

## Riflessioni sulla natura storica e culturale delle sacre scritture giudaiche

1. Quale sia la natura storica e culturale del *corpus* delle sacre scritture giudaiche è questione che la storiografia, la storia delle religioni e le scienze sociali sembrano avere già da tempo determinato: si tratta di un *corpus* di scritti prodotti in ambito giudaico, che vanno compresi secondo le categorie che hanno presieduto alla loro produzione e che sono quelle delle culture giudaiche del tempo.<sup>1</sup> Oggi si cerca di ricostruire quel significato storico e culturale giudaico in base alle conoscenze che le scienze dell'antichità permettono e con i limiti che esse sempre comportano necessariamente. Da questo punto di vista, che è quello che interessa le scienze storiche e le scienze umane in genere, il *corpus* delle sacre scritture giudaiche non presenta problemi diversi da quelli che presentano i *corpora* degli scritti di Nag Hammadi o di Qumran o dei testi della grotta 17 di Dunhuang, o degli scritti platonici o di Aristotele. Si tratta di avere a disposizione edizioni critiche dei testi, conoscenze approfondite delle lingue in cui sono stati scritti e del contesto storico e culturale in cui sono stati prodotti. Per nessuno di quei testi si pone il problema se il loro significato storico e culturale debba essere rinvenuto nelle idee di persone vissute secoli dopo. Il principio generale della conoscenza umana, secondo il quale non si possono giudicare l'azione o le idee di una persona in base all'azione e alle idee di persone vissute molto dopo, e appartenenti a culture diverse, vale senza dubbio per la conoscenza storica. Nessuno storico interpreta le idee di Camillo Benso conte di Cavour servendosi di quelle di Giovanni Giolitti. E uno storico della filosofia non penserà mai di interpretare le idee di E. Kant in base a quelle di S. Kierkegaard o di K. Marx, molto posteriori a lui. D'altra parte, se leggiamo i commenti agli

---

<sup>1</sup> Ringrazio Filippo Manini, Simone Paganini, Emanuela Prinziavalli, Piero Stefani e Adriana Destro per le loro osservazioni su una bozza di queste pagine. Ho cercato di rielaborare diverse delle loro suggestioni, ma è più che evidente che essi non sono affatto responsabili delle mie affermazioni e del modo di presentarle.

scritti contenuti nella Bibbia ebraica che si pubblicano nelle collane scientifiche internazionali più accreditate, ci imbattiamo in commenti che riconducono il senso dei testi al loro ambiente medio-orientale e giudaico antico, nel contesto delle rispettive epoche, senza pretendere di trovare in quegli antichi testi un significato cristiano, visto che – all'epoca della loro composizione – il cristianesimo non esisteva.<sup>2</sup>

Quali fossero il senso e la definizione delle sacre scritture ebraiche agli occhi di un giudeo della seconda metà del I secolo risulta da Flavio Giuseppe. Le sacre scritture giudaiche appartengono al popolo giudaico e non ad altri popoli (sono «libri nostri», *ēmōn biblioi*, *Ant.* VIII, 159); sono esclusivamente proprie a esso, tanto che vanno distinte dalle opere dei non giudei (*Ap.* 6-41) ai quali perciò vanno esposte, spiegate e chiarite nel loro senso. Flavio Giuseppe le chiama, per esempio, «scritture ebraiche» (*ebraika grammata*, *Ant.* I,5) o «sacri libri» (*Ap.* 1,290). L'espressione «nei libri sacri» (*en tais hierais biblois*) è molto frequente (*Ant.* I,26, 82, 139; III,81, 105 ecc.). Anche *ta biblia* (*Ant.* IV,194) appare a volte. «Sacri libri» è terminologia del resto frequente anche in Filone di Alessandria. Mai Filone e Flavio Giuseppe parlano di «Testamento» (*diathēkē*) per riferirsi al corpus delle sacre scritture giudaiche e ovviamente, tantomeno di *palaia diathēkē*. Certo, il termine *diathēkē*, come è noto, è usato nella LXX per tradurre il termine *b'ērît*, ma non per indicare il corpus complessivo delle sacre scritture giudaiche. Anche in Paolo, *palaia diathēkē* in 2Cor 3,14 (cf. le due *diathēkai* di Gal 2,14; o la *prōtē diathēkē* di Eb 9,15) non indica complessivamente un corpus di scritti ma l'atto o il fatto dell'alleanza.

<sup>2</sup> Ho affrontato in parte alcuni dei temi qui trattati in: *Il cristianesimo e la sua radice ebraica. Con una raccolta di testi sul dialogo ebraico-cristiano*, Bologna 1994, 2006; «Antropologia Biblica. Punto di riferimento o frutto del pensiero moderno?», in *ASE* 7(1990), 45-78; «Un "bruit absurde"? Henri de Lubac di fronte alla distinzione tra esegesi spirituale ed esegesi storica», in *ASE* 10(1993), 301-353; «L'Accordo fondamentale tra la Santa Sede e lo Stato di Israele del 30 Dicembre 1993 e la questione di Gerusalemme», in *Hum(B)* 49(1994), 121-129; (insieme con A. DESTRO), «La normatività del Levitico: interpretazioni ebraiche e proto-cristiane», in *ASE* 13(1996), 15-37; «Dalla enciclica biblica di Leone XIII *Providentissimus Deus* (1893) a quella di Pio XII *Divino Afflante Spiritu* (1943)», in C.M. MARTINI – G. GHIBERTI – M. PESCE, *Cento anni di cammino biblico*, Milano 1995, 39-100; «Può la teologia cristiana rispettare la natura ebraica della Bibbia?», in E. RIVA – S. ROSSO – E. TURCO (edd.), *Ebrei e cristiani alle origini delle divisioni*, Torino 2001, 85-111. Vedi anche H.G. REVENTLOW, *Hauptprobleme der biblischen Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1983; R.M. GRANT – D. TRACY, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, Philadelphia, PA 21984; M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, Roma 1988.

2. «Testamento» e «Antico Testamento», come termini usati per definire il corpo di scritti costituito dalle sacre scritture giudaiche (e non l'alleanza o le alleanze di Dio con gli esseri umani), sono elaborati dai cristiani e la loro creazione avvenne *dopo* che si erano verificati due fatti storici di rilevante importanza: la creazione di un corpo di scritti definito «Nuovo Testamento» e l'esistenza di gruppi di seguaci di Gesù che non si consideravano più parte della religione giudaica, ma solo di quella cristiana. Il termine «Antico Testamento» non è un semplice nome, ma simbolizza una concezione delle sacre scritture giudaiche che ne trasforma radicalmente la natura storica e culturale perché le definisce in rapporto a un altro corpo di scritture sacre (che – in quanto corpo canonico – non appartiene alla religione giudaica) e le interpreta in funzione di quest'ultimo, facendole diventare scrittura sacra di gruppi di persone che appartengono a popoli diversi da quello giudaico (che ha prodotto quei testi) e che aderiscono a una religione diversa da quella di cui quelle sacre scritture giudaiche sono espressione.

Nella letteratura giudaica antica non esiste alcuna affermazione per la quale le sacre scritture giudaiche dovrebbero essere interpretate alla luce di un altro differente *corpus* di sacre scritture prodotto da una religione diversa da quella giudaica. Perciò, anche l'idea di una «unità dei due Testamenti» è totalmente estranea ai testi delle sacre scritture giudaiche. Dal punto di vista storico, l'esegeta deve riconoscere che questa idea non appartiene ai presupposti, ai contenuti e ai fini delle scritture giudaiche e dei testi in esse contenuti ed è un'idea posteriore creata da una religione diversa da quella giudaica. Essa non può perciò essere applicata a esse senza snaturarne la specificità, la natura culturale e il significato storico.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Su tutto questo vedi J.A. FITZMYER, *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church"*. *Text and Commentary* (SubBi18), Roma 1994. Fitzmyer ritiene che sia necessario conservare un valore autonomo a tutti i momenti della Bibbia ebraica: l'Antico Testamento non va, cioè, interpretato come fosse già orientato verso Cristo. «Esiste il canone ebraico che consiste in quelle che spesso vengono chiamate scritture ebraiche», il quale è per definizione diverso dall'Antico Testamento delle Chiese cristiane, che richiede infatti il complemento del Nuovo Testamento. Esiste però anche una pluralità di canoni all'interno dello stesso cristianesimo. «Sfortunatamente, la Commissione parla soltanto della "Chiesa cristiana" e non discute la differenza di canoni usati dai vari cristiani» (*ibid.*, 70). «Il cristiano deve stare attento a non leggere l'Antico Testamento semplicemente come *praeparatio evangelica*. Il modo con cui Dio ha rivelato se stesso parlando mediante Mosè e i profeti è ancora parte della rivelazione di Dio anche ai cristiani, e i cristiani devono imparare ad ascoltare meglio la

3. Si è spesso osservato che Gesù e coloro che, in seguito, si sono a lui ispirati, hanno letto le sacre scritture giudaiche secondo un meccanismo ampiamente diffuso tra i gruppi giudaici del tempo e del giudaismo di età ellenistico-romana. Secondo questo processo ermeneutico, frasi o parti delle sacre scritture giudaiche vengono interpretate in riferimento a fatti e persone del tempo dell'interprete. Così facevano, ad esempio, gli autori dei testi di Qumran, sostenendo che un certo passo biblico doveva essere riferito agli eventi del loro gruppo o della persona del Maestro di Giustizia.<sup>4</sup> Certo, «strettamente parlando, è anacronistico parlare di Bibbia a Qumran o nei rotoli del Mar Morto. La Bibbia come la conosciamo non aveva ancora assunto la sua forma finale [...]. Ma non c'è dubbio che scritture sacre fossero enormemente importanti per la vita della setta».<sup>5</sup> Questo fatto, che è ben noto, viene a volte utilizzato per sostenere la tesi secondo la quale l'interpretazione cristologica o cristiana delle scritture giudaiche è del tutto coerente con la cultura giudaica dell'epoca, perché ogni gruppo giudaico tendeva a

---

parola di Dio in questa forma» (*ibid.*, 73). L'unica via per la comprensione dei testi ebraici è l'esegesi storica, non l'interpretazione cristologica o cristiana: «... sarebbe possibile per interpreti ebrei e cristiani essere d'accordo sul significato basilare di testi dell'Antico Testamento. Usando correttamente il metodo storico-critico per accertare il significato testuale, contestuale e relazionale ad esempio del *Libro di Geremia*, essi potrebbero essere in grado di accordarsi sul suo significato religioso e spirituale per lettori sia ebrei che cristiani. Per gli ultimi, ci può essere anche un significato cristologico o una valenza in più che il Nuovo Testamento ha aggiunto mediante una rilettura di passi di Geremia (ad es. in quanto Ger 31,33-34 è usato in Eb 8,8-12 o in quanto Ger 22,23 è usato in 1Cor 1,31). Ma poiché il significato religioso e spirituale basilare dell'Antico Testamento aveva per scopo di nutrire la vita religiosa del popolo ebraico, ciò che quest'ultimo trovava in esso come proprio sostentamento religioso è qualcosa che può e deve nutrire spiritualmente anche i cristiani – anche indipendentemente da ogni considerazione cristologica o da ogni sfumatura aggiunta a partire da insegnamenti del Nuovo Testamento. In altre parole, il significato canonico ebraico dell'Antico Testamento non è senza rilevanza per lettori cristiani della prima parte della parola di Dio scritta» (*ibid.*, 73-74).

<sup>4</sup> Sul metodo del cosiddetto *pesher* in Gesù e a Qumran, cf. la sintesi di un'opinione comunemente diffusa in J.A. CHARLESWORTH, «I manoscritti del Mar Morto e il Gesù storico», in ID. (ed.), *Gesù e la comunità di Qumran*, Casale Monferrato (AL) 1999, 51. Vedi in genere: M. HENZE (ed.), *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, Grand Rapids, MI 2012; M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1988. Mi sembra importante il giudizio di J.J. COLLINS, *The Dead Sea Scrolls. A Biography*, Princeton-Oxford 2012, 205-206: «This mode of interpretation has little in common with the methods of modern scholarship. It pays little attention to literary context. Although it does seek to relate the text to other biblical passages. In some respects, it is comparable to the ways in which fundamentalist preachers interpret Scripture in the modern world».

<sup>5</sup> COLLINS, *The Dead Sea Scrolls*, 196.

interpretare quelle sacre scritture in funzione del proprio gruppo e/o di eventi verificatisi nella sua storia. Non si potrebbe quindi opporre un'interpretazione cristiana a una giudaica perché anche quella giudaica usa il medesimo meccanismo ermeneutico. Questo ragionamento, in realtà, trascura il fatto che Gesù e i suoi primi seguaci sono parte del giudaismo e delle comunità giudaiche, cosicché l'interpretazione che essi danno delle scritture giudaiche avviene all'interno dell'orizzonte del giudaismo: è un'interpretazione giudaica. Sia Gesù che i suoi seguaci immediatamente dopo la sua morte interpretano le sacre scritture giudaiche in funzione di Gesù stesso e degli eventi che si verificano all'interno dei loro gruppi, ma continuano a considerare quelle Scritture come sacre scritture giudaiche e non come un Antico Testamento. Ritenerne che Gesù e i suoi primi seguaci considerassero le sacre scritture giudaiche come Antico Testamento sarebbe un grave anacronismo. Per loro esisteva un solo *corpus* di sacre scritture, quelle giudaiche, quelle del loro popolo. Esse non erano per nulla un *corpus* «antico». Erano le loro scritture, nelle quali trovavano la conferma della verità del proprio messaggio e della volontà divina che si manifestava in ciò che stava loro accadendo.<sup>6</sup> Dopo, invece, quando i seguaci di Gesù non furono più parte della religione giudaica, ma di quella cristiana, l'interpretazione non sarà più giudaica, e tenderà a delegittimare le istituzioni, le credenze e le pratiche giudaiche. Ho sottolineato questo mutamento radicale (la separazione del cristianesimo dal giudaismo) più che altri mutamenti perché è questo che cambia l'interpretazione delle sacre scritture giudaiche rispetto all'interpretazione giudaica usuale in tutti i diversi gruppi giudaici del cosiddetto Secondo Tempio, compresa quella di Gesù. Questo è il fatto da sottolineare. Rispetto a esso è secondario, qui, soffermarsi sulle varie tendenze storiografiche che si fronteggiano attualmente in un dibattito molto esteso e tutt'altro che concluso.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> C.H. DODD, *Secondo le Scritture. Struttura fondamentale della teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1972 (or. ingl. 1952). Vedi anche C.E. EVANS – H.D. ZACHARIAS (edd.), «What Does the Scripture Say?». *Studies in the Function of Scripture in Early Judaism and Christianity. Volume 1: The Synoptic Gospels. Volume 2: The Letters and Liturgical Traditions*, London-New York 2012.

<sup>7</sup> Sul quando, come e dove nasca il cristianesimo in un distacco dai gruppi giudaici, rimando al volume monografico *Come è nato il cristianesimo?*, Bologna 2004 (= ASE 21[2004]); S. MIMOUNI – B. POUDERON (edd.), *La Croisée des chemins revisitée. Quand l'Église et la Synagogue se sont-elles distinguées? Actes du colloque de Tours 18-19 juin 2010*, Paris 2012; A.H. BECKER – A.Y. REED (edd.), *The Ways That Never Parted. Jews*

4. La grande svolta che porterà al costituirsi dell'idea cristiana di Antico Testamento, e poi al suo pieno sviluppo e affermazione, si ha per una molteplicità di fattori convergenti.

Il *primo* consiste nel fatto che la maggioranza dei seguaci di Gesù, da un certo momento in poi, non sono più giudei. La dimensione etnica e culturale giudaica, che era quella di Gesù, scompare quasi completamente nelle Chiese cristiane, se eccettuiamo i gruppi del tutto marginalizzati dei cosiddetti giudeo-cristiani. A dettare la teologia cristiana sono i non-giudei, appartenenti cioè a popoli diversi da quello giudaico e con culture diverse, caratterizzati anzi da un atteggiamento anti-giudaico. Una testimonianza viva di questa situazione si ha ad esempio con Giustino che, nel *Dialogo con Trifone* 47, dimostra di non avere neppure un nome per chiamare quei giudei che continuano a osservare la legge di Mosè, nonostante siano seguaci di Gesù e credano in lui come messia. Giustino chiama «cristiani» (*christianoī*) solo i seguaci di Gesù non giudei, ma quelli giudei non li definisce tali, pur riconoscendo che sono veri discepoli di Gesù che si salveranno come gli altri.<sup>8</sup> Da Giustino veniamo a sapere un secondo fatto estremamente importante e cioè che i «cristiani», cioè i seguaci di Gesù non-giudei, non vogliono né parlare né mangiare (*mēde koinonein omilias ē estias*) con i seguaci di Gesù che sono giudei. La differenza etnico-culturale è dirimente.<sup>9</sup>

Un *secondo* fattore entra in gioco quando nella stessa terra di Israele la maggioranza della popolazione non è più ebraica.<sup>10</sup>

---

*and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen 2003; F. BOVON, «The Emergence of Christianity», in E. LUPIERI – M. PESCE (edd.), *Early Christian Identities – Identità cristiane in formazione*, Bologna 2007 (= ASE 24[2007]), 13-29; D. BOYARIN, *Border Lines. The partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, PA 2004; A. DESTRO – M. PESCE, «From Jesus movement to Christianity: A Model for the Interpretation. Cohabitation and Separation of Jews and Christians», in MIMOUNI – POUDERON (edd.), *La Croisée des chemins revisitée*, 21-49; M. PESCE, «Come studiare la nascita del cristianesimo. Alcuni punti di vista», in D. GARRIBBA – S. TANZARELLA (edd.), *Giudei o cristiani? Quando nasce il cristianesimo?*, Trapani 2005, 29-51; ID., *Da Gesù al cristianesimo*, Brescia 2011, 139-226.

<sup>8</sup> Si tratta, dice Giustino, di giudei che (a) credono in Cristo, (b) osservano la legge di Mosè e (c) «scegliono di vivere (*syzēn*) con i cristiani (*christianoī*) e con i fedeli (*pistoi*)», (d) senza però indurli a osservare la legge di Mosè.

<sup>9</sup> Su questo cf. PESCE, *Da Gesù al cristianesimo*, 202-205.

<sup>10</sup> Si veda l'importante contributo di O. SKARSAUNE, «The History of Jewish Believers in the early Centuries. Perspectives and Framework», in O. SKARSAUNE – R. HVALVIK (edd.), *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*, Peabody, MA 2007, 745-781, specie le pagine sugli effetti della rivoluzione costantiniana in terra di Israele.

Il *terzo* fattore è la formazione di una struttura istituzionale, organizzativa e dottrinale dell'ebraismo cosiddetto rabbinico in età prima tannaitica e poi talmudica. Tutto ciò si verifica dall'inizio del III secolo alla fine del IV.

I problemi fondamentali che i seguaci di Gesù non giudei devono porsi sono, anzitutto, il fatto che ormai da tempo essi nella stragrande maggioranza non seguono più la pratica religiosa giudaica prescritta dalla Bibbia. Certo, la pratica giudaica nell'età tardo-antica è fatta da un insieme religioso che non si riduce alla sola normativa biblica, ma quello che costituisce problema teologico per i cristiani è proprio la normativa biblica, posto che il cristianesimo, ormai esistente e organizzato, considera le sacre scritture giudaiche come un proprio corpo di scritti che contiene la rivelazione di Dio. Si tratta allora di conciliare, da un lato, l'accettazione delle scritture giudaiche come rivelazione divina e, dall'altro, il fatto che una buona parte di ciò che in esse è contenuto non è ritenuto accettabile. I modi per risolvere la questione furono vari. Ma tutti richiesero dei criteri cristiani d'interpretazione del testo biblico, un'ermeneutica cristiana. È da questa dialettica tra necessità di accettare le scritture giudaiche come proprie e rifiutarne una parte che nasce il concetto di «Antico Testamento» che postula in sé, per definizione, un'interpretazione cristologica e cristiana del testo della religione giudaica. I primi a tentare sistematicamente una soluzione furono, come è noto, gli gnostici,<sup>11</sup> soluzione tuttavia non accettata dal resto della teologia cristiana.

Henri de Lubac ha sostenuto che l'interpretazione spirituale della Sacra Scrittura, sistematizzata poi nei «quattro sensi», che avranno tanta fortuna nella teologia cristiana fino alle soglie dell'umanesimo e della Riforma, è ciò che ha permesso la stessa formazione di una teologia cristiana. Origene, al quale egli dedicò un libro che sta forse all'inizio di quell'enorme massa di studi dedicata in cinquant'anni al grande alessandrino, è il teologo in cui più chiaramente si vede questo processo di reinterpretazione cristiana del testo fondante della religione giudaica. È vero che l'interpretazione allegorica era stata ampiamente sviluppata ben prima di lui da un giudeo, Filone di Alessandria, il quale «in questo modo rendeva la Bibbia testo più appetibile alla esigente mentalità

<sup>11</sup> Su questo vedi A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, Roma-Casale Monferrato (AL) 1995.

ellenistica». <sup>12</sup> Ed è anche vero che Origene segue un'esegesi allegorica della Scrittura perché è convinto che Dio abbia avuto un doppio registro nell'ispirarla, immettendovi sia un senso letterale sia un significato più profondo. Cosicché l'esegesi allegorica ai suoi occhi rispetta il senso del testo e della rivelazione divina in esso contenuto. Ma ciò deriva in lui dalla sua formazione platonica.

Origene pensa che il senso letterale delle norme bibliche indichi che esse vanno osservate, esattamente come pensava Filone, ma se ne sente svincolato perché è cristiano. <sup>13</sup> È l'esistenza del cristianesimo come religione separata e autonoma, rispetto al giudaismo, che postula un'interpretazione non giudaica delle sacre scritture giudaiche. Nel § 8 della prefazione al *De principiis*, Origene espone alcuni punti teorici fondamentali: «1) il carattere ispirato del testo sacro; 2) il suo significato non riducibile a quello immediatamente manifesto; 3) la difficoltà per il lettore di cogliere tale significato superiore alla "lettera"». <sup>14</sup> L'affermazione di Origene: «è tramandato ancora che le Scritture sono state composte per opera dello Spirito di Dio (2Tm 3,16)» (*Prin. Praef.* 8), presuppone la distinzione e separazione tra cristianesimo e giudaismo. Origene infatti scriverà: «Bisogna però riconoscere che il carattere divino degli scritti profetici e il significato spirituale della legge di Mosè si sono rivelati con la venuta di Cristo». Solo con Gesù si è tolto il velo che stava sulla legge di Mosè «e subito si è potuto avere conoscenza dei beni di cui l'espressione letterale conteneva l'ombra» (*Prin.* IV,1,6). <sup>15</sup> Si afferma il principio della cosiddetta unità dei due Testamenti, dovuta al fatto che sono stati ambedue scritti per opera dello Spirito di Dio. La nascita dell'Antico Testamento è strettamente correlata alla nascita del cristianesimo come religione non solo diversa, ma

<sup>12</sup> L.F. PIZZOLATO, «Senso e valore dell'esegesi patristica», in M. NALDINI (ed.), *La tradizione patristica. Alle fonti della cultura europea*, Pisa 1995, 9-30, qui 22; C. NARDI, «Introduzione», in ID. (ed.), *Clemente Alessandrino. Estratti profetici*, Pisa 1985, 7-35; A. MONACI, «Origene e Ambrogio», in L. PERRONE (ed.), *Origeniana Octava*, Leuven 2003. Su Filone e l'interpretazione allegorica vedi ora A. KAMESAR (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge 2009 e la discussione in *ASE* 28/1(2011); H. AMIRAV, «The Christian Appropriation of the Jewish Scriptures: Allegory, Pauline Exegesis, and the Negotiation of Religious Identities», in *ASE* 28/2(2011), 39-55.

<sup>13</sup> A. MONACI (ed.), *Origene. Dizionario, la cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000; F. COCCHINI, «Note su *I Principi* IV di Origene», in EAD., *Origene. Teologo esegeta per un'identità cristiana*, Bologna 2006, 15-31; «La "lettera", il "velo" e l'"ombra"», *ibid.*, 81-97. Ringrazio Adele Monaci per diversi consigli sull'opera di Origene.

<sup>14</sup> COCCHINI, «Note», 16.

<sup>15</sup> Citato da COCCHINI, «Note», 18-19.

anche in contrapposizione al giudaismo. I giudei, che non vedono ragione per trovare un significato cristologico e cristiano nelle proprie Scritture, vengono accusati di essere incapaci di comprensione spirituale, di essere «carnali».<sup>16</sup>

Il delicato equilibrio dell'esegesi origeniana tra senso letterale e spirituale, basato su una sistematica attenzione filologica (si pensi solo agli *Exapla*) e su un'ermeneutica complessa, non poteva però perpetuarsi. Il motivo non è solo che la finezza dei grandi interpreti non si ripete, ma soprattutto che, dopo un secolo, sarebbe mutato il rapporto del cristianesimo con il potere politico.<sup>17</sup> Con la conquista del potere, i cristiani mutano il rapporto con i giudei. La normativa del Codice teodosiano sui giudei è da questo punto di vista sintomatica ed emblematica. Poco importa qui sapere in che misura quella normativa sia stata attuata sempre e dovunque, perché qui interessa mettere in luce il formarsi di un'idea teologica. Questa svolta implica anche un mutamento nel rapporto con la Bibbia ebraica. I cristiani sentono che le profezie bibliche sono ora realizzate anche politicamente, almeno in parte. Si forma una teoria dei rapporti religiosi e politici della Chiesa con i giudei che ha il suo supporto teologico nell'interpretazione cristologica e cristiana dell'Antico Testamento. Questa è una novità fondamentale rispetto all'esegesi spirituale di Origene che viveva in un'epoca in cui i cristiani erano ancora minoranza.

Nella mia proposta sintetica ho volutamente messo in luce solo gli aspetti fundamentalissimi che creano la discontinuità con l'interpretazione giudaica e anche gesuana delle scritture giudaiche. Un capitolo essenziale sarebbe costituito dalle riflessioni circa la discontinuità che la creazione del Nuovo Testamento viene a realizzare rispetto alla natura degli stessi scritti che vengono in esso inseriti. L'inserzione nel canone, che a sua volta viene letto alla luce di una teologia cristiana radicata in istituzioni cristiane, cambia il senso dei primi scritti prodotti dalle prime generazioni di seguaci di Gesù che vanno letti nel contesto in cui furono prodotti e non nel molto più tardo contesto canonico.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Sull'accusa di carnalità e sulla sua importanza secolare, vedi l'importante studio di P.C. BORI, *Il vitello d'oro*, Torino 1983.

<sup>17</sup> P.F. BEATRICE (ed.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bologna 1993; G. FILORAMO, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Bari-Roma 2011.

<sup>18</sup> Mi permetto di rimandare al mio saggio M. PESCE, «La trasformazione dei documenti religiosi: dagli scritti protocristiani al Canone neotestamentario», in *VetChr* 26(1989), 307-326.

5. Per vedere in cosa consista questa interpretazione cristologica e cristiana, antiebraica, della Bibbia ebraica, che diventa l'essenza della teoria cristiana dell'Antico Testamento, è forse utile soffermarsi su un testo specifico che ci ponga nel clima creatosi *dopo* l'avvento dei cristiani al potere politico. Prenderò in esame il *Commento ai Salmi* di Cassiodoro, redatto nei primi decenni del VI secolo. Cassiodoro (ca. 485 - ca. 580) è grande teologo, ma anche membro della classe dirigente imperiale cristiana, uomo di governo alle dipendenze del re goto Teoderico. Egli si situa emblematicamente in un'epoca in cui i cristiani da tempo detengono il potere politico, all'inizio del dominio di Giustiniano e meno di un secolo prima dell'avvento dell'Islam. Questo esempio permette di comprendere dall'interno il meccanismo della lettura cristiana della Bibbia come Antico Testamento che caratterizza tutta la religione cristiana per molti secoli.

Non mi sembra fuori luogo dare spazio e attenzione analitica a questo esempio, perché sono convinto che forse non pochi, tornando a riproporre il concetto di unità dei due Testamenti e l'interpretazione cristologica di quello che vogliono continuare a chiamare Antico Testamento, non abbiano forse presente il contesto in cui questi concetti si sono formati e rafforzati. Mi scuso perciò se ripresento qui e adatto analisi da me già diffuse in altri contesti.<sup>19</sup>

Dal *Commento ai Salmi*<sup>20</sup> di Cassiodoro emerge abbastanza chiaramente cosa sia l'Antico Testamento per i cristiani latini del VI secolo e come esso venga interpretato. L'interpretazione cristologica e l'atteggiamento anti-giudaico sono temi fondamentali e correlativi l'uno all'altro. La centralità del tema anti-giudaico è sottolineata nella prefazione. La lista dei temi principali vede, al terzo posto, dopo la vita carnale del Signore e la natura della sua divinità, i diversi gruppi che ten-

<sup>19</sup> Ad esempio in M. PESCE, «I monoteismi e quello che le donne e gli uomini decidono di farne», in *ASE* 25(2008), 105-158.

<sup>20</sup> Scritto probabilmente nel 535 circa. Su Cassiodoro vedi: S. KRAUTSCHICK, *Cassiodorus und die Politik seiner Zeit*, Bonn 1983; L. VISCIDO, *Studi sulle Variae di Cassiodoro*, Soveria Mannelli (CZ) 1987; T. MOMMSEN, «Ostgotische Studien», in *Gesammelte Schriften* 6. *Historische Schriften*, Berlin 1910, 362-484; L. RUGGINI, «Società provinciale, società romana, società bizantina in Cassiodoro», in S. LEANZA (ed.), *Atti della Settimana di studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro*, Soveria Mannelli (CZ) 1986, 245-261; M. MAZZA, «La Historia tripartita di Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore: metodi e scopo», in LEANZA (ed.), *Atti della Settimana di studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro*, 210-244.

taronò di annientarlo e, al quarto, la tesi secondo la quale i giudei della sua epoca «dovrebbero abbandonare le loro vie malvagie». Il tema della passione e risurrezione di Cristo è del resto centralissimo e viene enumerato al quinto posto. L'uccisione di Cristo da parte di giudei e la loro incredulità *attuale* è perciò centrale. Come premessa alla lettura del *Commento* dobbiamo ricordare che la preoccupazione fondamentale è di interpretare il Salterio in riferimento non solo a Cristo ma anche alla Chiesa. Questa preoccupazione si concreta in un meccanismo ermeneutico costante: quando il salmo si riferisce al «popolo», tale popolo è inteso da Cassiodoro non come popolo di Israele, come in realtà il testo intende, ma come se parlasse della Chiesa. L'Antico Testamento cristiano, in sostanza, implica non solo l'interpretazione cristologica, ma anche la separazione e l'opposizione di due religioni: giudaismo e cristianesimo.

Cassiodoro presuppone la continuità ininterrotta dei giudei del suo tempo con quelli dei diversi periodi biblici. Le caratteristiche dei giudei sono tutte derivate dal non aver creduto a Cristo e dall'averlo messo a morte. La morte di Cristo è ovviamente imputata a tutti i giudei. I giudei permangono *tuttora* nella loro negazione e nella loro incredulità. Essi continuano anche a interpretare «carnalmente» ciò che la Scrittura intendeva invece «spiritualmente» riferito a Cristo e alla Chiesa. I «giudei» sono perciò ostinati: «et adhuc Iudaeus simulat se nescire quod totus mundus agnovit» (108,506-507).<sup>21</sup> La responsabilità della totalità dei giudei nella morte di Cristo e la loro ostinazione successiva a non convertirsi determinano una profonda mutazione sia della loro identità che del loro destino storico. Per quanto riguarda l'identità, Cassiodoro ritiene che essi non possano a pieno diritto chiamarsi più giudei, perché, rifiutando Cristo che è discendente da Giuda, si sono resi estranei «a Iudae genere», mentre l'appellativo «Iudaei» si predica correttamente solo dei «confitentes», cioè dei cristiani. La Chiesa cattolica è oramai la vera Giudea e i giudei non hanno diritto a essa. Si confronti, ad esempio, il commento al Salmo 75. Dall'affermazione del salmo («cognoscetur in Iudaea Deus in Israhel magnum nomen eius»), Cassiodoro deduce: «quapropter Iudaeam ueram Christi constat esse

<sup>21</sup> M. ADRIAEN (ed.), *Magni Aurelii Cassiodori Expositio Psalmorum* (CCL 97-98), Turnholti 1958, 1005. D'ora in poi le citazioni dal *Commento ai Salmi* saranno fatte indicando con il primo numero il salmo, e con i numeri dopo la virgola le righe dell'edizione di Adriaen.

ecclesiam» (75,25-26) e «Nam illi Iudaei proprie non dicuntur, qui se a Christo, id est a Iudae genere extraneos reddiderunt, unde eis nomen constat impositum» (75,28-30). E conclude: «Nam dum confitentes latino sermone dicantur Iudaei, quemadmodum sic appellari potestis tam grauitur obstinati?» (75,253-255).

Così, ogni volta che i termini «Giuda», «Giudea», «giudei» hanno un significato religiosamente positivo, essi non vengono riferiti ai giudei dei tempi di Cassiodoro, ma allegoricamente alla Chiesa o al vero credente cristiano. Al contrario, ogni volta che emerge un comportamento scorretto dei giudei dei tempi biblici, esso è considerato in continuità con i giudei dei tempi di Cassiodoro e non con i cristiani. Anzi, i comportamenti malvagi denunciati dal testo biblico sono riferiti in continuazione ai giudei, anche quando essi esplicitamente non sono menzionati. Il presupposto del ragionamento di Cassiodoro è duplice. Anzitutto, Gesù è il legittimo discendente di Giuda ed erede delle promesse messianiche fatte a Giuda. In secondo luogo, il fatto di aver rifiutato Cristo rende i giudei estranei ai propri antenati, nel senso che essi sono stati ormai diseredati. L'eredità infatti è di Cristo e di quanti aderiscono a lui. Chi non aderisce a lui è senza eredità. Ciò presuppone una concezione che consideri l'appartenenza alla tribù di Giuda come un fatto inscindibilmente religioso ed etnico. L'eredità di Giuda è una realtà politico-religiosa ben precisa. Prima era il popolo di Israele. Ora è la Chiesa. È impensabile per Cassiodoro essere giudei da un punto di vista solo etnico. Per questo motivo egli non riesce a trovare un concetto adeguato per poter definire i giudei del suo tempo. Il termine «giudei» è per lui inapplicabile a loro in quanto Giuda e Giudea sono realtà – sociali, politiche e religiose insieme – che sono state ereditate, cioè sono concretamente esistenti, in Cristo e nella Chiesa. Giudei si chiamano solo i «confitentes», cioè quelli che credono, che aderiscono a Cristo. Questa teoria porta come conseguenza necessaria l'impossibilità di riconoscere uno *status* politico all'*ethnos* giudaico, perché esso ha definitivamente perduto la sua identità e non ne può ricevere alcun'altra se non aderendo alla Chiesa. A Cassiodoro è estranea la distinzione di Eusebio, il quale differenzia gli «ebrei» (cioè i Patriarchi), di cui i cristiani sarebbero eredi, dai giudei (cioè il popolo ebraico da Mosè in poi), di cui sarebbero invece eredi i giudei del suo tempo.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> M. SIMONETTI, «Eusebio tra Ebrei e Giudei», in ASE 14(1997), 121-134.

Credo valga la pena di riflettere sui presupposti di una tale impostazione. Nella revisione della teologia antiebraica cristiana verificata nel Novecento, successivamente alla seconda guerra mondiale, è divenuto un luogo comune denunciare la scorrettezza del ragionamento teologico che incolpa dell'uccisione di Gesù i giudei di tutte le epoche successive per il semplice fatto che hanno continuato a non credere in lui. Contro un tale ragionamento si ripete giustamente che non possono essere considerati responsabili di un'azione coloro i quali non sono stati storicamente coinvolti in essa. La responsabilità è solo di quelli che hanno compiuto quell'azione. La responsabilità è sempre e soltanto di persone specifiche, circoscritta alle singole persone o istituzioni coinvolte, in ambiti geografici e temporali delimitati. Ciò che normalmente non si fa, però, è di interrogarsi sui presupposti della teologia antico-cristiana, che ritroviamo anche in Cassiodoro, il cui principio fondamentale è che le sacre scritture giudaiche hanno un senso cristiano e non giudaico. Questa teologia si è costruita tutta sull'opposizione giudaismo/cristianesimo, sull'idea che la Bibbia ebraica sia un Antico Testamento che va interpretato alla luce del Nuovo Testamento. Una teologia che è poco capace di riconoscere la natura ebraica della Bibbia e il suo senso storico e culturale, una teologia che si fonda su un processo cruciale e preoccupante di acquisizione o di appropriazione delle sacre scritture di un altro popolo e di un'altra religione negando a esso e a essa la loro specificità.

Ma Cassiodoro si fa portavoce anche di una diffusa concezione di teologia della storia per la quale «i giudei» sarebbero stati puniti per l'uccisione di Cristo e per la loro incredulità con una pena di carattere storico-politico: la conquista della loro terra da parte dei romani, la devastazione di Gerusalemme, la dispersione fra tutti i popoli. Questo tema ritorna molte volte:

Quod ad Iudaeos non improbe dicimus pertinere, ut ita sint malis suis affixi, quemadmodum in cruce clavis dominum infigere decreuerunt (9,263-265);

Et tu, Iudaeae, cum propria sacrificia non habeas, quem deceptus expectas? (39,183-184);

Tertio loco dicit quae obstinatis iudaeis pro suis sceleribus nouerat euenire (54,27-29);

Tradita est in manus gladii gens Iudaea, quando eam principes romanorum Vespasianus et Titus caede incendio que uastauerunt (62,200-202);

Quod erat emersurum predicens, per totam diuisionem Iudaeis digna factis pronuntiat esse ventura (68,485-487);<sup>23</sup>

Meminerimus autem quod ecclesiastica tradit auctoritas his diebus uastatam Ierusalem, quando Christum dominum crucifixit plebs crudelissima iudaeorum; ut non sit dubium quod temporis malum receperit praesumptionis excessus (73,25-29);

Quod adhuc Iudaei non intellegunt obstinati, cum eorum et sacrificia et sacerdos de medio probentur ablata (109,246-247).

Come si vede, non si tratta di una riflessione storica o religiosa, ma di una giustificazione teologica della condizione politica attuale dei giudei. Del resto, la natura stessa di questa teoria è politico-religiosa perché essa consiste nell'assunto che la colpa religiosa dei giudei abbia da parte di Dio una punizione politica. La subordinazione politica diventa la pena della colpa religiosa. Ci troviamo di fronte a uno dei pilastri della teologia politica cristiana. Certo, Cassiodoro non ne è l'inventore, ma la fortuna successiva e fatale di questa teoria ci impone di considerare con la massima attenzione quali ne possono essere state le applicazioni:

Minorasti dies temporum eius, perfundisti eum confusione. Status ille quem diximus regni iudaici, cui promissa fuerit (si domino seruiet) aeternitas, minoratus est utique diebus angustis: quia pollicitationem Abrahae promissam obtinere non meruit [...]. Nec habent [si noti il tempo presente] Iudaei quae iuste murmurent, qui se maluerunt a promissione uerissime segregare (88, 625-632 e 640-642).

Per volontà di Dio, la condizione politica presente dei giudei è di essere dispersi tra i popoli:

Inimicos autem dicit infideles Iudaeos, qui per innumeras gentes Christi domini uirtute dispersi sunt, quem Patris brachium (sicut saepe diximus) auctoritas divina testatur (88,166-168),

di non poter disporre del proprio tempio di Gerusalemme, di non poter ambire ad alcuna forma di indipendenza politica. La condizione at-

<sup>23</sup> Cassiodoro si riferisce qui ai vv. 23-29 del Sal 68.

tuale di comunità disperse all'interno di poteri estranei è la condizione che Cassiodoro considera quindi necessaria per i giudei.<sup>24</sup>

Lo scopo di questa condizione di sottomissione politica è di spingere i giudei alla conversione. Cassiodoro sembra preferire la tesi per la quale la dispersione dei giudei è funzionale alla loro conversione e non quella per la quale essi sarebbero dispersi tra i cristiani per poter offrire un sostegno alle argomentazioni della Chiesa contro gli eretici (i giudei, conservando il testo originale della Bibbia, offrirebbero la possibilità alla Chiesa di dimostrare agli eretici quale sia il testo originale dell'Antico Testamento):

dispersi ergo sunt Iudaei, siue ut ad conuersionis prouocarentur studia; seu (sicut quidam volunt) ut inter contentiones haereticorum, ab inimicis suis ueteris legis paratum testimonium haberet ecclesia; dum illud indubitanter creditur, quod aduersario suffragante firmatur (58,294-299).

Il tema della conversione dei giudei è un tema ricorrente in Cassiodoro. Esso si presenta in due forme. In primo luogo non mancano ripetuti inviti ai giudei del suo tempo a convertirsi finché c'è tempo, a ravvedersi, a leggere nella lettera dei Salmi la verità della dottrina cristiana. Un invito che sembra presentato in forma puramente religiosa, anche se certo nei termini del pre-giudizio della verità cristiana. In secondo luogo, è molto insistente il richiamo alla teoria paolina della futura conversione di Israele alla fine dei tempi. Tanto insistente che Cassiodoro stesso più volte sottolinea di aver già spesso detto la medesima cosa. Dal tema della conversione è però assente qualsiasi accenno a metodi per forzare la conversione. Ciò che può spingere alla conversione è già la condizione politica di subordinazione caratterizzata dalla dispersione e dalla mancanza di un'identità che giustifichi un'indipendenza o un ruolo politico. Ciò è confermato dai ripetuti accenni alla preghiera di Cristo stesso per i giudei e al suo perdono per loro:

Iudaeis quoque delinquentibus miseratus indulgeat (73,399-400);

In cruce posito pro Iudaico populo supplicavit (79,66-67).

<sup>24</sup> Cf. anche i seguenti passi: «Disperdat contra adunationem dicitur Iudaeorum, ut passim pereant, qui in una se prauitate collegerant» (11,51); «Secundum est quod odientes se disperdendos esse denuntiat [...] sicut de Iudaeis animadvertendum est» (17,598).

La conseguenza politica pratica di una tale teoria sembra perciò essere quella di un rispetto del precedente diritto romano nei riguardi delle comunità giudaiche. Le quali, tuttavia, è come se si trovassero in un atteggiamento di costante sedizione rispetto all'ordine religioso stabilito. L'ostinazione a non volersi convertire è una sedizione religiosa. Il permanere nella situazione di dispersione, tentando di ottenere il massimo possibile di condizioni giuridiche favorevoli, che è la politica costante delle comunità giudaiche della diaspora, rappresenta perciò agli occhi di Cassiodoro un atteggiamento di ribellione alla situazione politica voluta da Dio come punizione. Quello che doveva essere uno stimolo al ravvedimento viene vissuto invece nel tentativo di garantirsi il massimo di sicurezza. Forse è questo il senso che traluce nell'espressione di «Iudaica seditio»:

Capita inimicorum sunt auctores Iudaicae quidem seditionis (67,435-436).

Un maggiore chiarimento dell'identità e del destino politico dei giudei secondo Cassiodoro viene anche da quelle frasi in cui i giudei vengono posti in serie con i pagani e gli eretici.<sup>25</sup> A volte abbiamo la coppia «pagani / iudaei», più spesso quella «iudaei / haeretici», una volta quella «iudaei / donatistae». Più frequente è una serie di tre categorie «giudei, pagani, eretici» dove quasi sempre i giudei tengono il primo posto. Una volta si presenta la serie «iudaei, ariani, pagani» e un'altra quella di «pagani, iudaei, ficti christiani». Si tratta di categorie di persone che non possono pretendere uguali diritti rispetto ai cristiani ortodossi:

<sup>25</sup> «Inimicos autem dicit, id est haereticos, siue Iudaeos» (26,236); «prius enim dixit inimicorum, id est Iudaeorum; subiungit et a persequentibus me, hoc est paganis, uel a diuersis haereticis, qui ecclesiam dei fraudolentis machinationibus insequuntur» (30,318); «loquitur enim falsitatis contra ueritatem, quando Iudaei messiam proclamant adhuc esse uenturum; quando ariani creaturam dicunt dominum creatorem, quando pagani Saturnum, Iouem» (30,364); «qui cogitant mihi mala, siue de Iudaeis siue de haereticis siue potest accipi de paganis» (34,94); «aliena effice conuenticula paganorum, siue superstitiones insanissimas Iudaeorum» (44,337); «superior versus respicit ad paganos, iste autem ad Iudaeos et fictos pertinet christianos» (61,106); «Nam sensus iste Iudaeorum persuasiones et haereticorum praua dogmata falce ueritatis abscidit» (64,144); «capita inimicorum sunt auctores iudaicae quidem seditionis, sed et haereticorum sine dubitatione doctores» (67,435); «iniqui sunt euidenter haeretici, uel Iudaei, quorum peruersa loquacitas nescio quas sibi narrare uidetur ineptias, quando relicto ordine ueritatis, inuentio-nibus probantur studere falsissimas» (118,1462).

quapropter desinant Iudaei uel Donatistae sibi specialiter uindicare quod ad universitatem magis peruenisse cognoscunt (8,49-51).

Si tratta di «nemici» (26,236: «inimicos»; 30,318: «inimicorum»; 67,435: «capita inimicorum») che assumono nei confronti della Chiesa un atteggiamento ostile:

Prius enim dixit inimicorum, id est Iudaeorum; subiungit et a persequentibus me, hoc est paganis, uel a diversis haeticis, qui ecclesiam dei fraudulentis machinationibus insequuntur (30,318-321).

Del resto, a proposito dei giudei, Cassiodoro insiste anche altrove sul fatto che siano nemici:

Isti autem Iudaei pertinaces inimici nominantur, quia in sua obstinatione mansuri sunt (71,233).<sup>26</sup>

Che giudei, eretici e pagani siano sullo stesso piano deve avere conseguenze politiche nel senso che il comportamento da adottare verso gli uni diventa simile a quello da adottare verso gli altri.

L'equiparazione più bruciante dal punto di vista teologico è però quella con i pagani. Siamo certo lontani da una qualsiasi considerazione positiva della religione ebraica.

I criteri di cui Cassiodoro poteva servirsi per la comprensione della religione ebraica erano del resto quelli della distinzione tra interpretazione spirituale e carnale del testo biblico:

Canite initio tuba, in die insignis solemnitatis vestrae. Praeceptum fuerat inter alias Iudaeis, ut a primo die septimi mensis septem diebus tubam canerent, quod hodieque carnaliter faciunt, non intelligentes ideo fuisse iussum, quoniam spiritus sancti gratia septiformis baptizandis erat toto orbe radicanda (80,83);

oppure della considerazione complessiva delle interpretazioni ebraiche della tradizione biblica come di un insieme di «superstitiones», «persuasiones» o «inventiones»:

<sup>26</sup> Cf. anche: «uenerat ad iudaicos populos saluandos, eos potius inuenisset inimicos» (68,143); cf. anche 73,406.

[...] aliena effice conuenticula paganorum, siue superstitiones insanissimas iudaeorum (44,338-339);

Nam sensus iste iudaeorum persuasiones et haereticorum praua dogmata falce ueritatis abscidit (64,144-145);

Iniqui sunt euidenter haeretici, uel Iudaei, quorum peruersa loquacitas nescio quas sibi narrare uidetur ineptias, quando relicto ordine ueritatis, inuentionibus probantur studere falsissimis (118,1462-1465).

La presenza nel *Commento* di ripetute frasi in cui Cassiodoro si rivolge direttamente, anche se idealmente, ai giudei per sottolineare la loro ostinatezza a resistere all'evidenza del testo biblico può certo corrispondere a un *topos* teologico-letterario, ma mostra anche un'attenzione specifica. Mostra anzitutto la sua preoccupazione per il permanere di una forma religiosa che si rifà alla tradizione biblica, ma la intende ben diversamente dalla Chiesa:

O dura corda Iudaeorum! O insensatae mentes numquam omnino credentium: nonne hic solus psalmus ad passionem credendam debuisset, quam sic euidenter de se ueritas ipsa praedicauit? (21,732-736);

Audis, Iudaeae incredule, prophetam aliquando tuum nostro euangelio consonantem? (39,241-242);

et tu, Iudaeae, cum propria sacrificia non habeas, quem deceptus expectas? (39,183-184);

quid adhuc, Iudaei, desipitis? cur uestrum interitum non timetis? (49,488-489);

audite, Iudaei, intellegite, pertinaces, quanta de aduento domini Asaph iste locutus est (81,146-148).<sup>27</sup>

In conclusione: i giudei rappresentano ormai l'unica forma che con ostinazione resiste alla diffusione del cristianesimo, nonostante si tratti di una minoranza.

Per Cassiodoro esiste una questione ebraica che è insieme, e inscindibilmente, politica e religiosa.

Alla luce di quanto detto sarà forse più chiaro il significato delle molteplici designazioni negative che ricorrono nel *Commento*. Gli ap-

<sup>27</sup> Cf. anche 94,235.

pellativi che ricorrono più frequentemente sono quelli di «perfidi», «dementes», privi di intelligenza, «detestabiles», «dolosi», peccatori in molti modi, «insidiatores», «immondi», erranti, iniqui, maliziosi, superbi. Queste caratteristiche negative sono insieme una deduzione *a priori* che deriva dal fatto di essersi ribellati a Dio respingendone il Figlio e crocifiggendolo, ma anche, nella consapevolezza di Cassiodoro, un fatto constatabile, in quanto la loro continua e presente ostinatezza mostra il permanere dei loro vizi:

Potuisent mala superius enumerata misericordiam domini commouere, nisi adhuc fuisset in Iudaeis obstinata superbia (73,219-221).

*In conclusione*, il fatto principale che intendo mettere in luce è che tutte queste articolate e complesse affermazioni antiebraiche sono tratte da un'interpretazione cristologica e cristiana del Salterio. È l'interpretazione cristiana della Bibbia ebraica che le produce. E questa interpretazione dipende da tre fatti fondamentali: *la separazione del cristianesimo dal giudaismo* intesa come opposizione e critica al giudaismo e *l'appropriazione della Bibbia ebraica da parte dei cristiani* che la trasforma in Antico Testamento, interpretato alla luce del Nuovo sulla base della *teoria dell'unità dei due Testamenti*.

Mi sono soffermato a lungo su questi temi di Cassiodoro perché in essi si vede chiaramente che l'idea di Antico Testamento presuppone (1) la separazione tra cristianesimo e giudaismo; (2) l'opposizione tra cristianesimo e giudaismo, tra Chiesa e Israele, un'opposizione che introduce nell'interpretazione del testo biblico una lettura non solo cristologica, ma anche cristiana; (3) il tentativo di sottrarre ai giudei le loro sacre scritture, tentativo necessario perché la Chiesa è concepita come un'entità distinta e opposta a Israele; (4) una posizione politica di supremazia dei cristiani rispetto ai giudei.

In sostanza, risulta chiaro che nel concetto di «Antico Testamento», così come si è andato storicamente formando, rientra anche una dimensione politica: quella del potere politico della Chiesa e della perdita di potere politico da parte dei giudei, per volere divino.

A volte si afferma che è scorretto, dal punto di vista di una rigorosa analisi storica, giudicare l'esegesi delle scritture giudaiche praticata dalla Chiesa antica alla luce della consapevolezza dell'oggi. Si sostiene che la consapevolezza dell'esproprio delle scritture di Israele sarebbe moderna perché frutto dell'esegesi storica. In realtà le cose non stanno così. Un rigoroso metodo storico deve cercare di comprendere i fatti alla luce della consapevolezza che ne avevano gli attori di allora. Ma al-

lora non esistevano solo gli attori e gli interpreti cristiani che interpretavano le scritture giudaiche cristologicamente e cristianamente, ma anche i giudei stessi che invece le interpretavano giudaicamente. La ricostruzione storica deve mettere in luce il conflitto radicale che coesistette tra gruppi ebraici e gruppi cristiani in ogni momento della lunga, millenaria, storia dell'interpretazione biblica. I giudei del mondo antico erano perfettamente consapevoli che i cristiani sottraevano loro le scritture sacre conferendovi un senso che non era giudaico e hanno sempre perseguito un'altra interpretazione. Ciò che è storiograficamente scorretto è dimenticarsi che è esistito per secoli un altro soggetto storico che non ha condiviso le tesi cristiane. Come ha mostrato Carlo Ginzburg in un suo celebre articolo, lo storico non deve solo porsi dal punto di vista dei cristiani che cercano di convertire gli ebrei, ma anche dal punto di vista degli ebrei che sono fatti oggetto di tentativo di conversione.<sup>28</sup>

6. Per comprendere come la teoria cristiana dell'Antico Testamento, formatasi pezzo per pezzo nei secoli, sia stata poi lentamente erosa, dobbiamo tenere presenti alcuni grandi mutamenti culturali successivi. Sono consapevole dell'estrema sinteticità delle osservazioni che seguono, ma d'altra parte è pur necessario avere uno sguardo d'insieme delle questioni che ci stanno davanti.

a) L'umanesimo, con la sua esigenza di leggere i testi antichi nella lingua originale greca ed ebraica e con la sua ricerca di riavvicinamento ai modelli antichi in ogni campo della vita intellettuale e artistica, è una delle prime istanze della modernità che spinge a una riconsiderazione della natura culturale delle scritture ebraiche. Nasce la filologia moderna, il cui scopo fondamentale è la comprensione dei significati delle parole all'interno della lingua e della cultura di cui fanno parte. Le sacre scritture ebraiche, per essere comprese nel loro significato, vanno lette nella loro lingua, quella in cui furono pensate e scritte, e in un testo il più possibile vicino agli originali. Filologia e critica testuale sono frutto di una medesima esigenza di conoscenza razionale. Nascono studiosi e istituzioni che si dedicano alla lingua ebraica e aramaica, come anche insegnamenti e docenti nella facoltà teologiche di tutte le

<sup>28</sup> C. GINZBURG, «La conversione degli ebrei di Minorca (417-418): un esperimento di storia della storiografia», in *Quaderni storici* 27(1992), 277-289.

confessioni dal XVI secolo a oggi. Si tratta, come è noto, di lunghi e contrastati processi culturali. La quarta sessione del concilio tridentino ribadirà per la Chiesa cattolica la normatività della Volgata, cioè di una traduzione latina della Bibbia ebraica. Così facendo, la teologia cattolica assumeva un linguaggio e un sistema concettuale tutto suo, interno alle proprie mura e non in grado di basarsi sui meccanismi conoscitivi razionali della società europea. La *Histoire critique* dell'oratoriano Richard Simon sarà fortemente contrastata da Bossuet.<sup>29</sup> E solo ai tempi di Pio XII l'enciclica *Divino Afflante Spiritu* accetterà la natura ebraica e antico-orientale delle sacre scritture ebraiche, da studiare e comprendere con il metodo storico.

L'affermarsi di un'esegesi filologica e storica dei testi contenuti nella Bibbia ebraica ha portato a smentire punto per punto le interpretazioni cristologiche e cristiane di innumerevoli passi e ha quindi tolto ogni supporto testuale alla tesi teologica cristiana secondo la quale il senso del testo della Bibbia ebraica va trovato in un'interpretazione cristologica.

L'enciclica *Divino Afflante Spiritu* riconosceva che il senso della Bibbia ebraica non doveva essere ricercato in un'interpretazione allegorica cristiana. Una tale interpretazione sarebbe stata legittima solo per quei passi per i quali il Nuovo Testamento la sosteneva esplicitamente. In sostanza, l'enciclica affermava che la corretta esegesi dei testi della Bibbia ebraica era quella storica. Siccome, però, l'interpretazione neotestamentaria doveva considerarsi certa in base alla teoria dell'ispirazione divina del Nuovo Testamento (e non – si badi bene – in base esegetica in quanto tale), in alcuni pochi casi l'interpretazione allegorica doveva mantenersi.<sup>30</sup> L'enciclica dava una fondazione teologica della necessità dell'esegesi storico-letteraria per la comprensione dell'Antico Testamento. Senza di essa il senso letterale della Scrittura non era comprensibile. La ricerca recente aveva mostrato nei fatti che l'esegesi antica non era in grado di risolvere e chiarire i problemi posti in luce dall'esegesi cattolica moderna. Questo mi sembra essere il significato storico generalissimo del documento pontificio. Il quale era

<sup>29</sup> Vedi una sintesi della loro contrapposizione nel capitolo che vi dedica P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, Torino 2008.

<sup>30</sup> «Certo non va escluso dalla sacra Scrittura ogni senso spirituale... purché realmente risulti (*dummodo rite constet*) che Dio ve lo ha posto». Tesi certo tradizionale, ma che assume un sapore nuovo in questo contesto.

tuttavia molto articolato. I suoi elementi fondamentali sono: la provvidenzialità dell'apporto conoscitivo nuovo e più profondo della Bibbia che si è verificato grazie alle scoperte archeologiche e letterarie;<sup>31</sup> il progresso conoscitivo degli studi esegetici moderni rispetto alle età precedenti, compresa quella patristica;<sup>32</sup> l'affermazione che lo scopo principale dell'esegesi è la determinazione del senso letterale,<sup>33</sup> il quale tuttavia si determina mediante la critica testuale del testo originale,<sup>34</sup> la caratterizzazione dell'autore e delle sue intenzioni,<sup>35</sup> lo studio del genere letterario che l'autore usa.<sup>36</sup> Ciò comportava un ridimensionamento di alcuni principi stabiliti dalla sessione IV del concilio di Trento circa la Volgata,<sup>37</sup> e relativamente ai passi della Bibbia il cui senso fosse stato determinato dall'autorità ecclesiastica o dal consenso unanime dei Padri.<sup>38</sup> L'enciclica conteneva poi altri punti rilevanti: si può affermare che nell'Antico Testamento esiste un senso spirituale del testo solo laddove questo senso è rivelato dal Nuovo Testamento;<sup>39</sup> l'e-

<sup>31</sup> «Tutto questo, che non senza provvido consiglio di Dio fu concesso alla nostra età, invita e in un certo modo ammonisce gli interpreti delle sacre lettere a valersi premurosamente di tanta luce per scrutare più a fondo le Divine Pagine, illustrarle con più precisione, esporle con maggior chiarezza».

<sup>32</sup> In alcuni casi infatti «agli stessi Padri» alcuni punti sono rimasti «ardui» e «quasi inaccessibili», in altri casi «solamente l'età moderna scoperse difficoltà prima insospettite dappoiché una conoscenza ben più profonda dei tempi antichi fece sorgere nuove questioni, per le quali si getta più addentro lo sguardo nel soggetto».

<sup>33</sup> Per la sua determinazione è necessaria «la conoscenza delle lingue, del contesto, del confronto con i luoghi simili».

<sup>34</sup> Il testo originale «ha maggiore autorità e maggior peso di qualunque traduzione, antica o moderna che sia».

<sup>35</sup> «La suprema norma d'interpretare è ravvisare e stabilire che cosa si proponga di dire lo scrittore».

<sup>36</sup> Questo è il punto metodologico più innovativo dell'enciclica che ne parla a lungo e che ha ripercussioni essenziali sul modo di concepire l'ispirazione e l'inerranza della Scrittura. Per determinare il senso letterale di un testo orientale qual è la Bibbia è necessario determinare quali generi letterari abbiano voluto usare gli autori e ciò non è possibile senza lo studio «delle antiche letterature orientali». L'enciclica accenna ai risultati degli ultimi decenni nella *Formgeschichte* dell'Antico Testamento. E infine offre la motivazione teologica: come l'umanità di Cristo è vera umanità, così il linguaggio umano in cui si esprime la parola di Dio è «simile all'umano linguaggio in tutto». Trascurare questo metodo di indagine arrecherebbe «gran danno all'esegesi cattolica». È perciò necessario dedicarsi all'archeologia e allo studio comparato delle letterature orientali.

<sup>37</sup> La Volgata ha un'autenticità giuridica, non critica.

<sup>38</sup> «Tra le tante cose contenute nei libri sacri... poche sono quelle di cui la Chiesa con la sua autorità ha dichiarato il senso, né in maggior numero si contano quelle, intorno alle quali si ha l'unanime sentenza dei Padri».

<sup>39</sup> Cf. nota 30.

segesi patristica non va trascurata e bisogna tendere a una fusione tra l'esegesi moderna e quella antica,<sup>40</sup> ma il compito principale oggi è quello dell'esegesi storico-letteraria che rappresenta un progresso rispetto a quella antica;<sup>41</sup> viene difeso il lavoro dell'esegesi storica e del Pontificio istituto biblico;<sup>42</sup> viene fondata teologicamente l'idea che la ricerca storica applicata al testo è un atto di pietà religiosa ed espressione di autentica religiosità.<sup>43</sup> L'enciclica non sfugge al problema che era stato posto dagli avversari dell'esegesi storica, che essa cioè non riuscisse a produrre frutti per la vita religiosa. E afferma invece che essa è in grado di pervenire a un'interpretazione teologica del testo,<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Così finalmente si attuerà «una “felix et fecunda coniunctio” della “veterum doctrina” e della loro “suavitas spiritualis dicendi” con la “maior eruditio” e con la “adulterior ars” dei moderni. Il che di certo produrrà nuovi frutti...».

<sup>41</sup> «A torto perciò alcuni, mal conoscendo lo stato della scienza biblica, vanno dicendo che all'odierno esegeta cattolico nulla resta da aggiungere a quanto ha prodotto l'antichità cristiana; al contrario bisogna dire che il nostro tempo molte cose ha tirato fuori, che nuovo esame richiedono le nuove ricerche, e non leggero sprone mettono all'attività dell'odierno scritturista». Quando fu pubblicata l'enciclica *Providentissimus Deus*, «per pochi luoghi di Palestina s'era cominciato a esplorare... Ora invece tali esplorazioni sono cresciute con più severo metodo e con arte affinata dalla stessa esperienza, sicché più copiosi e più certi derivano i risultati. Quanto poi *da quelle indagini si tragga luce a meglio e più a fondo comprendere i Sacri Libri*, lo sanno gli esperti, lo sanno tutti coloro che si applicano a questo genere di studi».

<sup>42</sup> Anzi questo è lo scopo principale dell'enciclica: «Ci proponiamo principalmente di mostrare quel che resta da fare e con quale disposizione deve oggi l'esegeta cattolico accingersi a sì grave compito, e di infondere nuovo coraggio e nuovi stimoli agli operai che strenuamente lavorano nella vigna del Signore». L'esegeta non si deve mai trattenerne «dall'affrontare le difficili questioni sino a oggi non ancora disciolte», «gli sforzi e le fatiche» degli esegeti, «valorosi operai della vigna del Signore», debbono essere valutati «con somma carità».

<sup>43</sup> «Dovere dell'esegeta per fermo è raccogliere con somma cura e con venerazione quasi afferrare ogni apice anche minimo che provenga dalla penna dell'agiografo sotto l'azione del divino Spirito al fine di penetrarne a fondo e appieno il pensiero». L'esercizio della «critica testuale» è «non solo necessario a rettamente comprendere... ma anche imperiosamente richiesto dalla pietà». «... mettono innanzi, quale unico scampo, un genere d'interpretazione spirituale e, com'essi dicono, mistica. Quanto poco giusta sia questa loro pretesa lo prova l'esperienza di molti che con la ripetuta considerazione e meditazione della parola di Dio hanno santificate le loro anime e si sono infiammati di acceso amore verso Dio».

<sup>44</sup> «Una siffatta interpretazione, principalmente teologica... sarà mezzo efficace per ridurre al silenzio coloro che, asserendo di non trovare nei commenti biblici nulla che innalzi la mente a Dio,... mettono innanzi, quale unico scampo, un genere d'interpretazione spirituale e, com'essi dicono, mistica».

mentre non è in grado di farlo quell'esegesi spirituale che veniva allora, e verrà poi sempre più, riproposta.<sup>45</sup>

b) La seconda grande novità dell'età moderna sarà l'apparire nella cultura dotta dell'Europa di una presenza ebraica che pone l'esigenza di una lettura ebraica della Bibbia. Ciò si afferma chiaramente dalla fine del XVI secolo e costituisce un polo di riflessione critica fondamentale.<sup>46</sup> Alla fine del XVI secolo, nel 1593, *Il rafforzamento della fede*, di Isaac ben Abraham di Troki (1533-1594), un'opera che sembra fiorita in un clima di dibattito in Lituania tra ebrei e cristiani di diverse confessioni, ci mostra l'affermazione pubblica della necessità di interpretare ebraicamente le sacre scritture ebraiche partendo dalla dimostrazione della infondatezza esegetica dell'interpretazione cristiana della Bibbia.<sup>47</sup> Le interpretazioni cristologiche della Bibbia ebraica che si trovano nel Nuovo Testamento sono esegeticamente insostenibili e per converso la Bibbia ebraica, che i cristiani chiamano Antico Testamento, non permette, se correttamente letta, le interpretazioni cristologiche che la Chiesa successiva ne ha dato. Isacco di Troki, in ciò facilitato dal fatto di essere karaita, non propone l'interpretazione rabbinica come sostituto di quella cristiana, ma si muove sul piano dell'esegesi del testo. Siamo di fronte a un ebreo che assume gli strumenti conoscitivi umanistici come strumento di analisi della Bibbia.

Alla fine del Cinquecento emerge quindi una figura autonoma nel dibattito culturale, un polo diverso, quello ebraico, non condizionato dai presupposti teologici cristiani. L'opera di Isacco sarà tradotta in spagnolo nel 1621 con il titolo *Fortificacion de la Ley de Moseh*. Johann Christian Wagenseil ne pubblicherà una traduzione latina in *Tela ignea*

<sup>45</sup> Intorno alla necessità di un'interpretazione teologica, oltre che storica del testo, si svolgerà negli anni successivi un articolato dibattito che affonda del resto anche nei decenni precedenti le sue radici. Da un lato si discuterà della legittimità o meno di un'esegesi spirituale che, ormai, di fronte all'enciclica deve giustificare se stessa. Dall'altro, si discuterà a lungo sull'esistenza o meno di un «sensus plenior» del testo, «quel significato aggiuntivo, più profondo, inteso da Dio, ma non inteso chiaramente dall'autore umano» (R.E. Brown). Su questo dibattito cf. REVENTLOW, *Hauptprobleme der biblischen Theologie*, 39-40.

<sup>46</sup> T. WEISS-ROSMARIN, *Jewish Expressions on Jesus*, New York 1976.

<sup>47</sup> *Chizzuk Emunah or Faith Strengthened*. Translated by M. MOCATTA, London 1851; ISAAC BEN ABRAHAM DI TROKI, *Faith Strengthened*. Translated by M. MOCATTA, Introduction by T. WEISS-ROSMARIN, New York 1970 (ristampa dell'edizione di Londra 1851). Un manoscritto ebraico si trova presso la Houghton Library della Harvard University.

*Satanae*, nel 1681 ad Alford,<sup>48</sup> che avrà molta fortuna, utilizzata da personalità di notevole spicco. Le risposte teologiche ed esegetiche cristiane del resto non mancano.<sup>49</sup> A mio avviso, tuttavia, è importante che la prospettiva ebraica sia entrata come un fattore essenziale e determinante della ricerca storica. Isacco Orobio de Castro (1617-1687) scriverà *Israel Vengé. Exposition naturelle des Prophéties Hébraïques que les Chrétiens appliquent à Jésus, leur prétendu Messie*,<sup>50</sup> in cui, dopo aver esaminato per diversi capitoli che Gesù non ha le caratteristiche richieste ebraicamente al Messia, esamina riga per riga il capitolo 53 di Isaia per dimostrare che non può essere applicato a Gesù. R. Popkin ha mostrato l'influsso del *Chizzuk Emunah* ad esempio nel trattato teologico settecentesco di G.B. English, *The Grounds of Christianity Examined, by comparing the New Testament with the Old*.<sup>51</sup> Questa presenza ebraica continuerà ad esistere, sebbene in modo esile e con notevoli difficoltà e senza ricevere ascolto da parte della teologia cristiana. La partecipazione ebraica alla filologia e alla ricerca storica di argomento biblico si rafforzerà con la fine del XIX secolo con studiosi ebrei che abbandonano nella ricerca scientifica il presupposto confessionale e si uniscono agli altri studiosi che da tempo avevano ormai abbandonato il presupposto confessionale cristiano nella comprensione storica della Bibbia ebraica. In Italia bisogna ricordare D. Castelli,<sup>52</sup> ma è soprattutto nella *Wissenschaft des Judentums* che questo fenomeno si afferma. Bisognerà però aspettare gli anni Sessanta del XX secolo perché il ruolo degli esegeti ebrei venga universalmente accettato come parte integrante della ricerca esegetica sulla Bibbia ebraica. È in quegli anni che cominciano a diffondersi i dipartimenti di Studi religiosi nel-

<sup>48</sup> Vedi M. WAYSBLUM, «Isaac of Troki and Christian Controversy in the 16th Century», in *JJS* 3(1952), 62-77.

<sup>49</sup> Ad esempio, J. GOUSSET (1635-1704), *Jesu Christi evangelique veritas salutifera, demonstrata in confutatione Libri Chizzouk Emounah, a R. Isaco scripti: in qua pleraque Judæorum adversus doctrinam Christianam argumenta, aut difficultas, pleraque in Novi Testamenti loca censura examinantur ac diluuntur, & testimonia è veteri allegata vindicantur /... accedunt eiusdem auctoris in epistolam ad Hebræos, et ad Levit. XVIII. 14. disputationes sex.*, Amstelodami 1712.

<sup>50</sup> Ho consultato l'opera nell'edizione di Londra 1770.

<sup>51</sup> Boston 1813. R.H. POPKIN ha riedito il trattato di G.B. English in *Disputing Christianity. The 400-Year-Old Debate over Rabbi Isaac Ben Abraham of Troki's Classic Arguments*, New York 2007.

<sup>52</sup> Su di lui cf. C. FACCHINI, *David Castelli. Ebraismo e scienze delle religioni tra Otto e Novecento*, Brescia 2005.

le Università americane con un'impostazione non confessionale, diversa da quella delle facoltà teologiche, che tuttavia si aprono anch'esse a docenti ebrei per l'esegesi di quello che i cristiani chiamano Antico Testamento. Un esempio di questo ruolo decisivo ebraico nell'esegesi biblica contemporanea sono i grandi commenti scientifici di esegeti ebrei in serie come la *Anchor Bible*. Il significato culturale di grande rilievo di una presenza ebraica negli studi esegetici in Europa sta proprio nel fatto che lo spazio della ricerca scientifica non è dato dall'impostazione confessionale della teologia cristiana che riduce la Bibbia ebraica ad Antico Testamento da interpretare cristologicamente, ma consiste in uno spazio pubblico comune in cui ciò che conta è solo l'esercizio di un metodo filologico e storico.

c) Un terzo elemento sarà l'affermarsi di una scienza delle religioni e di scienze antropologiche attente a riconoscere l'autonomia delle singole diverse culture e delle singole diverse religioni, cercando di comprenderle da un lato alla luce della cultura che le ha prodotte e dall'altro con una strumentazione concettuale mutuata dal progresso dei metodi d'indagine e non dall'apparato concettuale regionale delle teologie giudaica, cristiana o islamica. In questo contesto disciplinare, la Bibbia ebraica non può più essere chiamata cristianamente Antico Testamento, ma semplicemente corpo di scritture ritenute sacre da certi gruppi religiosi ebraici. È sintomatico che quelli che appaiono a G. Stroumsa come gli inizi della moderna storia delle religioni consistano proprio in un riconoscimento della natura culturale della ritualità ebraica in un'opera di Richard Simon che utilizza un saggio di Leone Modena.<sup>53</sup> Ciò comporta anche una riconduzione delle scritture giudaiche nel contesto culturale che le ha prodotte.<sup>54</sup> L'ebraismo come cultura diverrà indagine anche della sociologia, basti pensare solo ad alcune opere celeberrime di M. Weber e S. Eisenstadt.<sup>55</sup> In queste prospettive storico-religiose o socio-antropologiche, pensare che la Bibbia ebraica debba essere compresa nella sua natura alla luce della religione

<sup>53</sup> G. STROUMSA, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge 2010.

<sup>54</sup> H. EILBERG-SCHWARTZ, *The Savage in Judaism. An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington-Indianapolis, IN 1990.

<sup>55</sup> M. WEBER, *Das Antike Judentum*, Tübingen 2008; S.N. EISENSTADT, *Civiltà ebraica. L'esperienza storica degli Ebrei in una prospettiva comparativa*, Roma 1992; O. ECKART, *Max Webers Studien des Antiken Judentums. Historische Grundlegung einer Theorie der Moderne*, Tübingen 2011.

cristiana, del Nuovo Testamento o di un'interpretazione cristologica o della teoria della «unità dei due Testamenti», è semplicemente assurdo.

d) Questi tre fattori tuttavia, non possono essere isolati da un quarto fondamentale mutamento di carattere culturale e politico: la fine dell'*Ancien Régime* e perciò anche del ruolo politico della Chiesa e degli antichi sistemi, protestanti e cattolici, di regolare i rapporti tra potere politico e potere religioso.<sup>56</sup> Quando nel 1555 Paolo IV aveva istituito il ghetto per i giudei nello Stato della Chiesa, ne aveva dato giustificazione teologica, nella bolla di istituzione *Cum nimis absurdum*, sulla base della concezione classica per la quale i giudei, in quanto negatori di Gesù Cristo, erano stati condannati a una condizione di subordinazione politica nei confronti dei cristiani, teoria correlata a quella per la quale la natura e il senso dei testi veterotestamentari possono essere compresi solo alla luce della fede cristiana, mentre il permanere nell'ebraismo renderebbe ciechi sul loro significato e sulla rivelazione divina in essi contenuta. Fu solo il crollo del potere politico della Chiesa sullo Stato Pontificio che permise nel 1870 l'abolizione del ghetto di Roma da parte dello Stato laico italiano. Nascevano poco alla volta istituzioni statali che si ispiravano nel Nord America ai principi delle dichiarazioni di diritti naturali individuali della Virginia e della Pennsylvania e in Europa alla dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1789.<sup>57</sup> La fine del ghetto è l'emblematico parallelo politico della fine della giustificazione testuale della teoria cristiana dell'Antico Testamento e dell'unità dei due Testamenti considerati l'uno subordinato all'altro.

7. Ci vorrà però la Shoah perché le Chiese cristiane iniziassero ad affrontare a fondo e in modo nuovo il rapporto tra ebrei e cristiani a partire da una revisione critica radicale di una teologia che non aveva più da tempo basi nella cultura moderna europea, ormai mutata grazie a quei fattori che ho cercato di mettere molto sinteticamente in luce. Non mi fermo ad analizzare l'impatto della Shoah come fattore che ha provocato l'esigenza di una radicale riforma della teologia cristiana. Non ne ho la capacità. Sarebbe una riflessione molto lunga che implica una ricerca storica accurata su due generazioni cristiane nelle quali

<sup>56</sup> Vedi M. FIRPO (ed.), *Il problema della tolleranza religiosa in età moderna*, Torino 1983.

<sup>57</sup> M. PESCE, «Religioni e secolarizzazione», in P. POMBENI (ed.), *Introduzione alla storia contemporanea*, Bologna 1997, 103-117.

alcuni gruppi di intellettuali, di donne e uomini, animati da una profonda esigenza etica e da una straordinaria capacità di revisione critica e autocritica, hanno prodotto dapprima una sensibilità etica e conoscitiva nuova e poi proposte teoriche innovanti, una ricerca tanto più urgente quanto più si moltiplicano oggi i sintomi di un fastidio di certi settori teologici verso quella riflessione autocritica in nome di una rinnovata esigenza apologetica.

8. Per uno storico e un filologo, che i testi contenuti nelle sacre scritture giudaiche siano chiamati Antico Testamento appare non giustificabile dal punto di vista esegetico, storico, di storia delle religioni o di comprensione antropologica delle culture. Dal punto di vista dei metodi di conoscenza oggi accettabili in campo internazionale nell'ambito della ricerca scientifica, i testi contenuti nelle scritture giudaiche non sono Antico Testamento, concezione teologica anacronistica. Essi appaiono invece come testi considerati dai giudei del mondo antico come variamente utili e normativi per i loro gruppi sociali.

Queste pagine non devono essere lette, però, come se si opponessero a una interpretazione delle sacre scritture giudaiche da parte cristiana. Pur non essendo il mio compito quello teologico, mi sembra infatti probabile che la teologia cristiana possa avere un ampio ventaglio di schemi teologici capaci di rispettare la natura giudaica di quelle scritture pur utilizzandole in modo sostanziale all'interno della propria riflessione. Il mio intento qui non era di comprendere come la teologia cristiana possa fare questo, ma solo di comprendere come le sacre scritture giudaiche appaiano oggi alla storia e alle scienze umane, dopo un lungo e complesso processo di secolari mutazioni culturali.

In ogni caso, dovrebbe sempre essere distinto un piano strettamente esegetico e storico da un piano teologico. Nelle grandi facoltà teologiche si sono sempre dati insegnamenti di esegesi di singoli scritti biblici, distinti da insegnamenti di teologia biblica. Un corso di esegesi delle Lettere di Paolo è diverso da un corso di Teologia del Nuovo Testamento. Esegesi e teologia biblica sono discipline differenti con differenti impianti epistemologici. Da un punto di vista esegetico, mi sembra che una designazione adeguata sarebbe «(Sacre) scritture giudaiche», ma – ancora meglio – «Bibbia ebraica», per la sinteticità ed evocatività dell'espressione. Il termine *TaNak* non mi sembra adatto perché è un acronimo di tre parole ebraiche e noi abbiamo bisogno di un'espressione nelle nostre lingue moderne. Per di più *TaNak* è espressione usata nella letteratura ebraica più tarda, anche se già nel Siracide

«la Legge, i Profeti e gli altri libri» sembra indicare un insieme tripartito di sacre scritture giudaiche. Non ci si può nascondere che la triade «Legge-Profeti-Scritti» in qualche modo è più fedele alla concezione del giudaismo di età ellenistico-romana perché fa riferimento a un insieme di tre *corpora* di scritti senza immediatamente precisarne la natura teologica e normativa. Bisogna anche dire – ed è cosa nota – che il termine «Antico Testamento» viene oggi usato comunemente da esegeti e storici che tuttavia non gli attribuiscono una valenza teologica cristiana, ma semplicemente lo adoperano per brevità e per convenzione come espressione diffusa che fa riferimento a un insieme di opere alle quali però non viene attribuito uno speciale significato teologico o canonico né tanto meno cristiano.

Tuttavia, l'espressione «Antico Testamento» viene usata anche in un altro senso e con altri scopi e cioè per evitare di dover affrontare la questione teologica in modo adeguato ai dati storici. Perciò, soprattutto in facoltà teologiche, in associazioni e riviste bibliche confessionali, gli esegeti, da un lato, praticano una lettura dei testi filologica, esegetica, storica e comparativa in modo esclusivamente scientifico (senza alcuna interpretazione cristologica o cristiana), ma – dall'altro – si servono dell'espressione «Antico Testamento» per manifestare un ossequio più o meno formale alla teologia cristiana ufficiale della propria Chiesa o istituzione. In questo modo, però, si evita di affrontare il problema teologico, che necessariamente va posto. È merito di E. Zenger, fra gli altri, di aver tentato una soluzione che salvi da un lato il dato storico-esegetico-culturale dell'ebraicità della Bibbia ebraica e, dall'altro, salvi anche la necessità cristiana di utilizzare la Bibbia ebraica da un punto di vista cristiano. La proposta di usare l'espressione «Primo Testamento» (se è certo da rifiutare dal mio punto di vista storico in quanto espressione non «emica», estranea alle culture in cui le sacre scritture ebraiche si sono formate) è però frutto di un encomiabile tentativo di trarre tutte le conseguenze di una necessaria, radicale e impietosa autocritica cristiana dopo 1700 anni di antiggiudaismo e antisemitismo. E spiace – non posso tacerlo perché sarebbe un silenzio colpevole – che sempre più ampi settori della teologia cristiana manifestino oggi un certo fastidio verso questa necessaria – e incompiuta – opera di autocritica, quasi che la Shoah e l'antigiudaismo secolare cristiano siano fatti da archiviare e dimenticare.

Per tutto questo, la mia proposta è in fondo semplice: si usi *al livello esegetico e storico* il termine «Bibbia ebraica» (o se si vuole quello più complicato di «Sacre scritture giudaiche/ebraiche») e si intraprenda

nuovamente una riflessione teologica ampia, appassionata, non polemica, disposta a un'impetosa autocritica, senza adattarsi pigramente o per quieto vivere a ritornare alla dizione «Antico Testamento».

MAURO PESCE  
*Università di Bologna*  
*Piazza san Giovanni in Monte, 2*  
*40124 Bologna*

### Summary

At the beginning of the Common Era, the Sacred Jewish Scriptures are conceived as a corpus of writings that belongs to the Jewish people and is defined as «Hebrew Scriptures» or «Sacred Books». «Old Testament» is a concept created by Christians after the formation of the New Testament, and is closely connected with a Christian anti-Jewish interpretation of the Bible. It implies the separation of Christianity from Judaism, the Christian appropriation of the Jewish Scriptures and the Christian theory of the unity of the two testaments. The anti-Jewish tendency of this theology is demonstrated on the basis of Cassiodorus' Commentary on the Psalms.

The birth of humanistic philology and history; the presence in Europe of Jewish scholars who defend a Jewish interpretation of the Bible; the growth of the History of Religions and Cultural Anthropology are factors that produce both an acknowledgment of the Jewish nature of the Bible (understood as the corpus of sacred Scriptures of the Jewish people) and a critique of the Christian concept of «Old Testament». This concept is also criticised by the revision of the Christian theology after the Shoah. From an exegetical and historical point of view, the article proposes the replacement of the term «Old Testament» with the term of «Hebrew Bible».