
- VRIEZEN 1970: C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, Newton, MA 1970.
- WELLHAUSEN 1876-1877: J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1876-1877.
- WELLHAUSEN 1878: J. Wellhausen, *Geschichte Israels*, Berlin 1878.
- WELLHAUSEN 1886: J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1886.
- WELLHAUSEN 1894: J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin 1894.
- WHITELAM 1996: K.W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*, London-New York 1996.
- WOLFF 1971: H.W. Wolff (Hrsg.), *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, München 1971.
- YEHOSHUA 1990: A.B. Yehoshua, *Elogio della normalità. Saggi sulla diaspora e Israele* (ed. or. *Bizchut Hanormaliut*, Yerushalaim 1990), trad. it. Firenze 1991.
- ZIMMERLI 1971: W. Zimmerli, *Alttestamentliche Traditionsgeschichte und Theologie*, in WOLFF 1971, pp. 632-647.
- ZIMMERLI 1971: W. Zimmerli, *Biblische Theologie: I. Altes Testament*, in *Theologische Realenzyklopädie*, vol.

6, Berlin 1971, pp. 426-455.

ZACHARIÄ 1771-1772: G.T. Zachariä, *Biblische Theologie, oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren*, 1-4, Göttingen 1771-1772.