LA CRITICA BIBLICA

La seconda considerazione invece riguarda la vera e propria teoria delle quattro fonti.
Molte persone non afferrano il concetto di cosa sia una teoria. Una teoria è un'idea nata in base ad una qualche ipotesi, congettura, speculazione o supposizione.
Di fatto non vi è alcuna certezza. Semplicemente, date le informazioni in possesso, si teorizza una conclusione piuttosto che un'altra. E' un ragionamento che normalmente rimane accettato finchè non si trovano nuovi elementi che portano a formulare una nuova teoria.
Riassumendo, non vi è nulla di certo; si pensa soltanto che sia andata in questo modo.
A fronte di tutta questa insicurezza, gli elementi che associano la tradizione Jahvista al periodo monarchico sono tutt'altro che assoluti.
Le deduzioni che collegano la fonte Elohista al Regno del Nord dopo la divisione dello Stato di Israele, sono opinabili e vaghe.
Gli stessi studiosi Hermann Gunkell e Martin North ammorbidirono e modificarono le teorie di Wellhausen, sviluppando l'ipotesi che i testi biblici siano stati redatti effettivamente in un epoca successiva a quella di Mosè, ma basandosi su tradizioni orali precedenti contenenti memorie accurate degli eventi descritti.

DA DAVIDE GALLIANI

“Chi ha scritto il pentateuco? “ è un'ottima domanda. E' la domanda che si posero Hobbes, Spinoza, Simon e duecento anni più tardi anche Wellhausen. Ma ancora di più è la domanda che si deve fare ogni credente, ogni figlio di Dio.
Come gestirono la ricerca della risposta a questa domanda i formulatori della ipotesi documentale? Essi si applicarono attraverso l'ecdotica (l'analisi del testo per identificare la sua provenienza o per ricostruire la sua storia), la critica delle fonti, la critica formale, redazionale e canonica. Tutto questo al fine di analizzare nei minimi dettagli il testo biblico e tutto quello che ne concerne, per poter capire finalmente quale fosse la sua origine.
Personalmente penso che sia stata un'attività utile, che ha portato nuove informazioni e un nuovo modo di ragionare a tutti coloro che sono interessati alla Bibbia.
Il risultato di tutti questi studi è stato il riconoscimento di quattro fonti originali, che asserirono non essere di Mosè, ma risalenti a diversi periodi della storia di Israele.
A favore di queste conclusioni, c'è da dire che un qualunque lettore della Bibbia può accorgersi – soprattutto nella Genesi – di trovare differenti stili narrativi. Due racconti della creazione. Diversi nomi per Dio. Diverse concezioni teologiche.
Di fatto “El” è il nome di una divinità del pantheon dell'area semitica e mesopotamica, comparso
per la prima volta nel 2600 a.C. nella moderna Siria; ha quindi poco a che fare con la rivelazione ebraica e molto con la contaminazione culturale.
Ci sono però delle fondamentali considerazioni da fare.

Oltre ad approfondire il criticismo biblico, Spinoza insegnò anche una suddivisione differente dei primi libri della Bibbia, includendo anche il libro di Giosuè e considerando la raccolta così formata come l'esateuco. Di fatto questa suddivisione comprende il canone biblico samaritano.
Questa popolazione inizialmente Israelita però, si fuse nel corso dei secoli con una parte delle popolazioni pagane a loro volta deportate in Israele, annacquando la forte identità originaria e discostandosi dalle tradizioni ebraiche più pure.
Martin Noth invece esclude dal pentateuco il Deuteronomio perchè non ci sono testi “deuteronomici” nei primi quattro libri della Bibbia. Per lui quindi bisogna parlare di un tetrateuco.
Dal mio punto di vista non vedo nessun motivo nel creare una nuova raccolta dei primi libri della Bibbia, a maggior ragione del fatto che l'entrata di Israele nella terra promessa è il più naturale spartiacque tra le origini del popolo ebraico e la sua storia successiva. Credo che Giosuè possa rimanere escluso senza alcun dubbio all'originale pentateuco che nella trama della stessa Bibbia è strutturato come l'originario insieme di libri di Mosè, e che non sia lecito né utile apportare alcuna modifica a questa struttura rimasta fedele nella tradizione biblica ebraica per interi millenni.

Esegesi biblica

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

La Bibbia di Gutenberg, la prima Bibbia stampata

L'**esegesi** o **critica biblica** è «lo studio e l'indagine dei testi biblici che cerca di formulare giudizi discernenti e discriminanti su questi testi».[1] Si chiede quando e dove un particolare testo ha avuto origine; come, perché, da chi, per chi e in quali circostanze sia stato prodotto; quali fonti siano state usate nella sua composizione e il messaggio che doveva convogliare. Si interessa anche del testo stesso, studiando il significato delle parole e il modo in cui sono state usate, la sua conservazione, la sua storia e la sua integrità. L'esegesi biblica si appoggia

ad un vasto campo di discipline, tra cui archeologia,antropologia, folklore, linguistica, studi delle tradizioni orali, studi storici e religiosi.

Indice

[nascondi]

1 Storia

- 1.1 Antico Testamento
- 1.2 Nuovo Testamento

2 Metodi

- 2.1 Ecdotica
- 2.2 Critica delle fonti
- 2.3 Critica formale e storia della tradizione
- 2.4 Critica redazionale
- 2.5 Critica canonica

3 Ebraismo

4 Note

5 Bibliografia

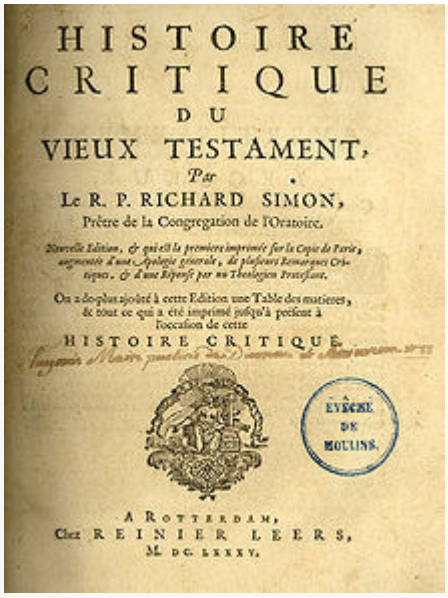
6 Voci correlate

7 Collegamenti esterni

Storia [modifica]

Sia l'esegesi dell'Antico Testamento che quella del Nuovo Testamento sono nate dal razionalismo del XVII e del XVIII secolo e si sono sviluppate nel contesto dell'approccio scientifico alle discipline umanistiche (specialmente la storia) creatosi nel XIX secolo. Gli studi dell'Antico e del Nuovo Testamento erano spesso indipendenti l'uno dall'altro, principalmente a causa della difficoltà per un singolo studioso di avere una conoscenza sufficiente delle molte lingue richieste o delle condizioni culturali dei vari periodi in cui i testi furono scritti.

Antico Testamento [modifica]


HISTOIRE
CRITIQUE
DU
VIEUX TESTAMENT,
Par
Le R. P. RICHARD SIMON,
Prêtre de la Congregation de l'Oratoire.

Nouvelle Edition, & qui est la premiere imprimée sur la Copie de Paris, augmentée d'une Apologie generale, de plusieurs Remarques Critiques, & d'une Réponse par un Theologien Protestant.

On a de plus ajouté à cette Edition une Table des matieres, & tout ce qui a été imprimé jusqu'à present à l'occasion de cette
HISTOIRE CRITIQUE.

EVÊCHÉ DE MOULINS.

A ROTTERDAM,
Chez REINIER LEERS,
M. DC. LXXXV.

Prima pagina della *Histoire critique du vieux testament*, di Richard Simon, pubblicata nel 1685 da Reinier Leers aRotterdam, Paesi Bassi. Si tratta di una delle prime opere di esegesi biblica.

La moderna esegesi biblica nacque con i filosofi e i teologi del XVII secolo - Thomas Hobbes, Baruch Spinoza, Richard Simon ed altri - che iniziarono a fare domande sull'origine dei testi biblici, specialmente sulPentateuco (i primi cinque libri dell'Antico Testamento: Genesi, Esodo, Levitico, Numeri e Deuteronomio). In particolare si chiesero chi avesse scritto questi libri: secondo la tradizione il loro autore sarebbe stato Mosè, ma i critici trovarono contraddizioni e inconsistenze nel testo che ne rendevano improbabile la paternità mosaica. Nel XVIII secolo, Jean Astruc, un medico francese, decise di confutare queste critiche: prendendo in prestito i metodi di critica testuale della letteratura greca e latina, scoprì quelli che considerò due distinti documenti nella Genesi, scritti da Mosè e poi condensati da autori successivi in un unico documento, generando quindi quelle incongruenze e contraddizioni notate da Hobbes e Spinoza.

I metodi di Astruc furono adottati dagli studiosi tedeschi che, nel corso del secolo successivo, li raffinarono e li utilizzarono per indagare la Bibbia. Entro la metà del secolo, il consenso voleva che il Pentateuco contenesse quattro fonti originali, differenti da quelle di Astruc, che non erano opera di Mosè, e che i libri di Giosuè, dei Giudici, di Samuele e dei Re erano un'unica storia di Israele nota come "Storia deuteronomica" in quanto collegata al Deuteronomio. L'esegesi biblica tedesca del XIX secolo raggiunse il suo apice con due libri di Julius Wellhausen, *Fonti del Pentateuco* e il successivo e ancor più influente *Prolegomeni alla Storia di Israele*. Wellhausen riassunse e distillò i risultati del precedente secolo di studi nella versione definitiva dell'ipotesi documentale, affermando che il Pentateuco era formato da documenti distinti, fino a quattro diversi, nessuno dei quali composti prima del X secolo a.C., combinati da uno scriba nella loro forma presente al più tardi nel V secolo a.C.

Le ipotesi di Wellhausen ebbero una influenza immensa, ma furono altrettanto controverse, specie tra credenti cristiani ed ebrei, che giudicarono il loro orientamento eminentemente secolare come una sfida alla fede. Studi successivi corressero Wellhausen e ammorbidirono l'iniziale accoglienza ostile dei critici religiosi. Hermann Gunkell e Martin North svilupparono la storia della tradizione, la teoria che i testi biblici, anche se composti dopo il X secolo, fossero basati su tradizioni orali precedenti e che quindi contenessero memorie accurate degli eventi

descritti. L'archeologia biblica sviluppata da William Foxwell Albright sembrò dare sostegno alla stessa conclusione, confermando con prove archeologiche alcune storie della Bibbia, in particolare quelle risalenti all'età dei patriarchi, all'esodo, alla conquista di Canaan. Alla fine del XX secolo il Vaticano aveva ribaltato la sua iniziale condanna dell'esegesi biblica, giungendo sino a consigliarla agli studiosi cattolici.

A metà del XX secolo il consenso scientifico riteneva l'ipotesi documentale essenzialmente corretta e che, al contempo, la Bibbia contenesse tradizioni genuine riguardo Abramo, Mosè e la storia israelita successiva. Tutto questo iniziò a cambiare negli anni 1960, quando John Van Seters, Thomas Thompson e William Dever misero in discussione, e demolirono, l'idea di Albright che l'archeologia avesse convalidato la Genesi e l'Esodo; ancora Van Seters, Roger Norman Whybray, Rolf Rendtorff e altri misero in discussione e abbandonarono l'ipotesi documentale, proponendo al suo posto nuove teorie basate su modelli frammentari di composizione. Negli ultimi decenni del secolo i minimalisti biblici giunsero fino a proporre che la Bibbia fosse un prodotto interamente romanzesco databile agli ultimi pochi secoli prima di Cristo, senza il minimo valore storico; il minimalismo biblico resta una posizione minoritaria, ma la natura e il campo di interesse dell'esegesi delle fonti sono ancora una volta, all'inizio del XXI secolo, oggetto di dibattito accesso.

Nuovo Testamento [modifica]

Albert Schweitzer (1875-1965), teologo, musicista, filosofo e medico. Il suo *Ricerca del Gesù storico*(1906) dimostrò che le "vite di Gesù" del XIX secolo erano riflessi dei contesti storici e sociali dei rispettivi autori.

Il precursore nel campo dell'esegesi del Nuovo Testamento è Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), che vi applicò la metodologia degli studi filologici su testi greci e latini e si convinse che molto poco di quanto vi era raccontato poteva essere accettato come incontrovertibilmente vero. Le conclusioni di Reimarus trovarono riscontro nel razionalismo degli intellettuali del XVIII secolo, ma erano profondamente problematiche per i credenti suoi contemporanei. Nel XIX secolo studi importanti furono portati avanti da David Strauss, Ernst Renan, Johannes Weiss, Albert Schweitzer e altri, tutti interessati ad investigare il «Gesù storico» all'interno delle narrazioni evangeliche.

Heinrich Julius Holtzmann fu importante in un altro campo di indagine: fu lui, infatti, a fondare la cronologia della composizione dei vari libri del Nuovo Testamento che formò la base dei successivi studi in questo campo, oltre che a formulare la teoria delle due fonti, l'ipotesi che i vangeli secondo Matteo e Luca si basavano sul vangelo

secondo Marco e su di un ipotetico documento detto "Fonte Q". Entro la prima metà del XX secolo, una nuova generazione di studiosi, tra cui Karl Barth e Rudolf Bultmann in Germania e Roy Harrisville negli Stati Uniti, giunsero alla conclusione che la ricerca del Gesù storico fosse giunta ad un vicolo cieco; Barth e Bultmann accettarono il fatto che poco si potesse dire con certezza del Gesù storico, concentrandosi invece sul *kerygma*, il "messaggio", del Nuovo Testamento. Le questioni che studiarono concernevano l'identificazione del messaggio centrale di Gesù e di come si ponesse in relazione all'ebraismo, e come quel messaggio si rivolgesse al mondo contemporaneo.

La scoperta dei Rotoli del Mar Morto nel 1948 ha rivitalizzato l'interesse nei possibili contributi che l'archeologia può offrire alla comprensione del Nuovo Testamento. Joachim Jeremias e Charles Harold Dodd hanno pubblicato studi linguistici che tentano di identificare strati all'interno dei vangeli riconducibili a Gesù, agli autori e alla Chiesa delle origini; Burton Mack e John Dominic Crossan hanno inserito Gesù nel sostrato culturale della Giudea del I secolo; gli studiosi del *Jesus Seminar* hanno studiato i singoli tropi dei vangeli per giungere ad un consenso su cosa possa e non possa essere accettato come storico.

L'esegesi del Nuovo Testamento contemporanea continua a seguire la tendenza sintetizzatrice impostata durante la seconda metà del XX secolo. C'è ancora un forte interesse a recuperare il "Gesù storico", ma l'impostazione della ricerca è orientata alla giudaicità di Gesù (Bruce Chilton, Geza Vermes e altri) e alla sua formazione a partire dalle correnti politico-religiose della Palestina del I secolo (Marcus Borg).

Metodi [modifica]

Ecdotica [modifica]

L'ecdotica o "critica testuale" è l'analisi del testo per identificare la sua provenienza o per ricostruire la sua storia. Si basa sul fatto che errori sono inevitabilmente introdotti nel testo mentre generazioni di scribi riproducono l'uno i manoscritti dell'altro. Gli errori tendono a formare "famiglie" di manoscritti: lo scriba A introduce errori che non sono presenti nel manoscritto dello scriba B, e col tempo le "famiglie" dei testi che discendono da A e B divergono sempre di più mano a mano che altri errori sono introdotti da scribi successivi. L'ecdotica studia le differenze tra queste famiglie per mettere insieme una buona ricostruzione dell'originale; più copie sono sopravvissute, maggiore è l'accuratezza con la quale si possono dedurre informazioni sul testo originale e sulle famiglie che ne discendono.

L'ecdotica è una disciplina rigorosamente obbiettiva che usa diverse metodi specialistici, tra cui l'eclettismo, la stemmatica e la cladistica; per scegliere tra diverse "lezioni" (varianti) nei manoscritti, sono stati introdotti diversi principi, tra cui il *Lectio difficilior potior*, «la lezione più difficile è quella da preferire».[2] Cionondimento, rimangono forti elementi di soggettività, aree in cui lo studioso deve scegliere la propria lezione sulla base del suo giudizio o del buon senso; ad esempio, Amos 6.12 dice «Si ara forse con i buoi?», con la risposta che dovrebbe essere "sì" ma che dal contesto deve essere "no": allora la lezione che si dà normalmente è quella emendata «Si ara forse il mare con i buoi?». Tale emendamento si basa sul testo considerato corrotto, ma non di meno è una questione di scelta.[3]

Critica delle fonti [modifica]

La critica delle fonti è la ricerca delle fonti originali dietro un certo testo biblico. Può essere fatta risalire al sacerdote francese del XVII secolo Richard Simon, e il suo più influente prodotto è il *Prolegomena zur Geschichte Israels* di Julius Wellhausen (1878), la cui «profondità e chiarezza di espressione hanno lasciato il loro segno indelebile nei moderni studi biblici».[4]

Un esempio di critica delle fonti è il problema dei sinottici. Gli studiosi hanno notato che i tre vangeli sinottici (*Vangelo secondo Luca*, *Vangelo secondo Marco* e *Vangelo secondo Matteo*) sono molto simili, talvolta identici. La principale teoria che spiega le uguaglianze è la teoria delle due fonti, la quale suggerisce che *Marco* sia stato il primo vangelo ad essere scritto, che sia probabilmente basato su di una combinazione di materiale orale e scritto precedente. *Matteo* e *Luca* sarebbero stati scritti successivamente e si sarebbero basati primariamente su due fonti differenti: *Marco* e una raccolta scritta di detti di Gesù, che gli studiosi chiamano *fonte Q*. Quest'ultimo documento è andato perduto, ma almeno parte del suo materiale può essere ricostruito indirettamente, attraverso il materiale comune a *Luca* e *Matteo* ma mancante in *Marco*. Oltre a *Marco* e *Q*, gli autori di *Luca* e *Matteo* fecero uso di altre fonti, che sarebbero l'origine del materiale peculiare di ciascuno dei due.

Critica formale e storia della tradizione [modifica]

La critica formale spezza la Bibbia in sezioni (pericopi e storie) che sono analizzate e categorizzati per genere (prosa o versi, lettere, leggi, archivi giudiziari, inni di guerra, lamentazioni, eccetera). La critica formale ricostruisce l'ambientazione in cui è stata composta e, principalmente, quella in cui è stata utilizzata.[5]

La storia della tradizione è un aspetto specifico della critica formale che ha lo scopo di tracciare la via attraverso la quale la pericope è entrata nelle grandi unità del canone biblico, con particolare interesse per la transizione dalla tradizione orale alla forma scritta. La credenza nella priorità, stabilità, e persino nella possibilità di rilevare le tradizioni orali è ora talmente messa in discussione che la storia della tradizione è divenuta quasi inutile, ma la critica formale continua ad essere una metodologia percorribile negli studi biblici.[6]

Critica redazionale [modifica]

La critica redazionale studia «la collezione, la disposizione, l'arrangiamento e la modifica delle fonti» ed è frequentemente utilizzata per ricostruire la comunità cui apparteneva l'autore del testo e i suoi scopi.[7] Si basa sulla comparazione delle differenze tra manoscritti e i loro significati teologici.[8]

Critica canonica [modifica]

Associata particolarmente con il nome di Brevard Childs, che ha prodotto un'ampia letteratura sull'argomento, la critica canonica è «un'indagine della forma finale di un testo nella sua totalità, come del processo che porta ad essa».[9] Lì dove l'esegesi precedente indagava sull'origine, la struttura e la storia del testo, la critica canonica si occupa del significato del testo, sia per la comunità che lo utilizzò, sia nel contesto del più ampio canone di cui il testo forma una parte.[10]

La esegesi canonica si distingue da quella scientifica, o accademica o storico-critica, perché pone l'attenzione primaria sul servizio che il testo ha reso alla comunità originaria o alle generazioni successive, e si basa sulla *lectio divina* che è una esegesi *spirituale*, o*allegorica*, quella cioè dei Padri.[11]

Documentary hypothesis

From Wikipedia, the free encyclopedia

(Redirected from Documentary Hypothesis)

"JEPD" redirects here. JEPD may also refer to Jointly Exhaustive, Pairwise Disjoint.

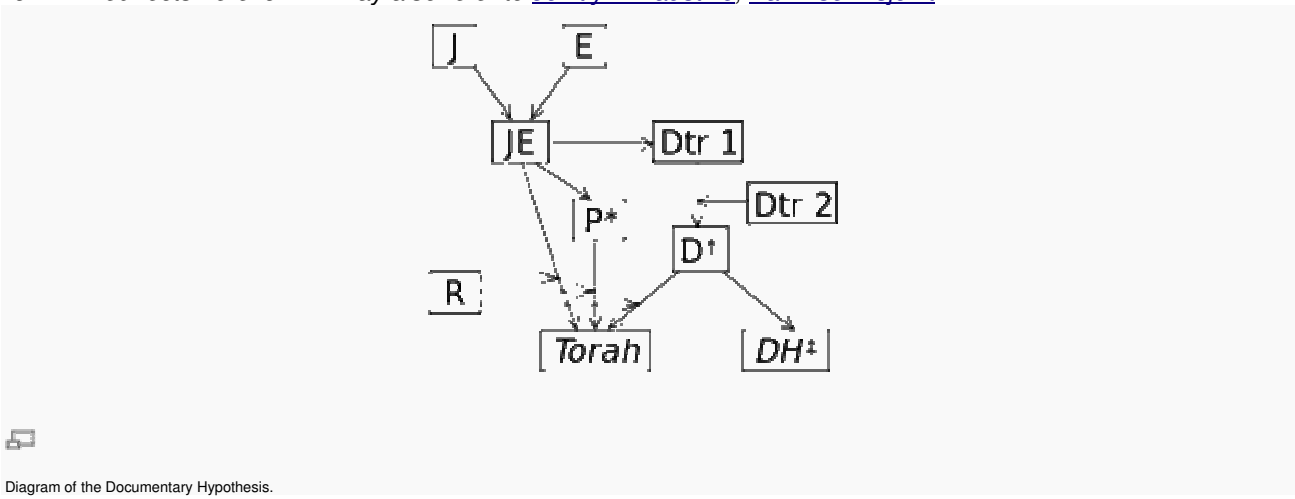


Diagram of the Documentary Hypothesis.
* includes most of Leviticus
† includes most of Deuteronomy
‡ "*Deuteronomic history*": Joshua, Judges, 1 & 2 Samuel, 1 & 2 Kings

The **documentary hypothesis**, (**DH**) (sometimes called the **Wellhausen hypothesis**), proposes that the Torah was derived from originally independent, parallel and complete narratives, which were subsequently combined into the current form by a series of redactors(editors). The number of these is usually set at four, but this is not an essential part of the hypothesis.

The hypothesis was developed in the 18th and 19th centuries from the attempt to reconcile inconsistencies in the biblical text. Biblical scholars, using source criticism, eventually arrived at the theory that the Torah was composed of selections woven together from separate, at times inconsistent, sources, each originally a complete and independent document. By the end of the 19th century it was generally agreed that there were four main sources, combined into their final form by a series of **redactors**, **R**. These four sources came to be known as the **Yahwist**, or Jahwist, **J** (J being the German equivalent of the English letter Y); the **Elohist**, **E**; the **Deuteronomist**, **D**, (the name comes from the Book of Deuteronomy, D's contribution to the Torah); and the **Priestly Writer**, **P**.[1]

Julius Wellhausen's contribution was to order these sources chronologically as JEDP, giving them a coherent setting in the evolving religious history of Israel, which he saw as one of ever-increasing priestly power. Wellhausen's formulation was:

- the Yahwist source (**J**) : written c. 950 BC in the southern Kingdom of Judah.
- the Elohist source (**E**) : written c. 850 BC in the northern Kingdom of Israel.
- the Deuteronomist (**D**) : written c. 600 BC in Jerusalem during a period of religious reform.
- the Priestly source (**P**) : written c. 500 BC by Kohanim (Jewish priests) in exile in Babylon.

While the hypothesis has been increasingly challenged by other models in the last part of the 20th century, its terminology and insights continue to provide the framework for modern theories on the origins of the Torah.[2]

Part of a series on

The Bible

Biblical canons and books

- Tanakh
- Torah
- Nevi'im
- Ketuvim
- Christian biblical canons
- Old Testament (OT)
- New Testament (NT)
- Hebrew Bible
- Deuterocanon
- Antilegomena
- Chapters and verses
- Apocrypha
- Jewish
- OT
- NT

Development and authorship

- Authorship
- Hebrew canon
- Old Testament canon

- New Testament canon
- Mosaic authorship
- Pauline epistles
- Johannine works
- Petrine epistles

Translations and manuscripts

- Samaritan Torah
- Dead Sea scrolls
- Masoretic text
- Targums
- Peshitta
- Septuagint
- Vulgate
- Gothic Bible
- Vetus Latina
- Luther Bible
- English Bibles

Biblical studies

- Dating the Bible
- Biblical criticism
- Historical criticism
- Textual criticism
- Source criticism
- Form criticism

- Redaction criticism
- Canonical criticism
- Novum Testamentum Graece
- **Documentary hypothesis**
- Wiseman hypothesis
- Synoptic problem
- NT textual categories
- Historicity
- People
- Places
- Names
- Internal consistency
- Archeology
- Artifacts
- Science and the Bible

Interpretation

- Hermeneutics
- Pesher
- Midrash
- Pardes
- Allegorical interpretation
- Literalism
- Prophecy
- Inspiration

Perspectives

- Gnostic
- Islamic
- Qur'anic
- Christianity and Judaism
- Inerrancy
- Infallibility
- Criticism of the Bible
- ***Bible book***
- **Bible portal**

- v
- T
- E

Contents

[hide]

1 Outline of the hypothesis (Wellhausen's formulation)

- 1.1 J, Jahwist source
- 1.2 E, Elohist source
- 1.3 D, Deuteronomist source
- 1.4 P, Priestly source

2 Before Wellhausen

3 The Wellhausen (or Graf–Wellhausen) hypothesis

- 3.1 Distinguishing the sources
- 3.2 Dating the sources

4 After Wellhausen

5 See also

6 References

7 Bibliography

8 External links

[edit]Outline of the hypothesis (Wellhausen's formulation)

Wellhausen's documentary hypothesis proposes that the Torah was originally four distinct narratives, each complete in itself, each dealing with the same incidents and characters, but with distinctive "messages". The four were combined twice by editors ("redactors") who strove to keep as much as possible of the original documents.

[edit]**J, Jahwist source**

Main article: Jahwist

The documentary hypothesis attributes anthropomorphic descriptions of Yahweh, personal visits from Yahweh, and use of the personal name prior to Exodus 3 to the Jahwist source.[3] It is a misunderstanding of the documentary hypothesis to attribute all use of the personal name Yahweh to the hypothetical Jahwist source; the hypothetical Deuteronomist, Elohist, and Priestly source documents all contain numerous uses of the personal name Yahweh, but the Jahwist source document is the only one to use the personal name Yahweh prior to Exodus 3.[4]Believed to be the oldest source, concerned with narratives, making up half of Genesis and half of Exodus, plus fragments of Numbers. J has a special interest in the territory of the Kingdom of Judah and individuals connected with its history. J has an eloquent style. Scholars estimate the date of composition as c. 950 BC,[5] not long before the split of the united Kingdom of Israel into the northern kingdom of Israel and the southern kingdom of Judah in 922 BC.

The Jahwist presents a theology of history, rather than timeless philosophical theology. Yahweh's character is known by his actions. The Jahwist picture of Yahweh begins with the creation of human beings and the early history of mankind in general (Genesis 2-11). The Jahwist contributions in this material do not intend to present an exhaustive history, but rather certain episodes with particular importance to later generations. These episodes explain human mortality, the need to work for a living, the existence of many languages, rivalry among brothers, and man's attempt to break through God's limits. The family is often in view in theological contexts, and the sequence of sin-punishment-mercy appears several times.[6]

The Jahwist picture of a theology of history continues with the call of Abraham and the subsequent history of Israel and their ancestors. The Jahwist presents the nation of Israel as Yahweh's own people, which he brought into being, protected, and settled in the land of Canaan, in fulfillment of promises to Abraham, Isaac, and Jacob. The Jahwist source presents a history of Israel that also illustrates themes of sin-punishment-grace, but more especially one that portrays Yahweh as a powerful deliverer and provider of his people's needs. Faith in Yahweh alone is the primary virtue.[7] The Jahwist also emphasizes Israel's destiny to be a great nation who will rule over her neighbors and have a king from the tribe of Judah.[8] The theology of the Jahwist extends beyond Israel and includes notice that all nations will be blessed through Abraham (or bless themselves through Abraham);[9] furthermore, the report of the destruction of Sodom and Gomorrah is attributed to the Jahwist.[10]

[edit]**E, Elohist source**

Main article: Elohist

Use of the generic word for deity, Elohim, rather than the more personal name, YHWH, prior to Exodus 3, and descriptions of Yahweh of a more impersonal nature (for example, speaking through dreams, prophets, and angels rather than personal appearances) indicate the Elohist source, according to the documentary hypothesis.[11] The Elohist's narrative does not begin with a depiction of Yahweh's creation of humankind, but with the divine address

to Abraham, the ancestor of Israel.[12] Because both the Jahwist source and the Elohist source use "Yahweh" for God after Exodus 3, it is more difficult to discern Elohist from Jahwist source material from that point onward. E parallels J, often duplicating the narratives. E makes up a third of Genesis and half of Exodus, plus fragments of Numbers. E describes a human-like God initially called *Elohim*, and *Yahweh* subsequent to the incident of the burning bush, at which Elohim reveals himself as Yahweh. E focuses on the Kingdom of Israel and on the Shiloh priesthood, and has a moderately eloquent style. Scholars suggest the Elohist source was composed c. 850 BC.[5]

The theology of the Elohist focuses on four key elements: 1) prophetic leadership, 2) the fear of God, 3) covenant, and 4) the theology of history. Prophetic leadership is emphasized by building the narrative on four key ancestors (Abraham, Jacob, Joseph, and Moses) who are presented as prophets who receive revelations from God in visions and dreams.[13] The Elohist's concept of the fear of God goes beyond reverent awe and is the root of Abraham's obedience to the command to slay his son.[14] Covenant is emphasized by the Elohist on a number of occasions, notably the covenant ceremony of Exodus 24,[15] establishment of the tent of meeting,[16] and Israel's rebellion at Sinai with worship of the golden calf which presents the Elohist's gloomy view of Israel's propensity to violate her covenant with God.[17][18] The Elohist theology of history is focused on the nation of Israel and more inclined than the Jahwist to focus on the specifically religious aspects of prayer, sacrifice, and prophetic revelations. The goal of history for Israel is explicitly religious: to be "a kingdom of priests and a holy nation."[19]

[edit]**D, Deuteronomist source**

Main article: Deuteronomist

According to M. Noth, the Deuteronomist wrote in the middle of the 6th century BC with the purpose of addressing contemporaries in the Babylonian exile to show them that "their sufferings were fully deserved consequences of centuries of decline in Israel's loyalty to Yahweh."[20] Loyalty to Yahweh was measured in terms of obedience to the Deuteronomic law. Since Israel and Judah had failed to follow that law, their histories had ended in complete destruction in accordance with the divine judgment envisaged by Deuteronomy.[21] "But it shall come to pass, if you will not listen to the voice of Yahweh your God, to observe to do all his commandments and his statutes which I command you this day, that all these curses shall come on you, and overtake you."[22] D in the Pentateuch is restricted to the book of Deuteronomy, although it continues into the subsequent books of Joshua, Judges and Kings. It takes the form of a series of sermons about the Law, as well as recapitulating the narrative of Exodus and Numbers. Its distinctive term for God is *YHWH Eloheinu*, traditionally translated in English as "The Lord our God." Scholars estimate this source may have been composed c. 650–621 BC,[5] which would have been prior to the Babylonian Exile (587-539 BC).

According to Gerhard von Rad, Noth's view of the purpose of the Deuteronomist emphasized the theme of judgment and missed the theme of Yahweh's grace in the Deuteronomistic History. The Deuteronomist reported repeated instances of Yahweh's word at work in describing previously reported oracles of Yahweh's prophets being precisely fulfilled in events described later. On the one hand, destruction of Israel and Judah was portrayed as according to the prophetic pronouncement of doom in retaliation for disobedience. On the other hand, the final destruction was restrained by Yahweh's promise to David found in Nathan's oracle in 2 Samuel 7 and reiterated throughout 1-2 Kings.[23]

H.W. Wolff describes the purpose of the Deuteronomist in the pattern of apostasy, punishment, repentance, and deliverance common in the Deuteronomistic History. According to Wolff, the Deuteronomist's intent was to show the exiles that they were in the second stage of the pattern and therefore needed to "cry out to Yahweh in repentance."[24] According to the pattern of Yahweh's previous dealings with Israel, the imperative for the exiles was simply to turn back to God.

[edit]**P, Priestly source**

Main article: Priestly source

The documentary hypothesis describes the Priestly source as using the title Elohim as the general name for God in the primeval period (Genesis 1-11). El Shaddai is the first special name for God and it is revealed to the patriarchs and reserved for that era. Yahweh is the personal name for God that is revealed to Moses and never set in the mouth of any speaker by the Priestly source prior to Moses.[25] The Priestly source portrays God/Yahweh as the creator of the whole world, which he declared to be good, and on which he has bestowed his blessing. Humanity is created in God's image (or as God's image) implying dominion over the whole earth.[26] P includes many lists (especially genealogies), dates, numbers and laws. Portrayals of God viewed as distant and unmerciful are ascribed to P. P partly duplicates J and E, but alters details to stress the importance of the priesthood. P consists of about a fifth of Genesis (including its famous first chapter), substantial portions of Exodus and Numbers, and almost all of Leviticus. According to Wellhausen, P has a low level of literary style. Scholars estimate its composition c. 600–400 BC.[5]

The Priestly source portrays Yahweh as a God who is interested in ritual. The covenant of circumcision, the dietary laws, and the emphasis on making a tabernacle according to a divinely revealed plan are all ascribed to the Priestly source.[27] Yahweh's presence and Yahweh's blessings are described in the Priestly source not to be mediated by the king, but by the high priest mediating at the central place of worship.

The Priestly source depicts a formal structure in terms of space, time, and social structure. The spatial center of the universe is the sanctuary which is first modeled in the tabernacle and later in the temple modeled after the pattern revealed to Moses. It is at this specific location that Yahweh wanted to make himself present to his people.[28] Yahweh has arranged the temporal order around progressive layers of Sabbaths: seven days, seven months, seven years, seven times seven years.[29] In terms of social structure, the Priestly source portrays Yahweh as granting his presence to the particular people "who know his name." The priesthood, the ritual system, and the law represent the cosmic order in a priestly garment.[30]

[edit]Before Wellhausen

The traditional view that Moses was the author of the Torah came under increasing and detailed scrutiny in the 17th century. In 1651 Thomas Hobbes, in chapter 33 of *Leviathan*, cited several passages, such as Deut 34:6 ("no man knoweth of his sepulchre to this day", implying an author living long after Moses' death); Num 21:14 (referring to a previous book of Moses' deeds); both, according to the Latin based translation [31]and Gen 12:6 ("and the Canaanite was then in the land", implying an author living in a time when the Canaanite was no longer in the land); and concluded that none of these could be by Moses. Others, including Isaac de la Peyrère, Baruch

Spinoza, Richard Simon, and John Hampden came to the same conclusion, but their works were condemned, several of them were imprisoned and forced to recant, and an attempt was made on Spinoza's life.[32]

In 1753 Jean Astruc printed (anonymously) *Conjectures sur les mémoires originaux, dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse* ("Conjectures on the original accounts of which it appears Moses availed himself in composing the Book of Genesis"). Astruc's motive was to refute Hobbes and Spinoza – "the sickness of the last century", as he called their work. To do this, he applied to Genesis the tools of literary analysis which scholars were already using with Classical texts such as the Iliad to sift variant traditions and arrive at the most authentic text. He began by identifying two markers which seemed to identify consistent variations, the use of "Elohim" or "YHWH" (Yahweh) as the name for God, and the appearance of duplicated stories, or doublets, such as the two accounts of the creation in the first and second chapters of Genesis and the two accounts of Sarah and a foreign king (Gen.12 and Gen.20). He assigned verses to ruled columns, the "Elohim" verses in one column, the "YHWH" verses in another, and the members of the doublets in their own columns beside these. The parallel columns thus constructed contained two long narratives, each dealing with the same incidents. Astruc suggested that these were the original documents used by Moses, and that Genesis as written by Moses had looked just like this, parallel accounts meant to be read separately. According to Astruc, a later editor had combined the columns into a single narrative, creating the confusions and repetitions noted by Hobbes and Spinoza.[33]

The tools adapted by Astruc for biblical source criticism were developed much further by subsequent scholars, most of them German. From 1780 onwards Johann Gottfried Eichhornextended Astruc's analysis beyond Genesis to the entire Pentateuch, and by 1823 he had concluded that Moses had had no part in writing any of it. In 1805 Wilhelm de Wette concluded that Deuteronomy represented a third independent source. About 1822 Friedrich Bleek identified Joshua as a continuation of the Pentateuch via Deuteronomy, while others identified signs of the Deuteronomist in Judges, Samuel, and Kings. In 1853 Hermann Hupfeld suggested that the Elohist was really two sources and should be split, thus isolating the Priestly source; Hupfeld also emphasized the importance of the Redactor, or final editor, in producing the Torah from the four sources. Not all the Pentateuch was traced to these four sources: numerous smaller sections were identified, such as the Holiness Code contained in Leviticus 17 to 26.[34]

Scholars also attempted to identify the sequence and dates of the four sources, and to propose who might have produced them, and why. De Wette had concluded in 1805 that none of the Pentateuch was composed before the time of David; since Spinoza, D was connected with the priests of the Temple in Jerusalem during the reign of Josiah in 621 BC; beyond this, scholars argued variously for composition in the order PEJD, or EJDP, or JEDP: the subject was far from settled.[35]

[edit]The Wellhausen (or Graf–Wellhausen) hypothesis

11th century manuscript of the Hebrew Bible withTargum

In 1876/77 Julius Wellhausen published *Die Composition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments* ("The Composition of the Hexateuch and the historical books of the Old Testament", i.e. the Pentateuch plus the book of Joshua), in which he set out the four-source hypothesis of Pentateuchal origins; this was followed in 1878 by *Prolegomena zur Geschichte Israels*("Prolegomena to the History of Israel"), a work which traced the development of the religion of the ancient Israelites from an entirely secular, non-supernatural standpoint. Wellhausen contributed little that was new, but sifted and combined the previous century of scholarship into a coherent, comprehensive theory on the origins of the Torah and of Judaism, one so persuasive that it dominated scholarly debate on the subject for the next hundred years.[1]

[edit]**Distinguishing the sources**

Wellhausen's criteria for distinguishing between sources were those developed by his predecessors over the previous century: style (including but not exclusively the choice of vocabulary); divine names; doublets and occasionally triplets. J was identified with a rich narrative style, E was somewhat less eloquent, P's language was dry and legalistic. Vocabulary items such as the names of God, or the use of Horeb (E and D) or Sinai (J and P) for God's mountain; ritual objects such as the ark, mentioned frequently in J but never in E; the status of judges (never mentioned in P) and prophets (mentioned only in E and D); the means of communication between God and humanity (J's God meets in person with Adam and Abraham, E's God communicates through dreams, P's can only be approached through the priesthood): all these and more formed the toolkit for discriminating between sources and allocating verses to them.[36]

[edit]**Dating the sources**

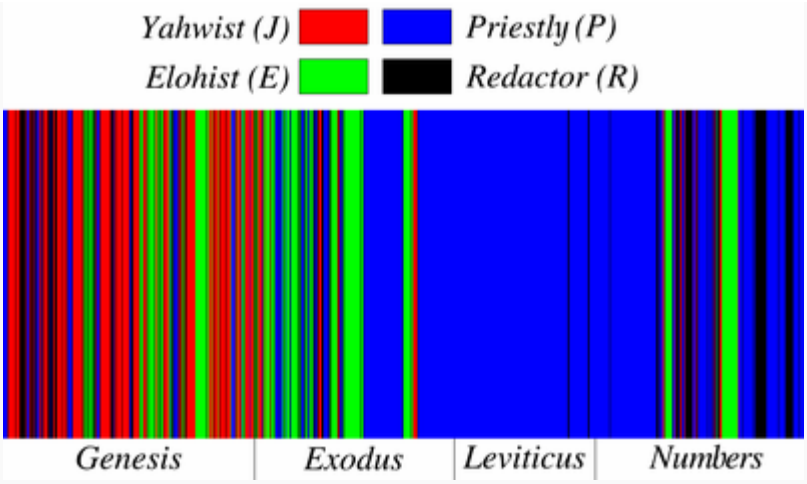
Wellhausen's starting point for dating the sources was the event described in 2 Kings 22:8–20: a "scroll of Torah" (which can be translated "instruction" or "law") is discovered in the Temple in Jerusalem by the High Priest Hilkiah in the eighteenth year of kingJosiah, who had ascended the throne as a child of eight. What Josiah reads there causes him to embark on a campaign of religious reform, destroying all altars except that in the

Temple, prohibiting all sacrifice except at the Temple, and insisting on the exclusive worship of Yahweh. In the 4th century Jerome had speculated that the scroll may have been Deuteronomy; de Wette in 1805 suggested that it might have been only the law-code at Deuteronomy 12–26 that Hilkiah found, and that he might have written it himself, alone or in collaboration with Josiah. The Deuteronomistic historian certainly held Josiah in high regard: 1 Kings 13 names him as one who will be sent by Yahweh to slaughter the apostate priests of Beth-el, in a prophecy allegedly made 300 years before his birth.[37]

With D anchored in history, Wellhausen proceeded to place the remaining sources around it. He accepted Karl Heinrich Graf's conclusion that the sources were written in the order J-E-D-P. This was contrary to the general opinion of scholars at the time, who saw P as the earliest of the sources, "the official guide to approved divine worship", and Wellhausen's sustained argument for a late P was the great innovation of the *Prolegomena*.[38] J and E he ascribed to the early monarchy, approximately 950 BC for J and 850 BC for E; P he placed in the early Persian post-Exilic period, around 500 BC. His argument for these dates was based on what was seen in his day as the natural evolution of religious practice: in the pre-and early monarchic society described in Genesis and Judges and Samuel, altars were erected wherever the Patriarchs or heroes such as Joshua chose, anyone could offer the sacrifice, and portions were offered to priests as the one offering the sacrifice chose; by the late monarchy sacrifice was beginning to be centralized and controlled by the priesthood, while pan-Israelite festivals such as Passover were instituted to tie the people to the monarch in a joint celebration of national history; in post-Exilic times the temple in Jerusalem was firmly established as the only sanctuary, only the descendants of Aaron could offer sacrifices, festivals were linked to the calendar instead of to the seasons, and the schedule of priestly entitlements was strictly mandated.[39]

The four sources were combined by a series of Redactors (editors), first J with E to form a combined JE, then JE with D to form a JED text, and finally JED with P to form JEDP, the final Torah. Taking up a scholarly tradition stretching back to Spinoza and Hobbes, Wellhausen named Ezra, the post-Exilic leader who re-established the Jewish community in Jerusalem at the behest of the Persian emperor Artaxerxes I in 458 BC, as the final redactor.[40]

[edit]After Wellhausen



Distribution of materials of Jahwist, Elohist and Priestly sources, as well as Redactor's contribution in the first four books, following Richard Friedman.

For most of the 20th century Wellhausen's hypothesis formed the framework within which the origins of the Pentateuch were discussed, and even the Vatican came to urge that the "light derived from recent research" not be neglected by Catholic scholars, urging them especially to pay attention to "the sources written or oral" and "the forms of expression" used by the "sacred writer".[41] Some important modifications were introduced, notably by Albrecht Alt and Martin Noth, who argued for the oral transmission of ancient core beliefs—guidance out of Egypt, conquest of the Promised Land, covenants, revelation at Sinai/Horeb, etc.[42] Simultaneously, the work of the American Biblical archaeology school under William F. Albright seemed to confirm that even ifGenesis and Exodus were only given their final form in the first millennium BC, they were still firmly grounded in the material reality of the second millennium.[43] The overall effect of such refinements was to aid the wider acceptance of the basic hypothesis by reassuring believers that even if the final form of the Pentateuch was late and not due to Moses himself, it was nevertheless possible to recover a credible picture of the period of Moses and of the patriarchal age. Hence, although challenged by scholars such as Umberto Cassuto, opposition to the documentary hypothesis gradually waned, and until the 1970s it was almost universally accepted.[44]

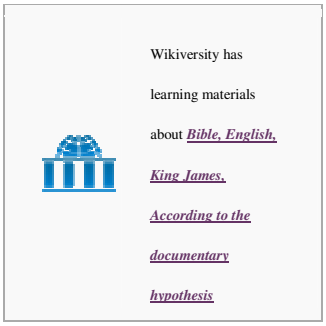
This changed when R. N. Whybray in 1987 restated almost identical arguments with far greater consequences. By that time three separate models for the composition of the Pentateuch had been proposed: the documentary (the Torah as a compilation of originally separate but complete books), the supplementary (a single original book, supplemented with later additions/deletions), and the fragmentary (many fragmentary works and editions). Whybray pointed out that of the three possible models the documentary was the most difficult to demonstrate, for while the supplemental and fragmentary models propose relatively simple, logical processes and can account for the unevenness of the final text, the process envisaged by the DH is both complex and extremely specific in its assumptions about ancient Israel and the development of its religion. Whybray went on to assert that these assumptions were illogical and contradictory, and did not offer real explanatory power: why, for example, should the authors of the separate sources avoid duplication, while the final redactor accepted it? "Thus the hypothesis can only be maintained on the assumption that, while consistency was the hallmark of the various [source] documents, inconsistency was the hallmark of the redactors!"[45]

Since Whybray there has been a proliferation of theories and models regarding the origins of the Torah, many of them radically different from Wellhausen's model. Thus, to mention some of the major figures from the last decades of the 20th century, H. H. Schmid almost completely eliminated J, allowing only a late Deuteronomical redactor.[46] With the idea of identifiable sources disappearing, the question of dating also changes its terms. Additionally, some scholars have abandoned the Documentary hypothesis entirely in favour of alternative models which see the Pentateuch as the product of a single author, or as the end-point of a process of creation by the entire community. Rolf Rendtorff and Erhard Blum saw the Pentateuch developing from the gradual accretion of small units into larger and larger works, a process which removes both J and E, and, significantly, implied a fragmentary rather than a documentary model for Old Testament origins;[47] and John Van Seters, using a different model, envisaged an ongoing process of supplementation in which later authors modified earlier compositions and changed the focus of the narratives.[48] The most radical contemporary proposal has come from Thomas L. Thompson, who suggests that the final redaction of the Torah occurred as late as the early Hasmonean monarchy.[citation needed]

The documentary hypothesis still has many supporters, especially in the United States, where William H. Propp has completed a two-volume translation and commentary on Exodus for theAnchor Bible Series from within a DH framework,[49] and Antony F. Campbell and Mark A. O'Brien have published a "Sources of the Pentateuch" presenting the Torah sorted into continuous sources following the divisions of Martin Noth. Richard Elliott Friedman's *Who Wrote the Bible?* (1987) and *The Bible with Sources Revealed* (2003) were in essence an extended response to Whybray, explaining, in terms based on the history of ancient Israel, how the redactors could have tolerated inconsistency, contradiction and repetition, indeed had it forced upon them by the historical setting in which they worked. Friedman's classic four-source division differed from Wellhausen in accepting Yehezkel Kaufmann's dating of P to the reign of Hezekiah;[50] this in itself is no small modification of Wellhausen, for whom a late dating of P was essential to his model of the historical development of Israelite religion. Friedman argued that J appeared a little before 722 BC, followed by E, and a combined JE soon after that. P was written as a rebuttal of JE (c. 715–687 BC), and D was the last to appear, at the time of Josiah (c. 622 BC), before the Redactor, whom Friedman identifies as Ezra, collated the final Torah.

While the terminology and insights of the documentary hypothesis—notably its claim that the Pentateuch is the work of many hands and many centuries, and that its final form belongs to the middle of the 1st millennium BC—continue to inform scholarly debate about the origins of the Pentateuch, it no longer dominates that debate as it did for the first two thirds of the 20th century. "The verities enshrined in older introductions [to the subject of the origins of the Pentateuch] have disappeared, and in their place scholars are confronted by competing theories which are discouragingly numerous, exceedingly complex, and often couched in an expository style that is (to quote John van Seter's description of one seminal work) 'not for the faint-hearted.'"[51]

[edit]See also

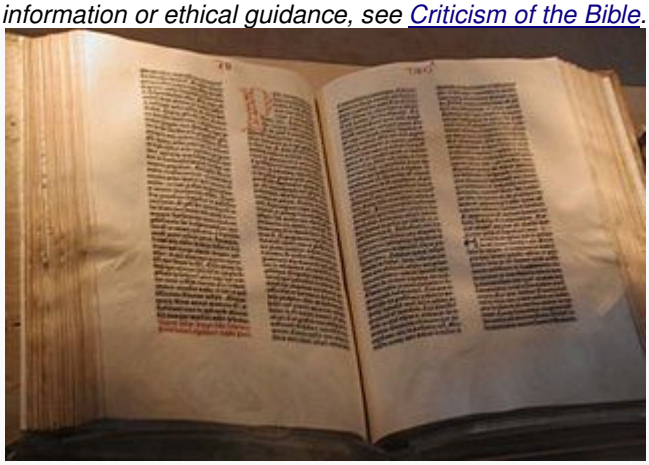


- Authorship of the Bible
- Biblical criticism
- The Bible and history
- Books of the Bible
- Dating the Bible
- Mosaic authorship
- Wiseman hypothesis (Tablet theory)
- Source criticism

Biblical criticism

From Wikipedia, the free encyclopedia

This article is about the academic treatment of the Bible as a historical document. For criticisms made against the Bible as a source of reliable information or ethical guidance, see Criticism of the Bible.



The Gutenberg Bible, the first printed Bible

Biblical criticism is the scholarly "study and investigation of biblical writings that seeks to make discerning judgments about these writings."[1] Viewing biblical texts as having human rather than supernatural origins, it asks when and where a particular text originated; how, why, by whom, for whom, and in what circumstances it was produced; what influences were at work in its production; what sources were used in its composition; and what message it was intended to convey. It will vary slightly depending on whether the focus is on the Old Testament, the letters of New Testament or the Canonical gospels. It also plays an important role in the quest for a Historical Jesus.

It also addresses the physical text, including the meaning of the words and the way in which they are used, its preservation, history and integrity. Biblical criticism draws upon a wide range of scholarly disciplines including archaeology, anthropology,folklore, linguistics, Oral Tradition studies, and historical and religious studies.

Contents

[hide]

1 Background

2 History

- 2.1 Old Testament
- 2.2 New Testament

3 Methods and perspectives

- 3.1 Textual criticism
- 3.2 Source criticism
- 3.3 Form criticism and tradition history

- 3.4 Redaction criticism
- 3.5 Canonical criticism
- 3.6 Rhetorical criticism
- 3.7 Narrative criticism
- 3.8 Psychological criticism
- 3.9 Socio-scientific criticism
- 3.10 Postmodernist criticism
- 3.11 Feminist exegesis

4 New Testament authenticity and the historical Jesus

- 4.1 Multiple attestation
- 4.2 Tendencies of the developing tradition
- 4.3 Embarrassment
- 4.4 Coherence
- 4.5 The Crucifixion
- 4.6 Semitisms
- 4.7 *Sitz im Leben*

5 Notable biblical scholars

6 See also

7 Notes

8 Further reading

9 External links

[edit]Background

Andover-Harvard Theological Library, Harvard Divinity School.

Biblical criticism, defined as the treatment of biblical texts as natural rather than supernatural artifacts, grew out of the rationalism of the 17th and 18th centuries. In the 19th century it was divided between the higher criticism, the study of the composition and history of biblical texts, and lower criticism, the close examination of the text to establish their original or "correct" readings. These terms are largely no longer used, and contemporary criticism

has seen the rise of new perspectives which draw on literary and multidisciplinary sociological approaches to address the meaning(s) of texts and the wider world in which they were conceived.

A division is still sometimes made between historical criticism and literary criticism. Historical criticism seeks to locate the text in history: it asks such questions as when the text was written, who the author/s might have been, and what history might be reconstructed from the answers. Literary criticism asks what audience the authors wrote for, their presumptive purpose, and the development of the text over time.

Historical criticism was the dominant form of criticism until the late 20th century, when biblical critics became interested in questions aimed more at the meaning of the text than its origins and developed methods drawn from mainstream literary criticism. The distinction is frequently referred to as one between diachronic and synchronic forms of criticism, the former concerned the development of texts through time, the latter treating texts as they exist at a particular moment, frequently the so-called "final form", meaning the Bible text as we have it today.

[edit]History

Part of a series on

The Bible

Biblical canons and books

- Tanakh
- Torah
- Nevi'im
- Ketuvim
- Christian biblical canons
- Old Testament (OT)
- New Testament (NT)
- Hebrew Bible
- Deuterocanon

- Antilegomena
- Chapters and verses
- Apocrypha
- Jewish
- OT
- NT

Development and authorship

- Authorship
- Hebrew canon
- Old Testament canon
- New Testament canon
- Mosaic authorship
- Pauline epistles
- Johannine works
- Petrine epistles

Translations and manuscripts

- Samaritan Torah
- Dead Sea scrolls
- Masoretic text
- Targums
- Peshitta
- Septuagint
- Vulgate
- Gothic Bible
- Vetus Latina

- Luther Bible
- English Bibles

Biblical studies

- Dating the Bible
- **Biblical criticism**
- Historical criticism
- Textual criticism
- Source criticism
- Form criticism
- Redaction criticism
- Canonical criticism
- Novum Testamentum Graece
- Documentary hypothesis
- Wiseman hypothesis
- Synoptic problem
- NT textual categories
- Historicity
- People
- Places
- Names
- Internal consistency
- Archeology
- Artifacts
- Science and the Bible

Interpretation

- Hermeneutics
- Pesher
- Midrash
- Pardes
- Allegorical interpretation
- Literalism
- Prophecy
- Inspiration

Perspectives

- Gnostic
- Islamic
- Qur'anic
- Christianity and Judaism
- Inerrancy
- Infallibility
- Criticism of the Bible

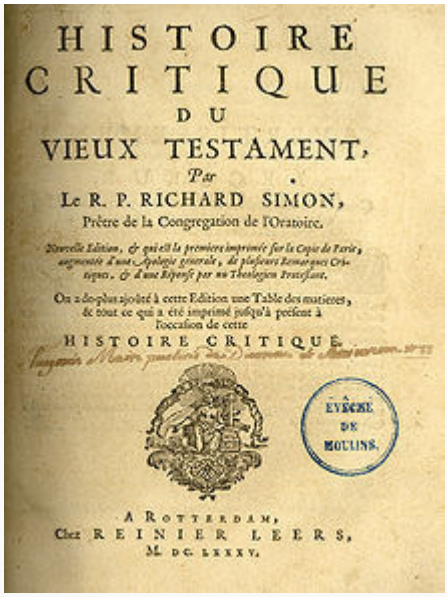
- ***Bible book***
- **Bible portal**

- v
- T
- E

Both Old Testament and New Testament criticism originated in the rationalism of the 17th and 18th centuries and developed within the context of the scientific approach to the humanities (especially history) which grew during the 19th. Studies of the Old and New Testaments were often independent of each other, largely due to the difficulty of

any single scholar having a sufficient grasp of the many languages required or of the cultural background for the different periods in which texts had their origins.

[edit]**Old Testament**


HISTOIRE
CRITIQUE
DU
VIEUX TESTAMENT,
Par
Le R. P. RICHARD SIMON,
Prêtre de la Congregation de l'Oratoire.
Nouvelle Edition, & qui est la premiere imprimée sur la Copie de Paris, augmentée d'une Apologie generale, de plusieurs Remarques Critiques, & d'une Réponse par un Theologien François.
On a de plus ajouté à cette Edition une Table des matieres, & tout ce qui a été imprimé jusqu'à present à l'occasion de cette
HISTOIRE CRITIQUE.
EVÊCHÉ DE MOULINS.
A ROTTERDAM,
Chez REINIER LEERS,
M. DC. LXXXV.

Title page of Richard Simon's "Critical History" (1685), an early work of biblical criticism.

Modern biblical criticism begins with the 17th century philosophers and theologians - Thomas Hobbes, Benedict Spinoza, Richard Simon and others - who began to ask questions about the origin of the biblical text, especially the Pentateuch (the first five books of the Old Testament - Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, and Deuteronomy). They asked specifically who had written these books: according to tradition their author was Moses, but these critics found contradictions and inconsistencies in the text that, they claimed, made Mosaic authorshipimprobable. In the 18th century Jean Astruc (1684–1766), a French physician, set out to refute these critics. Borrowing methods of textual criticism already in use to investigate Greek and Roman texts, he discovered what he believed were two distinct documents within Genesis. These, he felt, were the original scrolls written by Moses, much as the four Gospel writers had produced four separate but complementary accounts of the life and teachings of Jesus. Later generations, he believed, had conflated these original documents to produce the modern book of Genesis, producing the inconsistencies and contradictions noted by Hobbes and Spinoza.

Astruc's methods were adopted by German scholars such as Johann Gottfried Eichhorn (1752–1827) and Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780–1849) in a movement which became known as the higher criticism (to distinguish it from the far longer-established close examination and comparison of individual manuscripts, called the lower criticism); this school reached its apogee with the influential synthesis of Julius Wellhausen (1844–1918) in the 1870s, at which point it seemed to many that the Bible had at last been fully explained as a human document.

The implications of "higher criticism" were not welcomed by many religious scholars, not least the Catholic Church. Pope Leo XIII (1810–1903) condemned secular biblical scholarship in his encyclical *Providentissimus Deus*;[2] but in 1943 Pope Pius XII gave license to the new scholarship in his encyclical *Divino Afflante Spiritu*: "[T]extual criticism ... [is] quite rightly employed in the case of the Sacred Books ... Let the interpreter then, with all

care and without neglecting any light derived from recent research, endeavor to determine the peculiar character and circumstances of the sacred writer, the age in which he lived, the sources written or oral to which he had recourse and the forms of expression he employed." [3] Today the modern Catechism states: "In order to discover the sacred authors' intention, the reader must take into account the conditions of their time and culture, the literary genres in use at that time, and the modes of feeling, speaking and narrating then current. For the fact is that truth is differently presented and expressed in the various types of historical writing, in prophetical and poetical texts, and in other forms of literary expression."[4]

[edit]**New Testament**

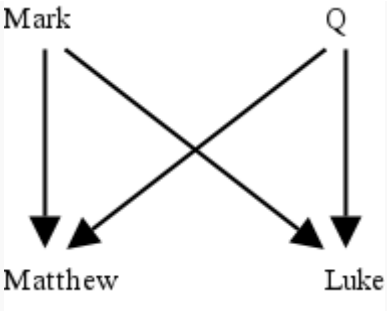
Albert Schweitzer (1875-1965). His*The Quest of the Historical Jesus*(1906) demonstrated that 19th century "lives of Jesus" were reflections of the authors' own historical and social contexts.

The seminal figure in New Testament criticism was Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), who applied to it the methodology of Greek and Latin textual studies and became convinced that very little of what it said could be accepted as incontrovertibly true. Reimarus's conclusions appealed to the rationalism of 18th century intellectuals, but were deeply troubling to contemporary believers.Baron d'Holbach (1723-1789) - "Ecce Homo -The History of Jesus of Nazareth, a Critical Inquiry" (1769), the first Life of Jesus described as a mere historical man, published anonymously in Amsterdam. Translated into English by George Houston, and published in Edinburgh, 1799, London, 1813, for which "blasphemy" Houston was condemned to two years in prison, and New York in 1827. In the 19th century important scholarship was done by David Strauss, Ernest Renan,Johannes Weiss, Albert Schweitzer and others, all of whom investigated the "historical Jesus" within the Gospel narratives. In a different field the work of H. J. Holtzmann was significant: he established a chronology for the composition of the various books of the New Testament which formed the basis for future research on this subject, and established the two-source hypothesis (the hypothesis that the gospels of Matthew and Luke drew on the gospel of Mark and a hypothetical document known as Q). By the first half of the 20th century a new generation of scholars including Karl Barth and Rudolf Bultmann, in Germany, Roy Harrisville and others in North America had decided that the quest for the Jesus of history had reached a dead end. Barth and Bultmann accepted that little could be said with certainty about the historical Jesus, and concentrated instead on thekerygma, or message, of the New Testament. The questions they addressed were: What was Jesus's key message? How was that message related to Judaism? Does that message speak to our reality today?

The discovery of the Dead Sea Scrolls in 1948 revitalised interest in the possible contribution archaeology could make to the understanding of the New Testament. Joachim Jeremias and C. H. Dodd produced linguistic studies which tentatively identified layers within the Gospels that could be ascribed to Jesus, to the authors, and to the early Church; Burton Mack and John Dominic Crossan assessed Jesus in the cultural milieu of 1st Century Judea; and the scholars of the Jesus Seminar assessed the individual tropes of the Gospels to arrive at a consensus on what could and could not be accepted as historical.

Contemporary New Testament criticism continues to follow the synthesising trend set during the latter half of the 20th century. There continues to be a strong interest in recovering the "historical Jesus", but this now tends to set the search in terms of Jesus' Jewishness (Bruce Chilton, Geza Vermes and others) and his formation by the political and religious currents of 1st century Palestine (Marcus Borg).

[edit]Methods and perspectives



Source criticism: diagram of thetwo-source hypothesis, an explanation for the relationship of the gospels of Matthew, Mark and Luke.

The critical methods and perspectives now to be found are numerous, and the following overview should not be regarded as comprehensive.

[edit]Textual criticism

Textual criticism (sometimes still referred to as "lower criticism") refers to the examination of the text itself to identify its provenance or to trace its history. It takes as its basis the fact that errors inevitably crept into texts as generations of scribes reproduced each other's manuscripts. For example, Josephus employed scribes to copy his Antiquities of the Jews. As the scribes copied the Antiquities, they made mistakes. The copies of these copies also had the mistakes. The errors tend to form "families" of manuscripts: scribe A will introduce mistakes which are not in the manuscript of scribe B, and over time the "families" of texts descended from A and B will diverge further and further as more mistakes are introduced by later scribes, but will always be identifiable as descended from one or the other. Textual criticism studies the differences between these families to piece together a good idea of what the original looked like. The more surviving copies, the more accurately can they deduce information about the original text and about "family histories."

Textual criticism is a rigorously objective[*clarification needed*] discipline using a number of specialized methodologies, including eclecticism,stemmatics, copy-text editing and cladistics. A number of principles have also been introduced for use in deciding between variant manuscripts, such as Lectio difficilior potior: "The harder of two readings is to be preferred."[5] Nevertheless, there remains a strong element of subjectivity, areas where the

scholar must decide his reading on the basis of taste or common-sense: Amos 6.12, for example, reads: "Does one plough with oxen?" The obvious answer is "yes", but the context of the passage seems to demand a "no"; the usual reading therefore is to amend this to "Does one plough *the sea* with oxen?" The amendment has a basis in the text, which is believed to be corrupted, but is nevertheless a matter of judgement.[6]

[edit]**Source criticism**

Source criticism is the search for the original sources which lie behind a given biblical text. It can be traced back to the 17th century French priest Richard Simon, and its most influential product is Julius Wellhausen's *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1878), whose "insight and clarity of expression have left their mark indelibly on modern biblical studies."[7] An example of source criticism is the study of the Synoptic problem. Critics noticed that the three Synoptic Gospels, Matthew, Mark and Luke, were very similar, indeed, at times identical. The dominant theory to account for the duplication is called the two-source hypothesis. This suggests that Mark was the first gospel to be written, and that it was probably based on a combination of early oral and written material. Matthew and Luke were written at a later time, and relied primarily on two different sources: Mark and a written collection of Jesus's sayings, which has been given the name Q by scholars. This latter document has now been lost, but at least some of its material can be deduced indirectly, namely through the material that is common in Matthew and Luke but absent in Mark. In addition to Mark and Q, the writers of Matthew and Luke made some use of additional sources, which would account for the material that is unique to each of them.

[edit]**Form criticism and tradition history**

Form criticism breaks the Bible down into sections (*pericopes*, stories) which are analyzed and categorized by genres (prose or verse, letters, laws, court archives, war hymns, poems of lament, etc.). The form critic then theorizes on the pericope's *Sitz im Leben* ("setting in life"), the setting in which it was composed and, especially, used.[8] Tradition history is a specific aspect of form criticism which aims at tracing the way in which the pericopes entered the larger units of the biblical canon, and especially the way in which they made the transition from oral to written form. The belief in the priority, stability, and even detectability, of oral traditions is now recognised to be so deeply questionable as to render tradition history largely useless, but form criticism itself continues to develop as a viable methodology in biblical studies.[9]

[edit]**Redaction criticism**

Redaction criticism studies "the collection, arrangement, editing and modification of sources", and is frequently used to reconstruct the community and purposes of the authors of the text.[10] It is based on the comparison of differences between manuscripts and their theological significance.[11]

[edit]**Canonical criticism**

Associated particularly with the name of Brevard S. Childs, who has written prolifically on the subject, canonical criticism is "an examination of the final form of the text as a totality, as well as the process leading to it."[12] Where previous criticism asked questions about the origins, structure and history of the text, canonical criticism addresses questions of meaning, both for the community (and communities - subsequent communities are regarded as being as important as the original community for which it was produced) which used it, and in the context of the wider canon of which it forms a part.[1]

[edit]**Rhetorical criticism**

Rhetorical criticism of the Bible dates back to at least St. Augustine. Modern application of techniques of rhetorical analysis to biblical texts dates to James Muilenberg in 1968 as a corrective to form criticism, which Muilenberg saw as too generalized and insufficiently specific. For Muilenberg, rhetorical criticism emphasized the unique and unrepeatable message of the writer or speaker as addressed to his audience, including especially the techniques and devices which went into crafting the biblical narrative as it was heard (or read) by its audience. "What Muilenberg called rhetorical criticism was not exactly the same as what secular literary critics called rhetorical criticism, and when biblical scholars became interested in "rhetorical criticism," they did not limit themselves to Muilenberg's definition. ... In some cases it is difficult to distinguish between rhetorical criticism and literary criticism, or other disciplines." Unlike canonical criticism, rhetorical criticism (at least as defined by Muilenberg) takes a special interest in the relationship between the biblical text and its intended audience within the context of the communal life setting. Rhetorical criticism asks how the text *functions* for its audience, including especially its original audience: to teach, persuade, guide, exhort, reproach, or inspire, and it concentrates especially on identifying and elucidating unique features of the situation, including both the techniques manifest in the text itself and the relevant features of the cultural setting, through which this purpose is pursued.[13]

[edit]**Narrative criticism**

Narrative criticism is one of a number of modern forms of criticism based in contemporary literary theory and practice - in this case, from narratology. In common with other literary approaches (and in contrast to historical forms of criticism), narrative criticism treats the text as a unit, and focusses on narrative structure and composition, plot development, themes and motifs, characters and characterisation.[14] Narrative criticism is a complex field, but some central concerns include the reliability of the narrator, the question of authorial intent (expressed in terms of the context in which the text was written and its presumed intended audience), and the implications of multiple interpretation (meaning an awareness that a narrative is capable of more than one interpretation, and thus of the implications of each).[15]

[edit]**Psychological criticism**

Psychological biblical criticism is a perspective rather than a method. It discusses the psychological dimensions of the authors of the text, the material they wish to communicate to their audience, and the reflections and meditations of the reader.

[edit]**Socio-scientific criticism**

Socio-scientific criticism (also known as socio-historical criticism and social-world criticism) is a contemporary form of multidisciplinary criticism drawing on the social sciences, especially anthropology and sociology. A typical study will draw on studies of contemporary nomadism, shamanism, tribalism, spirit-possession, millinarianism, etc. to illuminate similar passages described in biblical texts. Socioscientific criticism is thus concerned with the historical world *behind* the text rather than the historical world *in* the text.[16]

[edit]**Postmodernist criticism**

The "Tomb of Joshua" at Kifl Hares, aPalestinian village located northwest of the Israelicity of Ariel in the West Bank. Postmodernist criticism frequently locates biblical references in a modern setting.

Postmodernist biblical criticism treats the same general topics addressed in broader postmodernist scholarship, "including author, autobiography, culture criticism, deconstruction, ethics, fantasy, gender, ideology, politics, postcolonialism, and so on." It asks such questions as, What are we to make, ethically speaking, of the program of ethnic cleansing described in the book of Joshua? What does the social construction of gender mean for the depiction of male and female roles in the Bible?[17] In textual criticism, postmodernist criticism rejects the idea of an original text (the traditional quest of textual criticism, which marginalised all non-original manuscripts), and treats all manuscripts as equally valuable; in the "higher criticism" it brings new perspectives to themes such as theology, Israelite history,hermeneutics and ethics.[18]

[edit]**Feminist exegesis**

See also: Adele Reinhartz

Feminist criticism of the Bible utilizes the same means and essentially strives for the same ends as feminist literary criticism. It is therefore made up of a variety of peoples, including, but not limited to, Jews, people of color, and feminist Christians, such as Elisabeth Fiorenza.

[edit]New Testament authenticity and the historical Jesus

[edit]**Multiple attestation**

The criterion of multiple attestation or "independent attestation" is an important tool used by scholars. Simply put, the more independent witnesses that report an event or saying, the better.

The gospels are not always independent of each other. There is a possibility that Matthew and Luke copied contents from Mark's gospel.[19] There are, however, at least four early, independent sources. The criterion of multiple attestation focuses on the sayings or deeds of Jesus that are attested to in more than one independent literary source such as the Apostle Paul, Josephus, Q and/or the Gospel of the Hebrews. The force of this criterion is increased if a given motif or theme is also found in different literary forms such as parables, dispute stories, miracle stories, prophecy, and/or aphorism.[20][21]

Multiple attestation has a certain kind of objectivity. Given the independence of the sources, satisfaction of the criterion makes it harder to maintain that it was an invention of the Church.[20][21][22][23][24][25][26][27][28]

[edit]**Tendencies of the developing tradition**

It is important that scholars research the earliest testimonies. To do this, they need to figure out the earliest gospel and the earliest parts of the gospels. Ideally, this material would come from eyewitnesses, but that is not always possible.

The writings of the Church Fathers are helpful in this regard. They wrote that the Hebrew Gospel was the first written while the Gospel of John was later. Also, because certain "laws" govern the transmission of tradition during the oral period, we can, by understanding these "laws," determine which tradition is early and which is late.[20] [21][22][23][24][25][26][27][28][29]

[edit]**Embarrassment**

The criterion of embarrassment, also known as the "criterion of dissimilarity", is an analytical tool that biblical scholars use in assessing whether the New Testament accounts of Jesus' actions and words are historically accurate. Simply put, trust the embarrassing material. If something is awkward for an author to say and he does anyway, it is more likely to be true.[30]

The essence of the criterion of embarrassment is that the Early Church would hardly have gone out of its way to "create" or "falsify" historical material that only embarrassed its author or weakened its position in arguments with opponents. Rather, embarrassing material coming from Jesus would naturally be either suppressed or softened in later stages of the Gospeltradition, and often such progressive suppression or softening can be traced through the Gospels.

The evolution of the depiction of the Baptism of Jesus exhibits the criterion of embarrassment. In the Gospel of the Hebrews, Jesus is but a man (see Adoptionism) submitting to another man for the forgiveness of the "sin of ignorance" (a lesser sin, but sin nonetheless). Matthew's description of the Baptism adds John's statement to Jesus: "I should be baptized by you", attempting to do away with the embarrassment of John baptising Jesus, implying John's seniority. Similarly, it resolves the embarrassment of Jesus undergoing baptism "for the forgiveness of sin," the purpose of John's baptising in Mark, by omitting this phrase from John's proclamations. The Gospel of Luke says only that Jesus was baptized, without explicitly asserting that John performed the baptism. The Gospel of John goes further and simply omits the whole story of the Baptism. This might show a progression of the Evangelists attempting to explain, and then suppress, a story that was seen as embarrassing to the early church.[20][21][22][23][24][25][26][27][28]

[edit]**Coherence**

The *Criterion of coherence* (also called consistency or conformity) can be used only when other material has been identified as authentic. This criterion holds that a saying and action attributed to Jesus may be accepted as authentic if it coheres with other sayings and actions already established as authentic. While this criterion cannot be used alone, it can broaden the database for what Jesus actually said and did.[20][21][22][23][24][25][26][27][28]

[edit]**The Crucifixion**

The *criterion of the Crucifixion* emphasizes that Jesus met a violent death at the hands of Jewish and Roman officials and that the authentic words and actions of Jesus would alienate people, especially powerful people.[20][21][22][23][24][25][26][27][28]

[edit]**Semitisms**

Since Jesus spoke in Aramaic, traces of Aramaic in the Gospels argue in favor of a primitive tradition that may go back to Jesus. Semitisms are structured according to general rules that allow Hebrew speakers and hearers to say and hear things according to predictable patterns. Hebrew and Aramaic are closely related linguistically, and they follow similar elementary rules. For example the pun in Matt 23:24, "straining out the gnat (galma) and swallowing a camel (gamla)" points in the direction of the historical Jesus.[22] [31]

[edit]***Sitz im Leben***

The sayings and actions of the historical Jesus must reflect the *Sitz im Leben* or the concrete social, political, economic, agricultural, and religious conditions of ancient Palestine, while sayings and actions of Jesus that reflect social, political, economic, agricultural, or religious conditions that existed only outside Palestine or only after the death of Jesus are to be considered inauthentic.[20][21][23][24][25][26][27][28][32]

Capitolo III
L'ALTA CRITICA:
LA TEORIA DELLE FONTI E
IL METODO STORICO-CRITICO

Introduzione

Il XIX secolo è stato portatore di pensieri innovativi che si ripercossero sul XX. La teoria dell'evoluzione, pur avendo le sue prime espressioni in alcuni pensatori del lontano passato, pur senza avere proposto spiegazioni scientifico, ha in *The Origine of the espaces* - L'origine delle specie - di Darwin, pubblicato per la prima volta nel 1859, dopo quasi due decenni dal suo viaggio nelle isole Galapados, un notevole contributo. Il suo successo fu dato anche dal fatto che in quel tempo, il pensiero dell'evoluzione poteva giustificare le potenze occidentali nell'estendere i propri imperi nel nome di una civiltà e di una razza più evoluta. Dopo oltre 150 anni i pilastri dell'evoluzionismo sono stesi a terra, anche se nella vecchia Europa si sorride nei confronti di chi pensa diversamente di questo dogma di fede.[1] È vero che non tutto, anzi poco, è spiegabile nel quadro del creazionismo, ma non comporta nessuna sofferenza intellettuale il ripetere ciò che viene detto in favore dell'evoluzione. Come l'evoluzionismo sopravvive ai continui diroccamenti delle sue premesse e tenta di presen-tarsi rinnovato nella dialettica, ma non nei fatti, così l'Alta Critica, in campo teologico, come vedremo, demolita nei suoi presupposti continua a sussistere nella dialettica. «Sia l'uno e l'altra ci sembra che rispondano, non tanto a esigenze effettive prodotte dai fatti quanto da una esigenza dell'animo umano che deve trovare una spiegazione alla realtà delle cose, ma al di fuori della prospettiva della fede in un Dio che si autorive-la».[2]

Importanza della critica

La critica non è un atteggiamento polemico e distruttivo verso qualcuno, qualcosa. È la nostra capacità di valutazione che ci permette di dire che un pensiero, un atteggiamento e una cosa ci piace, è buona o sbagliata. Parametri errati possono far credere che qualcosa di bene sia male e viceversa. Ogni nostra azione, anche quelle ripetitive, sono il risultato di una critica, di una decisione. Quando noi traduciamo e scegliamo una parola tra tanti sinonimi facciamo un'azione critica, crediamo che quel termine renda meglio di un altro. Nel parlare compiamo lo stesso processo.

La Bibbia che abbiamo tra le mani è il risultato di lunghi anni di attento lavoro. Il nostro modo di capire la Bibbia, o qualsiasi altro scritto, è il risultato di una educazione, di una esperienza, di studi fatti, di ascolti, di valutazioni, di critica. Non avremmo la Bibbia se degli uomini non fossero vissuti spendendo la propria vita per conservarla e trasmetterla. Anche il testo che noi leggiamo è il risultato di lavori critici.

«Il primo sforzo della critica tende, quindi, a riportare alla sua purezza un testo, così come è uscito dalla penna dell'autore, sbarazzandolo degli errori dei copisti (o degli errori di stampa), delle aggiunte inutili, di quelle che chiamiamo glosse, note marginali penetrate nel testo o correzioni tendenziose miranti ad attenuare o a stravolgere il senso di una frase, a modificare lo stile, a trasformare il pensiero di uno scrittore. Questa prima forma di critica si chiama critica del testo Ma la critica del testo per essere perfetta, deve essere completata dalla critica letteraria propriamente detta.

Il campo della critica letteraria è vastissimo I generi letterari sono vari quanto sono vari i popoli. Erodoto non ha della storia la stessa visione di Tacito. E davanti a certe opere sovente è difficile distinguere nettamente tra la vera storia, l'amplificazione epica, la favola, la leggenda eziologica, la parabola, la poesia in prosa. Né si potrebbe rimproverare a uno scrittore di avere utilizzato un genere letterario diverso da quello che aveva in vista. Avviene così che certi generi letterari sono assai complessi. Un romanzo può contenere delle pagine di storia, mentre una biografia può essere "romanzata".

Il compito della critica letteraria consiste allora nel dare a ciascun testo il suo vero significato, per evitare che si commettano errori grossolani. La critica è l'arte di non scambiare la camicia rossa di Garibaldi con la porpora di un Cardinale, o di prendere il Pireo per un uomo

Quando il testo è fissato e il genere letterario definito e compreso nel migliore modo possibile, spetta alla critica storica giudicare di due questioni molto gravi, ma differenti: l'autenticità di un'opera e la sua storicità.

Un testo è autentico quando è opera dell'autore di cui porta il nome

Una volta assicurata l'autenticità di un libro, si tratta ancora di stabilire quale fiducia merita il suo autore e i limiti esatti della sua testimonianza. Era ben informato? Non era prevenuto? Se si tratta di uno storico che parla del passato, a quali fonti ha attinto? Che valore avevano queste fonti? Quali trasformazioni ha apportato alle narrazioni riprese di peso dalle fonti? La sua testimonianza diretta o il quadro che egli dà del passato, collima con altre fonti di conoscenza di questo passato?

La critica incomincia a confrontare la materia di un libro con i dati generali della storia, della geografia, dell'etnologia, dell'archeologia. Eventualmente, gli errori commessi dall'autore sono rilevati, e viene così reso possibile un apprezzamen-to critico dell'opera

La critica del testo non può essere fruttuosamente esercitata se, in mancanza degli originali, non si dispone di un certo numero di famiglie di manoscritti, di numerosi testimoni del testo, classificati secondo la loro età e la cura con cui furono compilati

La critica letteraria non è possibile se non per un'opera appartenente a un genere di cui sia possibile fare la storia comparata.

La critica storica deve raccogliere numerosissimi dati sulle epoche antiche, e quanto più queste epoche sono lontane e mal conosciute, tanto più il giudizio su di esse è rischioso. Questa critica, esercitata senza scrupoli e a volte con buon esito, nelle opere di Omero o di Platone, di Shakespeare o di Pascal, si può e si deve applicare alla Bibbia, come hanno creduto Origene, S. Girolamo, Andrea di S. Vittore, Riccardo Simon, il P. Lagrange? E in quale misura? Ecco una questione di capitale importanza, che da tre secoli sconvolge gli spiriti in Occidente».[3]

Non possiamo non essere favorevoli a questa forma di studio e di analisi del testo biblico. Siamo convinti che più esso ci viene proposto fedelmente, più la conoscenza letteraria, sociale, politica, morale, religiosa, psicologica, archeologica, ecc. di un testo, più il testo ci parla con la voce e il pensiero dello scrittore e di chi lo ascolta, più esso è ricco e ci arricchisce. È auspicabile che gli studi teologici non prescinda-no da questi elementi che sono utili per la comprensione.

L'accettazione della Parola, la conversione rimane comun-que e sempre il risultato dell'azione dello Spirito santo in noi a condizione che glielo permettiamo.

Il XIX e il XX secolo hanno visto il fiorire degli studi a sostegno della *teoria delle fonti* che è stata poi all'origine del *metodo storico critico* della Bibbia. Queste forme di studio caratterizzano l'indagine teologica e di fatto esprimono da decenni un modo unico di approccio al testo biblico.[4] In questo capitolo abbiamo preferito tenerli separati per meglio esprime-re delle osservazioni.

LA TEORIA DELLE FONTI

L'illuminismo del XVIII secolo caratterizzava gli ambienti della cultura anche nel secolo successivo nel quale si aggiungeva l'idea deistica che Dio avesse creato e poi avesse lasciato che il tutto si evolvesse secondo delle leggi naturali. A ciò si aggiunse il positivismo, sviluppato dal filosofo francese Auguste Comte (1798-1857), che poneva il valore della ragione umana a controllo del tutto. La Bibbia stessa, sebbene creduta Parola di Dio, doveva essere presa in considerazione e studiata con gli stessi metodi sociologici e scientifici che si applicavano a quanto la conoscenza umana aveva trasmesso alle generazioni future.

Già il medico di corte Jean Astruc (1684-1766), al tempo di Luigi XV, può essere considerato come l'iniziatore dell'Alta Critica. Nel 1753 pubblicava in anonimo le sue *Conjectures*. Notando che nella *Genesi* ricorreva quasi esclusivamente il nome di 'Eloim e raramente quello di Javhé, pensò che Mosè avesse messo insieme due fonti indipendenti nello scrivere il *Pentateuco*. La fonte A, la elencò nella prima colonna, la seconda documen-taria nella colonna B la seconda,[5] in C. la fonte ripetitiva e i capitoli *23,24* della *Genesi* e nella colonna D, il materiale non ebraico che proveniva da altre fonti che suddivise in nove sottosezioni.

Il protestante W. M. L. De Wette (ï¿½ 1849) nella sua *Introduzione storico critica della Bibbia,* 1817, sostenne che il *Pentateuco* riflettesse le condizioni del periodo della monar-chia, epoca nel quale sarebbe stato realizzato. *Genesi* ed *Esodo* riportavano una epopea religiosa, come il *Levitico* un insieme di leggi molto più recenti rispetto al tempo di Mosè, *Numeri* aggiungeva una ulteriore documentazione e il *Deutero-nomio* doveva rifarsi al tempo di Giosia (VII secolo). «Fu il primo (con la sua tesi di dottorato, 1805, stampata 1833) a identificare l'originario nucleo giuridico del *Deuteronomio* come il Libro della Legge scoperto durante il regno di Giosia, opinione destinata a esercitare una grande influenza nelle successive discussioni su questo tema».[6]

Altre figure influenti arricchirono il numero delle fonti.

Lo storico Julius Wellhausen (1844-1918), facendo tesoro del professore di ebraico K.H. Graf (1815-1869), fece in modo che le sue ipotesi venissero considerate come tesi.

Con la sua *Storia d'Israele*, 1878, seppe influenzare il pensiero critico del tempo sia in Europa che in America e i nuovi professori di teologia non fecero che ripetere il suo pensiero, reputato da tutti come verità incontestata. Per i professori, per gli studenti, per i pastori, per i laici il pensiero divenne la nuova moda che dava lustro al sapere e senso d'indipendenza intellettuale.

L'ipotesi Graf-Wellhausen supponeva che uno scrittore jahvista (J) avesse redatto gli avvenimenti da Abramo all'eso-do, metà IX secolo a.C.[7] Un secolo dopo, VIII, lo scrittore elohista (E) redasse il suo resoconto.[8] Questi due scritti furono accorpati da un redattore (Rje) a metà del VII secolo.[9] Nelle ultime decadi del VI secolo si compone il *Deuteronomio* (D), in forma diversa rispetto a quella che troviamo nella Bibbia. La redazione è avvenuta verso il 550 a.C. dal redattore (Rd). Successivamente tra il 500 e il 450 a.C. un prete (P) scrisse il*Deuteronomio*, la parte legale e sacerdotale, cioè religiosa del *Pentateuco*.[10] Questi scritti ebbero poi un altro redattore, il terzo (Rp), che li incorporò negli altri libri presunti mosaici.[11] Con quest'ultimo aggiusta-mento il *Pentateuco* non subì più modifiche di valore.

Quindi la teoria presenta quattro fonti di documenti: J E D P e tre redattori Rje Rd Rp. Il *SDABC*, non condividendo questa teoria, offre il seguente schema:

- J scritto verso l'850 a.C.
- E scritto verso il 750 a.C. entrambi riuniti da Rje verso il 650 a.C. e formano lo JE
- D scritto verso il 621 a.C. intervento del redattore Rd verso il 550 a.C.
- P scritto verso il 500-450 a.C. Incorporato dal Rp al JED verso il 400 a.C.

Leggiamo a tale proposito nel V volume: «Benché la maggioranza degli studiosi accettassero questo schema come ipotesi di lavoro, quasi ogni autore che scrisse sull'argomento introdusse modifiche di maggiore o minore rilevanza. Molti studiosi negarono che J rappresentasse una fonte unica e credettero che si dividesse, suddividendola in J1 e J2 o J1, J2 e J3, assegnando a ciascuna suddivisione un'età diversa. Anche E fu suddivisa in E1 ed E2 e così pure D, in D e Ds, e P in Ph e Ps, essendo la s abbreviazione di *supplemento*, e h di *Holiness Code* - Codice Santità. Tale suddivisione delle fonti in sezioni minori fu eseguita perché gli studiosi scoprirono differenze appariscenti nel materiale letterario attribuito alle fonti originale E e P. Gli studiosi non si trovarono d'accordo neanche sull'ordine cronologico e sulla data d'origine delle diverse fonti. Alcuni dei più noti seguaci del Wellhausen, come R. Kittel, H. Strack, W.W. Baudissin e A. Dillman, sostennero che P dovette lavorare nel periodo pre-esilico, cioè 100 e 200 anni prima di quanto avesse ritenuto il Wellhausen. E. König e W.W. Baudissin, inoltre, considerarono E molto più antico di J, rovesciando l'ordine di Wellhausen e altri critici erano persuasi che il *Deuteronomio* fosse stato composto prima del 621 a.C.

Dall'esame delle numerose ipotesi critiche intorno all'A.T., anche di quelle proposte dopo il trionfo della teoria di Graf-Wellhausen sulle teorie rivali, si rileva che è difficile trovare due soli studiosi che concordino sull'epoca in cui i presunti autori del *Pentateuco* avrebbero composto le parti loro ascritte o sull'ordine cronologico delle fonti documentarie. L'unico punto su cui tutti concordano è che Mosè non fu l'autore del *Pentateuco*».[12]

Questa forma di approccio alla Scrittura è stata poi estesa a tutto il testo dell'A.T.

Come conseguenza di questo nuovo vento di ricerca biblica, a imitazione delle Bibbie pubblicate con le diverse versioni a fronte, negli ultimi decenni del XIX secolo e all'inizio del XX si ebbe l'idea di pubblicare le Bibbie policrome o Bibbie arcobaleno, perché il testo veniva stampato con colori diversi a secondo della presunta fonte. Nelle *Genesi policroma*, pubblicata da Bissel nel 1892, il testo fu stampato in 7 colori e in diverse pagine c'erano 5 colori diversi. Naturalmente ognuno che aveva preso questo indizio di ricerca aveva il proprio gioco policromatico.

«In brevissimo tempo la produzione letteraria basata sul metodo di Graf-Wellhausen assunse proporzioni enormi, soffocando praticamente con la sua mole le opinioni diverse. In comune con altre discipline dell'epoca, il metodo critico-letterario di studio dell'A.T. pretendeva il titolo di "scientifico" e da qui fu breve il passo che lo portò ad essere considerato dai seguaci di Wellhausen come la nuova ortodossia».[13]

«Il fatto che l'Alta Critica riscuotesse un successo così trionfale e trovasse così tanti aderenti si può spiegare soltanto tenendo conto dell'umana tendenza ad accettare le tesi degli uomini emergenti, brillanti e persuasivi senza curarsi di esaminare i loro argomenti. Tale tendenza è evidente non solo nel campo politico e religioso, ma anche in quello scientifico. Se degli uomini colti e intelligenti seguono tuttora tali teorie è perché il criticismo biblico fu stimato per lungo tempo come la quintessenza della scienza nel campo teologico e per conse-guenza chiunque aspirasse a un riconoscimento ufficiale sul terreno della scienza biblica era costretto ad allinearsi intellettualmente con le tesi dei fondatori della scienza dell'Alta Critica biblica. Non si poteva sperare di vedere pubblicato nelle riviste scientifiche o da editori rinomati le proprie idee se non si era dei critici. Chi si fosse discostato da quelle opinioni ormai universalmente accettate sarebbe stato messo in ridicolo, fatto segno all'ostracismo o semplicemente ignora-to».[14]

All'inizio del terzo millennio la moda continua e tutti parlano delle fonti J E D P, per quanto riguarda il *Pentateuco*, gli Isaia, sono da decenni diventati tre, Daniele è un qualcuno che scrive contraddicendosi nel II secolo a.C. e non è vero che i vari profeti sono gli autori degli scritti che riportano il loro nome. Questo modo di presentare il testo biblico di vero ha la patina dell'originalità e la pretesa scientifica dello studio.

L'abate G. Ricciotti già negli anni Venti nella sua *Storia d'Israele,* scriveva: «La teoria del Wellhausen, che ha dominato trionfatrice per oltre un trentennio, oggi indubbia-mente è in grave crisi; il punto in cui si sfalda è proprio quel presupposto che le fa da pietra fondamentale, cioè l'"impossi-bilità" della tradizione israelitica Ora, è molto significativo osservare che coloro i quali hanno richiamato in crisi la teoria wellhausiana, sono stati specialmente quegli studiosi, indipen-denti da dogmi e sistemi, che si sono dedicati alle ricerche archeologiche. A costoro la teoria del Wellhausen, special-mente nelle sue assegnazioni cronologiche, è apparsa in buona parte una costruzione da tavolino. Alla perizia sottile e dotta, ma aprioristica, con cui il suo autore l'ha architettata, essi hanno contrapposto i dati di fatto, specialmente quelli venuti alla luce durante o dopo la costruzione wellhausiana: hanno contrapposto, a esempio, il codice di Hammurabi e il codice hittita, i testi di El-Amarna, i recenti ritrovamenti di Palestina, e in genere tutti quegli altri documenti che stavano ancora sottoterra quando il Wellhausen plasmava la sua teoria. Sulla pietra fondamentale dell'asserita "impossibilità" ha picchiato la zappa degli archeologi, la quale ha sicuramente sfaldato e assottigliato questa teoria; oggi ai due punti fonda-mentali della questione - epoca delle fonti del Pentateuco e loro valore storico - si risponde generalmente in maniera tale che, quanto più ci si stacca dal Wellhausen, tanto più ci si avvicina alla tradizione».[15]

All'inizio del XX secolo, James Orr, con la sua opera *The Problem of de Old Testament,* 1906, «avanzò una importante critica all'ipotesi wellhausiana e giudicò severamente i tentativi di ricostruzione critici della storia dell'A.T. che venivano fatti in quei tempi È di qualche interesse notare che alla sua penetrante critica non fu mai concesso l'onore di una risposta, né tanto meno di un tentativo di confutazione da parte di coloro di cui combatteva le opinioni. Una simile situazione si ripetè nel caso di Baxter, *Sanctuary and sacrifice: A Reply to wellhausen,* 1895, il quale pure sottopose ad una serrata critica la metodologia di Wellhausen alla luce delle istituzioni religiose ebraiche, respingendo la data tardiva assegnata alle sezioni sacerdotali da parte degli studiosi che seguivano tale metodologia

Nel frattempo A.H. Sayce stava applicando la moderna scienza archeologica, allora in pieno sviluppo, alla soluzione di alcuni dei più scottanti problemi dell'A.T. In conseguenza delle sue ricerche egli abbondò le posizioni del liberalismo tedesco, che aveva in un primo tempo sostenuto, divenendo un influente patrocinatore di opinioni più tradizionali

Negli Stati Uniti vi fu un gruppo più forte e rumoroso di scrittori conservatori, che attaccarono la posizione liberale con grande vigore e notevole cultura, anche se non sempre con quel grado di cortesia che la situazione sembrava richiede-re. Questa offensiva tenne aperto un interrotto dibattito tra quelli che erano con una punta di derisione definiti "fondamentalisti" e gli esponenti del liberalismo. Uno dei più dotti difensori del conservatorismo colto degli Stati Uniti fu Robert Dick Wilson, la cui conoscenza linguistiche notoriamente si estendevano fino a quarantacinque lingue e dialetti Scrisse un grande numero di articoli scientifici su vari problemi di alta critica, in cui combatteva i metodi usati nella scuola liberale. I risultati dei suoi studi furono pubblicati nel 1929 in *A Scientific Investiga-tion of the O.T.* 1929, revisionata da E.J. Young nel 1959...

Nel 1923 Oestreicher nella sua opera, *Das Deuteronomi-sche Grundgesetz,* nego ogni connessione tra *Deuteronomio* e riforma di Giosia

Malgrado la diversa natura degli attacchi sferrati alla teoria di Graf-Wellausen e i modi diversi in cui essi vennero presentati, la maggior parte degli studiosi liberali non vennero distolti dalla loro adesione ai principi della scuola critico-letteraria».[16]

C. Schedl, qualche decennio, fa scriveva: «Lungi da noi l'intenzione di oltraggiare la grande opera di uno studioso, però non possiamo sottrarci all'impressione, che sorge dal considerare le cose dal punto di vista attuale, che questa ricerca sia un gigantesco abbaglio. La fatalità del Wellhausen consistette nell'applicare lo schema evoluzionistico della storia delle religioni allo sviluppo dell'A.T. Qui egli si fa rimorchiare dalla filosofia di Hegel[17]. Il suo smembramento dell'A.T. in tre fasi che si susseguono l'una all'altra, quella animistica (polire-monismo), quella enoteistica (Profeti) e quella monoteista - per cui il testo attuale dell'A.T. deve presentare tracce di questo sviluppo dal primitivo materialismo fino al monoteismo etico - non può essere più possibile oggi e non è più sostenuto da nessuno. Nel vicino Oriente l'epoca di Mosè o quella a essa più vicina presenta soltanto forme di religione politeistica, ma nessun animismo né feticismo. Alla luce dell'intensissimo lavoro di ricerca, oggi può essere considerato come accertato che Mosè ha già conosciuto e annunziato l'esistenza di un solo Dio, come invisibile creatore dell'uni-verso. In questo modo crolla la base dello schema evolutivo che comanda tutta l'opera dei *Prolegomena*».[18]

Il professore di ebraico e interpretazione A.T., J. Bright scrive che anche se l'ipotesi documentaria continua a essere ampiamente accettata, tuttavia «la ricostruzione della storia e della religione d'Israele sviluppata da Wellhausen e dai suoi discepoli, troverebbe oggi pochi sostenitori».[19]

La *Bibbia di Gerusalemme* nella sua *Introduzione il Pentateuco* riporta: «Questa teoria documentaria classica, che tra l'altro era legata a una concezione evoluzionistica delle idee religiose in Israele[20], è sempre stata discussa; essa è ancora rigettata in blocco da alcuni; altri la accettano solo con modifiche talvolta importanti; non ci sono due autori che si accordino interamente sulla ripartizione esatta dei testi tra i diversi "documenti". Soprattutto, si è abbastanza d'accordo oggi nel riconoscere che la semplice critica testuale non basta a render conto della composizione del *Pentateuco*. Bisogna aggiungere uno studio delle forme letterarie e delle tradizioni, orali e scritte, che hanno preceduto la redazione delle fonti. Ognuna di esse, anche la più recente P, contiene elementi molto antichi. La scoperta delle letterature morte del vicino Oriente e il progresso fatto dall'archeologia e dalla storia nella conoscenza delle civiltà vicine a Israele hanno mostrato che molte leggi o istituzioni del *Pentateuco* avevano paralleli extra biblici molto

anteriori alle date che si attribuiscono ai "docu-menti" e che numerosi racconti suppongono un ambiente diverso - e più antico - da quello in cui questi documenti sarebbero stati redatti. Diversi elementi tradizionali si conser-vavano nei santuari o erano trasmessi dai narratori popolari. Furono costituiti in cicli, poi messi per iscritto sotto la pressione di un ambiente o dalla mano di una personalità eminente. Ma queste redazioni non rappresentano un termine: esse furono revisionate, ricevettero complementi, furono infine combinate tra loro per formare il *Pentateuco* che noi possediamo. Le "fonti" scritte del*Pentateuco* sono momenti privilegiati di un lungo sviluppo, punti di cristallizzazione in correnti di tradizioni che hanno origini più alte e che hanno continuato a sgorga-re».[21]

Rolf Rendtorff, teologo liberale, proprio nei confronti della datazione del *Pentateuco* riconosce: «Non possediamo quasi alcun criterio attendibile per datare la letteratura del *Pentateu-co*. Ogni datazione delle "fonti" del *Pentateuco* poggia su sup-posizioni puramente ipotetiche, che hanno validità solamente per mezzo del consenso degli studiosi. La datazione del *Pentateuco* si basa su ipotesi che sono criticabili».[22]

Questo approccio alla sacra Scrittura ha delle conseguen-ze negative sul piano spirituale, sia tra i ministri della Parola, sia tra i fedeli. Lo stesso J. Wellhausen, «si venne sempre più preoccupando, col passare del tempo, dell'uso che si faceva della sua metodologia e dei risultati che se ne ottenevano». Ebbe uno scollamento tra il suo essere credente ed essere studioso, dimettendosi dall'insegnamento perché non poteva più risponde alle domande degli studenti che si preparavano al ministero pastorale. Successivamente, «prima della sua morte, avvenuta nel 1918 ammise che il razionalismo, da lui così ardentemente abbracciato aveva visto il naufragio della sua fede nell'autorità e nell'autenticità dell'A.T.».[23]

C'è da chiedersi anche se questa teoria come quella storico-critica abbiano come scopo l'eliminazione dell'insegna-mento che Dio ha parlato e la responsabilità dell'uomo nell'ascoltare la sua parola.

Critica alla teoria delle fonti

Sebbene l'«opposizione (sia) agguerrita, anche se minori-taria, ci ricorda tuttavia che non è il caso di confondere la popolarità di una teoria con la sua fondatezza Il fatto che la teoria di Graf e di Wellhausen resista a tutt'oggi si potrebbe spiegare con l'inerzia della tradizione accademica e con il fatto che i presupposti ideologici su cui essa è basata sono oggi molto diffusi Le obiezioni che tutti questi studiosi muovono alla teoria che va per la maggiore si basano su studi minuziosi di cui non possiamo qui dare un resoconto[24] I critici continuano a edificare le loro tesi su dati del tutto arbitrari. Il mettere in evidenza differenze stilistiche e concettuali fra supposti documenti diversi è affidato all'intuizione personale, molto contestabile. Ma soprattutto, sia nell'analisi che nella datazione dei documenti, si cade in un circolo vizioso: infatti si dividono i vari passi del testo in funzione delle caratteristiche che si suppone siano proprie di J, E, P, quando queste caratteristiche sono state stabilite solo in base ad un artificioso isolamento di alcuni passi».[25]

Il prof. di Bibbia all'Università ebraica di Gerusalemme, Y. Kaufmann nel primo paragrafo nell'introduzione della sua opera scriveva: «Gli argomenti di Wellhausen si completarono proprio bene, ed offrirono ciò che sembrava un fondamento solido sul quale costruire la casa della critica biblica. Da allora, però, sia la dimostrazione che gli argomenti che sostenevano la struttura sono stati messi in dubbio fino al punto di essere, in qualche misura, respinti. Questi studiosi della Bibbia, pur ammettendo che le basi si sono sgretolate, continuano ancora ad accettare alle conclusioni».[26]

1. Le fonti J ed E.

«Già J. Dahse nel 1903 dimostrò che i LXX non hanno un nome divino corrispondente a quello masoretico in almeno 180 casi (a esempio usano *Theos* per *Javhé* e *Kyrios* per Elohim). Questo significa che il Testo Masoretico non è sufficientemen-te esatto nella trasmissione testuale dei nomi divini da potere essere utilizzato per una ripartizione così sottile e precisa, come pretende far l'ipotesi documentaria L'evidenza dei LXX mostra come sia impreciso il criterio dei nomi per la divisione delle fonti; nonostante siano state indicate chiara-mente dal Wellhausen, queste supposte fonti non sono affatto consistenti nel loro uso dei nomi divini. Dobbiamo di conse-guenza concludere che l'uso di diversi nomi sia dovuto al contesto in cui ricorrono che esige ora un nome e ora un altro più appropriato».[27] Inoltre i due documenti J ed E non sono delle narrazioni separate. In contrasto con quanto si sostiene i nomi divini non sono relegati in racconti tra di loro separati: E per Eloim e J per Javhé.

W. Möller già nel 1903[28] spiegava i due nomi divini come indicativi di due diverse funzioni. *Elohim* in riferimento all'azione di Dio nella natura, il tetragramma YHWH applicato specificatamente al Dio della rivelazione.[29]

Troviamo Eloim in brani Javistici come: *Genesi 3:1-5*. In *Genesi 16:13* «Agar diede a Javhé, che le aveva parlato, il nome di Atta-El-Roi - *tu sei un El che vede*». In *Genesi 32:28,*29 Giacobbe lottò con Dio - Eloim - a Peniel - *faccia di El* - e ricevette il nome di Israele -*Yisra*-El.

Ci sono anche brani considerati della fonte eloista dove Dio è presentato col nome di Eterno, Javhé, ad esempio in *Genesi 22:11* dove «l'angelo di Javhé» trattiene la mano di Abramo dal pugnalare il figlio e al v. *14* Abramo chiama quel luogo «Javhé-Irè - *Javhé vede*». In*Genesi 28:17-22* Giacobbe chia-ma il luogo dove ha fatto il sogno della scala che univa il cielo alla terra: «Questo non è altro che la casa di Dio - *El.* Chiamò quel posto Betel - *Beth-'el*». Fece quindi un voto dicendo: «Il - *Javhé* - sarà mio Dio».

In *Genesi15:1* «La parola di Javhé fu rivolta in visione ad Abramo». Scrive A. Terino: «I critici documentaristi sopori-mono la parola "visione", basandosi su una teoria che ha però ancora bisogno di essere confermata. Gunkel stesso, nel giustificare la correzione, afferma che "le teofanie nei sogni e nelle visioni sono peculiarità del documento E". In questo modo di ragionare a circolo chiuso, non sono i fatti a determi-nare la teoria, ma è la teoria che modifica i fatti».[30]

Il nome dell'Eterno, Javhé è presente anche in brani attribuiti alle fonti P come *Genesi 7:16*; *14:22* e *17:1*.[31]

Malgrado l'accuratezza con la quale i critici dissezionano, tagliano e ricuciono i testi, sembra di confrontarsi con delle contraddizioni. È una consuetudine separare in due parti un versetto perché in una ricorre il nome Javhé e nell'altra di Eloim per attribuirli a fonti distinte. In*Genesi 2:4* si ha il nome composto di *Javhé-Eloim* - Eterno Dio. Il versetto *4a* è assegnato a P e *4b* a J. Il testo viene quindi considerato come la fusione di due fonti.

«Uno studio accurato della etimologia dei due nomi indica che essi sono stati scelti secondo il contesto della situazione. *Elohim* (che forse proviene da una radice con il valore di "potente", "forte" o "primo" viene usato quando si parla di Dio come del potente Creatore dell'universo, come signore della natura e della umanità in generale. Quindi Elohim è ben appropriato in *Genesi 1* dove si tratta appunto della creazione. Javhé invece è il nome del Dio del patto ed è quindi, riservato a situazioni nelle quali si parla dell'alleanza che vincola l'uomo a Dio. Così in *Genesi 2* si usa quasi esclusivamente tale nome, perché si tratta di Dio che graziosamente parla con Adamo ed Eva e stabilisce con loro un patto di lavoro.[32] In *Genesi 3*, siccome parla invece il serpente che è agente o incorporazione di Satana, il quale non ha alcuna alleanza con Dio, si ritorna al nome Elohim; un esempio che anche Eva segue quando parla con il serpente. Ma è di nuovo Javhé che chiama Adamo (*3:9*), rimprovera Eva (*3:13*) e che, come custode del patto stabilito con la coppia pentita, lancia la sua maledizione contro il serpente (*3:14*) Perfino Kuenen[33] fu costretto a

concedere che "L'originale distinzione tra Javhé ed Elohim spiega assai spesso l'uso dell'uno di questi appellativi a differenza dell'altro".[34] Un'ammissione come la precedente sembra essere un attacco contro la validità del principale tra i criteri distintivi dei vari documenti, da parte di uno dei principali architetti della ipotesi documentaria

È abbastanza significativo che negli anni più recenti persino alcuni (dei maggiori studiosi) della scuola liberale europea abbiano abbandonato l'esegesi wellhausiana di *Esodo 6:3*[35]. Così Ivan Engnell scrive: "Differenti nomi divini hanno diverse associazioni ideologiche e perciò un senso diverso. Infatti Javhé è costantemente usato quando si tratta del Dio nazionale di Israele presentato come opposto agli dèi nazionali stranieri, e quando si parla della storia patriarcale. Invece Elohim "Dio" dà l'impressione di essere una presenta-zione teologica, astratta e cosmica di Dio almeno nei contesti più ampi e significativi Se così fosse, si ha lo stesso unico autore della tradizione che usa diversi nomi divini anziché trattarsi di più documenti"».[36]

Questa spiegazione logica la troviamo sotto la penna di diversi studiosi.

Scrive il rabbino di Gerusalemme Umberto Cassuto: «In tutti i rami della letteratura ebraica dove c'è un contenuto puramente israelitico - per esempio, gli scritti profetici, le sezioni legali e la letteratura poetica in quanto avente un carattere nazionale - il nome personale di Dio è sempre Javhé, e gli altri nomi servono solo da appellativi. Al contrario nella letteratura sapienziale e nella poesia il cui materiale non è esclusivo per Israele ma è universale nella sua portata (per esempio la sezione poetica di *Giobbe*, *Qoèlet* e certi *Salmi* che invitano tutta l'umanità ad associarsi a Israele, a riconoscere e a servire l'Iddio d'Israele), il nome più usuale è *'Elohîm* o qualche altra designazione che all'origine era un appellativo, come 'Elôah o 'El. La differenza nella scelta dei nomi divini scaturisce da una parte dal significato originale del nome e dall'altra dalla tradizione letteraria dell'Oriente antico».[37]

L'egittologo K.A. Kitchen osserva: «Nella critica del *Pentateuco* da molto tempo c'è stata la pratica di dividere l'intera opera in documenti separati o "mani". L'attuazione della critica all'A.T. che attribuisce queste caratteristiche a diverse "mani" o "documenti" diviene una manifesta assurdità quando viene applicata ad altri scritti dell'antico Oriente, i quali mostrano fenomeni esattamente simili».[38]

La riprova che le fonti J ed E sono inattendibili l'abbiamo nei libri delle *Cronache;* l'agiografo «non segue alcuna norma fissa, sicché ove la fonte ha Javhé, egli talvolta pone Elohim, e viceversa».[39]

La non serietà di questa suddivisione è confermata dal fatto che l'archeologia dell'Oriente ha dimostrato che le divinità avevano più nomi con le quali venivano indicate. Perché pensare a fonti, tradizioni diverse per quanto riguarda il Dio della Bibbia? È normale quindi che Javhé sia presentato con diversi titoli come: *Adonai*, Signore, padrone, sovrano; *Eloah* o *El*, il Dio potente, di cui *Eloim* può semplicemente esprimere un plurale naestatis; *El Eluon,* Dio altissimo; *El Olam,* Dio dell'eternità; *El Shaddai*, Dio onnipotente.

Allah viene presentato con 99 nomi.[40]

2. Evoluzione religiosa

La teoria delle fonti immagina che la religione d'Israele si sia evoluta dal semplice al complesso progressivamente. La religione sarebbe evoluzione:

- da una credenza animistica,
- al feticismo,
- al totemismo,
- al polidemonismo
- al monolatrica o enoteistica

- all'adorazione di una sola divinità senza negare l'esi-stenza delle altre (attribuendo queste fasi ai documenti I ed E) per raggiungere la propria maturità evolutiva sfociando nel
- monoteismo contrastando le altre divinità inesistenti. È il monoteismo etico dei profeti documentato da D.
- Infine il Dio d'Israele, quale Dio unico, sarebbe dovuto essere anche il Dio dell'intera umanità, secondo l'ipote-tico P.[41]

Come il dogma dell'evoluzione non ha un reale riscontro scientifico e dopo più d'un secolo di lavori scientifici non la confermano e si continua a parlare della teoria dell'evoluzione, così la figlia di questo dogma, l'evoluzione religiosa,[42] anch'es-sa costruita a tavolino, non ha alcun riscontro nella realtà della storia.

È la nostra ideologia tecnologica che ci fa pensare che nel passato non ci fosse poesia, arte, eleganza, bellezza, studio, sapere.

Come le civiltà, e ciò è sempre più dimostrato da settan-t'anni a questa parte, si presentano come realtà concrete e ben costituite, e non nel trasformarsi a seguito di una lenta evoluzione, così anche per la religiosità è più facile dimostrare che l'umanità sia passata dal monoteismo all'ateismo, cosa che riguarda il nostro Occidente, o dal monoteismo all'animi-smo, passando attraverso il politeismo che viceversa.[43]

Il monoteismo è un patrimonio assoluto d'Israele che ci pone «di fronte a un Dio completamente diverso dagli dèi di tutta la religione naturale, culturale, filosofica Nessuna forza o potenza nel mondo lo caratterizza più di un'altra, e si comprende sempre di più oggi che le prime identificazioni nell'Israele primitivo di un dio della montagna, di un dio della fertilità e di un dio della guerra, dai quali il "monoteismo etico" dei profeti si sarebbe evoluto gradualmente, non sono altro che invenzioni di dotta presunzione e immaginazione È impossibile comprendere come questo Dio d'Israele avrebbe potuto evolversi lentamente dal politeismo».[44]

Il monoteismo non è la conseguenza di una evoluzione del credere d'Israele. Le religioni monoteiste: cristianesimo e islam hanno nell'ebraesimo le proprie radici. Nulla nel testo biblico fa pensare a una evoluzione religiosa. Anzi, abbiamo la testimonianza contraria: quando Israele non è fedele alla Parola, a Javhé,[45] il Dio dei padri, si prostituisce alle divinità dei popoli che lo circondano, anche se conserva l'idea dell'Eterno. Numerose volte i profeti intervengono nella storia per richiamare e spronare il popolo a seguire gli antichi sentieri.

Il monoteismo dei profeti, è quello di Mosè, di Abramo e non è il risultato di una evoluzione, ma è una testimonianza della propria esperienza di popolo, che accompagna tutta la propria storia che ha le proprie radici nella creazione. Questa storia è caratterizzata dall'incontro con Dio che si autorivela.

Il prof. J.A. Soggin, pur seguendo la teoria documentaria e riconoscendo molti rapporti tra la cultura ebraica e quelle dei popoli che lo circondavano, proprio grazie a questi rapporti percepisce che la fede religiosa d'Israele è completamente distinta e autonoma. Infatti scrive: «Se Israele fosse vissuto in uno scompartimento stagno, lontano dai contatti con altri popoli, l'originalità della fede d'Israele non stupirebbe nessuno. Ma è proprio questo suo rapporto continuo con tutto il mondo orientale antico che rende questa indipendenza sul piano religioso un fenomeno unico in tutti i tempi. Si tratta, infatti, praticamente sempre, di popoli più civili, tecnicamente e scientificamente più progrediti d'Israele e la logica avrebbe quindi voluto che il meno progredito si fosse fatto assorbire dal più progredito; il che avviene del resto su vastissima scala, ma non, appunto, nel campo religioso, anche se i conflitti in questo campo non sono mancati. In epoca post esilica poi, questo medesimo popolo, politicamente privato della sua indipendenza (col breve interregno dei maccabei durato circa un secolo), autonomo solo nelle minime cose, culturalmente sempre inferiore al mondo ellenistico e ben conscio della sua inferiorità,

giunse addirittura a passare all'offensiva, converten-do migliaia di pagani alla propria fede».[46]

La teoria delle fonti suppone che all'origine del culto a Javhé ci sia una forma di animismo, ma questa forma religiosa dei padri è il parto di una immaginazione e della fantasia dei nuovi teologi. Scrive R.K. Harrison: «È ora evidente dalla comparazione degli studi della letteratura dell'antico oriente e dalle fonti archeologiche, che l'animismo era scomparso dal mondo orientale già secoli prima che i patriarchi ebrei apparis-sero sulla scena della storia».[47]

Inoltre il politeismo non ha caratterizzato la vita d'Israele. Ci sono stati periodi più o meno lunghi nei quali il popolo, anche a causa dell'idolatria dei loro re, non solo si è confrontato con il politeismo del tempo, ma è caduto più volte nell'idolatria, principale causa dell'esilio in Babilonia. L'A.T. ha sempre condannato questo fenomeno che ha portato questi adoratori lontani dalla fede dei padri e all'infedeltà nei confronti del patto con Javhé. Da più d'un secolo non si è trovato un solo documento che attestasse questa forma evolutiva del culto d'Israele.

Scrive G.L. Archer: «La scuola wellhausiana ebbe inizio dall'asserzione (ben lungi dall'essere dimostrata, nonostante le affermazioni di tali critici) che la religione israelitica è di origine esclusivamente umana come qualsiasi altra e che deve quindi spiegarsi con un semplice sviluppo evolutivo. Non fa nulla per loro che ogni altra religione del mondo (a eccezione di quelle derivate dalla ebraica) non sia mai sfociata nel vero monoteismo; anche gli Israeliti devono avere incominciato con l'animismo per poi passare come tutte le altre religioni delle culture antiche al politeismo. Le evidenti prove contrarie, dalla *Genesi* a *Malachia,* che dimostrano il monoteismo della religione israelitica sin dal suo inizio non sono state prese in considerazione a motivo del dogma precostituito; non vi può infatti essere una religione che sia soprannaturalmente rivelata. Perciò tutte le schiette narrazioni genesiache e della Torà che narrano le esperienze di Abramo, di Isacco, di Giacobbe e di Mosè sono state sottoposte a una analisi cinica per mostrare che tutte le sfumature monoteistiche furono introdotte nell'antico rispettabile racconto politeistico dal cosiddetto Deuteronomista oppure dalla tardiva scuola sacer-dotale».[48]

Scrive il rabbino A. Chouraqui: «Il monoteismo d'Israele, dalle sue origini, afferma l'unità di Dio in una maniera assoluta, al di fuori di qualsiasi legame e di qualsiasi dipendenza con la materia dell'universo. Dio è spirito e si colloca al di fuori delle leggi della natura, al di fuori di ogni condizionamento del destino. Questa affermazione fondamentale che s'inscrive contro le tradizioni mitologiche dei popoli, costituisce l'idea unica, permanente, che la si trova in ognuna delle espressioni del pensiero d'Israele, che lo rivela distinguendosi da tutti gli altri. Israele è muto sulla vita di Dio, sulla sua storia, sulla sua natura, e il modo della sua esistenza. È costantemente presente e tuttavia è al di là di tutto ciò che la monte possa concepire. Non nasce, non cresce, non muore.[49] Regna solo nella gloria, nella pienezza, nella santità.[50] Per Israele il pensiero pagano incarna il male dal quale bisogna guardarsi. Più ammirevole è ancora la reazione del mondo pagano che vede in Israele un popolo ateo, poiché non aveva idoli».[51]

Il fatto che nell'A.T. ci siano dei testi nei quali si citino per nome le divinità di altri popoli o re (*Giudici 6:31; 11:24*) e che qualcuno in Israele le abbia anche adorate, non significa che i capi del popolo o gli oppositori all'idolatria, come i profeti che a volte menzionano i loro nomi, credessero nella loro esistenza. Il fatto che Elia invitasse il popolo a prendere una chiara posizione o per Javhé o per Baal (*1 Re 18:21-26*) non voleva dire che lui riconosceva l'esistenza del dio delle mosche, adorato dai filistei, dai fenici e dai caldei. Anche se Geremia (*10:11*) ha annunciato che delle divinità scompariranno ciò non significava che per il profeta esistessero oggettivamente.

3. L'etica è una dimostrazione di una forma religiosa più evoluta rispetto a quella dei riti

Per il Wellhausen l'apice della religiosità è la conseguenza dell'opera dei grandi profeti che hanno provocato una svolta incisiva nel culto d'Israele. Nel giungere a questa alta espressione della relazione uomo-Dio i profeti hanno rifiutato i sacrifici e i riti nei santuari. L'etica è una espressione della spiritualità rispetto alle forme rappresentate dai riti.

Il fatto che i profeti fossero contrari ai sacrifici che il popolo offriva (vedere *Osea 6:6*, seconda metà VIII secolo; *Isaia 1:11-18,* tra l'VIII e il VII secolo; *Michea 6:6*-8, seconda metà del VII secolo; *Amos 5:21-26* tra il 676 e il 650; *Geremia 7:21-23*, verso il 600) non volevano dire che contrastassero la legislazione mosaica o la religione dei Padri. La loro parola si opponeva non alla forma di culto, che la stessa Bibbia propone, ma a una adorazione formale, fatta di riti e cerimonie, prassi meccaniche che non esprimevano quello che i sacrifici avrebbero dovuto attestare da parte del popolo: la giustizia, il rispetto dell'offerente nei confronti del prossimo, del debole, una lode sincera.

Alcuni esempi fra i tanti. La dichiarazione di Isaia riportata nel capitolo *56:7*, (che i critici attribuiscono al Deutero-Isaia, personaggio sconosciuto del tempo dell'esilio, vicino a P, ancora prima che venisse redatto il *Deuteronomio*, cioè l'insieme delle norme del culto tra il 500 e il 450 a.C.), afferma: «Io (l'Eterno) li condurrò sul mio monte Santo (di Sion a Gerusalemme) e li rallegrerò nella mia casa di preghiera; i loro olocausti e i loro sacrifici saranno graditi sul mio altare, perché la mia casa sarà chiamata casa di preghiera per tutti i popoli». Geremia, che svolge il suo ministero prima che P costituisca il santuario con tutto il suo rituale, rimprovera con forza il popolo che dopo aver rubato, ucciso, commesso adulterio e seguito Baal, va al tempio e per questo si sente salvato. Il profeta annuncia la distruzione che la rende desolato come Silo, dove una volta il Signore veniva adorato (*7:9-15*). Geremia annuncia anche il ritorno a Gerusalemme del suo popolo disperso. Quel tempo segnerà anche un rinnovamento spirituale caratterizza-to dall'abbondanza dei sacrifici sia da parte del popolo che dalla classe sacerdotale (*31:10-14; 33:11-18*).

Ha ragione G. Leonardi quando scrive: «La contrapposizio-ne tra i profeti e il *Levitico* è artificiosa in quanto non tiene conto:

1. dello stile oratorio dei profeti,
2. del fatto che essi stessi accettavano sia il tempio che i sacrifici,
3. come fa notare J.B. Hindley, il *Levitico* per i critici apparterrebbe a P, esalta la funzione del pentimen-to, della confessione e della conversione per stabilire una giusta relazione con Dio (*5:5; 26:40-45*).

Se i profeti pongono l'enfasi sulla legge morale, sulla giustizia, sulla fedeltà e non sui sacrifici, è solo perché il popolo non peccava per mancanza di sacrifici. Dio ne era già così sazio da esserne stufo, aveva detto Isaia (*1:11*). Il popolo non peccava neppure per scarsa considerazione accordata al tempio. Anzi, confidava così tanto in esso che la sua presenza era vista come un'assicurazione contro ogni sventura (*Geremia 7:9-15*). Il tempio e i sacrifici erano divenuti una copertura per i loro peccati. Non c'era quindi bisogno di incoraggiare il popolo a realizzare un culto sacrificale, ma c'era bisogno di incoraggiarlo a realizzare una vita onesta e a essere fedele a Dio attraverso una vita giusta e consacrata.

Ci sembra utile sottolineare il caso di Malachia. È un profeta post esillico e, quindi, vicino all'epoca in cui sarebbe stato creato P (500-450). Egli ha però toni severi verso i sacerdoti. Chi legge attentamente il capitolo *2* del suo libro vi noterà molti elementi etici e spirituali come avveniva per i profeti preesilici. Nonostante questa sua sensibilità etica, Malachia rimprovera i sacerdoti quando questi non sono fedeli nell'offrire i sacrifici (*1:8*). Etica e rito, evidentemente, non sono per lui elementi da contrapporre. Da contrapporre sono la fedeltà e l'infedeltà, una reale esperienza con Dio al formali-smo religioso.

Ugualmente interessante è il *Salmo 50* scritto probabilmen-te al tempo di Davide, molto tempo prima, quindi, dell'epoca dei profeti In questo *Salmo*, quasi riprendendo l'idea

espressa in *1 Samuele 15:22*, si esprime con forza il pensiero che Dio non ha bisogno di sacrifici di animali, come se senza di essi morirebbe di fame. Dio vuole invece la lode, la fedeltà nei voti, la giustizia. E questo in un'epoca in cui certamente non vi era una polemica contro i sacrifici. In realtà l'etica è sempre stata al primo posto nella Bibbia e i sacrifici sono stati accettati solo nella misura in cui esprimevano un corretto rapporto con Dio, altrimenti venivano rifiutati.

Già il De Wette (1805,1806) sosteneva che il *Deuterono-mio* fosse stato scritto sotto Giosia nel 621 a.C. per sostenere la sua riforma tesa a purificare e centralizzare il culto a Gerusalemme.

La relazione tra la riforma di Giosia e il *Deuteronomio* è innegabili. Questo non significa però necessariamente che D sia stato creato nel VI secolo. Le analogie esistenti tra la riforma di Giosia e il *Deuteronomio* si spiegano altrettanto bene se questo è stato redatto all'epoca di Mosè.

Che vi sia una evidente relazione tra la Riforma di Lutero e le lettere dell'apostolo Paolo ai *Romani* e ai *Galati*, non significa che queste siano state composte nel XVI secolo d.C. Significa semplicemente che sono state, in un certo senso, "riscoperte" da Lutero.

È importante notare che il *Deuteronomio* ha un respiro molto più ampio di quello che sarebbe stato richiesto dalla riforma di Giosia. Questi si limita alla sistemazione degli affari cultuali mentre il *Deuteronomio* affronta moltissimi altri aspetti dell'esperienza religiosa e sociale d'Israele[52] come è possibile vedere scorrere rapidamente i titoli dei suoi vari capitoli».[53]

4. La non mosaicità del *Pentateuco*

Per i moderni teologi Mosè non ha potuto scrivere il *Pentateuco* perché nei documenti di D e soprattutto di P (500-450 a.C.) non ci sono riferimenti a questi scritti prima del tempo di Giosia (621 a.C.).

La realtà è testimoniata nello stesso testo biblico diversa-mente. Di fatto possiamo riscontrare che durante la storia dei re, quindi prima della presunta redazione di D, ci sono dei chiari riferimenti al libro del *Deuteronomio*[54]; le leggi "inventa-te" da P si riscontrano già in D[55] e ci sono esempi che secoli prima della redazione di P i profeti, avevano fatto riferimento alle stesse leggi[56]. Ciò conferma che la teoria non solo non rispetta il testo biblico, ma è una creazione in contrasto con esso.

Scrive G.L. Archer: «L'èra mosaica va riconosciuta come l'epoca nella quale ebbe origine il rituale levitico, molto più che non il periodo esilico o post-esilico (come suppongono i sostenitori della teoria documentaria)

Sin dal tempo del De Wette, che identificò il *Deuteronomio* con il libro della legge scoperto da Hilkia nel tempio di Gerusalemme e letto dal re Giosia nel 621 a.C., la datazione del documento D al tempo di Giosia fu considerata uno dei "risultati più sicuri della moderna scienza biblica" da parte di tutti gli aderenti alla teoria wellhausiana. Come Wellhausen stesso dichiarò nei suoi *Prolegomeni*: "Circa l'origine del *Deuteronomio* non vi è più la minima disputa; in tutti i circoli che apprezzano la ricerca scientifica si riconosce che esso è stato composto nello stesso periodo nel quale fu scoperto e che esso costituì la norma adottata per la riforma di Giosia. Questa ebbe luogo una generazione prima che fosse distrutta la città di Gerusalemme a opera dei Caldei". Contro questo pilastro della scuola documentaria è interessante vedere quale giudizio abbiano dato gli studiosi dal 1919 in avanti. Alcuni di questi più recenti ricercatori hanno anticipato l'origine del *Deuteronomio* assai prima del 621 a.C., mentre altri hanno preferito collocare il *Deuteronomio* al tempo post esillico. Entrambi sono unanimi nel ritenere insostenibile la data giosianica, poggiando sia sul testo stesso sia su dati storici ora accessibili, mentre non lo erano al tempo della sua fissazio-ne Inoltre lo scopo principale della riforma giosiana era quel-lo di centralizzare il culto a Gerusalemme, non appare affatto dimostrato

dall'esame di *2 Re* e di *2 Cronache*; il suo scopo era primariamente quello di purificare il culto di Javhé da ogni traccia idolatrica».[57]

H.H. Rowley, professore di lingua e letteratura ebraica al Victoria University di Manchster e considerato «il più notevole studioso inglese dell'A.T. del periodo post-bellico»[58] afferma-va: « Il Codice Deuteronomico è di importanza vitale nella critica del *Pentateuco*, giacché è principalmente in riferimento a esso che gli altri documenti sono datati».[59]

Di fronte a queste certezze scientifiche, quando si guarda la realtà proposta dai teologi scienziati sembra che di certo ci sia la propria convinzione. A. Terino rileva che di fatto ci sono varie date assegnate alla compilazione del *Deuteronomio*:

- J. Wellhausen la poneva nel 622;
- Berry, dopo l'esilio;
- Kennett e Hölscher al tempo di Aggeo e di Zaccaria;
- Pedersen e altri della scuola di Upsola, pur riconoscendo che delle parti del libro esistevano in un periodo anteredente, lo fanno risalire al 400 a.C. circa per la compilazione finale.

Altri studiosi ancora hanno optato per una data anteriore:

- Ewald, lo pone tempo di Manasse;
- Westphal nella prima parte del regno di Ezechia;
- von Rad ritiene che il libro abbia assunto la forma defini-tiva subito dopo il 701;
- Robertson credeva che potesse essere in gran parte il lavoro di Samuele;
- Albright, seguendo Eissfeldt, colloca il cantico di Mosè nell'epoca di Samuele e dimostra la sua natura arcaica alla luce dei frammenti di manoscritti rinvenuti a Qumran.

La lista si potrebbe allungare. Quindi per la posizione cruciale del *Deuteronomio* e lo schema cronologico dei vari scritti del *Pentateuco*, si è portati a sospettare fortemente della validità di questa "pietra angolare" e della deduzione che se ne fa.[60]

La datazione della composizione del *Deuteronomio*, più che essere una "pietra angolare" dalla quale dedurre un sistema cronologico per gli altri scritti del *Pentateuco* sembra, in questa prospettiva, che si presenti come le sabbie mobili sulle quali non si possa edificare.

Inoltre, G.L. Archer[61] presenta degli elementi che impedi-scono la datazione di P al tempo dell'esilio:

- Il numero degli arredi del tabernacolo (che sarebbe inventato da P all'epoca dell'esilio) differisce notevolmente da quello del tempio di Salomone che sarebbe stato per i suoi redattori l'unico modello reale al quale ispirarsi e da convalidare.
- Il tempio di Zorobabele, costruito dopo l'esilio di Babilonia, non aveva l'arca. Perché si sarebbe inventato un arredo che nell'epoca preesilica aveva giocato un ruolo fondamentale e perso all'epoca della presunta redazione di P?
- Perché dopo l'esilio non si parla più di Urim e Tummim.
- *Levitico 23:27*, che dovrebbe appartenere a P, parlerebbe di un solo giorno di digiuno, invece *Zaccaria 8:19*, che è post esilico, come dovrebbe essere il P, ne ha quattro.
- *Deuteronomio 16:5-12* e tutta la letteratura successiva per-mette la celebrazione della Pasqua solo a Gerusalemme. Perché P, in *Esodo 12:7,14*, inventerebbe una situazione in cui la Pasqua potrebbe essere celebrata nelle case addirittura fuori della Palestina?
- Dopo l'esilio non si parla più di città rifugio. Perché P avrebbe inventato una realtà che sembra non abbia una funzione al suo tempo?
- Perché non si ritrovano in P elementi caratteristici della sua realtà e del rituale giudaico post esilico quali: i leviti cantori, gli scribi, i servi del tempio chiamati Nethinim, l'uso di strumenti musicali?

- Perché in tutta la Thora, tranne l'accenno a Melchisedec, non si parla di Gerusalemme vista l'importanza che la città avrebbe avuto per il giudaesimo post esilico in cui P sarebbe stato compilato?
- Perché lo "Javhé degli eserciti" che caratterizza il linguaggio dei profeti dell'esilio e post esilici non lo si trova in P?[62]
- Somiglianza tra la terminologia biblica relativa ai sacrifici e la rispettiva terminologia canaanea indica una datazione antica delle leggi sui sacrifici stessi.[63]

Altre argomentazioni sostenute per contestare la mosaicità del *Pentateuco*, pur essendo state confutate per la loro insostenibili, di fatto continuano ad argomentare il perpetuarsi della teoria delle fonti, perché essa continua a dare un attributo di genialità e scientificità al ricercatore.

5. La lingua aramaica nel Pentateuco

Trovare nel Pentateuco e nei libri storici delle parole e/o frasi aramaiche ha fatto pensare che la redazione di quei testi fosse più recente di quella che la tradizione riporta. Inoltre il nome di località geografiche con nomi che ricordano avvenimenti e situazioni successive ai fatti narrati conferme-rebbero questa posizione.

Quanto si trova nei primi scritti della Bibbia in aramaico, caratterizza anche la letteratura extrabiblica, come quella ugaritica, dello stesso tempo.[64] Il fatto che il *Pentateuco* riporti il nome di località, che al tempo dei fatti presentati non potevano avere tali nomi perché sono in relazione ad avvenimenti successivi, ciò non dovrebbe creare difficoltà in quanto è logico il supporre che chi aveva la funzione di conservare il testo sacro, allo scopo di rendere comprensibili le località geografiche di avvenimenti del passato, abbia sostituito i nomi originali con quelli più moderni che erano da tutti conosciuti.

6. Varietà di stili = diversità di autori

«I sostenitori della teoria documentaria hanno supposto, senza alcuna dimostrazione, il fatto che gli antichi scrittori ebraici fossero stati incapaci di variare i loro modi espressivi e la loro varietà può essere spiegata solo con la diversità degli autori. Tuttavia è ben noto che nelle opere letterarie di ogni altra nazione un autore dotto può adoperare una stragrande varietà di frasi per evitare la monotonia

Si deve poi ricordare che la varietà di vocaboli può essere usata da uno stesso autore per vivacità o per mettere in risalto un fatto In altri casi la varietà della fraseologia serve per dare rilievo o per amplificare alcuni dati di particolare importanza».[65]

7. Ripetitività del testo

Il testo può essere considerato benignamente manipolato quando un redattore ha unito, senza fonderle, due o più tradizioni, conservando le fonti.[66] Scrive a tale proposito il professore di Antico Testamento al Westminster e responsa-bile del dipartimento di filosofia semitica a Princeton, O.T. Allis: «È vero che lo stile della Bibbia spesse volte è caratterizzato dalla brevità e dalla compattezza. Molto spesso viene detto in pochissime parole. Ma la Bibbia è un libro assai enfatico. Mira a imprimere nell'ascoltatore o nel lettore la grande importanza dei temi trattati. La via più naturale per ottenere l'enfasi in una narrazione è attraverso l'amplificazione o la reiterazione. Conseguentemente lo stile biblico è spesso decisamente diffuso e caratterizzato dall'elaborazione del dettaglio e della ripetizione».[67]

«Si deve poi ricordare - dice G.L. Archer - che la varietà dei vocaboli può essere usata da uno stesso autore per vivacizzare o per mettere in risalto un fatto. Esempio, raccontando il rifiuto di faraone a liberare il popolo israelitico, si adoperano, nel libro

dell'*Esodo,* tre nomi indicanti la sua ostinatezza di fronte alle dieci piaghe: *hâzaq* ("divenire forte o baldanzoso" o *hizzêq* "rendere forte o baldanzoso"), *hiqshah* ("indurire") e *hikbid* ("rendere pesante o insensibile"). I critici assegnano il primo a P e a E, il secondo solo a P e il terzo a J. Ma in realtà, tali verbi diversi sono usati dall'autore ebreo per descrivere il progressivo indurimento del re, prima come risultato della sua propria volontà contraria e poi come frutto del giudizio accecante di Dio a riguardo del suo nemico testardo. Così in *Esodo 7:13* leggiamo che il cuore di faraone "divenne sfrontato" (*hâzaq;* un versetto P); il seguente versetto *14* presenta Javhé che descrivendo la nuova condizione di faraone dice che il suo cuore è diventato "pesante" o "testar-do" (*hâbêd*) come logica conseguenza del fatto precedente. L'uso alternativo di questi due verbi (*hâzaq* e *hikbîd*) per indicare l'opposizione volontaria di faraone a Dio e il giudice divino che ne indurisce il cuore, continua attraverso tutto il racconto delle piaghe (*Esodo 7-9*) secondo un piano dall'au-tore. I critici hanno del tutto rovinato questo intento artistico, suddividendo la narrazione tra P e J.

In altri casi la varietà della fraseologia serve per dare rilievo o per amplificare alcuni dati di particolare importanza. Così nel riferire la morte di donne come Debora, nutrice di Rebecca (*Genesi 35:8*), o Rachele (*35:19*) se ne parla in termini templi-ci: "Essa morì e fu sepolta". Ma nel caso dei patriarchi, come Abramo (*Genesi 25:8*), Isacco (*35:29*) e Giacobbe (*49:33*) la formula diviene solenne ed elaborata: "Egli spirò (*gâwa'*) e morì, fu riunito al suo popolo e il suo figlio lo seppellì". Tuttavia i sostenitori della teoria documentaria ignorano tale distinzione assai ovvia, assegnano le notizie della morte delle donne a E e quelle dei patriarchi a P, usando così un tipo meccanico e artificiale di dissecazione».[68]

8. *Genesi 1* e *2* sono due racconti inconciliabili della creazione

Per la teoria documentaria è evidente che i racconti della creazione: *Genesi 1* e *Genesi 2* testimonino di due fonti, tradizioni diverse, riportate fedelmente nel testo biblico.

H.H. Rowley così presenta il problema: «I primi due capitoli della *Genesi* contengono due relazioni della creazione inconciliabili tra di loro.[69] Secondo la prima relazione, il maschio e la femmina sono creati insieme quale culmine e coronamento della creazione intera, dopo tutti gli uccelli e animali, mentre secondo l'altra la creazione dell'uomo precede quella degli uccelli e degli animali, e la creazione della femmina viene dopo. Tra il primo e il secondo racconto della creazione, esiste una differenza sul concetto di Dio. Nel secondo troviamo infatti un antropomorfismo ingenuo. Javhé viene rappresentato mentre impasta della polvere e soffia nelle sue narici (*Genesi 2:7*), mentre costruisce la femmina da una costola ch'egli ha tolto al maschio (*2:22*) dopo una serie d'esperienze rivolte a trovare per il maschio un compagno adeguato (*2:18 ss*); mentre pianta un giardino (*2:8*) e passeggia al fresco della giornata (*3:8*). Nel primo racconto, nulla di tutto ciò, Dio è un essere con dignità e potenza trascendenti, la cui Parola è sufficiente a produrre il suo effetto. Egli dice: "facciamo l'uomo a nostra immagine" (*Genesi 1:26*); è improbabile anche qui che l'uomo sia concepito come fisicamente simile a Dio, poiché l'uomo non si distingue dal mondo animale in virtù del suo aspetto fisico, ma per le qualità spirituali che lo rendono capace di dominare questo mondo animale. L'immagine di Dio deve essere cercata in tali differenze fondamentali, e perciò questo capitolo non attribuisce a Dio nessuna azione corporea».[70]

G. Leonardi aggiunge che ci sono anche altre «differenze di vocabolario e di rappresentazione "geografica". In *Genesi 1* abbiamo Elohim mentre in *Genesi 2* abbiamo soprattutto Yahveh. In *Genesi 1* l'elemento predominante da cui il mondo è tratto, sembra essere l'acqua (*vv. 2,6-9*) mentre in *Genesi 2* sembra di trovarsi di fronte a una grande siccità (*vv. 5,6*).

Le differenze tra i due capitoli sono innegabili.[71] C'è, però, da vedere se tutti gli elementi confrontati siano realmente contradditori o diversi e, soprattutto se le differenze accertabili siano necessariamente indizi di fonti diverse.

Ci troviamo veramente di fronte a due racconti della creazione? La risposta è no.

Genesi 2 non è il parallelo a *Genesi 1* ma lo presuppone come fondamento da cui parte. In *Genesi 2* non si parla di creazione del mondo, né del sole o della luna o delle stelle. Presuppone l'esistenza di una superficie terrestre in cui già si distingue l'asciutto. Non si parla della creazione degli essere acquatici. Per quel che riguarda gli animali, il verbo del *v. 19* può essere tradotto non come un passato remoto (formò), come fa il Rowley, ma come un trapassato prossimo (aveva formato) come fa il Luzzi. Non si assiste poi alla creazione della vegetazione ma solo al fatto che Dio pianta un giardino particolarmente attraente e ben fornito che serva sulla terra come casa della prima coppia. Niente di ciò sostituisce quindi un'opera creativa in senso proprio se non la creazione dell'uomo e della donna.

Nonostante quello che abbiamo detto permane un tono diverso tra i due capitoli. Nel primo Dio appare come Creatore totalmente sovrano e libero dal condizionamento della materia. Egli agisce semplicemente parlando. Il contrasto con le mitologie della creazione[72] che troviamo nei popoli circonvicini è straordinaria. In queste mitologie gli dèi sono parte della natura se non la stessa natura. Essi non creano il mondo ma sono il mondo a cui danno forma. La loro opera avviene attraverso matrimoni, nel caso migliore e spesso attraverso lotte furibonde e morti. In *Genesi 1* il Dio crea il cielo e la terra dà forma alla terra rimanendo al di sopra di essa, con sovranità così come era compresa dai popoli contemporanei. Un indizio chiaro di questo scopo è dato dalla descrizione del sole e della luna che vengono definiti semplicemente "lampade" (*vv. 14-16*), una declassificazione infinita agli occhi dei vicini d'Israele che vedevano in essi due delle principali divinità[73]».[74] E a proposito delle stelle, le quali hanno un ruolo nel firmamento delle divinità, Mosè semplicemente dice, quasi per recuperare una dimenticanza: «E fece pure le stelle» *v. 16.* Oltre quanto già detto, nei miti i demiurghi creano spossando-si, esaurendosi, diverso è il Dio della Bibbia, come riporta il testo sacro: «E Dio disse: "Sia ". E così fu». «C'è da chiedersi se il tono peculiare di *Genesi 1*, la sua particolare descrizione di Dio e della creazione, il suo evitare ogni minima possibilità di antropomorfismi, non nasca proprio dal desiderio di distaccarsi quanto più possibile dalle concezioni cosmogoni-che contemporanee.

Una volta prese le distanze dalle creazioni pagane, una volta sgombrato il campo da possibili equivoci, Mosè può anche sentirsi libero di riprendere un modo narrativo più popolare, quello che troviamo in *Genesi 2*. Il cambiamento di stile può essere determinato anche dallo scopo particolare che questo secondo capitolo si propone.

Mentre il primo si occupa dell'origine del cosmo in cui Dio agisce sovrano, libero e potente, il secondo si occupa principalmente dell'uomo e del mondo particolare in cui l'uomo sarebbe vissuto. Il mondo che appare in *Genesi 2* è il mondo dell'agricoltura. Ci si preoccupa non della vegetazione in generale, ma degli arbusti e delle erbe della campagna. Non del mare e dell'asciutto, ma del fatto che non esisteva ancora la pioggia e l'irrigazione così necessaria alla vita del contadino.

L'Eden che Dio provvede all'uomo non è una villa, ma un giardino (paradiso=giardino irrigato), un frutteto in cui Adamo vive da agricoltore (*v. 15*). Ciò che in Medio Oriente un contadino doveva crearsi, a costo di stenti infiniti, qui Adamo lo ha per un atto donativo e benevolo di Dio. Dio appare in *Genesi 2* come interessato alla vita concreta dell'uomo, vita fatta di lavoro, di bisogno, di compagnia, di casa, di terra coltivabile. Non c'è da stupirsi se il tono vi diventa meno etereo e più palpabile, antropomorfico appunto. Come rendere altrimenti il fatto che qui Dio non è solo l'Iddio dell'universo ma l'Iddio dell'uomo o che vuole concretamente agire in questa sua vita? La seconda descrizione della creazione

dell'uomo esprime l'interesse particolare che Dio ha per lui. Per esprimere l'amore e la cura che Dio mette nella creazione dell'uomo non basta dire che Dio volle crearlo e che gli bastò comandare perché l'uomo apparisse. Era necessario ricorrere a una immagine che ponesse il Creatore e la creatura in rapporto quasi fisico, da madre a figlio: immagine tratta, anch'essa, dalla vita concreta dell'uomo. Quella dell'artigiano che con le sue mani forma la materia, si prestava ottimamente allo scopo. Tuttavia si noti come l'Autore eviti di spingere l'antropomorfismo a limiti estremi. Si dice semplicemente che Dio "formò" l'uomo dalla polvere della terra (*v. 7*). La sobrietà del testo non si discosta molto dallo spirito di *Genesi 1.* Il lettore può intuire e visualizzare la scena nella sua fantasia, ma il testo non la descrive espressamente. Ciò che contava per Mosè non era tanto raccontare le modalità del fatto in sé, ma il suo senso e il suo valore.

Anche la creazione della donna è forse meno materialistica di quel che potrebbe sembrare. Anche qui ciò che conta non è tanto il racconto della modalità della creazione, ma il suo senso. Il testo ci dice che Adamo, posto tra gli animali come loro sovrano (il porre dei nomi è segno di signoria), non riesce a trovare in essi niente che possa soddisfare pienamente il suo desiderio di comunione. Se la storia della formazione di Adamo ci insegna il fatto che egli partecipa alla materialità dell'intero universo (è tratto dalla terra - *'adomah* - ed è per questo che si chiama Adamo), il racconto della creazione di Eva ci insegna la sua unicità. Non è questo la conseguenza di quanto aveva detto *Genesi 1*, e cioè che solo l'uomo era stato creato a immagine e somiglianza di Dio? Così l'uomo può trovare piena comunione solo con qualcuno che sia "ossa delle sue ossa e carne della sua carne" *v. 23*. Per esprimere questo concetto si narra della creazione di Eva a partire da una costola di Adamo. L'immagine esprime appunto il concetto di cui abbiamo detto. Anche questa immagine è fondata, molto probabilmente, su un gioco di parole. Il termine ebraico per costola, *sela*, può anche significare "lato", "direzione", quindi anche "aspetto". Eva non rappresenta soltanto un pezzo del corpo dell'uomo, ma l'altra parte dell'uomo, il suo complemen-to morale, intellettuale, psichico e spirituale.[75] È proprio quello che in *Genesi 1:27* è espresso con la frase "*e lo creò* a immagine di Dio, *li creò* maschio e femmina": l'essere umano è un essere duplice che, nell'unità e nella solidarietà delle sue due parti trova la sua completezza. Pur nella differenza di stile, che trova una giustificazione nel particolare messaggio che i due capitoli vogliono dare, essi esprimono una profonda unità di pensiero che non incoraggia necessariamente a pensare a fonti diverse così come sono presupposte nell'ambito dell'ipotesi documentaria.

Il rifiuto dell'ipotesi documentaria così come si è venuta strutturando, non impedisce di pensare che lo stesso Mosè abbia potuto utilizzare narrazioni diverse della creazione piegandole agli scopi particolari che l'ispirazione gli suggeriva. Per quel che riguarda il contenuto della *Genesi*, a meno che non si pensi che Dio abbia rivelato allo scrittore, per visione, tutti gli elementi ch'essa contiene, comprese le vite dei patriarchi, si può pensare che Mosè abbia attinto, come Luca nel N.T., a narrazioni preesistenti. Rimaniamo, però, solo in un campo estremamente ipotetico di fronte al quale, non conoscendo niente su queste possibili fonti né il modo in cui potevano essere state usate, il silenzio è forse la massima espressione di saggezza».[76]

H. Blocher in appendice alla sua opera scrive: «Abbiamo più volte messo in evidenza che la struttura dei testi è elaborata con cura e con maestria notevoli[77] e ciò è piuttosto incompatibile con l'ipotesi che li vuole costruiti con le forbici e con la colla! È vero che l'autore non ha operato nel vuoto e che si è servito di materiale preesistente, ma la sua opera è così piena di forza e così originale da vanificare ogni tentativo, da parte di un critico occidentale di oggi, di smontarla per individuarne la genesi. In ogni caso interpretare la presenza di elementi dualistici come tracce imbarazzanti di una sintesi mal riuscita vuol dire veramente dar prova di scarsa sensibilità esegetica».[78]

Con un po' di ironia G. Girardet scrive: «Attualmente non sono molti i letteralisti stretti che intendono alla lettera i giorni della creazione come giorni di 24 ore e che rifiutano di interrogarsi sulla "storicità" (nel senso di fatti realmente avvenuti) di molti racconti biblici». Poi prosegue dicendo che questi lettori danno importanza alle opere come quella di W. Keller, *la Bibbia aveva ragione*.[79]

Noi ci collochiamo tra questi lettori perché il testo di *Genesi 1* intenzionalmente presenta i giorni della creazione come giorni di 24 ore. Questo pensiero può dare fastidio a chi vuole adattare il testo biblico a teorie evoluzioniste della creazione e quindi supporre che questi giorni corrisponderebbero a delle ère. Il testo biblico chiaramente sostiene la durata dei giorni di 24 ore. Le espressioni «fu sera e fu mattina», indicano il momento del tramonto e dell'alba. Il primo giorno è il giorno uno e poi seguono i giorni con i valori ordinali. Lo studioso del testo sacro deve adattare la sua riflessione alla parola e non la parola alle proprie elucubrazioni. Lo scritto di Mosè non ha lo scopo di spiegare come è avvenuta la creazione, ma attesta che essa è opera dell'Onnipotente. Questa azione creatrice di Dio viene proposta in 7 giorni di 24 ore per dare all'uomo la propria suddivisione della settimana, che culmina nel Sabato, giorno di cessazione dell'attività per contemplare, come ha fatto l'Eterno, il proprio operato e adorare chi è all'origine della creazione e della vita. Del resto il racconto pedagogico della creazione termina con le parole: «Così furono compiuti i cieli e la terra, Il settimo giorno Dio compì l'opera che aveva fatta, e si riposò il settimo giorno da tutta l'opera che aveva fatta. Dio benedisse il settimo giorno e lo santificò, perché in esso Dio si riposò da tutta l'opera che aveva creata e fatta» *Genesi 2:1-3.* Il IV comandamento che richiede la santificazione del Sabato lo giustifica con l'azione creativa di Dio non in ere e tempi indefiniti, ma in giorni di 24 ore. Del resto l'anno è il tempo che la terra impiega a girare attorno al sole, il mese è il tempo che la luna impiega a girare attorno alla terra mentre la settimana non è legata a nessun avvenimento cosmico. È un tempo iscritto nel patrimonio genetico dell'uomo che il testo della *Genesi* ne da la motivazione.

Giudicare il testo biblico per quello che il critico vorrebbe che dica, significa non ascoltare la Parola per quello che ci vuole comunicare. Fa sempre sorridere quando l'allievo pretende fare da maestro.

Le obiezioni alla mosaicità del *Pentateuco* sono state numerose e variegate. Molte risentono del tempo e dell'entu-siasmo pretestuoso di demolire, di sbandierare per un tempo argomenti che poi vengono ammainati, altri smentiti dai risulta-ti archeologici e altri abbandonati perché non giustificabili.

Mosaicità del Pentateuco

Ripetuti riferimenti biblici a Mosè quale autore del *Pentateuco*[80] costituiscono una tradizione secolare, millenaria del popolo ebraico alla quale si aggiungono le numerose citazioni nel N.T.[81] Duemila anni di cristianesimo hanno attribuito allo stesso autore la paternità del*Pentateuco*. È un argomento debole, ma non tutte le novità sono genuine.

G.L. Archer, professore di lingue bibliche al Seminario Teologico Fuller scrive a tale proposito:

«1. La teoria documentaria è stata caratterizzata da un sottile circolo vizioso, in quanto tende a trarre la conclusione che la Bibbia non è una rivelazione soprannaturale da una fondamentale premessa: "perché non vi può essere una rivelazione soprannaturale". Questa premessa era naturalmente un articolo di fede per tutta la *Intelligenthia* occidentale sin dall'illuminismo del diciottesimo secolo

(*l'Éclarcissement* in Francia e *Die Aufklärung* in Germania, *l'Enlightenment* in Inghilterra), in quanto era implicita nella filosofia allora prevalente del deismo

2. I passi biblici sono costantemente posti in discussione ogni qualvolta accade che essi vadano contro la teoria. A esempio i sostenitori della ipotesi documentaria affermano con insistenza: "I libri storici dell'A.T. non presentano alcuna conoscenza della legislazione sacerdotale P, quindi tale codice morale deve essere posteriore all'esilio". Ma quando, in contrasto con tale pretesa, si rinvengono numerosi riferimenti alla legge mosaica e al codice P, essi rispondono: "Si tratta di inserzioni tardive fatte da scribi sacerdotali quando rielaboraro-no tali libri dopo l'esilio". Il che significa che la stessa fonte probativa è accolta con fiducia quando favorisce la teoria, ma è respinta quando sta in conflitto con essa. Oppure, per usare altre parole, ogni qualvolta si trovano nei libri sacri degli elementi opposti alla teoria, allora, per eliminare ciò che la turba, si ricorre all'aiuto di un redattore o di un interpolatore che pone rimedio a tutto. Una tattica elusiva come questa non può ottenere una giustificabile fiducia sulla serietà dei risultati.
3. I sostenitori della teoria documentaria sostengono che gli scrittori ebraici siano stati gli unici autori in tutta la storia letteraria mondiale a conoscere un solo nome divino, a usare un solo stile letterario nonostante la differenza del soggetto,[82] a utilizzare solo uno dei possibili sinonimi per riferire una idea e avere inoltre un unico tipo di idee, ossia un'unica sfera di interessi.
4. Si è voluto arbitrariamente trattare le Scritture ebraiche come un qualcosa di scarso valore archeologico Non fa nulla se molti dati prima respinti come antistorici siano stati in seguito confermati dalla archeologia del ventesimo secolo (si pensi alla storicità di Belshazzar[83], degli Ittiti[84] e degli Urriti), la stessa attitudine di pregiudizio scettico circa la Bibbia ha continuato a sussistere senza alcuna logica giustificazione Fu merito di W.F. Albright l'avere compiuto molti sforzi critici per riabilitare la reputazione dell'A.T. come documento del passato degno del massimo rispetto. In molti libri e articoli più e più volte egli ha mostrato che il racconto biblico doveva essere riabilitato proprio a motivo delle recenti scoperte archeologiche.[85]
5. La scuola wellhausiana ebbe inizio dall'asserzione (ben lungi dall'essere dimostrata, nonostante le affermazioni dei critici) che la religione israelitica è di origine esclusivamen-te umana come qualsiasi altra e che deve, quindi, spiegarsi con un semplice sviluppo evolutivo... Gli israeliti devono avere incominciato con l'animismo per poi passare come tutte le altre religioni delle culture antiche al politeismo. Le evidenti prove contrarie da *Genesi* a *Malachia* che dimostrano il monoteismo della religione israelitica sin dal suo inizio non sono state prese in considerazione a motivo del dogma precostituito; non vi può infatti essere una religione che sia soprannaturalmente rivelata
6. Ogni qualvolta attraverso manipolazioni ingegnose del testo si rinviene un "contrasto", specialmente prendendo il passo al di fuori del suo contesto, esso si deve spiegare solo tramite l'esistenza di documenti diversi
7. Benché ogni letteratura semitica mostri casi di ripetizione e di duplicati presso uno stesso autore che racconta qualco-sa, la letteratura ebraica sola non può presentare tali forme tecniche di ripetizioni e di duplicati senza minare per ciò stesso l'autenticità di un libro (Dal)la letteratura di Qumran (si) apprende come per lungo tempo gli Israeliti continuassero a usare la ripetizione per dare enfasi alle loro asserzioni[86]
8. Con autofiducia altamente discutibile la scuola wellhausia-na si attribuisce il diritto di cambiare liberamente il testo sostituendo parole più comuni a quelle rare o insolite, conservate nel Testo Masoretico, qualora esse risultino a loro, incomprensibili e inattendibili in quel preciso conte-sto

9. Essi hanno anche supposto che studiosi viventi più di tremila anni dopo gli eventi (spesso su basi di teorie filosofiche) possano ricostruire come si siano svolti in realtà i fatti, meglio degli stessi autori antichi, posteriori a quei fatti solo di 600 o 1000 anni.

Riassumendo è assai discutibile che l'ipotesi wellhausiana possa essere ritenuta degna di rispettabilità scientifica. Vi sono troppe perorazioni, circoli viziosi, deduzioni discutibili poggianti su premesse prive di sostanza da farci ritenere che tale metodologia non sarebbe affatto accolta in un dibattito legale. Quasi nemmeno una delle prove rispettate nei processi è rispettata dagli artefici della teoria documentaria».[87]

Alle fragili obiezioni della nuova teologia, sia protestante sia cattolica, si può ritenere che ci siano elementi che scaturi-scono dalla Scrittura stessa per attribuire a un personaggio dell'epoca di Mosè, la sua composizione.

Riportiamo le riflessioni di G.L. Archer: «I testi del *Pentateuco* ci obbligano a concludere che il loro autore sia stato originariamente in Egitto (non in Palestina), un contem-poraneo dell'esodo e della peregrinazione sinaitica, che pos-sedesse un alto grado di educazione, un vero talento letterario e una abilità non comune nell'apprendere

1. Testimonianze oculari appaiono nei racconti dell'*Esodo* che suggeriscono la partecipazione di una persona a tale evento; testimonianza che sarebbero state del tutto ignote a un autore vissuto molti secoli dopo il fatto[88]
2. L'autore della *Genesi* e dell'*Esodo* mostra una conoscenza accurata dell'Egitto come ci si attenderebbe da uno che ebbe parte nell'esodo.
   a) familiarità con i nomi egiziani
   b) uso di una percentuale assai alta di parole egiziane quale non si rinviene in nessun altro libro dell'A.T.[89] I titoli degli ufficiali di corte, il linguaggio assai educato nei colloqui tra Mosè e il Faraone, e altri fatti simili, si dimostrano assai fedeli all'uso degli egizi.[90]
3. L'autore della Torà non mostra una conoscenza di prima mano per quanto riguarda il Canaan.
   a) Le stagioni e il tempo riferiti nei racconti sono egizi, non palestinesi.
   b) La flora e la fauna presentata nel Pentateuco è egizia o sinaitica, mai propriamente palestinese[91]
   c) Tanto l'Egitto che il Sinai sono geograficamente familiari all'autore del *Pentateuco*: le narrazioni degli itinerari del-l'esodo sono come di riferimenti locali autentici, come furono verificati dai moderni archeologi. Invece la geografia palesatinese[92] è relativamente sconosciuta a eccezione delle tradizioni patriarcali dei racconti genesiaci.[93]
4. L'atmosfera dall'*Esodo* ai *Numeri* è indiscutibilmente quella del deserto, non quella di un popolo agricolo sistemato in tale situazione da quasi mille anni (come suppone il Wellhausen). La grande enfasi posta sul tabernacolo o tenda adibita al culto sarebbe fuori luogo presso scrittori vissuti molti secoli dopo la costruzione del tempio salomonico, un tempio che in non pochi particolari importanti differiva dal tabernacolo La sua ubicazione al centro dell'accampamento e l'esatta posizione delle dodici tribù ai suoi quattro lati (*Numeri 2:1-31)* sono perfettamente comprensibili nella generazione di Mosè, ma non dopo tale periodo
5. Specialmente nel libro della *Genesi* vi sono riferimenti a costumi arcaici quali esistevano nel secondo millennio avanti Cristo, come è ora documentabile, ma che non varrebbero per il primo millennio.[94]
6. Si trovano nel *Pentateuco* significativi arcaismi linguistici. Vi è una rimarchevole unità strutturale che soggiace a tutto il *Pentateuco* il quale si sviluppa come un tutto progressiva-mente armonico, anche se i diversi stadi di rivelazione (durante la carriera di quattro decenni trascorsi da Mosè) vi introducono una certa massa di sovrapposizioni e di ripetizioni».[95]

Crediamo che quanto riportiamo del teologo avventista W.H. Shea, che ritiene impossibile che i testi dei primi undici capitoli della *Genesi* siano una raccolta di testi diversificati per origine e significato, possa essere riferito anche a tutto il *Pentateuco:* «Da questi parallelismi nelle forme e nei contenuti, risulta più verosimile che qualcuno (Mosè, a esempio), abbia scritto una tale opera nel XV secolo (o nel XIII) piuttosto che attribuirla a una collezione di frammenti sparsi lungo la prima metà del primo millennio a.C. Questo non prova, naturalmente, che Mosè abbia scritto la storia della creazione fino al diluvio[96] ma, certamente qualcuno del suo tempo è un candidato migliore di un oscuro sacerdote in esilio in Babilonia un millennio dopo. Modificando un vecchio detto, potremmo dire che se non fu Mosè a scrivere questi capitoli della *Genesi*, allora dovremmo inventarci un altro autore vissu-to nella sua epoca».[97]

Osserva giustamente A. Terino: «Se il popolo avesse saputo della pseudoepigrafia[98] in connessione a una legge, avrebbe potuto tale legge avere autorità su di esso? E se non lo avesse saputo? Ci troviamo di fronte all'inganno».[99] Lo studio della Bibbia può ancora essere considerato studio teologico? «Dato che, secondo gli aderenti all'ipotesi, l'autore (del *Deuteronomio*) scrisse in un tempo posteriore a Mosè e dato che scrisse per uno scopo ben preciso, legato intimamente a una situazione reale e vissuta di questa storia successiva all'ingresso in Canaan, sorge questa domanda: "È possibile che lo scrittore abbia composto il *Deuteronomio* senza minimamente rivelare il suo bagaglio di conoscenza storica, il suo interesse personale e il vero momento storico della sua opera?"[100] Le occasioni per farlo non mancavano. Troppe grandi cose erano successe nell'intervallo che seguì l'ingresso in Canaan, sia che si ritenga come data di composizione l'XI, il VII, il VI secolo, o ancora più tardi. Per accennare alcuni esempi: ci furono le conquiste del territorio e la sua divisione, la confusione politica nel periodo dei Giudici; ci fu l'instaurazione della monarchia e lo stabilimento della capitale a Gerusalemme, la costruzione del tempio con il suo servizio di culto così ben organizzato e l'amministrazione civile con notevoli innovazioni sotto il regno di Davide e Salomone; ci furono la scissione delle tribù settentrionali dalle due tribù meridionali, le conseguenti guerre civili, la divisione del culto nazionale e l'annientamento del regno del nord da parte degli assiri. Nel periodo da Giosia alla restaurazione ci fu la catastrofe della distruzione di Giuda e il suo culto a Gerusalemme; ci fu il mezzo secolo di esilio in Babilonia e la miracolosa liberazione dalla cattività per decreto di Ciro. Infatti ci fu la restaurazione di una vita nazionale avente come centro Gerusalemme e il secondo tempio. Sono tutte cose che non potevano non influire profondamente sullo sviluppo profetico del cosiddetto Deuteronomista. Ci vuole davvero notevole forza di volontà per credere che uno scrittore posteriore a Mosè avrebbe potuto scrivere, escludendo in modo così categorico tutti gli eventi e le vicissitudini del suo popolo in modo da non lasciar trapelare nulla del vero oggetto della sua passione profetica e del reale sfondo storico della sua opera».[101]

A. Terino dopo il sottotitolo *Stranezze nella redazione* scrive: «Il sacerdote-scrittore, cioè l'editore finale del *Pentateu-co*, è però un fantasma creato dai critici convenzionali. Avreb-be fatto (o almeno permesso) cose tra le più strane e inspiegabili:

- si sarebbe sentito molto libero di frazionare e spostare materiali, ma nello stesso tempo sarebbe stato molto premu-roso di non "disturbare" i documenti che aveva (come il racconto del diluvio e la storia di Giuseppe);
- sarebbe stato molto abile nel combinare "fonti", eppure avrebbe lasciato "contraddizioni" assai appariscenti (come in *Genesi 1-2* e *37*);
- avrebbe inserito nel libro del *Deuteronomio*, che secondo i critici convenzionali insiste sulla centralità del culto a Gerusalemme, il capitolo *27* nel quale si ordina la costruzio-ne di un altare sul monte Ebal

Insomma, la soluzione prospettata dai critici convenzionali è, a dir poco, molto problematica

La paternità mosaica non viene intaccata nemmeno dalle aggiunte di carattere redazionale (apportate, crediamo, nel tempo di Giosuè), o dalle parole anacronistiche aggiunte in epoche posteriori; insomma, da tutti quei fenomeni letterari che si trovano anche in altre opere dell'antico Medio Oiente. Una tale opera di revisione da parte degli scribi, i quali erano indubbiamente associati ai sacerdoti e ai profeti, non ha però niente a che vedere con la pseudoepigrafia. Da questi elementi (la presenza di aggiunte e revisioni posteriori nel *Pentateuco*) la critica convenzionale ha dedotto che la stragrande parte dell'opera fu scritta e composta secoli dopo l'epoca di Mosè.[102] La scuola conservatrice invece, pur riconoscendo l'esistenza di alcune aggiunte e le revisioni apportate posteriormente, insiste nell'affermare che l'opera risale a Mosè, il vero autore, e che fu scritta da lui e altri testimoni oculari dell'epoca».[103]

Trasmissione del testo

«Sia in Mesopotamia che in Egitto, gli scribi furono allenati ad avere un alto grado di efficienza letteraria e furono rinomati per la loro costante precisione nel registrare e nel copiare. Un papiro egiziano, che risale al 1400 a.C. circa, porta un certifi-cato attestante che gli scribi ritenevano il libro completo dal principio alla fine, essendo stato copiato, riveduto, confrontato e verificato segno per segno. Se questo era il caso in Mesopotamia e in Egitto, non c'è nessuna ragione di ritenere che gli Ebrei fossero meno premurosi o precisi nei confronti delle loro sacre Scritture».[104]

Un simile comportamento era in uso anche in Israele. L'archeologia biblica conferma che il teso biblico, malgrado numerose varianti, inevitabili per i secoli trascorsi, mantiene la sua originalità.

Conclusione

Concludiamo questa sezione con le parole di G. Leonardi: «C'è certamente una tradizione biblica che vede in Mosè l'autore del Pentateuco, ma si può concedere che la sua accettazione non comporti una affermazione di principio sul fatto che Mosè abbia scritto personalmente e totalmente i libri che gli vengono attribuiti nella forma in cui li abbiamo. Teoricamente si potrebbe concedere che Mosè abbia utilizzato delle fonti precedenti (per la *Genesi*, a esempio, egli poteva benissimo attingere a tradizioni precedenti). Si potrebbe anche concedere che altri abbiano rivisitato un suo eventuale testo, in modo da ampliarlo e riorganizzarlo. Il problema nasce invece se si vuole dire che la sostanza della paternità mosaica della Thorah è un fatto fittizio, creato posteriormente per dare dignità e autorità alla fede d'Israele, che si è andata sviluppan-do nel corso dei secoli dopo la conquista di Canaan fino alla fine dell'esilio babiloniese, così come insegna la critica storica. Se così fosse non si negherebbe soltanto la paternità tradizionale, ma anche quella del contenuto dei testi. Se non è vero che Dio abbia parlato a Mosè sul Sinai, allora non abbiamo più motivi per credere che la legge venga da Dio: essa è soltanto un documento storico, che può suscitare l'interesse dello studioso, ma che non ha più nulla da dire al credente».[105]

Il successo di questa teoria dipende da due fattori:

a) gli studenti che si iscrivono alle facoltà di teologia, nelle università entrano in contatto con professori che hanno fatto una scelta di campo per i quali la Scrittura non riporta la verità[106] e la scientificità degli studi passa attraverso questa nuova forma do comprensione delle parola, stabilita e accettata da tutti.
b) I moderni teologi si guardano bene di ascoltare le poche voci che sostengono il contrario. Queste vengono snob-bate e accantonate a priori. Di A. Terino riportiamo le seguenti osservazioni: «È incoraggiante a questo propo-sito l'atteggiamento di

D.N. Freedman. In un articolo sulle recenti scoperte di Ebla, afferma: "Soltanto parlare della possibile storicità dei racconti della *Genesi* e delle figure che sono protagoniste in essi, vuol dire mettere in pericolo la posizione di studioso di professione ed esporsi all'accusa di pseudoerudione. Nondimeno ci sono stati eminenti studiosi nel passato i quali hanno sostenuto queste nozioni peculiari e io non esito a identificarmi con questo punto di vista e come aderente a quella scuola di pensiero».[107] L'attitudine di Freedman, sebbene incorag-giante, è un'eccezione. Purtroppo, come ha constatato O.T. Allis,[108] e ormai anche noi, mentre gli studiosi conservatori nelle loro opere dedicano molto spazio per rispondere alle teorie non conservatrici, gli studiosi convenzionali (leggi teologi liberali) come regola non prendono nemmeno in considerazione le posizioni conservatrici.[109]

Il prof. G. Girardet, della facoltà valdese afferma: «Per decenni l'interpretazione dei primi cinque libri dell'A.T. è dominata dall'"ipotesi documentaria", che separa con precisione le fonti dei primi cinque libri della Bibbia (i cosiddetti jahvista, elogista, sacerdotale e deuteronomista) mentre oggi tale tesi non è più considerata certa».[110] Già nel 1938, J. Coppens, dichiarava «per i fedeli, che il magnifico edificio critico stava evidentemente vacillando sulle proprie fondamen-ta»,[111] e Kaufmann nel 1960 scriveva: «Le prove che gli argomenti che reggevano la struttura (del Wellhausen) sono stati messi in questione e in qualche misura anche respinti. Gli studiosi della Bibbia, tuttavia, pur ammettendo che i fonda-menti sono crollati, continuano ancora ad aderire alle conclusioni Ugualmente incapace di accettare la teoria nella sua formulazione classica e di ritornare alle posizioni precri-tiche, il mondo degli studiosi della Bibbia è entrato in un periodo di ricerca di nuovi fondamenti».[112]

La realtà sembra diversa: non c'è libro, non c'è lezione universitaria, note documentarie di sermoni che non presen-tino questa teoria, che come lo è per l'evoluzione della specie continua a essere un dogma di fede la cui scientificità è altrove.[113]

IL METODO STORICO-CRITICO

Il metodo storico critico è un sistema di studio della Bibbia che vuole giungere alla sua comprensione nella forma più oggettiva. Quindi nella propria indagine dovrebbe prendere in considerazione il contesto nella sua complessità storica, sociale, culturale, psicologica e religiosa del tempo, le varie forme letterarie e tutti quegli elementi che possono dare informazioni e fare risplendere la bellezza dello scritto. Del resto il messaggio biblico non è un'opera letteraria composta a tavolino che riporta avvenimenti in un tempo mitico. Esso ha sì la sua origine in Dio, ma è rivolto a una realtà vibrante e palpitante di un popolo che si trova in situazioni particolari per il quale "il così ha detto l'Eterno" è un invito forte al rinnova-mento, ma anche all'abbandono della sua indipendenza nei confronti del Signore.

Questo sistema di studio permetterebbe di analizzare la Bibbia nella forma più oggettiva possibile, ma a questo ideali d'intenti si contrappone un a priori che di fatto inficia il sistema stesso.

A questa analisi oggettiva, che è fonte di ricchezza e di concreto aiuto nella comprensione della Parola del Signore, come del resto avviene per le opere del passato, si aggiunge l'ipotesi delle fonti, cioè il pensiero che esclude che all'origine dello scritto ci sia una rivelazione di Dio. Non si accetta il testo quale risultato di una rivelazione dell'Eterno e tutto ciò che può essere profetico, nel senso di annuncio di cose che riguardano il futuro, è considerato come artificio letterario, che pur espres-so al futuro è una realtà che riguarda il passato.

La critica storica ha due principali radici, in sé positive: il rinnovamento del Rinascimento e il Razionalismo.[114]

1. La prima viene dal generale interesse per l'antichità che si ebbe durante il Rinascimento, come se la società si sveglias-se da un certo torpore. Il Rinascimento ha avuto come culla e centro l'Italia. Sorto nel XIII secolo, si è sviluppato fino a tutto il XV riscoprendo il passato. È stato un movimento all'origine della civiltà moderna con il ritorno all'espressione dell'arte, delle lettere e della filosofia. Non solo si fu affascinati dall'arte e dalla letteratura classica, ma, pure nel campo della religione, la collezione di manoscritti e la ricerca dei testi biblici nelle loro lingue originali attrassero interesse intellettuale. I Riformatori protestanti, influenzati da questo ritorno alle fonti, ruppero con l'impressionante tradi-zione della Chiesa e cominciarono a cercare di recuperare il testo e il significato originario delle Scritture. Lo studio moderno della Bibbia si può dire che sia nato con l'enfasi del Rinascimento e della Riforma sul significato letterale e storico del testo.

   Al Rinascimento si affianca l'Umanesimo, anch'esso movi-mento culturale del XIV e XV secolo che ha cercato di rivalutare i valori specificatamente umani, in contrap-posizio-ne a quelli prettamente religiosi del Medio Evo. Con il ritorno al passato si riscoprono le civiltà greca e romana, i loro valori, la loro cultura, il patrimonio che l'uomo ha lasciato nel corso della storia. In contrapposizione alle lingue classiche si pone l'importanza sulle lingue volgari portandole allo stesso grado di perfezione. Questo rinnovamento di pensiero tende-va a valorizzare ogni forma di cultura e i valori umani. La conseguenza di questo rinnovamento: l'uomo è messo al centro della conoscenza.
2. La seconda, e più controversa radice, sorse più tardi con la nascita del Razionalismo del XVIII secolo nel periodo dell'Illuminismo il quale, sorto nella stessa epoca sia in Francia e sia in Inghilterra si contraddistingue per una fiducia assoluta nella possibilità di risolvere i problemi della vita, in particolare quelli sociali e politici, con i soli lumi della ragione escludendo la rivelazione, cioè la trascendenza e la tradizio-ne. Si trova nella dea Ragione la nuova espressione di culto che sostituisce la religione della tradizione. Sebbene con la Riforma, sorta nel XVI secolo, la Bibbia viene posta al centro della fede dell'uomo. È il punto di riferimento per la cono-scenza di Dio e si passa dallo studio del latino a quello della lingua greca, ebraica e aramaica per meglio conoscere la portata dei testi originali della sacra Scrittura; si esprimono anche giudizi sulla Bibbia che non sono tanto il risultato di una analisi del testo, quanto la conseguenza di un orienta-mento filosofico che si pone alla base dello studio, che se utilizzato correttamente, arricchisce la conoscenza del messaggio profetico. Con Cartesio (1596-1650) e altri, il centro dell'autorità si sposta dalle Scritture (valore attribuito dal Protestantesimo) e dalla tradizione (valore che dava il Cattolicesimo) per collocarsi nella ragione umana che diventa arbitro della verità. La Scrittura, come qualsiasi altra cosa, viene sottomessa a una analisi radical-mente raziona-le. Dal XVII secolo in poi la critica storica è stata applicata al testo sacro usata da coloro che hanno dubitato o negato il trascendente nella religione. Filosofica-mente si accettava un naturalismo che precludeva ogni casualità sovrannaturale. In questo contesto il metodo storico-critico[115] viene promosso su presupposizioni raziona-listiche. Il *Pentateuco* non più attribuito a Mosè fu il risultato di un folclore di fuochi tribale, saghe; Gesù da personaggio storico diviene un evanescente leggendario mito.[116]

   Si ha così che nel nome dell'illuminismo e del razionalismo il passato viene giudicato in base all'esperienza del presen-te. Siccome nel presente il fenomeno dell'ispirazione il teologo e lo storico non si confrontano col fenomeno dell'ispi-razione, si conclude che nel passato questo fenomeno non si è espresso.

   Spiega R. Bultmann: «Il metodo storico-critico include il presupposto che la storia è un'unità, ossia una catena ininterrotta di fatti nella quale gli eventi sono connessi gli uni agli altri dalla concatenazione di causa ed effetto Questa compiutezza significa che la

continuità dell'evoluzione storica non può essere spezzata dall'intervento di potenze soprana-turali o da forze dell'aldilà, e quindi in questo senso il "miracolo" non esiste».[117]

Nel nome della ragione l'uomo rimane solo con se stesso.

Nel XIX secolo, E. Troeltsch stabiliva tre principi, ai quali se ne aggiungeva poi un quarto, che hanno caratterizzato il sistema di studio della critica storica:

1. *Principio del dubbio metodologico*. Siccome i ricordi storici, compresi quelli religiosi, sono solo probabili ma non certi, bisogna che la storia (quella laica e biblica) passi al vaglio della critica.
2. *Principio dell'analogia*. Il presente offre il criterio per valutare il passato. Mediante questo principio il presente è il modello del passato. Quindi gli eventi biblici del passato devono essere giudicati con il metro del presente. Nel nostro tempo il miracolo è assente, il principio di misura del passato deve essere valutato privato dal trascendente.
3. *Principio della correlazione.* Ciò che succede nella storia è la conseguenza di cause anteriori che hanno generato i suoi effetti. In quest'ottica devono essere studiati i fatti riportati dalla Bibbia.[118]
4. *Principio della neutralità*. Lo studioso deve prescindere dalle proprie convinzioni religiose nell'affrontare il testo biblico.[119]

Ai quattro principi del metodo storico-critico il teologo avventista G. Leonardi fa le seguenti osservazioni[120]:

a) Principio del *dubbio metodologico* esprime una esigenza logica della quale non bisogna affatto scandalizzarsi. Senza l'attuazione di questo principio cadremmo nella creduloneria e non avremmo difficoltà a credere che anche gli dèi greci intervennero realmente nella guerra di Troia come ci narra l'*Iliade*.

La fede nel Dio d'Abramo, di Isacco e di Giacobbe non è creduloneria. Essa ci sostiene su quelle che il credente considera evidenze fondate sulla natura e sul messaggio della stessa Bibbia, sulla storia e sull'esperienza persona-le. La fede è certamente disposta ad accettare anche il mistero di ciò che la ragione non riesce a spiegare, ma lo fa sempre sul fondamento di una ragione. Che questa ragione sia valida i razionalisti non sono evidentemente disposti a riconoscerlo. Ciò non elimina però il fatto che il credente abbia delle ragioni.[121] Il *dubbio metodologico* non deve essere assoluto. Lo scopo della Parola di Dio è quello di aprire il cuore dell'uomo alla fede, la quale «viene dall'udire » *Romani 10:17.* Inoltre «la Parola» si è oggettivata nel tempo e nello spazio: «si è fatta carne» *Giovanni 1:14; 1 Giovanni 1:1-4.* La fede cristiana non teme l'analisi critica e si pone nelle condizioni di spiegare (cioè razionalizzare) la propria speranza (*1 Pietro 3:15*). «Importante è non fare del dubbio metodologico un elemento conduttore perenne. Esso può rappresentare un momento iniziale della ricerca e dell'esperienza, ma va superato nel momento in cui la ricerca critica comincia a farci percepire i primi lumi della presenza di Dio. Nel momento in cui Dio si presenta davanti a noi e scopriamo che ci parla attraverso le Scritture non possiamo che sottometterci a quanto egli vorrà dirci e a quanto vorrà fare. Non accettare questo, significa voler imporre a Dio una norma esterna, significa in fondo non riconoscerlo come Dio.

b. Il principio dell'*analogia* pretende che la nostra attuale esperienza possa essere il metro per giudicare tutte le altre esperienze della storia. Questo principio equivale a dire che, poiché Dio oggi non parla più in modo equivalente alla sua rivelazione dal Sinai, la rivelazione del Sinai non può essere esistita. Ciò significa però negare a Dio la libertà di agire diversamente in contesti diversi. E chi dice poi che Dio non possa manifestarsi ancora oggi in modo soprannaturale e diretto? Questo principio e l'esatto equivalente dell'*uniformismo* in campo geologico evoluzionista. Ma anche qui esso non corri-sponde necessariamente sempre alla realtà del passato. Se Dio è Dio, egli

è libero e sovrano. Questo comporta la negazione del principio uniformistico dell'analogia, in quanto negazione della libertà di Dio. Se Dio è libero, allora egli può manifestarsi diversamente in circostanze diverse o anche tacere e nascondersi, come è spesso avvenuto durante i cosiddetti tempi biblici (*1 Samuele 3:1; Isaia 45:15*).

c) Il principio di *correlazione*. È vero che ogni fatto rappre-senta l'effetto di una o più cause. Ed è vero che cause ed effetti rappresentano un *continuum* indissolubile. Il problema non sta in questo, ma nel considerare che tutte le cause debbono essere immanenti, aventi cioè la loro origine nella natura o nell'uomo e non in Dio. Dio è così messo al di fuori della esperienza umana come un essere che, se esiste, sta solo a guardare o che, al massimo, può agire attraverso l'uso discreto di elementi della natura, rimanendo egli stesso dietro le quinte. La natura diventa così non il campo dell'azione divina, ma il limite che egli non deve superare. Allo stesso modo si deve rifiutare il principio della correlazione perché nega la sovranità di Dio. Se Dio è sovrano egli può direttamente intervenire nel corso della storia spezzando la catena di causa ed effetto su basi puramente naturalistiche. Dio non è parte della natura ma, è parte della realtà e può sovranamente agire in essa quando e come vuole.

d) Nel momento in cui incontriamo Dio e percepiamo le Scritture come strumento della sua rivelazione, non possiamo più esaminarle con la freddezza e l'estraneità del laboratorio scientifico. Dopo aver scoperto Dio, è a lui che dobbiamo testimoniare la nostra fedeltà e non alla scientificità dei nostri metodi di analisi. O il nostro incontro con Dio fa esplodere i nostri laboratori e le nostre provette o forse non è Lui che abbiamo incontrato.

Condividiamo queste osservazioni. Riteniamo comunque che la fede, pur essendo un superamento della ragione non è a essa contrapposta. Uno studio razionale e critico del testo biblico tiene conto di ciò che il testo dice e cerca di capire quello che trasmette. Si possono avanzare ipotesi diverse, sempre comunque disposte a rinunciarle, quando il testo è in contraddizione con se stesso.

A sostegno di questo sistema il prof. G. Girardet scrive: «Diciamo subito che l'adozione del metodo storico-critico è stato un grande evento positivo, che ha fatto progredire immensamente le nostre conoscenze e la nostra sensibilità: un avvenimento conosciuto e culturale, prima ancora che teologi-co, che ha influenzato profondamente il nostro modo di pensare, e del quale non possiamo più fare a meno diciamo che fu un lavoro grandioso, dal quale dipendiamo tutti, anche chi ritiene che quel metodo possa e debba essere affiancato da altri metodi».[122]

E ancora: «Questo non significa non percepire i problemi che una analisi obiettiva della Bibbia pone e che sono dovuti alla sua umanità, ma significa anche rispettare i presupposti di fondo e la natura divina delle Scritture. Il metodo storico-critico può avere ancora una sua funzione in un esame della Scrittura nella prospettiva della fede, ma i suoi stessi metodi debbono essere sottoposti a critica e i suoi risultati riesaminati alla luce della libertà e della sovranità di Dio, oltre che dei dati oggettivi forniti dalla scienza.

Si afferma spesso che la moderna critica-storica si sia ormai affrancata dai presupposti razionalistici di Troeltsch. La nostra impressione è che questo sia avvenuto solo in parte. In ogni caso, anche in presenza di una reale fede in Dio e nella sua azione, la Bibbia continua a essere spesso trattata come se fosse frutto di un impegno esclusivamente umano. I metodi di analisi usati nel secolo scorso sulla scia della prospettiva storico-critica positivistica vengono ancora integralmente applicati.

Anzitutto i suoi *presupposti*. Il metodo storico-critico applica all'interpretazione della Bibbia gli stessi presupposti su cui si fonda la scienza moderna e cioè che la realtà del mondo è esterna alla realtà umana e che per essere conosciuta dev'essere posta davanti a noi come un "oggetto" da cono-scere: dove maggiore è il distacco (cioè la "oggettività")

tanto più grande è la possibilità di conoscere in modo neutrale, non "soggettivo" e quindi vero.

Gli strumenti di lavoro. Il metodo storico-critico richiede preparazione, rigore e obiettività. Su ogni questione esso esamina il materiale disponibile e formula delle ipotesi che poi verifica attraverso il confronto attento delle coincidenze e delle contraddizioni. Un'ipotesi si considera verificata (e serve come punto di partenza per nuove ipotesi) quando si riveli "produt-tiva" quando cioè faccia comprendere al meglio la realtà in esame, e ottenga inoltre il consenso degli studiosi.

Secondo il metodo storico-critico, come affermano i criteri definiti dalla Conferenza ecumenica di studio del Wadham College di Oxford nel 1949, ogni singolo testo deve essere esaminato da punti di vista diversi, in cinque tappe successive:

- la critica testuale,
- la sua forma letteraria,
- il suo contesto storico,
- il significato che esso aveva per il suo autore e i suoi primi lettori, e infine
- la comprensione del passo alla luce della situazione e del contesto storico generale.

Esso ha comunque *avuto un grande successo*, rivelando le caratteristiche del pensiero e della fede degli autori biblici in una misura prima sconosciuta, e liberando la ricerca da presupposti e preoccupazioni dogmatiche.

Per molti nostri contemporanei sembra che esista oggi un solo metodo per interpretare la Bibbia, il cosiddetto "metodo storico-critico", che è solitamente seguito nei libri di divulga-zione e nell'impostazione degli studi biblici, e spesso anche della predicazione.

Il metodo storico-critico è una acquisizione irreversibile e irrinunciabile, non solo per la Bibbia; è un fatto definitivo della storia umana, dal quale non si torna indietro, come non si torna indietro da Galileo, Newton e Einstein. Non è più possibile confrontarsi con un testo biblico senza interrogarsi sulla sua origine, intenzione, autore, destinatari, situazione storica. Del metodo storico-critico si possono e si devono riconoscere i limiti, ancora troppo legati alla sua originaria lotta emancipatoria, si può e si deve prendere atto della sua "parzialità" e dell'attenzione che presta ad alcune frequenze culturali piuttosto che ad altre, gli si può rimproverare di essersi troppo preoccupato di descrivere senza mettere al centro l'intenzione del testo, o di guardare troppo all'indietro, creare distanze anziché costruire ponti fra ieri e oggi, di far "capire" ma non sempre aiutare a "comprendere". Questo e altro gli si può rimproverare: ma non se ne può fare a meno. Tornare indietro non si può, ma solo andare avanti, verso nuove sintesi, che vadano oltre al metodo storico-critico senza rinnegarlo: un cammino in gran parte nuovo, che si comincia appena ora a intraprendere».[123]

A conclusione della lode di questo "metodo", che nella teoria può essere condiviso, G. Girardet, dopo aver detto che la tesi dell'origine delle fonti «non è più considerata certa», riconosce, a parere nostro, anche la fragilità scientifica del sistema storico-critico quando scrive: «Mentre nelle scienze la verifica dei fatti è rigorosa e certa, in campo storico e biblico essa rimane quasi sempre aperta e opinabile. Restando più facilmente soggetta alle premesse ideologiche (consapevoli o no) dello studioso».[124] E aggiunge: «Resta il problema di fondo: il conflitto (inevitabile?) fra distacco e partecipazione, fra la ricerca dell'oggettività e la necessaria identificazione fra l'interprete e il messaggio».[125]

Siamo partigiani di queste osservazioni. Crediamo che ci siano motivi pere dire che i danni che questo metodo ha causato alla Bibbia sono tali che, come abbiamo presentato nel primo capitolo, la Scrittura non sembra presentare come soggetto Dio che si rivela, tanto da fare avere delle riserve sul fatto che sia ancora considerata "Parola di Dio".

Non crediamo di aver trovato nella Scrittura nessuna opposizione a Dio nel nome della ragione. Anzi la testimonian-za che il credente deve dare implica la ragione. Deve

dimostrare perché crede. La sua esperienza di fede non è fideistica, ma ha dei punti chiari, precisi. Gesù è il Cristo non perché è stato bravo, ma perché lo si dimostra (*Atti 9:22; 18:28*). Nessun profeta ha rifiutato il mandato affidatogli nel nome della ragione. Giona che va in direzione opposta a quanto il Signore gli ha chiesto, lo fa perché sa che l'Eterno è un Dio misericordioso (*Giona 4:2*); lo fa a causa, forse, della sofferenza di qualche sua ferita diretta o indiretta, causata dalla violenza e atrocità dei niniviti, desiderando forse inconsciamente la loro morte non poteva dare un messaggio di ravvedimento affinché si pentissero. La fede si può basare sulla certezza che Dio ha detto, ma questa certezza è data dall'ascolto della sua parola. Alla base della fede c'è la ragione che la sostiene. La Bibbia è vera non perché piace. Nel tempo che segue il tramonto delle ideologia e tutto è visto nella sua relatività la "verità" è un concetto opinabile. La Scrittura dimostra di esserlo proprio grazie alla ragione.

L'atteggiamento critico dei nuovi teologici «ci ricorda il deismo di illuministica memoria, non corrispondente però alla Bibbia né a una qualsiasi necessità. Non può che essere il frutto di un apriorismo. Il problema fondamentale può essere solo quello di credere o meno che Dio esista. Se si accetta che esista bisogna lasciargli poi la volontà, la libertà e la potenza di potersi manifestare quando e come vuole».[126]

Crediamo che il credente abbia tratto dei vantaggi dallo studio della Parola del Signore con i principi indicati sopra applicati con saggezza. Questo metodo non è la panacea dello studio della Scrittura, come sembra sia presentato; anzi nella sua applicazione temiamo che sia diventato una gabbia, una camicia di forza che ha imbrigliato e ingessato lo studioso biblico, più che aver liberato l'uomo da comprensioni errate.

Questo metodo mal digerito, forse per il suo tocco di modernità, ha dato forza per sostenere spiegazioni confutabili piuttosto che accettare spiegazioni coerenti al testo biblico, ma che avevano il difetto di avere la testimonianza della storia, sia come fatti adempiuti, sia come tradizione di studio.

Con questo sistema si assiste allo stravolgimento del testo sacro e si adatta la Bibbia ai nuovi lumi piuttosto di accettare una spiegazione che nella sua razionalità illumina la ragione con il suo dettato teologico.[127]

Il sistema storico-critico ha in sé una grande contraddi-zione. Non tiene conto di una caratteristica fondamentale del pensiero biblico. Studia la Scrittura come un'opera letteraria composta nel nostro Occidente e non da un popolo con una mentalità diversa dalla nostra.

Per la cultura occidentale, da Platone, il pensiero precede l'azione. La realtà non è quella che si vede ma ciò che la mente pensa, proietta, immagina. Ciò che conta non è la storia, ma l'idea. Il pensiero precede l'evento. Prima dell'azio-ne la riflessione. «Io penso, quindi sono» diceva Cartesio.

Per la cultura ebraica si ha il giusto opposto di Cartesio: «Io sono, quindi penso». La Scrittura non è il risultato di una riflessione, di un ragionamento, è la conseguenza di una azione. La Bibbia non è un libro di teologia. Essa la sia estrae, è la conseguenza degli avvenimenti presentati.

La Scrittura inizia con un evento: la creazione. L'uomo era assente, non dà la propria testimonianza, ma ha riconosciuto che l'Onnipotente sia entrato nel tempo e abbia costituito lo spazio. Per il metodo storico-critico quello che è importante è il pensiero, l'idea che Dio ami l'uomo. Forte di questa convinzione la creazione non è importante e così il teologo crede alla favola dell'evoluzione. Per la Bibbia la creazione, Dio che crea un essere per porlo davanti a sé, come creatura irripetibile, unica come lui, creata da lui a sua immagine e somiglianza è una realtà inequivocabile la cui non veridicità annulla tutti i fatti che ne conseguono. Lo scrittore ebreo non crea i suoi personaggi per dare un insegnamento. È perché Abrahamo ha accettato l'invito dell'Eterno di fare di lui il suo Dio, di abbandonare il suo clan, che tutto quanto ha senso e significato.[128] Non perché si è

costituita una teologia della liberazione che si è redatto uno o più esodi dall'Egitto. È dopo che Israele ha assistito all'azione di Dio per la sua salvezza che parla di liberazione e fa dell'Eterno il Dio salvatore, colui che libera dal peccato e vince le tenebre, perché è un Dio di luce. È perché Israele si sente amato da Javhé che può scrivere di essere prezioso per il suo Dio. Per l'ebreo la teologia, l'insegnamento, la riflessione seguono l'azione.

Esodo 24:7 ripropone in termini chiari, il pensiero ebraico: «Noi faremo tutto quello che il Signore ha detto e capire-mo».[129] Il capire e lo spiegare seguono l'azione dell'ubbidien-za. Gesù, riporta il vangelo, disse che è nel fare la volontà del Padre, è nel mettere in pratica l'insegnamento avuto che la persona si «conoscerà» se la sua dottrina, il suo insegnamen-to, viene da Dio o è semplicemente di un uomo (*Giovanni 7:17*). È perché Gesù è risorto che allora si capisce, si crede si viene a costituire la Chiesa. La Chiesa non si fonda su una parola, un pensiero, un'idea, ma su una persona, su un fatto. È perché i discepoli sulla via di Emmaus hanno incontrato, riconosciuto Gesù che ritorneranno di corsa a Gerusalemme per dire che il Maestro è veramente risorto. Luca nell'introdu-zione del libro degli *Atti* ricorda a Teofilo che nel vangelo che gli scrive riporta «tutto quello che Gesù cominciò a fare e a insegnare» *1:1.*[130]

Per i greci i miti immaginati permettevano di illustrare degli insegnamenti, fare filosofia. L'evento storico non è importante, l'essenza è nell'idea.

Nello stesso tempo la mentalità occidentale è analitica, quella semitica preferisce la sintesi. Nella prassi analitica l'evento viene inquadrato in un momento storico preciso. Chi avesse rievocato l'esodo avrebbe indicato il nome del Farao-ne, l'anno dell'uscita di Israele dall'Egitto, e altri particolari utili a fissarne il momento storico, cosa che il testo biblico fa anche in altre occasioni.[131] Per l'ebreo Mosè ciò che è importante nell'esodo è l'evento: Dio è entrato nella storia e ha liberato il popolo. Quando? Non lo sottolinea perché Israele festeggian-do la Pasqua attualizza, la storia diventa presente, la liberazio-ne di ieri diventa quella personale nell'oggi. Ciò che è importante del passato non è la precisazione, la documen-tazione del fatto, ma l'evento. Si può essere stati colpiti da particolari più o meno significativi, ciò che è importante, è la realtà di ciò che è avvenuto.[132]

Per l'ebreo se non ci sono i fatti, cioè l'azione compiuta da Dio, non si può fare teologia, cioè non si può parlare di Javhé. Dio è importante perché è entrato nella storia. Quando tace, fiorisce la speranza come conseguenza di ciò che ha fatto precedentemente incuneandosi nel tempo degli uomini.

Il N.T. può presentare discrepanze, nel riferire le cose può non sempre essere omogeneo, senza contraddizioni, può differenziarsi nei particolari. Il racconto stesso della risurrezio-ne di Gesù per qualcuno può essere di difficile sistematiz-zazione, ma per chi scrive una cosa è pur tuttavia certa, diremmo scontata, assoluta: Gesù è risorto. Il mondo ebraico non avrebbe avuto gli elementi per costruire ciò che ha originato la chiesa. Giuda traditore, Pietro rinnegatore, i disce-poli codardi. Le donne, che non avevano diritto di testimonian-za, sono le prime voci che riportano la novità del sepolcro vuoto. Se il vangelo fosse la conseguenza di una riflessione posteriore allo scopo di produrre un gruppo religioso, qualcosa di nuovo per arricchire il presente, la descrizione fatta sarebbe stata migliore, più positiva. Possiamo condividere le espressio-ni che i vangeli non sono dei documenti storici, biografici, secondo la mentalità occidentale. I vangeli sono dei documen-ti, non dicerie popolari, che attestano l'evento che è fonda-mento della Chiesa.

Il rabbino A. Chouraqui a proposito del Dio d'Israele scrive: «Il monoteismo d'Israele appare non in seguito d'uno sforzo di riflessione sulla natura, né come risultato di una riflessione astratta sull'essenza di Dio. Egli s'impone con la brutalità e l'irrefutabilità della visione. Così l'intesero e lo proclamarono i profeti e il popolo che furono l'oggetto di questa visitazione. Non si può sfuggire all'abbaglio di un Dio che si rivela all'uomo dettandogli la legge. Il pensiero d'Israele, nato dalla visione, si esprime non per concetti, ma in segni,

allegorie e simboli».[133] «Dio non è mai un problema, non è la risposta ultima a una serie di riflessioni, è al contrario colui che interroga e dal quale parte sempre l'iniziativa».[134]

Un'altra considerazione: «Nella cultura ebraica il sacro ha un rapporto particolare col tempo mentre i pagani associano il divino a un'immagine visibile, a un oggetto, a un fenomeno della natura, nel Decalogo il Creatore si identifica con un evento storico, che si è verificato nel tempo (la liberazione dall'Egitto). Il sacro biblico è poco legato alle cose, non è atemporale, ma s'inscrive nella storia».[135]

Critica al metodo storico-critico

Questo metodo distrugge, nel nome della ragione, della scoperta scientifica la Scrittura. Alcuni esempi:

- il libro del profeta Isaia non è di Isaia, ma di tre scrittori, di cui il secondo e il terzo, pur avendo uno stile poetico di eccezio-nale portata, da segnare la storia letteraria di un popolo, come del resto ha fatto anche il primo Isaia, sono incredibil-mente rimasti sconosciuti. Si è giunti perfino a ipotizzare che non è stata una persona a scrivere, ma una scuola.
- Daniele è un personaggio che dovrebbe essere esistito alla corte di Babilonia e di medo-persia, ma non è il profeta che porta il suo nome. Anzi questo è sconosciuto ed è vissuto nel secondo secolo avanti Cristo.
- Alcune considerazioni che vorrebbero giustificare la sosteni-bilità che *Deuteronomio* e *Giosué* siano stati scritti al tempo di Giosia.
- Conseguenze nella lettura biblica del metodo storico-critico:
  a) fede dei patriarchi
  b) la legge di Dio non è norma universale
  c) il profeta non può annunciare eventi futuri
  d) Gesù è nato senza l'intervento dello Spirito santo
  e) la fede fa credere alla risurrezione e non si preoccupa se la sua storicità può essere un falso.

1. Critica al libro del profeta Isaia

Il libro del profeta Isaia è stato considerato del profeta omonimo per oltre due millenni, i nuovi teologi, abili a dare a tre autori la paternità, riconoscono che i nomi del secondo e del terzo sono NN.

Riportiamo del prof. R. Rendtorff: «Già fin dalla fine del XVIII secolo, molti esegeti vedevano nel libro di Isaia due parti, l'una indipendente dall'altra; nei capp. *1-39* il vero e proprio libro di Isaia dell'VIII secolo a.C., nei capp. *40-66* un libro profetico dell'esilio babilonese. Alla fine, si afferma la posizio-ne di B. Duhm (1892) secondo cui, i capp. *40* e seguenti sarebbero di nuovo da dividere in due parti, i cui ignoti autori vengono solitamente chiamati "Deutero-Isaia" (il secondo Isaia, capp. *40-55*) e "Trito-Isaia" (terzo Isaia, capp. *56-66*)

Da allora, la maggior parte degli esegeti tratta le singole parti del libro di Isaia del tutto separatamente e quasi senza chiedersi quali ragioni abbiano condotto all'aggiunta dei capp. *40* e seg. o se esistono legami tra le parti.

È oggi quasi unanimemente riconosciuto che i capp. *40* e seg. del libro di Isaia non provengono dallo stesso profeta di cui trattano i capitoli *1-39*. La *situazione* presupposta nei capitoli *40-55* è radicalmente diversa: Israele si trova in prigio-nia, lontano dalla madre

patria e qui gli vengono promesse consolazione e sollecita liberazione. Non c'è praticamente alcun dubbio sul fatto che qui viene presupposto l'esilio babilonese; ciò è indicato in primo luogo anche dal fatto che viene menzionato il nome del re persiano Ciro (*44:28 45:1*).

Ma chi è l'autore di questi capitoli? Non viene mai menzio-nato alcun nome né offerto alcun riferimento a una *persona*

Rimane ancora controverso se l'autore possa essere conoiderato *profeta*, dato che non si trovano le forme basilari caratteristiche del discorso profetico

Malgrado l'impenetrabile anonimità, i capp. *40-55* di Isaia presentano una marcata indipendenza e coerenza interna, sia nella forma, sia nelle affermazioni teologiche. I testi dei vari generi letterali servono tutti a un unico scopo principale che già viene formulato nel *prologo*(*40:1-11*): annunciare ai Giudei che vivono in esilio che il loro "lavoro forzato" sta per finire (*vv. 1* e seg.), che Javhé verrà verso Gerusalemme su una via attraverso il deserto (*vv. 3-5*) e che, come un pastore, condurrà con sé quelli che avrà liberato dall'esilio (*vv 9-11*). Nell'*epilogo* (*55:8-13*), ciò viene ribadito: la parola di Jhwh si realizzerà (*vv. 10* e seg.) e quelli che saranno stati liberati faranno ritorno, nella gioia e circondati dal giubilo del creato (*vv. 12*)...

Anche l'ultima, grande sezione del libro di Isaia è anonima e dà un'impressione molto meno unitaria e conchiusa di quella precedente. Nella migliore delle ipotesi, una persona definita è riconoscibile in *61:1* deve si parla, in prima persona singolare, del conferimento di un incarico e di un invio; tuttavia, questo testo ricorda non tanto racconti di vocazione profetico, quanto piuttosto le affermazioni sul "servo di Javhé" di *42:1-9* e *49:1-12*, cosicché rimane in dubbio se dietro di esso si celi la figura di un profeta. Essenzialmente, dunque, l'espressione "Trito-Isaia" definisce la raccolta di testi dei capp. *56-66*».[136]

Quindi per la teologia liberale la seconda parte di Isaia non è del profeta perché in questo scritto il profeta, fra le tante parole del Signore che riferisce al popolo, annuncia anche la liberazione, il ritorno dall'esilio come conseguenza delle minacce riportate nella prima parte. Ciò non è possibile. Non è logico. L'uomo non può conoscere il futuro. Quindi quello che dice non è di uno che annuncia, ma di un personaggio anoni-mo che vive la situazione del post esilio. E siccome questa figura anonima fa anche il nome del re che avrebbe liberato Israele da Babilonia e, pur essendo profeta non poteva sapere ciò che sarebbe avvenuto domani, o il nome di Ciro è una aggiunta, o chi scrive non scrive in tempo di esilio, ma quando l'esilio è già finito e/o Ciro ha già proclamato il suo editto. Come il prof. R. Rendtorff può accettare che il profeta annunci che il tempo del «lavoro forzato» stia per finire (*vv. 1* e seg.) e rifiutare di accettare che sia il profeta Isaia a presenta-re questi oracoli perché lui era troppo indietro nel tempo?

La seconda parte del libro di Isaia la si considera di un autore anonimo perché non vi si legge il nome di chi lo ha scritto. Mentre per la prima parte, in 39 capitoli, Isaia presenta il suo nome una volta sola al primo versetto. Perché si deve pretendere che il nome sia ripetuto nella seconda parte dello scritto che ha solo 16 capitoli e lo si debba ricordare ancora nella terza parte che ha appena 10 capitoli?

Anche questo professore tedesco, considerato uno dei maggiori specialisti a livello mondiale, ha nel suo scritto lo stesso atteggiamento che critica: «La maggior parte degli esegeti tratta le singole parti del libro di Isaia del tutto separatamente, e quasi senza chiedersi quali ragioni abbiano condotto all'aggiunta dei capp. *40* e seg.». Non ci è sembrato che R. Rendtorff argomenti perché ci siano tre Isaia.[137] Riporta quello che altri hanno detto. Si fa forza non degli argomenti, ma del nome al quale riallaccia il pensiero. Non tiene inoltre nessun conto che il N.T. citi questo profeta nella prospettiva messianica e faccia del Servo dell'Eterno il Cristo manifestato in carne.

Ciò che si sa è che Isaia è membro di una famiglia nota a Gerusalemme, conosce bene la corte del suo tempo, da Uzzia, Jotham, Acaz, Ezechia, per morire durante il regno

del figlio Manasse, ed era ben informato sugli affari internazionali. Era contro qualsiasi alleanza con gli stranieri per resistere alla supremazia dell'Assiria o dell'Egitto. La sua azione profetica è impopolare, al tempo di Ezechia precipita con il figlio del re. Annuncia la rovina di Gerusalemme, la cattività in Babilonia e il ritorno dall'esilio.

G.L. Archer riporta le seguenti osservazioni: «Con la crescita del deismo nell'ultima parte del XVIII secolo era logico che uomini di convinzione antisupernaturale avessero dovuto eliminare dal libro di Isaia tutte le parti che mostrano una preconoscenza di eventi futuri. Se il libro deve essere trattato come un semplice libro umano, diviene necessario spiegare queste previsioni avveratesi come dati scritti dopo che il loro avvertimento aveva avuto luogo o almeno era in procinto di accadere.

Dobbiamo distinguere quattro stadi nella storia del criticismo isaiano:

1. Johann C. Doederlein (1745-1792) professore di teologia a Jeana, fu il primo a pubblicare nel 1789 un argomento sistematico per difendere la composizione di *Isaia 40-66* al VI secolo. Dal momento che Isaia nel secolo VIII non poteva presagire la caduta di Gerusalemme nel 587, egli non può di conseguenza avere composto le parole di conforto per gli esuli di Giuda come appaiono dal capitolo *40* in avanti. Inoltre era del tutto impossibile che un individuo qualsiasi del 700 a.C. potesse avere presagito la fortuna di Ciro il Grande, che nel 539 conquistò Babilonia e diede permesso ai Giudei di rimpatriare».[138] Altri, troppi lo seguirono in questa novità di pensiero.

«2. Dal momento che gli studiosi conservatori avevano obiettato che la data esilica assegnata a Isaia II, non vale perché anche in Isaia I si rinviene una dimostrazione chiara della previsione che Babilonia avrebbe assunto un ruolo importante per la storia d'Israele Ernst F.K. Rosenmueller (1768-1835), professore di arabo a Lipsia, intraprese un secondo passo logico le parti abbastanza estese di Isaia I - come i capp. *13* e *14* - che mostrano una simile premono-scenza devono essere parimente negati a Isaia e attribuiti a un ignoto profeta esilico Con il progresso del tempo le vere parti genuine da riferirsi al profeta Isaia dell'VIII secolo si ridussero a poche centinaia di versetti.

3. I riferimenti della geografia, della flora e della fauna erano più spiegabili con la loro composizione da parte di un autore che fosse vissuto in Siria o in Palestina, anziché in Babilonia. Perciò partendo da questa evidenza Bernard Duhm (1847-1928) di Gottinga sostenne la teoria dei tre Isaia, nessuno dei quali era vissuto a Babilonia I capitoli *40-55* (Deutero-Isaia) sarebbero stati scritti verso il 540 a.C. I capitoli *56-66* (Trito-Isaia) furono composti invece a Gerusalemme durante il tempo di Esdra, verso il 450 a.C. Il Duhm andò poi ancora più avanti sostenendo che in tutte e tre queste parti vi si trovano inserzioni composte in periodo ancora più tardivo della storia israelitica, che vanno sino al primo secolo a.C. quando la redazione finale fu terminata.

4. nel XX secolo la tendenza della critica liberale fu quella di abbassare la data delle composizioni non isaiane anziché quella di creare nuovi Isaia Il ricordo di Ciro e i riferimenti a Babilonia e alla Caldea sono delle interpolazioni che ricorrono solo in scarsi brani e non vanno quindi tenute in considerazione. Alcuni studiosi più recenti, come W.H. Brownlee, sono giunti alla conclusione che, tutto intero, il corpo isaiano di sessantasei capitoli mostra una così evidente struttura unitaria da suggerire un sistematico ordinamento da parte di uno o più aderenti alla cosiddetta scuola isaia. Secondo questa posizione un circolo di discepoli del profeta fecero tesoro delle profezie emesse da Isaia nell'VIII secolo e gradualmente aggiunsero a ogni generazione successiva dei brani fino a che un abile membro di questa scuola, vissuto nel III secolo, rielaborò tutto il materiale in un vero capolavoro letterario ben ordinato».[139]

La fantasia non ha limiti.

Difesa di Isaia

«J.A. Alexander dice nel suo *Commentary*, vol. I, p. 25, che la fondamentale supposizione di questi critici, anche se si diversificano nei particolari, sta nel fatto che non vi può essere una visione profetica così distinta di un futuro distante. Egli passa poi a osservare: "Colui che respinge un dato passo isaiano perché contiene una chiara predizione di un futuro troppo lontano per il tempo nel quale egli visse, da poter essere considerato una previsione puramente umana, è naturalmente ridotto a giustificare tale condanna con prove specifiche tratte dalla dizione, dallo stile o dall'idioma del passo, dalle sue allusioni storiche o archeologiche, dal suo carattere retorico, dal suo tono morale, dal suo spirito religioso. Nella scoperta e nella presentazione di tali prove la supposizione anteriore, che egli intendeva sostenere non può mancare di esercitare un influsso distorto"».[140]

Inoltre i teologi e biblisti hanno trovato un modo semplicissimo per eliminare la profezia, attribuire la visione profetica a uno stile letterario con il quale chi scrive presenta un qualcosa che è successo, del quale è potuto essere testimone, un *vaticina ex eventu*, e lo descrive come se si dovesse realizzare. Così facendo lo scrivente non ha nulla a che fare con l'essere un profeta dell'Eterno. È un imbroglione, un pavido e un falso profeta, in altre parole un poco di buono e lo studioso, che si considera geniale nella sua scoperta, considera tutti sprovveduti i contemporanei dello scrittore, siano essi responsabili della fede del popolo, siano governanti e/o il popolo stesso. A questi si aggiungono anche quelli che vengono dopo di loro. Persone ignoranti, perché ignorano, e superficiali nel loro impegno.

Questi nuovi teologi e professori di Bibbia riescono a manipolare l'annuncio di Ciro quale liberatore,[141] del re Giosia profetizzato già al tempo del re Geroboamo I, tre secoli prima (*1 Re 13:2*) che apparisse a Betel per distruggere il vitello d'oro, e alcuni altri testi, ma c'è sempre la profezia di *Michea 5:2* che, sette secoli prima della sua realizzazione, annuncia Betlemme come il luogo della nascita di colui che sarà chiamato Gesù e i dottori della legge e gli scribi, lo avevano ricordato al re Erode nel 5 a.C.

Si deve «sottolineare che anche la prima parte del libro di Isaia, dà molta enfasi all'avverarsi delle profezie e preannuncia molti futuri eventi. Alcuni di questi adempimenti si attuarono entro pochi anni dalla loro predizione, come a esempio la liberazione di Gerusalemme dal potere di Sennacherib mediante mezzi soprannaturali (*37:33-35*), la sconfitta di Damasco entro tre anni da parte dell'imperatore assiro (*8:4,7*) e la distruzione di Samaria entro dodici anni dopo la predizione da parte di Isaia (*7:14)*. Altri fatti non ebbero luogo se non molto tempo dopo la morte di Isaia, come a esempio la caduta di Babilonia a opera dei medi e dei persiani (*13:17*) e l'effettiva devastazione di Babilonia che sarebbe divenuta disabitata e maledetta per sempre (*13:19,20*).

Per quanto riguarda la preconoscenza dell'esilio babilonese, si dovrebbe osservare che anche il capitolo *6*, che da tutti i critici è riconosciuto come genuinamente isaiano, accenna alla devastazione e allo spopolamento della Giudea che avrebbe avuto luogo sotto Nabuccodonosor. Nei versetti *11* e *12* leggiamo che il giudizio divino dovrà visitare la Giudea "finché le città siano devastate e senza abitanti, le case senza uomini e il paese sia ridotto a desolazione; finché Javhé abbia allontanato gli uomini e la solitudine sia grande in mezzo al paese". Il versetto successivo, qualora sia tradotto secondo il suo contesto, contiene un riferimento alla restaurazione e all'esilio.

In *Isaia 41:21-23,26* leggiamo: "Chi mai ha predetto queste cose sin dall'inizio perché noi le possiamo conoscere? E prima del tempo, cosicché noi possiamo dire, 'egli è giusto!' ". Vi è un'allusione alle precedenti predizioni di Isaia che si erano già avverate in modo così impressionante. In *42:9,23*: "Ecco le cose di prima sono avvenute, e io ve ne annunzio delle nuove; prima che germoglino ve le rendo note". E ancora in *43:9-12*: "Chi fra loro può annunziare queste cose e farci udire delle predizioni antiche? Io ho

annunziato, salvato, predetto". Similmente in *44:7,8*: "Chi come me proclama l'avvenire? Non te l'ho io annunziato e dichiarato da tempo? Voi me ne siete testimoni".

Tali brani rendono assai chiaro che le predizioni precise ed estese del futuro, contenuto in questi capitoli di Isaia II, avevano un compito speciale da svolgere. Essi dovevano fornire la conferma che il messaggio profetico isaiano era proprio quello dell'unico vero Dio, il quale, da assoluto sovrano, dirige gli affari umani; per sua volontà, più che per la potenza di Babilonia, la nazione del patto sarebbe stata condotta in esilio. Solo con l'incoraggiamento potente dell'avveramento delle predizioni la futura generazione degli esuli avrebbe avuto il coraggio di tornare in Palestina anche dopo che il pensiero del nuovo governo persiano le era stato garantito. Per sostenere la fede di Israele attraverso tutti questi rovesci nazionali - la completa devastazione della contrada e la distruzione del tempio - era necessario fornire un'assoluta e decisiva prova che tutti questi eventi avevano luogo secondo il piano del Dio di Israele, anziché per il fatto che il suo debole Dio era stato vinto dalle divinità più potenti dell'impero caldeo (una conclusione che i pagani avrebbero inevitabilmente tratto dopo la caduta di Gerusalemme).

Si deve anche osservare che i capitoli centrali su Babilonia (*40-48*) sono preparati nella parte antecedente di Isaia. Come E.J. Young afferma,[142] i capitoli *1-39* costituiscono una "scala che gradualmente conduce dal periodo assiro a quello babilonese. I due sono uniti, in quanto l'uno prepara l'altro e l'altro è un complemento del primo". Ossia l'atmosfera del tempo di Isaia era colma della minaccia dell'esilio. Samaria era già stata deportata in esilio dagli Assiri nel 722; Sennacherib fece un estremo tentativo per fare lo stesso con Gerusalemme nel 701. Con proposito deliberato Isaia pose i capitoli *38,39* (anche se narrano eventi anteriori risalenti al 712 a.C.) dopo i capitoli *36* e *37,* che ricordano un fatto del 701. Perché i capitoli *38* e *39* ci danno la spiegazione dell'esilio babilonese: l'orgoglio di Ezechia nel mostrare la sua ricchezza agli inviati di Babilonia ne è una delle cause. Di qui il capitolo *39* si chiude con una predizione della prigionia babilonese. Ma anche nei precedenti capitoli vi sono numerose indicazioni al futuro esilio della nazione (cfr *3:24-26; 5:5,6; 6:11-13; 24:11,12; 27:13 32:13-18*). Solo una *petitio principi* può considerare tutte queste citazioni come interpolazioni tardive per poter sfuggire alla inevitabile conseguenza che Isaia nell'VIII secolo fosse già a conoscenza del futuro esilio

È un fatto che il nome di Babilonia ricorre con minore frequenza nei capitoli *40-66* che in *1-39*. Una statistica di questi scarsi riferimenti ci dà solo *43:14; 47:1; 48:14,20,* mentre nei capitoli *1-39* vi sono nove indicazioni, quindi molto più del doppio»,[143] ma anche i capitoli sono più del doppio.

Già B. Duhm nella sua critica efferata nei confronti di questo libro profetico, tenendo conto della descrizione geografica («da una regione lontana», «dall'oriente» *46:*11, «di là», anziché "di qui" *52: 11*, «allontanatevi, allontanatevi, uscite di là! Non toccate nulla d'impuro» è riferito a Babilonia) e climatica proposta nei capitoli *40-66* era già giunto alla conclusione che questa seconda parte fosse stata scritta in Palestina. Il cedro, il cipresso e la quercia (*41:19; 44:14*) sono palestinesi e non mesopotamici. Inoltre, se per Isaia le città di Giuda sono ancora in piedi (*40:9; 62:6*), la distruzione e l'esilio non sono ancora avvenuti.[144] Infatti il Driver osserva: «Il profeta parla sempre in primo luogo per i propri contempora-nei; il messaggio che egli dona è connesso con le circostanze del suo proprio tempo Il profeta mai abbandona la sua posizione storica, ma parla da essa».[145]

«Ora, se le città sono tuttora esistenti, gli stessi israeliti devono abitare in Palestina secondo il pensiero dell'autore di queste profezie. Così noi leggiamo in *58:6*: "Il digiuno di cui mi compiaccio non è questo: che si spezzino le catene della malvagità, che si sciolgano i legami del giogo, che si lascino liberi gli oppressi, che si infranga ogni sorta di giogo?". Sarebbe strano rivolgersi in tal modo a gente che era esule sotto il giogo dei caldei. È quindi chiaro che i giudei tuttora dimoravano nella loro terra dove possedevano i

loro tribunali. Solo in tal modo era possibile a dei giudei corrotti amministrare scorrettamente la giustizia a svantaggio delle classi meno privilegiate della società».[146]

Da G.L. Archer riassumiamo come segue i mali comuni di Isaia e del Deutero-Isaia:
- spargimento di sangue e violenza sono denunciati in: *1:15* e *59:3,7*;
- il profeta inveisce contro la falsità dominante, l'ingiustizia e l'oppressione *10:1,2; 59:4-9*;
- una stomachevole ipocrisia caratterizza la vita religiosa: *29:13* e *58:24*;
- si rimproverano i riti orgiastici nei boschetti di quercia: *1:29* e *57:5*.

Inoltre «nei capitoli *40-66* egli parla di una degenerazione estrema e di una rottura di ogni vincolo morale che non si adegua a nessun altro periodo della storia giudaica che non sia quello di Manasse, il quale "sparse molto sangue innocente fino a colmare Gerusalemme da un capo all'altro" *2 Re 21:16.* Basterebbe leggere *2 Re 21* e *Isaia 59* per vedere quanto simili siano le situazioni

(In) *Isaia 57:4,5* non si parla solo di una prostituzione rituale, ma anche del sacrificio di bimbi a Molech e Adrammelech, una pratica infame che si svolse durante il regno di Manasse nella valle dei figli di Hinnon (*2 Re 21:*6 e *2 Cronache 33:*6) *Isaia 57:7* tratta di un'ovvia allusione al culto sugli alti luoghi, un tipo di culto che fiorì nel periodo pre-esilico, mai dopo (vedere anche *65:2-4*). Nell'ultimo capitolo troviamo che l'idolatria è praticata (*66:17*). Evidente-mente si tratta di vizi che si attuavano al tempo nel quale il profeta ha composto la sua opera

Le colline o la terra montagnosa escludono del tutto la possibilità che si tratti di colpe avveratesi in Babilonia, che era una pianura piatta, alluvionale. Anche le varietà dei tipi di culto ai quali si allude sono proprio quelle che si attuavano al tempo di Manasse. Per quanto concerne il periodo post esilico tutti gli studiosi si accordano nel ritenere che i Giudei tornati da Babilonia dal 536 al 450 non portarono con loro alcun idolo Questa liberazione da qualsiasi forma di idolatria nella Giudea post esilica è dimostrata senza alcuna ombra di dubbio da parte degli autori post esilici come i profeti Aggeo, Zaccaria, Malachia e gli scrittori storici Esdra e Nehemia. Molti e diversi furono i mali che sorsero durante il secolo che trascorse tra Zorobabele e Malachia, e tutti questi mali sono chiaramente descritti e denunciati con grande zelo sia da Esdra sia da Nehemia. Il libro di Malachia contiene una lista di peccati nei quali i suoi concittadini caddero. Ma nemmeno uno di essi suggerisce un minimo cedimento verso l'idolatria L'unica possibile conclusione da trarre è che il culto delle sculture fosse allora sconosciuto. Prima dell'età di Antioco Epifanie al II secolo non vi fu alcun sforzo per introdurre di nuovo tale idolatria nel popolo israelitico. Perciò alla luce di questa evidenza è impossibile sostenere che Isaia II sia stato composto in un tempo qualsiasi dell'esilio o dopo la caduta di Gerusalemme.

Alcuni studiosi liberali sono stati costretti a fare delle piccole concessioni al riguardo e ammettono la possibilità che in Isaia II si trovino dei brani di origine pre-esilica Se questi brani per le loro allusioni a fatti contemporanei devono essere posti in un periodo anteriore alla caduta di Gerusalemme, allora è possibile che anche molte altre sezioni, che non contengono allusioni a fatti contemporanei, possano essere di origine pre esilica È ragionevole supporre che tutto il libro sia stato composto prima del 587 a.C

Le somiglianze stilistiche tra le due parti sono più notevoli delle differenze e ... queste differenze si possono spiegare facilmente con la differente situazione che Isaia dovette affrontare nell'ultimo periodo della sua vita e anche con il progresso del suo genio letterario.[147]Nel caso del poeta latino Orazio, alcune delle frasi più note nella sua *Ars poetica,* come *callida junctura, in medias res* e *ad unguem*, non ricorrono mai in altri scritti del medesimo poeta. Anziché essere ritenuti spuri per il fatto che sono unici sono di frequente addotti per documentare il talento letterario del poeta latino. Così anche per quanto riguarda Isaia, Nägelsbach afferma: "Infatti tra i capitoli di Isaia che sono ritenuti genuini, non vi è un singolo capitolo che non contenga pensieri o parole nuove o proprie a lui solo".

Le somiglianze stilistiche tra Isaia I e II sono impressionan-ti: (il) titolo "il Santo d'Israele" - *qedosh Yisra'el*, che mette in risalto il concetto teologico fondamentale che domina tutte le profezie contenute nel libro ricorre dodici volte nei capitoli *1-39* e quattordici volte nei capitoli*40-66*. Altrove appare solo in *Geremia 50:29* e *51:5; Salmo 71:22 89:18* Tale titolo diviene una specie di sigillo autoritativo per tutto il suo (di Isaia) scritto. Esso fornisce, quindi, una forte prova per l'unità di tutta l'opera. L'unica alternativa possibile per i sostenitori del Deutero-Isaia sta nell'asserire che l'ignoto profeta o gli ignoti profeti che composero i capitoli *40-66* erano così dominati dall'influenza e dal messaggio dell'Isaia vissuto nel secolo VIII da sentirsi obbligati ad usare il titolo di Dio da lui favorito con una frequenza ancor maggiore di quanto non lo abbia fatto lui stesso. Ma la spiegazione non fornisce alcuna ragione per il silenzio riguardante tale titolo negli scritti post esilici che certamente non dovevano ignorare l'Isaia dell'VII secolo.

Gli studiosi conservatori hanno elencato non meno di quaranta o cinquanta sentenze o frasi che si rinvengono in entrambe le parti di Isaia e indicano la loro comune origine dal medesimo autore. Ecco alcuni esempi:

- "perché la bocca di Javhé ha parlato"	*1:20*	*40:5; 58:14*
- "i riscattati di Javhé torneranno,..."	*35:10*	*51:11*
- "il leone mangerà strame come il bue"	*11:6-9*	*65:25*
- "lo Spirito di Javhé riposerà su lui"	*11:2*	*61:1*
- "Io sono sazio di olocausti"	*1:11,14*	*43:24*
- "Javhé degli eserciti sarà una splendida corona"*;*	*28:5*	*63:3*

Si dovrebbe pure ricordare che le somiglianze letterarie di Isaia II con il profeta Michea, dell'VIII secolo, sono pur esse assai notevoli e numerose. È difficile supporre che uno scrittore del VI o del V secolo a.C. possa avere attuato questo. Alcuni esempi:

- "io faccio di te un erpice nuovo"	*49:23*	*Michea 7:17*
- "Javhé camminerà dinanzi a loro"	*52:12*	*2:13*
- "dichiara al mio popolo le sue trasgressioni"	*58:1*	*3:8*

Prescindendo dal fatto se sia stato Isaia a influire su Michea o viceversa, si può dire che entrambi avevano fami-gliarità con la reciproca predicazione

Possiamo considerare i rapporti tra Isaia II e i profeti pre esilici del settimo secolo: Sofonia, Nahum e Geremia conten-gono dei versetti così simili a Isaia II da rendere possibile pensare che si siano copiati. *Sofonia 2:15* richiama *Isaia 47:8; Nahum 1:15* è simile a *Isaia 52:7; Geremia 31:35* si esprime con *Isaia 51:15*

Per ammissione di questi dissezionisti, non si rinvengono in tutto l'A.T. dei passi profetici cosi sublimi come quelli contenuti in Isaia II. Si accetta comunemente che l'autore di questi brani deve essere ritenuto il massimo di tutti i profeti veterotesta-mentari. Come poté un genio così eminente essere già dimenticato al terzo secolo, quando fu tradotta la Septuaginta, perdendo in tal modo la sua identità? Il più antico riferimento extrabiblico che abbiamo si rinviene nel libro dell'*Ecclesiastico 49:17-25* (180 a.C.) che allude a *Isaia 48:6* È ben difficile concepire che un discepolo possa avere superato così fortemente il maestro, pur rimanendo anonimo. Si tratta di una supposizione incredibile che non trova paralleli in tutta la restante letteratura mondiale, alla quale i difensori del duplice Isaia sono costretti a ricorrere

Gli ebrei consideravano l'identità del profeta come un dato di enorme importanza perché il suo messaggio fosse accolto quale dichiarazione di autorità di un vero ambasciatore di Dio. Come E.J. Young afferma è del tutto contrario al genio dell'insegnamento biblico postulare l'esistenza di scritti profetici anonimi. Se persino il più breve e il meno dotato dei profeti minori è ricordato con il suo nome quando si tratta di

presentarne il messaggio scritto, ne segue che il più sublime profeta che mai la nazione ebraica abbia prodotto avrebbe dovuto lasciare il suo nome alla posterità. Dobbiamo quindi concludere che il nome dell'autore di Isaia 40-66 è stato preservato e che è precisamente il profeta stesso dell'VIII secolo

Questi scritti (del V secolo) mostrano la presenza di forme linguistiche e di vocabolari aramaici e sono colmi di termini babilonesi. Esso (il libro di Isaia II) è scritto in un ebraico puro, libero da ogni caratteristica esilica e strettamente simile a quello di Isaia I.

Isaia 13:1 costituisce la più chiara affermazione possibile che l'Isaia dell'VIII secolo previde l'importanza futura di Babilonia - che al tempo di Isaia era una semplice provincia sottomessa all'impero assiro - la devastazione della Palestina da essa attuata e infine la sua definitiva caduta di fronte agli assalti dei medi (cfr *v. 17*) È solo per il desiderio di salvaguardare la teoria del secondo Isaia che i critici sono stati costretti ad assegnare anche il capitolo *13* alla data post esilica[148]

A motivo delle prove, si può lecitamente asserire che ci vuole una maggior dose di credulità per sostenere che *Isaia 40-66* non fu scritto dall'Isaia storico vissuto nell'VIII secolo, che non per ammettere che di fatto lo fu. A giudicare soltanto dall'evidenza interna, anche prescindendo dall'autorità del N.T., una dimostrazione logica conduce alla conclusione che un medesimo autore compose entrambe le parti del libro isaiano e che nessuna sua parte è stata scritta durante l'esilio».[149]

Di vero nel libro di Isaia, come è confermato dal metodo storico-critico, c'è che il testo, sul piano filologico presenta tre stili. Ma ciò non significa che ci siano tre mani. Come abbiamo già avuto modo di dire il profeta Isaia, a differenza dei profeti minori e di Geremia e Ezechiele, era un personaggio di Gerusalemme che non ha vissuto pasturando le pecore, capre e mungendo mucche o vivendo facendo una attività di artigiano. Era un dotto, un erudito, un letterato, il più grande che il genio ebraico abbia generato. Che problema può essere se un simile personaggio, proprio in considerazione che il suo scritto presenta tre momenti storici diversi per il suo popolo: pre esilio, durante l'esilio e il post esilio, lo abbia espresso anche con tre stili diversi? Questa sua arte letteraria lo fanno semplicemente più grande. La storia della letteratura, anche recente è ricca di realtà analoghe. Ma come sarebbe considerato quel critico di letteratura o professore universitario che negasse la paternità di un'opera a uno scrittore perché il suo stile ha forme diverse e magari sia ancora vivente e a lui contemporaneo? Questa genialità la si riscontra anche nell'arte figurativa e in altre discipline artistiche.

2. Il libro del profeta Daniele

Crediamo che si possa asserire senza la minima smentita che il libro di Daniele è lo scritto dell'A.T. che nel XX secolo ha avuto gli attacchi più efferati da parte della teologia liberale. Ma è ancora questo scritto che dimostra senza ombra del minimo dubbio, l'inconsistenza delle critiche, che asseriscono che Daniele non sia il profeta del VI a.C.. Non c'è nessuna consistenza nella critica di chi nel nome della ragione e della dialettica fa di questo scritto, un testo del II secolo a.C., «redatto alla fine del regno di Antioco V Epifane».[150] I fantasisti della ragione sono giunti a «discernere fino nove collaboratori diversi»[151] che hanno concorso alla stesura del testo.

Le principali obiezioni sono state mosse da Porfirio, in *Contro i cristiani.* Fu il primo a sostenere che il libro di Daniele non era opera del profeta al quale la tradizione lo attribuisce. «Fondava le sue conclusioni sulla premessa che Daniele non avrebbe potuto prendire il futuro con particolari così minuziosi, e che quindi gli ultimi capitoli del libro dovevano per forza essere approssimativamente contemporanei agli eventi descritti Nel dodicesimo secolo il libro di Daniele fu sottoposto ad un'ulteriore critica per opera di Ugo di

San Vittore, che rafforzò l'opinione che gli ultimi capitoli di quella profezia potevano essere interpretati solo alla luce degli avvenimenti occorsi nel periodo maccabaico[152]». [153]

Quello che più stupisce è che i moderni teologi presentano generalmente, con convinzione e meraviglia, come se scopris-sero all'improvviso l'acqua calda, le vecchie obiezioni che da secoli hanno avuto una risposta.

A. Richli scrive: «Per numerosi secoli le idee di Porfirio non esercitarono nessuna influenza sulle vigorose conquiste del cristianesimo. Apparve poi il razionalismo tedesco che si preoccupò di distruggere i miracoli e il soprannaturale contenuti nella Bibbia. I grandi critici tedeschi si riferirono a Porfirio e ripeterono i suoi attacchi insidiosi contro il libro di Daniele. Il dubbio è gettato sulla Parola di Dio. ... Tuttavia, ciò che stupisce è che le refutazioni di Porfirio siano state accettate universalmente fra i teologi liberali contemporanei. I suoi argomenti sono insegnati nelle scuole dell'alta critica e le sue deduzioni sono accettate come veritiere in tutti gli ambienti del mondo liberale.

Sebbene nel nostro tempo i teologi liberali abbiano guadagnato terreno, non hanno comunque abbattuto le posizioni dell'ortodossia, le hanno semplicemente aggirate e ignorate perché i loro colleghi conservatori hanno risposto con degli argomenti probanti.

Ferdinand Dexinger, nell'opuscolo n. 36 di *Stuttgarter Bibel Studien,* situa la data del libro nel II secolo a.C. nel nome di un *consensus* a seguito di ricerche recenti *(Das Buch Daniel und seme Probleme,* in *Stuttgart Bibel Studien*, n. 36, 1969, p. 15). Il consenso che sostiene questa posizione è stato facile, perché nella sua bibliografia, che riporta centoquattro nomi di autori, si cerca invano quelli di W. Moeller (1958), E.J. Young (1949, 1956, 1964), G.L. Archer (1969), R.K. Harrison (1969), o le opere classiche di C.F. Keil, J. Fabre d'Envieu, G. Rawlinson e R.D. Wilson (e di altri che con ragione la pensano diversamente da lui. N.d.a.).

Dexingur deve sapere che ogni lettore che consulterebbe le *Dictionnaire de la Bible de* F. Vigouroux, vol. II, Paris 1926, p. 1258, vi scoprirebbe il punto di vista ortodosso! Ora non c'è un seminario di teologia che non abbia questa opera.

Ci sembra che non sia permesso ai teologi liberali d'igno-rare i lavori di ricerca dell'autore americano Le Roy Edwin Froom (1890-1974) sulla storia dell'interpretazione delle profezie attraverso i secoli. Presentata in quattro volumi sotto il titolo *The Prophetic Faith of our Fathers,* questa ricerca monumentale costituisce una documentazione di 3750 pagine. L'Autore, dopo aver esaminato l'origine e il carattere speciale di Daniele, ne attesta l'autenticità (vol. I, Washington 1950, pp. 35-85). Mostra in seguito in che modo le profezie chiave, che chiama *outline prophecies* (le profezie cronologiche di *Daniele 2,7,8* e 9), sono state interpretate ed insegnate attraverso i secoli. Ai suoi occhi, la comprensione di questi testi e quello dell'Apocalisse raggiungono l'apice, la pienezza, nel secolo scorso (il XIX)*(*vol. IV, Capitolo I,*New World Recovery and Consummation of Prophetic Interpretation,* Washington 1954, p. 3). Lo si vede, l'ortodossia ha sempre avuto dei campioni, per affermare il carattere autentico del libro di Daniele. Essi gli hanno attribuito un posto d'onore fra i sessantasei libri protocanonici della Bibbia.

Un autore recente, Ge. Mc Cready Price, ha avuto il coraggio di dare al suo commentario divulgativo su Daniele il titolo: *The Greatest of the Prophetes* - Il più grande dei profeti, Mountain View 1955, pp. 342». [154]

«Daniele è l'indispensabile introduzione al N.T. e particolarmente alla profezia del N.T., e al di sopra di tutto all'*Apocalisse*. Il libro di Daniele costituisce contemporanea-mente la catena e la trama delle profezie del Nuovo Testamento. Per comprendere Gesù, Paolo e Giovanni, noi dobbiamo comprendere Daniele. Le predizioni di Paolo concernenti l'Anticristo - secondo il vescovo Westcott - ci riportano alle visioni di Daniele. L'*Apocalisse* di Giovanni è ampiamente fondata su Daniele. L'apostolo Giovanni è il Daniele del N.T. Il libro di Daniele e l'*Apocalisse* di Giovanni si tengono in piedi l'uno con l'altro o cadono tutti e due». [155] La teologia liberale in questo caso è conseguente, ha

eliminato entrambi gli scritti e non capisce cosa Paolo voglia dire nella sua seconda lettera ai Tessalonicesi quando parla dell'*uomo del peccato, il figlio della perdizione,* e non sa neppure se questa lettera sia dell'Apostolo. Tutte le argomentazioni, dalla lingua ai costumi, dai nomi geografici a quelli di persone, e quant'altro si è potuto appigliare per sostenere l'insostenibile è naufragato. Come avviene dappertutto, anche purtroppo in campo teologico biblico, qualsiasi fantasia che non ha ragione di essere creduta ha sempre degli entusiasti sostenitori anche se sono teologi o professori universitari.

Non entriamo in merito alle varie obiezioni, 21 ne abbiamo prese in considerazione nel nostro precedente lavoro,[156] nessuna ha una solida argomentazione e le spiegazioni che l'alta critica dà al testo non soddisfano nessuno e creano difficoltà agli stessi commentatori che adattano lo scritto del profeta al loro pensano e non chiariscono in nulla quello che voleva dire.

Nel seguente capitolo IV utilizzeremo proprio le profezie di Daniele per dimostrare che la sacra Scrittura ha come soggetto la rivelazione dell'Eterno.

L'Alta Critica con il suo atteggiamento annulla la sua ragion di essere: quella di pretendere di comprendere e insegnare la Parola di Dio. Se l'autore del libro di Daniele non è colui che dice di essere, noi siamo di fronte a un falso. Un falso che non soltanto contrabbanda uno scritto, che non è neppure attendibile sul piano storico per le sue incongruenze che gli stessi critici gli attribuiscono, pur essendo un testimone oculare, ma un falso che fa passare per Parola di Dio errori umani. Se, secondo la teologia liberale, tutta la Bibbia risente di questa prassi, è assurdo continuare a parlare di teologia biblica, di studio della Parola di Dio, perché il Dio (*Theos*) della creazione se è assente dalla Bibbia lo è ancor di più in tutti i discorsi che vengono fatti sulla Scrittura. Quale profeta dell'Eterno, per dare credito alla sua parola, essendo lui sconosciuto, si è presentato nelle vesti di un altro personaggio conosciuto? La veridicità della rivelazione di Dio non è data da chi la propone, ma dal fatto che essa è Parola del Signore. I profeti non hanno fatto dei corsi di formazione per esercitare professionalmente il loro mestiere. Sono profeti perché l'Eterno si è rivolto a loro e hanno sentito il peso della rivelazione da comunicare. Non si occupano della loro credibilità, se sono o non sono accettati. Non vogliono fare bella figura o concorrere al premio di un'opera letteraria. La loro preoccupazione è quella di essere fedeli al mandato ricevuto.

Questa posizione teologica moderna fa della tradizione ebraica una storia priva di serietà e fa dei dottori d'Israele delle persone sprovvedute e irresponsabili che non hanno vegliato sulla attendibilità dei loro valori. Come è possibile la creazione del personaggio Daniele canonico, se non lo era veramente, quando «non potevano essere accettati nel canone che i libri di cui l'autore era un profeta riconosciuto e il cui nome era certo»?[157]

Per coloro che, come L. Gautier, non credono all'autenticità di Daniele, c'è una domanda che attende una risposta. Questa domanda è stata formulata dallo stesso L. Gautier: «La finzione alla quale è ricorso il nostro autore (Daniele) non lo porta a essere discreditato? Non ha imbrogliato i suoi contemporanei presentando a loro fatti di già passati come se fossero stati predetti da molto tempo da un saggio appartenente a una generazione di già lontana? Bisogna riconoscerlo: la domanda è imbarazzante».[158] Un'altra domanda s'impone: «Come sia possibile che Gesù lo citi con parole di apprezzamento e lo pone in relazione a qualcosa che sarebbe avvenuta alla sua generazione, la distruzione del tempio di Gerusalemme?».

Un'obiezione che possiamo formulare noi: "Quando questi esegeti moderni riusciranno finalmente a dare una spiegazione razionale che li trovi concordi nello spiegare il testo di Daniele senza confutarsi a vicenda o avranno il coraggio morale di rigettare uno scritto pieno di errori e di falsità da non essere preso in considerazione di chi seriamente pensa di condividere la Parola di Dio?".

Che senso ha lo studio teologico quando l'autore che scrive è un mentitore e un falsario? Quale speranza, ideale, concetto dell'Eterno può attingere il fedele? Che senso ha lo studio della Scrittura? Come la Scrittura può essere ancora considerata Parola di Dio?

Il prof. G. Girardet scrive: «La quasi totalità dei libri biblici è anonima, o è giunta a noi sotto un nome convenzionale. Molti di questi scritti si sono formati in modo impersonale e collettivo, come bacini di raccolta di antiche tradizioni. Il redattore o i redattori materiali (che devono pur essere esistiti) si nascondono dietro alla loro opera e vi scompaiono. Anche perché, di regola, essi non si propongono di dire cose nuove ma di riprendere e ripetere, magari adattandole, le cose antiche. Come i cantastorie, che sono più esecutori che autori, simili a pianisti che interpretano con arte un pezzo già noto; e ai quali capita anche - magari per un istante - di dire una cosa nuova. Da eseguire delle variazioni. O di improvvisare. Isaia, Geremia, Ezechiele e molti dei Dodici profeti; eppure anch'essi sono costituiti da raccolte postume, con frequenti aggiunte da mano diversa».[159]

In questa prospettiva il nome non indica l'autore dello scritto, ma l'autorità sotto la quale si pone lo scritto. G. Girardet così spiega: «Come *summa* universale il *Pentateuco* era un testo unico, che ha necessariamente avuto un suo autore finale in una persona o in un gruppo o una "scuola". Ma a sua volta esso era una collezione di tradizioni, leggi, storie, poemi, ciascuno dei quali aveva avuto a suo tempo il suo autore reale. Di qui l'utilità e la necessità di conoscere tutto quello che è possibile sugli autori reali[160] dei testi biblici e il loro lungo processo di stratificazione.

Sono questi nomi a dare autorità a uno scritto, come se si dicesse: qui è *come se* Mosè, o Davide o Paolo parlassero di persona, l'autorità di questo scritto è la loro. Era una convenzione universale, come avviene del resto anche per i racconti popolari o i testi liturgici.

I quattro Vangeli, dove i nomi tradizionali di Matteo e Marco, di Luca e Giovanni vi appaiono come garanti (il Vangelo *secondo* Matteo, ecc.) più che come autori in senso stretto».[161]

A. Terino, dopo aver ricordato che quando Samuele introdusse la legge della monarchia (*1 Samuele 10:25*) e quando Davide diede nuove disposizioni ai leviti (*1 Cronache 23:24-27; 2 Cronache 29: 25*) i testi precisano che lo hanno fatto loro e non si sono nascosti dietro qualche figura del passato. Scrive: «Albright ha affermato che la pretesa che la pia frode e la pseudografia fossero comuni in Israele "è senza parallelo nell'Oriente pre-ellenico". Al contrario, egli stabilisce che in quel tempo troviamo una venerazione superstiziosa sia per la parola scritta che per la tradizione orale.[162] Dall'Egitto si conoscono alcuni casi di fabbricazione documentarie o letterarie, fra questi la Stele di Bentresh e il Decreto di Djoser su un dirupo di Elefantina. Entrambi si ripropongono di risalire a tempi molto antichi. Si sa ora, però, che queste due iscrizioni appartengono propriamente all'èra tolemaica, e appartengono a un tempo in cui l'etos dell'antico Oriente era già scomparso. Le argomentazioni che suggeriscono la possibilità di una "pia frode" sono basate su analogie del periodo greco-romano, e di conseguenza non hanno alcuna influenza sulle pratiche dell'antico Vicino Oriente, dove casi di tali fabbricazioni semplicemente non sono venuti alla luce.[163]

Secondo J.G. Baldwin[164] il più antico e indiscutibile caso di pseudonimia risale al III secolo a.C. in coincidenza con la nascita di due centri di cultura (Alessandria e Pergamo), in cui si verificò una grande richiesta di opere di autori famosi. Questa richiesta diede adito alla lucrosa occupazione di scrivere opere che sembravano antiche e di spacciarle per autentiche. Nel suo articolo Baldwin riporta i lavori di W.G. Lambert[165] e di B.M. Metzger[166] in base ad essi fa delle interessanti osservazioni.

Riguardo all'antica Mesopotamia, le tavole della Biblioteca del re assiro Ashurbanipal (669-627 a.C. circa) sono molto importanti per il nostro problema. Il re aveva fatto una collezione di testi da molti archivi e centri religiosi e li aveva catalogati secondo l'autore. Il suo catalogo costituisce il documento più antico di qualsiasi civiltà riguardante la questione della paternità letteraria. Di questa biblioteca Lambert ha pubblicato i frammenti che più ci aiutano a intra-vedere come la questione della paternità venisse affrontata dai letterati babilonesi nella prima parte del I millennio. Osserva Baldwin: "Un bibliotecario del mondo antico che s'accingeva a compilare un catalogo doveva affrontare il fatto che la vasta maggioranza di testi circolavano in modo anonimo il metodo di questo catalogo era di menzionare in primo luogo il nome dell'autore (quando veniva riferito): 'Questi sono di' e poi di citare la prima riga di ciascuno dei suoi scritti. Gli autori i cui nomi sono preservati fanno parte di quattro categorie: divinità, uomini veri e leggendari dell'antichità, uomini senza indicazioni di origine genealogica e uomini descritti come 'figlio' di una figura avita. L'autore umano era visto spesso solo come intermediario; mentre incantesimi, riti e presagi erano attribuiti a un dio o a un numero di dèi

Ora, questi bibliotecari saranno stati, più di una volta, fortemente sollecitati o perfino spinti a cercare un autore e, l'attribuzione di opere a dèi e ad antiche persone illustri, poteva essere la loro ultima risorsa; ciò che è di speciale interesse per il nostro argomento è il fatto che gli scribi professano di discendere da avi (alcuni ben conosciuti da altre fonti come autori o editori di testi letterari), ma non professano affatto di essere quegli avi. Dalle prove che questi testi forniscono, quindi, si può desumere che l'anonimità piuttosto che la pseudonimia era la caratteristica degli autori babilonesi della prima parte del I millennio a.C., un numero dei quali evitarono specificatamente di usare la pseudonimia".[167]

Due delle più antiche frodi letterarie nella storia greca, "perpetrate nell'interesse di assicurare una maggiore credibilità per certe dottrine e affermazioni", risalgono al VI secolo a.C. e concernono interpolazioni nell'*Iliade* e negli *Oracoli di Museo*. Ambedue furono scoperte e uno dei colpevoli fu identificato e bandito da Atene. I casi sono importanti perché mostrano che le interpolazioni aggiunte a un testo antico, non solo non erano tollerate nella Grecia del VI secolo a.C. ma erano viste come un serio crimine.

Baldwuin conclude: "È significativo che nel periodo corrispondente all'A.T. (cioè del canone palestinese) nessun esempio fin ora è venuto alla luce per documentare che uno scritto pseudoepigrafico era approvato o tenuto in conto come libro autorevole, ed è anche significativo che, in base ai fatti appena citati, v'era opposizione all'interpolazione di nuovo materiale in un testo".[168]

Se la pseudoepigrafia fosse stata una convenzione letteraria comune e approvata nel mondo biblico, dovremmo trovare dei chiari casi negli scritti del canone palestinese e del N.T. Mancano però delle prove che possono servire da precedente o da conferma. Invece per quanto riguarda l'A.T. troviamo che tutti i profeti parlano nel proprio nome, non in quello di Mosè o in quello di un altro personaggio rinomato».[169]

Crediamo che si possa affermare che proprio in conside-razione dell'atteggiamento legalistico che si sviluppò in Giudea, dopo l'esilio, nei confronti della legge, cioè degli scritti di Mosè e di ciò che era considerato patrimonio della tradizio-ne, una manipolazione del testo sacro e/o un atteggia-mento pseudoepigrafico di uno scritto biblico sia inammissibile. Come è possibile supporre che un atteggiamento del genere, lontano da essere praticato tra i "pagani" per motivi di correttezza storica, venisse praticata nel popolo eletto, che conserva gli oracoli dell'Eterno, strumentalizzando il nome delle antiche figure per dare credito a ciò che viene detto? Eppure ci sono teologi che lo sostengono.

In un tempo di disorientamento come il nostro, preferiamo schierarci dalla parte di Gesù Cristo e degli apostoli i quali "ingenuamente" hanno creduto che Daniele fosse veramente un profeta *(Matteo 24:15;* vedere *2 Tessalonicesi 2).* Comprendere il suo scritto nella prospettiva storico profetica ci aiuta a capire la storia, la realtà attuale e a conservare

la vera speranza. Daniele e anche Giovanni con l'*Apocalisse* innalzano una vera barriera protettiva nei confronti di coloro che cercano di spiegare la Scrittura facendone un semplice testo storico privo della rivelazione di Dio, che esprime soltanto il genio letterario di un popolo.

Di vero nel libro di Daniele c'è che il testo è stato scritto in due lingue e la motivazione è semplice, naturalmente per chi la vuole condividere. Le lingue usate sono l'ebraico e l'aramai-co orientale o caldeo. L'ebraico è un po' aramaizzato e l'aramaico è un po' ebraizzato. L'uso di queste due lingue quanto siano familiari all'autore. Solo un ebreo poteva avere tale familiarità con la propria lingua. Inoltre, storicamente parlando, solamente un ebreo del VI secolo a.C. poteva possedere quelle due lingue, con quello stile. La lingua aramaica va dalla seconda parte del versetto *4*, del capitolo *2,* fino alla fine del capitolo 7. Con questa lingua del popolo Daniele voleva, forse, indicare ai credenti, e a coloro che non lo sono, quale sarebbe stato il destino delle potenze terrestri; mentre con il resto del libro, scritto in ebraico, lingua del popolo di Dio, voleva indicare agli eletti cosa avrebbero incontrato e subito nella storia e quale sarebbe stato il loro destino. I capitoli d'interesse generale sono stati scritti in aramaico e quelli che riguardano il popolo della promessa in ebraico.[170]

Lo smarrimento dei teologi liberali è espresso in forma chiara dal prof. Rolf Rendtorff, considerato uno dei massimi specialisti mondiali dell'A.T. Dopo aver affermato che il prota-gonista principale del capitolo *7* viene riproposto nel capitolo *8*, afferma: «Qui l'*interpretazione storica* è ovvia: si parla di Antioco IV (Epifane) che profanò nel 168 a.C. l'altare dei sacrifici del Tempio di Gerusalemme, provocando fra l'altro la rivolta dei Maccabei».[171] In riferimento ai periodi profetici di Daniele, tre anni e mezzo,[172] 1290, 1335 giorni e le 70 settima-ne, scrive: «I dati temporali sulla durata dell'oppressio-ne presentano qualche difficoltà. Secondo *7:25*, le intromissio-ni del culto durante "un tempo, (due) tempi e un mezzo tempo", cioè probabilmente tre anni e mezzo; con ciò condor-dano l'indicazione: "una mezza settimana (di anni)" *9:27* e quella di *12:7*: "un tempo di culto (*mo'ed*), (due) tempi di culto e mezzo". Un computo simile risulta probabilmente da *8:14*, dove si parla di "2300 sere e mattine" che potrebbero essere intese come indicazione di 1150 giorni, cioè più di tre anni, comunque un po' meno di tre e mezzo.[173] In *12:11*, si parla di 1290 giorni, al *v. 12* (come correzione?) di 1335 giorni.[174] Secondo *1 Maccabei 4:52* e seg. (confrontato con *1:59*) l'altare fu nuovamente consacrato esattamente tre anni dopo la profana-zione. I termini di cui sopra sono dunque troppo lunghi. Sono stati scritti prima di questo evento?[175] Oppure i tre anni e mezzo indicano una grandezza mitico-indeterminata[176]? Se così fosse la "correzione" di *12:12* sarebbe ancora più difficil-mente comprensibile. Essenzialmen-te più difficile ancora è rispondere alla domanda su che cosa si intenda in *9:24* e seg.[177] Con le settante settimane (di anni), presentate come interpretazione dei settanta anni predetti da Geremia (*v. 2* cfr *Geremia 25:11 e seg.; 29:10*). Vi sono qui computi di vario tipo, che tentano di trovare un riferimento alla storia contemporanea per i 7 per 70 (=490) anni. Anche qui, tuttavia, rimangono interrogativi di fondo: si tratta di calcoli che prevedono il futuro? Oppure di un *vaticinium ex eventu* che guarda retrospettivamente? I calcoli sono indirizzati al ripristino dell'altare degli olocausti oppure, al di là di questo fatto, alla fine del mondo?[178]».[179] Pur non avendo nessuna spiegazione soddisfacente del testo la cosa sicura è: «Esso deriva senza dubbio dall'epoca dei Maccabei e così è probabilmente il libro più recente dell'A.T. è perciò a mio avviso del tutto improbabile che il libro sia stato complessivamente scritto da *un solo* autore. Il *nome* Daniele è stato forse scelto riallacciandosi a una figura della tradizione, menzionata in *Ezechiele 14:14,20*, e *28:3* come saggio esemplare».[180]

Sul valore dello scritto, questo teologo dell'università di Heidelberg scrive: «Possiamo considerare il racconto su Daniele e i suoi amici come una storia di martiri, poiché questi

uomini soffrirono a causa della loro fede. Nel contempo è però evidente che i racconti hanno un carattere simbolico (sic). Loro scopo principale non è descrivere particolari avvenimenti e destini, ma fornire esempi e insegnamenti ai giudei che vivevano in terra straniera. Il loro intento è di mostrare che, proprio vivendo in stretti rapporti con una società di diversa fede religiosa, si può produrre all'improvviso una situazione in cui la lealtà alla fede dei padri viene messa duramente alla prova. Gli episodi di Daniele vogliono richiamare il popolo alla vigilanza esortandolo a non venir meno alla fedeltà, anche nel più grave pericolo».[181] Che tipo di esempio si può avere, quale intento si vuole raggiungere se le storie raccontate non sono vere. Le fiabe vanno bene per i bambini, ma per le persone adulte occorre ben altro.

«Ignoriamo chi fosse in realtà Daniele. È probabile che gli autori di queste storie di martiri abbiano scelto un uomo molto noto per i loro racconti che dovevano servire da esempio».[182]

Chi critica, come noi, un certo modo di fare teologia sembra qualcuno che spari sull'ambulanza. È naturale che di Daniele non si sappia nulla se non si accetta ciò che il testo biblico e la tradizione ebraica riportano. Può essere difficile la conoscenza di un autore, ma se il libro di Daniele è stato scritto da tanti autori la difficoltà diventa ancora più complessa. Gli autori biblici erano famosi, erano conosciutissimi in Israele e, se così non fosse stato i loro scritti non avrebbero fatto parte dei testi sacri. È evidente che, rifiutando ciò che si sa di loro, si arriva a non sapere nulla.

Come il prof. R. Rendtorff può pensare di «arrivare a una conoscenza genuina dei testi di epoche passate» se rifiuta il loro insegnamento e ciò che i teologi giudaici insegnavano? A. Wikenhauser riporta: «Questa interpretazione (cap. 7 di Daniele, IV bestia = Roma) si riscontra nella letteratura rabbinica sin dai più antichi documenti. Un eminente conoscitore di questa letteratura, quale fu Billerbeck, ritiene che negli ultimi quaranta anni del tempio nessun Giudeo avesse dei dubbi che l'impero romano fosse l'ultimo dei regni nemici di Dio».[183] Per contro il professore tedesco scrive del capitolo *2,* che è un parallelo del capitolo 7 e riporta la stessa storia con una raffigurazione diversa: «Il capitolo *2* presenta, con l'immagine del "colosso dai piedi d'argilla", i quattro successivi imperi mondiali (verosimilmente quello babilonese, quello dei Medi, quello persiano e quello greco».[184]

Si ha, con i moderni teologi, che ciò che è chiaro, meravi-glioso, potente nello scritto di Daniele, è visto come nebuloso. Ciò che è nella più evidente contraddizione e privo di una sola argomentazione seria, Daniele persona del II secolo a.C., è presentata con assoluta certezza.

Come per Daniele, Isaia, Mosè, Paolo, Giovanni, Pietro e altri ancora, sembra di essere di fronte a un coro dove tutti cantano, ma nessuno conosce la musica. Tutti hanno lo spartito in mano, non per leggerlo, ma per ripetere quello che altri hanno insegnato. Se cantano correttamente è perché è stato bene insegnato, se chi ha insegnato è stato una cattiva guida, l'errore si perpetua[185].

3. Alcune considerazioni che vorrebbero giustificare la sostenibilità che *Deuteronomio* e *Giosué* siano stati scritti al tempo di Giosia.

Un esempio per tutti lo prendiamo dalla penna di Thomas Römer che spiega mediante il metodo critico-storico le tremende guerre di sterminio d'Israele per la conquista della Terra Promessa. Questa candita spiegazione è condivisa dei teologi liberali.

«"Ascolta, Israele: Il Signore, il nostro Dio, è l'unico Signore. Tu amerai dunque il Signore, il tuo Dio, con tutto il cuore, con tutta l'anima tua con tutte le forze tue" *Deuteronomio 6:4,5.* Questo appello, che è diventato la confessione di fede fondamentale dell'ebraismo e che è recitato ancor oggi dai credenti, costituiva senza dubbio l'inizio

del *Deuteronomio* primitivo del VII secolo Ma che cosa significa "Tu amerai il Signore"? Si può comandare l'amore? Chiunque sia innamora-to dirà che è impossibile. Evidentemente il verbo "amare" ha qui un significato non sentimentale o passionale. Infatti, in *Deuteronomio 10:12* l'esortazione all'amore per Dio è accompagnato da verbi come "temere", "servire", "obbedire". Tali termini appartengono al campo semantico della lealtà e della sottomissione e troviamo dei paralleli sorprendenti a questo comandamento d'amore nei tratti assiri di vassallaggio in cui il grande re deve essere amato dai suoi vassalli.

> "Amerai Assurbanipal, figlio di Assaradon,
> re di Assiria, come te stesso".[186]
> "Ameremo Assurbanipal, re di Assiria, e odieremo il suo
> nemico. Da questo giorno, e finché vivremo,
> Assurbanipal sarà nostro re e signore. Non insedieremo
> né cercheremo per noi un altro re o un altro signore".[187]

Il parallelismo con il comandamento centrale del *Deutero-nomio* è lampante: nel libro della riforma di Giosia, Dio è presentato a immagine del sovrano assiro. Possiamo spingere ancora più lontano questo parallelismo, perché la struttura globale del libro del *Deuteronomio*si può comprende-re solo a partire dai trattati di vassallaggio assiri. Di solito questi comprendevano i seguenti elementi:

- spesso un "prologo storico" che narrava l'incontro tra il sovrano e il vassallo;
- il comandamento principale (fedeltà esclusiva verso il re assiro);
- le specificazioni di accordi particolari (tributi, obblighi militari, ecc.);
- l'appello a dèi-testimoni che garantiscono la validità del trattato;
- benedizioni e maledizioni per coloro che rispettano o non rispettano i termini del trattato.

Si può facilmente verificare che tutti questi elementi si trovano nel *Deuteronomio*: le formule di maledizione in *Deuteronomio 28:20* e seg. hanno affinità talmente notevoli con i trattati di Assaradon che si possono spiegare solo come una dipendenza letteraria; e perfino l'invito ai testimoni è ripreso nel *Deuteronomio*, sebbene in modo "indiretto" perché Javhé non può fare appello ad altre divinità. *Deuteronomio 30:19* constata: "Io prendo oggi a testimonianza contro di voi il cielo e la terra". La parola centrale del *Deuteronomio* è *berit* che si traduce con "patto", potrebbe anche essere resa con "trattato". Ci troviamo forse in presenza di una teologia oppressiva, in cui Dio appare come un tiranno che esige dai suoi fedeli un'obbedienza cieca e punisce ogni trasgressione delle sue leggi con le peggiori maledizioni? Se si colloca il *Deuteronomio* nel contesto della dominazione assira, si può riassumere così il suo messaggio: sì, Israele ha un Signore a cui deve fedeltà assoluta. Però questo sovrano non è il grande re assiro, ma Javhé, il Dio del suo popolo. Così il recupero di un modello assiro può avere un significato sovversivo, antiassiro: Israele deve obbedire soltanto a Dio e a nessun altro.

Tuttavia rimane un problema: quel Dio è spesso descritto nei testi deuteronomici come un Dio guerriero

Giosia ha potuto trarre vantaggio dall'indebolimento dell'im-pero assiro per condurre una politica di conquista che aveva come scopo di integrare nel regno di Giuda alcuni territori dell'antico regno del Nord diventato provincia assira. In quel contesto il libro di Giosué fornisce una legittima teologia alla politica espansionistica giosianaca. Gli autori deuteronomi-stica che avevano già redatto la prima versione del *Deutero-nomio* mettono ora in parallelo Giosuè e Giosia, elaborando così in pari tempo una visione militare delle origini di Israele. Presentando Javhé come un Dio guerriero che interviene nelle guerre del suo popolo, i deuteronomisti non dimostrano molta originalità. Quel concetto è presente in particolare presso gli assiri e più tardi presso i babilonesi. Gli autori di Giosuè si sono ampiamente ispirati ai tesi assiri per presentare Javhé come il Dio della conquista. Il libro

comincia con un grande discorso con il quale Dio insedia Giosuè come capo militare, promettendogli: "Ogni luogo che la pianta del vostro piede calcherà, io ve lo do Nessuno potrà resistere di fronte a te sii forte e coraggioso" *Giosuè 1:3,5,6.* Un discorso simile si ritrova anche in *Giosué 10:8,* al momento di una battaglia decisiva: "Non li temere, perché io li ho dati in tuo potere, nessuno di loro potrà resistere di fronte a te". In un oracolo per Assaradon troviamo la stessa mescolanza tra esortazione e promessa di vittoria sui nemici: "Assaradon, re delle nazioni, non temere! Sono Ishtar di Arbela che mette i tuoi nemici ai tuoi piedi Non temere".[188]

I racconti di conquista assiri sono costruiti secondo un modello stereotipato a cui gli autori deuteronomistici si sono largamente ispirati e hanno elaborato un'ideologia della "guerra di Javhé" (per esempio, in *Deuteronomio 20; Giosuè 10; Giudici 4* ecc.). D'altra parte*Numeri 21:14* fa riferimento a un libro che porta quel titolo

Le influenze assire su un testo come, per esempio, *Giosuè 10* sono evidenti. Come Sargon, anche Giosuè e Israele devo-no affrontare un'enorme coalizione di re nemici. Grazie all'in-tervento divino, costoro sono messi in rotta e durante la loro fuga, Adad e Javhé intervengono in modo miracoloso.

Lettera al dio: "Il resto del popolo era fuggito per salvare la sua vita () Adad (=il dio della tempesta) () lanciò un gran grido contro di loro. Con l'aiuto di una pioggia torrenziale e di pietre dal cielo (=grandine) egli annichilì quelli che rimanevano".

Giosuè 10:11: "Mentre fuggivano davanti a Israele () il Signore fece cadere dal cielo su di loro delle grosse pietre fino ad Azeca, ed essi perirono: quelli che morirono per le pietre della grandine furono più numerosi di quelli che i figli d'Israele uccisero con la spada".

Riprendendo il modello assiro della conquista, gli autori di *Giosuè 1-12* hanno accettato l'immagine bellicosa di Javhé, di un Dio che non esita a sterminare in modo radicale tutti i nemici d'Israele. Possiamo, e direi perfino che dobbiamo, dolerci di questa accentuazione. Tuttavia bisogna comprender-la nella situazione storica in cui si è manifestata. Infatti, gli autori di Giosuè perseguono uno scopo polemico simile a quello del libro del *Deuteronomio*. Per loro, che appartengono all'epoca del re Giosia, si tratta di mostrare che Javhé è più forte di tutte le divinità tutelari dell'Assiria, quali Assur, Adad o Ishtar. E quando il libro di Giosuè insiste sul fatto che gli altri popoli non hanno alcun diritto di occupare Canaan, tale affermazione si applica anche e in primo luogo agli assiri, che nel VII secolo occupano il paese promesso da Dio al suo popolo. Vi è quindi senz'altro un messaggio che proclama la superiorità di Javhé sull'Assiria e sui suoi dèi, ma è sviluppato in modo tale da indurire Javhé rendendolo non meno guerriero di Assur

Non è affatto esagerato affermare che il luogo della teologia della guerra di Javhé, nella forma che riveste in questo testo, come pure nella rilettura esilica del libro di Giosuè, non si colloca più in un quadro ideologico guerriero, bensì nel contesto di una certa "teologia della liberazione".

Allo stesso modo il Cronista (questi testi che risalgono all'inizio dell'èra ellenistica) trasforma l'immagine della guerra che compare nei libri dei Re. I monarchi diventano capi liturgici e le guerre si trasformano in processioni I re non sono più in primo luogo gli esecutori dei progetti di un Dio guerriero, ma vigilano piuttosto sulla celebrazione di Dio mediante il culto e i Salmi. E se si prepara una guerra, il popolo non deve combat-tere una divinità, come in *Esodo 14*. Quando Giuda è minacciato dai suoi vicini, un profeta esorta il re Giosafat e il popolo, dicendo: "Non temere poiché questa battaglia non è battaglia vostra, ma di Dio Questa battaglia non sarete voi a combatterla: presentatevi, tenetevi fermi, e vedrete la liberazione che il Signore vi darà" *2 Cronache 20:5,17*. In qualche modo la guerra sostituisce gli esseri umani. L'immagine di Javhé guerriero non serve più a giustificare la guerra umana ma a formulare la speranza di un intervento salvifico di Dio a favore del suo popolo

Gli autori di questo testo (*Deuteronomio 7*), vissuti probabil-mente nel V secolo a.C. temono che Israele perda la propria identità accettando il contatto con gli "altri". Adottando quindi una posizione molto difensiva che si traduce in un linguaggio estremamente aggressivo, il che non è affatto sorprendente. Un discorso così violento è dunque lo specchio di una comunità in piena crisi che si sente minacciata da ogni parte Osserviamo che la lista delle sette nazioni al *v. 1* non indica dei popoli precisi. Innanzitutto la cifra "7" esprime la totalità, mentre la maggior parte dei nomi come ittiti, amorei, cananei ecc. sono termini generici che gli assiri e i babilonesi usavano per designare tutta la popolazione della Siria-Palestina. *Deuteronomio 7* non ha dunque preso di mira dei popoli stranieri concreti: i nomi utilizzati hanno un valore simbolico per indicare tutti coloro che potrebbero sviare Israele dall'adorazione esclusiva di Javhé

Il fatto di presentare Javhé a immagine del sovrano assiro (nel *Deuteronomio*), oppure di mostrarlo non meno potente e violento degli dèi assiri (nel libro di Giosuè) si inseriva allora in un intento sovversivo: facendo propria l'ideologia del grande impero assiro e applicandola a Javhé, gli autori deuteronomici volevano mostrare la superiorità del Dio d'Israele di fronte alla minaccia assira, ma con l'inconveniente di far assumere a Javhé le stesse caratteristiche degli dèi assiri. E i racconti di conquista che mostravano un Dio guerriero sono purtroppo serviti a legittimare ogni specie di atrocità nel corso della storia cristiana. Non possiamo nascondere la presenza di testi bellicosi nella Bibbia. Ma dobbiamo insistere sul fatto che il Dio guerriero non è mai stato un punto di riferimento assoluto. L'epopea del popolo ebraico comincia, infatti, presentando l'immagine di un Dio antimilitarista e universale e la Bibbia ebraica termina - con il libro delle *Cronache* - evocando lo stesso Dio universalista che è il Dio dei re dei persiani, come pure quello del popolo ebraico (*2 Cronache 36:21*), Dio che promette un avvenire di pace intorno al Tempio ricostruito».[189]

A questa spiegazione aggiungiamo quanto scrive K. Armstrong: «Quando il re Giosia e i suoi sudditi sentirono queste parole (quelle di *Deuteronomio 28:64-68*, scritte in quel tempo, 621 a.C., n.d.a.), verso la fine del VII secolo, essi stavano per affrontare un nuovo pericolo di ordine politico. Il popolo della Giudea era riuscito a tenere lontani gli assiri e a evitare il destino delle dieci tribù del nord, che avevano invece subito le punizioni profetizzate da Mosè; nel 606 a.C. il re babilonese Nabopolassar sconfisse gli assiri e cominciò a espandere il proprio regno.

In quel clima di grande insicurezza, le raccomandazioni dell'autore del Deuteronomio ebbero un grande effetto. Invece di ubbidire agli ordini di Javhé, i due ultimi re di Israele avevano deliberatamente condotto il paese verso la catastrofe; Giosia allora avviò subito una riforma, agendo con zelo esemplare. Tutte le effigi, gli idoli e i simboli della fertilità furono portati fuori dal Tempio e bruciati; la grande immagine di Astante fu abbattuta, e le stanze delle prostitute, che tessevano vesti per la dea, furono distrutte. Da allora in avanti, nel Tempio di Gerusalemme così purificato ai sacerdoti fu permesso di offrire sacrifici solo a Javhé. Il cronista che quasi trecento anni dopo raccontò la storia delle riforme di Giosia ci offre una descrizione eloquente di quella devozione basata sul rifiuto e sulla repressione: "In sua (di Giosia) presenza furono demoliti gli altari dei Baali e abbattute le colonne solari che c'erano sopra; e frantumò gli idoli di Astante, le immagini scolpite e le statue; e le ridusse in polvere, che sparse sulle tombe di quelli che avevano offerto loro dei sacrifici; bruciò le ossa dei sacerdoti sui loro altari, e così purificò Giuda e Gerusalemme. Lo stesso fece nella città di Manasse, di Efraim, di Simeone, e fino a Neftali: dappertutto, in mezzo alle loro rovine, demolì gli altari, frantumò e ridusse in polvere gli idoli di Astante e le immagini scolpite, abbatté tutte le colonne solari in tutto il paese di Israele» *2 Cronache 34:4-7.*

I riformatori riscrissero la storia d'Israele. I libri storici di Giosuè, dei Giudici, di Samuele e dei Re furono rivisti secondo la nuova ideologia, e più tardi gli autori del

Pentateuco aggiunsero dei passi che interpretavano secondo l'imposta-zione del Deuteronomio il mito dell'esodo narrato da "J" e da "E". Javhé veniva presentato adesso come l'autore di una guerra santa di sterminio a Canaan. Agli israeliti fu detto che gli abitanti nativi di Canaan non dovevano vivere nella loro terra (*Esodo 23:33*), e Giosuè ebbe l'ordine di mettere in pratica quella direttiva con una brutalità che aveva poco a che fare col sacro.

"In quel medesimo tempo, Giosuè si mise in marcia e sterminò gli Anachiti della regione montuosa, di Ebron, di Debir, di Anab, di tutta la regione montuosa di Giuda e di tutta la regione montuosa di Israele; Giosuè li votò allo sterminio con le loro città. Non rimasero più Anachiti nel paese dei figli d'Israele; non ne restarono che alcuni in Gaza, in Gat e in Asdod" *Giosuè 11:21,22*».[190]

Critica

L'esposizione fatta può sembrare logica e convincente, ma riteniamo opportuno fare alcune osservazioni.

L'invito o la richiesta di amare Dio con tutto il cuore, espressa con un linguaggio aurico e di corte è più che giustificato. Non si potrebbe parlare a un popolo, liberato con potenza dall'Eterno, con un linguaggio diverso, di cortile. Mosè era stato educato alla corte d'Egitto il cui splendore, ricchezza ed esaltazione dell'imperatore, quale rappresentante di dio, non erano certo inferiori a quelli di Assurbanipal.

Non è da escludere che il linguaggio che i legali del re assiro utilizzarono per esaltare la sua persona e richiedere la fedeltà nei suoi confronti sia stato preso, a sua volta, da espressioni analoghe coniate prima di lui in altre corti.[191]

La tesi di T. Römer parte da un presupposto che il *Deuteronomio* è stato scritto dopo il tempo di Assurbanipal, ma la realtà può essere diversa.

A. Terino riporta il lavoro di V. Korosec, del 1931,[192] sui trattati ittiti. E. Mendenhall nel 1954,[193] per la prima volta, li mette in parallelo, con i patti dell'A.T., cioè con quello sinaitico, rinnovato poi a Moab, a Sichem e in altri momenti. Altri studiosi,[194] hanno riaffermato l'analogia, la parentela tra il genere letterario "trattato di vassallaggio" ittita, che hanno un carattere internazione e il genere letterario dell'"alleanza" o del "patto" che troviamo in *Esodo, Levitico, Deuteronomio, Giosué 24.* È inoltre da notare che la struttura del *Deuteronomio* è più in armonia con i trattati ittiti del secondo millennio che con quelli assiri del primo. Il prologo, lungo, prolisso e comunque sempre presente in quelli degli ittiti, come avviene anche nel *Deuteronomio,* è quasi assente o è molto breve nei testi assiri.[195] Anche per la sezione della benedizione si può dire la stessa cosa. Inoltre nei trattati del I millennio le maledizioni sono molto elaborate e brutali che fa pensare che il rapporto tra vassallo e sovrano si basi sulla forza bruta, piuttosto che sul favore benigno e sulla persuasione.[196]

Inoltre, cosa impedisce di pensare che gli scritti sacri di Israele abbiano potuto influenzare i saggi della corte assira?!

- La profezia pronunciata da Balaam, che proveniva da Pethot che era sul fiume Eufrate (*Numeri 22:5*), annuncia-va: «Lo vedo, ma non ora; lo contemplo, ma non vicino: un astro sorge da Giacobbe, e uno scettro s'eleva da Israele. S'impadronirà di Edom, Seir, Israele farà prodezze. Da Giacobbe verrà un dominatore che sterminerà i superstiti delle città» *Numeri 24:17,18.* Questa profezia si è conservata nell'Oriente e l'avvenimento è stato con speranza atteso. Questa attesa si è dimostrata quando nel 4 a.C. dei sapienti orientali si presentarono a Gerusalemme per poi giungere a Betlemme

«perché noi abbiamo visto la sua stella[197] in Oriente e siamo venuti per adoralo. Dov'è il re dei giudei che è nato» *Matteo 2:2 sp,pp.*

Marco Polo sul suo *il Milione* dice che «Gli abitanti del castello di Ataperistan, in Persia, raccontano che antica-mente tre re di quella contrada andarono ad adorare un profeta che era nato, e portarono tre offerte: oro, perché sapevano che era signore terreno, incenso, perché sapevano che era Iddio, mirra, perché sapevano che era eternale». Il professor Moiraghi sostiene che «la prima testimonianza storica che si colleghi in qualche modo ai magi e alle loro vicissitudini in connessione con una stella fu la frase attribuita a Balaam, nell'A.T.», che noi abbiamo riportato. Questa profezia di Balaam fu probabilmente trasmessa ai re di Assiria e, successivamente, ai re persiani. I magi provenivano dal territorio a nord del golfo Persico, ove oggi si trovano Iran e Afghanistan.Quindi i magi, almeno alcuni di essi, sono stati identificati come i discendenti di Balaam, un profeta votatosi al paganesimo. A tale riguardo afferma ancora il Moiraghi: «I magi sono stati definiti, in tempi recenti, come una sorta di clero superiore, depositario di conoscenze di livello elevato ufficialmente erano pagani, accusati da s. Agostino di "empietà sacrilega". È dunque difficile accettarli come uomini di fede. Ancor meno comprensibile è la loro posizione di comunicatori della fede». Ellen White scriveva: «Questi uomini erano dei filosofi. Appartenevano a una classe influente e numerosa, composta in buon numero di nobili, di ricchi e di sapienti. Desiderando una conoscenza più completa, si rivolsero agli scritti ebraici. Nel loro paese si conservavano gelosamente gli scritti profetici che annunciavano la venuta di un maestro divino. Balaam era nel numero dei magi».[198]

A Babilonia è germogliato, dal tempo di «Nimrod, potente cacciatore nel cospetto dell'Eterno» *Genesi 10:9* e della moglie Semiramide, il culto alla persona, che prima della nascita di Gesà si è trasferito al Cesare di Roma, dopo che l'imperatore aveva ereditato la funzione di *pontifex maximus*, successivamente assunta e continuata nel suo vescovo di quella città.

Non c'è da stupirsi se i potentati di Ninive, nel VII secolo, malati di questa insana ambizione, attorniati da cortigiani, prezzolati per incensare la loro gloria, utilizzassero un linguaggio già espresso da un popolo, quello ebraico, per un Dio, che seppur non seguito nelle loro terre era comunque rispettato per il suo passato storico.

- Pur consapevoli che la teologia liberale non riconosce la storicità di Giona quale profeta dell'Eterno, che ha svolto il proprio mandato a Gath-Nefer (*2 Re 14:25*), un secolo prima di quanto riportato del re Assurbanipal, riteniamo che sia comunque opportuno fare riferimento al suo libro, che se anche ritenuto leggendario, esprime dei comportamenti e rappresenta un certo ambiente storico. L'avversione di Giona per Ninive, che non era quella di Assurbanipal, era forse causata dalla violenza e orgoglio della città. I marinai che erano sulla nave con lui, quando seppero che Giona «temeva l'Eterno, l'Iddio dei cieli, che ha fatto il mare e la terra ferma, furono presi da grande spavento» *Giona 1:9 10*. Il popolo di Ninive non è diventato adoratore dell'Eterno, ma ha modificato il suo comportamento, per un certo tempo, a seguito di quanto Giona diceva nel nome del suo Dio. Questa storia o questo racconto, pur anche fittizio, conosciuto, forse, anche in quella terra di Oriente, potrà aver contribuito a portare sulle rive dell'Eufrate maggiore considerazione del Dio d'Israele.
- Già la regina di Saba salì dall'Etiopia per incontrare il re Salomone e adorare anche il suo Dio Javhé.
- Il generale Naaman, capo supremo degli eserciti Ben Hadad II re di Siria, dopo essere stato umiliato davanti a tutto il suo esercito nel bagnarsi per sette volte nel Giordano, fu guarito dalla lebbra perché aveva creduto nella parola del profeta Eliseo (*2 Re 5*). Il fatto ci riporta alla fine dell'VIII secolo. Naamam, diventato un adoratore dell'Eterno, porterà della terra di Samaria al suo paese per costruirvi sopra un altare

per farvi dei sacrifici di adorazione solo al Dio d'Israele. Chiede anche di essere perdonato se si dovrà inginocchiare davanti all'idolo di Rimmon, quando accompagnerà il suo re che si appoggia al suo braccio (*5:17,18*).

- Quando il re di Giuda, Ezechia (seconda metà del VII secolo), all'epoca di Assurbanipal, guarì dalla sua malattia mortale dei messi di Babilonia vennero a trovarlo per esprimergli, da parte del loro re, la sua solidarietà, forse interessata. Quanti re hanno avuto visite del genere? La Scrittura riporta un simile evento solo in questa occasione. Anche questa storia ha portato alla corte di Ninive la grandezza del Dio di Gerusalemme.
- La grandezza del Dio di Gerusalemme diventa ancora più potente quando Isaia minaccia l'intervento dell'Eterno contro il terribile re assiro Sennacherib (*30:31-33; 31:8,9; 33:1*)[199]. Il concretizzarsi di questa minaccia è riportata in *Isaia 37:36*. Il fatto che una epidemia di peste abbia decimato l'esercito assiro avrà messo in evidenza la parola che il profeta di Gerusalemme aveva pronunciato per conto di Javhé. Il figlio di Sennacherib, Assarhadon che gli fece da luogotenente fino alla sua morte. Il figlio di Assarhadon fu Assurbanipal, il re del documento presentato sopra, che ricostruì anche Babilonia.
- Anche se esce dall'epoca presa in considerazione, riteniamo sia opportuno sottolineare che la cattività babilonese portò i giudei a fare un ritorno su se stessi. Compresero che il loro disastro nazionale fu causato dall'abbandono della legge di Dio e in esilio guarirono dall'idolatria. In terra di Babilonia, bisogna riconoscerlo, ci fu un soffio di rinnovamento riguardo all'attesa messianica, e possiamo ritenere che lo scritto di Daniele, che annunciava il periodo (*Daniele 9:24-27*), abbia fortemente alimentato la speranza e l'attesa. Scrive l'abate Fabre d'Envieu: «La dispersione degli ebrei divenne fermento attivo di nuove creazioni religiose nell'Asia orientale. Fu allora che presso i Medo-Persiani, presso gli Indiani, presso i Cinesi, si levarono dei riformatori che presero a prestito quei dogmi, quei precetti della Bibbia e che fondarono, con i loro culti nazionali, delle concezioni proprie della religione liberatrice. Il giudaismo fu confiscato a profitto dello zoroastrismo, del buddismo e del taoi-smo».[200]

Supporre quindi che la peculiarità del Dio d'Israele abbia superato i confini della terra del suo popolo sarebbe più che logico.

Perché non vedere quindi una influenza del Dio di Gerusa-lemme nei confronti della corte dei re Assiri? Ci potrebbe essere una certa logica in questa idea: l'influenza del forte nei confronti del debole, che i giudei dipendessero dagli assiri e non viceversa. Non solo è il complesso d'inferiorità che trionfa, ma è forse anche il pensiero di essere innovativi che può portare a credere il contrario della realtà storica.

Le pietre della grandinata che colpirono i nemici del dio della tempesta Adad, per T. Römer, servirono agli scribi di Giosia per inventarsi una battaglia, da attribuire a Giosuè nella sua guerra immaginaria per conquistare la Palestina quattro secoli prima. Perché non pensare il contrario che siano stati gli scribi di Ninive, a conoscenza degli annali di Gerusalemme che hanno cercato di dare lustro al proprio re con la descrizione di un fenomeno avvenuto in un passato e in una terra lontana?

Inoltre, cosa impedisce che in secoli diversi sia successo un fenomeno simile in due battaglie.

È uno dei principi di E. Troeltsch quello della *analogia*. Qui siamo confrontati con due fenomeni, avvenuti in secoli diversi, che rispecchiano questo principio, perché uno dei due deve essere annullato? In base a quale logica, se non quella del pregiudizio, si deve dire che non sia vero quello di Giosuè. Del resto l'acqua del Giordano ha cessato di scorrere verso il mar Morto non solamente quando i sacerdoti d'Israele vi hanno affondato i piedi per fare attraversare il fiume a tutto il popolo. Altre volte l'acqua del fiume si è accumulata a 20-25 chilometri più a nord per gli stessi motivi, una frana. La Bibbia riporta questo

fenomeno una volta sola, al tempo di Giosuè, perché avvenne in occasione di un avvenimento particolare. Se Israele avesse attraversato il Giordano in altre occasione e in concomitanza dello stesso fenomeno, lo avremmo registrato due volte. Il fatto che il vangelo di Giovanni presenti la purificazione del Tempio da parte di Gesù all'inizio del suo ministero e i vangeli sinottici presentino questo comporta-mento del Maestro prima della passione, porterebbe a pensare a un errore da parte di Giovanni o Matteo, Marco e Luca, sostenendo che Gesù ha compiuto solo una purificazione del Tempio. Ma su quale base possiamo fare tale affermazioni? Forse conoscere gli avvenimenti meglio di chi era con Gesù? Il credere che l'operato di Gesù avvenne all'inizio e alla fine del suo ministero, può essere in contrasto con la nostra filosofia, ma in armonia con la storia e con il testo biblico.

Le stesse riflessioni che seguono di K. Armstrong, ci permettono di sostenere che il metodo storico critico sia contraddittorio:

- correttamente si constata che «in realtà si sa poco o nulla sulla conquista di Canaan da parte di Giosuè e dei Giudici», ma poi si afferma: «Senza dubbio il sangue sparso fu molto, e il massacro ebbe una giustificazione religiosa».[201]
- Riteniamo più verosimile che Giosia, attorniato dall'idolatria del tempo, temendo di essere spazzato via, si sia rifatto all'esempio di Giosué per sottrarsi alla difficile situazione. Quanto compiuto da Giosia, deve essere circoscritto solo alla sua persona che ha preso esempio dal conquistatore del Canaan e non viceversa. I profeti, Amos, Osea, Michea e Isaia, dei quali si tramandava ancora l'insegnamento, richia-mavano il popolo al ravvedimento più che a una crociata nei confronti dell'idolatria. La liberazione annunciata da Isaia consisteva nell'essere fedele all'Eterno più che impugnare le armi per combattere gli invasori idolatri.
- Isaia faceva dei nemici d'Israele degli strumenti di Dio per il bene del suo popolo. Il profeta pur presentando la trascen-denza e l'imminenza di Javhé, faceva di lui il Dio che si nasconde (*Isaia 45:15*), per contro il Dio di Giosuè lo si scorge in molteplici manifestazioni.
- Quando «nel 604, Nabuccodonosor salì al trono, il profeta Geremia rinnovò la visione iconoclasta di Isaia che aveva rovesciato la dottrina trionfalistica del popolo eletto: (presen-tando, n.d.a.) Dio (che) usava Babilonia come un suo strumento per punire Israele, al quale toccava ora essere "bandito" *Geremia 25:8,9*, e agli israeliti andare in esilio per settantanni».[202]
- Geremia annuncia la salvezza di Gerusalemme non nel combattere gli idolatri babilonesi, ma nell'arrendersi a loro.
- Attribuire al tempo di Giosia la redazione del culto di Javhé, quando Isaia, e i profeti prima di lui, avevano contrastato il formalismo religioso, l'inutilità dell'abbondanza dei sacrifici e Geremia in forma esplicita, dopo il tempo di Giosia, contrastava le manifestazioni esteriori della religiosità che dovevano essere semplicemen-te l'espressione simbolica della realtà interiore, annunciando il patto dell'Eterno, mediante una legge scritta nei cuori e non su tavole di pietra (*Geremia 31:33*).
- Non è possibile credere che al tempo di Giosia, in breve lasso di tempo, venga presentata la storia dei padri con racconti di tale violenza mai ascoltati e conosciuti prima. Eppure ciò che caratterizza la storia d'Israele è un costante richiamo alle proprie radici.
- Al tempo di Giosuè gli idolatri dovevano essere scacciati, non bisognava convivere con loro. Per Geremia e gli esuli che vivevano a Babilonia e sulle rive del canale Cobar, del fiume Eufrate, località non lontana da Nuppur e Ur, chiamata Tel Aviv (Collina di Primavera), il bene dei giudei dipendeva dalla prosperità di Babilonia, da qui la necessità di operare per il progresso e lo sviluppo della città pagana, capitale dell'idolatria dell'Oriente.

La fragilità del metodo storico-critico è dimostrata dal fatto che le spiegazioni date non sono evidenti, a tal punto che tra gli stessi teologi liberali[203] non c'è uniformità di pensiero. Le motivazioni che vengono date non ci sembra che spieghino e tengano conto di tutti i particolari del testo. La teologia liberale, che si contrappone alla lettura fondamentalista, o meglio letterale, della Bibbia, più che ascoltare il testo lo considera come elemento da giudicare.

Con l'evoluzione del pensiero non solo sono tramontati gli dèi, ma anche Dio stesso. La generazione di inizio terzo millennio vive un ateismo pragmatico, avendo perso la dimensione del divino. Quando ci si riferisce a lui lo si fa per esprimere un sentimento del proprio animo. La teologia liberale delle chiese storiche non considera Dio come una realtà oggettiva, come il Dio che si è rivelato e s'incontra nella sua Parola. Lascia che sia l'uomo a cogliere, qualora consideri che ci siano stati, segni della sua presenza.

La Bibbia non è «vista come la sua Parola, deve essere considerata solo quale testimonianza dell'esperienza sociocul-turale e delle fede di Israele prima e della Chiesa dopo. Essa non nasce da un atto personale e diretto di Dio, ma dall'esperienza di un popolo che ha vissuto la sua storia nell'ottica di una fede nel divino continuamente reinterpretata in base alle nuove circostanze nelle quali veniva man mano a trovarsi. Attraverso la Bibbia non si giunge a Dio, ma si rimane sul piano dell'uomo che cerca Dio. La Bibbia assume il valore di una testimonianza che può continuare ad avere un valore religioso e spirituale solo nella misura in cui si riconosce in colui che testimonia la capacità di cogliere il valore e la presenza divina nel suo essere e nella sua vita.[204]

La Bibbia cessa così di essere parola che Dio rivolge all'uomo e diventa parola dell'uomo intorno a Dio. Cessa di essere canone, norma, espressione del progetto di Dio per la nostra esistenza e per il futuro del mondo, e diventa soltanto stimolo perché l'uomo possa in proprio ricercare la presenza di Dio sulla scia dell'esperienza e della testimonianza degli uomini che l'hanno preceduto. Paolo non è più l'apostolo, cioè il "mandato" da Cristo (questo implicherebbe un rapporto personale diretto tra Cristo e Paolo) ma il maestro che ha raggiunto un suo elevato livello spirituale e che io sono disposto a seguire nella misura in cui ne riconosco l'autori-tà.[205] Lo stesso può essere detto di un qualsiasi maestro dell'umanità. La Bibbia non rappresenta più il cartello indicatore che ci dice "Per questa strada si va a Dio: seguila e vivi". Su di essa sta invece scritto "Per questa strada sono passati gli uomini che cercavano Dio: se vuoi, seguili unisciti a loro". La via rimane sempre affascinante e invitante, ma è più insicura nel suo svolgersi e incerta sul suo traguardo.

Si comprende facilmente come l'allontanamento di Dio dalla scena della vita lasci un più ampio spazio al propago-nismo dell'uomo che, con la sua razionalità e la sua sensibilità, diventa metro di ogni cosa, anche nella condizione migliore di una reale sensibilità religiosa e di un desiderio sincero di cercare e onorare Dio. Il credente attuale, in questa prospettiva si trova di fronte a un Dio che, se lo fa, parla da così lontano che le sue parole giungono attutite e distorte, lasciando all'uomo la responsa-bilità di ricostruire il senso per la sua vita e per la sua storia. Questo può essere fatto con umiltà o con arroganza, ma rimane il fatto che, alla fine, chi determina quale sia la reale consistenza del messaggio divino è l'uomo. Per usare una immagine biblica, possiamo dire che l'uomo ha mangiato il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male, sottraendolo a Dio, e diventando egli stesso la "misura di tutte le cose"».[206]

4. Conseguenze nella lettura biblica del metodo storico-critico

I nuovi principi della teologia liberale, pur accettando la sincerità e la fede di coloro che sostengono questo nuovo indirizzo teologico, riteniamo che abbiano avuto come risultato la distruzione della Rivelazione.

La teologia liberale urta contro la figura di Geremia che condannava chi si presentava come profeta e non lo era e chi pretendeva di profetizzare quando l'Eterno non gli aveva dato nessun messaggio (*Geremia 23:21*). Infatti i nuovi teologi non solo non riconoscono chi ha parlato da parte dell'Eterno, ma attribuiscono a chi non ha parlato la funzione di porta parola.

I religiosi possono essere accusati di abusare della propria autorità per tenere buoni i popoli, facendo della religione, come già diceva un pastore tedesco, ancora prima di K. Marx, "l'oppio dei popoli", per tenerli nell'ignoranza affinché i poveri servissero sia loro che i potenti. Questa valutazione negativa è una costante della religione in tutte le latitudini e longitudini - la storia del nostro Paese ne è una dimostrazione e lo scandalo continua - ma non sminuisce l'onestà e l'integrità di coloro che hanno speso la propria esistenza nella fedeltà e coerenza al proprio Dio nel sostenere il prossimo. Questo crimine ha caratterizzato anche la storia d'Israele e la Parola di Dio ne offre una testimonianza, presentando non poche volte i profeti che hanno inveito contro la classe sacerdotale corrotta e corruttrice ( ). Anche il N.T. non nasconde questa miseria umana esercitata nel nome dell'Eterno (*Atti 20:29,30; 2 Pietro 2:1*).

La lettura liberale della Scrittura sottintende una classe religiosa ebraica che a fin di bene lavora i testi sacri, non una volta, ma come sistema, come realtà costante attraverso i secoli senza avere una opposizione, facendo credere che l'Eterno abbia detto quando invece non ha detto nulla. Nei momenti più bui della nostra storia religiosa ci sono sempre state delle voci che si sono elevate a contestare l'autorità religiosa. In Israele nessuno dice nulla sulla lavorazione nel tempo degli scritti sacri.

Si ha così che i teologi nel nome della scienza, pensando di fare bella figura, adattano il testo biblico alla teoria dell'evoluzione. Non c'è il peccato originale. La fede dei patriarchi nella promessa dell'Eterno di una terra nel vicino oriente è una costruzione letteraria fiorita in Babilonia per dare una speranza agli esuli. La legge di Dio è l'espressione di uno stile di vita che l'uomo si costruisce secondo il tempo e le circostanze nelle quali vive. Siccome oggi non abbiamo chi annuncia cose lontane, eccetto i profeti di sventura, il profeta dell'Eterno non ha fatto conoscere il futuro del suo popolo e dell'umanità. Gesù, come qualsiasi persona dell'umanità è nato originato come tutti e lo Spirito di Dio era un pensiero mitico che riguardava la nascita di personaggi importanti. I miracoli di Gesù e la sua personale resurrezione non avendo un riscontro nel presente e non essendo una regola del passato, non può che essere che una espressione di speranza di chi in quel momento era disperato.

Fede dei patriarchi

L'Eterno promette ad Abramo di dare la terra del vicino Oriente ai suoi discendenti (*Genesi 12:7; 13:15;15:18; 17:8*), rinnova la promessa al figlio Isacco (*26:3*) a Giacobbe (*28:13; 35:12; 48:4*), Giuseppe la ricorda ai fratelli (*50:24*) e viene ricordata da Mosè in*Deuteronomio 1:8,35; 6:10; 9:5; 11:9,21; 34:4; Salmo 104:11; Atti 7:5*. Per quanto promesso ai padri Mosè dice a Giosuè che avrebbe avuto la terra calpestate dalle dodici spie (*Giosué14:9*) e sarebbe stata estesa dal Libano all'Eufrate (*1:3,*4), come detto ad Abramo. Israele uscì dall'Egitto girovagò per quarant'anni nel deserto e non vide la terra giurata ai padri (*5:7*). In *Giosué 21:43* questa promessa si compie e si legge: «Dio diede loro la terra che aveva giurato ai padri» e Nehemia (*9:8*) ricorda che la promessa fatta ad Abramo era stata mantenuta. La condizione della realizzazio-ne di questa promesse, come di ogni promessa, era la fedeltà, il riconoscere l'Eterno. Di fronte alle invasioni dei popoli vicini e al pericolo di perdere l'indipendenza e la terra, la promessa fatta era motivo di speranza. Dopo la deportazione d'Israele in Assiria (721 a.C.) e di Giuda in Babilonia (586 a.C.) a causa dell'idolatria e dell'infedeltà al patto, il pentimento, la conver-sione, la ricerca dell'Eterno, avrebbero comportato anche l'adempimento delle antiche promesse.

La teologia liberale non crede alle promesse fatte ad Abramo. Il prof. D. Garrone lo sostiene nel suo scritto *Il tema della terra promessa nella Bibbia ebraica: considerazioni esegetiche e teologiche.*[207] I giudei, sulle rive dell'Eufrate si sono dati forza e coraggio inventandosi queste promesse e ponendole nella bocca del Dio che ha parlato ai padri.

In questa luce il popolo di Dio non ha nessuna memoria storica, è privo di radici, non conosce ed è senza passato. Nel V secolo a.C. si risveglia dal suo torpore, dalla sua morte credendo alle nuove voci come se venissero da lontano. Israele partorisce la propria speranza: ritornare nella terra perduta. Per darsi forza e determinazione costruisce, inventa la promessa di Dio. Così facendo l'uomo diventa l'artefice della propria salvezza, non perché crede nella Parola di Dio, ma perché si crea la propria fede. Il punto di riferimento non è più l'Eterno, ma l'uomo; l'uomo che si crea il proprio Dio, che s'inventa cosa Dio gli avrebbe detto e finisce per crederlo veramente.

Se questo è l'insegnamento che scaturisce dalla Parola di Dio crediamo che si debba dire che la Bibbia non serve a nulla. Non solo è parola di uomini, ma di uomini mentitori che per dare credito al proprio pensiero parlano nel nome dei valori più radicati nell'uomo, nel nome di Dio.

La speranza d'Israele, del cristiano ha come fondamento il «così ha detto l'Eterno». Quando il fondamento non c'è, quale speranza si può avere? D. Garrone conclude il suo ricco studio dicendo che Israele «ha una vocazione unica»,[208] ma quale è questa vocazione? Creare e realizzare i propri desideri e sogni è indubbiamente meraviglioso, compiere ciò che si sente e si vuole nel rispetto del diritto e del bene, è quanto dovrebbe caratterizzare la peculiarità dell'essere uomo. Ma l'unica vocazione, dalla quale deriva anche quanto abbiamo scritto, crediamo sia quella che l'uomo risponda alla chiamata dell'Eterno e ritorni a essere figlio di Dio. Per la teologia liberale la vocazione d'Israele non è rispondere al progetto di Dio, ma crearsi un proprio progetto e perseguirlo come se venisse da Dio.[209]

La legge di Dio non norma universale

Per la Scrittura la Legge di Dio può essere considerata il centro della rivelazione, della giustizia, del diritto. È l'espres-sione della verità, della volontà di Dio, della sua grazia come il suo intervento nella storia del popolo. Questa legge è per il bene dell'uomo, ha un valore universale. Il compito d'Israele era quello di condividere questa offerta ricevuta. Tutta la Bibbia è stata scritta da uomini. Il testo sacro attribuisce a Dio la redazione della Legge, usando anche un antropomorfismo, «il dito di Dio», per specificare l'azione personale e unica (in tutta la rivelazione) dell'Eterno (*Esodo 31:18*).

Per la teologia liberale i comandamenti di Dio non hanno un valore oggettivo, ma semplicemente relativo. La legge offre, tutt'al più, un esempio di ubbidienza, non la norma che segna il cammino attuale dell'ubbidienza.

Questo modo di riflettere emerge chiaramente nel docu-mento comune espresso dalla commissione FCEI-UICCA[210] che affronta il valore del decalogo. Per gli Avventisti la legge ha un valore normativo universale e per sempre. Anche per questo motivo osservano il IV comandamento che prescrive la santificazione del sabato come giorno settimanale di riposo. Per contro per la Federazione delle chiese evangeliche si esprime in questi termini: «Diverso invece è apparso il modo di porsi davanti alla Legge. Per le Chiese della Federazione l'ubbidienza alla Legge non è oggettivabile in osservanze 'universali', identiche in ogni tempo e in ogni luogo, ma deve essere interpretata, attualizzata e applicata in ogni tempo - e da persona a persona - alla luce di una conoscenza della Parola di Dio illuminata dalla riflessione della comunità dei credenti e indirizzata dallo Spirito Santo. La Legge non dà precetti positivi dettagliati, ma offre orientamenti generali e insegna un "metodo" per attuare l'ubbidienza».[211]

Il profeta non può annunciare eventi futuri

Il compito del profeta non è quello di predire il futuro, ma parlare da parte del Signore. Ma in questa sua parola c'è anche l'annuncio di cose lontane. Ciò che caratterizza e differenzia l'Eterno da tutte le divinità con le quali Israele si è confrontato nel corso della sua storia è la peculiarità dell'Eterno di far conoscere le cose ancora prima che avvengano (*Isaia 46:9,10; 44:7*).

I moderni teologi rifiutano questo particolare, caratteristica peculiare della Bibbia. Le profezie sono considerate come avvenimenti compiuti che un agiografo scrive come se si dovessero realizzare nel futuro. L'uomo per credere, si sostiene, non ha bisogno che la Parola di Dio si compia, la sua fede deve andare oltre. Il ragionamento è bello e seducente. Ma nel nome di quale principio l'uomo incerotta la bocca del suo Signore? A causa di questa presunzione, di questo nuovo credo, il protestantesimo, ha scalzato le proprie radici, che lo legano al suo passato, azzerando il patrimonio che ha ereditato dallo studio della profezia escatologica di *Daniele* e dell'*Apocalisse* creando un ecumenismo senza verità e percorrendo la strada di un ritorno a Roma pur mantenendosi distinto.

Un esempio tra tanti l'abbiamo a proposito di Ciro annunciato dal profeta Isaia due secoli prima della sua manifestazione. L'Eterno dice: «Così parla il Signore al suo unto, a Ciro, che io ho preso per la destra Io sono il Signore, e non ce n'è alcun altro; fuori di me non c'è altro Dio! Io ti ho preparato, sebbene non mi conoscevi, perché da oriente a occidente si riconosca che non c'è altro Dio fuori di me» *Isaia 45:1,5,6.*

Dal manifestarsi di Ciro con le sue conquiste si sarebbe dovuto riconoscere la grandezza del Dio d'Israele che lo aveva annunciato. Ora se questa profezia fatta secoli prima non è vera chi scrive, a evento compiuto, mente nel nome dell'Eterno. Inoltre, questa parola profetica in cosa sarebbe servita a dimostrare la grandezza e la peculiarità del Dio d'Israele? Chi costruisce questo scritto non crea forse i propri inganni?

È nel rifiutare la profezia di Isaia che il suo scritto viene diviso in tre parti:

- il proto Isaia (capp. *1-40*) dell'VIII secolo;
- il Deutero-Isaia (capp. *41-55*) che presenta Giuda in esilio, V secolo;
- il trito Isaia (capp. *56-66*) che presenta il ritorno di Giuda dall'esilio, V secolo.

Daniele non è un profeta del VI secolo, l'*Apocalisse* di Giovanni[212] non è una rivelazione della storia e riguarda il primo secolo della Chiesa e il N.T. non annuncia cose che si devono compiere.

Gesù è nato senza l'intervento dello Spirito santo

«Questa presenza particolare dello Spirito Santo in Gesù diventa ancora più chiara nel racconto della nascita verginale A noi moderni rimane comunque difficile credere a questo, proprio nel caso di questa vicenda in particolare. Ma cosa significa realmente "credere a questo"? La cosa decisiva, non è che noi crediamo o meno, che il fatto biologico si sia verificato proprio così. A quei tempi si credeva che molti uomini illustri - per esempio Platone, o Alessandro Magno - fossero stati generati senza l'intervento di un padre umano. Circa 40 o 50 anni più tardi, anche uno scrittore pagano riferisce che gli egiziani ritenevano degno di fede che lo spirito di un dio si fosse potuto avvicinare a una donna terrena e avesse creato la vita nel suo grembo. Così sarebbe nato, per esempio, l'eroe Eracle.[213] La nascita verginale, secondo la visione del mondo di allora, era sì qualcosa di straordinario, ma non per nulla di unico nel suo genere e Gesù era, quindi, descritto solo come un grand'uomo, ma non ancora come l'unico Figlio di Dio. La novità che la fede esigeva non era di accettare la nascita verginale come una cosa biologicamente possibile. Sarebbe importante la domanda sull'avvenimento biologico se, in modo assolutamente non biblico, si ritenesse "cattiva" la carne, intendendo con questo termine il corpo e la sua sessualità... Se si è convinti, con la Bibbia, che Dio è il creatore di anima e corpo, materia

e "spirito" (umano), allora anche la sua libera azione creativa abbraccia entrambi. Questo è anche il senso vero del racconto della nascita verginale Ciò può verificarsi biologicamente sia proprio nell'unione di due esseri umani, sia anche senza di essa. In ogni caso, la nascita verginale nel N.T. non riveste un ruolo importante. Essa non appare in nessuna delle diverse formule di fede, anzi, in nessuno scritto del N.T. tranne nei passi citati (*Luca 1:15-17,35; Matteo 1:18; Luca 2:40; 1:80*); neanche nei rimanenti capitoli dei Vangeli di Matteo e di Luca, e addirittura neanche nei racconti di Natale Il racconto della nascita verginale vuole quindi essere una indicazione, un segno - in sé tuttavia ambiguo - del fatto che l'azione creativa di Dio influisce sulla nascita di Gesù in modo eccezionale, come per nessun altro uomo.

Lo Spirito Santo non ha dunque nulla a che vedere con una qualsivoglia immaginabile unione sessuale di Dio con l'uomo. Egli è lo Spirito della potenza creativa di Dio, come è già detto in *Genesi 1:2*, e adesso è menzionato di nuovo all'inizio della nuova creazione. Perciò il nome che viene dato a Gesù per Matteo è molto più importante della nascita verginale: "Egli salverà il suo popolo dai loro peccati", ed egli è "Dio con noi" *1:21-23*; per Luca quel che è decisivo è la completa unità di Gesù con Dio, che è di molto superiore a quella del Battista. Non la nascita verginale, bensì questo suo nome e la sua assoluta superiorità sul Battista spiegano la sua nascita».[214]

La resurrezione di Gesù

Sebbene si riconosca che la narrazione di quanto riportano i vangeli sia anche un adattamento a un pensiero teologico dell'autore, è indubbio che quanto gli evangelisti scrivono sia una testimonianza a di fatti. Basterebbe leggere l'introduzio-ne del vangelo di Luca, la conclusione a quello di Giovanni, il richiamo costante all'A.T. da parte di Matteo che vuole dimostrare l'adempimento storico e teologico della Parola per riconosce l'evidenza di voler giustificare con fatti storici quanto riportato.

La teologia liberale, in una overdose di fede disgiunta dalla razionalità, dalla logica, dai fatti, pretende di conciliare il credere alla resurrezione di Gesù cercando di negarla storica-mente, come del resto ha negato l'aspetto profetico della Bibbia, cioè l'annuncio di cose che si devono realizzare, caratteristica peculiare della rivelazione del Dio della Scrittura. Sono ormai proverbiali le parole di Rudolf Bultmann: «Se la resurrezione fosse storica, la fede diverrebbe superflua», perché «ciò che è decisivo non è che Gesù sia risuscitato, ma che per te sia risorto. Il crocifisso è di nuovo vivo se tu lo vedi tale attraverso gli occhi della fede». Gesù «lo si incontra vivo nel *Kèrygma* (annuncio), della predicazione degli apostoli e da nessun'altra parte». Quanto è avvenuto a Pasqua «non è un avvenimento storico, ma esistenziale. È il modo di accede-re a una fede per la quale i primi cristiani credettero che Gesù doveva avere vinto la morte, in qualche maniera. Il fatto di predicare la resurrezione e di accettarla è, in pratica, il suo ritorno dai morti».[215]

Si assiste quindi a una teologia spiritualista[216] che nel nome della fede "pura" si fa paladina di ciò che i non credenti hanno cercato di negare dell'autenticità del N.T.[217] e si fa della fede una espressione della superstizione.

Condividiamo il pensiero del teologo protestante Robert Sublon quando dice: «La resurrezione materiale del Cristo dà senso alla fede dell'incarnazione, significando l'importanza del corpo per il giudeo-cristiano. La mentalità ebraica non prova neanche immaginare una vita senza il corpo» e di Karl Barth quando scrive: «Rifiutare la risurrezione corporea di Gesù dai morti è, per un cristiano, rifiutare Dio stesso così come si è rivelato».[218]

Risponde pienamente alla realtà storica del pensiero ebraico quanto afferma V. Messori: «Per nessun ebreo una "risurrezione" senza corpo, solamente spirituale - come sareb-be stata quella determinata da visioni e allucinazioni - aveva alcun significato. Anzi, era addirittura impensabile. Per even-tualmente convincersi di un simile fatto, un ebreo

aveva bisogno di "toccare" un corpo: è anche per questo che i vangeli riferiscono al Redivivo la fame e la sete della vita materiale. Coloro che - a partire dalla polemica anticristiana dell'antichità pagana, sino alle demitizzazioni dei teologi odierni - pongono all'origine della fede una convinzione interiore, un equivoco psicologico, una visione, un fantasma, non sanno (o, più probabilmente, vogliono dimenticare) che un ebreo non è un greco, per il quale la sola immortalità è quella dell'anima, liberata finalmente dagli impacci del corpo. Un ebreo autentico è l'apostolo Tommaso: "Gli dissero allora gli altri discepoli: 'Abbiamo visto il Signore!'. Ma egli disse loro: "Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi e non metto il dito nel posto dei chiodi e non metto la mia mano nel suo costato, non credo" *Giovanni 20:25*».[219]

Conclusione

Scrive G. Leonardi: «È indubbio che i Vangeli non pretendono di riportarci i discorsi stenografati di Gesù: basta confrontare le due versioni delle beatitudini in *Matteo* e *Luca*, per rendercene conto. Molte volte i discorsi di Gesù si tingono del linguaggio della Chiesa successiva. Ma tutto questo quali conseguenze ha? La risposta di buona parte della critica liberale è che le narrazioni evangeliche rispecchiano solo in piccola parte quello che Gesù ha detto e fatto, mentre rispecchiano la fede della chiesa in Gesù, quello che la Chiesa credeva che Gesù avesse detto e fatto. E anche qui possiamo arrivare a concordare. L'immagine della Chiesa fondata sul fondamento degli apostoli e dei profeti (*Efesi 2:20*) può aiutarci a credere questo. Ma la domanda che importa chiederci è se ciò che la Chiesa credeva su Gesù corrispondeva o no alla realtà del Gesù storico? Se la risposta fosse negativa, i Vangeli ci porrebbero solo di fronte agli uomini, alla Chiesa. Noi però non vogliamo essere degli "ecclesiani" ma dei cristiani, e per esserlo abbiamo bisogno di giungere attraverso il Cristo della Chiesa, al Cristo Figlio di Dio e salvatore. Questo possiamo farlo solo se crediamo anche che il fondamento degli apostoli e dei profeti si forma in rapporto a Cristo, che è la pietra angolare che dà senso e autorità alla testimonianza degli uomini e della Chiesa».[220]

Il prof. Jacques Perret, docente di storia romana alla Sorbona, scrittore di opere importanti anche a livello internazionale su Virgilio e autori e personaggi dell'antichità latina, al termine della sua carriera universitaria, nella sua opera, *Ressuscité? - approche historique,*Parigi 1984, ha voluto considerare la critica che viene mossa ai vangeli con il bagaglio della sua vastissima conoscenza degli scritti dell'an-tichità. Scrive: «Quando ci si rifiuta di credere alla risurrezione di Gesù, non è per motivi storici. La storia, per quanto ne è capace, non solo non contraddice, ma porta a giudicare come più probabile tra tutte l'ipotesi che gli evangelisti riferiscono con sostanziale verità ciò che davvero è successo». Nei confronti della moderna *intellighenzia* cristiana dice: «Lo storico non riesce a capirli! È sorpreso da questa specie di ostinazione con la quale simili professori, spesso sacerdoti, vorrebbero persuaderci che, tentando un approccio storico dei racconti di risurrezione, si inseguirebbe una pia utopia. Che ne sanno loro, questi esegeti e teologi, proprio loro che vantano di non interessarsi alla storia? Temo che non ne sappiano un granché; soprattutto, sono vittime di una specializzazione troppo stretta e mancano di pratica. Se uno storico dell'anti-chità applicasse in qualunque settore i metodi attraverso i quali si crede di aver ridotto a nulla la testimonianza degli evange-listi, diventerebbe sicuramente lo zimbello di tutti i suoi colleghi. È forse la loro teologia che oggi gli detta quei romanzi inattendibili che sono i loro saggi, che li fa avvolgere in un agnosticismo ostinato, come ieri un'altra teologia gli ispirava esattamente il contrario, cioè il più sconcertante letteralismo? Un tempo riprovato dai biblista cattolici come un negatore, lo storico si vede oggi aggredito dagli stessi biblista, quando propone di ritenere plausibile la realtà di avvenimenti che la fede, ancora ieri, dava per scontati. Agli occhi di questi dottrinari ecclesiasti, lo storico,

anche se professionista, è un grossolano dilettante, quando pretende di scoprire almeno le tracce di una piccola casa sul terreno evangelico, che essi vorrebbero tenere completamente vuoto, per rivendicare nel modo più assoluto la trascendenza della loro fede.

Quando lo storico riprende in mano il vangelo, gli sembra che ciò che svanisce come fumo non sia quel vecchio testo, ma l'illusione di chi voleva farne un tessuto di simboli. Riscopre ogni volta che, malgrado tutto, il vangelo, storica-mente regge bene: non è scritto affatto come un mito platonico. D'accordo, l'evento della risurrezione non ha avuto testimoni, ma i discepoli hanno ben creduto di poterlo affermare a partire da altri eventi che cadevano direttamente sotto i loro sensi».[221]

A commento alle parole di chi per professione sa fare lo storico, possiamo dire che se i teologi liberali facessero gli storici, con gli stessi approcci ai documenti del passato, sarà possibile non sapere più nulla di ciò che i secoli ci vogliono testimoniare.

Oggi noi assistiamo a dotte disquisizioni teologiche, a una apparente vivisezione del testo biblico, a una critica serrata delle dichiarazioni scritturali e quant'altro dimostri il proprio sapere e conoscenza, ma di fatto nel nome della ragione e della critica che snatura la Parola, ci confrontiamo con un disorientamento palese nei confronti della Scrittura, la quale pur continuando a essere dichiarata Parola di Dio di fatto non è più rivelazione dell'Eterno. Ha perso il suo valore normativo e non è più il mezzo per discernere la verità dall'errore. L'apparente conoscenza del testo biblico, nel nome delle varie discipline, più che esaltare il senso della rivelazione, della verità, della Parola del Signore, viene appiattita a tal punto che i suoi insegnamenti teologici sono considerati forme di pensiero legate al tempo, alle circostanze, alla geografia, ai costumi e alle mentalità e non veicolo della rivelazione. Il testo biblico è considerato come uno scritto etico che si differenzia da tutte le altre opere religiose, filosofiche e letterarie, su una realtà storica fondamentale: in Cristo Gesù abbiamo l'incarnazione, Dio che si fa uomo e vive la storia come uno di noi. Questa peculiarità del cristianesimo si aggiunge a quanto l'Eterno aveva insegnato e del quale Paolo poteva dire che Israele era depositario degli oracoli, cioè delle rivelazioni dell'Eterno (*Romani 3:2*). Questa eredità è stata consegnata alla «Chiesa - definita - colonna e base della verità» *1 Timoteo 4:15*. Per l'apostolo la «verità» viene identificata con «la sana dottrina» nei confronti della quale ci saranno delle persone che distoglieranno le orecchie per non ascoltare e credere così alle «favole» *2 Timoteo 4:3,4.* La «verità» è identificata dalla Scrittura con la parola di Dio (*Giovanni 17:17*), con la legge di Dio (*Salmo 119:105*) e con Gesù stesso (*Giovanni 14:5*).

Per questo motivo assistiamo, malgrado l'accresciuta conoscenza delle sacre Scritture, che la teologia cattolica e protestante conserva i propri teologi e fedeli nella stessa posizione delle rispettive tradizioni. Tutti sono d'accordo sull'importanza della legge di Dio, ma il decalogo proposto dalla Bibbia viene conservato nelle diverse Chiese mutilato. La giustificazione per fede o la salvezza per grazia, l'insegna-mento biblico che differenzia la religione della Scrittura da tutte le altre, non ha ancora eliminato l'insegnamento della salvezza per le opere. Si riconosce l'importanza della nuova nascita, della conversione testimoniata mediante il battesimo quale risposta della persona che accetta di seguire il Signore, ma pur essendo stato insegnato da Gesù e mostrato dagli aposto-li, continua a essere non applicato. Malgrado la ricerca scientifica confermi l'insegnamento biblico che l'uomo non è l'espressio-ne della dicotomia platonica: anima e corpo, ma un essere psicosomatico e che secondo la parola del Signore, la risurrezione è la sola risposta al sonno dei morti, si assiste a una produzione industriale di beati e di santi che non ha precedenti nella storia. Per la rivelazione il giorno di riposo non è uno fra tanti, è il settimo della settimana, il sabato. A livello della comprensione del testo biblico questo insegnamento è universalmente riconosciuto, ma nel nome della ragione questo principio, presente dalla *Genesi* all'*Apocalisse*, non viene accettato.

Certo assistiamo a una forma di ecumenismo che permet-te, finalmente, a ognuno di esprimere la propria fede e di esse-re rispettato per le proprie convinzioni. Ma in questo ecumeni-smo, ognuno crede a ciò che vuole. È un diritto inalienabile. Ma l'ecumenismo del Vangelo implica l'accettazione, nella propria libertà, della sana dottrina che gli apostoli insegnavano e dal lasciare le proprie tradizioni.

Ciò che divide le denominazioni cristiane, non è tanto la comprensione diversa della sacra Scrittura, che gli studi teologici hanno fortemente avvicinato, ma è la forza della propria tradizione che è di ostacolo all'accettazione di ciò che la Bibbia insegna.

A seguito dell'illuminismo l'uomo sempre di più ha espres-so la capacità della propria ragione, la sicurezza del proprio pensiero e l'autonomia nei confronti di Dio. Oggi, a seguito dell'olocausto, o meglio della *shoah,* è tramontata la fiducia assoluta nelle capacità dell'uomo, i disastri ecologici hanno disincantato le masse, ma assistiamo a una teologia, che nel nome di Dio, genera le stesse aspettative del passato: pone l'uomo al centro dell'universo. La Bibbia non essendo più rivelazione, annuncio di "così ha detto l'Eterno", è sostituita dall'uomo che si pone al centro della Scrittura, la giudica, l'esamina, parla di un Dio che non può conosce perché non ha parlato. L'uomo oggi è più solo che mai, pur dicendo di credergli si è smarrito nel suo silenzio. Se i razionalisti hanno eliminato Dio dalla storia, come conseguenza della propria ragione, i teologi lo hanno eliminato nel nome della propria fede, della fiducia nel proprio pensiero e ricerca di lui. Nell'Eden i nostri progenitori hanno accettato la voce dell'av-versario che diceva che Dio è bugiardo, alla fine del secondo millennio e all'inizio del terzo la stessa voce seduce l'uomo facendogli credere che può avere fiducia in un Dio che non ha parlato.

Per la teologia liberale l'A.T. è tutto tranne che una testimonianza della rivelazione di Dio, nel N.T. i vangeli presentano un Gesù del quale non possiamo sapere nulla o quasi di quello che ha detto e ha insegnato perché ci portano solo ciò che la chiesa gli ha attribuito piuttosto ciò che di lui ha conservato e gli apostoli hanno perduto la paternità delle lettere che una tradizione millenaria attribuiva a loro. Grazie a questo disastro il credente è stato stimolato a rivisitare la Parola di Dio e ha riscoperto che la Rivelazione non cessa di sorprenderlo, di stupirlo, parlargli e arricchirlo.

[1] È bene ricordare che lo stesso Darwin ebbe delle espressioni di ritrattazione sull'evoluzione dell'uomo:

[2] LEONARDI Giovanni, *Introduzione Antico Testamento*, manuale per gli studenti, Firenze s.d., p. 39.

J. Wellhausen il fondatore della teoria alle fonti «visse in un'epoca in cui il clima intellettuale era dominato dalla teoria dell'evoluzione e, come Hahn ha rivelato (*Geschichte Israele,* t. I, 1878, pp. 3 e seg.), egli ha occupato nel campo della critica dell'A.T. una posizione analoga a quella di Darwin nella sfera delle scienze biologiche». HARRISON Roland Kenneth, *Introduction to the Old Testament,* Tyndale Press, London 1970; Inter-Varsity Press, 1977, p. 21. Dall'edizione del 1970 è stato tradotto in italiano il primo capitolo, *The Developpement of Old Testament Study,* pp. 1-82, *Antico Testamento e Critica,* in *Rivista teologica edita a cura dello Istituto Biblico Evangelico,* n. 2, anno I, Roma 1978, p. 41. Seguiamo quest'opera nella nota n. 4.

[3] STEINMANN Giovanni, *La critica di fronte alla Bibbia,* ed. Paoline, Catania 1957, pp. 6-10; titolo originale, *La critique devant la Bible,* ed. Fayard, Paris 1956.

[4] Nell'articolo citato sopra, R.K. Harrison, professore di A.T. al Wycliff College dell'Università di Toronto, ricorda che già nei tempi apostolici si è cercato di criticare, pervertire le Scritture (*1 Timoteo 1:19* e seg.; *2 Timoteo 2:17* e seg.). Osservazioni e critiche di ogni genere, dubbi e perplessità si sono espressi nei confronti del testo biblico caratterizzando la storia del cristianesimo.

Nel primo secolo Epifanio menziona Simone, forse Simon Mago del libro degli *Atti* (*8:10*), che negava l'ispirazione della legge e dei profeti (*PG,* XLI, col. 292), e gli antropomorfismi biblici (*PG,* II, col. 436). Gli Ofiti consideravano il Dio dell'A.T. come ignorante e malvagio (*PG,* VII, col. 675 e seg.; XLI, coll. 641 e seg.).

L'antiocheno Saturnino, inizio II secolo, considerava alcune profezie come essendo originate da Satana, mentre altre dagli angeli quali creatori del mondo (*PL,* XLI, col. 656).

Taziano, che volle sincronizzare gli evangeli tra loro, diceva che l'A.T. era stato compilato da una divinità interiore (*PG,* VI, col. 848; XLI, coll. 831 e seg.).

Valentino, maestro gnostico, i cui eoni avevano sostituitoli Dio dell'A.T. nella creazione ()*Pg,* VII, col. 523), era di Alessandria d'Egitto, principale centro della filosofia e cultura greca, contestò parti della Torah come non autentiche e corresse delle parti per migliorarle.

Tolomeo italico, seconda parte del II secolo, contestava che il *Pentateuco* sia stato prodotto da un'unica persona, ma bensì da Mosè e dagli anziani.

Marcione, prima parte del II secolo, figlio di un vescovo, in base alla sua formazione gnostica il Dio dell'A.T. era debole, volubile, ingiusto (*Pl,* II, coll. 263 e seg.). La rivelazione di Dio, per lui consisteva in alcune porzioni di Pasolo e da una emendazione del vangelo di Luca.

I nazariti negarono a Mosè il Pentateuco (*PG,* XLI, col. 257; XCIV, coll. 688 e seg.).

Gli elioni non riconoscevano alcune parti della Torah e forti critiche agli scritti dei profeti (*Pg*, XLI, col. 436).

Origene, *Contra Celsum* (*PG,* XI, coll. 315 e seg.), metà III sec. criticò lo scritto di Celso, *La vera Parola*, del 180, con il quale, manifestando «una conoscenza superficiale della storia e della religione dell'A.T denigrava gli ebrei e metteva in ridicolo molte delle loro istituzioni... Si è conquistata la dubbia fama di aver messo insieme la maggior parte degli argomenti che generazioni posteriori di razionalisti atei ed agnostici avrebbero rivolto contro il cristianesimo e la Bibbia». R.K. Harrison, *o.c.,* p. 10.

Nel III secolo Porfilio, filosofo mistico neoplatonico, tenterà di smentire che Daniele sia stato un vero profeta.

Una critica all'A.T. nel quattrocento viene fatta da Teodoro di Mopsuestia, che attribuisce al periodo maccabaico alcuni Salmi, sostiene che i titoli dei Salmi furono aggiunti al tempo di Ezechia e Zarobabele, Giobbe non era uno scritto ebraico e che il *Cantico dei Cantici* fosse un composizione erotico e non un'opera allegorica.

Cassiodoro (ï¿½ 562 d.C.) nella sua opera *De Istitutione Divinarum Scripturarum* cerca di dare una risposta ai problemi inerenti al canone e ai vari problemi che il testo biblico erano emersi nella Chiesa dei primi secoli.

Anastasio, patriarca di Antiochia, fine VII secolo, nella sua *Guida* (*PG,* LXXXIX, coll. 284 e seg.) risponde a delle difficoltà che il *Pentateuco* aveva fatto sorgere in cristiani che avevano abbandonato la fede.

Una attività analoga, con accenti più polemici, che presentava pretese contraddizione dell'A.T. è stata composta nel IX secolo dall'ebreo Hivi al Balkhi.

Alla fine del X secolo, Ubn Hazam, in Spgna, ha creduto di scorgervi errori di cronologia nel testo biblico e che Esdra sarebbe stato il redattore di gran parte del *Pentateuco*. La sua critica era anche viziata dal voler presentare l'Islam come la migliore espressione di fede.

L'esegeta ebraico Ibn Ezra (1092-1167) pur contestando la non mosaicità del *Pentateuco*, «sostenne l'esistenza di varie aggiunte posteriori al *Pentateuco*, ritenendole però allo stesso tempo compatibili con la paternità mosaica. Fu uno dei primi studiosi della Bibbia ad avanzare l'ipotesi che gli ultimi ventisei capitoli del libro di Isaia potessero essere stati scritti in epoca considerevolmente posteriore all'ottavo secolo a.C.» R.K. Harrison, *o.c.,* pp. 13,14.

«Anche I singoli Riformatori adottarono a volte nei confronti di alcuni libri del canone una posizione che non era in completa armonia con le sue più antiche tradizioni ecclesiastiche.

Martin Lutero (1483-1546) limitò le sue osservazioni critiche ai libri del canone neotestamentario. Applicando un criterio essenzialmente tecnologi-co, escluse quattro scritti che generalmen-te erano considerati canonici (*Ebrei, Giacomo, Giuda* e *Apocalisse*). Secondo i principi di Lutero, gli scritti dimostravano di essere canonici nella misura in cui davano rilievo a Cristo (che era il *punctus mathematicus sacrae Scripturae*)» *Idem,* pp. 14,15.

Per «Calvino (1509-1564) Giosué e Samuele non erano gli autori dei libri a loro attribuiti dell'A.T. il *Cantico dei Cantici* fu l'unico che trascurò quasi completamente» *idem,* p. 15.

Andreas Rudolf Bondenstein (1480-1541) in considerazione che il necrologo della morte di Mosè non poteva essere stato da lui scritto e che tutto il *Pentateuco* rifletteva quello stile ne ha rifiutato la paternità a Mosè.

Il giurista cattolico Andrea Masius (ï¿½ 1573) commentando Giosuè sostenne che Esdra e i suoi collaboratori avessero aggiunto alcune sezioni al *Pentateuco* pur non disconoscendo la paternità di Mosè.

Il filosofo deista Thomas Hobbes (1588-1679) sostenne che Mosè era molto anteriore al *Pentateuco* pur non negandogli la paternità di sezioni specifiche. Giosuè e Giudici erano stati composti molte tempo dopo il periodo a loro presentato. *Samuele* e *Cronache* sono considerati post-esiluci come i libri di Esdra e Nehemia. Non era possibile indicare la data di composizione del libro di Giobbe che affrontava il tema della prosperità dei malvagi. Non riconosceva che Giona fosse l'autore del suo libro.

Il filoso ebreo Benedetto Spinosa (1632-1677) conosceva l'opera di Hobbes. Il suo *Tractatus Teologico - Politicus*, pubblicato anonimo nel 1670, per le sue «nome procedurali (fu) il primo contributo significativo alla moderna disciplina della critica biblica Respinte la paternità mosaica del *Pentateuco* e parve ritenere che tutti i libri dalla *Genesi* fino a *II Re* fossero opera di Esdra (cap. VIII e seg.). Giobbe fosse probabilmente opera di un autore pagano e assegnò date del periodo maccabaico a *Daniele, Esdra, Nehemia, Ester e Cronache*» *Idem,* pp. 20,21.

Nel 1689 il teologo ortodosso Campegius Vitringa nelle sue *Observationes Sacrae* «formulò lipotesiche Mosè avesse avuto accesso ad antiche fonti risalenti al periodo patriarcale, e che queste, insieme ad altre informazioni, costituissero la base del *Pentateuco*. Questo primo tentativo di critica delle fonti venne successivamente sviluppato da Jean Astruc (1684-1766)» *Idem,* p. 23.

[5] Per «YOUNG E.J., *Introduction to the Old Testament,* 1960, pp. 118 e seg., J. Astruc si rese conto che i nomi divini erano dei criteri inadeguati per una analisi soddisfacente delle fonti sottostanti alla *Genesi*, e che avevano bisogno di essere accompagnati da altri elementi, se si voleva che il procedimento potesse essere condotto ad una adeguata conclusione». R.K. Harrison, *o.c.,* p. 25.

[6] R.K. Harrison, *o.c.,* p. 31.

[7] «La *Tradizione Jahvista* il cui racconto è vivacissimo, pittoresco, folcloristico, psicologicamente raffinato, segnato da audaci raffigurazioni di Dio come vasaio (*Genesi 2:7),* come visir che passeggia nel parco del suo palazzo *(Genesi 3:8)*, come padre di famiglia che veste i suoi figli (*Genesi 3:21*), come persona pentita per un'opera sbagliata (*Genesi 6:6*), come misterioso lottatore (*Genesi 32:23-33*), ecc. Si tratta di quegli elementi che vengono chiamati tecnicamente "antropomorfismi". Tutta l'umanità è vista piuttosto pessimisticamente come intrisa di miserie e posta sotto il segno della maledizione divina. La grazia del Signore apparsa con l'elezione di Abramo e con la liberazione esodica introduce nel mondo la benedizione e la speranza. E secondo alcune ricerche recentissime la Tradizione Jahvista giungerebbe con alcuni suoi frammenti sino alla storia di Davide e alla sua funzione di segno della presenza di Dio in mezzo al suo popolo Le narrazioni della Tradizione Jahvista sono distribuite in scene, tutte dominate da un unico tema, il binomio *delitto-castigo*». RAVASI Gianfranco, *Antico Testamento,* Oscar Saggi Mondatori, Milano 1993, pp. 55,62.

[8] «Ben più sobria e discussa è la *Tradizione Elohista*, sorta attorno al IX-VIII sec. a.C. nel regno separatista settentrionale, all'epoca del fiorire della grande profezia di Elia, Eliseo e più tardi Amos e Osea: non per nulla la fisionomia di Abramo è disegnata con lineamenti di un profeta. Anche Mosè "parlava con Dio a faccia a faccia come un uomo parla con un altro" *Esodo 33:11*. La narrazione Elohista, attenta anche all'aspetto morale delle vicende, inizia la sua storia solo con la figura di Abramo e quindi con l'elezione di Israele (*Genesi 15:1-6*). Essa è più rigorosa nell'evitare gli antropomorfismi e nel separare Dio dalle vicende umane ricorrendo alla mediazione degli angeli o dei sogni così da conservare intatta la trascendenza e la purezza di Dio. Se l'avventura esaltante ma anche e soprattutto difficile e lacerante della fede (vedere *Genesi 22*) è uno dei motivi portanti della storia patriarcale Elohista, la vicenda del deserto è tratteggiata, invece, come un tempo ideale, l'ambito in cui Dio svela al popolo dell'elezione il suo misterioso nome "Jahw" (*Esodo 3*) che la Tradizione Jahvista aveva considerato come prerogativa della conoscenza di ogni uomo (*Genesi 4:26*)». *Idem,* pp. 55,56.

[9] «Crollato il regno separatista settentrionale di Samaria sotto le armate assire nel 722 a.C. e ritrovata una certa unità nazionale attorno al trono davidico di Gerusalemme, le due tradizioni Jahvista ed Eloista ricevettero forse una prima fusione con combinazioni e aggiustamenti così da avere una prima relazione della storia della salvezza in cui Dio s'era rivelato (questa fusione è talora convenzionalmente chiamata "Tradizione Jehovista")». *Idem,* p. 56.

[10] «Nel 586 a.C. le armate dell'imperatore babilonese Nabucodonosor radevano al suolo Gerusalemme e gli Ebrei venivano avviati nei campi di concentramento "lungo i fiumi di Babilonia" *Salmo 137*. È in quell'epoca e in quella immediatamente successiva, cioè in quella più fiduciosa del ritorno dall'esilio babilonese al focolare nazionale di Palestina in seguito all'editto di Ciro (538 a.C.), che nasce una nuova riflessione e una nuova raccolta di dati sul grande passato salvifico di Israele. Sorge, così, la *Tradizione Sacerdotale*, "Codice Sacerdotale". Una tradizione piuttosto rigorosa, astratta, tipica appunto di una scuola "sacerdotale", arida ma accuratissima, schematica ma desiderosa di definire in mezzo alla confusione dell'esilio babilonese l'identità del vero ebreo attraverso tre segnali distinti fondamentali: il sabato (*Genesi 2:1-4*), la circoncisione (*Genesi 17*) e la Legge». *Idem,* p. 57.

[11] «Molta parte del complesso legislativo del *Pentateuco* è stata raccolta e ordinata proprio da questa scuola che ha cercato di retroproiettare al Sinai quasi tutta la legislazione del successivo stato d'Israele. Organizzata la storia della salvezza su una trama fatta di genealogie, le quali tracciano la continuità dell'azione di Dio nella storia attraverso le varie generazioni d'Israele, la tradizione Sacerdotale allinea codici religiosi, liturgici, civili, penali e processuali (*Esodo 20-23; 25-3135-40; Levitico*) così da porre l'intera esistenza d'Israele sotto il segno della risposta fedele al Dio dell'alleanza». *Idem,* p. 57.

[12] AA.VV., *Seventh Day Adventist Bible Commentary,* vol. V, pp. 151,152.

[13] R.K. Harrison, *o.c.,* p. 48.

[14] AA.VV., *o.c.,* pp. 153,154.

[15] RICCIOTTI Giuseppe, *Storia d'Israele,* vol. I, Società editrice Interna-zionale, 5ª ed., Torino 1964, p. 132.

[16] R.K. Harrison, *o.c.,* pp. 59,60, 83,90,94.

[17] Per l'idealismo hegeliano la storia procedeva per tesi, antitesi e sintesi, al di fuori di qualsiasi possibilità di intervento soprannaturale, incoraggia l'ipotesi documentaria nel sistema storico-letterario di Wellhausen. In AA.VV. a cura di ROLLA Antonio, *Il messaggio della salvezza - corso completo di studi biblici*, in 5 volumi, vol. II, *Antico Testamento dalle origini all'esilio,* Elle Di Ci, Leuman Torino 1965, mantiene l'idea che il Wellhausen si sia «limitato a ripresentare con eleganza di erudizione la ormai vecchia teoria documentaria dopo aver applicato all'A.T. lo schema evoluzionistico di ispirazione hegeliana, allora imperante nella storia delle religioni». Questo non significa che il Wellhausen abbia applicato direttamente e consapevolmente i principi dell'idealismo hegeliano alla sua ipotesi. R.K. Harrison ritiene che il Wellhausen abbia applicato «l'approccio evoluzioni-stico di Vatke, un perseverante hegeliano, allo studio delle istituzioni della religione ebraica» *o.c.,* p. 21. Anche J.A. Soggin, ricorda che «Wellhausen stesso era stato discepolo d'un noto hegeliano W. Vatke». Respinge, però, l'idea che si possa definire hegeliana l'ipotesi documentaria di Wellhausen in quanto «studi recenti hanno dimostrato senz'ombra di dubbio che nel Vatke era hegeliano

soltanto l'impalcatura esterna mentre il Wellhausen si liberò ben tosto anche di questa». Aggiunge però che «non va esclusa, ovviamente, la possibilità che il Wellhausen e i suoi discepoli abbiano incosciamente assimilato elementi hegeliani come parte del contesto ideologico nel quale vivevano». SOGGIN J. Alberto, *Introduzione all'Antico Testamento,* Paideia, Brescia 1974, pp. 126,127.

[18] SCHEDL Claus, *Storia del Vecchio Testamento,* vol. I, ed. Paoline, Roma 1966, pp. 423,424.

[19] BRIGHT John, *A History of Israel,* 3ª ed., Westminster Press, Philadelphia 1981, p. 69.

[20] L'idea dell'evoluzione religiosa d'Israele è una teoria che la storia smentisce e pur essendo inconsistente, come vedremo anche in questo nostro lavoro la teoria documentaria continua a vivere anche se le fondamenta si sono perdute.

[21] *La Bibbia di Gerusalemme*, Testo Biblico di *La Sacra* Bibbia della CEI, note e commenti di *La Bible de Jerusalem,* 1973 e 1984, Edizioni Devoniane Bologna 1990, p. 24.

Sebbene questa dichiarazione sia iniziata con delle espressioni piuttosto critiche nei confronti della teoria delle fonti, di fatto la fa propria e la «cristallizzazione» la presenta nelle sue note a commento dei testi biblici, dove l'uso dei nomi di Dio sono la base per la suddivisione e definizione delle fonti:

- *Genesi 2:4a* fa parte della fonte E che precede, mentre dal *v. 4b-3:24* che riporta il nome Javhé si presenta il secondo racconto della creazione che ha tradizioni diverse dal primo;
- *5:29* «è il resto di una tradizione jahvista inserito in questo contesto sacerdotale (P)» che è molto più antico;
- *6:5-9:27* «Questa sezione combina due racconti paralleli:
  a) uno iahvista, pieno di colore e di vita (*6:5-8; 7:1-5, 7-10,* rimaneggiato, *12,16b, 17,22,23; 8:2b,3a, 6-12, 13b, 20-22*);
  b) l'altro sacerdotale più preciso ed elaborato, ma più secco (*6:9-22; 7:6-11, 13-16a,18-21, 24; 8:1,2a, 3b-5, 13a, 14-19; 9:1-17*).

  Il redattore finale ha rispettato queste due testimonianze che riceveva dalla tradizione, senza cercare di sopprimere le loro divergenze di dettaglio». Poi, prosegue la nota, l'autore "sacro" dipinge una inondazione del Tigri o dell'Eufrate con tinte forti da farne una catastrofe universale. Così insegnano i moderni teologi.

C.H. Gordon dopo quattro anni di interruzione accademica a causa della seconda guerra mondiale racconta di sé: «Tornato dall'esercito all'insegnamento, tenni un corso sull'Epopea di Gilgamesh. Nella tavola undicesima non potevo fare a meno di notare che il racconto babilonese della costruzione dell'arca conteneva le specificazioni in dettaglio in maniera molto simile a quelle del racconto ebraico dell'arca di Noè. Allo stesso tempo mi ricordai che la descrizione della *Genesi* è attribuita a P che viene datata nel periodo del secondo Tempio, in quanto fatti e cifre come quelli appartenenti all'arca sono peculiarità dell'ipotetico autore sacerdotale. Ciò che mi venne alla mente fu questo: se il racconto della *Genesi* intorno all'arca appartiene a P secondo queste considerazioni, l'Epopea di Gilgamesh dell'arca apparteneva anch'essa a P in base alle stesse considerazioni, il che è assurdo. Le tradizioni pre-abramiche nella *Genesi* (come il diluvio) non sono produzioni tardive di P; sono essenzial-mente pre-mosaiche e non è facile individuarvi nemmeno dettagli tardivi. Ciò è stato indicato da molto tempo dalle tavole sumero-accadiche e ora è chiaro come il cristallo dai testi ugaritici, di cui interi temi letterari e anche frasi specifiche sono in nostro possesso su tavole pre-mosaiche, come lo sono anche nella nostra Bibbia canonica» GORDON C.H., *Higher Critics and Forbidden Fruit,* in *Christianity Today,* Washington D.C., n. 4, 1959, pp. 131-134; cit. TERINO Alfredo, *L'origine del Pentateuco,* Unione Cristiana ed. Biblica, Fondi 1986, p. 75.

- *Genesi 12-13*. «I cap. *12,13* sono un racconto jahvista con alcune aggiunte sacerdotali o redazionali».
- *Esodo 19-40.* «Questa grande sezione è soprattutto di redazione sacerdotale: *Esodo 19:1,2a; 24:15b-31:18a; 34:19* sino alla fine del libro. Bisogna poi mettere a parte *20:22-23,33*, il codice dell'alleanza, che è unito secondariamente al Sinai. Il resto proviene dalle fonti antiche dove la distinzione tra jahvista ed eloista è talvolta difficile».
- *Esodo 23:20-33.* «Questo paragrafo composito porta i segni netti di una redazione deuteronomistica. Serve da conclusione al codice dell'allean-za, presentato così come una legge data al Sinai in preparazione all'installazione in Canaan - *un angelo*: questo angelo sarebbe distinto da Dio (cfr *Genesi 16:7* e seg.), sebbene la sua azione sia quella di Jahve».
- *Numeri 1-4.* «La sezione *1-4,* di redazione sacerdotale, mostra Israele come una comunità santa, definita e ordinata. Per il posto che occupa nell'accampamento, per le loro funzioni, per il loro stesso nome (interpretato in funzione del riscatto dei primogeniti), i leviti ne sono l'anima (cfr *2 Samuele 24*)».
- *Deuteronomio 32:48-52.* «Questo paragrafo che, al di sopra dell'in-serzione delle benedizioni di Mosè, continua in *34:1*, è l'opera del redattore sacerdotale che ha dato al *Pentateuco* la forma finale, unendovi il *Deuteronomio*. Esso ripete qui ciò che la stessa fonte sacerdotale aveva già detto in *Numeri 27:12-14*»

[22] RENDTORFF Rolf, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch,* in *Beiheft, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft,* Berlin-New York 1977, p. 169.

[23] R.K. Harrison, *o.c.,* pp. 51,52.

[24] BLOCHER Henri in *La creazione l'inizio della genesi,* ed. G.B.U., Roma 1984, pp. 325,326; I ed. *Le débout de la Genèse,* Presses Bibliques Universitaires, Lausanne 1979, come esempio ne cita diciotto che hanno pubblicato i loro lavori tra il 1894 e il 1969.

[25] *Idem,* pp. 325-327.
[26] KAUFMANN Yehezkel, *The Religion of Israel - from its beginnings to thebBabylonian exile,* London 1960, p. 1.
[27] ARCHER Gleason L., *La Parola del Signore,* vol. I, *Introduzione all'Antico Testamento,* ed. La Voce della Bibbia, Modena 1972, pp. 105,111.

«Un parallelo ancora più impressionante della irregolare distribuzione dei due nomi divini nella Torà è fornito dalla scrittura sacra musulmana, il Corano. Nessuno può porre in dubbio l'unità letteraria del Corano originato da Maometto, eppure noi vi riscontriamo un fenomeno identico a quello ebraico. Il nome *Allahu* corrisponde a*Elohim* e *Rabbu,*"Signore", ad *Adonay,* "*Kurios*-Signore", che gli ebrei posteriori usarono per sostituire il nome Jhwh. In alcune Sure (capitoli) troviamo che i due titoli sono frammisti tra di loro, ma in altre rinveniamo solo uno dei due titoli. Così a esempio nelle seguenti Sure non ricorre mai il nome Rabbu 4,9,24,33,48, 49,57,58,61,62,63,64,86,88,95,101,102,103,104,107,109,111,112. D'altro canto le seguenti Sure non usano mai il nome di Allahu: 15,32,54,55,56, 68,75,78,83,87,89,92,93,94,99,100,105,106,108,113,114. Abbiamo qui una indiscutibile prova che la letteratura semitica era capace di scegliere dei nomi diversi anche se era stata composta da un unico autore». *Idem,* p. 138.
[28] MÖLLER Wilhelm, *Are the Critics Right?,* 1903; *Wider den Bann der Quellenscheidung,* 1912.
[29] Vedere R.K. Harrison, *o.c.,* p. 80.
[30] A. Terino, *Origini,* p. 72; *Chi,* p. 47.
[31] «L'uso di *Elohim* in sezione J (*Genesi 3:1-5; 4:25;* ecc.) o, peggio ancora, l'uso di Javhé in E (*Genesi 15:1,2,7* seg. ecc.) o P (*Genesi 7:16b* ecc.). I critici sono allora costretti a rinunciare con scarsa consequenzialità ai loro criteri, oppure a sostenere che minuscoli frammenti di altri documen-ti si siano infiltrati nella sezione in causa. Finiscono con l'atomizzare completamente il testo (vedendo a volte fino a tre documenti in un solo versetto): ciò equivale a una *reductio ad absurdum* della storia. In linea di massima non esistono per loro dei grandi autori ed i capolavori sembrano essere nati dall'opera di tutta una serie di oscuri scribacchini (W.J. Martin). Al posto dell'autore fanno intervenire un personaggio molto comodo, il Redattore, che in qualche caso rivela un'incredibile abilità nell'operare suture fra testi diversi, del tutto invisibili al lettore comune, e in altri un'incredibile stupidità nel lasciare sussistere grosse "contraddizioni". Kitchen sottolinea che non esiste alcun dato extra-biblico che si presti ad attestare un simile metodo di composizione per dei libri paragonabili a quelli del *Pentateuco*. Nel XIX secolo altri testi hanno dovuto subire il sezionamento da parte di critici scettici, per esempio quelli di Omero e di Erodoto, ma per essi queste teorie artificiose sono state abbandonate da lungo tempo. Solo i critici della Bibbia rifiutano di lasciare cadere delle tesi ormai superate». H. Blocher, *o.c.,* pp. 328,329.

«In base allo studio della letteratura greca, DORNSEIFF F., *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft,* 1934, LII, pp. 57 e seg.; LIII, 1935, p. 154; LV, 1937, pp. 127 e seg.; LVI, 1938, pp. 64 e seg., sferrò nel 1934 un attacco alla validità dell'uso dei nomi divini come criterio di analisi letteraria. Facendo riferimento all'*Iliade* di Omero, egli fece notare che il nome "Alexandros" si trovava in essa frequentemente associato a quello di "Paris" (Paride), e che questo avrebbe potuto costituire, in base alla teoria di Graf-Wellhausen, un valido criterio per dividere l'*Iliade* in fonti "alexandrosiste" e "parisiste". Egli confrontò inoltre le lezioni giuridiche alternate ai racconti storici nel *Pentateuco*, mettendo in evidenza la presenza di fenomeni simili nell'antica letteratura classica, particolarmente in *Le opere e i giorni*, di Esidio. Ridicolizzando l'applicazione del metodo "forbici e colla" al tentativo di spiegare le origini di un'opera così maestosa come l'*Iliade*, egli negò la sua validità anche ai fini di chiarire la formazione letteraria dell'attuale *Pentateuco.* Forse il fatto più notevole è che il suo studio sia stato pubblicato da una rivista ch'era stata fondata da un noto critico radicale, Bernhard Stade». R.K. Harrison, *o.c.,* p. 135.
[32] Il *Salmo 19* ha due parti, la prima è in relazione al creato ha l'espressione *Elohim*, la seconda riguarda la legge, al patto, presente *Javhé*.
[33] Con Hupfeld, Graf e Wellhausen difese la teoria documentaria.
[34] KUENEN Abraham, *Hexateuch*, 1886, p. 56; cit. G.L. Archer, *o.c.,* p. 140.
[35] Per il fatto che l'Eterno si presenti con questa dichiarazione: «Io apparvi ad Abraamo, a Isacco e a Giacobbe, come Dio onnipotente; ma non fui conosciuto da loro con il mio nome di Javhé» ha fatto supporre alla teologia liberale che sia qui la prima volta che il Dio d'Israele abbia fatto conoscere il suo nome. Chiedendo chi è e quale sia il suo nome, la domanda implicava l'interesse di sapere che tipo di persona, di divinità c'era. La traduzione: «Sotto il carattere espresso dal mio nome Javhé non mi feci loro conoscere», indicherebbe che i patriarchi l'abbiano sì conosciu-to con il nome di Javhé, ma non nella sua natura. La madre di Mosè chiamandosi Iochebed, cioè Ja=Javhé è gloria (*Esodo 6:20*) conferma che il nome di Javhé era già conosciuto.
[36] G.L. Archer, *o.c.* pp. 110, 139, 140, 142,143.
[37] CASSUTO Umberto (Moshe David), *The Documentary Hypothesis,* Jerusalem 1961, p. 41; vedere *A Commentary on the Book of Genesis, Part I: From Adam to Noah, Genesis I-IV:8*, The Magnes Press, Hebrew University, Jerusalem 1961; cit. da H. Blocher*, o.c.*.; cit. A. Terino, *Origine,* p. 122; *Chi,* p. 74.

[38] KITCHEN Kenneth A., in a cura di DOUGLAS J.D., *The New Bible Dictionary,* Inter-Varsity Press, Downers Grove, III, London 1962, p. 349.
[39] RANDELLINI Lino C.F.M., *Il Libro delle Cronache,* in *La Sacra Bibbia - Antico Tstamento*, a cura di GAROFALO Salvatore, Marietti, Torino, p. 32.
[40] PICCARDO Hamza R., *Anela il petto,* ed. Al Hikma, 2002.
[41] «Se gli altri dèi non esistono, Dio non può essere un Dio particolare o locale, ma soltanto il Signore unico, di tutti i popoli e di tutte le genti. Come ha tratto Israele dall'Egitto, così ha condotto i filistei da Caftor e i siri da Kir (*Amos 9:7*); egli guida la mano degli assiri per punire Israele (*Isaia 41:2-4; 45:1*). Questa era parte del suo programma originario: fin dall'inizio aveva dichiarato ad Abramo: "in te saranno benedette tutte le famiglie della terra" *Genesi 12:2*» GIRARDET Giorgio, *La Bibbia perché - il linguaggio e le idee guida,* ed. Claudiana, Torino 1993, p. 107.
[42] Si è fatto della rivelazione progressiva di Dio l'argomento per creare e giustificare l'evoluzione religiosa d'Israele che passava dalla mentalità tribale ai successivi raffinamenti della coscienza religiosa dai profeti culminando nei Vangeli. In questo divenire, «la Bibbia farebbe ripercorrere le tappe dell'evoluzione religiosa dell'umanità. È chiara la radice evolutiva e ottocentesca di questa concezione, che è ritenuta da tempo superata, anche se continua a essere ripresentata nelle opere di divulgazione popolare» *Idem,* p. 33.
[43] Vedere BENINI Paolo, *Il culto solare - breve studio sull'evoluzione del culto solare,* in Appendice a PELLEGRINI Adelio, *Quando la profezia diventa storia,* Edizione AdV, Falciani 1998, pp. 1211-1218.

«Gli studi antropologici più recenti mostrano che un tale concetto dell'"uomo primitivo" è oggi completamente privo di fondamento. Ricerche nell'ambito della società "primitive", in Africa e altrove, indicano che le cosmogonie, le strutture legali e di regalità, la sensibilità etica e altro di molte di tali società, sono altamente complesse, assai sofisticate e mostrano una profonda sensibilità morale e religiosa Al presente non vediamo nessuna ragione per ritenere che le narrazioni della *Genesi* assomiglino a materiali oralmente trasmessi. Se i biblisti vogliono sostenere una tale tesi, debbono elaborare nuovi criteri con cui stabilirla». WARNER S.M.,*Primitiva Saga Men,* in *Vetus Testament,* Leiden, n. 29, 1979, pp. 325-335.
[44] WRIGHT Georges Ernest, *God Who Acts,* Chicago-London 1952, pp. 21,22; *The Old Testament Against Its Environment,* London 1950, pp. 28,29. Quest'ultimo scritto riporta le prove archeologiche. Cit. A. Terino, *Origini,* p. 57.
[45] In questo capitolo la parola Javhé, quale nome dell'Eterno, sostituisce il tettagramma Yhwh come lo presentiamo nel resto del nostro lavoro.
[46] J.A. Soggin, *o.c.,* p. 101. Vedere CHOURAQUI André*, La pensée Juive,* Presses Universitaires de France, Paris 1968, pp. 9-19.
[47] R.K. Harrison, *Introduxtion,* p. 383.
[48] G.L. Archer, *o.c,* p. 122.
[49] «Il fatto che Dio sia così naturale che non abbiamo nell'A.T. nessuna traccia di speculazione sull'origine o sul suo divenire: mentre le religioni vicine presentano la teogonia come il primo stadio dell'organizzazione del caos, il Dio dell'A.T. è là dall'origine». JACOB Edmond, *Théologie de l'Ancien testament,* Delaschaux et Niestlé, Nechâtel, Paris 1955, pp. 28,29.
[50] «Dio per esistere e per manifestare la sua sovranità non ha bisogno del concorso di altri esseri: l'antropomorfismo biblico si differenzia molto nettamente dall'antropomorfismo antico in generale dove il dio non è solamente sempre associato a una dea, ma dove è anche attorniato da tutta una corte di persone uguali o subalterne a imitazione della famiglia umana. L'A.T. ignora ogni partenariato femminile di Javhé, l'ebreo non possiede neppure nessun termine per designare la dea» *Idem,* p. 31.
[51] A. Chouraqui, *o.c.,* pp. 11,15,16.
[52] J.B. Briffths (1911), uno studioso che «in un primo tempo (aveva) aderito alla posizione di Graf-Wellhausen, egli sostenne in seguito, in base a considerazioni archeologiche e filologiche, che il Deuteronomio non poteva avere avuto origine ai giorni di Giosia. Per provare questa sua tesi, mise in evidenza il fatto che difficilmente più di tre delle venticinque leggi che gli studiosi seguaci del metodo critico consideravano caratteristiche della legislazione deuteronomica potevano avere avuto qualche reale significato nelle circostanze proprie del regno di Giosia, e che anche per queste tre si poteva postulare una data precedente della storia israelitica» R.K. Harrison, tr.it., *o.c.,* pp. 87,88.
[53] G. Leonardi, *o.c.,* pp. 43,44.
J.A. Soggin, sostenitore della teoria documentaria, a seguito del confronto dei testi: *2 Re 22:*3 e *2 Cronache 34:*2 che pongono la riforma nel XVIII e VIII anno del suo regno (quest'ultima ritenuta più attendibile) scrive: «Per questo la teoria classica sull'origine del *Deuteronomio* dovrà essere sottoposta a verifica critica, presentando alcuni elementi difficilmente riconciliabili tra di loro». J.A. Soggin, *o.c.,* p. 168.
Riteniamo che le due date siano complementari tra di loro. La riforma di Giosia è iniziata prima della scoperta dei rotoli il cui ritrovamento ne è una conseguenza. Questa scoperta non dà origine alla riforma, la incoraggia e la motiva.
[54]

1 Re 3:8	*Deuteronomio 7:7,8*
4:20	*Genesi 22:17*

15:18
5:1 *Levitico 15:31*
6:13 *Esodo 26:33,34*
6:19 *30:1-3*
6:20 *25:18-22*
6:23 *26:31*
6:29 *30:17-21*
7:23 *25:16; 40:20; Deuter. 10:5*
8:9 *2 Re 14:6*
Deuteronomio 24:16 *Esodo 23:17 (attribuito a J)*
12:4,5 *1 Re 8:29*

12:11
Il *Deuteronomio* afferma la volontà di Dio di avere un unico santuario.
2 Re 18:22 al tempo di Ezechia (715-687 a.C.), prima di Giosia (640-509 a.C.) questa unicità era accettata.
[55]

Deuteronomio 14:3-20 *Levitico 11:2-23*
15:1,2 *25:2* e seg
23:99,10 *15*
24:8 *13:14*
10:9 *Numeri 18:20* e seg.

[56]

Numeri 6:1-21 *Amos 2:11,12* (755 a.C.)
Levitico 2:11 *4:5*
Levitico 7:11,14; 8:21 *5:22*

Amos 2:4 fa riferimento a leggi e statuti esistenti e conosciuti.
Con difficoltà si possono applicare le parole di *Osea 8:11,12* alle sole fonti J e E.
[57] G.L. Archer, *o.c.* pp. 106,114,115.
[58] R.K. Harrison, *o.c.,* p. 145.
[59] ROWLEY Harold Henry, *The Growth of the old Testament,* ed. Hutchinson's University Library, 2ª ed., New York 1953, p. 29.
[60] A. Terino, *Origine,* p. 89.
[61] G.L. Archer, *o.c.,* pp. 187,188.
[62] "L'Eterno degli eserciti" è un nome abbreviato dell'espressione "l'Eterno, Dio degli eserciti". Potrebbe indica l'Eterno come il sovrano delle potenze celeste, degli astri (*Isaia 40:26; Salmo 103:20,21; 148:2*) e degli angeli (*Genesi 32:1,2; Salmo 91:11*). Questo nome appare in *1 Samuele 1:3* per la prima volta. È in uso sotto Samuele e Davide «nel momento in cui Israele cominciava a essere innalzato alla sua alta posizione di regno visibile dell'Eterno. (Questo) Dio nazionale cominciava anche a essere indicato come il Dio di tutto l'universo» *La Bible Annotée, Ancien Testament, Les Livre Historiques,* vol. III, *Samuel,* Neuchâtel 1892, p. 187. In questa prospettiva «*1 Samuele 17:45* sarebbe una definizione del concetto» TURRO James C., *1-2 Samuele,* in *Grande Commentario Biblico Queriniana,* Brescia 1974, p. 214, (*I Samuele 1:3,11; 4:4; 15:2; 17:45; 2 Samuele 5:10; 6:2,18; 7:8,26,27; 1 Cronache 17:7,24; Salmi 46:11; 48:8; 59:5; 69:6; 80:4;14; 84:1,3,8; 89:8*).

Nei libri storici viene citato anche al tempo dei re Acaz ed Ezechia (*1 Re 18:15; 19:10; 2 Re 3:14; 19:31*).

Amos (767-753 a.C.) è il primo profeta predicatore a utilizzare questa espressione (*3:13; 4:13; 5:14-16,27; 6:8,14; 9:5*), una volta la scrive anche Osea (755-725 a.C.) nel suo libro (*12:6*),

In Isaia (740-685 a.C.) è parte integrante della sua poesia (*1:9; 2:12; 3:1,15; 10:16,23,26, 33; 13:4,13; 14:22,23; 19:25; 21:10; 22:12,14,15; 23:9; 25:6; 28:22; 29:6; 31:4,5; 37:16,32; 39:5; 44:6; 45:13; 47:4; 48:2; 51:15; 54:5*). Anche il suo contemporaneo Michea (730-685 a.C.) l'esprime nel suo scritto un sola volta (*4:4*).

Anche *Sofonia* (630-620 a.C.), mezzo secolo dopo, l'impieha una sola volta (*2:9,10*).

Fa però parte dell'oratoria di Geremia (627 oltre 586 a.C.) che esercitò il suo ministero anche al tempo di Giosia e vide l'esilio (*2:19; 5:14; 6:6,9; 7:3,21; 8:3; 9:7,15,17; 10:16; 11:17,20,22; 15:16; 16:9; 19:3,11,15; 20:12; 23:15, 16,36; 25:8,27-29,32; 26:18; 27:4,18,19,21; 28:2,14; 29:4,8,17,21, 25; 30:8; 31:23,35; 32:14,15,18; 33:11-13; 35:13,17-19; 38:17; 39: 16; 42: 15,18; 43:10; 44:2,7,11,25; 46:10,18,25; 48:1,15; 49:5,7,26; 49:35; 50:18, 25,33, 34; 51:5,14,19,33,57,58*).

Dopo l'esilio, l'espressione è utilizzata da Aggeo (520 a.C.) *1:2,7,9,14; 2:4,6,7,8,9,11,23;* Zaccaria (520-515 a.C:) *1:4,6,12, 14,17; 2:8,9,11; 3:7,9, 10; 4:6,9; 5:4; 6:12,15; 7:3,7,9, 12,13; 8:1-4,6,7,9,11, 14,18-21,23; 9:15; 10:3; 12:51; 13:2,7; 14:16,17,21;* e da Malachia (425 a.C.) (*1:4,6,8-11,13, 14; 2:2,4,7,8,12,16; 3:1,7,10-12,14, 17; 4:1,3*).

Un simile sentimento che esaltava la forza, la signoria e l'autorità di Yhwh, capace di infondeva forza, speranza e liberazione, bisogno che c'era al tempo di Ezechia, Giosia e al tempo dell'esilio, non poteva non essere riportata nel *Deuteronomio,* anche in tutto il *Pentateuco* e in particolare nel libro di Giosuè, che venivano redatti, secondo l'Alta Critica, in quell'epoca e per quei motivi. Il fatto che questa dicitura sia completamente assente in questi scritti - anche quando Mosè compone *"il Canto del Mare" Esodo 15,* che presenta la potenza di Yhwh che sconfigge i nemici d'Israele - testimonia che non si deve utilizzare il testo biblico a proprio piacimento.

[63] A. Rolla, *o.c.,* p. 13.

[64] Il *Salmo 2* riporta al verso *7* e *12*, la parola *ben*=figlio in ebraico, e *bar*=figlio in aramaico. I critici sostenevano la necessità di una correzione o in un senso o nell'altro. Nel testo ugaritico troviamo le stesse parole.

[65] G.L. Archer, *o.c.,* pp. 144,145. Vedere nota n. 73.

[66] Un esempio fra i tanti. Si considerano che siano due i racconti del passaggio del Mar Rosso. Uno presenta «un forte vento orientale» che spinge via le acque, mentre l'altro, più appariscente, racconta che Mosè stende il suo bastone sul mare separando le sue acque che costituiscono un muro a destra e a sinistra (*Esodo 14:21,22*). Secondo i critici il narratore biblico non sembra imbarazzato nell'accostare queste due tradizioni e neppure cerca di spiegare la contraddizione. Per lui le due versioni sono corrette perché esprimono l'opera di Dio. Riteniamo che non si è di fronte alla fusione di due narrazioni ma di un solo racconto dove Mosè, dopo aver steso il suo bastone assiste, assieme al popolo, al soffiare forte del vento.

[67] ALLIS Oswald Thompson, *The five Books of Moses,* Presbyterian and Reformed Publishing Co., Phillipaburg -New Jersey, 1964, p. 97.

«Il gusto della ripetizione, la struttura che fa seguito all'enunciato globale la sua ripresa con un certo sviluppo, la sostituzione di un termine con i suoi sinonimi ed in particolare il passaggio da un nome divino a un altro nello stesso testo (p.es. Baal e Hadad sulla tavoletta di Hadad a Ugarit e i vari nomi di Osiride sulla stele di Ikhernofret) sono caratteristiche ben attestate, presenti in documenti del Medio Oriente antico che è impossibile considerare dei "collages" di documenti anteriori. Il testo biblico così come è corrisponde ai canoni letterari della sua epoca, mentre i critici vorrebbero imporgli il proprio modo di riferire i fatti». H. Blocher, *o.c.,* p. 328.

[68] G.L. Archer, *o.c.,* p. 145.

[69] Cit. H. Blocher, *o.c.,* p. 327.

«Nel caso dei due supposti racconti della creazione, *Genesi 1* deriva dal documento P ed è di data antica o post esillica, *Genesi 2* proviene da J datato dal nono secolo. Ma si deve ammettere che *Genesi 2* non è nemmeno un racconto della creazione del mondo, in quanto tratta solo della creazione di Adamo e dell'ambiente (Eden) nel quale egli fu posto». G.L. Archer, *o.c.,* p. 147.

Inoltre *Genesi 2:3* obbliga i critici delle fonti a dividerlo tra i due documenti J e P. La nascita del cielo e della terra sono quelli di Adamo e di Eva, dopo la creazione iniziale che ha già avuto luogo. *Idem.*

[70] cit. da G. Leonardi, *o.c.,* p. 50.

[71] G. Steinmann così dipinge i due quadri: «Il primo capitolo è scritto in una lingua vaga, tecnica e pesante: è l'opera di un giurista e di un prete. La maestà del soggetto è messa in rilievo meglio dalla povertà verbale del testo che dallo stile. Il secondo capitolo è invece opera di un autore dallo stile colorito, preciso, vivo e ricco di umorismo, poetico sino al midollo. I personaggi sono intensamente viventi; tutto è diretto a colpire lo spirito e ad imprimersi incancellabilmente nella memoria». *o.c.,* p. 86.

[72] *e tutto ebbe inizio! Miti della Creazione*, a cura di PEDROTTI Walter - FISCHER Marta, Demetra Bussolengo 1996. VEDERE COSA DICE

[73] FLORI Jean, *La Genèse ou l'antimythe,* ed. Les Signes des Temps, Dammarie les Lys 1980. Di questo nostro professore riportiamo alcune righe. Il testo biblico esprime in effetti: «La filosofia della luce nella teologia dello pseudo Denis o nello mazdeismo. Essa irradia da Dio, essa ne scaturisce in una forma talmente continua che si può considerare come divina nella sua essenza. Qui il nostro testo demitizza subito. No, la luce non è divina. No, non è Dio, neppure "di Dio". Essa è *creata* da Dio. Non è che un prodotto. Dio esiste prima di lei Per lo scrittore sacro, non ci sono all'origine due *principi*, l'uno di luce e l'altro di tenebre: all'origine c'è il Dio creatore di luce, ma che non bisogna limitare alla luce. Certo, Dio è luce, ma la luce non è Dio!

- Un rigetto radicale di tutte le mitologie. L'abbiamo detto e insistiamo: nel testo biblico Dio è solo ad agire. Non ha bisogno di niente neppure delle persone per creare. Dice e la cosa si realizza.
- Una opzione radicale alle mitologie esistenti. Prendiamo per esempio l'espressione "mostri marini" *Genesi 1:21* che le mitologie antiche presentano come esserci all'origine del mondo (Tiamat in Babilonia, Apofis in Egitto). L'autore biblico si preoccupa di indicare che essi non sono che delle creature del solo Dio dal quale esse dipendono. Pure rigettando ogni nozione di preesistenza della materia, la Bibbia pone dalle sue prime parole l'anteriorità assoluta di Dio in relazione a tutto. Siamo lontani della mitologia dell'epoca quando gli dèi erano pure creati, si creavano da loro stessi, come si vede in Egitto a proposito del dio Pta nella cosmogonia di Menfi.

- Un atteggiamento deliberatamente demistificante a proposito delle divinità adorate un po' dappertutto in quell'epoca. Che si tratti di divinità chthniens (l'oceano, il cielo, la terra) o di divinità astrali (il sole, Shamash dei babilonesi, che si adorava un po' dappertutto; la luna, Sin dei babilonesi, il cui culto era uno dei più celebri in Mesopotamia; le stelle che le si consideravano come delle manifestazioni delle divinità "assegnate a residenza" dei grandi dii vincitori). Ora nella Bibbia, tutte queste divinità si vedono radicalmente demitizzati e ridotti allo stato di semplici creature. Degli "oggetti fabbricati".
- Una prospettiva universale. In quel tempo, quando tutte le mitologie antiche hanno un passato ideologico e politico molto chiaro, il racconto biblico si situa su un piano ben più elevato: quello dell'umanità tutta intera. Così il poema della creazione babilonese esalta il dio *nazionale* di Babilonia, Marduk, e glorifica Babilonia, loda i suoi templi e la sua opulenza. È la stessa cosa dei miti egiziani dove Menfi esalta Pta, il dio della città, facendo di essa l'archetipo di tutte le città future. Al contrario, nella Scrittura santa, Dio è presentato come un Dio universale e non nazionale. Non è presentato come il Dio dei giudei, ma come il Dio creatore di tutti gli uomini. Il racconto non menziona né Gerusalemme, né qualsiasi città giudaica dalle quale si farebbe risalire l'esistenza o l'origine di questa lontana epoca. Non fa neppure allusione al tempio di Gerusalemme.
- Un'ottica non ritualista. Notiamolo, i miti avevano la funzione di raccontare ciò che era avvenuto "una prima volta", in un tempo "altro" (*in illo tempore*) e che poteva, dunque, essere sempre ripetuto di nuovo mediante la realizzazione dei riti, ma il testo biblico della creazione non si presta assolutamente alla elaborazione di un rito. Non si presta neppure a un uso cultuale o liturgico come era il caso dei miti nella maggior parte delle religioni antiche. Si leggeva il mito solennemente in occasione d'una festa particolare che commemorava l'avvenimento mitico invocato e si originava tutta una liturgia di attualizzazione. Niente di tutto questo esiste nella religione della Bibbia, sia che si tratti del giudaesimo che del cristianesimo. Colpisce ancor di più che i miti antichi erano estremamente lunghi e complicati e che la loro lettura, o la lettura di uno dei loro estratti, doveva occupare un tempo abbastanza considerevole. Per contro, la brevità e la semplicità del testo biblico avrebbe reso molto facile il suo impiego liturgico. E sarebbe stato facile farne una specie di liturgia per il giorno del sabato, commemorando ogni settimana l'atto creatore di Dio

Il senso profondo della creazione espressa nel quadro di una settimana, è un modo pedagogico per insegnare delle verità principali, essenziali per ogni teologia.

Queste verità potrebbero essere così riassunte:

a. Dio è prima del tempo.
b. Dio è prima della materia.
c. Dio fonda la storia.
d. Dio crea immediatamente.
e. Dio crea perfettamente.
f. Dio crea liberamente.
g. Dio fa dell'uomo una creatura privilegiata». *o.c.,* pp. 95,81,82,96-98.

[74] G. Leonardi, *o.c.,* pp. 50,51.

[75] «Dopo questa operazione Adamo non era "diminuito" era arricchito! L'essere umano totale, non è né l'uomo né la donna, è l'uomo *con* la donna. L'unità fondamentale della società non è l'individuo, né la tribù, né la patria, né il partito, è la coppia. E si comprende allora la gioia espressa da Adamo quando constata che ora non è più solo; ha accanto a lui un essere *simile* a lui, della stessa carne come la sua La donna non è essenza né inferiore né superiore all'uomo, gli è *simile*». J. Flori, *o.c.,* pp. 164,165.

[76] G. Leonardi, *o.c.,* pp. 51,52.

[77] Per il cap. *1* che termina al *2:3,* H. Blocher presenta la seguente simmetria:

I giorno: *vv. 3-5*	*vv. 14-19*: giorno IV
II giorno: *vv. 6-8*	*vv. 20-23*: giorno V
III giorno: *vv. 9,19,* in parallelo ai *vv. 29-31, il v.* 13	*vv. 24-31*: giorno VI

VII giorno: *2:1-3*

Il prof. avventista Gutierez presenta la struttura del testo nel modo seguente:

[78] H. Bolocher, *o.c.,* p. 324.

[79] G. Girardet, *o.c.,* p. 35.

[80] *Esodo 7:14; 24:4,7; 34:27; Numeri 33:1,2; Deuteronomio 31:9,11.* Che il *Pentateuco* sia opera di Mosè lo confermano citazioni dell'A.T.: *Giosué 1:7 8:31,32. 1 Re 2:3; 2 Re 14:6; Daniele 9:11-13 Esdra 6:18; Nehemia 13:1; Malachia 4:4.*

[81] *Matteo 19:8; Giovanni 5:46,47; Atti 3:22, cfr. Deuteronomio 18:15; Romani 10:5, cfr. Levitino 18:5.*

[82] Un singolo autore come Milton non potrebbe avere scritto poemi gioiosi come l'*Allegro*, un poema epico elevato come il *Paradiso perduto* e saggi di prosa scintillante come l'*Areopagitica.* Se fosse stato un unico autore ebreo sarebbe stato diviso almeno in una ipotetica teoria di tre documenti (A B C)! Sarebbe come dire che Umberto Eco non sia l'autore delle prime cinquanta pagine del suo romanzo *Il nome della rosa*, perché vivendo alla fine del secondo millennio scrive come un autore del Medio Evo.

«*Genesi 30:23,24*: "Ed ella concepì e partorì un figlio, e disse: 'Dio (Elohim) ha tolto il mio obbrobrio'. E gli pose nome Giuseppe, dicendo: 'Javhé mi aggiunga (*yôsêp*) un altro figlio'". Pur non essendo le parole di

Rachele una vera poesia, esse partecipano tuttavia al gusto poetico del parallelismo. Si tratta ovviamente di un gioco di parole tra *Yôsêp* e *yôsêp* - sì da rendere questo verso unitario. Tuttavia, a motivo del criterio artificiale seguito da Wellhausen, si deve dividerlo in due parti di cui la prima appartiene a E e la seconda a J». G.L. Archer, *o.c.,* p. 144.

[83] Già nel XIX secolo *La Bible Annotée, Ancien Testament - Les Prophètes,* vol. II, *Daniel,* Paris, Neuchâtel, Genève, pp. 273,274, così spiegava: «Nessuno dei quattro successori di Nebucadnetsar menzionati da Beroso e il Canone di Tolomeo (Evilmerodac, Neriglissor, Laborosoar-cod, Nabonide) porta questo nome di Belsatsar. Parrebbe dunque esserci contraddizione tra Daniele e la storia profana... Recenti scoperte sono venute a portare una luce nuova su questa questione, in apparenza insolubile. L'esistenza reale di Belsatsar è stata constatata da una iscrizione decifrata nel 1854, dalla quale risulta che il figlio maggiore di Nabonide porta questo nome. L'iscrizione... è una preghiera di Nabonide al dio della luna, Sin, nella quale diceva: "Quanto a me, *Nabou-Nahid* (Nabonide), nel mio stato di peccato nei confronti della grande divinità, salvami, accordami generosamente il prolungamento della mia vita fino ai giorni lontani! E per ciò che è di *Bel-sar-oussour*(Belsatsar), mio figlio maggiore, il germoglio del mio cuore, metti nel suo cuore la venerazione della grande divinità; che mai si lasci andare al peccato e non si compiaccia nell'infedeltà».

[84] Mai menzionati nelle opere classiche dell'antichità sono scomparsi dalla storia senza lasciare tracce, fino alle scoperte archeologiche dell'inizio XX secolo. Oggi si può affermare che gli Hittiti al tempo dei patriarchi costituivano un vasto impero, estendendo la loro influenza politica su gran parte dell'Asia Minore e la Siria.

[85] W.F. Albright si è formato allo scuola critica estremistica di Paul Haupt. Fu un critico radicale. Nel 1919 si trasferì a Gerusalemme e divenne poi direttore della *American School of Oriental Research*, il più importante centro americano di studi archeologici in Palestina. Di lui scrive R.K. Harrison: «Il più importante archeologo biblico del secolo (XX) SI deve alle sue interrotte fatiche se tra il 1920 e il 1940 l'archeologia palestinese divenne finalmente maggiorenne La conseguenza più importante dell'opera di Albright è stata che tutti i libri scritti prima del 1940 sui temi della storia e dell'archeologia dell'A.T. debbano considerarsi superati» *o.c.,* pp. 124-126. Egli stesso descrisse la sua evoluzione di pensiero in occasione del necrologio in memoria di Molvin G. Kyle, notissimo studioso, maestro e scrittore morto nel 1933. W.F. Albright in occasione del suo necrologio al dr. Melvin Grove Kyle che saluta con «Ave anima mundi» scrive: «Dr. Kyle rimase sino alla fine saldamente conserva-tore nelle sue posizioni fondamentali, mentre lo scrivente è passato gradualmente dall'estremo radicalismo del 1919, a una posizione che non può essere definita né conservatrice né radicale nel senso comune dei termini» ALBRIGHT William .Forxwell, *In Memoriam,* in *Bulletin of the American School of Oriental Research,* n. 51, Jerusalem-Baghdad, settembre 1933, p. 6,7. W.F. Albright dopo il 1933 ebbe ancora numerosi anni di lavoro e di studi.

[86]

[87] Archer G.L., *o.c.,* pp. 120-124.

[88] In *Esodo 15:27* ci precisa il numero delle fontane e delle palme. In *Numeri 11:7,8* si descrive la forma e il gusto della manna che non era conosciuta in Canaan.

[89] Esempio: *Genesi 41:43*, *'abrek* = piega le ginocchia, dall'egiziano *'b rk*=o cuore piegati giù.

[90] GARROW Dunca, *New Light on Hebrew Origins,* 1936, consacra le pagine 74-179 a dimostrare la minuziosa accuratezza e l'autentico colorito locale dell'autore della Torà.

[91] «Il legno per la costruzione del tabernacolo non è di cedro, ma di acacia, che si trova solo nell'Egitto o nella penisola sinaitica (*Esodo 25:5*). Le pelli usate per la sua costruzioni sono pelli di tasso (*Esodo 25:5; 36:19*), vale a dire del dugongo che si rinviene nei mari adiacenti all'Egitto e al Sinai, ma non in Palestina». *Esodo 1:6* menziona le «due sponde del sedile per il parto», espressione che si trova nell'inno penitenziale egiziano di Nefer-Abet. Chi scrive deve conoscere bene l'Egitto. Anche chi scrive di *Numeri 13:22*, dimostra la stessa cosa: dice che Ebron «era stata edificata sette anni prima di Tanis in Egitto». A. Terino, *Origine,* pp. 254,255.
Nella lista degli uccelli puri e impuri di *Levitico 11* e *Deuteronomio 14* ce ne sono alcuni che sono del Sinai e non del Canaan: il pigargo, specie di antilope o bue selvaggio, *Deuteronomio 14:5;* ostriche, *Levitico 11:16;* il tasso delle rocce, *Levitico 11:5* è della penisola sinaitica e dell'Arabia.

[92] Il fatto che *Deuteronomio 4:41-43; 19:1-13* menzioni il nome delle città rifugio a oriente del Giordano e non quelle a Occidente, fa supporre che non si è ancora entrati in Canaan la cui conquista avverrà dopo la morte di Mosè. A. Terino, *Origine,* p. 254 e seg.

[93] *Genesi 13:10* fa comprendere che chi scrive conosceva bene l'Egitto e la valle del Giordano. *Genesi 23:2* dice che «Sara morì a Kiriat-Arba, cioè Ebron, nel paese di Canaan». «Dire che Ebron si trova in Canaan sarebbe del tutto superfluo per i lettori ebrei abitanti nella Palestina da generazioni; per gli ebrei appena usciti dall'Egitto invece fu indubbiamente una informazione utile (cfr anche *33:18; 35:6; Numeri 13:*22)». A. Terino, *Origine,* p. 252. La precisazione del testo fa comprendere che il lettore non era familiare con la nuova geografia. Per lo stesso motivo non ci precisa che Gosen si trova in Egitto (*Genesi 46:28*). Stessa osservazione per*Genesi 33:18.* «Quando - il testo biblico - fa riferimento all'Egitto non usa la glossa per il fatto che egli e i suoi lettori conoscevano bene l'Egitto» *Idem,* p. 251.

Alcuni dati forniti non volontariamente fanno pensare a un'epoca in cui Israele non conosceva ancora il Canaan, probabilmente perché non v'era entrato. *Idem,* p. 251 e seg.

[94] Documenti di Nuzi datati del XV secolo a.C. presentano la regola per la legittimazione dei figli nati dalla serva.

[95] G.L. Archer, *o.c.,* pp. 126s134.

[96] L'Alta Critica considera la creazione un mito e il diluvio una leggenda che lo si trova dappertutto e in particolare presso i popoli della mesopotamia e viene presentato come il risultato di un'opera di redazione che ha unito differenti fonti. Il prof. di Scrittura al West Seminary di Cincinnati, Ohio, Eugene H. Maly scrive a proposito di *Genesi 6:9-22*: «Il prologo di P è in accordo teologico con J (cfr *6:11-13* e *6:5-8*), ma è espresso in maniera meno antropomorfica. In P sono già presenti le fonti più antiche». Di *Genesi 7:1-8,22* scrive: «A partire dal cap. *7*, le sue tradizioni J e P non sono più semplicemente contrapposte, ma a volte si intrecciano. La distinzione delle due narrazioni, come viene di solito proposta, è la seguente:

- J: *7:1-5, 7-10, 12, 16b, 17b, 22,23; 8:2b,3a, 6-12, 13b, 20-22;*
- P: *7:6,11,13-16a, 17a, 18-21,24; 8:1,2a, 3b-5, 13a-19.* Vi sono lievi divergenze di opinione su alcuni versetti. La forma finale favorisce P che fa da spina dorsale al racconto. Vi sono evidenti doppioni: *6:19,20* e *7:2,3* e *7:24; 8:5* e *8:9,* ecc. Le fonti bibliche per la storia del diluvio, possono essere ricondotte, direttamente o indirettamente, a un originale mesopotamici, oggi sconosciuto. Ci restano parecchie narrazioni extra-bibliche che rivelano forti somiglianze con i recenti racconti ebraici Le versioni extra bibliche riflettono la mitologia pagana: vi sono molti dèi che decretano il diluvio, senza alcun motivo evidente Nel racconto biblico, invece, l'unico Dio, supremo Signore della situazione, decreta il diluvio a causa del peccato dell'uomo.

Il racconto della costruzione dell'arca non è stato conservato da J, che incomincia direttamente con l'ordine di Dio a Noè di entrare nell'arca. Noè è trovato "giusto" al cospetto di Dio, come P avevano annotato (*6:9*). La distinzione rituale fra animali puri e impuri era già un tratto della religione d'Israele al tempo in cui la tradizione J fu scritta. Come in altri casi (p. es. *4:2-5*), J introduce un anacronismo col porre la distinzione nel passato (*vv. 2,3*); P più attento sotto questo aspetto (cfr *6:19,20*). Come nella epica di Ghilgamesh, il diluvio inizierà nel settimo giorno (*v. 4a*). Tranne per il nome di Dio (Jahvé), il *v. 5* è quasi identico a *6:22* (Elohim); in entrambi i casi è messa in risalto l'obbedienza di Noè. MALY Eugène, *La Genesi,* in *Grande Commentario Biblico Queriniana,* Queriniana, Brescia 1974, p. 19.

Il prof. Jean Flori nella prima nota di *Le récit du* éluge osserva: «È curioso notare che nella maggior parte dei testi del N.T. che menzionano il diluvio, è messo in parallelo tra la fine del mondo di allora e la fine del nostro mondo, legato al ritorno del Cristo. Non stupisce dunque che le chiese cristiane in generale abbiano abbandonato sia la dottrina della creazione e del diluvio, sia quella del ritorno del Cristo. Logicamente, il rinnovo molto chiaro dell'escatologia dovrà accompagnarsi, negli anni che verranno, con un ritorno alla dottrina della creazione». FLORI Jean, E*volution ou Création,* ed. Signes des Temps, Dammarie les Lys 1973, p. 221.

Se i generi letterali hanno valore «è fuori dubbio che il racconto del diluvio (*Genesi 6:8-8:14*) è un testo narrativo che entra nel genere storico. Non vi abbiamo nessuna amplificazione verbale, nessun indizio di schematizzazione, nessuna ripetizione poetica, nessun quadro di composizione prestabilita. Conviene sottolineare: un testo deve essere compreso secondo la sua intenzionalità rivelata dal suo genere letterario. Ora, se ci è apparso chiaro che il testo della creazione non era nell'ordine storico, ma pedagogico, ci sembra ancora più evidente ancora che non è di meno qui. L'*intenzione del testo è di essere nettamente d'ordine storico*, cioè descrittivo di fatto osservato da dei testimoni». *Idem,* p. 222.

Genesi 6:11: «Il seicentesimo anno della vita di Noè, il secondo mese, il diciassettesimo giorno del mese, in quel giorno» esprime intenzional-mente la volontà di indicare una data storica precisa nello stile dell'antichità. Quanto viene riportato non avviene nella notte dei tempi, al di fuori del tempo, ma in un momento storico preciso.

La costruzione dell'arca è la testimonianza che non si tratta di una inondazione locale. Se fosse stato così, il minimo di buon senso di qualsiasi scrittore avrebbe potuto sottrarre gli uomini e gli animali allontanandoli dal luogo della catastrofe annunciata.

Contrariamente a quanto generalmente si pensa il diluvio non durò quaranta giorni. Dall'entrata di Noè nell'arca, nel 600tesimo anno (*7:6*), all'uscita, nel 601anno, 2do mese, 27mo giorno (*8:13-16*) sono trascorsi 1 anno, 2 mesi e 27 giorni. Il tempo può sembrare breve per lo sconvolgi-mento planetario che ne è derivato. Ciò può creare un problema, ma l'intenzionalità del testo biblico presenta tempi storici.

La ripetizione della narrazione che il testo in più parti presenta, più che indicare il taglio e l'incollatura con e di altre fonte o di altri redattori che aggiungono con parole diverse quanto era già stato scritto, è lo stesso unico scrittore che con il genere ripetitivo vuole dare il senso dell'impor-tanza, della gravità, della drammaticità e della solennità del momento.

Terino A. riporta come WENHAM Gordon J., *The Coherence of the Flood Narrative,* in *Vetus Testament,* vol. n. 28, n. 3, 1978, pp. 336-348, presenti il racconto del diluvio (*Genesi 6:10-9:19*) mediante una precisa struttura letteraria, la palistrofe, dove la seconda parte è il riflesso allo specchio della prima.

Cioè il primo elemento corrisponde all'ultimo, il secondo al penultimo, ecc. con un centro che determina il ritorno.

A Noè (*6:10,a*)
B Sem, Cam, Iafet (*10b*)
C L'arca da costruire (*14-16*)
D Annuncio del diluvio (*17*)
E Patto con Noè (*18-20*)
F Il cibo nell'arca (*21*)
G Ordine di entrare nell'arca (*7:1-3*)
H 7 giorni di attesa del diluvio (*4,5*)
I 7 giorni di attesa del diluvio (7-10)
J Entrata nell'arca (*11-15*)
K Noè è chiuso dentro da Javhé (*16*)
L Diluvio di 40 giorni (*17a*)
M Le acque crescono (*17b,18*)
N Le montagne sono coperte (*19,20*)
O Le acque prevalgono per 150 giorni (21-24)
P DIO SI RICORDA DI NOÈ (*8:1*)
O' Le acque si ritirano per 150 giorni (*3*)
N' Le cime dei monti sono visibili (*4,5*)
M' Le acque si ritirano (*5*)
L' 40 giorni (fine di) (*6a*)
K' Noè apre la finestra dell'arco (*6b*)
J' Il corvo e la colomba lasciano l'arca (*7-9*)
I' 7 giorni di attesa del calare delle acque (*10,11*)
H' 7 giorni di attesa del calare delle acque
G' Ordine di lasciare l'arca (*15-17*)
F' Il cibo fuori dell'arca (*9:1-4*)
E' Patto con ogni vivente (*8-10*)
D' Non più diluvi nel futuro (*11-17*)
C' L'arca (*18a*)
B' Dem. Cam. Uafet (*18b*)
A' Noè (*19*)

[97] SHEA William H., *A Composition of Narrative Elements in Ancient Mesopotamian Creation-lood Stories whit Genesis 1-9,* in *Origins I,* n. 1, 1984, p. 26; cit. G. Leonardi, *o.c.,* p. 53.

[98] Definizione: Scritto che porta una intestazione falsa.

Si annoverano tra gli scritti pseudoepiografici o anche apocrifi, libri composti nei primi secoli a.C. che ebrei e cristiani non hanno mai inserito nel canone biblico. Possiamo menzionare: III Maccabei, tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C.; IV Maccabei, lo si trova nei LXX; *Libro dei Giubile* (o *Apocalisse di Mosè*), ii SEC. A.c.; *I° Enoc*(etiopico), in circolazione nel I sec. a.C.; *II Enoc* (Slavo), dal I all'VIII sec. d.C.; II *Baruc* (o *Apocalisse Siriaca* di Barus), I o II sec. d.C.; III Baruc (o Apocalisse di Baruc), II sec. d.C.; IV Esdra (o Apocalisse di

Esdra), fine I sec. d.C.; I Testamenti dei Dodici Patriarchi, II o I sec. a.C.; Oracoli Sibillini, tra il II sec. a.C. e il V sec. d.C.; Assunzione di Mosè (o Testamento di Mosè), I sec. d.C.; Lettera di Aristea, narra della composizione della LXX; Libro di Adamo d Eva, tra il I e il IV sec. d.C.; Martirio d'Isaia, I sec. d.C.; Pirke aboth (Detti dei Padri), dal III al I sec. a.C.; Salmi di Salomone, I sec. a.C.; Storia di Ahikab, Testamento di Salomone, III sec. d.C. su documenti ebraici del I sec.; La Storia dei Recabiti, Le cronache di Geremia (II sec. a.C.), L'orazione di Asenet (III sec. d.C.), Il Testamento di Giobbe (II sec. d.C.), L'Apocalisse di Abramo, fine I secolo d.C., Il Testamento di Abramo, I,II sec. d.C., L'Apocalisse di Sofonia, di origine cristiana, II,III sec. d.C., L'Apocalisse di Ezechiele, anteriore a Giuseppe Flavio.

[99] A. Terino, *Origine*p. 62.

[100] Anche Moses Hirsch, Segal professore di ebraico all'Università di Gerusalemme, risponde: «È incredibile che un autore del tempo di Giosia o di qualsiasi altra epoca post-mosaica avrebbe così persistentemente chiuso gli occhi sulla sua epoca e generazione per identificarsi in maniera così completa con l'età remota d'Israele nelle steppe di Moab». SEGAL Moses Hirsch, *The Pentateuch: Its Composition and Its Authorship,* Jerusalem 1967, p. 78.

[101] A. Terino, *Origine,* pp. 67,68; *Chi,* p. 43.

[102] Nell'ambito delle specie sono avvenute delle mutazioni, che sono di natura ripetitiva o/e regressiva non apportando nessun beneficio nel loro progredire. Forti di queste mutazioni la fantasia del divulgatore di scienza la presenta come evoluzione. Il fatto che al tempo di Giosuè si narri la morte di Mosè e la si riporti nel*Deuteronomio* non significa che questo libro sia stato scritto da un anonimo al tempo di Giosia, durante e dopo l'esilio.

[103] A. Terino, *Chi,* pp. 58,59,70.

[104] HARRISON R.K., *Introduction to the Old Testament,* Tyndale, London-Eerdmans, Grand Rapids 1970, pp. 522,523; cit. A. Terino, *Origini,* p. 83; *Chi,* p. 53.

[105] LEONARDI Giovanni, *Alla ricerca di una lettura comune della Bibbia,* in *Adventus,* Quaderni di Studi etico-religiosi, Seminario Teologico Istituto Avventista, n. 9/1, 1996, pp. 33,34.

[106] Scrive H.M. Orlinsky: «Il punto di vista precedente, secondo cui i dati biblici erano da sospettare e da ritenere perfino probabilmente falsi, a meno che non fossero stati convalidati da dati extrabiblici, sta ora sempre più cedendo il posto a una veduta che ritiene che, in linea di massima, le affermazioni bibliche sono con più probabilità vere che false, a meno che chiare prove da fonti all'infuori della Bibbia dimostrino l'opposto» ORLINSK Harry Meyer, *Ancien Israele,* Ithaca, USA 1954, p. 8; cit. in R.K. Harrison, *Introduction, o.c.,* p. 532; cit. A. Terino, *Origini,* p. 108; *Chi,* p. 67.

[107] FREEDMAN David Noel, *The real story of the Ebla tablets - Ebla and the cities of the plain,* in *The Biblical Archeologist,* Ann Arbor, Mi., vol. 41, n. 4, 1978, p. 144.

[108] ALLIS Oswald Thompson, *Claims and Critics,* pp. 252, 455.

[109] Lo stesso fenomeno lo si è osservato anche quando, all'inizio degli anni ottanta, l'editore Rusconi ha pubblicato l'opera di SERMONTI Giuseppe - FONDI Roberto, *Dopo Darvin - critica all'evoluzionismo,* Milano 1980. I luminari italiani dell'evoluzionismo hanno fatto sentire il proprio dissenso. Diversi articoli vennero pubblicati, ma non ci risulta che ci siano state delle motivazioni argomentate a critica di quanto venire asserito per smentire la tesi di questi professori che osavano uscire dal coro.

[110] G. Girardet, *o.c.,* p. 25.

[111] R.K. Harrison, *o.c.,* p. 136. Vedere COPPENS J., *L'Histoire Critique de l'Ancien Testament,* 1938, p. 87.

[112] Y. Kaufman, *o.c.,* p. 1.

[113] È lo stesso problema con l'evoluzione. La teoria presenta da quando è sorta più problemi che argomenti in suo favore e pur tuttavia viene presentata come un fatto.

[114] Vedere KRENTZ Edgar, *The Historical-critical Method,* Fortress, Philadelphia 1975, pp. 7-9.

[115] «Cos'è il metodo storico-critico? Lo dicono le tre parole: è una via (*metodo*) per giungere alla comprensione di un testo (o di un fatto) collocandolo nel suo contesto *storico* e svolgendo su di esso un'analisi *critica*. In altri termini il metodo storico-critico considera la Bibbia, almeno in partenza, "un libro come tutti gli altri", cioè un documento del passato da leggere e studiare utilizzando i medesimi strumenti di analisi che gli storici hanno messo a punto per studiare qualsiasi altro documento» G. Girardet, *o.c.,* p. 19.

[116] Vedere GLADSON Jerry, *Spectrum,* n. 4, 18, 1988, pp. 20,21.

[117] BULTMANN Rudolf Karl, *È possibile un'esegesi priva di presupposti?,* in *Credere e Comprendere,* Brescia 1977, pp. 801-802; cit. A. Terino, *Chi*, p. 65.

[118] *Idem.*

[119] G. Girardet, *o.c.,* p. 25.

[120] G. Leopardi, *o.c,* pp. ; *alla ricerca,* pp. 23-24.

[121] Nel nostro Capitolo IV considereremo come la profezia biblica nella sua realizzazione offre alla fede una argomentazione che si fonda sulla ragione. Gli stessi testi proposti, distinti dalla spiegazione che suggeriamo non possono avere una spiegazione che soddisfi la ragione e rispetti il testo biblico.

[122] G. Girardet, *o.c.,* p. 19,20,21.

[123] G. Girardet, *o.c.,* pp. 19,23,24,36.

[124] *Idem,* p. 26.

[125] *Idem,* p. 37.
[126] G. Leonardi, *o.c.,* p. 97.
[127] Rinviamo il lettore al nostro capitolo IV.
[128] Abramo ha lasciato la Mesopotamia dove anche nel suo clan si adoravano divinità astrali. La moglie Sarai aveva un nome che rievocava la luna. Quando il nipote Giacobbe fuggirà con le proprie moglie e concubine dalla terra dei padri, la moglie Rachele nasconderà gli idoli talari che il padre Labano cercherà (*Genesi 31:30,32*). Non c'è in Abramo un processo evolutivo, ma la continuità di una tradizione nei confronti dell'Eterno quale suo Dio.
[129] Generalmente i due verbi vengono tradotti con "faremo" e "ubbidiremo".
[130] Anche i discepoli sulla strada per Emmaus parlando di Gesù dissero: «Era un profeta potente davanti a Dio e agli uomini, sia per quel che faceva sia per quel che diceva» *Luca 24:19.*
[131] Luca esprime questa preoccupazione in relazione al quando iniziò l'attività profetica di Giovanni battista e al battesimo di Gesù. Nel precisare il momento storico indica in quale anno si era dell'imperatore Tiberio, chi governava la Giudea, la funzione di Erode nella Galilea e di altre alte personalità nelle diverse regioni e chi esercitava la funzione di sommi sacerdoti.
[132] «L'anima d'Israele sceglie come mezzo di espressione privilegiata la poesia, la morale, il rimprovero religioso o la storia. L'astrazione filosofica non ha alcun posto in questo pensiero e la lingua ebraica essenzialmente descrittiva e lirica è quasi sprovvista di parole per indicare le astrazioni» A. Chouraqui, *o.c.,* p. 9
[133] A. Chouraqui, *o.c.,* p. 14.
[134] E. Jacob, *o.c.,* p. 29.
[135] FANTONI Vittorio, *Corso di "Filosofia della religione",* Firenze, Settembre 2003.
[136] RENDTORFF Rolf, *Introduzione all'Antico Testamento,* Claudiana, Torino 1990, pp. 253,257,258,261.
[137] Riportiamo il pensiero di C.P. Carroll Stuhlmueller che presenta nell'introduzione del Deutero-Isaia: «La separata paternità dei capp. *40-55* ha dalla sua parte ragioni prima di tutto storiche. I destinatari non sono più abitanti di Gerusalemme, ma esuli in Babilonia (*43:14; 48:20*). Gerusalem-me, infatti è stata presa e distrutta e ora attende di essere ricostruita (*44:26-28; 49:14-23*). Babilonia non è più un'alleata amica (*2 Re 20:12,13*), perché ha distrutto Gerusalemme e deportato gli israeliti. Le antiche profezie sulla distruzione di Gerusalemme si sono avverate (*Isaia 1:21-31; Geremia 7:1-15; Ezechiele 22:24*) e ora Israele attende un nuovo e glorioso futuro (*40:1-11,43*). Al contrario di Isaia, il Deutero-Isaia accenna di rado alla dinastia davidica e, quando lo fa, trasferisce i suoi privilegi all'intera nazione (*55:3-5*).

Le ragioni letterarie sono, a dir poco, impressionanti. Il tono è passato da quello della minaccia e della condanna a quello della consolazione e della speranza. Lo stile del Deutero-Isaia è di ampio respiro, ridondante, solenne, lirico; Isaia di Gerusalemme era stato breve, ermetico, imperioso. La differenza è la stessa che intercorre fra Giovanni e i Sinottici. Isaia è ricco di materiale biografico; Deutero-Isaia non rivela nemmeno il suo nome. (Una sola volta lo fa il primo Isaia. Nel Deutero-Isaia non ci sono elementi biografici, per il fatto che questa seconda parte della sua opera, essendo profetica e riguarda un tempo lontano dal suo, non vive quella realtà storica. N.d.a.).

I temi dottrinali di Deutero-Isaia manifestano ugualmente un mutamen-to d'accento. Prima dell'esilio Isaia era relativamente prospero, troppo sicuro di sé e molto sensibile ai beni materiali; Deutero-Isaia ha dinanzi a sé un popolo scoraggiato, sbigottito in miseria. Quel popolo deve essere consolato, non punito; la sua fede deve essere sorretta, non ulteriormente provata. Poiché la sua situazione sembra umanamente disperata, Deutero-Isaia capisce che Dio deve intervenire come re e creatore di un nuovo ordine universale. Isaia di Gerusalemme vedeva le nazioni straniere come strumenti per indurre nell'apostasia (*20:5*) o flagelli dell'ira divina (*10:5*); Deutero-Isaia le considera non solo strumenti per salvare Israele (cap. *45*), ma anche beneficiarie della salvezza d'Israele». Dopo aver detto che «il profeta era fedele alle migliori tradizioni del suo popolo» Abramo (*51:1,2*), esodo (*43:14-21*), dando un nuovo significato a Davide e a Gerusalemme (*49:14-21; 55:3-5*), «evita il formalismo "liturgico" del passato, ma lo spirito della liturgia rinasce prepotentemente a nuova vita attraverso i suoi inni, lamenti, per la sua proclamazione della parola», aggiunge: «Probabilmente il Deutero-Isaia apparteneva a una scuola isaiana di pensiero religioso (*8:16*), infatti si sente qualche eco dei pensieri del profeta più antico: il popolo è in peccato e afflitto dal dolore; Dio corre ad assistere e salvare l'infelice suo popolo; Dio solo salva, quindi la salvezza verrà per vie straordinarie (*10:15-20* e *42:19-25; 7:14-25* e *54:1-3*). Deutero-Isaia può essere stato principalmente responsabile della conservazione e sistema-zione del "libro" del suo maestro, tenendolo vivo con l'adattarne il messag-gio ai bisogni dell'esilio». Il rapporto tra i due Isaia è così evidente che non volendolo accettare lo si deve giustificare più con la volontà di negarlo che la ragione degli argomenti.

«Ciro è in marcia (*41:1; 45*), così dobbiamo collocare Deutero-Isaia nell'ultima parte del periodo dell'esilio. Non è impossibile - ma non potremo mai esserne sicuri - che Deutero-Isaia sia tornato con i primi rimpatriati e sia stato spinto dalle opprimenti prove del nuovo stato politico a scrivere i canti del Servo sofferente.

Mentre Isaia di Gerusalemme ha uno stile rapido, quasi sconnesso, ma che va dritto allo scopo, Deutero-Isaia è più contemplativo, ama ripetersi, si abbandona alle proclamazioni, esita, interroga, risponde, con tutte

le cadenze e le modulazioni proprie della letteratura scritta. Forse nessun altro scrittore ebreo può uguagliare la sua straordinaria capacità di sostenere le idee col suono delle parole». STUHLMUELLER C.P. Carroll, *Deutero - Isaia,* in *Grande Commentario Queriniana,* Brescia 1974, pp. 471,472.

Una osservazione. È sconcertante rilevare come un simile personaggio così straordinario, eccezionale, unico sia anonimo, completamente ignorato nella storia d'Israele. È ovvio che ci sia una differenza di stile tra la prima parte e la seconda. La prima è rivolta alla realtà del presente, il popolo che va verso la rovina, la deriva; la seconda parte non è un messaggio contingente, immediato, riguarda il domani lontano quando la speranza, la restaurazione, il ritorno dall'esilio si viene a realizzare. Lo stile non può che essere diverso.

[138] G.L. Archer, *o.c.,* p. 392.

[139] *Idem,* pp. 393,394.

[140] J.A. Alexander, cit. *idem,* p. 395.

[141] C.C. Torrey e altri hanno cercato di eliminare i riferimenti a Ciro ritenendoli posteriori. «O.T. Allis, nel suo *The Unity os Isaiah - A study in profecy,* Presbiterianand Reformed Public. Comp., Philadelphia 1960, p. 79, mostra la struttura parallela con tendenza climatica di *44:26-28* e afferma che questa si distruggerebbe totalmente qualora vi fosse rimosso il nome *Kôresh.* Nel passo presente l'enfasi è posta totalmente sulla abilità divina nel preannunciare il futuro e nell'attuare ciò che ha predetto. Il nome è quindi introdotto come conferma oggettiva della autorità divina che soggiace a tutta la dichiarazione profetica. Allis mostra pure che i riferimenti a Ciro che iniziano al capitolo *41:2*-5 raggiungono il loro apice in *44:*28 per poi restringersi al finale riferimento di *48:14* dove si dà il nome del futuro liberatore persiano. Contando tutte le allusioni, vi sono ripetuti riferimenti a Ciro attraverso questi otto capitoli; vi si trova una vivida descrizione della sua persona e del suo lavoro; il suo carattere è presentato sotto due aspetti. Da una parte è raffigurato come "il pastore unto" da Dio e dall'altra parte è tratteggiato come uno straniero pagano appartenente a una "regione lontana" *46:1* che non conosce Javhé (*45:5*). Egli continua dicendo che tutto ciò sarebbe senza alcuna importanza se tali brani fossero stati composti al tempo in cui Ciro era già divenuto una ben nota figura quale consolidatore dell'impero medo-persiano, come implicherebbe la data tra il 550 e il 540 a.C. Al contrario questo futuro liberatore dell'Israele esiliato è sempre presentato come un liberatore che farà la sua comparsa in un futuro lontano; e la sua venuta a conferma della promessa darà una notevole dimostrazione della autorità divina del messaggio isaiano» Cit. G.L. Archer, *Idem,* p. 397.

[142] YOUNG E.J., *Who wrote Isaiah?,* 1958, p. 71; cit. *Idem,* p. 400.

[143] G.L. Archer, *o.c.,* pp. 397-400.

[144] Vedere B. Duhm, cit. da G.L. Archer, *o.c.*, p. 402.

[145] DRIVER, cit. da G.L. Archer, *o.c.,* p. 402.

[146] *Idem,* p. 402.

[147] Questa differenza di stili si riscontrano anche in letterati conosciuti. Nel *Faust* si nota un impressionante contrasto di concetto, di stile e d'accostamento alla problematica tra la prima e seconda parte, superiori a quelli tra Isaia I, II e III. I venticinque anni di attività letteraria di Shakespeare si possono suddividere in quattro distinti periodi di produzione drammatica che contrassegnano differenze stilistiche.

[148] «*Isaia 13:1-14:32*. Il periodo storico di questo oracolo che parla della rovina di Babilonia è di molto posteriore a Isaia, e probabilmente sta tra la morte di Nabucodonosor (561) e l'ascesa al trono di Ciro il Grande, *ca*. 550. Alcuni ritengono che questo oracolo sia, e quello del capitolo *14*, fosse originariamente riferito all'Assiria, e che solo più tardi sia stato riferito a Babilonia *vv. 17-19*. Fin qui nessuna città è stata specificatamente indicata come la vittima di questa punizione catastrofica. È impossibile determinare un momento storico preciso per questo oracolo. Ora questo oracolo di condanna viene applicato in modo specifico alla caduta di Babilonia *v. 21*. Le immagini di questa descrizione sono convenzionali e suggeriscono l'idea dell'abbandono completo. Di fatto, Ciro risparmiò Babilonia; la descrizione sembra essere più indicata per la distruzione di Ninive del 612». MORIARTY Frederick L., *Isaia 1-39,* in *Grande Commentario Biblico Queriniana,* Brescia 1974, p. 353.

[149] G.L. Archer, *o.c.,* pp. 403-410,413-416.

[150] GAUTIER Lucien, *Introduction a l'Ancien Testament,* t. II, Georges Bridel & C. èditeurs, Lausanne 1906, p. 286.

[151] *Idem,* p. 293.

[152] *PL,* CLXXV, coll. 9 e seg.

[153] R.K. Harrison, *o.c,* p. 10.

[154] RICHLI Alfred, *Daniel, historien et prophète de l'exil,* in AA.VV., *Daniel, Questions Débattues,* Collonges sous Salève 1980, pp. 135-137

[155] CRISWELL W.A., *Espository Sermons on the Book of Daniel,* Grand Rapids, 1976, pp. 21,22.

[156] Vedere: PELLEGRINI Adelio, *Quando la Profezia diventa storia, ed. AdV,* Falciani 1998, pp. 971-1002; G.L. Archer, *o.c.,* pp. 451-479.

[157] DOUKHAN Jacques, *Le soupir de la terre,* ed. Vie et Santé, Dammarie les Lys 1993, p. 276; HARRISON R.K., *Introduction to the Old Testament,* Grand Rapids, Michigan, 1975, p. 268.

[158] L. Gautier, *o.c.,* t. II, p. 305.

[159] G. Girardet, *o.c.,* pp. 49,50.

[160] Non ci risulta che gli studi fin'ora compiuti siano riusciti a dare il nome a parti o all'insieme dei testi biblici.
[161] *Idem,* pp. 50,49.
[162] ALBRIGT William Foxwell, *Archeology Confronts Biblical Criticism,* cit. in G.L. Archer, *o.c.,* p. 203.
[163] ALBRIGT William Forxwell, *From the Stone Age to Cristianity,* Baltimore 1957, p. 78.
[164] BALDWIN J.G., *Is there Pseudonymity in Old Testament,* in *Them*, n. 4, 1978, pp. 6-12.
[165] LAMBERT W.G., *A Catalogue of Texts and Authors,* in *Journal of Cuneiform Studies,* n. 16, 1972, pp. 59-76.
[166] METZGER B.M., *Literary Forgeries and Canonical Pseudoepigrapha,* in *Journal of Biblical Literature,* New Have, Conn., n. 91, 1972, pp. 3-24.
[167] J.G. Baldwin, *o.c.,* p. 7.
[168] *Idem,* p. 8.
[169] A. Terino, *Origine,* pp. 64-66; *Chi,* pp. 40-42.
[170] Vedere A. Pellegrini, *o.c.,* pp. 981-984.
[171] R, Rendtorff, *o.c.,* p. 361.
[172] Che Giovanni riprende in *Apocalisse* come adempimento storico nel futuro.
[173] Tre tempi e mezzo, cioè tre anni e mezzo (cfr *Apocalisse 12:14*) corrispondono a 42 mesi (*Apocalisse 13:5*), a 1260 giorni (*Apocalisse 12:6*). Se questo periodo lo vogliamo moltiplicare per due abbiano 2520 sere e mattine e non 2300. Possibile che chi ha scritto il testo di Daniele non fosse nelle condizioni di fare questa operazione matematica, nell'essere preciso nell'indicare la durata?
[174] Come è possibile pensare che Daniele corregga il periodo profetico di 1290 giorni scrivendo alla riga successiva 1335?.
[175] Come è possibile pensare che sia stato scritto prima se questo autore del II secolo scrive *post eventum*?
[176] Con questa espressione si può dire tutto e il suo contrario. Se così fosse perché indicare numeri diversi? Ci sarebbe dovuto essere un solo numero il cui significato criptato sarebbe dovuto essere compreso nel tempo.
[177] La spiegazione che ne diamo nel nostro Capitolo IV, fa parte del patrimonio della teologia cristiana ed è solo la volontà di rifiutare Daniele quale profeta che non la fa accettare oggi. Applicare le 70 settimane al tempo di Antioco Epifane, ha fatto riconoscere allo stesso Giovanni Luzzi, sostenitore di questa spiegazione, che la differenza di anni: «Non è mai stata spiegata con risultati concreti». LUZZI Giovanni, *Bibbia Commentata - Daniele*. E. Comba scriveva: «Bisogna però riconoscere che non si potrà mai far corrispondere esattamente le cifre eliminando ogni divergenza in fatto di date, perché ai tempi in cui il libro fu scritto la cronologia non era certo d'una precisione rigorosa» COMBA Ernesto, *Libri dei profeti d'Israele,* Torre Pellice 1924, p. 132. Anche questo è un tentativo di spiegare ciò che non si capisce. Fr. M.J. Lagrange: «Ci è permesso di fare notare che dopo tanti sforzi inutili bisogna rinunciare a trovare una soluzione matematica adeguata» LAGRANGE Fr. M.J., *La prophétie des 70 semaines de Daniel,* in *Revue Biblique,* n. 2, 1930, p. 197. Pensiero corretto che dimostra che la spiegazione che si dà è sbagliata.

Il teologo cattolico C. Schedl adatta il «tempo» indicato dal profeta all'anno lunare, bisestile e l'espressione «metà tempo» a un quadrimestre, a un semestre più una settimana e a un tempo rimanente, per far tornare la somma di 1335 giorni. Scrive: «2300 sere e mattine equivalgono a 1150 giorni. In questo passo viene espresso chiaramente il punto di partenza: si tratta del 15 Kasleu dell'anno 145 E.T. (6 dicembre 167 a.C.), il giorno della profanazione del tempio... al punto terminale si arriva al 15 Shebat dell'anno 148 E.T. (31 gennaio del 168), una data estremamente importante per le lotte maccabaiche. Due anni dopo la ricostruzione del tempio (4 dicembre del 164) il monte Sion fu rafforzato e munito di torri e di sbarramenti. In tal modo il tempio era ripristinato definitivamente nei suoi diritti, l'esercito conculcatore veniva cacciato dal luogo sacro e si adempiva la profezia. Il numero si può pure dividere secondo lo schema fondamentale di Daniele: un tempo (anno lunare): 354 giorni; un doppio tempo: 708 giorni; una frazione di tempo (un quadrimestre (sic!)): 88 giorni; si ha così un totale di 1150 giorni, cioè di 2300 sere e mattine. La frase misteriosa "un tempo dei tempi e la metà di un tempo" si trova in *12:7* e *7:25*. Per sciogliere l'enigma è necessario tenere presente che sia il numero sacro sette, sia la sua metà (1+2+½=3½) devono essere considerati come valori simbolici... Anche (per i 1290 giorni) il punto di partenza è indicato chiaramente... Si tratta di una data importante per la riscossa maccabaica: il 6 Sivan dell'anno 145 E.T. (19 giugno del 163) giorno in cui cadeva la festa delle settimane o di Pentecoste... Computando secondo lo schema dei numeri di Daniele si ha: un tempo (anno bisestile (sic!)): 381 giorni; un doppio tempo: 708 giorni, mezzo tempo (semestre di anno bisestile più una settimana): 198; si ottiene così un totale di 1290 giorni». Ma 381x2=762 e non 708. Inoltre 381+708+198=1287. Per i «1335 giorni... scomponendo e calcolando in base ai numeri simbolici (sic!), si ottiene: un tempo (anno bisestile): 384 giorni (prima 381 n.d.a.); un doppio tempo: 708 giorni; tempo rimanente: 243; in tutto quindi 1335 giorni». Dopo questi virtuosismi l'autore arriva a dire in conclusione: «La concordanza di queste tre date non è certamente un caso fortuito» SCHEDL Claus, *Storia dell'Antico Testamento,* vol. IV, traduzione di Pietro CANOVA, ed. Paoline, Roma 1966, pp. 326,327,325,327,328. Nello stesso tentativo di spiegare ciò che il testo non vuole dire L.F. Hartman scrive

che i periodi di 1290,1335 sono: «due distinte aggiunte posteriori. Il tempo della sofferenza sarebbe durato tre anni e mezzo (*7:25; 12:7*) o 1150 giorni (*8:14*). Nel versetto *11* (capitolo *12*), però un glossatore (sic!), il quale si rese conto che il periodo della persecuzione non era ancora terminato dopo tanti giorni, aumentò il numero a 1290 e per la stessa ragione un glossatore ancora più recente (sic!) portò il tempo a 1335 giorni» HARTMAN F. Louis, *Daniele,* in *Grande Commentario Biblico Queriniana,* ed. Queriniana, Brescia 1973, p. 588.

[178] Il disorientamento e tale che si va da un errore all'altro.

[179] R. Rendtorff, *o.c.,* p. 362.

[180] *Idem,* p. 363.

[181] RENDTORFF Rolf, *Protagonisti dell'Antico Testamento - patriarchi, re e profeti,* ed. Claudiana, Torino 1984, pp. 123,124.

[182] *Idem,* p. 124.

[183] WIKENHAUSER Alfred, *L'Apocalisse di Giovanni*, 3ª ed., Brescia 1968, pp. 150,151.

[184] R. Rendtorff, *Introduzione,* p. 361.

[185] Il prof. R. Rendtorff ha generalmente avvallato le sue asserzioni non con argomenti, ma facendo riferimento all'opera di KOCH Klaus, *Was ist Formgwschichte?,* Neve Wega der Bibelexegese, Neukirchen 1964, ed.1980.

[186] Trattato di Assaradon, 672 a.C.

[187] Trattato di Assurbanipal, verso il 650 a.C.

[188] Citato da *Supllément au Cahiers Evangile*, n. 81, nota 37.

[189] RÖMER Thomas, *I lati oscuri di Dio - Crudeltà e violenza nell'Antico Testamento,*ed. Claudiana, Torino 2002, pp. 61-67,69,71-74.

[190] ARMSTRONG Karem, *Storia di Dio - da Abramo a oggi: 4000 anni alla ricerca di Dio,* ed. Marsilio, Venezia 1998, pp.57,58; I ed. London 1993.

[191] In tutto l'Oriente, i Sumeri, gli Assiro-babilonesi, i persiani, gli Ittiti, gli egiziani, le diverse popolazioni della Siro-Palestina e anche nella Bibbia troviamo un identico linguaggio che coinvolgeva le proprie divinità per giustificare la guerra di un principe contro un altro principe. In secoli e corti diverse si usava la stessa forma letteraria. Vedere MERLI Dino, *Le "Guerre di Sterminio" nell'antichità orientale e Biblia,* in *Bibbia e Oriente,* 9, 1967, pp. 53-67.

[192] KOROSEC V. *Hethitische Staatsverträge,* Leipzig 1931.

[193] MENDENHALL E., *Biblical Archeologist,* Ann Arbor, n. 17, 1954, pp. 26-46, 50-76. Già E. Bickermann aveva accennato a questa parentela nel 1951.

[194] KLINE M.G., *Treaty of the Great King,* Grand Rapid 1963; McCARTHY D.J., *Treaty and Covenant,* Rome 1978; CAZELLES H., BOUHET J.P., *Il Pentateuco,* Brescia 1968, pp. 172-178; BRIGHT J., *A History of Israel,* London; SCM Press Philadelphia, Westminster Press 1959, 1972, pp. 146-149.

[195]

- Prologo: *Deuteronomio 1:6-11:32*. In armonia con i trattati degli ittiti, come costante, contiene un elemento retrospettivo. Nel *Deuteronomio* il prologo ha lo scopo di aggiornare la nuova generazione che non era uscita dall'Egitto. Perfino il decalogo riportato nel capitolo *5* ha la funzione di fare un aggiornamento di quanto promulgato nel passato e fornire motivi alla nuova generazione per essere fedele al patto fatto al Sinai.
- Stipula patto. *Deuteronomio 12:1-26:15.* È più in riferimento alle leggi legali che a clausole di vassallaggio.
- Testimoni. *Deuteronomio 26:16-27:10*. Nei trattati pagani si citavano gli dèi. Il testo di Mosè
- Benedizioni e Maledizioni. *Deuteronomio 27:11-29:68.* Nei testi pagani le benedizioni e le maledizioni erano in relazione al rispetto dell'accor-do. Riporta A. Terino: «N. Lohfink ha dimostrato l'unità dei capitoli da *12* a *28*, mettendo in rilievo uno strumento letterario che fa parte dello stile ebraico. In varie parti dell'A.T. lo scrittore fa una specie di preludio a un discorso centrale in cui annuncia i temi da seguire, "a-b-c". I temi del discorso vengono poi trattati con un ordine a rovescio, "c-b-a". Così nell'introduzione al codice *Deuteronomio 11:26-32* sono annunciati tre temi e questi tre temi vengono poi sviluppati nei capitoli *12-28* come segue:

A.	vv. *26-28*	Benedizioni e Maledizioni	C - capp. *12-26*
B.	vv. *29-31*	Monti Garizim ed Ebal	B - cap. *27*
C.	v. *32*	Leggi e Norme	A - cap. *28*».

- Epilogo. *Deuteronomio 28:69-30:20*.
- Deposizione e Decreto di leggere il documento. *Deuteronomio 31:9-13, 24-27.* Il trattato veniva deposto in luogo sacro e il re vassallo era tenuto a leggerlo al popolo periodicamente. Questa prassi viene espressa nei vv. *9-11* del capitolo *31* A. Terino, *o.c.,* pp. 138-140, 149.

[196] *La Bibbia di Gerusalemme,* in nota a *Deuteronomio 28* scrive: «Tale contatto, alla stregua di quelli orientali, termina con benedizioni e maledi-zioni. Si riscontra-no paralleli sorprendenti con i trattati assiri di vassallag-gio del secolo VII a.C.». A Terino osserva: «L'intera nota sembra essere dettata più dall'opinione che il*Deuteronomio* fosse strato composto al tempo dei profeti classici che dai fatti. È chiaro che i paralleli fra

il patto del *Deuteronomio* e i trattati ittiti dei secoli XIV-XIII a.C. sono "molto" più sorprendenti». *Origine,* p. 265; *Chi,* p. 148.

[197] Nell'antichità generalmente si credeva che la nascita dei grandi personaggi fosse preceduta dall'apparizione di nuove stelle nel cielo. Nulla di tutto questo è avvenuto alla nascita di Gesù. Tutte le supposizione astrologiche sono insufficienti e non soddisfano. Un fenomeno particolare ha caratterizzato però la sua nascita e i magi l'hanno vista.

[198] WHITE Ellen, *La speranza dell'uomo,* ed. ADV, Falciani 1978, p. 33.

[199] Certo la teologia liberale può sempre sostenere che viene scritto al futuro ciò che si è realizzato nel passato. Ognuno si prende le proprie responsabilità

[200] J. Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel,* t. I, Paris 1880, p. 610.

[201] K. Armstrong, *o.c.,* p. 58

[202] *idem,* p. 59.

[203] «Il metodo (storico-critico) non nasceva nelle chiese, all'interno della comunità cristiana, ma nell'ambito colto delle università e con tutta l'autorità di una modernità che intendeva "liberare" gli umani dalle servitù del passato. La nuova teologia fu chiamata, appunto, liberale. Il primo impatto era stato con la geologia e l'astronomia, con la terra che girava attorno al sole (ma Giosuè non aveva fermato il sole? *Giosuè 10:12,13*) e con le ère geologiche che mandavano in aria la cronologia biblica; a metà Ottocento ad aggravare la crisi fu la teoria di Darwin sull'evoluzione delle specie e sulle prime origini dell'umanità; più tardi fu messa in questione la storicità dei patriarchi e dell'esodo e ci si interrogò sui veri autori dei quattro Vangeli, sui miracoli di Gesù e sulla sua resurrezione. Accanto alla *Origine della specie* di Darwin (1859), libri come la *Vita di Gesù* di David Friedrich Strass (1835), e quello di Ernesto Renan (1863) per l'area di lingua francese, diffusi a centinaia di migliaia di copie provocarono un vero e proprio *shock* culturale».G. Girardet, *o.c.,* p. 27

[204] Un pensiero a dimostrazione: « non Dio, ma Paolo è l'autore dell'epistola ai Romani, benché in senso traslato possiamo parlare dell'epistola ai Romani come di "Parola di Dio", intendendo che in qualche modo essa trasmette al lettore la verità che è nel pensiero di Dio. Dio è l'autore non della Bibbia, ma della vita in cui gli autori della Bibbia hanno parte e di cui essi parlano con le imperfette parole umane che hanno a disposizione Le parole di un uomo, ammettendo che esse siano l'espressione adeguata del suo pensiero, racchiudono esattamente quella misura di autorità che riconosciamo all'uomo stesso: le parole dell'epistola ai Romani, quindi, hanno esattamente quel peso che noi siamo disposti a concedere a Paolo come maestro di religione». DODD C. Harold, *L'autorità della Bibbia,* Paideia, Brescia 1970. p. 28.

[205] C.H. Dodd parlando degli scrittori biblici li definisce come «uomini i quali in virtù di qualche innata qualità spirituale e in ragione della fedeltà con cui hanno seguito tale impulso, hanno raggiunto un'esperienza del divino più piena, più profonda e irresistibile che non quella dell'uomo medio». Questi uomini pur non essendo infallibili, per la loro sensibilità e coerenza meriterebbero di essere seguiti, ma «non ciecamente». Facendo tesoro della loro esperienza il credente può cogliere il divino. *Idem,* p. 36.

[206] G. Leonardi, *alla ricerca,* pp.18-20.

[207] Ci rifacciamo allo studio del prof. GARRONE Daniele, *Il tema della terra promessa nella Bibbia ebraica: considerazioni esegetiche e teologiche,* in *Protestantesimo,* XLVI, 2/1991, pp. 82-102.

[208] *Idem,* p. 100.

[209] V. Messori nel suo libro sulla resurrezione di Gesù, giustamente scrive: «Senza la Pasqua, la Chiesa non sarebbe che un club, una "associazione di amici del maestro Gesù", alla pari di tanti altri gruppi e circoli nati attorno alla memoria di un grande della cultura, della scienza, della politica. Se Gesù non è risorto, non si può più *credere* in lui come Salvatore: si può solo, al più, *venerarlo* come maestro. Si può *rievocarlo*, ma non *invocarlo*. Si può *parlare di lui*, ma non *parlare a lui*. Si può *ricordarlo*, ma non *ascoltarlo*». MESSORI Vittorio, *Dicono che è risorto,* ed. SEI Frontiere, Torino 2000, p. 82.

Alla domanda de *Le Monde* rivolta a prestigiosi esponenti cattolici, protestanti e ortodossi: «Che sarebbe della vostra fede, se il piccone di un archeologo, in qualche luogo dell'antica Palestina, dissotterrasse lo scheletro di Gesù di Nazareth?». François Quéré risponde: «Questo non mi turberebbe affatto. La mia fede non dipende da una tomba vuota o piena. Il ritrovamento di un po' di ossa non mi farebbe sprofondare nel dubbio». Marc Oraison, prete cattolico, medico e psicanalista: «La scoperta dello scheletro di Gesù rafforzerebbe la mia credenza (in che cosa? n.d.a.), perché distruggerebbe il mito della rianimazione di un cadavere. La presenza delle ossa del Nazareno mi rafforzerebbe nella fede, che, per essere tale, deve essere del tutto indimostrabile». Georges Crespy, docente alla Facoltà di teologia protestante di Montpellier: «Questo non impedirebbe di credere nella Risurrezione. Anzi, un simile ritrovamento sbloccherebbe probabilmente la fede, obbligandola a non fidarsi più del visibile».

Ha ragione l'oscuro parroco che risponde: «Le ossa di Gesù? Se me le vedessi davanti mi sentirei irrimediabilmente ferito. Credo proprio che con questo mi avrebbero dimostrato che la mia fede non era che una illusione». E l'accademico cattolico Jean Guitton: «Se avvenisse davvero un ritrovamento di questo tipo, lascerei scritto nel mio testamento: "*Ho ingannato e mi sono ingannato*"». *Idem*, pp. 89,90.

Infatti Paolo che aveva la fede dell'originario apostolo, quindi non del dopo metodo critico-storico, scriveva: «Se Cristo non è stato risuscitato, vana dunque è la nostra predicazione e vana pure è la vostra fede; voi siete ancora nei vostri peccati. Noi siamo falsi testimoni di Dio» *1 Corinzi 15:14,17,15.*

[210] Federazione Chiese Evangeliche Italiane - Unione Italiana delle Chiese Cristiane Avventiste del 7° Giorno.
[211] Praticamente tutto il ragionamento serve a giustificare che il Sabato non deve essere osservato. Tutti gli altri comandamenti non presentano nessun problema.
[212] Vedere il nostro Capitolo IV.
[213] PLUTARCO, *Numa* 4,4 seg.
[214] SCHWEIZER Eduard, *Spirito Santo,* ed. Claudiana, Torino1988, pp. 60,61.
[215] Crediamo che si sia agli antipodi del pensiero teologico ebraico. Come abbiamo avuto modo di dire: la Parola ha la sua origine nel fatto, nella storia e non nella speculazione filosofica. È perché l'uomo esiste che penso e non perché pensa allora vive.
[216] Forse l'apostolo Pietro avrebbe utilizzato anche qui l'espressione «favole» come nella *2 Pietro 1:16.*
Crediamo che ciò ci permetta di dare una risposta sul perché alla fine del secondo millennio la cristianità subisca il fascino di una fede fai da te alla *New Age.*
[217] Sulla storicità della resurrezione rinviamo il lettore al ricco saggio di MESSORI Vittorio, *Dicono che è risorto - un'indagine sul sepolcro vuoto,* Sei frontiere, Torino 2000.
[218] La teologia liberale disgiungendosi dal testo biblico, quale punto di riferimento del dialogare su Dio, è una filovia esistenziale al cui centro c'è il pensiero dell'uomo anche se a pretesto si maneggia la Scrittura.
[219] V. Messori, *o.c.,* p. 104.
[220] G. Leopardi, *o.c.,* pp. 34,35.
[221] PERRET Jacques, *Ressuscité ? approche historiques,* FAC, Paris 1984; cit. V. Messori, *o.c.,* p. 207-209.

Una dichiarazione importante

Il documento chiamato Bibbia contiene dichiarazioni secondo cui esso fu prodotto dal Creatore dell'universo, attraverso l'impiego di intelligenti segretari umani. Sia che il lettore accetti o meno tali dichiarazioni, considero insieme ai lettori di Ciao questi elementi:

- 2 Timoteo 3:16 "Tutta la Scrittura è ispirata da Dio e utile per insegnare, per riprendere, per correggere, e per addestrare nella giustizia, affinché l'uomo di Dio sia completo, preparato per ogni opera buona". (Revised Standard Version)
- Abacuc 2:2 "E il Signore mi rispondeva, e diceva, Scrivi la visione, E disponila in modo chiaro sulle tavole, affinché ciascuno possa leggerla correntemente". (The Holy Scriptures di Isaac Leeser)
- 2 Pietro 1:20,21 "Nessuna profezia della Scrittura sorge da privata interpretazione. Poiché la profezia non fu mai recata dalla volontà dell'uomo, ma degli uomini parlarono da parte di Dio mentre erano sospinti dallo spirito santo". (TNM)
- Geremia 1:1,2 "Le parole di Geremia, figlio di Ilchia, dei sacerdoti che erano ad Anatot nella terra di Beniamino: a cui la parola di Geova fu rivolta ai giorni di Giosia figlio di Amon, Re di Giuda nel tredicesimo anno del suo regno". (The American Standard Version)

Se vere, queste dichiarazioni hanno implicazioni di grande importanza. Se, d'altro canto, non fossero vere, se ne dovrebbe mostrare l'evidenza a beneficio delle menti indagatrici e interessate, in modo tale da non esagerarne il valore. Ancora, se il documento provvede sapienza umana positiva e importante, tale sapienza dovrebbe essere posta come obiettivo, e divulgata per il pubblico beneficio, come è stato fatto con i consigli pratici di Emerson, Esopo e Aurelio.
Tuttavia, se fosse davvero un documento manipolato da Dio, che provvede sapienza e perspicacia divine, questo porrebbe tale materiale ad un livello eccezionalmente alto di importanza e rilevanza.
Presumibilmente, un Creatore intelligente, un Dio, che non è soggetto al trascorrere del tempo e che è prolifico di capacità che "lo" mettono in grado di produrre un universo altamente complesso, sarebbe in possesso di informazioni e perspicacia che soppiantano persino quelle degli uomini più intelligenti.
Questo passo è critico e importante e non deve essere compiuto frettolosamente da fanatici religiosi o accantonato arrogantemente da colti dissidenti prevenuti. Nel passato, entrambi sono stati trovati in errore in più di un'occasione. Le risposte potrebbero trovarsi in luoghi che non sono compatibili con alcuno dei due.
Il laico ha spesso frainteso dogma teologico e pratica, pensando fossero basati sulla Bibbia quando non lo erano.
Purtroppo in molti casi, questo è servito a minare la credibilità della Bibbia. Vedremo molteplici esempi di ciò in quest'opera.
Cosa ci aspettiamo se la dichiarazione fosse vera

Non ci aspettiamo che un ingegnere automobilistico sia molto bene informato sul funzionamento di una comune automobile? Non ci aspettiamo che un biochimico abbia familiarità con l'alanina, la valina e la serina? Naturalmente la risposta è Sì. Allo stesso modo, se il Creatore del vasto cosmo fosse un comunicatore, nutriremmo ragionevoli aspettative su di "Lui", basate sull'evidenza fisica intorno a noi. L'universo è un fenomeno fisico incommensurabilmente potente, magnifico e altamente complesso. Intellettuali nelle scienze naturali e fisiche hanno raggiunto i loro livelli di superiorità accademica solo dopo anni di studi e ricerche.
L'oggetto del loro studio è altamente e precisamente organizzato, multifunzionale, e spesso guarnito con caratteristiche estetiche che non hanno valore di sopravvivenza benché compiacciano i sensi umani. Tutto ciò costituisce l'evidenza fisica lasciata dopo l'atto della creazione.
Come antropologi e medici legali, possiamo trarre conclusioni sul Creatore dagli effetti, dall'evidenza lasciata dopo l'atto.
Fotografie per Critica biblica sotto processo (Hal Flemings)

Immagine fornita da EDIZIONI AZZURRA
a www.ciao.it
Critica biblica sotto processo (Hal Flemings) Copertina

Quell'evidenza fornisce chiare prove di una Mente Intelligente. Su questa base, ci aspetteremmo che qualsiasi missiva da parte di un Dio comunicativo e interessato, possedesse un alto livello di veracità e utilità. Il libro dimostra questo relativamente alla Bibbia.

La questione della trasmissione

Se il Creatore ha investito energie nella produzione di una comunicazione scritta, sembra ragionevole che ci sia un corrispondente investimento nel mantenere un livello minimo di integrità della comunicazione stessa nel momento in cui viene replicata e resa disponibile a uomini intelligenti che vivono in luoghi e tempi diversi. Non farlo sarebbe incoerente con il suo interesse a comunicare e la sua capacità di far valere la sua volontà. Un tale Essere sarebbe chiaramente interessato all'integrità del documento e si assicurerebbe del fatto che qualsiasi tentativo di degradare il suo messaggio fosse neutralizzato da fonti che consentano a menti indagatrici e obiettive di distillare il pensiero originale. Questa non sarebbe un'ipotesi irragionevole.
Gli scrittori della Bibbia hanno affermato di aver ricevuto le loro istruzioni in modi diversi. In alcuni casi, fu provveduta una specifica enunciazione, come è illustrato in Esodo 34:27: "E il SIGNORE disse a Mosè, 'Scrivi queste parole; secondo queste parole ho concluso un patto con te e con Israele'". (Revised Standard Version). In altri casi, lo scrittore fece esperienza di eventi simili a sogni e gli fu permesso di usare le sue proprie parole per trasmettere ciò che vide e sentì.
Un esempio di ciò si trova in Daniele 7:1 che ci dice: "Nel primo anno di Baldassarre re di Babilonia, Daniele ebbe un sogno e visioni della sua testa mentre giaceva nel suo letto. Allora scrisse il sogno, e riferì l'insieme dei fatti" (Revised Standard Version).
Poiché, talvolta, gli scrittori furono liberi di utilizzare le loro proprie parole per esprimere un'esperienza, ci aspetteremmo naturalmente delle differenze di fraseologia, enfasi, modo e stile. Sfumature di diversità tra scrittori biblici che raccontano lo stesso avvenimento, dipendono spesso da queste variabili.
I critici spesso costruiscono troppe congetture su questo, e scrivono volumi esagerando le differenze, cosa che raramente farebbero se analizzassero racconti paralleli contemporanei.
In quest'opera di Hal Flemings, **CRITICA BIBLICA SOTTO PROCESSO** si esaminano specifici esempi di questo tipo di critica.
Forse un esempio di ciò che ho scritto è illustrato qui di seguito:
Norman Graczyk è candidato come sindaco della città di Van Nuys. Tre cronisti sono presenti ad uno dei principali discorsi della sua campagna. Il cronista A prende nota di molte delle sue esatte parole. D'altro canto, il cronista B coglie esattamente i suoi pensieri su determinate questioni, ma non le esatte parole con cui sono espressi. Chiaramente, le parole annotate dal Cronista A non coincidono parola per parola con quelle del Cronista B. Il Cronista C si concentra sul contenuto globale, sul contesto e sulle conseguenze del discorso. Inoltre, il Cronista C analizza come altri hanno reagito al discorso, il luogo e le condizioni meteorologiche di quella circostanza. Immaginate qualcuno che abbia letto tutti e tre i resoconti, concludendo che sono pieni di contraddizioni. Al contrario, immaginate qualcun altro che abbia letto tutti e tre i resoconti, concludendo che sono complementari. Scegliete voi. Come vedremo, questo tipo di esempio si applica alla Bibbia. Critici molto istruiti ne hanno fatto una questione di credibilità della Bibbia.
Purtroppo, l'"approccio scientifico" non è completamente utile per determinare la verità in questo contesto, e il motivo non è sempre l'elemento chiamato "fede religiosa". Avvenimenti raccontati in modo veritiero possono essere accusati di essere contraddittori quando, nei fatti, sono complementari. Possono non essere "scientificamente" in linea, poiché si riferiscono a fatti non riportati in altri documenti. Ciò non li pone in contrasto, ma li mette nella posizione di provvedere una tridimensionalità non altrimenti percepita dal lettore. Comunque, un critico sostiene: **L'erudizione storico-critica [della Bibbia] si basa su una metodologia falsa e conduce a conclusioni false**. [Questo] semplicemente significa che possiamo non curarci di 200 anni di erudizione biblica e gettarla nel bidone della spazzatura. Vale a malapena la carta su cui è stampata… La descrizione biblica dell'antico Israele non concorda ma è contraria a qualsiasi immagine dell'antica società Palestinese possa essere stabilita sulla base di antiche fonti della Palestina o che si riferiscono alla Palestina. In nessun modo, questa immagine della Bibbia può essere riconciliata con il passato storico della regione. E nell'eventualità, dovremmo abbandonare la speranza di poter ricostruire la storia pre-ellenistica sulla base del Vecchio Testamento. Esso [il Vecchio Testamento] è semplicemente storia inventata con solo alcuni riferimenti a cose che accaddero o esisterono realmente. Da un punto di vista storico, l'antico Israele è una creazione mostruosa. È qualcosa che salta fuori dalla fantasia degli storiografi biblici e da chi, nei tempi moderni, li ha parafrasati, per esempio, gli eruditi storico-critici degli ultimi 200 anni. – Da una conferenza alla Columbia University tenuta dal preminente erudito Niels Peter Lemche dell'Università di Copenaghen. Pubblicata in Journal of Hebrew Scriptures, volume 3, 2000.
Hal Flemings, lo scrittore di questo libro ebbe a dire che il linguista e studioso svizzero Max Wörnhard, rivolgendosi ai suoi studenti, ha osservato: "La conoscenza delle radici culturali dell'Europa – specialmente dell'antichità classica e della Bibbia – sta diminuendo. Pochi considerano seriamente la Bibbia, e quest'ultima non gode della lettura e della riverenza di un tempo". Ma questo non è vero solamente per l'Europa.
I critici della Bibbia in tutto il mondo parlano e scrivono in tono disinvolto dei ben noti "problemi" della storia biblica, dell'armonia interna, dell'archeologia, della moralità, ecc. I meno istruiti, o meno informati, sostenitori del materiale biblico vengono spesso messi in ridicolo da antagonisti più preparati. I sostenitori dell'ispirazione divina della Bibbia sono spesso tacciati di essere di mente ristretta, bigotti, privi di pensiero critico e specie in via di estinzione. Questa rappresentazione degli attori di questa commedia storica viene frequentemente messa in scena dai media e uno può solo provare compassione per il balbettante sostenitore biblico. Raramente viene impiegato il protagonista sostenitore della Bibbia più istruito. Il conseguente risultato è prevedibile.
La condizione di molti che si proclamano religiosi giudeo-cristiani, viene drammaticamente messa a fuoco quando si verifica una tragedia che implica la perdita di vite umane e al pubblico viene detto che questa è volontà di Dio, che lo dice la Bibbia. In alcuni casi, si odono razzisti che pontificano che i loro punti di vista negativi sugli ebrei e sui neri si basano sulla Bibbia. La reazione generale a queste assurdità è comprensibile. Il messaggio della Bibbia viene visto come restrittivo, razzista, tribale, primitivo e ottenebrato. Purtroppo, da entrambe le parti, poche persone conoscono sufficientemente la Bibbia. Molto di quello che si attribuisce alla Bibbia non è contenuto in essa. Anzi, molte opinioni che si reputa siano nella Bibbia, trovano la loro origine in punti di vista personali, norme culturali e ignoranza generale.
La Bibbia ha pochi portavoce efficaci perché pochi conoscono adeguatamente il suo contenuto. La si può trovare nelle biblioteche, la si porta nelle chiese e nelle sinagoghe, ma raramente la si studia. Molti sono in grado di citare passi biblici ma non ne conoscono il contesto.
Specialmente nei tempi moderni, la Bibbia è stata sottoposta a critica su diversi fronti. Persone con credenziali, che occupano posizioni in campo religioso e secolare, sostengono con fervore che Isaia non scrisse tutti i 66 capitoli di Isaia, che gli israeliti non migrarono dall'Egitto a Canaan e che Gesù non camminò sulle acque. Inoltre, veniamo messi in guardia sul fatto che il racconto del Diluvio riportato in Genesi echeggia precedenti storie "pagane" di inondazioni e che Adamo ed Eva sono immaginari, dal momento che l'evoluzione organica ci narra la vera storia delle origini dell'uomo. Siamo lasciati con un documento crivellato da sfide e attacchi, un avanzo ridotto in brandelli di quella che una volta era una voce letteraria rispettata.
Questo libro propone un punto di vista contrario. Sostiene che esista credibile evidenza del fatto che il documento chiamato Bibbia, nell'insieme, sia degno di fiducia e fornisca prove di ispirazione divina. È sempre stato facile fare asserzioni; fornire le prove è più difficile. La nostra opera intende fornire il sostegno delle prove. Esiste un lungo elenco di teologi liberali, studiosi della storia antica, agnostici, scettici e altri, che hanno espresso le loro obiezioni e critiche sia in opere pubbliche che accademiche. Noi cercheremo di identificare specifiche aree di controversia e fornire una difesa.
Nell'obiettivo di questo lavoro, lo scrittore ha identificato due gruppi:

- 1) i critici della Bibbia aperti all'esame di altre conclusioni e

- 2) coloro che credono nella Bibbia e che desiderano acquisire maggiore istruzione circa questa disputa.

La metodologia insita in quest'opera attribuirà grande valore agli elementi storici e archeologici che non sono in discussione. Lo stesso valore sarà applicato alle conclusioni tratte dal pensiero critico.
Per concludere vi riporto lo SPESSORE DELL'OPERA
titolo CRITICA BIBLICA SOTTO PROCESSO
(una NOVITÀ di DIC.2009)
INDICE

PREFAZIONE

RINGRAZIAMENTI
INTRODUZIONE

CAPITOLO 1 La storia
CAPITOLO 2 Presunti errori storici e archeologici

CAPITOLO 3 Presunte contraddizioni interne

CAPITOLO 4 Varie forme di critica biblica

CAPITOLO 5 Letterale o simbolico?

CAPITOLO 6 Il libro di Genesi e la Scienza

CAPITOLO 7 Esistono davvero profezie bibliche?

CAPITOLO 8 La questione dei miracoli citati nella Bibbia

CAPITOLO 9 Dilemmi morali: la guerra, la donna e gli schiavi

CAPITOLO 10 Questioni banali o della massima importanza?

CONCLUSIONE

APPENDICE 1 Analisi della settimana creativa (Genesi 1 e 2)

APPENDICE 2 La religione d'Israele: una religione unica

APPENDICE 3 I fossili e la teoria dell'evoluzione

APPENDICE 4 L'intelligenza nascosta dell'universo

APPENDICE 5 Datazione al radiocarbonio
APPENDICE 6 L'attacco della teologia liberale ai Vangeli

APPENDICE 7 L'archeologia e la Bibbia
INDICE DEI NOMI
INDICE DEI SOGGETTI
INDICE DEI TESTI ANTICHI TRATTATI
Autore: Hal Flemings
Formato: 170,0 x 240,0
Pagine: 460
Costo: €. 17,00
Spese di spedizione: Gratis
Il libro è acquistabile online nel NEGOZIO di Azzurra7
.
Onde evitare incomprensioni, in armonia col regolamento di Ciao, comunico che la presente recensione l'ho pubblicata pure nel sito denominato Azzurra7.

Biblical Minimalism

From Wikipedia, the free encyclopedia

For other uses, see Copenhagen School (disambiguation).

Contents

[hide]

1 Background: academic study of the Bible in the 20th century

2 Biblical minimalism

- 2.1 Bible as an historical source document
- 2.2 Historicity of the nation of Israel

3 Important works

4 Reception and influence

5 See also

6 Notes

7 References

8 External links

Biblical minimalism — also known as **The Copenhagen School** (because two of its most prominent figures taught atCopenhagen University) — was a movement or trend in biblical scholarship in the 1990s which made two main claims: first, that the Bible cannot be considered reliable evidence for what had happened in ancient Israel; and second, that "Israel" itself is a problematic subject for historical study.[1]

Minimalism was not a unified movement, but rather a label that came to be applied to several scholars at different universities who held similar views, chiefly Niels Peter Lemche and Thomas L. Thompson at the University of Copenhagen, Philip R. Davies, and Keith Whitelam. Minimalism gave rise to intense debate during the 1990s - the term "minimalists" was in fact a derogatory one given by its opponents, who were consequently dubbed "maximalists", but in fact neither side accepted either label. The so-called Maximalists, or neo-Albrightians, were composed of two quite distinct groups, the first represented by the archaeologist William Dever and the influential publication *Biblical Archaeology Review*, the second by conservative evangelical Christians such as biblical scholar Iain Provan and Egyptologist Kenneth Kitchen.[2] Although these debates were in some cases heated, most scholars stayed in the middle ground between minimalists and maximalists evaluating the arguments of both schools critically, and since the 1990s, while some of the minimalist arguments have been challenged or rejected, others have been refined and adopted into the mainstream of biblical scholarship.[3]

[edit]Background: academic study of the Bible in the 20th century

By the opening of the 20th century the stories of the Creation, Noah's ark, and the Tower of Babel - in short, chapters 1 to 11 of the Book of Genesis - had ceased to be taken literally by scholars, and the starting point for biblical history was regarded as the stories of Abraham, Isaac, and the other Hebrew patriarchs. Then in the 1970s, largely through the publication of two books, Thomas Thompson's "The Historicity of the Patriarchal Narratives" and John Van Seters' "Abraham in History and Tradition", it became widely accepted that the remaining chapters of Genesis were equally non-historical. At the same time, archaeology and comparative sociology convinced most scholars in the field that there was equally little historical basis to the biblical stories of the Exodus and the Israelite conquest of Canaan.[4]

By the 1980s, the Bible's stories of the Patriarchs and Exodus and Conquest were no longer considered historical, but biblical histories continued to use the Bible as a primary source and to take the form of narrative records of political events arranged in chronological order, with the major role played by (largely Judean) kings and other high-status individuals. At the same time, new tools and approaches were being brought to bear on scholars' knowledge of the past of ancient Palestine, notably new archaeological methods and approaches (for example, this was the age of surface surveys, used to map population changes which are invisible in the biblical narrative), and the social sciences (an important work in this vein was Robert Coote and Keith Whitlam's "The Emergence of Early Israel in Historical Perspective", which used sociological data to argue, in contradiction to the biblical picture, that it was kingship that formed Israel, and not the other way round). Then in the 1990s a school of thought emerged from the background of the 1970s and 1980s which held that the entire enterprise of studying ancient

Israel and its history was seriously flawed by an over-reliance on the biblical text, which was too problematic (meaning untrustworthy) to be used even selectively as a source for Israel's past, and that Israel itself was in any case itself a problematic subject. This movement came to be known as biblical minimalism.[5]

[edit]Biblical minimalism

The scholars that have come to be called "minimalists" are not a unified group, and in fact deny that they form group or "school": Philip Davies points out that while he argues that the bulk of the Bible can be dated to the Persian period (the 5th century BCE), Niels Peter Lemche prefers the Hellenistic period (3rd to 2nd centuries BCE), while Whitelam has not given any opinion at all. Similarly, while Lemche holds that the Tel Dan stele (an inscription from the mid 9th century BCE which seems to mention the name of David) is probably a forgery, Davies and Whitelam do not. In short, the minimalists do not agree on much more than that the Bible is a doubtful source of information about ancient Israel.[6]

[edit]Bible as an historical source document

The first of the minimalists' two central claims is based on a recognition that history-writing is never objective, but involves the selection of data and the construction of a narrative using preconceived ideas of the meaning of the past - the fact that history is thus never neutral or objective raises questions about the accuracy of any historical account.[1] The minimalists cautioned that the literary form of the biblical history books is so apparent and the authors' intentions so obvious that modern scholars should be extremely cautious in taking them at face value; moreover, even if the Bible does preserve some accurate information, we lack the means to sift that information from the inventions with which it has been mixed.[7] The minimalists did not claim that the Bible is useless as a historical source; rather, they suggested that its proper use is in understanding the period in which it was written, a period which some of them place in the Persian period (5th-4th centuries BCE) and others in the Hellenistic period (3rd-2nd centuries).[8]

[edit]Historicity of the nation of Israel

The second claim is that "Israel" itself is a difficult idea to define in terms of historiography. There is, firstly, the idealised Israel which the Bible authors created - "biblical Israel". In the words of Niels Peter Lemche:

The Israelite nation as explained by the biblical writers has little in the way of a historical background. It is a highly ideological construct created by ancient scholars of Jewish tradition in order to legitimize their own religious community and its religio-political claims on land and religious exclusivity.
— Lemche, N. P. "The Israelites in History and Tradition" 1998, 165–66.)

Modern scholars have taken aspects of biblical Israel and married them with data from archaeological and non-biblical sources to create their own version of a past Israel - "Ancient Israel". Neither bears much relationship to the real kingdom destroyed by Assyria in about 722 BCE - "historical Israel". The real subjects for history-writing in the modern period are either this historical Israel or else the biblical Israel, the first a historical reality and the second an intellectual creation of the biblical authors. Linked with this was the observation that modern biblical scholars had concentrated their attentions exclusively on Israel, Judah, and their religious history, while ignoring the fact that these had been only a fairly insignificant part of a wider whole.[9]

[edit]Important works

- *In Search of Ancient Israel* (Philip R. Davies, 1992)[10]

Davies' book "popularised the scholarly conversation and crystallised the import of the emerging scholarly positions" regarding the history of Israel between the 10th and 6th centuries - in other words, it summarised current research and thinking rather than proposing anything original. It was, nevertheless, a watershed work in that it drew together the new interpretations that were emerging from archaeology, the study of texts, sociology and anthropology. Davies argued that scholars needed to distinguish between the three meanings of the word Israel - the historical ancient kingdom of that name (historical Israel); the idealised Israel of the biblical authors writing in the Persian era and seeking to unify the post-exilic Jerusalem community by creating a common past (biblical Israel); and the Israel that had been created by modern scholars over the past century or so by blending together the first two (which he termed ancient Israel, in recognition of the widespread use of this phrase in scholarly hiostories). "Ancient Israel", he argued, was especially problematic: biblical scholars ran the risk of placing far too much confidence in their reconstructions through relying too heavily on "biblical Israel", the Bible's highly ideological version of a society that had already ceased to exist when the bulk of the biblical books reached their final form.[11]

- *The Invention of Ancient Israel* (Keith Whitelam, 1996)[12]

Subtitled "The Silencing of Palestinian History", Whitelam criticised his peers for their concentration on Israel and Judah to the exclusion of the many other peoples and kingdoms that had existed in Iron Age Palestine. Palestinian history for the period from 13th century BCE to the 2nd century CE had been ignored, and scholars had concentrated instead on political, social, and above all religious developments in the small entity of Israel. This, he argued, supported the contemporary claim to the land of Palestine thoe descendants of Israel, while keeping biblical studies in the realm of religion rather than history.[13]

- *The Israelites in History and Tradition* (Niels Peter Lemche, 1998)[14]

- *The Mythic Past* (Thomas L. Thompson, 1999)[15]

The subtitle of the US edition was "Biblical Archaeology and the Myth of Israel", a phrase almost guaranteed to cause controversy in America. The European subtitle, "How Writers Create a Past", was perhaps more descriptive of its actual theme, which is the need to treat the Bible as literature rather than as history: "The Bible's language is not an historical language. It is a language of high literature, of story, of sermon and of song. It is a tool of philosophy and moral instruction." This was Thompson's attempt to set the minimalist position before a wider public; it became the cause of a rejoinder by William Dever, "What Did The Biblical Writers Know and When Did They Know It?", which in turn led to a bitter public dispute between the two.

[edit]Reception and influence

The ideas of the minimalists generated considerable controversy during the 1990s and the early part of the 21st century. Some conservative scholars - motivated, according to the minimalists, by their evangelical Christian

background - reacted defensively, attempting to show that the details of the Bible were in fact consistent with having been written by contemporaries (against the minimalist claim that they were largely the work of the Persian or Hellenistic periods). A notable work in this camp was Kenneth Kitchen's *On the Reliability of the Old Testament*. Taking a different approach, *A Biblical History of Israel*, by Iain Provan, V. Philips Long, and Tremper Longman III, argued that criterion of distrust set by the minimalsts (the Bible should be regarded as unreliable unless directly confirmed by external sources) was unreasonable, and that it should be regarded as reliable unless directly falsified. Avi Hurvitz compared biblical Hebrew with the Hebrew from ancient inscriptions and found it consistent with the period before the Persian period, thus questioning the key minimalist contention that the biblical books were written several centuries after the events they describe.[16]

In the scholarly mainstream a growing number see significant, even radical, contradictions between the Bible's version of history and the reality, while even some who continue to take the Bible for their framework see it as having less and less reliability as the level of detail increases. In consequence the study of Israel's past has now moved beyond the minimalist/maximalist debate, and historians of ancient Israel have adapted their methodologies by relying less on the Bible and more on sociological models and archaeological evidence.[17] Scholars such as Lester Grabbe (*Ancient Israel: What Do We Know and How Do We Know IT?*, 2007), Vitctor Matthews (*Studying the Ancient Israelites: A Guide to Sources and Methods*, 2007), and Hans Barstad (*History and the Hebrew Bible*, 2008) simply put the evidence before the reader and explain the issues, rather than attempt to write histories; others such as K.L. Knoll (*Canaan and Israel in Antiquity*, 2001) attempt to include Israel in a broader treatment of ancient Palestine. This is not to say that the ideas of the minimalists are completely adopted in modern study of ancient Israel: Mario Liverani, for example (*Israel's History and the History of Israel*, 2005), accepts that the biblical sources are from the Persian period, but believes that the minimalists have not truly understood that context nor recognised the importance of the ancient sources used by the authors. Thus positions that do not fit either a minimalist or a maximalist position are now being expressed.[18]

[edit]See also