

collana LA BIBBIA NELLA STORIA  
diretta da Giuseppe Barbaglio

---

La collana si caratterizza per una lettura rigorosamente storica delle Scritture sacre, ebraiche e cristiane. A questo scopo, i libri biblici, oltre che come documenti di fede, saranno presentati come espressione di determinati ambienti storico-culturali, punti di arrivo di un lungo cammino di esperienze significative e di vive tradizioni, testi incessantemente riletti e re-interpretati da ebrei e da cristiani.

Si presuppone che la religione biblica sia essenzialmente legata a una storia e che i suoi libri sacri ne siano, per definizione, le testimonianze scritte. Più da vicino, ci sembra fecondo criterio interpretativo la comprensione, criticamente vagliata, della Bibbia intesa come frutto della storia di Israele e delle primissime comunità cristiane suscitate dalla fede in Gesù di Nazaret e, insieme, parola sempre di nuovo ascoltata e proclamata dalle generazioni cristiane ed ebraiche dei secoli post-biblici.

Il direttore della collana, i collaboratori e la casa editrice si assumono il preciso impegno di offrire volumi capaci di abbinare alla serietà scientifica un dettato piano e accessibile a un vasto pubblico.

Questi i titoli programmati:

1. *L'ambiente storico-culturale delle Scritture ebraiche* (A. Bonora)
2. *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell'antico Israele* (E. Cortese: 1985)
3. *I profeti d'Israele: voce del Dio vivente* (G. Savoca: 1985)
4. *I sapienti di Israele* (G. Ravasi)
5. *I canti di Israele. Preghiera e vita di un popolo* (G. Ravasi: 1986)
6. *La letteratura intertestamentaria* (M. Cimosà: 1992)
7. *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata* (R. Penna: 1991)
8. *Le prime comunità cristiane* (V. Fusco)
9. *La teologia di Paolo* (G. Barbaglio)
10. *Evangelo e Vangeli. Quattro evangelisti, quattro destinatari* (G. Segalla: 1993)
11. *Gesù di Nazaret* (G. Barbaglio)
12. *Gli scritti della tradizione paolina* (R. Fabris)
13. *Omellerie e catechesi cristiane nel I secolo* (G. Marconi: 1994)
14. *L'apocalittica cristiana del I secolo* (U. Vanni)
15. *La Bibbia nell'antichità cristiana* (a cura di E. Norelli)
  - I. *Da Gesù a Origene* (1993)
  - II. *Dagli scolari di Origene al V secolo*
16. *La Bibbia nel Medioevo* (a cura di G. Cremonesi - C. Leonardi)
17. *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea* (a cura di R. Fabris: 1992)
18. *La lettura ebraica delle Scritture* (a cura di S.J. Sierra: 1995)

# LA LETTURA EBRAICA DELLE SCRITTURE

a cura di  
SERGIO J. SIERRA

**E D B**

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

li l'ebraico è la lingua di uso quotidiano. Grazie a tale traduzione ci è consentito di ascoltare parole la cui espressione originale tace per noi, sia per le interpretazioni, le allusioni e le associazioni che sono state introdotte da generazioni di lettori della Bibbia, sia per l'uso che se ne fa oggi nel parlare quotidiano. In confronto con una seconda lingua affiorano pertanto alla soglia della coscienza vincoli che, senza tale confronto, rimarrebbero nascosti».

Anche Lévinas è un filosofo in cui il pensiero ebraico esercita una forte influenza sia nelle sue espressioni di *Torah* orale che in quella di *Torah* scritta, cioè la Bibbia.

Questa è la base della sua riflessione universale e con i testi biblici Lévinas prosegue una tradizione esegetica di stile talmudico che lo stimola, come è avvenuto per i precedenti *parshanim* (interpreti) ebrei.

Lévinas sovrverte il testo biblico con la forza del commentario talmudico. Così facendo, egli si inserisce nella tradizione dei commentatori biblici e, fedele all'eredità ebraica, si nutre del pensiero biblico e di quello rabbinico.

Le Scritture gli ispirano «l'espressione del volto dell'altro uomo». Il filosofo riconosce che la Bibbia dice «le cose prime, quelle che dovevano essere dette perché la vita umana abbia un senso».

Per una chiara illustrazione dell'ispirazione e della presenza biblica nel pensiero di Buber, Rosenzweig e Lévinas, Ephraim Meir ha scritto l'acuto saggio che conclude il volume dedicato alla lettura ebraica della Bibbia.

S.J.S.

## La critica del Pentateuco nell'ebraismo e negli studiosi ebrei moderni

Baruch J. Schwartz

### INTRODUZIONE

Lo studio del Pentateuco fra gli ebrei negli ultimi due secoli, da quando è comparsa la critica del Pentateuco, non ha avuto altra scelta che tener testa a uno studio sistematico della *Torah* trasformato in un'impresa cristiana accademica dalle conclusioni diametralmente opposte alla tradizione dell'insegnamento ebraico. Si è avuta ogni possibile reazione – o mancanza di reazione – e già questo basta a mostrare, fin dall'inizio, come non esista alcuna risposta «ebraica» definitiva allo studio critico del Pentateuco. Qui non tenteremo di ritracciare la storia della ricerca degli studiosi ebrei a partire dagli inizi della critica al Pentateuco; cercheremo piuttosto di esaminare alcune delle sue tendenze, allo scopo di dimostrare che lo studio ebraico del Pentateuco è stato, fin dalla comparsa dell'approccio critico, singolarmente variegato.

A grandi linee, l'atteggiamento ebraico di fronte alla critica del Pentateuco è stato di due tipi principali, l'uno ispirato da motivi religiosi e l'altro legato anzitutto alla ricerca accademica. La differenza fondamentale fra i due tipi sta nel fatto che, nel primo caso, ad affrontare la questione del ruolo del Pentateuco nella religione ebraica sono degli *ebrei*, mentre, nel secondo caso, sono degli *studiosi della Bibbia* che sono ebrei. In pratica, tuttavia, era del tutto naturale che i due tipi di atteggiamento si mescolassero e che la distinzione risultasse sfocata, anche negli scritti di uno stesso studioso.

### ATTEGGIAMENTO RELIGIOSO

#### 1. La sfida della critica del Pentateuco

L'approccio ebraico tradizionale allo studio del Pentateuco, quale si è venuto sviluppando lungo i secoli dall'epoca rabbinica fino

ai giorni nostri, parte dalla credenza che il Pentateuco è stato composto da D-o e rivelato verbalmente a Mosè, che i suoi racconti sono una testimonianza oggettiva delle origini (del mondo e) di Israele e della stipulazione della sua alleanza con D-o e che esistono allo scopo di insegnare e di edificare, che le sue leggi sono un corpo ampio e assolutamente armonico di una legislazione comandata, cui il popolo ebraico deve attenersi per sempre e che il corpo dell'insegnamento rabbinico, finalizzato a perfezionare e completare questi racconti e queste leggi, costituisce realmente la loro autorevole e corretta interpretazione, essendo esso stesso, perlomeno in certa misura, di origine divina. Così, la «*Torah* scritta» è solo una parte della *Torah*; essa è incompleta in se stessa e comprensibile solo ricorrendo a quest'altro corpo di rivelazione, la «*Torah* orale».

Nell'ebraismo, il Pentateuco (e, in una certa misura, tutta la Scrittura) è stato considerato come il fondamento eterno sul quale si deve basare, in ultima analisi, tutto l'insegnamento normativo – giuridico, etico, rituale, filosofico – indipendentemente dal fatto che esso sia o no esplicitamente in esso contenuto. La supposizione soggiacente, che permetteva all'ebraismo di considerare gli insegnamenti di tutte le generazioni come il significato *inteso* dalla *Torah* è che, essendo la trascrizione di un discorso divino, essa è *onnisignificante*: tutta la verità è contenuta in essa e ogni singola parola, anzi ogni lettera e ogni peculiarità grammaticale e stilistica, è portatrice di significati indipendenti e inesauribili. Anche se il modo e grado esatto in cui la tradizione ebraica ha esteso o ridotto il contenuto potenzialmente illimitato della *Torah* è variato nel corso dei secoli, essa ha sempre riconosciuto una differenza fondamentale fra la *letteratura*, la trascrizione scritta del discorso umano, e la *Torah*, la verbalizzazione divina. Nell'ebraismo tradizionale, la *Torah* è stata quindi studiata sia come *Grundtext*, allo scopo di imparare l'esatto collegamento fra di essa e la tradizione rabbinica esistente, che come testo *vivo*, allo scopo di derivare da esso insegnamenti significativi per il *presente*. La *Torah* non era un oggetto di *ricerca* quanto piuttosto uno strumento di edificazione. Per quanto riguarda il Pentateuco non esisteva alcuna differenza tra il confessionale e lo storico; il significato «storico» della *Torah* era confinato nei suoi racconti, la cui storicità non era messa in discussione ma non era ritenuta il loro solo significato o quello più importante.

La critica del Pentateuco, i cui fondamenti vennero posti già da Spinoza ma che assunse la sua forma permanente nella ricerca scientifica sulla Bibbia tra la fine del XVIII e la metà del XIX secolo, rap-

presenta il maggior contrasto possibile nei riguardi dell'approccio tradizionale ebraico allo studio del libro della *Torah*. Senza dubbio, saltuariamente, i commentatori ebrei medioevali avevano ammesso che la *Torah* comprendeva anche aggiunte post-mosaiche, che le caratteristiche materiali e anche certi dettagli contenutistici del suo testo erano qua e là cambiati nel corso dei millenni e che il racconto era stato a volte stilisticamente abbellito e non si presentava come un *reportage* in senso stretto. Ma allora la riflessione critica sul Pentateuco derivava da premesse completamente diverse. Il suo punto di partenza può rendere conto della differenza. Mentre l'insegnamento ebraico si basava sull'idea di autorità *divina*, e quindi sull'*atemporalità* della *Torah*, la riflessione critica partiva dall'idea di autorità *mosaica*, inserendo così il Pentateuco in un ben definito contesto storico. Anche se quest'ultima idea era adombrata nella tradizione rabbinica, essa ha trovato la sua piena espressione negli scritti di Filone ed è diventata poi preminente nella dottrina cristiana riguardo all'Antico Testamento. La *Torah*, che per gli ebrei era la legge di *D-o*, divenne per i cristiani la legge di *Mosè*. L'indagine critica, che fu fin dall'inizio un'impresa cristiana, cominciò naturalmente col mettere in discussione quest'ultimo e non il primo.

Poiché per gli studiosi cristiani l'origine *umana* (anche se divinamente ispirata) della *Torah* era un dato di fatto, sorsero spontaneamente i due postulati essenziali della riflessione critica: a) *il significato storico del testo è l'unico vero*; b) *il testo – il Pentateuco in sé – è autonomo: deve essere compreso senza ricorso ad alcun corpo esterno di tradizioni, poiché nessuna interpretazione è a priori dotata di autorità*. Anche se questi due postulati non concordano pienamente con la tradizione cristiana, essi sono molto più compatibili con essa di quanto lo siano con la tradizione ebraica. La riflessione cristiana è stata più propensa a vedere l'epoca di *Mosè* come decisiva, dal momento che, in ogni caso, credeva che la *Torah* fosse legata al tempo. Inoltre, essa aveva già da molto tempo rigettato il carattere autoritativo della «legge orale» degli ebrei. La dottrina ebraica, d'altro canto, annetteva poca importanza al momento storico nel quale la *Torah* – composta da *D-o* sei millenni prima della creazione – era finalmente giunta sulla terra ed era assolutamente traumatizzata dall'idea che il corpo dell'interpretazione rabbinica potesse essere qualcosa di meno dell'accompagnamento rivelato del testo divino.

Considerate in questa luce, le conclusioni essenziali della critica classica del Pentateuco rivelano appieno la sfida che lanciano alla tradizione ebraica. Tali conclusioni sono sostanzialmente cinque:

1. *La Torah*, e l'insegnamento religioso che essa rappresenta – monoteismo, alleanza con Israele, concetto della legge divina, le stesse leggi, la struttura narrativa – non è «originale»; non è un corpo di fenomeni isolati e a sé stanti, completamente intrasraelitici. Essa rappresenta, al contrario, sia contenutisticamente che letterariamente, una tappa nell'evoluzione dell'antica cultura semitica, di cui gli israeliti erano parte. Le sue credenze, i suoi racconti, le sue leggi si situano in un continuo culturale, non in un vuoto culturale. Questa scoperta rimuove la *Torah* dal regno esclusivo del divino e pone in discussione la sua atemporalità; dimostrando le controparti e gli antecedenti della *Torah*, essa semina il dubbio sulla necessità di accettarne la natura rivelata.
2. *La Torah è posteriore a Mosè*. Non solo contiene passi che non possono essere stati scritti al tempo di Mosè, ma tutta l'opera – le sue strutture, i suoi scopi, i suoi temi e ogni aspetto del suo stile e del suo contenuto – indicano un'epoca successiva alla conquista di Kena'an da parte di Israele e all'organizzazione della propria vita nazionale in quel luogo. Questa conoscenza spezza il vincolo di ferro che collegava le leggi con la personalità storica di Mosè e pone in discussione la sua stessa esistenza. L'insegnamento religioso riflesso nel Pentateuco non poteva più essere considerato come il punto di partenza della religione di Israele; in realtà, per i critici classici, esso è l'espressione in evoluzione dialettica della sua fase più recente, apparendo sulla scena dopo la profezia classica.
3. Ne consegue che la *Torah* riflette – e, in realtà, esiste per propagare – le concezioni del suo tempo e la sua comprensione della tradizione ricevuta e non è una testimonianza oculare di eventi realmente accaduti. *Ciò che viene raccontato non è necessariamente un fatto storico*, quanto piuttosto la creazione letteraria di trasmettitori e scribi e ciò che viene comandato non sono necessariamente i termini *a priori* di un'alleanza stipulata alla nascita di Israele quanto piuttosto le norme giuridiche di generazioni posteriori, attribuite retrospettivamente ad una più antica profezia.
4. *La Torah non è un'opera letteraria unitaria*. Prima che la *Torah* raggiungesse la sua forma finale, sono esistite diverse «*Torah*», ognuna delle quali era completa in se stessa, consisteva di un racconto e di un codice legislativo incastonato in esso e conservava traccia di eventi e di leggi, in modo unico. Tutte queste *Torah* sono state combinate insieme per formare la *Torah* canonica. Questa realizzazione ha avuto due distinte conseguenze:

- a) Nonostante l'unità del prodotto finito, sul piano esegetico il significato di un qualsiasi passo non doveva più essere determinato in modo che lo costringesse ad armonizzarsi con il resto del Pentateuco. Solo il contesto letterario *originale* – il documento al quale il passo apparteneva quando venne composto – è decisivo per determinarne il significato. Il Pentateuco non poteva più essere interpretato come se fosse stato tutto di un pezzo, non era più la somma delle sue parti, dal momento che le parti non si completavano e integravano a vicenda;
  - b) Il coronamento dell'approccio critico, sintetizzato nella scuola di J. Wellhausen, è rappresentato dall'ipotesi secondo cui *i diversi documenti*, da cui il Pentateuco è stato composto, *appartengono ad epoche diverse* e stanno fra loro in un reciproco rapporto dialettico. Lo studio comparato dei documenti mostra un processo di sviluppo. *Lo studio letterario della storia del Pentateuco è lo studio evolutivo della storia della religione di Israele*.
5. Di conseguenza, non si poteva accordare più alcuna legittimità metodologica alla dottrina tradizionale ebraica, finalizzata all'armonizzazione della *Torah* in un tutto unitario e al «leggere nella» *Torah* gli insegnamenti di generazioni posteriori, quasi che essi vi fossero contenuti da sempre. Il metodo critico porta inevitabilmente alla conclusione che *la Torah e l'interpretazione rabbinica «autoritativa» della Torah non sono la stessa cosa*. La *Torah* e l'ebraismo sono fenomeni distinti.

## 2. Risposte alla sfida

Sul piano della risposta religiosa troviamo tre gruppi: coloro che sono rimasti persuasi dalla critica del Pentateuco, giungendo così a considerarlo una base per la riforma religiosa e/o il riesame teologico; coloro che hanno cercato di *screditare* la teoria critica, rinforzando in tal modo la dottrina tradizionale ebraica, la sua fede e la sua pratica; coloro che hanno cercato di arrivare ad una forma di accomodamento fra le scoperte dell'indagine critica sulla Bibbia e la fede e la legge tradizionale ebraica.

Le traduzioni e i commenti di Mendelssohn e dei suoi amici furono il catalizzatore della risposta religiosa ebraica. La cosa sa di ironia, dal momento che Mendelssohn stesso, benché già consapevole dell'opera dei precedenti critici, non fece spazio alla critica del Pen-

tateuco nei suoi commenti e chiese, in genere, che i testi giuridici fossero interpretati in conformità con la legge rabbinica. E tuttavia, fece diversi passi nella direzione della legittimazione della critica biblica. Sottolineò il lato estetico della letteratura biblica, richiamando continuamente l'attenzione sulle sue caratteristiche letterarie e spiegandole con motivi stilistici, tagliando così gran parte dell'infrastruttura sulla quale si fondava il *midrash* rabbinico, interpretando il testo in modi che si discostavano dalla tradizione della «*Torah orale*» e considerando implicitamente il testo della *Torah* come «umano», soggetto alle regole, convenzioni e stili della creazione letteraria umana. Sul piano filosofico, Mendelssohn divulgò la dottrina secondo cui l'ebraismo non è una fede ma un sistema giuridico, consentendo teoricamente all'«ortoprassi» di accogliere concezioni eterodosse della rivelazione, compresa la concezione critica del Pentateuco.

1 *La Riforma ebraica.* L'accettazione accademica del metodo e delle scoperte della critica del Pentateuco è evidente già negli scritti di Leopold Zunz (1794-1886) e del suo più giovane contemporaneo Abraham Geiger (1810-1884). Anche se Zunz e Geiger non erano eccessivamente interessati al Pentateuco, ritenendo che il suo nazionalismo e particolarismo fossero contrari al programma della Riforma, la loro approvazione dell'indagine scientifica della *Torah* ha avuto un'influenza sulla stessa Riforma. Sembra che i primi riformatori fossero interessati soprattutto a sbarazzare la pratica ebraica da ciò che essi consideravano strati superflui di casistica e di eccessivo rigore rabbinico e a ridurre notevolmente l'estremo particolarismo che essi ritenevano incompatibile con l'emancipazione. In questo periodo iniziale, i capi della Riforma si accontentarono di riportare l'ebraismo alla sua «pura» forma biblica. Conservarono il loro impegno per la legge biblica, riaffermando la sua natura divina, asserendo solo che gli strati del giudaismo introdotti dagli uomini erano suscettibili di revisione, riforma e anche abrogazione. Ma da quando la critica del Pentateuco penetrò negli ambienti intellettuali e religiosi ebraici, la natura della riforma subì una profonda metamorfosi. La *Torah*, cioè la religione ebraica *in sé*, era una creazione umana e nulla di tutto ciò che era comandato o scritto era immutabile. Le idee – democrazia, uguaglianza, libertà, comportamento etico – presero il posto della rivelazione e la *Torah* divenne la testimonianza di precedenti tentativi di esprimerle e realizzarle. Ad esempio, decisioni di vasta portata, quali lo spostamento dal sabato alla domenica o

l'abolizione della legge che vietava ad un sacerdote di sposare una convertita, assolutamente inimmaginabili nei primi tempi della riforma, divennero cose del tutto naturali per i successivi riformatori. Ora ciò fu una diretta conseguenza dell'influenza degli studi del Pentateuco sui riformatori: il fatto di rendersi conto che la legge *nella sua interezza* non era stata dettata da D-o implicava, per loro, che essa non era stata comandata da D-o. I primi riformatori avevano accettato più o meno le idee tradizionali nel campo della teologia; quando i loro successori «scoprirono» le implicazioni della critica del Pentateuco, apparvero accettabili altre idee di D-o e ci si ritenne autorizzati addirittura a chiedersi se il divino esistesse veramente. Pur non potendo negare che la prima causa di tutti questi processi sia stato lo scetticismo scientifico sulla religione in genere, sta di fatto che, nel mondo ebraico, il principale fattore che servì a legittimarli fu lo studio critico del Pentateuco.

La tendenza verso la riforma religiosa radicale, che ricevette la sua «spinta» finale dalle implicazioni della critica del Pentateuco, non riguardò solo i movimenti «riformistici» ufficiali dell'Europa e degli Stati Uniti. Ben presto, anche altri gruppi più tradizionali nei due continenti, compresi infine molti rabbini e leader conservatori degli Stati Uniti, accettarono l'idea che la natura umana, storicamente condizionata, della *Torah scritta* (per non parlare della cosiddetta «legge orale») autorizzava l'uomo ad accettarla o rifiutarla a seconda che gli sembrava opportuno, a «ri-formare» – ri-creare – la religione ebraica in ogni generazione. La natura specifica della riforma è stata diversa a seconda del tempo, del luogo e del movimento ed è stata caratterizzata da una maggiore o minore fedeltà e adesione alla legge e alla pratica ebraica tradizionale, ma questa fedeltà, anche nella sua forma più alta, è stata una questione di conservatorismo religioso piuttosto che di adesione dogmatica a norme rivelate. Il denominatore comune è sempre lo stesso: l'idea che la critica del Pentateuco ha reso obsoleto il fatto di credere che l'ebraismo sia una religione rivelata.

2 *L'Ortodossia ebraica.* Per un certo tempo, i rabbini tradizionali rimasero estranei alle scoperte della critica del Pentateuco e alle minacce che esse rappresentavano. Il mondo *yeshivah* dell'Europa centrale e orientale non fu praticamente toccato dall'insegnamento profano e l'effetto degli studi biblici moderni sui commenti della *Torah* prodotti dai saggi rabbini del XVIII secolo rimase nell'ambito delle questioni grammaticali e lessicografiche. Questa tendenza ad

ignorare *sic et simpliciter* la dottrina non tradizionale è stata sempre prevalente. Anche dopo la distruzione delle comunità ebraiche europee e la ricostruzione delle accademie tradizionali in America e specialmente in Israele, l'accentuazione del *Talmud* da una parte, e il radicale disinteresse, e vero e proprio disprezzo, per la conoscenza profana, soprattutto delle discipline umanistiche dall'altra, ha di fatto condotto a una crescente ignoranza dello studio critico della Bibbia e praticamente all'ignoranza della stessa Bibbia.

Due fattori strettamente connessi hanno indotto sporadici rappresentanti del mondo rabbinico ad entrare nella discussione critica del Pentateuco: l'illuminismo ebraico nei paesi dell'Europa occidentale e la minaccia rappresentata in quei paesi dai riformatori, i quali avevano cominciato a fare grandi incursioni sulla scena religiosa comunitaria. L'«ortodossia» rabbinica entrò quindi nel campo della critica della Bibbia non mossa dal desiderio di approfondire lo studio del Pentateuco ma come reazione al pericolo che vedeva incombere sia sul fronte pratico che su quello intellettuale.

La risposta dell'ortodossia europea è espressa dagli scritti di S.R. Hirsch, il quale, come alcuni dei suoi predecessori del XVIII secolo, è stato un deciso oppositore della Riforma e i suoi commenti recano ampie tracce di quest'obiettivo polemico. Egli considerava la parola divina come dato primario non suscettibile di indagine e rifiutava assolutamente l'idea che l'antico contesto storico nel quale la *Torah* era stata composta potesse avere una qualche importanza per determinarne il significato.

Questa mancanza di attenzione per la storia e questa posizione massimalista riguardo al ruolo divino nella rivelazione finirono per diventare aspetti definitivi della moderna ortodossia, di cui Hirsch viene giustamente considerato il fondatore. Gli scritti di Hirsch e quelli dei rabbini suoi colleghi e successori trasformarono l'ebraismo *tradizionale* in ebraismo *ortodosso*, affermando che la credenza nell'origine divina della *Torah* è l'articolo centrale della fede ebraica. La linea di demarcazione era ormai chiaramente indicata: il «credo» dell'ebreo ortodosso consisteva nel suo rifiuto della critica del Pentateuco. A partire da Hirsch si è sempre affermato che una vita impegnata nello stile classico della pietà ebraica è possibile solo se l'ebreo ammette che certe aree sono sottratte all'indagine, che la vita religiosa è il risultato di un «salto della fede» nella divinità della *Torah*, una fede che si muove in senso contrario alla ragione. Benché fosse un sostenitore dell'insegnamento profano e della modernità, Hirsch rifiutava ogni sintesi fra questo insegnamento e lo studio del-

la *Torah*. Un tale «oscurantismo» – l'accettazione del mondo moderno e della scienza moderna *in tutti i campi eccetto che nell'insegnamento ebraico* – è diventato, praticamente più di qualsiasi altra caratteristica, normativo nella moderna ortodossia.

Fra i successori più notevoli di Hirsch vi è certamente il rabbino capo britannico J.H. Hertz con il suo commento al Pentateuco. Hertz è stato l'apologeta per eccellenza, colui che ha spiegato o ignorato le discrepanze esistenti nel testo e che ha fatto un uso molto selettivo degli scritti degli studiosi non ebrei, servendosene in genere solo quando le loro posizioni erano favorevoli alla concezione tradizionale della Bibbia. Pur non essendo stato un creazionista in senso stretto e pur avendo fatto qualche accomodamento fra la Bibbia e le scienze naturali, Hertz amava soprattutto addurre le prove archeologiche per «confermare» i racconti biblici. In realtà, nei circoli accademici si è fatta strada anche l'argomentazione tendenziosa secondo cui, dal momento che le prove archeologiche forniscono *sporadicamente* una *parziale* conferma della storia biblica, l'assoluta oggettività della Bibbia resta perciò stesso pienamente «provata» e dal momento che le prove che continuano ad emergere dalle antiche culture del Medio Oriente offrono un plausibile sfondo dei racconti biblici, si deve riconoscere alla Bibbia almeno il «beneficio del dubbio». Hertz si lanciò anche in aspre diatribe contro la critica e i suoi strumenti di indagine. L'*Humash* di Hertz fu il solo commento che sia mai stato visto o letto da centinaia di migliaia di ebrei anglofoni fino alla metà del XX secolo.

*Tentativi di accomodamento.* I tentativi di colmare il fossato fra la teologia ebraica tradizionale e la concezione critica della *Torah* si scontrarono in genere con l'evidente impossibilità di affermare che la legge ebraica è divina 1) se la *Torah* non è la parola letterale di D-o e 2) se la legge e l'insegnamento rabbinico non traducono spesso il vero significato del testo della *Torah*. La scelta di Mendelssohn – che accettava la pratica ebraica solo in base al suo stato «legale» o come una leale concessione fatta alla «tradizione» e che rinunciava a qualsiasi dottrina in campo teologico – restava l'unica soluzione moderna. Sporadicamente, si faceva menzione e si trovava un parziale sollievo nella soluzione medioevale del problema dei versetti post-mosaici nella *Torah*, cioè nella considerazione che, dal momento che in ogni caso tutto ciò che ha come autore D-o è messo per iscrit-

to dai profeti, non aveva alcuna importanza se questo o quel versetto fosse stato di fatto tramandato da Mosè o da un profeta posteriore. E tuttavia sebbene dal punto di vista razionale le scoperte della critica biblica sembrino veramente convincenti, molti ancora ritengono che non sia assolutamente possibile che l'ebraismo tradizionale possa accettarle rimanendo intatto.

Solo in epoca molto più recente sono stati fatti alcuni tentativi più seri. Il filosofo ortodosso Y. Leibovitz affermava che l'adesione alla fede e alla pratica ebraica era indipendente da qualsiasi teoria per quanto riguardava l'origine della *Torah* scritta. Dal momento che tale adesione dipende interamente dall'accettazione dell'autorità dei Saggi, il testo della *Torah* che essi hanno dichiarato canonico è religiosamente rilevante solo in quanto è stato da loro perfezionato. Gli stadi anteriori dello sviluppo religioso di Israele, descritti nella Bibbia, sono irrilevanti e possono essere studiati o ignorati a piacimento, senza influenzare la pietà tradizionale. L'approccio di Leibovitz faceva parte della sua filosofia dell'ebraismo, la quale affermava che la fede ebraica consiste solo nella convinzione secondo cui l'adempimento della volontà di D-o è l'osservanza dei comandamenti così come sono definiti dai Saggi, indipendentemente da ogni credenza sul modo in cui quella volontà è giunta a conoscenza dell'uomo.

Un altro approccio è quello dello studioso masoretico e rabbino M. Breuer (discendente di Hirsch). Breuer accettava pienamente il metodo critico della lettura del Pentateuco che divideva in strati letterari rappresentanti punti di vista contrapposti e rifiutava senza batter ciglio che l'armonizzazione midrashica oscurasse le tensioni presenti nel testo. Al tempo stesso, Breuer affermava che questa lettura non obbligava a rigettare la dottrina della paternità divina, che è confermata da un'indipendente tradizione di fede. Egli ipotizzava che queste caratteristiche del testo dovessero essere fatte risalire a D-o stesso. D-o aveva scelto di dettare a Mosè un testo – scritto da un'eternità! – che *apparisse* come un documento umano, prodotto di processi storici. Breuer concordava con Leibovitz che la legge orale – l'autorità dei Saggi – è ciò che veramente conta, ma, invece di dichiarare semplicemente irrilevante la lettura letteraria critica del Pentateuco, affermava che anch'essa aveva una sua rilevanza religiosa, poiché sono proprio le tensioni teologiche e letterarie del testo, piuttosto che la sua armonia, a evidenziare la complessità onniavvolgente del divino.

La concezione di Breuer è degna di nota per la distinzione che egli pone fra la fede rabbinica tradizionale nella paternità *divina* della *Torah* e l'idea della paternità *mosaica*. Breuer sosteneva che era impossibile rendere ragione degli anacronismi e delle discordanze del testo supponendo che Mosè fosse l'autore. Ma affermava – prendendo spunto dal commentatore medioevale Nahmanide – che ciò non aveva nulla a che vedere con la fede ebraica, la quale ritiene che D-o è l'autore e Mosè semplicemente colui che ha passivamente copiato, trascrivendo sotto dettatura. Breuer affermava che un testo composto da D-o può *apparire* il risultato a più strati e storicamente condizionato di processi di sviluppo, senza *esserlo* in realtà. Ma gli scritti di Breuer non chiariscono perché mai D-o avrebbe scelto di dare all'uomo un tale testo.

Un terzo tentativo di ammettere la critica del Pentateuco senza abbracciare la riforma o negare la rivelazione fu fatto da Halivni. Egli affermava che una *Torah* scritta era stata realmente dettata a Mosè, ma che essa – come risulta ampiamente dalla storia biblica e dalla tradizione rabbinica – non era stata definitivamente accettata come vincolante da parte degli ebrei fino all'inizio del periodo del Secondo tempo, sotto 'Ezra. Halivni ipotizzava che, nel tempo intermedio, il testo avesse perso in bellezza e valore, per cui la *Torah* ereditata da 'Ezra e che lui e i suoi successori (i primi saggi) dovettero perfezionare non si identificava con quella data a Mosè. In tal modo, Halivni poteva prendere sul serio non solo il metodo critico dello studio del Pentateuco ma anche le sue implicazioni storiche, il fatto cioè che il periodo biblico e la letteratura che esso aveva generato erano fenomeni dinamici, umanamente condizionati, «legati al tempo», non identici con la parola di D-o rivelata. La volontà divina appare piuttosto nella *Torah* orale, i cui inizi al tempo di 'Ezra costituiscono la *restaurazione* di ciò che D-o aveva originariamente ordinato. Così, all'ebreo veniva richiesto di osservare *quella Torah* e non il significato letterale della *Torah* scritta. Quest'ultima è stata preservata per un'utilizzazione da parte del *midrash*, che consiste nel determinare o «derivare» artificialmente, da un documento sacro, ciò che era realmente comandato. Anche se la proposta di Halivni non era scevra da problemi, il ricorso ad essa permetteva di poter studiare criticamente sia il testo della *Torah* che la storia della religione di Israele, senza negare né la rivelazione verbale di una «*Torah*» a Mosè né il comando divino di preservare la legge tradizionale.

## GLI ACCADEMICI EBREI E IL PENTATEUCO

Nel secondo gruppo troviamo studiosi di storia e di letteratura, che hanno per la Bibbia un interesse accademico. Per loro, l'approccio critico al Pentateuco rappresenta un metodo di indagine scientifica da usare o modificare e le sue scoperte sono teorie da provare o falsificare a secondo del peso delle prove. Il fatto che i Maestri religiosi ebrei non abbiano fornito un'unica persuasiva soluzione al problema teologico ha mantenuto piuttosto basso il numero dei biblisti usciti dalle fila dall'ortodossia, ma non così basso come ci si sarebbe potuti aspettare. Molti ebrei tradizionali entrarono nel campo della ricerca biblica accademica, ma si tennero lontani dai temi dell'alta critica (*Higher Critics*), preferendo concentrare l'attenzione sulla lingua biblica, sulla critica testuale, sull'arte letteraria, sulla storia dell'interpretazione, sugli studi relativi all'Antico e Medio Oriente o su libri biblici che non fossero il Pentateuco. Bisogna notare, tuttavia, che gli studiosi ebrei si sono dedicati intensamente agli studi biblici in tutte le loro sfaccettature e che quello che segue riguarda solo l'ambito della critica del Pentateuco.

All'inizio del XIX secolo, l'Illuminismo si era diffuso in tutta Europa e la ricerca critica biblica aveva cominciato a sviluppare i suoi tratti caratteristici. Ma gli studiosi ebrei entrarono molto lentamente nel campo degli studi biblici. Solo dopo che fu stimolato l'interesse ebraico per la Bibbia, che era andato scemando per molti secoli, e i paesi dell'Europa occidentale aprirono ai loro residenti ebrei nuove opportunità per l'insegnamento profano, che condusse alla fine del XVIII secolo all'illuminismo ebraico (*Haskalah*), cominciò lentamente ad emergere l'attività ebraica nel campo degli studi biblici.

Forse il primo studioso ebreo ad entrare nel campo degli studi del Pentateuco, piuttosto che sfuggirli o peggio semplicemente disprezzarli, fu il rabbino britannico di origini tedesche M.M. Kalisch (1828-1885). Quest'insigne studioso, formato nella dottrina tradizionale ebraica, abbracciò cordialmente l'approccio critico al Pentateuco e alla storia dell'antico Israele. I suoi commenti alla Genesi e all'Esodo sono di natura filologico-critica, anche se non particolarmente significativi, ma il suo enciclopedico commento al Levitico è di gran lunga il commento critico più accurato che fosse stato scritto su un libro della *Torah* fino a poco tempo addietro. In esso, Kalisch fa un ampio uso dei commentatori rabbinici e medioevali, quando trova che sono in accordo con le esigenze della scienza filologica e

offre un esaustivo studio comparato dell'antico Medio Oriente e delle fonti classiche che chiariscono le leggi del Pentateuco. Kalisch accettava la concezione critica del tempo secondo cui la legge, e la legge rituale in particolare, appartiene a un periodo tardo, post-esilico, nello sviluppo di Israele, ma, dato che precedeva la comparsa dei *Prolegomena* di Wellhausen, la sua ricostruzione della storia religiosa israelitica non era costretta entro i confini del sistema dottrinario imposto dalla scuola Graf - Wellhausen - Kuenen. Purtroppo, il fatto di precedere Wellhausen fece sì che la sua opera, come quella di molti studiosi dell'inizio e della metà del XIX secolo, venne ampiamente dimenticata. Da nessuna parte risulta che Kalisch giustificasse l'anomala accettazione della critica radicale del Pentateuco da parte di un ebreo tradizionale (Kalisch fu segretario del rabbino capo britannico!); la sua unica regola sembra essere stata l'onestà intellettuale dettata dal clima del tempo.

Molto più importante per la storia della ricerca accademica ebraica furono le opere del rabbino tedesco David Zvi Hoffmann (1843-1921), professore e poi direttore del Seminario rabbinico fondato da E. Hildesheimer a Berlino nel 1873. In un certo senso discepolo spirituale di S.R. Hirsch, Hoffmann si distingueva da quest'ultimo in quanto sosteneva l'applicabilità degli strumenti filologici agli studi ebraici. Egli viene giustamente considerato il primo studioso moderno ad aver posto lo studio del *Talmud* e dei testi rabbinici su solide basi filologiche ed è a lui che dobbiamo molte delle prime edizioni critiche dei testi rabbinici, nonché i primi grandi passi nella critica della letteratura talmudica. Ma Hoffmann era arciconservatore nel suo approccio alla religione e alla pratica ebraica e, benché non ritenesse che lo studio storico degli *stadi tardi* dell'evoluzione religiosa ebraica ponesse un serio problema teologico, credeva che il *fondamento* su cui poggiava l'ebraismo rabbinico fosse l'antichità e divinità del Pentateuco e l'inseparabilità delle due *Torah*: scritta e orale. Gli studi biblici stavano facendo passi da gigante e i risultati ottenuti dai grandi linguisti, storici e commentatori europei della fine del XVIII secolo erano troppo impressionanti per poter essere ignorati e tuttavia, per Hoffmann, era impensabile il fatto di abbracciare lo schema wellhauseniano allora dominante sulla natura della letteratura del Pentateuco.

I commenti di Hoffmann al Levitico e al Deuteronomio (in ebraico apparve anche un commento compilatorio alla Genesi) testimoniano il suo approccio al Pentateuco. Come nel caso della letteratura rabbinica, egli seguiva un metodo rigidamente filologico: i prin-

cipali strumenti di esegesi erano la grammatica e le convenzioni stilistiche della lingua ebraica e si evitavano le interpretazioni forzate o arbitrarie. E tuttavia, essendo debitore *a priori* non solo all'integrità del Pentateuco e all'incorruttibilità del suo testo ma anche alla diretta corrispondenza fra il Pentateuco e la legge ebraica quale si era cristallizzata in epoca rabbinica, l'uso dell'esegesi filologica non era obiettivo ma perseguiva fini prestabiliti. Come Hoffmann afferma nell'introduzione alla sua opera maggiore, il commento al Levitico, il compito del commentatore è generalmente triplice: stabilire *ciò* che il testo dice (contenuto); spiegare *come* lo dice (forma); chiarire le relazioni fra i due. Ma nel caso della *Torah*, il compito è solo duplice, poiché il *contenuto* è già noto. Ciò che il testo significa è ciò che i rabbini hanno già stabilito che esso significa; il compito del commentatore è quello di mostrare che questo significato stabilito dai rabbini è in realtà il solo significato, letterariamente e grammaticalmente corretto, e che il testo così com'è il modo migliore possibile di veicolarlo.

Hoffmann, come alcune delle sue precedenti controparti rabbiniche, si allontana dalla dottrina ebraica tradizionale. I commentatori medioevali avevano semplicemente ammesso che il testo sembrava voler dire una cosa, mentre i saggi del *Talmud* lo avevano interpretato come se volesse dire qualcos'altro; avevano riconosciuto cioè che il *peshat* e il *derash* sono due concetti diversi. Con l'accettazione universale delle norme filologiche, l'imperativo del giorno era diventato quello di «dimostrare» che il *derash* rabbinico era, in realtà, il *peshat*. Anche se i risultati di questo approccio sono stati spesso forzati o perlomeno complicati, le sane concezioni filologiche dello stile profondamente sfumato del testo biblico sono un vero contributo all'interpretazione. In particolare, il fatto che Hoffmann si sia consacrato ai libri *giuridici* della *Torah* rappresenta già di per sé un importante passo avanti e i suoi commenti sono ancora fra i commenti più precisi e dettagliati che mai siano stati scritti sui testi giuridici.

La profonda conoscenza che Hoffmann aveva dei testi rabbinici e, in particolare, dei punti più delicati del *Midrash halakah*, gli ha consentito di introdurre nei suoi commenti particolareggiate visioni di insieme della storia e della logica dell'esegesi rabbinica e medioevale. Anche questi sommari hanno conferito ai suoi commenti un valore permanente. Essi rimangono lo strumento più chiaro e più ampio di cui dispone lo studioso interessato al modo in cui la *Torah* scritta è stata compresa dai Saggi del *Talmud*.

Anche la seconda sfaccettatura della risposta di Hoffmann allo studio critico del Pentateuco è una diretta conseguenza della sua profonda conoscenza della legge. Hoffmann è stato per un lungo periodo il solo studioso ebreo in grado di tener testa in modo sistematico all'approccio wellhauseniano alla storia della religione di Israele. Egli ha capito che il nocciolo della critica del Pentateuco non erano le fonti in sé (che egli rigettava, armonizzando le leggi alla maniera tipica dei nuovi rabbini) ma la ricostruzione della storia religiosa di Israele resa possibile dalla disposizione cronologica delle fonti. Hoffmann fu il primo commentatore ebreo moderno ad accettare la specificità *letteraria* di codici giuridici distinti nel Pentateuco. Benché credesse che i quattro codici fossero l'opera di un singolo (divino) autore, egli riconobbe il peculiare stile e contenuto di ognuno di essi. Nel caso della legge deuteronomica e del codice sacerdotale, egli cercò di rendere ragione di questo fatto in base alla collocazione e al ruolo di ognuno nel racconto del Pentateuco. In tal modo, pervenne a rifiutare quello che i critici consideravano una discordanza *sostanziale* fra i diversi codici, assegnando, di conseguenza, a ciascuno di essi un diverso periodo storico, senza negarne la reale esistenza.

Nel 1904 e 1916, Hoffmann pubblicò le due parti del suo *Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese*, nel quale contestò, punto per punto, la ricostruzione wellhauseniana. Questo volume-guida al suo commento del Levitico trattava quasi esclusivamente di quello che i critici erano soliti indicare come il codice sacerdotale e mirava a rigettare la pretesa della critica secondo cui la legislazione sacerdotale rappresentava una fase tarda, post-esilica, nell'evoluzione di Israele. Seguendo il programma fissato da Wellhausen nei *Prolegomena*, Hoffmann si addentrò in dettagliate discussioni sul sacrificio, soprattutto il sacrificio pasquale, così come era prescritto dal codice sacerdotale, sugli stadi della legge della macellazione profana, sulle feste e sulle leggi riguardanti il sacerdozio. Cercando di spezzare il nodo con cui i critici avevano legato strettamente insieme il codice sacerdotale (P) e l'esilio, Hoffmann dedicò diversi capitoli ad Ezechiele, affermando ripetutamente che le profezie di quest'ultimo dipendevano da P (e, in realtà, anche da D) e non potevano in alcun modo essere anteriori alla legge. Sta proprio qui il contributo più duraturo di Hoffmann agli studi del Pentateuco: l'antichità della legge, specialmente della legge sacerdotale, si fonda su due pilastri: la sua mancanza di connessione con le condizioni dell'esilio o del post-esilio e il fatto che essa precede la profezia. Hoffmann affermò in modo convincente entrambe le cose.

Bisogna riconoscere che era tipica del modo di ragionare di Hoffmann l'accettazione implicita del fatto che, per confermare la concezione tradizionale dell'origine e dell'unità del Pentateuco, bastasse semplicemente mostrare alcune discrepanze logiche nella concezione critica e far notare sporadici disaccordi fra gli stessi critici. Sembra che Hoffmann abbia sinceramente creduto che il mostrare le incrinature del metodo critico bastasse per delegittimare le sue scoperte e ristabilire, di conseguenza, la tradizione. Non sembra che egli si sia reso conto che i critici potevano qua e là sbagliarsi senza che per questo risultasse provata la verità della tradizione.

La menzione di alcuni studiosi ebrei più o meno contemporanei di Hoffmann dovrebbe bastare per mostrare che il suo approccio non fu decisivo e neppure caratteristico e che, in quel periodo, gli studiosi ebrei risposero alla critica del Pentateuco in vari modi. Ad un'estremità, possiamo ricordare I.M. Wise (1819-1900) e Harold Wiener (1875-1929). Il primo, benché leader della Riforma americana, affermava semplicemente che la *Torah* scritta era divina, soggetta solo alle indagini consentite dalla sua natura divina. Anche il secondo, un ebreo più tradizionale consacrato alla rinascita ebraica in Palestina, rifiutava con forza la critica del Pentateuco, ma cercava, con strumenti accademici, di sostenere la paternità mosaica della *Torah*. All'altra estremità, troviamo lo studioso americano di origine polacca Arnold B. Ehrlich (1846-1919), il quale, come Kalisch, deviò dalla strada dell'ipotesi documentaria convenzionale, ma coltivò un genere tutto suo di alta critica, nonché una vasta riflessione di critica testuale, nei suoi commenti alla *Torah* e ad altri libri biblici. L'opera di Ehrlich, come quella di Kalisch prima di lui, è caratterizzata da una accurata accettazione del metodo critico.

Anche se lo studio scientifico della Bibbia ha continuato a svilupparsi fra gli ebrei che vivevano in America, è innegabile che il programma religioso ebraico esercitò un'influenza sulla direzione che esso prese, perlomeno finché esso rimase principalmente confinato nei seminari rabbinici. Il grande studioso rabbinico e leader religioso Solomon Schechter, che si oppose con forza all'alta critica («Higher Criticism = Higher anti-Semitism»), rinunciò a nominare un professore di Bibbia con simpatie critiche alla facoltà del Seminario teologico ebraico di New York, di cui era capo, e la sua politica, consistente nel tenere la critica del Pentateuco al di fuori del recinto degli studi ebraici, rimase in vigore per decenni, non solo nel Seminario ma nella ricerca accademica ebraica in genere. La sola vera eccezione è l'oriundo americano Julian Morgenstern (1881-1976), il

quale cominciò a pubblicare i suoi studi di critica delle fonti e di critica storica del Pentateuco all'inizio degli anni 1920. Anch'egli si fece notare per il suo caratteristico dissenso nei confronti della teoria delle fonti allora in auge. Sembrerebbe che fra gli studiosi ebrei anche coloro che accettavano la metodologia dell'alta critica non riuscissero a sbarazzarsi dalla loro avversione nei riguardi della teoria associata con il nome di Wellhausen.

In seguito alla fondazione dell'Istituto degli studi ebraici a Gerusalemme nel 1924, l'Università ebraica di Gerusalemme divenne un importante centro di studi biblici. Anche qui, inizialmente si evitò la critica del Pentateuco e solo con il passare degli anni la crescente comunità di studiosi biblici in terra di Israele cominciò a familiarizzare con questo ramo della disciplina. Non tutti furono disposti a farlo con la stessa spassionata oggettività che riservavano per altri campi degli studi biblici. Degno di nota, da questo punto di vista, è M.Z. Segal (1876-1968), professore di Bibbia all'Università ebraica dal 1926. Nato in Lituania, Segal aveva ricevuto una formazione rabbinica tradizionale, oltre ad un'educazione universitaria inglese, e aveva iniziato la sua carriera negli studi biblici mentre svolgeva mansioni di rabbino in Inghilterra. Egli applicava i metodi critici più rigorosi in tutti i campi degli studi biblici, compresa la storia della lingua ebraica e la lessicografia, la poetica biblica, la formazione del canone, la critica testuale e la storiografia biblica (il suo commento del 1956 a Samuele – il secondo da lui scritto in tutta la sua vita – è ancora ampiamente usato), gli apocrifi e i rotoli del Mar Morto. Ma quando giungeva al Pentateuco – e lo faceva regolarmente nel suo insegnamento, benché sul tema abbia scritto solo molto tardi (nei suoi articoli apparsi dal 1938 in avanti; nel suo *Mevo HaMiqra* [1946] e, in inglese, in *The Pentateuch, Its Composition and Authorship* [1968]) – egli insisteva non solo sulla paternità mosaica (con alcune eccezioni di minor conto) e sull'unità letteraria, ma sulla natura divinamente ispirata del libro. Per Segal, la *Torah* era *sui generis*; la sua origine era divina e la sua natura letteraria doveva essere spiegata esclusivamente in base a questo postulato.

Si può attribuire a due studiosi il merito di aver portato gli studi del Pentateuco a Gerusalemme e di lì alle accademie dell'ebraismo in quanto tale: il rabbino di origine italiana Umberto (Mosheh David) Cassuto (1883-1951) e lo studioso di origine ucraina Yehezkel Kaufmann (1889-1963). Non sorprende il fatto che entrambi siano stati educati nelle università europee e abbiano cominciato la loro attività di insegnamento degli studi biblici prima di arrivare in Israele.

le. Benché Cassuto sia stato l'ultimo a giungervi (1939), il suo approccio al Pentateuco era stato già espresso in un articolo italiano apparso undici anni prima (*Studi sulla Genesi*, 1928) e ripreso in dettaglio nella sua ampia opera *La questione della Genesi* (1934). Kaufmann si era stabilito in Israele nel 1928 e aveva pubblicato già prima dei contributi agli studi biblici (*Probleme der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte*) nel 1931 e 1933, ma la sua opera dettagliata sul Pentateuco cominciò ad essere disponibile con la pubblicazione del primo volume delle sue *Toledot HaEmunah Hayisréelit* nel 1937. I due studiosi erano indipendenti l'uno dell'altro, il che era dovuto soprattutto alle loro personalità introverse e alle differenze di approccio, ma anche al fatto che Kaufmann non fu chiamato a Gerusalemme se non nel 1949 e passò gli anni anteriori a quella data, quelli più produttivi, ad Haifa. Conviene cominciare da Cassuto.

U.M.D. Cassuto ebbe un'educazione rabbinica, esercitò il rabbinato e fu Maestro di studi rabbinici. Fedele alla tradizione illuminata dei rabbini italiani, egli era versato negli studi scientifici ebraici e negli studi classici. Ma il suo primo campo di ricerca era stata la storia dell'ebraismo italiano. Pur avendo pubblicato, nel 1911-1913, un'importante opera sul Deutero-Isaia, solo dopo essere diventato professore di ebraico nelle Università di Firenze (1925) e di Roma (1935) cominciò a concentrare la sua attenzione sugli studi biblici. Questo nuovo interesse fu in lui rafforzato dalla scoperta della letteratura ugaritica a Ras Shamra, nel 1929. Cassuto, avido studioso della lingua ebraica e della stilistica biblica, rimase affascinato dal contributo all'esegesi biblica che poteva offrire la letteratura ugaritica antica, strettamente imparentata con quella ebraica e, di fatto, gran parte del suo lavoro originale sulla Bibbia riguarda lo studio comparativo del vocabolario e dello stile biblico e cananaico. Nel sua opera pionieristica *Sifrut Miqra'it ve-Sifrut Kena'anit* (1942), egli pose le fondamenta dello studio delle affinità letterarie fra le due culture, e in *The Israelite Epic* (1943) ipotizzò l'esistenza di una tradizione poetica in Israele che precedeva il racconto biblico in prosa. La migliore parte dei suoi studi biblici sviluppò ulteriormente questo campo di indagine.

L'insegnamento e gli scritti di Cassuto (fu editore capo e uno dei maggiori collaboratori dell'ebraica *Enziqlopedia Miqra'it*) mostrano, tuttavia, che la letteratura della *Torah* fu sempre presente al suo spirito. In contrasto con la sua indiscutibile accoglienza dell'anonimo profeta esilico «Deutero-Isaia», il suo approccio all'ipotesi docu-

mentaria può essere definito estremamente scettico e, in definitiva, francamente ostile. Diversamente da Hoffmann, egli cercò di confutare la teoria delle fonti esaminando non la legge ma le parti narrative del Pentateuco. In tal modo, Cassuto si imbarcò in un scrupoloso studio della Genesi, affermando che 1) i criteri della separazione delle fonti comunemente ammessi – stile e uso; in particolare, l'uso dei nomi divini 'Elohim e YHWH – non erano coerenti e la variazione poteva essere spiegata in altri modi; 2) le discrepanze nella narrazione – contraddizioni, mancanza di continuità e ripetizioni – provavano non l'esistenza di fonti narrative distinte quanto piuttosto la ricchezza e la varietà delle tradizioni israelitiche, usate selettivamente e saggiamente dalla letteratura della *Torah* allo scopo di perseguire i suoi propri obiettivi monoteistici.

*La questione della Genesi* giunge, in ultima analisi, alla conclusione che la *Torah* – nella sua interezza – è stata composta all'inizio dell'epoca monarchica, molto probabilmente durante il regno del re Davide. La prova fondamentale di Cassuto per una tale collocazione sembra essere il fatto che, pur vedendosi costretto ad ammettere che solo dopo che è stabilita e assicurata l'esistenza nazionale comincia la creatività letteraria e, di conseguenza, che la letteratura della *Torah* non può precedere la conquista e l'insediamento, una volta screditata l'esistenza di fonti distinte e stabilita la connessione con la letteratura cananaica, nulla impedisce di avanzare una data così lontana. Naturalmente, essendosi limitato alla Genesi, a proposito della quale alcuni punti più delicati di divisione delle fonti sono discussi ancor oggi, Cassuto si collocava fin dall'inizio in una posizione vantaggiosa per raggiungere il suo scopo. E, cosa ancor più importante, dal momento che la sua opera riguardava solo le parti narrative, mentre la maggior parte di ciò che sembrava così convincente nello schema critico wellhauseniano proveniva dal rapporto fra i codici delle leggi, egli non contrastò di fatto gran parte della sostanza dell'approccio critico. Ironia della sorte, l'idea che il libro della *Torah* sia essenzialmente un racconto, nel quale sono stati incastonati i codici delle leggi ma il cui scopo principale è quello di raccontare la storia di Israele, rappresenta un radicale abbandono della tradizione esegetica ebraica, per la quale lo scopo primario della *Torah* è la proposizione delle leggi e il racconto costituisce solo l'inquadratura dei codici giuridici. Qui, Cassuto si trovava d'accordo, forse suo malgrado, con la concezione critica circa la natura della letteratura della *Torah*.

Diversamente da Segal, sembra che Cassuto fosse disposto a sacrificare la concezione tradizionale dell'origine della *Torah*, am-

mettendo che si trattava di un documento umano, del prodotto graduale dello spirito religioso e letterario di Israele, databile ad un tempo posteriore rispetto a quello di Mosè, nella misura in cui poteva affermare che esso 1) non era così tardo come pensavano i critici e 2) era un tutto unitario. Concedendo in linea di principio che la letteratura sacra viene prodotta nel contesto di un ambiente storico, Cassuto di fatto accettava pienamente la critica; egli rifiutava semplicemente l'ipotesi documentaria allora dominante in mezzo ai critici.

Un'affermazione così decisa dell'unità della *Torah* nella sua forma finale, la pretesa che essa sia il risultato di un unico antico processo redazionale profondamente coerente sul piano letterario e teologico, induce a ritenere che la motivazione di Cassuto fosse apologetica ed estetica al tempo stesso. Apparentemente, a suo avviso, la maggiore minaccia rappresentata dall'ipotesi documentaria era quella di un'atomizzazione e successiva disintegrazione del libro della *Torah*; inoltre, i suoi gusti letterari non gli permettevano di percepire la vera sfida della critica alla coesione interna della *Torah*, riconosciuta per due millenni dai commentatori ebrei e difesa così a lungo con sofisticate motivazioni esegetiche. Cassuto preferiva interpretare la mancanza di armonia letteraria come una caratteristica della letteratura antica e bisogna riconoscere che il suo punto di vista non fu del tutto privo di merito. In realtà, negli anni seguenti, si è fatta sempre più strada la possibilità che certe discrepanze letterarie siano realmente tratti stilistici piuttosto che prove dell'esistenza di diverse fonti, anche se non si arriva naturalmente alla generale negazione della teoria delle fonti.

Durante i primi anni di studi biblici a Gerusalemme, ancora caratterizzati dalla sensazione che il compito primario dello studioso ebreo della Bibbia fosse quello di confutare tutto ciò che veniva proposto dalla ricerca accademica cristiana circa le origini di Israele, si guardò con simpatia all'approccio di Cassuto. Nell'estate del 1940, egli tenne una serie di lezioni sull'ipotesi documentaria e sulla composizione del Pentateuco, pubblicate in seguito in ebraico e in inglese. In esse riassumeva, con stile retorico fortemente polemico e spesso ironico, i suoi argomenti contro la teoria delle fonti così come li aveva espressi nella sua opera italiana di sei anni prima. Ancora una volta, egli affermava che tutta l'alta critica si fonda sull'esistenza di fonti narrative distinte; ancora una volta, presentava (o snaturava) l'ipotesi documentaria come fondata principalmente sull'uso dei nomi divini; ancora una volta, pretendeva che, una volta messo in

dubbio un tale fondamento, tutta la struttura crollasse. E tuttavia, apprezzando lo spirito del tempo e del luogo, ometteva (opportuna-mente) di trarre le sue conclusioni, limitandosi ad esprimerle in vaghi e brevi riferimenti e preferendo lasciare agli ascoltatori e lettori di trarre le proprie. Nel frattempo, la sua opera italiana, nella quale le sue conclusioni erano chiaramente indicate, restò non tradotta, indisponibile per la comunità degli studiosi, specialmente del mondo ebraico. Nessuna meraviglia che, in seguito, si sia ampiamente creduto che Cassuto fosse riuscito non solo a gettare il dubbio sull'approccio di Wellhausen ma anche a «provare» la dottrina tradizionale dell'origine mosaica della *Torah*. Immeritadamente, in certi ambienti ebraici, Cassuto ha goduto della reputazione postuma di aver dimostrato in modo convincente l'infondatezza dell'alta critica in base a considerazioni puramente scientifiche, benché, in realtà, egli non abbia fatto nulla del genere.

Il metodo cassutiano di trattare i racconti della *Torah* consisteva principalmente nel porre l'accento sulla struttura e sulla logica generale del racconto, spiegando le sporadiche discrepanze come variazioni stilistiche o come conseguenza dell'amalgamazione della tradizione orale. Egli utilizzò questo metodo nei suoi commenti alla Genesi (cc. 1-12) e all'Esodo, dove, partendo dai suoi studi comparativi, investigò le affinità fra le tradizioni del Pentateuco e le tradizioni epiche, poetiche e mitologiche di Kena'an, evidenziando accuratamente le somiglianze in modo da sottolineare le differenze. Si può dire che Cassuto ha re-introdotta l'ipotesi «frammentaria» largamente squalificata alla fine del XVIII secolo, anticipando al tempo stesso la «critica redazionale» divulgata a partire dagli anni 1960. Bisogna anche ammettere che il fatto di spiegare semplicemente la possibile logica redazionale del testo finale, non esclude la preesistenza di fonti letterarie e neppure la possibilità che le stesse fonti siano state precedute dalla tradizione orale: molti critici, sia prima che dopo, sono restati fedeli alla teoria delle fonti, pur ammettendo ciò che è ovvio, cioè che le fonti hanno una preistoria orale e letteraria.

L'errore più importante nell'approccio di Cassuto al Pentateuco sta nel rifiuto a prendere in seria considerazione la connessione esistente fra gli avvenimenti della storia di Israele e lo sviluppo della sua religione, così come essa si riflette nella sua letteratura sacra, nei suoi codici giuridici in particolare. Benché Cassuto ricordi di sfuggita che il metodo dell'armonizzazione da lui applicato alle parti narrative vale anche per i codici delle leggi, egli non lo dimostra e resta

il dubbio che lo si possa dimostrare. Egli non fa neppure alcun tentativo di affrontare temi così centrali quali il collegamento fra la riforma di Giosia e il codice legislativo deuteronomico o fra il codice sacerdotale e un qualsiasi periodo della storia di Israele. Bisogna quindi riconoscere che l'opera di Cassuto ha dato l'impressione di aver confutato l'ipotesi documentaria, mentre, in realtà, non ha fatto che ridefinire l'agenda dei lavori, essendosi limitata a trattare i punti più deboli e meno significativi e avendo ignorato il vero punto focale storico dell'alta critica.

Virtualmente, tutti gli studiosi la cui opera è stata presa in considerazione finora sono stati in qualche misura influenzati dalla sensibilità religiosa ebraica. Pur vivendo e operando in ambiente accademico, nei loro scritti resta qualcosa della realtà confessionale: la loro obiezione allo studio critico del Pentateuco non era motivata esclusivamente da considerazioni accademiche. E c'era da aspettarsi che così fosse. In ultima analisi, l'ingresso pieno negli studi del Pentateuco quali sono definiti dall'approccio accademico è possibile solo a studiosi che possono prescindere completamente dalla sfida teologica. Nella prima parte del XX secolo, il tempo era maturo per la comparsa sulla scena di un nuovo genere di studiosi ebrei. Sulla scia dell'emancipazione, dell'illuminismo e della secolarizzazione, la fede religiosa e il modo di vita tradizionale avevano cessato di essere le sole caratteristiche che definivano l'«ebraismo». Ora si cominciava a vedere in quest'ultimo anzitutto un popolo e le sue menti più produttive cominciarono ad occuparsi della promozione dei suoi obiettivi nazionali – la sua rinascita culturale come moderno gruppo etnico e, in definitiva, il ristabilimento della sua sovranità politica sulla sua terra storica – piuttosto che della preservazione della sua integrità religiosa. Soprattutto nella crescente comunità degli ebrei di Israele, ma anche nella maggior parte delle comunità ebraiche della diaspora culturalmente nazionalistiche, lo studio del passato ebraico, specialmente dal punto di vista della sua antica connessione storica con la sua terra di origine e con l'antichità, l'unicità e le caratteristiche spiritualmente avanzate della sua cultura, divenne l'oggetto primario dell'interesse umanistico.

E fu ciò che fece Yehezkel Kaufmann, il quale, giovane studioso nell'Europa orientale e poi in Germania e in Svizzera, abbracciò quel risveglio nazional-culturale che scosse il mondo colto ebraico, finendo poi per stabilirsi in Israele e consacrare la sua intensa carriera accademica ai primi stadi dello sviluppo nazionale di quello stato,

con uno studio che proseguì per tutta la vita, facendo fruttare il più possibile il metodo accademico. Kaufmann non nutriva sospetti per la scienza o l'indagine critica e apparteneva a quella nuova generazione di *literati* ebrei non appesantiti da inibizioni religiose, curiosi e innovatori all'estremo, iconoclasti all'eccesso. Kaufmann preferiva rifiutare ciò che sentiva *non critico* nelle opere dei critici; non l'indagine critica *per sé*, ma la sua cattiva applicazione; non lo studio oggettivo, filologico, ma la visione eccessivamente speculativa, preconcetta e fundamentalmente negativa della cultura dell'antico Israele che permeava molti studi biblici «filologici» nel XIX secolo.

Benché sia stato nel campo degli studi biblici che Kaufmann ha offerto i suoi maggiori contributi alla ricerca accademica, compreso il suo *opus magnum* (*Toledot Ha-'emunah Hayisre-'elit*), non va dimenticato che egli non fu solo uno studioso della Bibbia. Fu un pensatore indipendente, un saggista su temi di grande importanza nazionale per gli ebrei e uno storico per eccellenza. Egli aspirava a scrivere una storia completa degli ebrei e della loro civiltà religiosa, partendo dai tempi antichi fino alla distruzione del Secondo tempio. La stessa *Toledot Ha-'emunah* venne iniziata con questo esplicito scopo e fu preceduta (nel 1929-1930) da *Golah ve-Nekar*, dove Kaufmann non solo presentava a volo d'uccello tutta la storia ebraica ma le dava anche quella struttura concettuale sistematica che avrebbe dovuto informare tutte le sue opere successive. Ma, in realtà, egli non poté portare a termine l'intero suo piano, poiché preferì concentrare l'attenzione sui primissimi stadi della storia biblica. Dopo aver completato i tre volumi di *Toledot*, giungendo alla fine dell'epoca del primo tempio, ritornò allo studio della conquista di Kenan e si occupò di quel periodo, scrivendo ampi commenti a Giosuè e Giudici. A *Toledot* venne posta fine con la pubblicazione del volume sull'epoca post-esilica (1957; Kaufmann morì nel 1963). Ma benché l'opera fosse uno studio strettamente filologico della letteratura biblica, l'intera struttura, come indica il titolo dell'opera, era di natura religioso-storica.

Vale la pena sottolineare che Kaufmann fu probabilmente il primo studioso ebreo ad apprezzare pienamente il contributo della critica. Fu il solo a riconoscere che la struttura wellhauseniana non era semplicemente questione di quanti autori avessero partecipato alla stesura della *Torah* e di quante discordanze contenutistiche si potessero trovare nelle sue pagine. Kaufmann vide che i problemi fondamentali erano di natura *storica* e non strettamente letteraria. Diversamente da Hoffmann e Cassuto, egli comprese, e subito accettò, il

postulato critico secondo cui *la letteratura biblica era la chiave per ricostruire la storia biblica*. Ciò che si rifiutò di accettare era il modo in cui una tale ricostruzione veniva fatta. Anche a questo riguardo, l'ampio raggio d'azione della sua visione gli permise di distinguere, nella teoria critica imperante, fra ciò che era convincente e ciò che rimaneva aperto alla discussione.

Su tre temi centrali, riguardanti tutti il Pentateuco, Kaufmann si distinse dai critici convenzionali. In primo luogo e soprattutto, egli rifiutò l'idea che il monoteismo di Israele si fosse gradualmente evoluto a partire dal paganesimo dei popoli semitici. Egli era convinto che la fede di Israele era un rifiuto completo e radicale del precedente paganesimo e che lo sviluppo israelitico *cominciava* con la rivoluzionaria nuova idea religiosa di una divinità unica, sovrana, non magica, etica, trascendente. Unico fra i biblisti sia ebrei che non ebrei, Kaufmann analizzò la natura essenziale del paganesimo politeista e giunse alla conclusione non solo che il monoteismo biblico rappresentava un netto distacco da esso piuttosto che uno stadio graduale del suo sviluppo, ma anche che la letteratura biblica non aveva alcuna coscienza della vera natura del paganesimo, dato che lo presentava come puro «feticismo» – l'adorazione di immagini di legno e di pietra – piuttosto che come culto magico manipolativo, efficace, di un pantheon di divinità cosmiche stravaganti che incarnavano l'universo e le forze naturali. Kaufmann sostenne che, al tempo in cui la letteratura biblica cominciò a svilupparsi, Israele non aveva alcuna diretta conoscenza della natura del politeismo. Ne conseguiva che la religione di Israele era stata profondamente pervasa dall'esclusiva idea monoteistica, quella di un *solo D*–o che dirigeva gli eventi senza dover temere la competizione di divinità che minavano continuamente i suoi sforzi, un *D*–o *onnipotente* inattaccabile da parte delle forze magiche che potevano essere manipolate per forzare o trattenere la sua mano e, cosa più importante, un *D*–o *morale* dal quale ci si poteva aspettare un comportamento giusto invece di un comportamento arbitrario o capriccioso.

L'importanza di questo filone di indagine negli scritti di Kaufmann va naturalmente molto al di là delle sue implicazioni per quanto riguarda la critica del Pentateuco. E tuttavia è proprio quest'ultima di cui ci occupiamo qui. Se, come concludeva Kaufmann, l'idea monoteistica era pienamente formata fin dall'inizio della vita nazionale di Israele e costituiva, fin da principio, il nocciolo della cultura israelitica, allora una delle ragioni abitualmente ammesse per ritenere che la letteratura del Pentateuco rappresentasse uno stadio tar-

do nella tradizione biblica viene a cadere. Kaufmann sosteneva che l'assoluto monoteismo del Pentateuco appartiene alla primissima fase della creatività religiosa di Israele e la riflette. In questo modo, Kaufmann ripristinava in un certo senso la concezione tradizionale della crescita della tradizione biblica: la *Torah* precedeva la profetia, anzi precedeva ogni cosa. Questa liberazione dalla concezione critica tendenziosa della natura tarda, secondaria, della tradizione della *Torah* – il suo monoteismo purificato e le sue esigenze giuridiche – permetteva a Kaufmann di porre la letteratura della *Torah* nel contesto storico per essa più naturale: il periodo del Primo tempio, l'Israele pre-esilico. Ma Kaufmann non era spinto da alcun desiderio di ristabilire il rispetto per la tradizione ebraica in sé, quanto piuttosto dal bisogno impellente di rendere conto, logicamente e sistematicamente, della natura della cultura israelitica in genere. In accordo con la sua concezione filosofica generale dell'essenza della vita nazionale, Kaufmann insisteva sul fatto che il principio organizzatore di tutta la storia ebraica era la sua idea religiosa. Il monoteismo era, a suo avviso, una *rivoluzione* e non un'evoluzione; la *rivoluzione* era avvenuta all'inizio; una volta avvenuta, tutto ciò che l'aveva seguita era evoluto in modo naturale. Così Kaufmann si distingueva dai pensatori del XIX secolo, insistendo sull'autonomia della genesi dei fenomeni spirituali, limitando la dialettica hegeliana agli stadi successivi all'evento innovativo iniziale. Kaufmann non era un apologeta della religione ebraica ma uno storico revisionista della nazione ebraica.

Per Kaufmann, l'analisi interna, filologica, del Pentateuco (e della letteratura composta sotto il suo influsso) era un dato di fatto. Egli accettò gli elementi essenziali della teoria delle quattro fonti (anche se con sporadiche differenze e preferendo parlare di JE come di un'unica tradizione amalgamata) e approvò il fondamento stilistico e terminologico di una tale divisione. Non ebbe alcuna difficoltà a concedere l'esistenza di una fonte sacerdotale unica e accettò facilmente sia la sua natura particolare sia quella della fonte deuteronomica, di cui affermò il collegamento con la riforma di Giosia, nonché con la redazione deuteronomistica della storiografia in Re. Egli prese fermamente posizione a favore dell'indipendenza letteraria e giuridica dei codici delle leggi e del loro intrinseco collegamento con i documenti narrativi nei quali essi sono stati incastonati. Egli non dubitava del fatto che le fonti del Pentateuco rappresentassero degli stadi nell'evoluzione della religione israelitica (una volta che il processo era stato messo in moto dall'improvvisa comparsa dell'idea

monoteistica, un'idea radicalmente nuova) o che la direzione di sviluppo andasse dalle fonti «epiche» (J e E) a quelle di contenuto più teologico/giuridico (P e D). La sua accoglienza degli elementi essenziali dell'ipotesi documentaria, da una parte, e la sua profonda conoscenza filologica, dall'altra, gli permisero di ri-valutare lo schema wellhauseniano della storia di Israele senza rifiutare il metodo in sé. L'assunto specifico e di vasta portata di Kaufmann era che la fonte sacerdotale – la cui identificazione e natura non era in discussione – apparteneva al periodo pre-esilico e precedeva la fonte deuteronomica. Discutendo l'approccio wellhauseniano (così come Hoffmann aveva fatto prima di lui, ma riprendendo ogni capitolo del suo *Prolegomena*) Kaufmann dimostrò la natura preconcepita e fallace del tentativo di assegnare P all'esilio. Il culto di Israele – il suo tempio e il suo sistema sacrificale, il suo sacerdozio, i suoi sabati e giorni festivi e le sue leggi di purificazione e di espiazione – è parte integrante della sua vita nazionale e non un'«escrescenza» esilica. Kaufmann dimostrò che il culto istituzionalizzato del D–o di Israele e la tradizione giuridica e letteraria che i suoi custodi sacerdotali coltivavano erano elementi integranti, antichi e pervasivi, della cultura nazionale fin dai primissimi tempi. Per dimostrare che il documento sacerdotale precede di fatto quello deuteronomico, Kaufmann attirò l'attenzione sul fatto che P non ordina neppure la centralizzazione del culto, che la legislazione sacerdotale può essere al meglio compresa come appartenente ad un'epoca in cui i santuari locali erano ancora legittimi e che il suo racconto del tabernacolo non è specificamente un riflesso del tempio di Gerusalemme e certamente non del Secondo tempio post-esilico. La notevole influenza di D.Z. Hoffmann sull'argomentazione di Kaufmann a favore di un contesto pre-esilico del codice sacerdotale è innegabile, nonostante che i due studiosi avessero intenti del tutto diversi.

Il terzo pilastro sul quale Kaufmann eresse la sua ricostruzione della storia della tradizione del Pentateuco è la conseguenza degli altri due: l'affermazione che la letteratura della *Torah* precede quella profetica. Anche qui, non si trattava semplicemente di affermare quali figure letterarie dipendono da quali altre, ma di offrire un indispensabile correttivo per ciò che Kaufmann considerava una fondamentale incomprendenza della natura della profezia biblica e del suo ruolo nella crescita religiosa di Israele. Non furono i profeti ad inventare il monoteismo; per Kaufmann, essi furono i suoi sostenitori e propugnatori, ma il loro contributo più importante fu il nuovo accento posto sul ruolo dell'elemento etico nella determinazione del

destino nazionale di Israele. La letteratura della *Torah* aveva stabilito il rapporto di alleanza, ma lo aveva fondato principalmente sulla fedeltà religiosa – essenzialmente culturale – a YHWH; i profeti ridefinirono la richiesta essenziale del D–o di Israele come una richiesta che si situava nella sfera morale. In tal modo, anche in questo caso Kaufmann non si allontanò dalla critica convenzionale, che vedeva in qualche modo la profezia classica come il punto più alto della religione israelitica; e tuttavia, sostenne decisamente che la letteratura della *Torah* era il suo punto di partenza e la sua progenitrice. Anche qui, è riconoscibile l'influenza di D.Z. Hoffmann, specialmente per quanto riguarda la relazione di P con Ezechiele.

Paradossalmente, sebbene Kaufmann sia stato fra i primi studiosi ebrei a osare entrare nel campo degli studi del Pentateuco così come erano coltivati dalla generale ricerca biblica accademica e lo abbia fatto senza inibizioni o restrizioni, la sua opera è stata ignorata dalla maggior parte dei ricercatori biblici. Vi sono almeno tre motivi per questo: l'opera di Kaufmann fa parte di un tentativo globale di trattare l'esistenza nazionale ebraica, per cui è rivolta particolarmente e naturalmente a lettori ebrei. In questo senso, l'opera di Kaufmann è il prodotto di un tempo e di un «luogo»: l'ambiente culturale ebraico dell'inizio del XX secolo. In secondo luogo, e come conseguenza del primo motivo, Kaufmann scrisse praticamente tutti i suoi studi biblici in ebraico; le traduzioni vennero fatte solo in parte, apparvero tardi e fino a poco tempo fa erano limitate alla lingua inglese. In terzo luogo, Kaufmann osò mettere in discussione assunti veramente fondamentali degli studiosi della Bibbia (soprattutto tedeschi) senza ricusare i loro metodi. Poiché li attaccava sul loro stesso terreno, non è esagerato affermare che Kaufmann rappresentò una sfida troppo grande. Gli studiosi trovarono che era più semplice ignorare piuttosto che rispondere.

Non sorprende il fatto che l'influenza di Kaufmann sia stata sentita soprattutto fra i suoi successori ebrei, che costituiscono una parte molto ampia dei biblisti ebrei, vivi e defunti, in Israele e altrove. Continui riferimenti alla sua opera riempiono tutti gli studi seri sul Pentateuco prodotti da ebrei, siano essi di natura esegetico-filologica o di natura storico-fenomenologica e, accettato o messo in discussione, è Kaufmann e non Wellhausen il punto di partenza degli studi accademici sul Pentateuco fra gli studiosi ebrei della Bibbia. Oggi, fra le figure di spicco degli studi biblici si trovano degli ebrei e il loro numero assolutamente alto e sproporzionato fra gli studiosi che si occupano della letteratura della *Torah* è una diretta conseguenza

degli studi accurati e pionieristici sul Pentateuco condotti da Kaufmann. Si può dire che Kaufmann ha segnalato la mancanza di inibizione degli studiosi ebrei e la loro resa definitiva al metodo accademico nello studio del Pentateuco, conservando al tempo stesso il tradizionale rifiuto ebraico di accettare acriticamente il consenso degli studiosi protestanti. Anche se Kaufmann è stato ampiamente ignorato in quanto persona, la sua eredità si è trasformata in un'influenza duratura.

## BIBLIOGRAFIA

Quando esistono traduzioni inglesi delle pubblicazioni originali in ebraico o tedesco vengono indicate le traduzioni al posto delle pubblicazioni originali. Le opere in tedesco che non sono state tradotte in inglese sono indicate nella loro lingua originale.

- BARRY L.B., «On the Periphery: Orthodox Judaism and Contemporary Biblical Scholarship», in *Students of the Covenant*, 159-204.
- BREUER M., «Fede e scienza nell'interpretazione della Scrittura», in *Déot*, (1960)11, 18-25; 12, 12-27 (ebr.).
- «Lo studio del senso piano della Scrittura. Pericoli e possibilità», in *The Bible and Us*, a cura di U. SIMON, Dvir, Tel Aviv 1979, 153-171 (ebr.).
- CASSUTO U., *La questione della Genesi*, F. Le Monnier, Firenze 1934.
- *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch*, Magnes, Jerusalem 1961.
- *A Commentary on the Book of Exodus*, Magnes, Jerusalem 1967.
- *A Commentary on the Book of Genesis*, Magnes, Jerusalem 1961-1964.
- CLEMENTS R.E., *One Hundred Years of the Old Testament Interpretation*, Westminster, Philadelphia 1976, 7-30.
- COHEN N.W., «The Challenges of Darwinism and Biblical Criticism to American Judaism», in *Modern Judaism*, 4(1984), 121-157.
- DIEMANN (HARAN) M., «[Sulle] *Toledot Ha-Emunah Ha-yisréelit* [di Kaufmann]», in *Mo'oznayim*, N.S., 1(1948), 186-188 (ebr.).
- FREDRICH S., «The Jewish School of Biblical Studies», in *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, a cura di J. NEUSNER et al., Fortress, Philadelphia 1987, 1-6.
- GINZBERG L., *Students, Scholars and Saints*, JPS, Philadelphia 1958, 252-262.

- *Genesi* (ebr.), a cura e tradotto da A. WESTRIL, Benei Brak 1971.
- HALIVNI D.W., *Peshat and Derash*, Oxford UP, New York-Oxford 1991.
- HARAN M., «Lastricare la strada. L'insegnamento della Bibbia alla Università ebraica», in *Ha-Universita*, 13(1967)2, 12-18 (ebr.).
- «Alla frontiera della fede. Terzo anniversario della morte di Yehezkel Kaufmann», in *Mo'oznayim*, N.S., 24(1967), 52-55 (ebr.).
- «Sul sentiero della ricerca biblica in Israele», in *Ha-Universita*, 14(1969)3, 10-12 (ebr.).
- *Biblical Research in Hebrew*, Magnes, Jerusalem 1970 (ulteriore bibliografia).
- «Fra tradizione e critica. La strada intrapresa da M.H. Segal negli studi biblici», in *Molad*, N.S., 3(1970), 97-106 (ebr.).
- «Sull'insegnamento di Yehezkel Kaufmann», in *Studies in the Book of Kings II*, Kiryat Sefer, Jerusalem 1985, 275-280 (ebr.).
- «Giudaismo e Bibbia nel mondo di Yehezkel Kaufmann», in *Jewish Studies*, 31(1991), 69-80 (ebr.).
- HOFFMANN D., *Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese I: Beilage zum Jahresbericht des rabbinerseminars in Berlin für 1902-1903; II: Beilage ... für 1913-1914 e 1914-1915*, H. Itzkowski, Berlin 1904-1916.
- *Das Buch Leviticus I-II*, M. Poppelauer, Berlin 1906.
- *Das Buch Deuteronomium I-II*, M. Poppelauer, Berlin 1913-1922.
- JACOBS L., *Principles of the Jewish Faith*, Valentine-Mitchell, London 1964, 216-301.
- JAPHET S., «Research and Academic Teaching of the Bible in Israel», in *Jewish Studies*, 32(1992), 13-24.
- KALISCH M.M., *A Historical and Critical Commentary on the Old Testament*, Longmans, London: *Exodus*, 1855; *Genesis*, 1858; *Leviticus*, 1867-1872.
- *Bible Studies*, Longmans, London 1877.
- KAUFMANN Y., *The Biblical Account of the Conquest of Canaan*, Magnes, Jerusalem 1953; ristampa 1985.
- «The Biblical Age» in *Great Ages and Ideas of the Jewish People*, a cura di L.W. SCHWARZ, Random House, New York 1956, 3-92.
- *The Religion of Israel*, tradotto e sintetizzato da M. GREENBERG, University of Chicago Press, Chicago 1960.
- *History of the Religion of Israel IV: From the Babylonian Cap-*

- tivity to the End of Prophecy (tradotto da C.W. EFROYMSON), KTAV, New York 1977.
- The Hebrew Bible and its Modern Interpreters*, a cura di D.A. KNIGHT – G.M. TUCKER, Fortress, Philadelphia 1985.
- KNIGHT D.A., «The Pentateuch», in *The Hebrew Bible and its Modern Interpreters*, 263-296.
- KRAPF T., *Yehezkel Kaufmann: Ein Leben- und Erkenntnisweg zur Theologie der Hebräischen Bibel*, Institut Kirche und Judentum, Berlin 1990.
- *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit: Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion*, (Orbis Biblicus et Orientalis 119), Universitätsverlag, Freiburg 1992 (comprendente bibliografia di precedenti studi di Yehezkel Kaufmann e dei suoi studiosi e una bibliografia completa della sua opera).
- LEIBOVITZ Y., «La santità delle sacre Scritture» (ebr.), in *De'ot*, (1958), 11-14.
- LEVENSON D. – FISHBANE M. – KUGEL J.L., «Biblical Studies and Jewish Studies», in *AJS Newsletter*, 36 (autunno 1986), 16-24.
- LEVINE B.A., «The European Background», in *Students of the Covenant*, 15-32.
- MEIROVICH H.W., *Judaism on Trial: An Analysis of the Hertz Pentateuch*, diss. Jewish Theological Seminary, New York 1986.
- MILLER P.D., «Israelite Religion», in *The Hebrew Bible and its Modern Interpreters*, 201-237.
- ROFÈ A., «M.D. Cassuto: Impressioni del suo più giovane discepolo» (ebr.), in *Beth Ha-Mikra'*, 30(1985), 233-241.
- *Introduzione alla composizione del Pentateuco* (ebr.), Jerusalem 1994, 89-95.
- ROGERSON J., *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century — England and Germany*, Fortress, Philadelphia 1985.
- SEGAL M.Z., *The Pentateuch: Its Composition and Authorship and other Biblical Studies*, Magnes, Jerusalem 1967.
- *Introduction to the Bible*, Jerusalem 1967.
- SILBERSTEIN L.J., *History and Ideology: The Writing of Yehezkel Kaufmann*, diss. Brandeis University, Walham (MA) 1971.
- SPERLING S.D., «American Beginnings», in *Students of the Covenant*, 33-67.
- Students of the Covenant. A History of Jewish Biblical Scholars in North America*, Scholars Press, Atlanta 1992, 15-32.
- WEISS M., «Zur Frage einer jüdischen Hermeneutik in der Tanach-Forschung», in *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Ge-*

spräch. Texte des Berner Symposions vom 6.-12. Januar 1985, a cura di M. KOLPFENSTEIN et al., Peter Lang, Bern 1987.

- WERBLOSKY R.J.Z., «La ricerca biblica come problema religioso» (ebr.), in *Molad*, 18(1960), 162-168.
- ZAKOVITSEH Y., «Rassegna sullo studio letterario della Bibbia» (ebr.), in *Israel Newsletter of the World Union of Jewish Studies*, 20(1982), 17-29.

Per una bibliografia completa delle opere di U.M.D. CASSUTO, cf. *Studies in Bible Dedicated to the Memory of U. Cassuto on the 100th Anniversary of his Birth*, a cura di S.E. LOEWENSTAMM, Magnes, Jerusalem 1987, 11-38. Una versione precedente compare in *Eretz Israel*, 3(1954), 3-12.

Per una bibliografia completa delle opere di Y. KAUFMANN, cf. il KRAPF (*supra*) e *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume*, a cura di M. HARAN, Magnes, Jerusalem 1960, sezione ebraica, 1-6.

Per una bibliografia completa delle opere di D.Z. HOFFMANN, cf. *Festschrift zum Siebstigsten Geburtstage David Hoffmann's*, a cura di S. EPPENSTEIN et al., L. Lamm, Berlin 1914, VII-XXXIV. Cf. anche A. MARX, *Essays in Jewish Bibliography*, JPS, New York 1947, 185-222.

Per una bibliografia completa delle opere di M.Z. SEGAL, cf. J.M. GRINTZ – J. LIVER, *Studies in the Bible Presented to M.H. Segal*, Kiryat Sepher, Jerusalem 1964, 7-12.