

Hermann Gunkel

I profeti

A cura di Fausto Parente

Sansoni

Titolo originale

Die propbeten

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1917

Introduzione, traduzione e note a cura di Fausto Parente

Copyright © 1967 by G. C. Sansoni S.p.A., Firenze

Indice

<i>Premessa</i>	p. 9
<i>Introduzione</i> Profetismo e profezia nella tradizione giudaica e cristiana e nella moderna critica storica di Fausto Parente	15
I. Le esperienze segrete dei profeti <i>in Apocalypsa</i>	113
II. La politica dei profeti	153
III. La religione dei profeti	199
IV. L'attività letteraria e le forme linguistiche dei profeti	245
<i>Indici analitici</i>	293

Introduzione

di Fausto Parente

Profetismo e profezia
nella traduzione giudaica e cristiana
e nella moderna critica storica

I.

Secondo la concezione giudaica, il 'profeta' (*nābī*) è lo 'strumento attraverso il quale Yahweh trasmette i suoi ordini' (*II Cron.* 29.25). Il termine *nābī* esprime, infatti, la situazione di un individuo che si trovi nello stato di annunciare un messaggio che gli è stato affidato, come Aronne, fratello di Mosè, che diventa 'profeta' di Mosè, parlando in nome di questi a Faraone: 'Yahweh disse a Mosè: « Ecco, io ho fatto di te un dio per Faraone ed Aronne, tuo fratello, sarà il tuo profeta. Tu dirai tutto ciò che io ti ordinerò ed Aronne, tuo fratello, parlerà a Faraone... »' (*Esod.* 7. 1-2).

In tal modo, i cinque libri del *Pentateuco*, rivelati, secondo la tradizione, da Yahweh a Israele tramite Mosè, hanno il carattere di libri profetici e Mosè, tra tutti i personaggi della storia ebraica, è colui a cui, più di ogni altro, deve essere applicato l'appellativo di 'profeta'.

Durante lo svolgimento della storia dei regni di Israele e di Giuda, altri uomini si presentarono, però, pretendendo di parlare in nome di Yahweh ed il messaggio di alcuni di essi, da un certo tempo in poi, venne raccolto e tramandato ai posteri. In tal modo, accanto ai libri della legge, venne formandosi una seconda raccolta di scritti contenenti, anch'essi, secondo la tradizione, la

rivelazione della volontà di Yahweh. La loro dignità rimase, però, agli occhi degli Ebrei, sempre di molto inferiore a quella del *Pentateuco* e, quando si trattò di accettarli ufficialmente, il giudaismo non li unì ad esso, ma formò un secondo gruppo di scritti 'canonici', quello, appunto, dei 'profeti' (*nēbī'im*). Il processo di formazione di questo secondo canone, conclusosi probabilmente intorno al 150 a.C., dette, però, luogo a lunghe controversie. Secondo alcune testimonianze contenute negli scritti patristici, ancora durante il primo secolo a.C., infatti, i sadducei accettavano solamente i cinque libri di Mosè, rifiutando i vaticini dei profeti' (Girolamo, *Comm. in Evang. Matth.*, III, al cap. 22 vv. 31 segg.), espressione questa che non va, però, intesa, con ogni probabilità, nel senso che i sadducei negassero che i profeti avevano recato un messaggio di Dio, bensì nel senso che essi erano contrari all'aggiunta di un secondo canone a quello della legge.

C'era, però, chi negava effettivamente che i profeti fossero portatori di un messaggio divino. I Samaritani, infatti, avevano posto Mosè in una posizione di tale preminenza da dichiarare del tutto inutile ogni altra manifestazione profetica: nessun profeta è, infatti, mai sorto simile a Mosè, né mai ne sorgerà alcuno. Egli è il profeta assoluto, poiché tutte le cose nascoste e rivelate sono state mostrate a lui sul Sinai, cosicché altri profeti sarebbero inutili (*Markab, passim*).

Questa non è, però, che la concezione propria del giudaismo portata alle sue estreme conseguenze. Secondo quest'ultima, infatti, anche se gli altri profeti hanno effettivamente ricevuto la rivelazione divina, ciò che differenzia radicalmente Mosè da essi è il fatto che egli, contrariamente ai suoi successori, ha ricevuto e trasmesso

a Israele la rivelazione nella sua totalità. Di conseguenza, gli altri profeti non hanno potuto dire nulla di nuovo: 'tutto ciò che vi comando, voi procurerete di farlo: tu non vi aggiungerai nulla e nulla vi toglierai' (*Deut.*, 13.1) e sono stati suscitati esclusivamente per illuminare e guidare Israele caduto nell'errore: 'essi hanno gettato la tua legge alle loro spalle ed hanno ucciso i profeti che li esortavano a tornare a te' (*Nehem.*, 9.26). È Yahweh stesso che, per bocca di Mosè, ha promesso solennemente di suscitare nuovi profeti per la guida d'Israele: 'io susciterò loro, tra i loro fratelli, un profeta come te e metterò le mie parole nella sua bocca, ed egli dirà loro tutto ciò che io gli comanderò' (*Deut.*, 18.18). Ma Mosè è il più grande (*Lev. R.*, 1.14), poiché egli 'ha pronunziato tutte le parole degli altri profeti, così come le sue, e tutti coloro che hanno profetizzato non hanno fatto altro che esprimere la sostanza della profezia di Mosè' (*Esod. R.*, 42.8). Infatti, 'quarantotto profeti e sette profetesse hanno profetizzato dopo Mosè per Israele, ma essi non hanno tolto nulla a ciò che era scritto nella *Tōrāh* e nulla vi hanno aggiunto, eccettuata la legge sulla festa dei *Purim*, contenuta nel libro di Ester' (*Meg.*, 14 a).

La differenza tra 'legge' e 'profezia' appare, in tal modo, in tutta la sua evidenza. La *Tōrāh* è stata data a Israele per sempre, essa è, perciò, eterna: 'ma le cose rivelate appartengono a noi e ai nostri figli, per sempre' (*Deut.*, 29.28); 'e a questa legge non vi è limite di giorni' (*Giub.*, 13.26); 'noi, che abbiamo ricevuto la legge ed abbiamo peccato, possiamo perire... la legge, però non perisce' (*IV Ezra*, 9.36-37). La profezia, al contrario, in quanto serve ad illuminare ed a guidare Israele caduto nell'errore, una volta instaurato il regno messianico, sarà abo-

lita, in quanto 'avverrà dopo di ciò che io riverserò il mio spirito su ogni carne ed i vostri figli e le vostre figlie profetizzeranno' (*Gioele*, 3.1): 'verrà il giorno in cui saranno aboliti i profeti e gli agiografi, ma non la Legge' (p. *Meg.*, 70 d). In ogni caso, dopo Malachia, lo spirito profetico ha abbandonato Israele e l'era della profezia si è chiusa (*Tos. Sotah*, 13.2; *Sanhed.* 11 a).

Risulta, in tal modo, chiaro in qual senso il giudaismo abbia considerato subordinata la posizione della profezia e, di conseguenza, dei libri profetici rispetto alla legge: se la profezia aveva lo scopo di illuminare Israele nell'errore, essa era, in certo qual modo, condizionata da questa circostanza, assumendo, così, un carattere eminentemente pratico. È la perseveranza d'Israele nel peccato a render necessario che Yahweh susciti determinati individui attraverso i quali richiamare il suo popolo alla penitenza: 'ogni profeta ha unicamente profetizzato per i giorni del messia e predicato la penitenza' (*Bèrah.*, 34 b).

Una conferma di questo rapporto di subordinazione degli scritti profetici al *Pentateuco* è rappresentata dal fatto che le prime generazioni di interpreti della legge, i tannaiti, hanno fatto, a tale scopo, un largo uso dei libri profetici. Questi scritti, insieme a quelli del terzo canone, gli 'agiografi' (*Kētubim*), contenevano, infatti, secondo la concezione propria del giudaismo rabbinico, la 'tradizione' (*kabbalāh*) e ripetevano, ampliavano, spiegavano la legge senza, però, essere indipendenti da essa, d'onde l'uso di leggere, nella sinagoga, passi profetici in aggiunta ai passi della legge.

Questa, che abbiamo qui sommariamente ricostruita, è la concezione della profezia propria del giudaismo rab-

binico, così come essa è venuta sempre più precisandosi, specialmente dopo la scomparsa dello stato giudaico a seguito della guerra del 70 d.C.

Durante il periodo precedente, che è stato anche il periodo di maggiore tensione messianico-apocalittica del popolo giudaico, è possibile, però, individuare un diverso atteggiamento nei confronti dei libri profetici da parte di determinati gruppi che, in opposizione al giudaismo della classe sacerdotale, erano venuti svolgendo, vivendoli con particolare partecipazione, i motivi messianico-apocalittici propri della tradizione giudaica e di cui i manoscritti ebraici rinvenuti non molti anni or sono a Hirbet Kumrān, nel deserto di Giuda, ci hanno permesso una conoscenza molto più approfondita.

La caratteristica più significativa dei settari di Kumrān, che, con ogni verosimiglianza, vanno identificati con gli esseni, consiste nel fatto che essi avevano considerato compiute le proprie aspettative messianiche in un personaggio che aveva ricevuto l'appellativo di 'Maestro di Giustizia' (*mōreh sedek*), intorno al quale la setta doveva probabilmente essersi formata e che aveva subito il martirio. Questo fatto, il considerare, cioè, le speranze messianiche d'Israele come attuate, almeno parzialmente, deve aver condotto i componenti della setta ad una diversa considerazione dei libri profetici, nei quali la promessa di un liberatore d'Israele, di un messia, è, molto spesso, ripetuta: essi devono essere stati, infatti, portati a cercare in quei testi la conferma di quanto essi credevano.

Dei libri profetici sono stati trovati, nelle grotte presso il Mar Morto, veri e propri 'commentari'; in uno di essi (*Comm. ad Habakuk*, 7.3-5), leggiamo, ad esempio: 'e quanto a ciò che egli ha detto: « affinché

legga correntemente colui che legge» [Hab., 2.2], la spiegazione di ciò concerne il Maestro di Giustizia, al quale Dio ha fatto conoscere tutti i misteri delle parole dei suoi servitori, i profeti'. Nei libri profetici si ricercava, perciò, l'annuncio, il vaticinio di avvenimenti contemporanei; di conseguenza, la missione degli antichi profeti non sarebbe stata più solamente quella di ricondurre sulla retta via Israele, bensì quella di annunziare il messia futuro. In questo senso, i libri profetici dovevano aver acquistato, accanto al *Pentateuco*, un valore ed un significato autonomo e, nel cosiddetto *Scritto di Damasco* (*Ms.a*, 7.17-18), si rimprovera espressamente a Israele di aver disprezzato le parole dei profeti.

In esse sarebbe contenuto, infatti, qualcosa di più rispetto alla legge, quasi una ulteriore rivelazione: la promessa di una 'nuova alleanza' (*b'ërit hadašah*), (l'espressione è in *Ger.*, 31.31). Nello *Scritto di Damasco*, leggiamo, infatti, (*Ms.a*, 3.18-21-4.1-4): 'e Dio... perdonò la loro iniquità... e costruì per essi una casa sicura in Israele... Coloro i quali si sono volti a questa, sono (destinati) alla vita eterna... così come Dio lo ha loro assicurato per mezzo del profeta Ezechiele: « i sacerdoti, i leviti ed i figli di Sadok che hanno assicurato la guardia del mio santuario mentre i figli d'Israele si sviavano lontano da me..., sono essi che si accosteranno (a me)... ». [*Ezech.*, 44.15]. I sacerdoti sono i convertiti d'Israele che sono usciti dal paese di Giuda e i (leviti sono) coloro che si sono uniti ad essi ed i figli di Sadok sono gli eletti d'Israele'. I 'sacerdoti', i 'leviti' e i 'figli di Sadok', del testo di Ezechiele sono, perciò, coloro che aderiranno alla 'nuova alleanza' (*ibid.*, *Ms.b*, 1.33; 2.12).

Questa 'nuova alleanza' non è, però, diversa dall'antica; al contrario, essa è il vero ritorno a quella: chi ade-

risce alla 'nuova alleanza' lo fa, infatti, 'per agire secondo il tenore esatto della legge' (*ibid.*, *Ms.a*, 4.7-8). Di conseguenza, per i settari di Kumrân, e, verosimilmente, per tutta una vasta zona del giudaismo che, durante l'ultimo secolo avanti Cristo e il primo secolo dopo, è stata caratterizzata da marcate tendenze messianico-apocalittiche, gli antichi profeti sono soprattutto coloro che hanno annunciato la rigenerazione d'Israele operata dall'ultimo di essi: il 'nuovo Mosè'.

Una posizione molto vicina a questa deve aver caratterizzato anche la comunità cristiana al suo primo organizzarsi dopo la morte di Gesù. Per i componenti di essa, Gesù era, come il 'Maestro di Giustizia' per i settari di Kumrân, colui nel quale si erano compiute le speranze messianiche d'Israele: egli non aveva abrogato la legge, ma l'aveva compiuta: 'non pensate che io sia venuto per abrogare la legge o i profeti: io sono venuto non per abrogare, ma per compiere' (*Mt.*, 5.17). Ma, se Gesù era il messia atteso da Israele, Israele non lo aveva riconosciuto. Nasceva, in tal modo, l'esigenza di ricercare la prova della messianicità di Gesù nei testi tradizionali e i testi evangelici, specialmente i sinottici, mostrano chiaramente questo sforzo continuo di individuare la specifica profezia di ogni singolo fatto o accadimento della vita di Gesù.

Il particolare significato che i libri profetici avevano già ricevuto in seno alle correnti del giudaismo apocalittico dovette far sì che su di essi si concentrasse in modo particolare l'attenzione dei primi cristiani per i quali, fin dagli inizi, i profeti devono essere stati, perciò, gli annunciatori del Cristo venturo. Così, ad esempio, è il Battista che 'è stato designato dal profeta Isaia dicendo: « voce di colui che grida nel deserto: preparate il cam-

mino del Signore, drizzate i suoi sentieri... » [Isa., 40.3]' (Mt., 3.3); così, Gesù vieta che si rivelino i suoi prodigi ' affinché si compia ciò che è stato annunziato dal profeta Isaia dicendo: « Ecco il mio servitore che io ho scelto, il mio ben amato in cui si compiace l'anima mia... e nessuno, nelle pubbliche piazze, udrà la sua voce » [Isa., 42.1-3]' (Mt., 17.19), ove, chiaramente, il redattore del testo ha identificato in Gesù la misteriosa figura del 'Servo di Yahweh' del 'Deuteroisaia'; così, il fatto che Gesù abbandoni Nazaret e vada a vivere a Cafarnaon, presso il mare, sulla frontiera di Zabulon e di Naftali, avveniva ' affinché si compisse ciò che era stato annunziato dal profeta Isaia dicendo: « Terra di Zabulon e terra di Naftali, al di là del Giordano, Galilea dei Gentili, il popolo giacente nelle tenebre ha veduto una grande luce » [Isa., 8.23-9.1]' (Mt., 4.12-17).

Anche per Paolo, i profeti d'Israele hanno annunziato il Cristo venturo e, nel solenne inizio dell'*Epistola ai Romani* (1.1-3), egli afferma, infatti che 'Gesù Cristo è stato promesso da Dio per mezzo dei suoi profeti nelle scritture sacre riguardanti il suo Figliolo...', ma la sua prospettiva appare radicalmente diversa da quella dei componenti della primitiva comunità cristiana. Per costoro, come per i settari di Kumrān, la 'nuova alleanza' non era che una rigenerazione messianica dell'antica e l'autorità della legge era ancora intatta. Non così per Paolo, secondo il quale la 'nuova alleanza' ha completamente sostituito l'antica e la *Tōrāh* è abolita in quanto 'Cristo è la fine della legge' (Rom., 10.4).

Paolo, infatti, trasformando la figura di Gesù da messia d'Israele in salvatore del mondo ed estendendo anche ai gentili i meriti redentori del Cristo, era stato necessariamente portato a considerare la legge, data da

Dio al solo popolo ebraico, come provvisoria e subordinata all'avvento del messia-redentore alla cui nuova legge, non solo Israele, ma tutti gli uomini avrebbero obbedito. Così, una volta prodottosi questo avvenimento, egli non fa altro che applicare alla legge ciò che il giudaismo aveva detto della profezia: di qui l'affermazione che la legge va abolita e che il Cristo è la 'fine della legge'.

Uguagliato, in tal modo, ai libri profetici, anche il *Pentateuco* diviene sempre più una promessa profetica del Cristo venturo: tutto il Vecchio Testamento diventa l'annunzio del Nuovo (*Epistola di Barnaba*, 6 segg.) e Paolo vi cerca anche la conferma della propria cristologia: 'la parola della croce, per i perduti è follia, ma per noi, che siamo salvati, è virtù di Dio, poiché è scritto: « Io distruggerò la saggezza dei saggi e annienterò l'intelligenza degli intelligenti » [Isa., 29.14]' (I Cor. 1.18-19); 'noi, che egli ha anche chiamato non solamente di tra i Giudei, ma anche di tra i Gentili, come anche in Osea egli dice: « Io chiamerò mio popolo quello che non era mio popolo e mia amata quella che non era amata... » [Osea, 2.25]' (Rom., 9.24-25).

Una volta che la tradizione cristiana si fu consolidata, i profeti ebraici divennero, per antonomasia, gli annunciatori del Cristo venturo (Giustino, *Apol. I pro Christ.*, 31), anzi, si assiste al singolare fenomeno di leggende appositamente create onde mostrare la gravidanza profetica di determinati passi biblici. Così, ad esempio, la leggenda del bue e dell'asino si è formata (*Evang. dello Ps. Matt.*, 14) per giustificare due passi profetici: *Hab.*, 3.2, ove, nella versione dei LXX, si legge: 'tu ti manifesterai in mezzo a due animali' — espressione del tutto diversa dal testo ebraico, che dice: 'manifestala nel corso

degli anni' — e *Isa.*, 1.3, ove è detto: 'il bove conosce il suo possessore e l'asino la mangiatoia del suo padrone'.

Soltanto Marcione, nel suo radicale tentativo di distaccare completamente il Vecchio dal Nuovo Testamento, negò recisamente che i profeti d'Israele avessero annunciato il Cristo in quanto ispirati dal dio dei Giudei, malvagio creatore del mondo e avversario del Cristo: 'Diciamo, invero, contro tutti gli eretici e soprattutto contro i seguaci di Marcione e contro quelli che sono a loro simili e che considerano i profeti ispirati da un altro Dio: leggete con più attenzione l'evangelio, dato a noi dagli apostoli, leggete con più attenzione i profeti e troverete che tutta l'attività, tutta la dottrina e tutta la passione del Signor nostro è stata predetta da essi' (Ireneo, *Contra Haer.*, 4.34).

Tra il Vecchio ed il Nuovo Testamento, la tradizione cristiana non ha, infatti, aperto l'abisso con cui Marcione avrebbe voluto separarli ed una delle ragioni di ciò è stata proprio questo rapporto di dipendenza profetica: 'Che cosa è la legge? L'evangelio annunciato. Che cosa è l'evangelio? La legge compiuta' (Ps. Giustino, *Responsiones ad orthodoxos*, Quaestio CI).

Il cristianesimo primitivo non si era posta la domanda se gli antichi profeti avessero annunciato consciamente il Cristo venturo ovvero se essi fossero stati solamente ignari portavoce di Dio. A sollevare la questione fu Montano, caratterizzato, come è noto, in sommo grado da un entusiasmo estatico, secondo il quale i profeti d'Israele avrebbero sì annunciato il Cristo venturo, ma del tutto incoscientemente, in stato di estasi. Diametralmente opposta sarà, però, l'opinione che prevarrà: 'Né, invero, come farnetica Montano con le sue folli

donne, i profeti hanno parlato nell'estasi, in modo che, mentre insegnavano agli altri, essi stessi non avrebbero poi capito ciò che dicevano' (Girolamo, *Comm. in Isa.*, prologo).

Il vero valore della profezia ebraica consiste, perciò, secondo la concezione propria del cristianesimo antico, nell'aver essa annunciato consciamente il Cristo venturo e 'quella profezia, quando non alludeva al Cristo, non era che acqua' (Agostino, *In Johann. Ev.*, IX.3).

Oltre a questa concezione della profezia ebraica, propria del cristianesimo paolino, è possibile ricostruire, però, anche se più confusamente, un'altra concezione del profetismo ebraico, propria dei gruppi o sette giudeocristiane.

Queste ultime, delle quali abbiamo solamente notizie indirette, contenute in opere di autori cristiani perlopiù molto tardi, possono considerarsi, se si accetta la storicità della notizia di Eusebio (*Hist. Eccl.* III.3,3) secondo il quale la comunità cristiana di Gerusalemme sarebbe fuggita da quella città sotto la minaccia dell'esercito di Tito rifugiandosi a Pella, nella Perea, come direttamente connesse con la primitiva comunità gerusalemmitana. Dalle nostre fonti sembra possibile stabilire che le concezioni di queste comunità, da una prima fase in cui avrebbero conservato intatta, o quasi, la loro fisionomia originaria, sarebbero, in seguito, passate ad una seconda in cui, probabilmente a seguito di influenze determinate dal contatto con gruppi o sette gnosticizzanti, la figura del Cristo si sarebbe radicalmente trasformata.

Le concezioni che sembrano aver caratterizzato quella che abbiamo definito come la 'prima fase' del giudeo-cristianesimo presentano notevolissime rassomiglianze

con le concezioni dei settari di Kumrân: Gesù, che non avrebbe affatto abolito la legge (Giustino, *Dial. c. Tryph.*, 47.1-3), sarebbe stato un profeta superiore agli altri solamente per il fatto di essere anche il messia: 'ed invero è, senza dubbio, superiore colui che è profeta e Cristo di colui che è solamente profeta' (*Pseudoclementine*, *Rec.* 1.59). Egli sarebbe, infatti, il profeta promesso da Mosè (*Deut.*, 18.18), il 'nuovo Mosè' (*Hom.*, 3.53; *Rec.*, 1.36), che gli Ebrei non hanno riconosciuto: 'ed invero, hanno errato i Giudei intorno alla prima venuta del Signore; e tra noi ed essi vi è dissidio solo a questo proposito. Infatti, che il Cristo dovesse venire, anch'essi lo hanno saputo e lo aspettano, ma ignorano che sia già venuto in umiltà colui che è chiamato Gesù' (*Rec.*, 1.50).

In seguito, queste concezioni, forse, come si è detto, a causa del contatto che potrebbe essere intercorso tra le sette giudeocristiane e gruppi gnosticizzanti, si modificarono. In un frammento di un testo giudeocristiano, il cosiddetto *Evangelio degli Ebrei*, conservatoci da Girolamo (*Comm. in Isa.*, 11.2) leggiamo, infatti, che, dopo il battesimo, 'allorché il Signore fu uscito dall'acqua, la fonte di ogni spirito santo discese e posò su di lui dicendogli: in tutti i profeti io ho atteso te, che tu venissi ed io trovassi in te il mio riposo. Giacché tu sei il mio riposo, il mio figliolo primogenito, regnante in eterno'. La 'fonte dello spirito santo' è, dunque, discesa in tutti i profeti, ispirandoli, ed ha trovato in Gesù il suo 'riposo', cioè la pienezza della rivelazione. Di conseguenza, esiste una serie di profeti culminante in Gesù. Gesù non è più il 'nuovo Mosè', ma è il 'nuovo Adamo', in quanto il Cristo, cioè lo 'spirito di Dio', che si è incarnato, all'inizio dei tempi, in Adamo, si è adesso, alla

fine dei tempi, incarnato in Gesù. A detta di Epifanio (*Haer.*, 30.3), Ebione, il presunto fondatore delle sette giudeocristiane, avrebbe sostenuto che Cristo è il 'primo Adamo', che si è successivamente incarnato nei patriarchi, nei profeti e, da ultimo, in Gesù. Secondo Elxai (Ippolito, *Philos.*, 9.14; 10.29), il Cristo sarebbe un essere celeste, apparso sulla terra incarnandosi successivamente in numerosi corpi. Anche nelle *Pseudoclementine* ricompare questa concezione: Gesù è il 'nuovo Adamo': in lui il Cristo, cioè lo spirito di Dio, si è incarnato da ultimo, dopo essersi incarnato in precedenza in Adamo e in Henoch prima del diluvio e in Noè, Abramo, Isacco, Giacobbe e Mosè dopo (*Hom.*, 17.4; *Rec.*, 2.47). Secondo la lista dei profeti degli ebioniti data da Epifanio (*Haer.*, 30.18), essi sarebbero stati: Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè, Aronne, Giosuè e Gesù.

Il tratto peculiare di queste concezioni è che la figura del profeta ha perduto la sua caratteristica di uomo attraverso il quale la divinità opera la sua rivelazione per entrare con la divinità stessa in un rapporto diverso: nel profeta, la divinità si incarna, anzi, essa si incarna successivamente in una serie di profeti. Di conseguenza, la natura di costoro rimane singolarmente incerta tra l'umano e il divino. È evidente che, alla base di questo processo di trasformazione della figura del profeta vi sono le speculazioni cristologiche paoline prima, gnostiche dopo.

Questa concezione, secondo la quale la divinità si sarebbe incarnata in una serie di profeti, venne ripresa e sviluppata in modo sincretistico da Mani nel senso che ogni paese avrebbe avuto, in epoche diverse, il proprio profeta. In un frammento di uno scritto di Mani

stesso, citato dallo scrittore arabo al-Bīrūnī (*Vestigia del passato*, 207), si legge, infatti, che 'di tempo in tempo sono venuti messaggeri di Dio con sapienza ed opere buone. In una generazione sono venuti, con l'apostolo Buddha, alla terra d'India; in un'altra, con Zaratuštra, alla Persia; in una terza, con Gesù, all'Occidente. Questo profetismo è ora venuto, attraverso me, Mani, apostolo del Dio della Verità, a questa migliore generazione della terra di Babilonia'.

Da un passo di Agostino (*C. Faust.*, 19.3), sappiamo che Mani, oltre Buddha, Zaratuštra e Gesù, riconosceva come profeti anche Adamo, Set, Noè ed Abramo.

In modo particolarmente significativo continua, nel manicheismo, l'incertezza a proposito della natura dei profeti: di Gesù, ad esempio, Mani parla in termini da cui risulta che, inequivocabilmente, egli non sarebbe stato un vero uomo e di se medesimo sembra parlare, ora come di un semplice nunzio terreno, ora come di Gesù stesso, definendosi 'il Paracleto' (Eusebio, *Hist. Eccl.*, VII, 31.1), concezione questa che appare parallela a quella seconda la quale, come risulta dai testi manichei cinesi, Mani sarebbe Buddha stesso.

Se la concezione manichea, secondo la quale ogni popolo ha il suo profeta, sta, come molti studiosi ritengono, alla base della vocazione profetica di Maometto, del quale ha stimolato l'aspirazione all'indipendenza religiosa, la sua fortissima esigenza monoteistica ha fatto sì che, nell'*islām* primitivo, la figura del 'profeta' riassumesse, in pieno, le sue dimensioni umane.

Secondo la concezione coranica, infatti, i profeti, uomini come tutti gli altri (*Cor.*, 14.11), anche se immuni dalla colpa grave ed in grado di compiere miracoli, avrebbero formato una catena ininterrotta da Adamo a Mao-

metto, che è il 'sigillo dei profeti' (*Cor.*, 33.40). Attraverso di essi, Dio ha operato la rivelazione (*Cor.*, 2.213; 42.51) che, benché esistente *ab aeterno*, è successivamente 'discesa' per vari profeti a varie nazioni.

Maometto stesso non è un profeta diverso dagli altri: 'io non sono un innovatore tra gli inviati' (*Cor.*, 46.9); egli è, infatti, solamente l'inviato del suo popolo (*Cor.*, 4.41).

Nel *Corano*, per designare i profeti, vengono usati due diversi termini: *rasūl* (inviato) e *nabī* (profeta). Anche se le due parole sono usate, nel testo coranico, del tutto indifferentemente, né mai si accenna in esso ad una qualche diversità tra 'inviato' e 'profeta', accettando, in parte, una interpretazione invalsa presso la moderna dottrina musulmana, le due espressioni potrebbero distinguersi nel senso che *rasūl* è colui che reca ad un popolo la rivelazione (e, in questo senso, prima di Maometto, gli unici 'inviati' sarebbero stati Mosè e Gesù) e *nabī* è colui che richiama all'osservanza della vera religione i fedeli caduti nell'errore, distinzione questa che corrisponde a quella fatta dal giudaismo tra Mosè ed i profeti successivi.

Il *Corano* dice espressamente che non tutti i profeti sono sullo stesso piano (*Cor.*, 2.253; 17.55) ed assegna ad alcuni di essi, soprattutto ad Abramo, a Mosè ed a Gesù, oltre, naturalmente, che a Maometto, una posizione del tutto preminente. Così, Abramo è colui che 'non era né ebreo né cristiano: era un *hanīf*, dedito interamente a Dio e non idolatra' (*Cor.*, 3.67); Mosè è colui che ha ricevuto la *Tōrāh* (*Cor.*, 2.53; 2.87) e Gesù è colui che è venuto a 'confirmare la *Tōrāh*, che era stata rivelata prima di lui, per dichiarare lecite alcune cose che erano state proibite in quella' (*Cor.*, 3.50).

In pratica, quindi, secondo la concezione coranica, le rivelazioni precedenti sarebbero quelle contenute nella *Tōrāb* (il Pentateuco) e nell'*Inġil* (l'Evangelio) (*Cor.*, 3.3). Originariamente, questi *librī* non sarebbero stati diversi dal *Corano*, ma gli Ebrei ed i Cristiani, a cui queste 'versioni' del libro sacro erano destinate, li hanno alterati (*Cor.*, 2.75; 4.46), cosicché il vero testo della rivelazione è ristabilito nel *Corano* (*Cor.*, 3.3; 5.48).

Gli altri profeti, che non hanno recato una vera e propria rivelazione, hanno avuto, come si è detto, il compito di 'ammonitori' del loro popolo. Così, il *Corano* pone in bocca ad Elia un'aspra rampogna per l'infedele Israele: 'Non temete voi Dio? Invocate voi Ba'1 e trascurate il migliore dei creatori? È Dio il vostro signore ed il signore dei padri vostri antichi' (*Cor.*, 37.123-126).

Quantunque, secondo la tradizione, essi sarebbero stati in numero molto maggiore, secondo il *Corano*, i profeti e gli inviati sarebbero stati venticinque. Sedici di essi appartengono al Vecchio Testamento: 'Ādam (Adamo), Nūh (Noè), Ibrāhīm (Abramo), Ismā'il (Ismaele), Iṣḥāq (Isacco), Lūṭ (Lot), Ya'kūb (Giacobbe), Yūsuf (Giuseppe), Mūsà (Mosè), Hārūn (Aronne), Dāwūd (David), Sulaimān (Salomone), Ilyās (Elia), 'Alysa (Eliseo), Yūnus (Giona), 'Ayyūb (Giobbe); tre appartengono al Nuovo Testamento: Zakariyyā (Zaccaria), Yahyā (Giovanni il Battista), 'Īsā (Gesù); cinque sono i profeti propri del popolo arabo: Hūd, Dū'l-Kifl, Šu'ayb, Šālīh e, da ultimo, Maometto. Oltre quelli ricordati, compare, nel *Corano*, un profeta, Idrīs, in cui alcuni hanno identificato Henoch, altri l'apostolo Andrea.

I veri e propri profeti del Vecchio Testamento non

sono, perciò, compresi tra di essi. Solamente un passo del *Corano* (*Cor.*, 2.259) contiene un cenno alla visione delle ossa di Ezechiele, ma esso non basta per poter affermare che Maometto abbia conosciuto i libri dei profeti ebraici.

Con l'*islām* siamo, perciò, tornati alla concezione propria del giudaismo rabbinico: il profeta è un uomo attraverso il quale Dio, o effettua la rivelazione, o richiama il popolo all'osservanza della vera religione. La differenza fondamentale tra il giudaismo e l'*islām* consiste nel fatto che, mentre, per il primo, Dio ha rivelato la legge a Israele e solamente a Israele, per l'*islām* Dio ha concesso successive rivelazioni a popoli diversi. A questo proposito si deve osservare come Maometto abbia allargato i limiti della rivelazione sia dopo Mosè, sia (accettando, con ciò, una concezione propria già del giudeocristianesimo) prima, facendola coincidere con la creazione del mondo e facendo di Adamo il primo dei profeti.

II.

Islāmismo ed ebraismo medievale

Se, per l'*islām* ortodosso, Maometto ha definitivamente chiuso il ciclo della profezia (*nobowwat*), per l'*islām* ṣī'ita egli ha, però, dato anche origine ad un altro ciclo: quello della *walāyat* o *imāmato*. Secondo gli ṣī'iti, il cui primo nucleo risale, come è noto, a coloro che sostenevano che, al di fuori di 'Alī e dei suoi discendenti, non vi potesse essere califfato legittimo, l'*imām* non è più un semplice mortale, ma, a seconda delle tendenze più moderate o più estreme, è dotato di una speciale assistenza divina o illuminato da una particella di-

vina in lui immanente o, infine, è profeta, se non addirittura manifestazione della divinità.

La figura del profeta, che nell'*islām* primitivo aveva riacquisito le sue dimensioni puramente umane, ritorna ad essere, in seno allo *šī'ismo*, che ha ricevuto la significativa denominazione di 'gnosi islāmica', singolarmente incerta. 'Io fui con 'Alī — fa dire un *ḥadīṭ* a Maometto — una sola ed unica luce, quattordicimila anni prima che Dio avesse creato l'Adamo terrestre'. Secondo questo testo, l'*imām* è, rispetto a Maometto, quello che era Aronne rispetto a Mosè.

In seno allo *šī'ismo* si delinea e si precisa la distinzione, cui si è fatto cenno, tra 'profeta' ed 'inviato' sulla base di una classificazione dei gradi della conoscenza profetica postulata in funzione della mediazione dell'angelo. Le categorie dei profeti sono, infatti, secondo queste concezioni, quattro. Vi è il profeta il quale non è profeta che per se medesimo e non deve comunicare il proprio messaggio a nessuno. Vi è, poi, il profeta che ha visioni e che ode la voce dell'angelo solamente in sogno, mai durante lo stato di veglia: come nel caso precedente, egli non è, però, inviato a nessuno (viene citato il caso di Lot). Viene poi il profeta che ha la visione o la percezione dell'angelo durante lo stato di veglia: costui può essere inviato ad un gruppo di persone più o meno numeroso (viene citato il caso di Giona). Egli è il *nābī morsal*, il 'profeta-inviato', che ha soltanto una funzione didattica-ammonitiva. L'ultima categoria dei profeti è costituita dai sette grandi profeti-inviati (Adamo, Noè, Abramo, Mosè, David, Gesù e Maometto), che hanno la missione (*risālat*) di annunciare una nuova legge divina abrogante la precedente.

Da questa 'gnoseologia profetica' dipende la gnoseo-

logia filosofica nel senso che quest'ultima identifica Gabriele, l'angelo della rivelazione, con l'intelletto agente stabilendo in tal modo una gradazione tra la conoscenza del filosofo, dell'ispirato e del profeta senza che, però, esse differiscano nel genere.

Si hanno, infatti, due ordini di conoscenza: dalla parte della 'visione esteriore', vi è l'occhio, la facoltà della vista, la percezione, il sole; dalla parte della 'visione interna', vi è il cuore, l'intelligenza, la conoscenza, l'angelo (l'intelletto agente). Il filosofo non vede l'angelo, ma comprende per suo mezzo, le prime due categorie di profeti (gli ispirati) odono la voce dell'angelo, ma non lo vedono, i profeti della terza e quarta categoria odono la sua voce e, al tempo stesso, lo vedono anche.

L'audizione della voce dell'angelo o la sua visione sono, però, fatti pienamente reali. Tra la percezione sensibile e la pura intellesione esiste, infatti, una terza facoltà conoscitiva: la coscienza immaginativa, che è l'organo attraverso il quale avviene la conoscenza del mondo immaginale (*'ālam al-mitāl*). Anche nel caso della normale percezione dell'oggetto sensibile, l'anima non ha la visione di una forma che è nella materia: oggetto della percezione sensibile sono, infatti, le forme che l'anima vede con l'occhio della conoscenza immaginativa e che la realtà formale dell'oggetto causa solo indirettamente. Ma le forme conosciute attraverso la facoltà immaginativa non sono sempre determinate dall'esterno: esse possono prodursi anche dall'interno, nel qual caso sono determinate dai conoscibili spirituali.

Fondandosi su questa teoria dell'immaginazione e sostituendo all'angelo l'intelletto agente, al-Farābī (870 ca.-950) distingue la conoscenza del filosofo, che si unisce

all'intelletto agente per mezzo della mediazione speculativa, da quella del profeta, che si unisce all'intelletto agente per mezzo dell'immaginazione, facendo di questa ultima la fonte delle rivelazioni profetiche.

Se questa 'psicologizzazione' della profezia, propria del pensiero di al-Fārābī è, in certo senso, il punto di partenza dell'interpretazione che, di questo fenomeno, daranno alcuni rappresentanti della corrente razionalistica del pensiero ebraico medioevale, come Isacco Israeli, Ibn Dā'ūd e, soprattutto, Maimonide, per comprendere esattamente il pensiero di questi ultimi, occorre ritornare per un momento indietro ed esporre brevemente l'interpretazione che, della profezia, ha dato il primo dei pensatori ebraici che abbia tentato una conciliazione tra la tradizione giudaica ed il pensiero greco: Filone di Alessandria (30 a. C. ca - 40 d. C.).

Ponendosi il problema della classificazione delle forme di conoscenza, Filone distingue una conoscenza dei sensi consistente in sensazione ed opinione; una conoscenza della mente, consistente nella conoscenza razionale propria delle varie scienze e, infine, una conoscenza del tutto indipendente dai sensi. È quest'ultima che, nella Scrittura, ha ricevuta la denominazione di 'profezia'. Per Filone, la profezia è, quindi, innanzi tutto, il grado più alto della conoscenza. Ma, mentre i primi due gradi della conoscenza dipendono dalla percezione sensibile, il terzo, che ne è indipendente, non può che dipendere direttamente da Dio. Quando, infatti, l'anima incorporea si libera dell'influenza del corpo ed anche dei propri concetti razionali, derivati anch'essi, in ultima analisi, dalle impressioni dei sensi, essa si riempie di 'spirito divino' o 'profetico' e, attraverso questo spirito, riceve da Dio un nuovo tipo di conoscenza: la cono-

scenza delle cose incorporali. Questo tipo superiore di conoscenza, che Filone identifica con la profezia della Scrittura, non è altro, a ben guardare, che la noesi platonica come intuizione pura dell'intelletto libero dai sensi (si confronti, ad esempio, *Fedone*, 66a segg.), reinterpretata in termini religiosi.

In particolare, espressioni platoniche come: '... la mania, ingenerandosi in quelli nei quali doveva, e per bocca loro profetando, riuscì a trovare la salvezza...' (*Fedro*, 244 d-e), dove si accenna ad una *θεία μανία* che permette all'uomo la previsione del futuro, doveva apparire a Filone come una conferma delle concezioni giudaiche tradizionali, secondo le quali le parole del profeta sono le parole stesse di Dio: 'un profeta non pronuncia parole proprie, ma le sue parole provengono da qualche cosa d'altro, sono l'eco di un'altra voce' (*Quis rerum divinarum heres*, 52.259); 'egli non pronuncia nessun comando proprio, ma è solamente l'interprete di un altro' (*Quaest. in Gen.* 3.10).

Ma, nell'entrare così in contatto con l'uomo, determinandone la conoscenza del più alto grado, cioè quella delle realtà incorporali, Dio può operare o direttamente o per intermediari. È quest'ultimo il caso più usuale; infatti, l'ispirazione profetica si produce o attraverso lo 'spirito profetico' o attraverso la 'voce divina' (la *bat kōl* della tradizione giudaica) o, infine, attraverso un angelo.

Non tutti gli uomini possono, però, raggiungere questa forma perfetta di conoscenza; solo gli uomini dalle qualità eccezionali (*Heres*, 52.260) possono raggiungerla, ma non con le proprie forze: la profezia è, infatti, un dono di Dio che la concede a chi vuole.

Tra i profeti, coerentemente alla tradizione giudaica, Filone assegna un posto particolare a Mosè: mentre gli

altri profeti sono stati visitati dallo 'spirito profetico' solo di tanto in tanto, esso ha risieduto in Mosè in permanenza e soltanto a Mosè Dio ha parlato direttamente.

I sogni, alla stregua delle visioni profetiche, provengono anch'essi da Dio: 'La divinità, di sua volontà, ci invia le visioni che si presentano a noi durante il sonno' (*De somn.* I, 1.1).

Queste concezioni, articolate in una problematica diversa, derivata dalla speculazione araba, si ritrovano, come si è accennato, presso diversi pensatori ebraici medioevali. Il primo di costoro è Isacco Israeli (850-950 circa) il quale, nel suo *Libro degli Elementi*, pone di nuovo la profezia in rapporto col sogno. Questo è, infatti, lo stadio iniziale della profezia ed il vero profeta è colui che è in grado di interpretare esattamente la visione del sogno. Quest'ultima è prodotta, sull'anima addormentata, dall'Intelligenza (il *voûç* neoplatonico), che la riceve direttamente da Dio, facendo, in tal modo, da mediatore tra Dio e l'anima, allo stesso modo che il profeta fa da intermediario tra Dio ed il popolo.

Nel comunicare all'anima le forme spirituali ricevute da Dio, l'Intelligenza le trasforma in forme intermedie tra la corporeità e la spiritualità affinché esse possano imprimersi più rapidamente sul 'senso comune'. Ciò è provato dal fatto che esse differiscono dalle forme corporali che si vedono da svegli: queste ultime sono più confuse, mentre le altre sono più chiare e più spirituali. Queste 'forme intermedie', impresse, in tal modo, sul senso comune sono trasferite da questo alla fantasia che le trasforma in visione affidandole quindi, sotto questa forma, alla memoria.

Al suo risveglio, l'individuo rammenta, perciò, la visione, ma, per risalire alle forme spirituali da cui essa

è stata originata, deve interpretarla. Il profeta è, appunto, colui che è in grado di far ciò, essendo la sua anima razionale illuminata direttamente dall'Intelligenza.

Attraverso i vari profeti, Dio ha dato agli uomini un insegnamento di due tipi: uno spirituale ed uno materiale. Quello spirituale non ha bisogno di commento né di interpretazione; quello materiale richiede, invece, una interpretazione ed è destinato a coloro che non intendono quello spirituale.

Questa concezione, secondo la quale funzione essenziale della profezia sarebbe quella di interpretare la legge, si ritrova, formulata in modo caratteristico, in seno al movimento o 'scisma' caraita il quale, prodottosi, come è noto, intorno alla metà dell'ottavo secolo nell'Irak, rigettava radicalmente la legge orale e, di conseguenza, l'intera tradizione rabbinica. Per i caraiti, la letteratura profetica era diventata, perciò, l'unico strumento di interpretazione della *Tōrah*, acquistando così una dignità superiore a quella accordata dal giudaismo rabbinico. Secondo i caraiti, infatti, i testi profetici non servono solamente per l'esegesi, cioè per l'interpretazione della legge, ma servono altresì per trarre da essa i 'comandamenti nascosti'. La profezia costituirebbe, in altre parole, una rivelazione complementare, nella quale vengono enunciati esplicitamente determinati comandi o divieti che, nella legge, erano solamente impliciti.

Il primo vero e proprio tentativo di giustificare teoricamente la profezia è dovuto a Sa'adiah Gā'ōn (892-942 circa). Probabilmente sulla base della distinzione fatta da Israeli tra un insegnamento spirituale ed uno materiale, Sa'adiah distingue le leggi che governano le azioni umane in leggi razionali — che regolano quelle azioni che la ragione riconosce da sé come giuste o sba-

gliate — e in leggi tradizionali — che dichiarano buone o cattive determinate azioni che, di per sé, non sarebbero né buone, né cattive.

Funzione dei profeti è, sia quella di far conoscere le leggi tradizionali, sia quella di interpretare le leggi razionali. 'Ho sentito dire che vi sono persone che non ritengono necessari tali messaggeri, perché pensano che la ragione sia una guida sufficiente a distinguere tra il bene ed il male... Io ho ponderato la materia profondamente ed ho trovato che vi è una grande necessità di dispacci dei messaggeri alle creature di Dio, non soltanto perché queste vengano informate da essi circa le leggi rivelate, ma anche a proposito dei precetti razionali. Così, ad esempio, la ragione ci spinge alla gratitudine verso Dio, per la sua bontà, ma non definisce come questa gratitudine debba essere espressa o in quale momento o in quale forma debba essere manifestata. Vi era, perciò, necessità di messaggeri che definissero ciò...' (*Libro delle credenze e delle opinioni*, III, 3).

È interessante osservare come Sa'adiah riaffermi la perfetta umanità dei profeti, polemizzando espressamente contro coloro che ritenevano i profeti individui sostanzialmente diversi dagli altri uomini: '...uno di essi dice, ad esempio, «Io nego che il profeta muoia come tutti gli altri uomini». Un altro rigetta l'idea che il profeta possa generare ed avere discendenza. Un altro nega che la violenza e l'ingiustizia possano essere subiti da esso... Io trovo tutte le loro argomentazioni errate, false e ingiuste' (*Ibid*, III, 4).

La funzione 'didattica', se così si può dire, dei profeti è riaffermata da molti. Secondo Abraham Ibn'Ezra' (1092-1167) essi hanno avuto, per Israele, la funzione di veri e propri maestri: '...il maestro, generalmente,

cerca di sostituire con lettere che sono di più facile pronuncia quelle di pronuncia più difficile: analogamente deve parlare il profeta quando redarguisce il popolo' (*Comm. a Isaia*, 28.7, alle parole: 'in un'altra lingua').

Al tentativo di distinguere la conoscenza profetica da quella filosofica solo per il grado, compiuto dai filosofi 'peripatetici', reagirono gli scrittori rigidamente ortodossi. Di grande interesse, per cogliere la concezione che, della profezia, aveva questa parte del giudaismo non disposta a scendere a compromessi con la filosofia greca, è il notissimo dialogo dal titolo *Argomentazione e dimostrazione per la difesa della religione disprezzata*, meglio conosciuto come *Kūzārī*, di Yēhūdāh ha-Lēwī (1086-1141).

Contrariamente a quanto aveva affermato la tradizione rabbinica, secondo la quale anche ai pagani Dio avrebbe inviato alcuni profeti (*Bābā bātrā*', 15 b; *Numeri R.*, 20.1), per Ha-Lēwī, la profezia è un dono particolare d'Israele (III, 17), anzi, essa è intimamente connessa con la Palestina: 'Tutti coloro che hanno profetizzato, hanno profetizzato o in essa o per causa di essa: Abramo profetizzò per passare in essa ed Ezechiele e Daniele per causa di essa; essi si erano trovati nel primo Tempio ed avevano visto in esso la 'presenza divina' (*šēkināh*) che, nel tempo in cui vi si trovava, faceva arrivare alla profezia tutti i prescelti' (II, 14). La profezia, infatti, 'non è, come credono i filosofi, propria dell'anima che, dopo aver purificato i suoi pensieri, si collega con l'intelletto agente o con Gabriele... ed allora può essere che questi gli appaia in sogno o tra il sogno e la veglia e, quando l'uomo parla con lui, ode le sue parole con l'anima, ma non con l'udito e lo vede con l'immaginazione, ma non con gli occhi...' (I, 87), ma è

un dono arbitrario di Dio che fa sì che il 'principio divino' ('*iniān hā'elōhi*) si 'unisca' a chi ne è trovato degno (II, 14).

Analogamente, l'intelletto agente si 'unisce' al filosofo: la conoscenza del profeta e quella del filosofo non sono, perciò, in gradazione discendente, ma provengono da due fonti diverse. Nessun filosofo, se Dio non lo vuole, potrà mai diventare profeta.

Ha-Lēwī distingue, naturalmente, tra 'legge' e 'profezia': (dall'arca) uscirono... due scienze: la scienza della legge... e la scienza della profezia... (II, 28), proclamando la netta superiorità della prima, poiché 'tutto deriva dalla parola che Dio disse a Mosè (I, 99) ed i profeti non hanno altra funzione che quella di esortare continuamente Israele (I, 101).

L'interpretazione 'psicologica' trovò, però, sostenitori di grande autorità, quali Ibn Dā'ūd e, soprattutto, Maimonide.

Nella sua opera *Fede sublime*, Abraham Ibn Dā'ūd 1110-1180 circa) dà un'interpretazione della profezia fondata essenzialmente sulla psicologia aristotelica di Avicenna. Il suo grado iniziale è il sogno, comune a molti. Questo capita all'uomo durante il sonno, quando i sensi sono inattivi ed ha invece libero corso il potere di immaginazione. Il sogno si ha quando l'immaginazione è controllata dalla ragione cosicché l'anima razionale è pronta a ricevere le cose segrete dall'Intelletto agente. In questo caso, esse sono trasformate in immagini dall'immaginazione e si hanno i sogni.

Alcuni dei sogni, quelli, cioè, che non riguardano una singola cosa, ma l'intero popolo, sono sogni profetici. Nel caso che, nel profeta, la ragione prevalga sull'immaginazione, egli riceve l'informazione senza l'inter-

mediario dell'immaginazione, a volte anche da sveglio.

Scopo della profezia è, anche per Ibn Dā'ūd, quello di guidare il popolo sulla retta via.

Chi, però, su questa strada, ha dato una interpretazione della profezia che, in certo senso, è rimasta classica nella tradizione giudaica ulteriore è stato Mošeh ben Maimun (1135-1204), meglio noto come Maimonide, il pensatore più significativo del Medio Evo giudaico.

Nella sua opera più famosa, la *Guida dei perplessi*, egli definisce la profezia come 'una emanazione di Dio che si diffonde, per tramite dell'intelletto agente, sulla facoltà razionale e poi sulla facoltà immaginativa' (II, 36). 'L'azione di questa facoltà immaginativa consiste nel conservare il ricordo delle cose sensibili, combinandole insieme, e, ciò che è nella sua natura, nel ritrarciarne (le immagini). La sua attività più grande ha, però, luogo quando i sensi riposano e cessano di funzionare: è allora che le sopravviene una certa ispirazione (che è) proporzionata alla sua disposizione e che è causa dei sogni veri ed anche della profezia. (Dal sogno) essa non differisce che per il più o il meno, ma non per la specie' (II, 36).

Questa emanazione dell'intelletto agente causa, a seconda della disposizione dell'individuo, ora la profezia, ora la speculazione filosofica, ora l'attività dell'uomo di stato: 'Se questa emanazione dell'intelletto agente si diffonde solamente sulla facoltà razionale, senza diffondersi per nulla sulla facoltà immaginativa..., ecco la classe dei sapienti che si dedicano alla speculazione. Ma, se questa emanazione di diffonde, insieme, sulle due facoltà, cioè su quella razionale e su quella immaginativa, e quella immaginativa è stata creata originariamente in tutta la sua perfezione, ecco la classe dei profeti. Se,

invece, l'emanazione si diffonde esclusivamente sulla facoltà immaginativa... ecco la classe degli uomini di stato che fanno la legge, degli indovini, degli àuguri e di coloro che fanno sogni veri' (II, 37).

Ognuna di queste classi di 'ispirati' contiene varie gradazioni, così, 'a volte un certo profeta ha ispirazioni che servono solamente a perfezionare lui stesso; a volte egli è ispirato in modo da essere forzato a rivolgere un appello agli uomini, a istruirli ed a diffondere tra essi (una parte) della propria perfezione' (II, 37).

Il termine 'profeta' viene applicato anche a Mosè, ma, dice Maimonide, solo per 'anfibia'gia'. Infatti, nessuno dei profeti che hanno preceduto o seguito Mosè ha parlato ad un intero popolo proclamandosi l'inviato di Yahweh: 'e, quanto a quelli dei nostri profeti che vennero dopo Mosè, ...essi si presentarono come predicatori ed invitavano gli uomini a seguire la legge di Mosè, minacciando coloro che si dimostrassero ribelli e facendo promesse a coloro che si sforzassero di seguirla' (II, 39). Mosè, invece, ha parlato faccia a faccia con Dio, e ciò non rientra nel concetto di profezia: 'la profezia — infatti — non ha luogo che per mezzo di una visione o di un sogno' (II, 44).

Su questa base, Maimonide stabilisce i suoi notissimi undici gradi della profezia in cui il ricordo di al-Fārābī appare evidentissimo.

I primi due gradi, che non sono ancora profezia, ma che ne costituiscono, in certo modo, lo stadio preparatorio, si hanno: 1) 'quando un soccorso divino accompagna l'individuo e lo mette in movimento, incoraggiandolo per un'azione virtuosa'; 2) 'quando sembra ad un individuo che qualcosa sia penetrata in lui e che gli sia

sopraggiunta una forza nuova che lo fa parlare, in modo che egli pronunzia massime di saggezza e lodi di Dio'.

I cinque gradi seguenti riguardano il sogno profetico e si hanno: 3) 'quando il profeta vede una parabola in un sogno'; 4) 'quando ode, in un sogno, parole chiare e distinte senza vedere chi le pronunzi'; 5) 'quando un personaggio gli parla in sogno'; 6) 'quando un angelo gli parla in sogno'; 7) 'quando gli sembra che, in un sogno profetico, Dio gli parli direttamente'.

Gli ultimi quattro riguardano la visione profetica e si hanno: 8) 'quando (il profeta) ha una rivelazione in una visione profetica e vede parabole'; 9) 'quando ode parole in una visione'; 10) 'quando, in una visione, vede un personaggio che gli parla'; 11) 'quando, in una visione, vede un angelo che gli parla' (II, 45).

Mosè non rientra in nessuna di queste categorie. Egli, infatti, ha parlato direttamente con Dio, poiché, nella visione profetica — contrariamente a quanto avviene nel sogno — il profeta non può credere di udire la parola di Dio, in quanto 'la forza d'azione della facoltà immaginativa non arriva fino a ciò' (II, 45).

Un particolare problema, sollevato, come vedremo, anche da pensatori cristiani, è quello dei rapporti tra profezia ed astrologia. Esso è affrontato in *Le guerre del Signore* di Lēwī ben Gerson (1288-1344). Secondo questo autore, l'astrologia è vera, ma essa non distrugge la libertà ed il caso poiché i fatti umani, se sono determinati in quanto procedono dall'ordine dei corpi celesti, sono invece indeterminati in quanto siano il risultato di una scelta individuale (II, 1-2). L'intelletto agente conosce l'ordine del mondo sublunare e lo comunica all'intelletto materiale attraverso sogni e visioni profetiche. Scopo di questa comunicazione è quello di mettere in

grado gli uomini di evitare il male loro riservato dai corpi celesti. La differenza tra profezia da una parte e sogno e divinazione dall'altra consiste nel fatto che, mentre nel caso della profezia, l'intelletto agente agisce direttamente su quello materiale, nel caso della divinazione e del sogno, l'intelletto agente agisce indirettamente; in quanto divinazione e sogno sono connesse con la realtà fisica dell'essere umano che è soggetta all'azione dei corpi celesti; sono, perciò, questi ultimi che li causano, esercitando la loro azione sull'immaginazione.

A questo atteggiamento 'razionalistico' reagirono decisamente gli ultimi pensatori del Medio Evo giudaico.

Aronne ben Eliyah (1300-1369), nel suo *Albero della vita*, accetta con una certa riluttanza la classificazione di Maimonide senza però dir nulla dell'immaginazione, ma Hasdai ben Abraham Crescas (1340-1410), autore di un'opera dal titolo *Luce del Signore*, assume un atteggiamento decisamente antintellettualistico: per lui, il profeta è un uomo scelto da Dio perché studioso della *Tōrāh* ed osservante dei comandamenti, ispirato da Dio o direttamente o per mezzo di un intermediario.

Anche Josef Albo (1380-1444) ha una posizione tendenzialmente più religiosa che filosofica, ma in lui, le due correnti appaiono piuttosto contemperarsi: la profezia è un dono sovranaturale che può esercitarsi o meno con l'aiuto dell'immaginazione. In base a ciò, Albo riduce a quattro gli undici gradi della profezia di Maimonide: 1) prevalenza dell'immaginazione sulla ragione; 2) equilibrio tra immaginazione e ragione; 3) prevalenza della ragione sull'immaginazione; 4) esclusione assoluta dell'immaginazione. Quest'ultimo caso si è verificato, secondo Albo, solo in Mosè (*Libro dei principi*, III, 8-11).

L'aspetto più propriamente religioso del pensiero di

Albo consiste nella sua affermazione secondo la quale, mentre ai pagani Dio ha dato la magia e la divinazione, a Israele ha dato la profezia.

Il contemperamento di concezioni filosofiche con concezioni religiose traspare, in modo molto significativo, nella sua definizione della profezia che, sotto certi aspetti, appare veramente riassumere vari secoli di pensiero giudaico: 'La profezia si ha quando uno spirito divino riempie l'anima razionale di un uomo, rendendogli note cose che egli, per sua natura, non avrebbe potuto sapere da sé, sia attraverso il potere di immaginazione, sia per mezzo di un angelo, sia con altri mezzi ancora, al solo scopo di guidare se stesso o altri alla felicità, affinché gli uomini si avvicinino alla loro mèta finale' (III, 8). In particolare, la profezia non riguarda mai un singolo: 'Il dono profetico esiste, in realtà, allo scopo di rendere noti avvenimenti futuri della storia umana e non per porre ordine in faccende private — ché a ciò possono arrivare anche maghi ed astrologhi — bensì per portare a compiutezza umana la nazione nel suo complesso, ovvero una intera stirpe' (III, 12).

Se, per il filosofo, la profezia si distingue per grado, ma non per natura dalla speculazione filosofica, per il mistico essa non è che la piena e completa realizzazione dell'illuminazione mistica. Ciò che il mistico cerca di realizzare attraverso la *kawwānāh*, una forma di preghiera che è, sostanzialmente, una operazione magica, e cioè il raggiungimento della *dēvēkūt*, dell'estasi, che è poi la 'unione' del pensiero umano col pensiero e con la volontà di Dio, è stato già perfettamente realizzato dai profeti: 'e questa — dice un testo cabbalistico — è la via delle vie della profezia e chi si familiarizza con essa può salire fino al grado della profezia'.

Anche in seno al pensiero mistico-cabbalistico, ritroviamo la distinzione tra *Tōrāb* e profezia che, come abbiamo veduto, costituisce una concezione propria del giudaismo in ogni sua manifestazione; e caratteristica è l'interpretazione che di questo 'dogma' del giudaismo è dato ritrovare negli scritti di alcuni cabbalisti facenti parte del circolo di Gerona, soprattutto del più significativo di essi: Mošeh ben Nahman (1194-1270).

Secondo costui, esisterebbero due ordini di realtà soprasensibili: il mondo delle *sefirōt* (elementi costitutivi dell'universo secondo il *Sefer Yeširah*) ed il mondo della *merkābāh* (il carro-trono di Dio della visione di Ezechiele, divenuto un elemento importantissimo nella speculazione cabbalistica). Al primo di essi si riferirebbe la *Tōrāb*, al secondo, i profeti. Questi ultimi, infatti, possono giungere solo alla visione della *merkābāh* e, attraverso questa, scorgere lo splendore della *šekināh* (la presenza divina) che è l'ultima *sefirāh* della divinità stessa. Soltanto Mosè, unico tra tutti i profeti, ha potuto penetrare più profondamente il mistero della divinità.

III.

Nel pensiero arabo ed ebraico medioevale, la profezia occupa, come abbiamo veduto, una posizione decisamente centrale; essa è, infatti, lo strumento col quale Dio ha operato la rivelazione e continua a guidare il suo popolo. Di conseguenza, essa ha conservato intatto il suo valore, ancora pienamente attuale.

Radicalmente diversa è, invece, la concezione che, della profezia, ha avuto il pensiero cristiano il quale, sviluppando e portando alle sue conseguenze estreme la

posizione che i primi cristiani avevano assunto nei confronti delle profezie messianiche contenute nel Vecchio Testamento, ha finito col considerarla esclusivamente come una pura e semplice preparazione della venuta del Cristo; di conseguenza come qualcosa di appartenente definitivamente al passato. Per tale ragione, il cristianesimo ha accettato come 'profezia' solamente quella ebraica, estendendone, però, il concetto, come abbiamo veduto, a tutto il Vecchio Testamento e la costante preoccupazione degli scrittori cristiani è stata, di conseguenza, sempre quella di mostrare la pregnanza profetica di quegli scritti.

Per Origene (185-254 circa), ad esempio, autore, come è noto, di numerosissimi commenti in forma omiletica dei libri del Vecchio Testamento, i testi biblici sono sacri poiché costituiscono l'annuncio della redenzione che verrà operata dal Cristo, ma, appunto per questo, il vero significato di quegli scritti è del tutto diverso dal loro senso letterale: il Vecchio Testamento non è che l'involucro umano di un oracolo divino e, per comprenderne il vero significato, occorre applicare ad esso l'interpretazione allegorica. Origene finisce, così, con l'annullare completamente il senso proprio del testo, facendo del Vecchio Testamento un libro del tutto cristiano. Inutilmente contro un tale metodo interpretativo aveva levato la sua protesta Celso come, più tardi, farà Porfirio.

La 'prova profetica' è cara anche a scrittori dotati, come Eusebio di Cesarea (265-340), di un notevole senso storico. A tale scopo egli contesta sistematicamente l'esegesi che, dei testi biblici, davano i commentatori ebraici e, nella sua *Demonstratio Evangelica*, giustifica questo sottrarre agli Ebrei il Vecchio Testamento, mostrandone l'importanza universale nel senso che, in quei

testi, sarebbe contenuta l'idea di una religione universale, anteriore a Mosè, misconosciuta dagli Ebrei e pienamente realizzata nel cristianesimo.

In seguito, quando, all'influenza di Platone sul pensiero cristiano venne sostituendosi quella di Aristotele, specialmente a seguito della conoscenza del *De Anima*, anche i filosofi cristiani si posero il problema della natura della conoscenza profetica, problema questo già preparato dalla filosofia ebraica e non del tutto estraneo neppure al pensiero cristiano dell'Alto Medio Evo dal momento che Gregorio Magno (540-604), ad esempio, aveva potuto dire che Dio può parlare agli uomini o direttamente o attraverso un angelo, nel qual caso, 'a volte si serve di parole, a volte di cose, a volte, insieme, di parole e di cose, a volte di immagini mostrate, ora agli occhi del cuore, ora a quelli del corpo' (*Moral.* XXVIII, I, 2-3).

Negli scrittori cristiani non poteva, però, mancare l'affermazione di una superiorità degli apostoli rispetto ai profeti ebraici nella scienza delle cose divine ed è interessante osservare come, nel far ciò, venga nettamente rovesciata la tradizionale concezione giudaica della superiorità di Mosè rispetto ai successivi profeti. 'Col progredire dei tempi, crebbe la scienza delle cose spirituali dei padri. Nella scienza dell'onnipotente Iddio, più dotto fu, infatti, Mosè di Abramo, più i profeti di Mosè, più gli apostoli dei profeti' (Gregorio Magno, *Hom. in Ezech.* II, IV, 12).

Questi due motivi, della superiorità dell'ispirazione degli apostoli rispetto ai profeti ebraici da un lato e della gradazione della conoscenza profetica dall'altro, non tardarono ad essere riconnessi ed Alessandro di Hales (1170-1245 circa), distingue tre gradi della conoscenza

che 'i santi uomini hanno per la rivelazione dello Spirito' (*In II Lib. Sentent.* D. XXIII). Il primo di essi si ha quando l'anima viene 'rapita fuori dal corpo': è il caso di Paolo (*II Cor.* 12.2-4); il secondo si ha quando 'l'intelletto è congiunto con l'immaginazione: è il caso dei profeti ebraici; il terzo si ha quando l'anima non è del tutto rapita fuori dal corpo, cosicché l'intelletto rimane, in parte, congiunto con l'immaginazione: è il caso di Adamo quando Dio lo fece cadere in torpore (*Gen.* 2.21).

La profezia non sarebbe, però, limitata, come lo sarebbe secondo la maggior parte dei filosofi ebraici, soltanto ad individui il cui intelletto e la cui immaginazione siano in tutto e per tutto perfetti. Esiste, infatti, non solo una profezia 'con lo Spirito', nel caso, cioè, che lo spirito di Dio riempia di sé il profeta, ma anche una profezia soltanto 'dallo Spirito' nel caso, cioè, che un individuo, anche malvagio, sia spinto da Dio a parlare. È questo il caso di Caifa, il quale, secondo quanto è detto nel *Vangelo di Giovanni* (11.51-52) 'profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione e non per la nazione solamente, ma al fine di riunire tutti i figli di Dio che erano dispersi' (*Ibid.* D. XVIII).

La profezia è, dunque, indipendente dalla volontà umana e si distingue dalla fede, dice Bonaventura da Bagnoregio (1221-1274) poiché, mentre questa, per illuminare l'intelletto deve essere sorretta dal concorso della volontà, nell'illuminazione profetica la volontà è del tutto estranea (*In Lib. III Sentent.* D. XXIII). Se il pensiero di Bonaventura sembra qui riaccostarsi alla concezione giudaica tradizionale della profezia come ispirazione divina alla quale la volontà dell'uomo è del tutto estranea, un altro accenno alla profezia, contenuto nelle

opere di questo pensatore, appare forse, sotto questo aspetto, ancora più interessante.

Nella tradizione cristiana, la profezia, in quanto essenzialmente annuncio del Cristo venturo, era diventata, sempre più, conoscenza sovranaturale di cose future. Bonaventura afferma esplicitamente la possibilità della profezia delle cose passate: 'non soltanto vi è profezia del futuro, ma anche del passato, così come profetò Mosè quando disse: In principio Dio creò il cielo e la terra' (*Ibid.* D. XXV).

La profezia torna in tal modo ad essere, anche se il suo oggetto rimane essenzialmente il Cristo venturo, la cognizione di cose che l'uomo, di per sé, non può sapere, determinata direttamente da Dio e, come tale, la definisce anche Tommaso d'Aquino (1224-1274) (*Summa Theol.*, II, II^{ae}, 171, 1), distinguendola da ogni forma di conoscenza umana ed affermando che essa 'riguarda una conoscenza che è al di sopra della ragione umana'. 'La mente del profeta si muove, per ispirazione divina, per conoscere qualcosa di sovranaturale' (II, II^{ae}, 178, 1). Anzi, la profezia è l'unico modo di conoscenza del futuro e, 'se qualcuno pretende di conoscere in anticipo o di annunziare cose future, se queste non gli sono note a seguito di una rivelazione divina, manifestamente egli usurpa ciò che appartiene a Dio solamente' (II, II^{ae}, 95, 1): la polemica di Tommaso è qui rivolta contro la pretesa dell'astrologia di conoscere il futuro dalla posizione degli astri.

Il problema dei rapporti tra profezia ed astrologia, che abbiamo già visto accennato in seno al pensiero ebraico, venne formulato con notevole coerenza nella seconda metà del tredicesimo secolo da Ruggero Bacone (1210-1295 circa).

Secondo Bacone, l'astrologia, che egli, con termine forse più esatto, chiama 'astronomia', lungi dall'essere falsa, è invece la scienza che permette di penetrare non solo l'intima ragione del succedersi dei fatti umani, legati al moto degli astri — e, quindi, conoscendo questo ultimo, anche di prevederli — ma anche di comprendere lo svolgimento di quegli accadimenti che costituiscono il risultato dell'azione di Dio sul mondo e che sono narrati nella Scrittura. Così, la creazione del mondo, il peccato originale, il diluvio e via dicendo, fino alla venuta del messia, non sono il risultato di un atto della volontà arbitraria di Dio, bensì sono anch'essi fatti astrologicamente determinati, in quanto il loro prodursi è connesso ad un determinato 'tempo', cioè ad una determinata situazione astrale. 'Ma nessuno, che non sia astronomo può identificare questi tempi, né alcuna altra scienza ad eccezione dell'astronomia è in grado di identificarli' (*Opus Magnum*, IV, III, 15).

Questo 'ritmo astrologico' degli avvenimenti umani e divini appare in modo particolarmente evidente nei 'libri degli Ebrei'. I redattori di questi testi, afferma Bacone, furono, infatti, grandi astronomi, avendo ottenuto questa loro scienza da una speciale rivelazione divina. In altre parole, Dio avrebbe rivelato ai profeti d'Israele l'intima ragione del succedersi dei fatti umani e divini, cioè la loro connessione con la situazione degli astri. In tal modo, Bacone fa, dell'astrologia, il contenuto stesso della rivelazione profetica, contemperando, così, la sua fede nella rivelazione e nel necessitante influsso degli astri.

È sostanzialmente questa identificazione tra astrologia e contenuto della rivelazione che viene negata dai pensatori che hanno polemizzato contro i sostenitori

dell'astrologia, non tanto la verità stessa dell'astrologia. Matteo di Acquasparta (1240-1302 ca), ad esempio, distingue coloro che prevedono il futuro 'per mezzo del Verbo' da coloro che lo prevedono 'per mezzo delle costellazioni celesti' (*Quaestiones disputatae de productione rerum et de providentia, quaestio V*): mentre questi ultimi sono soggetti all'errore, i primi, in quanto ispirati da Dio, ne sono esenti.

Questa distinzione appare sostanzialmente mantenuta da uno dei più noti sostenitori dell'astrologia durante il quattordicesimo secolo, Pierre d'Ailly (1350-1420 ca), secondo il quale, tra teologia ed astrologia, deve sussistere una necessaria concomitanza: 'poiché ogni verità concorda con ogni verità, necessariamente la verità della scienza astrologica deve essere d'accordo con la verità teologica' (*Vigintiloquium de concordia astronomicae veritatis cum theologia*, verb. I, a 2v), cioè 'quanto i profeti hanno predetto per divina ispirazione, si può mostrare preannunziato anche nelle costellazioni celesti'. (V, a 4r).

Quantunque, come si è visto, il Medio Evo cristiano abbia negato la liceità dell'astrologia e della pretesa degli astrologi di conoscere il futuro, esso è rimasto, però, ben lungi dal negare che i fatti umani fossero, in qualche modo, legati al corso degli astri, né la profezia poteva essere definitivamente liberata dall'ipoteca astrologica senza che venisse affermata l'infondatezza della stessa 'scienza' astrologica, ciò che venne fatto da Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) nelle sue celebri *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (composte nel 1489 e pubblicate postume nel 1496).

Nella sua polemica antiastrologica, Pico tocca più volte il problema dei rapporti tra astrologia e profezia, affermando che 'gli eventi annunciati dai profeti non

sono né prodotti, né indicati dal cielo; perciò, anche se l'astrologia fosse vera, non le apparterebbe la predizione di tali cose' (II, 4).

La concezione che, rispetto all'astrologia, Pico ha avuto della profezia, appare chiaramente in un passo (II, 5) di notevole interesse, dove afferma che 'Ruggero Bacon è arrivato al punto di dire che, senza dubbio, i cristiani sbagliano a non festeggiare il sabato, astenendosi dal lavoro secondo il rito ebraico, poiché il sabato è il giorno di Saturno, astro poco propizio e poco opportuno agli affari. Parole in cui egli accusa non solo i cristiani, ma anche Mosè, facendone, anzi, apertamente un astrologo invece di un profeta'.

C'è, in Pico, una netta riaffermazione della libertà dell'azione divina, non legata a nessun 'tempo': 'dobbiamo guardarci dal lasciarci turbare da talune espressioni scritturali, come quando leggiamo in Paolo che il figlio di Dio è stato inviato nella pienezza dei tempi... Fu opportuno che il figlio di Dio fosse inviato quando fu inviato, non prima. La causa di ciò non è il cielo, ma il consiglio di Dio e l'esigenza delle cose...' (IV, 15).

La concezione cristiana, secondo la quale i profeti hanno annunciato Gesù come il Cristo venturo, non poteva, naturalmente, essere accettata dagli Ebrei. A questo proposito, Marsilio Ficino (1433-1499), ci fornisce, in una lettera a Domenico Benivieni, una vivace testimonianza: '...tu sei stato presente alle discussioni che hanno avuto luogo ed ancora hanno luogo nella casa del nostro amico, tra tutti ammirevole, Giovanni Pico della Mirandola, durante le quali Elia [del Medigo] ed Abramo, ebrei, medici e peripatetici, discussero con Guglielmo di Sicilia [Guglielmo Raimondo di Moncada, nome assunto, dopo la conversione, dall'ebreo Juda Samuel ben

Nissim Abul Farag di Girgenti che, sotto il nome di Flavio Mitridate, iniziò alla cabbala Pico e Reuchlin], negando che gli oracoli dei profeti si riferiscano a Gesù e sostenendo che diverso sia il loro senso...’.

Il punto di vista di Elia del Medigo è chiaro e, in sostanza, si riduce al rifiuto dell'interpretazione allegorica che dei testi profetici davano i cristiani, rifiuto che, come abbiamo visto, risale già a Celso e a Porfirio e che anche scrittori arabi, ad esempio al-Gāzzālī (1058-1111), (*Una confutazione eccellente della divinità di Gesù Cristo secondo il testo stesso dell'Evangelio, passim*, specialmente 6 b), avevano già energicamente riaffermato.

Interessante è, invece, l'argomentazione con la quale Marsilio ritiene di poter controbattere le argomentazioni dei dotti ebrei: 'nè, certamente, sarebbe possibile convincerli agevolmente se non ci venisse in aiuto, a dirimere la questione, il divino Platone, patrono invitto della santa religione'. Il passo di Platone a cui Marsilio qui si riferisce è in *Timeo* 72 a-b: in esso viene fatta la distinzione tra il profeta, cioè colui che ha la visione, ma non è in grado di giudicarla e di interpretarla e l'interprete delle visioni profetiche, cioè colui che non è profeta, ma comprende le visioni e le parole enigmatiche dei profeti.

Sulla base di questa distinzione, Marsilio distingue nettamente il Vecchio dal Nuovo Testamento nel senso che, nel primo sono contenute le profezie relative al Cristo venturo, pronunciate inconsciamente dai profeti ebraici che sono, secondo Marsilio, come la lingua che parla senza sapere quello che dice, mentre nel secondo è contenuta l'interpretazione di quelle profezie. È qui, infatti, che viene mostrato come esse si riferiscano in realtà al Cristo venturo. A sostegno della propria tesi, Marsilio

riprende l'esempio della profezia di Caifa, ma, mentre secondo la tradizione cristiana precedente, Caifa sarebbe l'esempio di una profezia soltanto 'dallo Spirito' e non 'con lo Spirito', per Marsilio, tutta la profezia ebraica ha questo carattere. 'E fu chiaramente presente all'evangelista che i vaticini di coloro che predicavano erano di questo genere (ove dice) che il pontefice Caifa ha profetato dicendo: è preferibile che un uomo muoia per il popolo, piuttosto che tutta la gente muoia. Ammette, invero, l'evangelista che queste parole fossero pronunciate da Caifa a mo' di vaticinio della morte di Cristo per il popolo, ma si rende ben conto che costui dava loro un altro significato...' (*Opera*, Basileae, 1561, p. 873).

Questa polemica tra cristiani ed ebrei a proposito della pregnanza profetica del Vecchio Testamento ha, però, avuto un particolare svolgimento al quale è opportuno accennare brevemente. Se Marsilio pensava di poter invocare Platone per provare che gli scritti del Vecchio Testamento costituiscono, in realtà, l'annuncio del Nuovo, altri ritennero di poter provare agli Ebrei che proprio essi possedevano — senza rendersene conto — la vera chiave dell'interpretazione della Bibbia, chiave che, in modo molto più evidente della tradizionale interpretazione allegorica, avrebbe permesso di mostrare la pregnanza profetica dei libri del Vecchio Testamento. Questa 'chiave' sarebbe stata contenuta nei libri cabbalistici: 'Questi libri — dice Pico (*De hominis dignitate* 137 v-138 r) — ...ho letto con somma diligenza... ed ho visto in essi non tanto la religione mosaica, quanto quella cristiana. Ivi il mistero della Trinità, ivi l'incarnazione del Verbo, ivi la divinità del Messia; ivi sul peccato originale, sulla redenzione per il Cristo... In conclusione, non v'è argomento alcuno di discussione

con gli Ebrei sul quale essi non possano venir a tal punto confutati e convinti con i libri cabalistici da non avere più neppure un angolo ove rifugiarsi'. Infatti (137 v) '...Mosè ricevette sul monte non solo quella legge che lasciò ai posteri in cinque libri, ma anche una segreta e verace spiegazione di essa... che fu chiamata *cabala* che presso gli Ebrei ha lo stesso significato che in latino *receptio*...' Particolarmente interessante, a questo proposito, appare la sesta tesi della seconda parte, secondo la quale 'I tre nomi di Dio in quattro lettere che si trovano nei misteri dei cabbalisti devono essere attribuiti, con una ammirevole proporzione, alle tre persone della trinità: il nome di *Ehie* al Padre, il nome di *Yhwh* al Figlio e il nome di *Adonai* allo Spirito Santo. Nessun cabbalista può negare che il nome di Gesù, se noi lo intendiamo secondo i principi ed il modo della *cabala*, significhi altra cosa che Dio, Figlio di Dio e Saggiezza del Padre...'. Questi 'principi' della *cabala* sono, in sostanza, la *gematria*, o calcolo del valore numerico delle parole ebraiche, il *notarikon*, o l'interpretazione delle lettere di una parola come abbreviazioni di frasi intere e la *temurah*, o lo spostamento di lettere secondo certe regole sistematiche, principi che saranno ampiamente sfruttati in una vasta serie di opere di cabbalisti cristiani, tra cui, d'importanza centrale, il *De arte cabalistica* di Giovanni Reuchlin (1455-1522) e la *Scechinah* di Egidio Antonini, detto Egidio da Viterbo (1465-1532), per i quali il nome di Gesù diventa il 'pentagramma', *Yhšwh*, cioè il tetragramma del nome di Yahweh a cui è stato aggiunto uno *šin* per renderlo 'leggibile', per cui, conclude Reuchlin nel *De Verbo mirifico* (Lib. III, cap. XIX), mentre il nome di Šadaï, di tre lettere, fu il nome di Dio sotto la natura, *Yhwh*, in quattro lettere,

fu il nome di Dio sotto la legge e, infine, *Yhšwh*, in cinque, è quello di Dio sotto la grazia.

Sul Sinai, secondo una tradizione ebraica, Mosè avrebbe ricevuto da Dio due distinte rivelazioni: una palese, la legge scritta, ed una segreta, la legge orale, che (Pirke 'Abōt, 1.1) sarebbe stata tramandata oralmente fino a che non venne messa per iscritto nella *Mišnāb*. Secondo i cabbalisti, però, questa rivelazione segreta non sarebbe da identificarsi con la legge orale, bensì con la *cabala* stessa. I cabbalisti cristiani, dal canto loro, ritennero di poter interpretare questa concezione nel senso che Dio stesso aveva rivelato sul Sinai, insieme con la 'legge' anche le 'regole' — rimaste segrete — onde interpretarne il vero significato che, ovviamente, era l'annuncio della futura redenzione operata da Gesù.

Contro questo tipo di speculazioni non tardò, però, a levarsi, da un lato, la tradizionale diffidenza cattolica per tutto ciò che è ebraico; dall'altro, lo spirito razionalistico della Riforma, la quale, per bocca di Giovanni

e Tarot

Calvino

- d'caino

le etimologie cabalistiche

Jehova' (*In armoniam ex Matthaeo, Marco, Luca compositam commentarii* [a Mt., 1.21]).

In realtà, con la Riforma, l'atteggiamento nei confronti del Vecchio Testamento era mutato radicalmente: questo non costituiva più una pura e semplice preparazione del Nuovo, ma rappresentava ormai una parte essenziale della Rivelazione divina, per cui Martin Lutero (1483-1546) era stato condotto a riconoscere ai testi biblici un significato ed un valore autonomi senza, peraltro, negare il loro carattere di annuncio del Cristo venturo. Duplice è, infatti, il significato di tutto il Vecchio Testamento, come duplice è il significato del messaggio dei profeti: 'I profeti fanno, invero, due cose. Mentre, da un lato, ammaestrano il popolo del loro tempo sulla fede e sulle buone opere, consolando gli afflitti e riempiendo di terrore gli increduli, dall'altro preparano la via al Cristo venturo' (*In Esaiam Prophetam Scholia, caput 49*).

L'interpretazione ebraica e quella cristiana appaiono, così, poste l'una accanto all'altra ed ambedue riconosciute legittime, anche se in grado diverso. Non si nega più che i profeti fossero gli ammonitori d'Israele, in quanto tutta la storia ebraica è, nel suo insieme, la prefigurazione della futura redenzione operata dal Cristo. 'Per il modo come Dio abbia redento il popolo d'Israele, dice Fausto Socini (1539-1604), si veda Esodo 6.6. Cosa, invero, avrebbe potuto apparire più acconcio per spiegare la redenzione operata dal Cristo che l'esempio o la similitudine di Mosè, dal momento che tutti sono d'accordo, e le scritture lo attestano espressamente, che Mosè è stato l'immagine del Cristo e la nostra redenzione fu adombrata in quella del popolo ebraico?' (*Praelectiones theologicae, cap. 19*).

Questa stretta dipendenza del Vecchio dal Nuovo Testamento doveva, però, essere giustificata, specialmente contro l'incessante polemica condotta dai dotti ebrei: occorre, in altre parole, dimostrare come la spiegazione cristiana fosse, in realtà, più appropriata, più convincente, più completa di quella ebraica.

Un passo dello stesso Socini è, a questo proposito, estremamente interessante. Nelle sue *Lectiones Sacrae*, rimaste incompiute, il riformatore italiano, esaminando il noto passo di Isaia: 'così Adonai vi darà egli stesso un segno: ecco che la giovane donna diverrà incinta e partorirà un figlio e tu gli darai nome Emmanuele' (7.14), nel quale la tradizione cristiana aveva veduto una chiara allusione a Gesù, interpretando 'giovane donna' (*almāh*, dalla radice *lm* = essere maturo sessualmente) come 'vergine' (vulg.: 'ecce virgo concipiet et pariet filium'), dice che vi sarebbero molte buone ragioni per riferire il passo al re Ahaz, ma che, nel testo, vi sono espressioni quali 'Adonai vi darà egli stesso un segno' che testimoniano come il vero significato del passo debba essere, in realtà, un altro. 'Abbiamo mostrato sopra, abbastanza chiaramente come non sia affatto impossibile che una stessa predizione abbia, nei testi profetici, più di un significato. Ciò particolarmente nel caso che indizi di ciò appaiano abbastanza chiaramente, com'è in questo caso particolare in cui le parole sono concepite in modo tale da sembrar contenere, e, certamente, esse lo contengono, un significato del tutto diverso oltre quello in cui, chiaramente, esse devono essere intese. Infatti, anche se è verissimo che tutta questa predizione è da intendersi nel senso che si accorda con gli eventi del tempo della predizione stessa, d'altra parte in essa vi sono alcune parole che non possono, in tutto e per tutto, essere

riferite a questo significato e che rivelano come, dietro questa predizione si celi un significato diverso'. (Le *Lectioes sacrae* non sono divise in capitoli. Si veda il passo citato in *Bibliotheca fratrum Polonorum quos unitarios vocant instructa operibus omnium FAUSTI SOCINI* etc., Irenopoli [ma Amsterdam], 1659, I, p. 294, col. 2).

Socini, come tutti gli altri scrittori della Riforma, riconosce, dunque, una limitata legittimità all'interpretazione ebraica tradizionale, nel senso che essa è sì legittima, ma, altresì, incompleta, in quanto solo il Nuovo Testamento permette di scoprire l'autentico significato delle scritture ebraiche.

A ben guardare, è proprio questa parziale modificazione della tradizione cristiana, derivata, in ultima analisi, dal rifiuto proclamato da Lutero dell'interpretazione allegorica e del rifiuto, altresì, della Vulgata, per risalire direttamente al testo ebraico, che costituisce il punto di partenza della critica storica.

A questo proposito, è estremamente interessante confrontare, col passo di Socini ora citato, un passo di una opera di poco posteriore, ma rimasta inedita fino alla metà del secolo scorso, il *Heptaplomeres colloquium de abditis sublimium rerum arcanis* di Jean Bodin (1529-1596). Come è noto, in quest'opera, Bodin immagina che sette dotti (d'onde il titolo), un cattolico, un luterano, un calvinista, un musulmano, un ebreo, un pagano ed un sostenitore della religione naturale, discutano tra loro circa la validità e l'accettabilità delle varie religioni. Toralba, il sostenitore della religione naturale, nel quale sembra identificarsi l'autore stesso, ha il compito di mostrare come ogni religione, col suo bagaglio di dogmi e di ritualistica sia, in realtà un impedimento alla comprensione della vera essenza della divinità. A parte l'im-

portanza dell'opera nel suo insieme, di grande interesse sono le singole discussioni che, verosimilmente, rispecchiano, almeno in parte, polemiche realmente avvenute.

Il passo che qui ci interessa è quello (libro V) in cui Salomone (l'ebreo) sostiene la illegittimità dell'interpretazione cristiana del passo 7.14 di Isaia: 'Isaia non ebbe mai il benché minimo sentore di Gesù e, tanto meno, di sua madre Maria. Egli si serve, infatti, delle parole *bineh hā'almāb*, « ecco una giovane donna » e, infatti, *hā'almāb* non significa affatto « vergine », ma, anzi, « colei del cui amore l'uomo possa godere », come anche adesso quei teologi cristiani che capiscono un po' d'ebraico sono costretti a riconoscere (Hieron. Calvin. in cap. 9 Harmon.)... Le cose che Isaia aveva predetto, che, cioè, al re sarebbe nato un figlio, vediamo, dalle stesse parole del profeta, che accaddero due anni dopo, poiché nel capitolo seguente [9.5] dice: « ci è nato un fanciullo, ci è stato dato un figlio ». Né la lingua ebraica permette, in questo passo, di usare il passato per il futuro, come affermano tutti i grammatici ebraici'.

Non bisogna, però, sopravvalutare l'importanza di questo testo che non esprime affatto la concezione corrente, ma che è, tuttavia, particolarmente significativo nel mostrare l'importanza ed il peso della critica che il giudaismo opponeva alla interpretazione cristiana della profezia.

In scrittori come Ugo Grozio (1583-1645), infatti, quest'ultima viene, ancora una volta, interpretata secondo l'impostazione data al nostro problema da Lutero: il Nuovo Testamento permette l'individuazione del vero e più profondo significato del Vecchio, il quale ha, tuttavia, un significato ed un valore suoi propri. 'La stessa storia di Cristo ci mostra come la mente del profeta fosse di-

retta da Dio in modo tale che, ciò che costui diceva al popolo ebraico, non meno legittimamente, anzi, ancor più legittimamente, si riferisce al Cristo... Così, nel cap. 9 ver. 1 di Isaia, sembra essere annunciata alla Galilea una luce che spendette ai tempi di Ezechia, ma in modo tale che essa luce preannunziasse la luce che Cristo avrebbe recato, cosicché tutte le parole del profeta appaiono riferite in modo particolare al Cristo' (*Adnotationes in Novum Testamentum*, a Mt., 1.22).

Approcci "A-CANONICI"

IV.

Durante il diciassettesimo secolo, dalla combinazione di alcune delle esigenze che erano state alla base della Riforma con lo spirito razionalistico del secolo, nasce la vera e propria esegesi biblica. In un primo tempo il Vecchio Testamento, in un secondo anche il Nuovo, divengono, sempre più, testi che, anche se contenenti un messaggio divino, sono stati scritti da uomini e, come tali, non possono più essere sottratti alla critica alla quale ogni scritto umano deve essere sottoposto. La filologia, pur senza avanzare pretese sulla teologia, nega per sé ogni *a priori*, e incalcolabili saranno le conseguenze di questa negazione.

Le *Adnotationes in Vetus Testamentum* di Grozio, che costituiscono il primo esempio, divenuto, in certo senso, il modello di questa forma di esegesi, sono del 1644. Neanche trent'anni dopo, nel 1670, doveva, però, vedere la luce un libro nel quale ogni tradizione, quella cristiana come quella ebraica, veniva dichiarata illogica ed assurda costruzione repugnante all'umana ragione. Questo libro, che valse al suo autore il concorde odio di

protestanti, cattolici ed ebrei, era il *Tractatus theologico-politicus* di Baruch Spinoza (1632-1677).

'Solamente l'ambizione e la perversità hanno potuto far sí che la religione non fosse più riposta nell'obbedienza alle testimonianze dello Spirito Santo, bensì nella difesa dei commenti umani' (Cap. VII). È necessario, perciò, liberarsi, innanzi tutto, dei 'pregiudizi teologici' e studiare la Scrittura così come si studia la Natura, bisogna, cioè, tener conto del fatto che la rivelazione ha avuto una espressione concreta che dipende dalle persone che l'hanno formulata, cioè dai singoli profeti. Occorre, di conseguenza, conoscere a fondo la lingua nella quale essi si sono espressi, conoscere la vita, i costumi di ognuno di essi e sapere quale parte hanno avuto nelle vicende della storia del loro popolo; occorre, infine, rendersi conto della fortuna dei libri da essi composti.

'Il profeta, dice Spinoza, è colui il quale interpreta le cose rivelate da Dio a coloro i quali non possono arrivare ad averne una cognizione sicura e non possono, perciò, far proprie le cose rivelate che con la sola fede' (Cap. I). Ma — e qui è la frattura con la tradizione sia giudaica che cristiana — la sua non è una conoscenza sovranaturale e proviene da Dio solo in quanto 'tutte le cose che conosciamo per mezzo del Lume Naturale dipendono dalla sola conoscenza di Dio e dei suoi eterni decreti' (*ibid.*), anzi, essa non costituisce affatto il più alto grado di conoscenza, quella 'adeguata' (*De intellectus emendatione*, § 18, quarto caso), in quanto essa è basata sull'immaginazione. L'eccezionalità della conoscenza profetica deriva, appunto, proprio da questo fatto: 'non vi è dubbio, infatti, che i profeti, percependo grazie all'immaginazione le cose rivelate da Dio, abbiano potuto percepire molte cose oltre i limiti dell'intelletto;

infatti, con parole ed immagini, possono comporsi molte più idee di quante ne sia possibile comporre con i soli principî e nozioni dei quali è composta tutta la nostra cognizione naturale' (Cap. I). Questo carattere della conoscenza profetica spiega, di conseguenza, perché le espressioni dei profeti siano spesso così enigmatiche e perché ogni realtà spirituale sia, nei loro scritti, espressa per mezzo di immagini corporee.

I Cap.
espressioni
anche profetiche
ed oggettive

Non è affatto, perciò, la perfezione della mente a caratterizzare il profeta, bensì 'una più vivida immaginazione' e ciò è confermato dal fatto che 'la rivelazione stessa... in ogni singolo profeta varia a seconda della disposizione del temperamento del corpo e dell'immaginazione nonché delle opinioni che, fin da prima, gli erano state proprie' (Cap. II). Così, un profeta che sia stato contadino, parlerà di buoi e di vacche; un profeta che sia stato soldato, parlerà di capitani e di eserciti; Eliseo, per profetizzare, aveva bisogno della musica, mentre Geremia profetizzava in stato di depressione e via dicendo. 'Isaia ha veduto serafini con sei ali, Ezechiele ha veduto bestie con quattro ali; Isaia ha veduto Dio coperto di vesti e sedente su un trono, Ezechiele, invece, lo ha visto simile a fuoco; ambedue, senza dubbio, hanno veduto Dio così come essi erano soliti immaginarselo' (Cap. II).

Né i profeti sono stati immuni da contraddizioni o da pregiudizi e la profezia non li ha affatto resi più dotti, al contrario, essa li ha lasciati nelle loro opinioni preconette. In conclusione, 'vaneggerebbe chi attribuisse ai profeti un corpo umano, ma una mente non umana e chi ritenesse che le loro sensazioni e la loro coscienza siano di una natura del tutto diversa dalla nostra' (Cap. I).

Neppure Mosè fa eccezione alla regola: anch'egli è stato soggetto all'immaginazione; soltanto 'di Cristo bisogna dire che ha percepito le cose in modo vero ed adeguato. Cristo non è stato, infatti, tanto un profeta, quanto, piuttosto, la bocca di Dio' (Cap. IV).

Un'altra concezione, radicata, come abbiamo veduto, nella tradizione giudaica, quella secondo la quale solo al popolo ebraico Dio avrebbe inviato i profeti, viene recisamente negata da Spinoza e straordinariamente acuta appare l'osservazione con la quale egli rigetta l'opinione tradizionale: 'quantunque nelle sacre storie del Vecchio Testamento non risulti che le altre nazioni abbiano avuti tanti profeti quanti gli Ebrei, dal momento che nessun profeta vi appare mandato da Dio alle nazioni, ciò non ha importanza, tenuto conto del fatto che gli Ebrei curavano di scrivere solamente le cose che riguardavano loro stessi e non gli altri popoli' (Cap. III).

Conclusione

Non è difficile cogliere il significato e l'importanza che queste pagine del grande filosofo olandese hanno avuto per l'ulteriore sviluppo della critica biblica. Nel suo pensiero vanno distinti due differenti nuclei, ognuno dei quali ha, a sé, una notevole importanza. Da una parte c'è una critica, anche se velata, al concetto stesso di 'rivelazione' che, secondo Spinoza, si identifica, in ultima analisi, con la conoscenza adeguata e non è, di conseguenza, riservata né a determinati individui, né a determinati popoli; dall'altro c'è l'affermazione netta e precisa che il testo della Scrittura è legato sia alla persona che l'ha redatto, sia al tempo in cui è stato scritto, sia alle circostanze che lo hanno determinato. Per interpretarli esattamente occorre, perciò, collocare innanzi tutto gli scritti del Vecchio Testamento nel loro proprio ambiente: solo in tal modo sarà possibile comprendere ade-

guatamente gli elementi che compongono l'immagine, tratto fondamentale dell'espressione profetica. In altre parole, Spinoza riprende il concetto di immaginazione, proprio della tradizione ebraica, ma lo trasforma completamente riconnettendolo allo stato psicologico dell'individuo, condizionato, a sua volta, dalla realtà esterna. Quando, come vedremo tra poco, Herder parlerà dei profeti come di poeti, non farà, in sostanza, che svolgere compiutamente questo pensiero di Spinoza.

Nel 1678, l'anno seguente a quello della morte di Spinoza, vedeva la luce un'opera destinata ad avere una importanza di prim'ordine nella storia della critica biblica: l'*Histoire critique du Vieux Testament* dell'oratoriano Richard Simon (1638-1712). Il libro, che costò al suo autore l'immediata esclusione dall'ordine, segna la piena presa di coscienza del proprio potere da parte della critica: la (filologia) da umile serva, diviene, come è stato acutamente osservato, la regina.

L'opera rappresenta, a ben guardare, un fatto abbastanza singolare e, sotto certi aspetti, decisamente paradossale: Simon era un religioso che non rinnegava per nulla i principi del cristianesimo o, per meglio dire, del cattolicesimo e che si limitava ad applicare con coerenza e rigore i principi filologici con cui venivano studiati i testi profani a quelli sacri. Del senso allegorico, egli, in realtà, si disinteressava e di notevole interesse appare, a tal riguardo, il confronto tra il suo pensiero e quello di un altro grande erudito di poco posteriore, protestante questa volta: Campegius Vitringa (1659-1722). Da questo confronto appare chiaramente come, in seno al protestantesimo, si fosse già formata una solida tradizione che condizionava la critica storico-erudita in maniera forse maggiore di quella cattolica che, anche per le sue

origini più remote, offriva maggiormente il fianco allo spirito razionale del secolo.

Dice Richard Simon che 'oltre il significato proprio e grammaticale di ogni parola, Sant'Agostino crede che sia ancora necessario avere la conoscenza di molte cose... Questo principio è vero, ma è difficile acquistare una conoscenza perfetta di quelle cose... Egli aggiunge che si deve essere anche edotti della natura dei numeri per poter meglio spiegare ciò che essi significano nella Scrittura. Io riconosco che questi numeri contengono, a volte, qualche mistero; essi hanno, però, gettato spesso gli interpreti dalla Bibbia nei sensi allegorici che sono del tutto inutili per conoscere il senso letterale. A volte succede addirittura che questo venga dimenticato per penetrare questi grossi misteri... In effetti, non vi è nulla di più utile per spiegare la Bibbia, soprattutto i libri dei Profeti, che la storia profana' (*Hist. crit. du V. T.*, lib. III, cap. VIII).

La posizione di Richard Simon appare, da queste parole, abbastanza chiaramente. Qualunque possa essere il significato riposto contenuto nei testi biblici, la ricerca di quest'ultimo finisce con lo sviare l'interprete dalla comprensione del senso letterale, per capire il quale occorre far ricorso piuttosto alla storia profana; per l'interpretazione delle scritture ebraiche sono dunque più impotenti le opere di Giuseppe Flavio che il Nuovo Testamento.

Da questa impostazione decisamente razionalistica appare ben lontano Vitringa che, di solito, viene citato come l'autore che ha posto con maggior decisione l'accento sulla necessità di indagare soprattutto il 'senso letterale' dei testi biblici.

Nell'introduzione al suo celebre *Commentarius in Li-*

brum Jesaiae (1713), parlando del metodo groziano di interpretazione del testo, egli dice, infatti, che 'l'ipotesi groziana ed il metodo su cui essa è fondata possono considerarsi molto difficilmente conciliabili con l'onore e la verità della nostra santissima religione o con l'autorità di Cristo e degli Apostoli suoi... Se la sua ipotesi reggesse, allora Isaia in tutto questo suo libro di profezie non avrebbe mai vaticinato del Cristo e del suo regno direttamente, propriamente e chiaramente; se vi siano alcune cose che il Signore stesso o gli Apostoli nei loro sermoni o nelle loro epistole abbiano riferito a quel testo, esse vanno esaminate e seguite in quegli stessi profeti secondo quel loro senso più sublime che Gesù ed i suoi Apostoli vi hanno individuato'.

L'accento posto da Vitranga sulla necessità di limitarsi all'esame del senso letterale dei testi biblici non ha, perciò, come per Simon, un carattere decisamente razionalistico. Egli non esclude, infatti, come aveva fatto il critico francese, completamente dai propri compiti l'analisi del 'senso mistico', limitandosi solo a dichiarare di 'passare ad esso soltanto per gravi ragioni e per necessità', né, d'altro canto, ritiene che il 'senso mistico' o 'allegorico' possa essere d'impedimento alla comprensione del senso letterale del testo. Egli si colloca, in altre parole, perfettamente nella tradizione protestante ed il posto che egli occupa nella storia della critica biblica gli va riconosciuto soprattutto per i suoi contributi eruditi piuttosto che per una sua posizione positivamente critica.

Questo criterio del doppio significato del Vecchio Testamento, che la tradizione protestante era venuta elaborando e che poteva permettere ad uomini come Vitranga di conciliare la propria fede con le esigenze della

critica filologica, non poteva, però, essere più accettato dal razionalismo illuministico, deciso a sottoporre tutto al tribunale della Ragione. Esso dette un ultimo guizzo in uno scritto di uno dei più noti deisti inglesi, Anthony Collins (1676-1729), il quale, nel suo *Discourse on the grounds and reasons of the Christian Religion* (Discorso sui fondamenti e le ragioni della religione cristiana, 1724), chiedendosi, appunto, cosa possa essere considerato come una prova della autenticità della religione cristiana, giungeva alla conclusione che solamente la validità delle profezie contenute nel Vecchio Testamento può considerarsi come una effettiva prova del carattere divino della missione e dell'insegnamento di Gesù, ma, poiché le profezie non si realizzano mai letteralmente, è necessario far ricorso alla interpretazione allegorica delle scritture.

Questo strano compromesso tra ragione e tradizione si spiega abbastanza bene tenendo conto del fatto che, nel deismo inglese, l'atteggiamento razionalistico astratto era predominante, non essendosi ancora operata quella sintesi tra spirito razionale e spirito storico che caratterizzerà il pensiero illuministico più maturo. Nel 1767, Voltaire, nell'articolo *Prophètes* del *Dictionnaire philosophique*, scriverà, infatti, che 'i loro (dei profeti) commentatori hanno attribuito ad essi una infinità di allegorie alle quali essi non avevano mai pensato'.

Ciò che in Voltaire è solamente accennato, venne svolto, espressamente come una critica sistematica della tradizione protestante, da H. S. Reimarus (1694-1768). Come è noto, Reimarus redasse, senza, tuttavia, darli alle stampe, una lunga serie di scritti ai quali dette il titolo di *Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (Apologia per gli adoratori razionali di Dio), dei

quali Lessing pubblicò alcuni 'frammenti' tra il 1774 ed il 1778 che misero a soqquadro il mondo protestante e dai quali ha inizio la vera e propria critica neotestamentaria. Da una sintesi dell'intera opera — ancora inedita — dovuta a D. F. Strauss, *Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (H.S.R. e la sua apologia per gli adoratori razionali di Dio [Leipzig, 1862, p. 158] conosciamo il pensiero di Reimarus a proposito del nostro problema.

« ... Reimarus abbandona l'uso proprio dei rabbini, dei Commentari di Grozio e degli scritti di Collins della prova della profezia per mezzo dei relativi passi del Pentateuco, dei salmi e dei profeti e dichiara, anzi, che in nessun passo è possibile trovare una profezia relativa a Gesù. Il figlio della vergine di *Isaia* 7.14 è, secondo lui, il principe ereditario Hiskia; nello 'schilo' di *Gen.* 49.10, egli, meno felicemente, vede un gioco di parole sul nome 'Saul' [il vers. della *Gen.* dice: 'lo scettro non sarà tolto da Giuda, ... finché non venga *šilōh* a cui è dovuta obbedienza...'. Il senso della parola *šilōh* non è chiaro; la vulg. traduce — riferendolo al Cristo — 'qui mittendus est', i moderni interpreti, perlopiù, 'colui al quale appartiene' (*še-lō*)]; biasima la stravagante, falsa interpretazione del seme di Abramo in *Gen.* 22.18 da parte di Paolo in *Gal.* 3.16 e considera il riferimento del *Salmo* 2 al Cristo, cui si accenna in *Atti* 4.22 segg. e 13.33, come una grossolana ignoranza ovvero, piuttosto, come una interpretazione intenzionalmente errata dello *stylus Hebraeorum* » (Cap. 20).

In questa analisi storica di Reimarus abbiamo un esempio tipico della storiografia illuministica. L'impostazione è la stessa dell'erudizione seicentesca, in più c'è il netto rifiuto che, nei testi biblici, possa esservi un senso

diverso da quello 'letterale': il razionalismo illuministico ha definitivamente fatto giustizia di ogni compromesso con la tradizione, ma, in questo sforzo distruttivo, esso ha esaurito gran parte della sua carica vitale.

Negare la legittimità di certe interpretazioni, dimostrare assurde determinate pretese della tradizione è, infatti, storia soltanto per metà: la tradizione non va solo distrutta, va anche ricostruita e questo sarà il grande merito dello storicismo romantico, secondo il quale ogni popolo ha un proprio 'spirito', le cui caratteristiche vanno ricercate, nelle sue più remote origini, sui documenti che, di quei periodi lontani, rappresentano per noi la vivente testimonianza. Essi sono documenti poetici perché la poesia è l'esplicazione dello spirito creativo del popolo fanciullo.

Ora, là ove il razionalismo settecentesco aveva risolutamente negato che i testi biblici avessero un carattere diverso dagli altri, anche il popolo ebraico venne considerato come uno tra i tanti popoli dell'antico oriente e la Bibbia divenne l'espressione del suo momento poetico: ciò è quanto fece Herder in Germania ed è quanto, in Italia, in altra temperie culturale, Vico, col suo sottrarre alla comune vicenda delle nazioni il popolo ebraico, non aveva saputo o voluto fare.

'Da uomini bisogna leggere la Bibbia, poiché essa è un libro scritto da uomini per uomini; umana ne è la lingua... come umano è il significato in cui esso deve essere compreso'. Con queste parole si apre la prima delle *Briefe das Studium der Theologie betreffend* (Lettere riguardanti lo studio della teologia), pubblicate, nel 1780, da J. G. Herder (1744-1803). Due anni dopo, nel 1782, usciva la prima parte del saggio herderiano 'Sullo spirito della poesia ebraica' (*Vom Geist der hebräischen*

Poesie), completato, l'anno seguente, dalla seconda parte. La 'critica' biblica era diventata 'storia' biblica.

Quest'opera di Herder prende le mosse da una serie di lezioni tenute ad Oxford da R. Lowth (1711-1787) sulla poesia ebraica (*Praelectiones academicae de sacra poësi Hebraeorum*, 1753), ma se ne distacca subito in modo significativo.

Secondo Lowth, che ricerca nei testi biblici le singole forme di espressione poetica, anche gli scritti profetici conterrebbero diverse parti poetiche: infatti, presso gli antichi Ebrei, così come presso gli altri popoli dell'antico oriente, l'ispirazione divina trovava, perlopiù, la propria espressione concreta in forme poetico-musicali e, in ebraico, il termine *nābî'* significa, al tempo stesso, profeta, poeta e musicista, persone queste che, tutte, erano come pervase da una forza divina. Così, 'le profetesse Maria, sorella di Aronne e Debora vennero insignite di questo titolo non soltanto per il fatto che Jehova parlava per loro tramite, ma anche per una loro facoltà poetica e musicale' (lezione XVIII).

Il profeta è, dunque, un poeta ispirato, un uomo che esprime, in forme poetiche un'ispirazione divina. Ma Herder non poteva ridurre a puro e semplice schema espressivo la poesia che, per lui, era creazione viva. Di conseguenza, all'ispirazione divina della tradizione, egli sostituisce l'ispirazione poetica, la potenza creatrice della poesia che è, insieme, cosa divina e umana, ma che soltanto come cosa umana può essere considerata.

Dall'immagine, elemento essenziale della poesia degli antichi popoli orientali, e dalla sensazione si crea la personificazione e, da questa, la favola: l'immagine che, della divinità, gli Ebrei avevano durante il periodo nomade era, perciò, quella di un pastore, mentre, dopo l'insedia-

mento in Kana'an, al tempo dei patriarchi, è quella di un capofamiglia. Ma la divinità, Jehova, riempie di sé tutte le cose e carattere essenziale della poesia ebraica è, appunto, l'espressione di questa potenza divina. Essa è, dunque, una poesia essenzialmente religiosa, sacra e si comprende facilmente perché essa venne considerata come il linguaggio stesso della divinità.

'Miriam e Debora sono state chiamate profetesse perché erano poetesse esaltate e la poesia esaltata e sacra è stata sempre considerata come il linguaggio degli dèi' (Parte II, cap. II).

Il profeta è, dunque, un poeta le cui parole hanno per oggetto la divinità: 'vi sono sempre stati, in effetti, uomini nobili, sublimi, degni, di conseguenza, di essere gli interpreti della divinità. È quindi naturale che, per indicare un linguaggio elevato, il cui soggetto era costituito dalle cose divine, ci si sia serviti della parola « profetizzare » (*ibid.*).

L'ispirazione poetica dei profeti non è, perciò, di un genere particolare, in quanto tutta l'ispirazione poetica del popolo ebraico è stata a carattere religioso ed essa se ne è distinta e l'ha superata soltanto per la forza, per la potenza, per la straordinaria vivezza d'immagini, determinata dalla certezza assoluta che il profeta aveva delle proprie opinioni e dal fatto che, mentre, in principio, essi dovevano sentirsi spinti da Dio a parlare e ad agire, a seguito dell'avvento della monarchia, il potere di agire passò ai re ed ai profeti non rimase che la parola la quale, di conseguenza, dovette caricarsi di tutta l'energia dell'azione che era stata loro interdotta.

Ma, la natura di tale ispirazione muta a seconda dei tempi e dei caratteri. C'è, ad esempio, a proposito dell'immagine della divinità, un lento processo di trasfor-

mazione che Herder mette acutamente in evidenza. A Mosè, Dio appare sotto forma ignea, essendo il fuoco un simbolo divino che, presso i popoli dell'antico oriente, ritorna spessissimo e dal quale è estraneo ogni antropomorfismo. 'Ma al regale profeta Isaia, Dio è apparso come un monarca, assiso in trono in un santuario che ha del tempio quanto del palazzo. I primi della sua corte lo circondano; i cherubini, al di sopra dei quali egli siede nelle immagini più semplici dei tempi primitivi, sono trasformati in serafini i cui tratti principali sono stati improntati ai servitori del trono ed ai ministri del tempio. Tutta questa visione di Isaia porta l'impronta della magnificenza terrena e della dignità regale' (*ibid.*).

Con Herder, dunque, è il profetismo ebraico nel suo insieme che, come fenomeno caratteristico di una determinata fase dello svolgimento storico del popolo ebraico, diventa oggetto di storia e le persone stesse dei profeti, da passivi portavoce della divinità, si trasformano in attivi protagonisti della storia dell'antico Israele.

v.

1750
'L'ultima fase dell'esegesi comincia con quella teologia distruttiva della seconda metà del diciottesimo secolo, la quale ha demolito senza poter costruire. Ma questa distruzione non è stata inutile: la negazione del divino e dell'eterno nella scrittura ha condotto al riconoscimento del suo aspetto umano e temporale, della legiadria della sua poesia e, ciò che è ancora più importante, della concretezza della sua storia'. Con queste parole, Franz Delitzsch (*Biblisches Commentar über den Propheten Jesaja* [Commentario biblico sul profeta Isa-

ia], 1879³, p. xxxiii) mostra, in modo quanto mai efficace, come i due momenti, critico illuministico e storico-romantico, da cui ha tratto origine la moderna critica biblica siano, in realtà, tra loro non contrapposti, bensì complementari.

Una delle caratteristiche essenziali del romanticismo è, infatti, la rivalutazione del fattore religioso che tornerà, così, ad essere un valore primario dello spirito, per cui lo storicismo ricollocerà il cristianesimo in una posizione centrale nel corso della storia umana.

Questa problematica romantica trova la sua piena formulazione nel pensiero hegeliano: questo vuol essere, infatti, la traduzione in termini razionali del mito-dogma del verbo incarnato che si presenta quale soluzione del contrasto tra finito ed infinito.

L'importanza che Hegel ha avuto per la storiografia tedesca del secolo scorso è enorme. La sua visione della storia umana, che si articola in una serie di fasi successive, in una progressiva conquista che lo spirito fa della propria autocoscienza, porterà, d'ora in poi, ad articolare i risultati dell'esegesi razionalistica in modo tale da ricostruire con essi lo sviluppo (*Entwicklung*) sia di un singolo fenomeno, sia di una intera realtà storica della quale quel fenomeno fa parte.

In questo senso, il profetismo ebraico diventa, nello spirito di Herder, un elemento della storia politica e della storia religiosa d'Israele che ha avuto uno sviluppo proprio e che si è trasformato col mutare delle circostanze, ma che, al tempo stesso, ha costituito un fattore essenziale nello sviluppo della civiltà e della religione ebraica.

Il merito di aver considerato per primo il movimento profetico come un fattore della storia sia religiosa che politica d'Israele, va incontestabilmente a Wilhelm Ge-

W. Geertz

senius (1786-1842), noto soprattutto per aver applicato all'ebraico le categorie scientifiche della linguistica, facendo così definitivamente giustizia di tutti i pregiudizi derivati dalla concezione tradizionale che considerava l'ebraico come la 'lingua santa'.

Nell'introduzione al suo commento al libro di Isaia (*Philologisch-kritischer und historiker Commentar über den Jesaia* [Commentario filologico-critico e storico su Isaia] 3 voll., 1821), infatti, Gesenius, cercando di individuare quale sia stato l'elemento centrale ed essenziale della predicazione di questo profeta, scrive: 'Il carattere e le massime del nostro profeta si possono sintetizzare nel modo più esatto e più semplice se, sotto ogni punto di vista, lo si consideri come l'araldo ed il guardiano della teocrazia, in quanto anche la sua attività di predicatore morale e di uomo di stato è dominata e condotta dall'idea teocratica' (I, § 5, p. 27). Queste parole meritano la più attenta considerazione. Dicendo, infatti, che Isaia è 'l'araldo ed il guardiano della teocrazia', Gesenius intende porre l'accento sulla subordinazione, caratteristica del pensiero di questo profeta, come, in genere, di tutta la profezia, di ogni fatto umano al volere della divinità. 'Anche la sua politica, chiarisce egli più oltre (p. 29), deve essere considerata esclusivamente dal punto di vista teologico': ogni 'prudente calcolo umano' esula, infatti, dalla prospettiva del profeta per il quale nulla si compie senza l'aiuto di Yahweh.

In tal modo, Gesenius precisa uno dei concetti fondamentali per la comprensione storica dell'antico Israele, cioè l'intima compenetrazione della religione con tutte le altre manifestazioni della civiltà di quel popolo. Questa dipendenza delle varie manifestazioni della vita ebraica dalla religione appare in modo particolarmente significa-

tivo in rapporto alla profezia in quanto il profeta è colui che parla in nome di Yahweh, colui, cioè, che esprime la volontà di Yahweh a proposito di ogni singola questione.

Ma quale è stato il significato e la funzione che la profezia ha svolto in seno alla religione ebraica? Nel dare una risposta a questa domanda, Heinrich Georg August Ewald (1803-1875), nei due volumi da lui dedicati alla profezia (*Die Propheten des Alten Bundes* [I profeti del Vecchio Testamento], 1840) ha formulato, nei termini in cui essa è stata fino ad oggi discussa, la problematica storica relativa al profetismo ebraico.

Per comprendere esattamente il pensiero di Ewald bisogna tener presente la concezione herderiana del profeta-poeta: per Herder, la profezia è una forma particolarmente intensa di creazione poetica, caratteristica di una determinata fase della storia dell'umanità; per Ewald, che restringe la prospettiva al solo momento religioso, la profezia è la prima forma di espressione della 'più alta verità divina' (I, p. 2), in altre parole, la profezia è la prima forma di religione superiore. Con una immagine squisitamente romantica, Ewald dice che, in ogni uomo vi è come un seme dello spirito divino che, però, lasciato a se stesso, muore come il seme della pianta fuori dell'*humus* vitale: colui, in cui questo seme rivive è un 'profeta'. Profeta è, dunque, chi ha una intuizione di ordine religioso in quanto la comunichi ad altri. Ecco come si esprime Ewald: 'Un profeta non è, secondo la sua stessa essenza, profeta per se stesso, bensì per altri uomini. Egli ha veduto o udito qualche cosa che non riguarda lui o piuttosto, che non riguarda lui solamente, che non gli dà pace e che lo costringe ad operare con la parola. Egli è, infatti, posseduto ora da

una verità e da una rappresentazione divina che vede come una chiara immagine, come una visione sospesa innanzi al suo spirito: essa lo afferra totalmente, cosicché in lui scompare ogni elemento umano e non ode né avverte più se stesso, ma solo la forte e chiara voce di un altro essere che è al di sopra di lui' (p. 5). Il profetismo è, perciò, per Ewald, il 'centro spirituale d'Israele', l'elemento dinamico, creativo della religione ebraica.

Strettamente dipendente da questa interpretazione della profezia di Ewald appare quella proposta da Bernhard Duhm (1847-1928) nella sua opera *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion* (La teologia dei profeti come fondamento dello sviluppo storico interno della religione ebraica, 1875) che va considerata come uno degli studi più importanti sul profetismo ebraico.

Sotto quale punto di vista Duhm consideri la profezia appare già dallo stesso titolo e da esso è possibile cogliere anche la diversità della sua interpretazione rispetto a quella di Ewald. Per Ewald, come abbiamo veduto, la profezia è l'elemento che ha determinato — in Israele come altrove — il venire in essere della religione nella sua forma superiore. Duhm specifica questo concetto, distinguendo una prima fase naturalistica della religione a carattere magico-animistico, nella quale il rapporto uomo-divinità ha un carattere fisico, da una fase ulteriore in cui questo rapporto ha, invece, carattere etico. La forma della 'religione superiore' è così precisata come quella in cui il rapporto della divinità col mondo è concepito in termini morali.

Secondo Duhm, il passaggio dalla prima alla seconda fase avrebbe coinciso con l'inizio della profezia scritta. Le figure dei profeti precedenti, così come esse vengono

descritte nel *Pentateuco* e nei libri storici del Vecchio Testamento rientrano, infatti, pienamente nella religiosità propria del periodo naturalistico in quanto le loro azioni rivelano spesso le caratteristiche di operazioni magiche e, solo con Amos, gli atti della divinità cominciano ad essere considerati come atti volti alla realizzazione della giustizia, cioè come atti etici.

In Duhm c'è, perciò, l'idea di uno sviluppo, attraverso il passaggio per varie fasi, che la religione ebraica avrebbe subito ed il problema storico della profezia viene impostato e risolto in funzione di questo sviluppo. A tal proposito cade, però, opportuna una osservazione. Per Ewald la profezia era il fattore creativo della religione superiore; l'ispirazione, l'entusiasmo e le altre manifestazioni connesse con la profezia venivano spiegate sulla base, appunto, di questo carattere 'dinamico' del profetismo. La profezia, aveva detto Ewald, è essenzialmente orale e la scrittura ne è una manifestazione decisamente subordinata. Duhm, invece, separa nettamente i profeti scrittori dai loro predecessori, ma, così facendo, finisce col negare che la profezia come tale abbia costituito un elemento di sviluppo della religione ebraica e, d'altra parte, il suo far coincidere l'inizio della concezione etica della divinità con l'inizio della profezia scritta appare piuttosto estrinseco, tenuto conto sia del fatto che dei profeti precedenti non abbiamo che testimonianze indirette, sia del fatto che azioni a carattere magico-animistico non sono affatto estranee ai profeti scrittori.

'Profeta' non è, quindi, per Duhm tanto l'entusiasta annunciatore della parola di Dio, quanto, piuttosto, il pensatore religioso. Anzi, nel suo ultimo lavoro sul profetismo ebraico (*Israels Propheten* [I profeti d'Israele], 1916) nel quale egli riprende e sviluppa la problematica

propria della sua prima opera, Duhm precisa il suo pensiero al riguardo dicendo che 'così si formò un terzo e più alto strato nella vita d'Israele che comprendeva solamente un piccolissimo numero dei migliori tra il popolo che, perlopiù, rimaneva isolato dalla massa. Presso gli altri popoli, questo più alto strato soleva esser formato da filosofi, uomini di scienza, uomini di stato, poeti ed artisti. Che in Israele esso abbia avuto il proprio nido-ciole nei profeti, estranei ad ogni forma di filosofia e di scienza, è dovuto al fatto che Yahweh rimane la guida della storia » (p. 7). Il concetto di Gesenius, secondo il quale i profeti sono gli araldi della teocrazia viene, in tal modo, specificato e chiarito in modo estremamente significativo.

L'idea base dell'interpretazione di Duhm venne sviluppata magistralmente da Abraham Kuenen (1828-1891) in una delle cinque lezioni tenute ad Oxford e a Londra nel 1882 per la fondazione Hibbert, aventi come tema: 'Religione nazionale e religione universale'.

Kuenen individua nella concezione puramente etica che i profeti avrebbero avuto della divinità il punto di passaggio tra una forma di religione nazionale, secondo la quale Yahweh deve aiutare Israele perché esso è il suo popolo, ad una forma di religione universale, secondo la quale Yahweh agisce, in base al proprio carattere etico, per l'attuazione della giustizia e, di conseguenza, aiuta anche i nemici d'Israele se è Israele ad essere nel torto.

L'interpretazione che, della profezia, hanno proposto sia Duhm che Kuenen pone, quindi, essenzialmente l'accento sul carattere etico della predicazione profetica. Di conseguenza, essi respingevano in secondo piano tutti quei tratti peculiari che possono essere riscontrati nei

libri profetici e che fanno pensare ad esperienze di carattere estatico dei profeti stessi, anzi, nell'opera specificamente dedicata alla profezia ebraica (*De Propheten en de prophetie onder Israels* [I profeti e la profezia in Israele], 1875) Kuenen considera le visioni e tutte le altre esperienze di questo genere che i profeti mostrano di aver sperimentato come puri e semplici espedienti letterari.

CONCLUSIONE

I lavori cui si è finora accennato considerano essenzialmente il fenomeno della profezia in sé e come elemento di trasformazione della religione ebraica, senza porsi, però, il problema dei rapporti della profezia con gli altri elementi costitutivi della religione d'Israele. Ridotto ai suoi termini essenziali, questo problema si risolve nel rapporto tra profezia e legge, intendendo per 'legge' essenzialmente le prescrizioni di carattere culturale contenute nei libri del *Pentateuco*. In altre parole, la polemica anticulturale dei profeti è diretta contro la legge o contro la prassi popolare?

La concezione tradizionale, che riportava a Mosè tutto il *Pentateuco*, non poteva, necessariamente, che ritenere la legge anteriore ai profeti, per cui la profezia si ritrovava ad essere un elemento antagonista della legge. Questa concezione tradizionale era, però, destinata ad essere dimostrata infondata dalla critica storica la quale finirà, anzi, col rovesciare nettamente questa posizione, individuando proprio nel movimento profetico l'elemento che ha determinato il formarsi della legislazione 'sacerdotale'.

Per poter mostrare come la critica abbia operato, occorre, però, soffermarci un momento sul problema della composizione del *Pentateuco*, problema che costi-

tuisce, in certo modo, la vera e propria spina dorsale di tutta la critica biblica.

VI.

IPOTESI DOCUMENTARIA

Fin verso la metà del diciottesimo secolo, gli studiosi si erano limitati ad esprimere dubbi sulla attendibilità dell'attribuzione a Mosè dei libri della legge, considerando, tuttavia, questi ultimi sempre come opere unitarie.

Nel 1753 venne pubblicato anonimo a Bruxelles un piccolo libro dal titolo *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*. L'autore di questo libro, Jean Astruc (1684-1766), medico personale di Luigi XIV, si proponeva, come appare dallo stesso titolo, di individuare quali scritti precedenti avesse adoperato Mosè nella redazione della *Genesi*. La sua non voleva essere, perciò, un'opera razionalistico-illuministica, anzi, proprio contro la critica spietata degli illuministi, egli intendeva sostenere la mosaicità della *Genesi*, ma, nonostante le intenzioni del loro autore, le *Conjectures* erano destinate ad aprire la via alla ricostruzione storica della composizione del Pentateuco.

Astruc aveva osservato che 'nel testo ebraico della Genesi, Dio è particolarmente designato con due nomi differenti. Il primo che vi si presenta è quello di Elohim... L'altro nome di Dio è quello di Jehovah' (pp. 10-11). Da ciò, egli aveva dedotto che, nella redazione del libro, Mosè doveva aver usato due 'memorie originarie' diverse nelle quali, appunto, la divinità era indicata con questi due appellativi.

Se lo scritto di Astruc rimase quasi senza eco in

Francia, esso destò, invece molta attenzione in Germania dove, nel 1779, J. G. Eichhorn (1752-1827), in una analisi delle fonti della *Genesi* basata sui medesimi principi, giunse a risultati molto simili. Pochi anni dopo, nel 1798, K. D. Ilgen (1763-1834) scoprì che, nella *Genesi*, non uno, ma due dei presumibili scritti originari indicavano la divinità col nome di *elohim* (*Die Urkunden des ersten Buchs von Moses in ihrer Urgestalt zum bessern Verständnis und richtigern Gebrauch derselben in ihrer gegenwärtigen Form aus dem Hebräischen mit kritischen Anmerkungen und Nachweisungen, auch einer Abhandlung über die Trennung der Urkunden* (I documenti del primo libro di Mosè nella loro forma originaria, per una migliore comprensione ed un più esatto uso degli stessi nella loro forma attuale, (tradotti) dall'ebraico, con osservazioni critiche e dimostrazioni, inoltre una dissertazione sulla divisione dei documenti).

Fino a questo momento, l'analisi si era polarizzata sulla *Genesi*: i risultati vedevano in quest'opera la riunione di un piccolo numero di documenti più antichi contenenti ognuno un racconto compiuto della storia delle origini (ipotesi dei documenti originari, *Urkundenhypothese*).

L'osservazione che nei documenti così individuati apparivano ancora contraddizioni e divergenze di stile, portò all'ipotesi che, anch'essi, fossero, a loro volta, formati di elementi più antichi, riuniti insieme senza un criterio preciso (ipotesi dei frammenti, *Fragmentenhypothese*), abbozzata da J. D. Michaelis (1717-1791) nel 1787 e sviluppata soprattutto da J. S. Vater (1771-1826) nel 1805, estendendola dalla *Genesi* a tutto il Pentateuco, (*Commentar über den Pentateuch* [Commento al Pentateuco, 3 voll., 1802-1805]).

L'ipotesi dei frammenti' aveva, però, il torto di non tenere conto del problema della riunione di queste possibili fonti originarie: essa aveva isolato un mosaico di numerosi frammenti, ma non era riuscita, altresì, a ricostruire il processo attraverso il quale, da queste fonti, si sarebbero formati i testi del *Pentateuco*.

Per dare una risposta a questo problema occorre, infatti, ordinare cronologicamente i vari possibili nuclei originari, individuare quale di essi potesse aver costituito quello più antico e determinare altresì il motivo dei successivi accrescimenti di questo nucleo originario: era necessario, in altre parole, porre il problema della composizione del *Pentateuco* in relazione con quello dello sviluppo della religione ebraica nel suo insieme.

Questo decisivo passo avanti nell'analisi della formazione del *Pentateuco* è stato compiuto da M.W.L. De Wette (1780-1849) e da Ewald, sostituendo all'ipotesi dei frammenti', l'ipotesi dei completamenti' (*Ergänzungshypothese*).

De Wette, nel suo *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel* (Manuale d'introduzione storico-critica alla Bibbia, 1817), stabilì, così, il seguente ordine di sviluppo storico del *Pentateuco*: i più antichi documenti (*Urkunden*) sono costituiti da due gruppi di testi, uno a carattere narrativo, indicante la divinità col nome di 'Jehowah' (il 'narratore annalista' = J) ed un altro, a carattere legislativo, indicante la divinità col nome di 'Elohim' (il 'narratore teocratico' = P). Queste due fonti originarie sarebbero state non semplicemente riunite, ma completate con tradizioni diverse, sia nazionali che straniere, da un 'narratore profetico' indicante anche esso la divinità col nome 'Elohim' (E). Il *Deuteronomio* (D), sostanzialmente da identificarsi col codice trovato

nel Tempio sotto il re Yosiah (622 a.C.), avrebbe completato la raccolta.

Ewald, dal canto suo, nel 1823, quando era ancora studente, modificò questa ipotesi di De Wette, proponendo di considerare come nucleo originario del *Pentateuco* i due scritti indicanti la divinità col nome 'Elohim' (E+P), nucleo che sarebbe stato, in seguito, completato con frammenti di uno scritto a carattere narrativo, indicante la divinità col nome 'Jehowah' (J).

Come appare già chiaramente da quanto si è detto, l'ipotesi dei completamenti' assegnava al movimento profetico una funzione importante nella redazione definitiva del *Pentateuco*, ma riteneva che la parte contenente la codificazione della ritualistica (P) fosse anteriore ad esso.

Nel 1835, però, J. F. L. George (1811-1873), in un lavoro sulle feste ebraiche di ispirazione chiaramente hegeliana (*Die älteren jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs*) (Le più antiche feste ebraiche con una critica della legislazione del *Pentateuco*), distinse, nello sviluppo religioso d'Israele, tre grandi tappe: ad una prima epoca mitica, sarebbe succeduta l'epoca dei poeti e dei profeti, nella quale il sentimento religioso sarebbe stato predominante e, a questa, una terza, caratterizzata dalla gerarchizzazione e dalla organizzazione della classe sacerdotale, nonché dalla redazione della legislazione rituale. A quest'ultima fase, posteriore all'esilio, appartarrebbe, in massima parte il 'Codice sacerdotale' (P).

Secondo un analogo schema di sviluppo, Eduard Reuss (1804-1891), nelle sue lezioni del 1833, aveva dichiarato postesiliche tutte le leggi rituali del *Pentateuco* (egli ne farà cenno, per iscritto, solo molto più tardi; si

veda *La Bible, trad. nouv. avec introd.*, vol. III, 1879, p. 23, n. 1: 'l'interesse principale dello storico deve vertere sulle date delle leggi... i profeti dell'8° e 7° secolo non sanno nulla della legge mosaica... Il *Deuteronomio* è la parte più antica della legislazione compresa nel *Pentateuco*... Ezechiele è anteriore alla redazione del codice rituale e delle leggi che hanno definitivamente organizzato la gerarchia...').

Seguendo questa via, prima Hupfeld, nel 1853, poi Kuenen, nel 1861, infine Graf, nel 1866, dimostrarono che la parte più recente del *Pentateuco* è costituita, appunto, proprio dal 'Codice sacerdotale'. In altre parole, contrariamente a quella che era stata l'idea dominante di tutta la prima metà del secolo, la legge andava considerata non come il punto di partenza della storia dell'antico Israele, bensì del giudaismo e questo è precisamente il tema di una delle più significative opere della storiografia relativa al Vecchio Testamento: i *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Prolegomeni alla storia d'Israele) di Julius Wellhausen (1844-1918), la cui prima edizione, del 1878, recava il titolo di *Geschichte Israels, I, Prolegomena*.

In essa, attraverso una sistematica analisi sia del culto che della tradizione, Wellhausen mostra come le singole manifestazioni della religione ebraica si siano venute via via trasformando fino ad irrigidirsi nella formulazione delle varie norme culturali e, in generale, nella formulazione della legge che costituisce, pertanto, il punto di partenza della storia del giudaismo, cioè della religione della legge. Uno dei fattori che maggiormente hanno contribuito allo sviluppo delle concezioni religiose ebraiche prima dell'irrigidimento di queste nella legge è stata, appunto, la profezia.

Così, tanto per limitarsi ad un unico esempio, se si considera il problema della centralizzazione del culto (che Wellhausen tratta nel primo capitolo), appare evidente che le parti più antiche del *Pentateuco* (JE) conoscono solamente una pluralità di luoghi santi (*bāmōt*) e che, soltanto al tempo del re Yosiah, si ebbe la centralizzazione del culto nel santuario di Gerusalemme, codificata nel *Deuteronomio*, centralizzazione questa che è chiaramente una conseguenza della predicazione profetica. Nel 'Codice sacerdotale', corrispondente al periodo più tardo, essa appare, infatti, come compiuta ormai da lungo tempo.

Il significato attribuito alla profezia quale elemento di sviluppo della religione ebraica dagli autori di cui si è ora parlato, appare in modo estremamente chiaro in un'opera d'insieme sulla religione d'Israele dovuta ad uno dei più significativi rappresentanti della cosiddetta 'scuola Wellhausen', Bernhard Stade (1848-1906): *Bibli-*

isches Theologie des Alten Testaments (Teologia biblica del Vecchio Testamento, I, 1905; II, postumo, 1911). In essa, Stade distingue, infatti, in maniera forse ancora più netta di quanto avessero fatto Duhm e Wellhausen, tre fasi nello sviluppo della religione ebraica, delle quali, la prima, la fase pre-profetica, ha inizio con Mosè ed ha, come propria idea fondamentale, che Yahweh è il dio d'Israele, mentre la seconda, la fase profetica, è quella che segna il periodo di trasformazione del primitivo yahwismo, sorto nel deserto, trasformazione, determinata, appunto, dal movimento profetico che rovescia completamente le convinzioni tradizionali d'Israele, vedendo rovina e peccato in ciò che l'opinione corrente considerava come bene, in base ad una nuova concezione secondo la quale la relazione tra l'uomo e la divinità di-

viene, da culturale, morale. A questa, segue una terza fase dello sviluppo della religione ebraica, quella dominata dalla legge sacerdotale, alla cui formazione hanno contribuito, sia la profezia (soprattutto Ezechiele), sia le particolari vicende politiche del popolo ebraico (la deportazione a Babilonia innanzi tutto).

Alla problematica storica che è alla base delle ricerche condotte dagli studiosi fin qui ricordati, appare, sotto certi riguardi, estraneo Franz Delitzsch (1813-1890) che, nella storia dell'esegesi biblica, occupa una posizione particolare. Delitzsch non è stato tanto uno storico, quanto, piuttosto, un grammatico, un lessicografo e, soprattutto, un esegeta ed è stato altresì uno dei pochi studiosi di formazione culturale non ebraica che abbia avuto una profonda conoscenza delle interpretazioni rabbiniche dei testi ed anche della moderna letteratura esegetica ebraica. Egli era, però, anche un luterano ortodosso, non esente da esperienze mistico-teosofiche.

Questi due aspetti della personalità di Delitzsch si rispecchiano in modo estremamente significativo rispettivamente nelle sue due opere riguardanti in particolare la profezia: da un lato, il suo *Biblischer Commentar über den Propheten Jesaja*, (Commentario biblico sul profeta Isaia, 1866, 3^a ed. 1875), uno dei capolavori dell'esegesi biblica, dall'altro, un'opera nella quale viene data una interpretazione della profezia nel suo complesso, pubblicata l'anno stesso della morte del suo autore, dal titolo *Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge* (Profezie messianiche in successione storica, 1890) che costituisce un significativo ed interessante esempio di come determinate concezioni religiose possano essere reinterpretate in termini storici.

Già F. D. E. Scheiermacher, pur insistendo sulla radicale differenza tra il Vecchio ed il Nuovo Testamento, aveva detto che, dai profeti e dai salmi è possibile ricavare una dottrina cristiana di Dio. Delitzsch, dal canto suo, precisando storicamente questo concetto, afferma che, con le predizioni messianiche, il giudaismo ha aperto la via a Gesù: 'Il cristianesimo è, nel Vecchio Testamento, in divenire. Allo stesso modo, si potrebbe dire che Cristo giunga attraverso il Vecchio Testamento' (p. 2).

Abbiamo già avuto modo di osservare come il pensiero protestante, contrariamente a quello cattolico, abbia veduto, nel Vecchio Testamento, non solo l'annuncio del Nuovo, ma anche la prima fase della rivelazione, culminata nell'avvento del Cristo. Di conseguenza, le parole dei profeti si riferiscono sia a fatti contemporanei, sia a fatti molto più lontani nel tempo. Questa 'ambivalenza' della profezia, propria della tradizione protestante, viene reinterpretata da Delitzsch nel senso che i profeti, tra cui lo stesso Gesù, annunciando un avvenimento futuro, sono stati tratti in inganno dalla 'legge dell'accorciamento prospettico' (*Gesetz der perspektivischen Verkürzung*), per cui hanno riferito all'immediato futuro ciò che invece appartiene ad epoche molto più remote nel tempo. Esiste, perciò, in ogni profezia del Vecchio, come del Nuovo Testamento, una pregnanza storica che è compito dello storico riconoscere.

VII.

Come abbiamo avuto modo di osservare, alcuni critici, tra i quali soprattutto Duhm e Kuene, si erano posti il problema se le numerose descrizioni di visioni, di stati di violenta esaltazione, di comportamenti singolari che è dato riscontrare nei libri profetici corrispon-

dano a esperienze effettivamente vissute da parte dei profeti, ovvero siano invece puri e semplici espedienti letterari escogitati allo scopo di conferire una particolare icasticità al racconto.

I due storici ora ricordati, conformemente alla loro interpretazione della profezia come riflessione etico-religiosa, avevano risolto il problema nel secondo senso. Questa loro interpretazione lasciava, però, adito a molti dubbi, soprattutto tenendo conto del fatto che analoghi atteggiamenti vengono attribuiti, nei libri storici, anche ai profeti vissuti prima dei profeti scrittori, per cui appariva difficile ammettere che, in questi ultimi, essi potessero essere considerati come puri e semplici espedienti letterari.

D'altro canto, durante la seconda metà del diciannovesimo secolo, erano nate e si erano venute sviluppando — su ispirazione anche della filosofia positivista — determinate discipline che si proponevano di studiare scientificamente i fenomeni normali e anormali della psiche umana. I risultati da esse conseguiti vennero presi in esame, in rapporto al problema dello sviluppo del fattore linguistico e religioso, da W. Wundt (1832-1920) in un'opera dal titolo *Völkerpsychologie, eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte* (Psicologia dei popoli, una ricerca delle leggi di sviluppo della lingua, del mito e del costume, 1906). Nel secondo volume di quest'opera (*Mythos und Religion*) vengono prese in considerazione le esperienze estatiche in rapporto al fattore religioso e, in particolare, in rapporto al fenomeno della profezia e viene posto il problema di come debba essere considerato il fenomeno della visione. Wundt conclude che la visione, avuta sia in sogno che durante lo stato di veglia, è la conseguenza di un parti-

W. Wundt
psicologia
profezia

colare stato di agitazione psichica. Forti impressioni, prolungati stati di tensione possono, infatti, determinare fenomeni come visioni, sogni, allucinazioni, tra i quali non è mai possibile tracciare una precisa linea di demarcazione. Questi stati psicologici anormali, che caratterizzano in modo particolare le manifestazioni religiose, devono, con ogni verosimiglianza, essere stati propri anche dei profeti ebraici, per cui le visioni, gli stati di esaltazione o di depressione e tutti gli altri fenomeni analoghi da essi descritti devono verosimilmente corrispondere ad esperienze psicologiche effettivamente sperimentate.

Partendo da questi presupposti, Gustav Hölscher (1877-1955), uno dei rappresentanti della cosiddetta *'Religionsgeschichtliche Schule'* cioè di quella posizione storiografica che, soprattutto in opposizione alle posizioni conservatrici del protestantesimo liberale, propugnava l'applicazione del metodo comparativistico anche alla religione cristiana ed ebraica, analizzò il profetismo ebraico nella sua classica opera *Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels* (I profeti. Ricerche sulla storia della religione d'Israele, 1914).

Pur senza ridurre tutto il profetismo a fenomeni di ordine psicologico, Hölscher considera il fenomeno nel suo insieme come condizionato da manifestazioni estatiche. Egli osserva, infatti, (pp. 140 segg.) che i fenomeni estatici propri dei *nəbī'im* ebraici trovano riscontro nelle manifestazioni religiose dei popoli vicini soltanto nell'area che abbraccia la Siria e l'Asia Minore. Da ciò egli trae la conclusione che la profezia deve essere stata estranea alla religione ebraica originaria, propria, cioè, dell'Israele nomade e che deve essersi comunicata ad Israele solo dopo l'insediamento in Kana'an, a seguito dei contatti con i popoli ivi già residenti, la cui religione sa-

G. H. Hölscher

Comparativismo
con Siria
Asia Minore

rebbe stata caratterizzata, appunto, da fenomeni di ordine estatico.

Accanto a questo problema, un altro se ne veniva, però, delineando: quello della ricostruzione dell'originario linguaggio profetico. Nonostante, infatti, che, con ogni verosimiglianza, la maggior parte dell'attività dei profeti deve essersi svolta per mezzo dell'uso della viva voce, la tradizione attribuisce loro una serie di scritti attraverso l'analisi dei quali è possibile tentare una ricostruzione di quelle che, presumibilmente, devono essere state le forme di espressione usate dai profeti nei loro infocati discorsi. Questa ricostruzione, nonché quella del processo attraverso il quale i libri profetici sono venuti assumendo la forma nella quale ci sono pervenuti, costituisce l'aspetto storico-letterario dell'analisi del profetismo ebraico.

Il merito di aver impostato questa problematica e di aver altresì determinato la metodologia con la quale affrontarla va interamente ad Hermann Gunkel (1862-1932), lo studioso che, per universale riconoscimento, apre la fase strettamente contemporanea della critica biblica.

In un breve schizzo della letteratura ebraica (*Die israelitische Literatur*), pubblicato nel 1906 in *Die Kultur der Gegenwart*, opera complessiva dovuta a più autori (parte I, sez. VII: *Die orientalischen Literaturen* [Le letterature orientali], pp. 51-102, 2ª ed. 1925, pp. 53-112), Gunkel, riprendendo un'idea che era già stata alla base di una ricerca di Adolf Jülicher sul discorso in forma di parabola nel Nuovo Testamento (*Die Gleichnisreden Jesu* [I discorsi in forma di parabola di Gesù], 1888), distinse nettamente, nella letteratura ebraica, l'elemento convenzionale e tipico dall'apporto

personale del singolo scrittore, affermando la netta predominanza del primo sul secondo. In altre parole, ogni scritto ebraico, come, in genere, tutti gli scritti del mondo antico, ma in maniera molto più marcata, va, innanzi tutto, considerato come l'espressione di un determinato 'genere' (*Gattung*) attraverso il quale l'ispirazione dello scrittore è costretta necessariamente ad esprimersi. Perciò, dice Gunkel (p. 52), il problema essenziale che, necessariamente, precede tutti gli altri, deve essere, a tal riguardo, quello di individuare questi 'generi'. Solo in tal modo si potrà, infatti, essere in grado di valutare l'apporto personale dello scrittore. Ora, per individuare esattamente questi 'generi', occorre porsi il problema di quale può essere stata la loro '*Sitz im Leben*' (lett. il loro 'posto nella vita'), cioè l'occasione e la situazione concreta da cui essi sono stati determinati. Così, ad esempio, il giudice avrà pronunciato una massima di diritto nel risolvere la questione che gli era stata proposta, le fanciulle avranno cantato l'inno di vittoria in occasione del ritorno dell'esercito vittorioso e via dicendo.

Col passare del tempo, però, questi 'generi', in origine del tutto puri, in quanto direttamente collegati con una determinata situazione concreta, distaccandosi parzialmente da questa, sono venuti assumendo una certa autonomia letteraria, se così si può dire, nel senso che, ad esempio, un inno di vittoria poteva venir composto e recitato anche al di fuori dell'occasione specifica alla quale esso era solitamente riconnesso, per esprimere uno stato di esaltazione o di giubilo. A seguito di questa 'autonomizzazione letteraria' dei vari 'generi', essi dovettero perdere la loro primitiva purezza, divenendo sostanzialmente forme di espressione da usarsi per sortire determinati effetti e che potevano, perciò, essere anche

mescolate insieme. I testi ebraici in cui soprattutto i vari 'generi' appaiono mescolati tra loro sono, appunto, i libri profetici.

I brevi cenni intorno alla letteratura profetica contenuti nel saggio di cui si è ora parlato, (pp. 79 segg.), vennero ripresi e svolti da Gunkel nel suo scritto *Die Propheten als Schriftsteller und Dichter* (I profeti come scrittori e poeti) posto, insieme ad altri, a mo' di introduzione ad una traduzione dei profeti di Hans Schmidt (*Die grossen Propheten, übersetzt und erklärt von Hans Schmidt mit Einleitungen versehen von Hermann Gunkel* [I grandi profeti, tradotti ed annotati da Hans Schmidt con introduzioni di Hermann Gunkel], 1915), che costituisce, con lievi modifiche, il quarto dei saggi tradotti qui appresso.

L'importanza di questo scritto nella storia della critica biblica e, in particolare, in quella degli scritti profetici, appare in tutta la sua evidenza sol che si rifletta al fatto che esso costituisce la prima applicazione a questi scritti di quel particolare tipo di analisi del testo che, denominato in un primo tempo 'Gattungsforschung' (ricerca dei generi) ed ora, generalmente, 'Formgeschichte' (storia della forma) rappresenta uno dei metodi più fecondi di risultati adoperati dalla più recente ricerca e di cui, come è stato giustamente osservato (K. Koch, *Was ist Formgeschichte?* [Che cos'è la 'Formgeschichte?'], 1964, p. 3) Hermann Gunkel è, intenzionalmente, il padre.

Tirando le fila di quanto siamo venuti fin qui considerando, possiamo dunque dire che quattro sono essenzialmente i problemi che la critica storica aveva posto ed era venuta discutendo a proposito della profezia ebraica fino all'inizio del primo conflitto mondiale.

Innanzitutto, quello della religione dei profeti, volto ad individuare l'esatto significato che, nella storia della religione ebraica, ha avuto il movimento profetico ed il rapporto intercorrente tra esso e gli altri elementi componenti la religione ebraica, come il culto, la legge e via dicendo.

In secondo luogo, il problema della politica dei profeti che si propone di indagare, tenendo presente la strettissima interdipendenza che, in Israele, vi era tra la religione e gli altri aspetti della vita, quale sia stata l'influenza che, sulla storia politica d'Israele, hanno avuto, sia il movimento profetico nel suo insieme, sia i singoli profeti, della cui potente personalità i testi ci forniscono una indiscutibile testimonianza.

In terzo luogo, il problema delle esperienze psicologiche di questi uomini, problema questo per nulla di importanza secondaria, in quanto, dagli scritti che vengono loro attribuiti, risulta in modo indubitabile che essi devono aver formulato le proprie convinzioni non attraverso una coerente riflessione, bensì attraverso esperienze a carattere estatico.

Da ultimo, il problema della loro forma di espressione, che, mentre da un lato cerca di individuare e di ricostruire le espressioni che i profeti devono aver realmente usato nei loro discorsi, dall'altro cerca di comprendere il processo attraverso il quale i libri profetici hanno assunto la forma in cui sono stati inclusi nel canone e sono giunti fino a noi.

Questi quattro problemi formano, appunto, l'oggetto dei quattro saggi pubblicati da Gunkel nel 1917 sotto il titolo *Die Propheten* (I profeti) che sono stati qui tradotti.

VIII.

Le osservazioni di Gunkel circa i mezzi di espressione adoperati dai profeti sono ispirate ad un principio (preminenza sull'elemento individuale e soggettivo dell'elemento collettivo e, in certo senso, tradizionale) che, da un punto di vista metodologico, doveva trovare, proprio a proposito del movimento profetico, un'applicazione molto più ampia.

Come si è detto, egli aveva osservato che le parole del profeta non possono essere adeguatamente comprese che in funzione di determinati generi di espressione, ma la figura del profeta era rimasta, pur sempre, quella di un privato, di un individuo, cioè, che esprimeva idee e concezioni proprie, cosicché la polemica svolta dai profeti contro il culto, così ampiamente documentata nelle nostre fonti, veniva sempre interpretata come l'opposizione di persone estranee al culto contro il culto come tale, in nome di una religiosità fondata su principi morali.

Wellhausen (*Prolegomena*⁶, p. 23) aveva detto che 'essi (i profeti) si infervoravano non contro i luoghi sacri, ma contro il culto che ivi veniva praticato e non soltanto contro la sua falsificazione, dal momento che vi si riscontravano abusi di ogni genere, ma quasi contro esso medesimo e contro ogni suo falso apprezzamento' e questa, sostanzialmente, è ancora l'interpretazione di Gunkel (si veda, qui appresso, specialmente pp. 217 segg.). Essa doveva essere, però, ben presto posta in dubbio ed è appunto questo specifico problema, quello, cioè, di una più esatta interpretazione della polemica anticulturale dei profeti, che la critica storica è venuta impostando ed elaborando dopo Gunkel e che, ancora oggi, la occupa.

L'opera in cui questa problematica storica è stata impostata è costituita dai sei volumi degli *Psalmenstudien* (Studi sui Salmi, 1921-1924) di Sigmund Mowinkel (1884-) e, più esattamente, dal terzo di essi intitolato *Die Kultprophetie und prophetische Psalmen* (La profezia culturale ed i salmi profetici, 1923). Queste ricerche mowinkeliane sui salmi dipendono strettamente da analoghe ricerche svolte precedentemente da Gunkel il quale aveva analizzato i salmi con quei medesimi criteri a cui si è accennato a proposito dei libri profetici: egli aveva, in tal modo (*Ausgewählte Psalmen* [Salmi scelti], 1904; *Die Psalmen* [I salmi], 1926; *Einleitung in die Psalmen* [Introduzione ai salmi], postumo, 1933) distinto i salmi in 'generi' (*Gattungen*), individuando per ogni 'genere' la sua collocazione nella realtà (*Sitz im Leben*). Mowinkel, influenzato anche dalle ricerche di J. Pedersen, affermò recisamente che le situazioni concrete da cui i salmi hanno tratto origine non sono reali, bensì culturali. Nel terzo volume degli *Psalmenstudien*, per venire subito al problema che qui ci occupa, egli osserva, infatti, come alcuni salmi (il LX, il LXXV, l'LXXXII, il CX, ad esempio) contengano parti nelle quali Yahweh parla in prima persona e che hanno la stessa struttura di frasi o espressioni profetiche. Secondo Mowinkel, ciò può essere spiegato considerando questi passi come 'parole che danno una divina risposta ad una domanda, posta in una particolare situazione culturale, da un ministro del culto che si considerava, ed era considerato dai suoi contemporanei, come dotato di capacità profetiche, anche se, forse, addetto permanentemente ad un simile ufficio' (p. 3). Di conseguenza, conclude l'autore, i *nēbī'im* dovevano costituire originariamente una congregazione avente, accanto a quella dei sacerdoti, specifiche funzioni

culturali. Col tempo, tale congregazione avrebbe perduto i suoi caratteri peculiari, divenendo, alla fine, quella dei musicisti del tempio. I profeti non sarebbero stati, perciò, privati estranei al culto, bensì componenti di una determinata congregazione culturale, per cui la loro polemica anticulturale non può più essere interpretata come una opposizione al culto come tale in nome di determinate idealità morali, bensì deve necessariamente essere considerata come l'opposizione a determinate forme culturali storicamente circostanziate.

Posto da Mowinkel il problema in questi termini, numerosi studiosi vennero riesaminando i testi profetici onde individuare precise testimonianze che potessero provare, o, perlomeno, precisare l'ipotesi mowinkeliana. Così, nel 1933, Gerhard von Rad (*Die falschen Propheten* [I falsi profeti]), mostrò come i profeti di salvezza debbano essere considerati come facenti parte del personale addetto al culto, mentre Aubrey R. Johnson, in uno studio dal titolo *The cultic prophet in ancient Israel* (Il profeta culturale nell'antico Israele, 1944), richiamò l'attenzione su passi come *II Re*, 4.23 e 25, da cui appare chiaramente come i profeti dovevano venir consultati in determinati giorni ed in determinati luoghi, giorni e luoghi che sono le feste ed i luoghi sacri di Yahweh (2ª ed., 1962, p. 26), per cui le loro figure appaiono strettamente collegate con i vari santuari.

In questo lavoro, Johnson non si era, però, posto il problema se anche i profeti scrittori possano essere considerati come facenti parte di tali comunità culturali. Specialmente tenendo conto della netta distinzione tra i profeti scrittori ed i loro predecessori, propria praticamente di tutta la storiografia precedente e che soltanto Gunkel aveva cominciato a limitare, rilevando tutta una

serie di innegabili affinità tra figure come Elia o Eliseo da un lato ed Amos o Isaia dall'altro e ponendo altresì in evidenza l'ininterrotta continuità storica del fenomeno (si vedano, più oltre, specialmente le pp. 121-22 e 125-26), la questione appariva della massima importanza. Ad essa dette una risposta decisamente affermativa Alfred Haldar nel suo libro *Associations of cult Prophets among the Ancient Semites* (Associazioni di profeti culturali tra gli antichi semiti, 1945). Haldar si pone il problema dal punto di vista comparativistico, partendo, cioè, dal presupposto, accettato da molti studiosi, che le religioni di tutto l'oriente antico sarebbero state caratterizzate da una analoga struttura (*pattern*) mitico-culturale e giunge, in tal modo, ad individuare in termini come *nōkēd* ('pastore', ciò che si proclama Amos in 1.1) il nome di funzionari culturali: in una delle tavolette di Ugarit, infatti, il re è chiamato *rb kbnm rb nkd m*, cioè 'capo dei sacerdoti e capo dei pastori', dove il termine 'pastori' indica, molto verosimilmente, un corpo con funzioni culturali analogo a quello dei sacerdoti (p. 47). Secondo le conclusioni di Haldar, perciò, tra i profeti scrittori ed i loro predecessori non vi sarebbe differenza alcuna: sia gli uni che gli altri dovevano far parte di un corpo di addetti ai vari santuari, tra cui quello di Gerusalemme, secondo un costume proprio di tutto l'oriente antico. Di conseguenza, Haldar cerca di individuare a quali specifiche situazioni culturali possano essere riferiti determinati passi profetici e i due libri di Ivan Engnell, *Studies in divine Kingship in Ancient Near East* (Studi sulla regalità divina nell'antico vicino oriente, 1943) e *The Call of Isaia* (La vocazione di Isaia, 1949) costituiscono una ulteriore precisazione di tale ipotesi: nel secondo di essi, il capitolo 6 di *Isaia*, ove il profeta narra la propria 'vo-

cazione' è interpretato, infatti, tenendo presente il rituale della festa dell'intronizzazione del re-dio che coincide con la festa dell'anno nuovo.

Questa nuova considerazione delle persone dei profeti, non viste più isolatamente, bensì come dipendenti da associazioni o gruppi aventi proprie funzioni culturali, permetteva, però, di formulare con precisione un problema innanzi al quale la critica storica era rimasta, in precedenza, sostanzialmente incerta: quello dell'origine e della trasmissione dei libri profetici. Riconosciuto, infatti, che, salvo poche eccezioni (soprattutto *Ezechiele*), i libri profetici, così come essi ci sono giunti, non possono essere stati redatti dal profeta a cui vengono attribuiti dalla tradizione, si trattava di individuare chi possa aver raccolto le parole dei singoli profeti, come esse possono essersi tramandate e, da ultimo, fissate per iscritto e di determinare quando questo processo può essere avvenuto. Il profeta, si pensava, deve aver avuto discepoli propri, i quali hanno raccolto dalla viva voce del maestro le sue parole, assicurandone, in tal modo, la conservazione. Il processo attraverso il quale, da tali tradizioni orali, si sarebbero, alla fine, formati i libri profetici veri e propri consterebbe, secondo Theodore H. Robinson (*Prophecy and the prophets in ancient Israel* [La profezia ed i profeti nell'antico Israele], 1923, pp. 50-59 della 2ª ed., 1953) di tre distinte fasi. Nella prima fase, i discepoli o anche i semplici ascoltatori del profeta avrebbero raccolto le brevi frasi pronunciate da costui in questa o in quell'occasione, riunendole per iscritto, in piccole raccolte. In seguito, nella seconda fase della formazione degli scritti profetici, diverse di queste 'raccolte' — alcune autentiche, altre non autentiche — sarebbero state riunite, essenzialmente seguendo

il criterio dell'affinità del soggetto. Nella terza fase, infine, da questa serie di raccolte di detti profetici sarebbero stati elaborati i libri profetici veri e propri.

Incerti, in questa ricostruzione, rimanevano, sia il circolo nel cui ambito questo processo di raccolta e di elaborazione sarebbe avvenuto, sia la cronologia di tale elaborazione. Di questi due problemi, tra loro strettamente connessi, H. S. Nyberg (*Studien zum Hoseabuche: zugleich ein Beitrag zur Klärung des Problems der alttestamentlichen Textkritik* [Studi sul libro di Osea: nello stesso tempo un contributo alla chiarificazione del problema della critica del testo del Vecchio Testamento], 1935) e H. Birkeland (*Zum hebräischen Traditions-wesen: die Komposition der prophetischen Bücher des Alten Testaments* [Sull'essenza della tradizione ebraica: la composizione dei libri profetici del Vecchio Testamento], 1938), suggerirono una soluzione secondo la quale la redazione definitiva dei testi, così come essi sono entrati nel canone, sarebbe interamente postesilica, mentre veicolo della tradizione orale durante il periodo precedente sarebbero state quelle associazioni culturali di profeti i quali avrebbero, in tal modo, conservato le parole delle più grandi figure profetiche uscite dai loro ranghi. A tal proposito, anzi, Engnell, in un articolo pubblicato nel 1947 dal titolo *Profetia och tradition* (Profezia e tradizione) precisa che questi 'detti profetici', conservati e trasmessi in seno alle comunità profetiche dovevano, verosimilmente, essere considerati come materiale culturale, per cui è possibile pensare che essi abbiano conservato quasi intatta la loro forma originaria.

Le ipotesi avanzate dagli autori a cui si è ora accennato — indicati di solito complessivamente come 'la

scuola scandinava' — riguardano essenzialmente, come si è potuto vedere, non tanto il fenomeno della profezia in sé, quanto, piuttosto, la collocazione che i profeti, come classe sociale, hanno occupato in seno all'antico Israele. Contemporaneamente, però, altri storici avevano ripreso in esame i vari problemi che, come si è cercato di mostrare, la critica storica aveva, in precedenza, formulato ed elaborato a proposito dei profeti ebraici, innanzi tutto quello delle loro esperienze estatiche. A questo proposito, il libro di Hölscher di cui si è fatto cenno aveva posto, in certo senso, un punto fermo, rimasto acquisito alla storia della critica: i profeti, i più antichi così come i profeti scrittori, sono uomini cui non sono estranee esperienze di ordine estatico. Il problema storico era diventato, perciò, a tale riguardo, quello di determinare il rapporto tra queste esperienze di ordine psicologico ed il contenuto del messaggio profetico: Gunkel, specialmente nel primo dei quattro saggi qui tradotti, e Adolph Lods in un articolo del 1931 intitolato *Recherches récentes sur le prophétisme israélite*, hanno infatti particolarmente insistito sulla necessità di non trascurare questo aspetto della personalità dei profeti, ma, al tempo stesso, di non considerare tali fenomeni estatici come l'elemento essenziale del profetismo ebraico.

Hölscher, come si è detto, aveva formulato l'ipotesi che il profetismo — in quanto caratterizzato da fenomeni estatici — non fosse originariamente ebraico. Su questa via, egli fu seguito da A. Jepsen (*Nabi: soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte* [*Nabi: studi sociologici sulla storia della letteratura e della religione del Vecchio Testamento*], 1934), da T. J. Meek (*Hebrew Origins* [Origini ebrai-

che], 1936), da R. Knight (*The hebrew prophetic Consciousness* [La coscienza profetica ebraica], 1947), ma Gunkel (si veda più oltre, p. 125) e Haldar rifiutarono nettamente questo modo di vedere la profezia, affermando, in special modo il secondo, che il profetismo, accompagnato dai fenomeni di ordine estatico che lo caratterizzano in Israele, è stato, in realtà, una manifestazione propria di tutto l'Antico Oriente, particolarmente riscontrabile tra Sumeri, Babilonesi ed Assiri (*op. cit.* pp. 25 e 118 segg).

Gli scrittori della cosiddetta 'scuola scandinava', come si è visto, avevano fatto dei profeti — anche dei profeti scrittori — i rappresentanti di una classe di persone addette, accanto ai sacerdoti, al culto di Yahweh. Accettando questa ipotesi, si poneva, però, il problema, di importanza essenziale, di quale potesse essere il significato della polemica anticulturale che caratterizza, in modo così significativo, diversi passi di profeti come Amos, Isaia, Geremia. In altri termini, accettando in pieno, ad esempio, le ipotesi di Haldar, necessariamente, la critica che, del sacrificio e del culto in generale, sembrano fare, negli scritti loro attribuiti, un Amos, un Isaia o un Geremia non poteva più essere interpretata come il rifiuto del culto come tale (posizione questa inconcepibile in persone aventi esse stesse funzioni culturali), bensì come una polemica contro determinate forme culturali da essi ritenute aberranti.

Così, mentre un autore conservatore come P. Voltz scriveva, ancora nel 1938 (*Prophetengestalten des Alten Testaments* [Figure profetiche del Vecchio Testamento]), che 'la religione profetica del Vecchio Testamento si pone in acuta opposizione con la religione sacerdotale o religione del culto. La religione sacerdotale è la religione

del sacrificio. Il sacerdote reca i doni dell'uomo dal basso verso la divinità. La religione profetica è la religione della parola: essa reca la voce di Dio dall'alto verso gli uomini' (p. 56), W. O. E. Oesterley, in un importantissimo saggio sul sacrificio nell'antico Israele (*Sacrifices in Ancient Israel. Their Origin, Purpose and Development* [I sacrifici nell'antico Israele. La loro origine, scopo e sviluppo], 1937), esprimeva l'opinione che la polemica anticulturale dei profeti avrebbe avuto ad oggetto non la pratica culturale in sé, ma soltanto quegli elementi pagani che si erano introdotti nel culto di Yahweh.

Un'altra soluzione del problema avrebbe potuto essere quella secondo la quale i profeti scrittori, a differenza dei loro predecessori, potevano non essere appartenuti a tali associazioni di culto, ma diversi studi, come, ad esempio, *Problèmes du livre d'Habacuc* di P. Humbert (1944) e *Studies in the book of Nahum* (Studi sul libro di Nahum) di A. Haldar (1947) sembrarono confermare la prima ipotesi mettendo in evidenza molti elementi dei testi profetici che, verosimilmente, devono riportarsi a determinate situazioni culturali.

Per reagire contro questa tendenza, R. Hentschke, in un recente lavoro dal titolo *Die Stellung der vorexilischen Propheten zum Kultus* (La posizione dei profeti precedenti all'esilio rispetto al culto, 1956), ha cercato di individuare quale può essere stato il preciso motivo di opposizione dei profeti nei confronti del culto. Egli accetta il principio che i profeti non potevano opporsi al culto come tale, ma che la loro polemica deve essere stata strettamente condizionata da precise circostanze storiche. Quali possono essere state, dunque, queste circostanze? Il culto, egli dice, durante l'ottavo ed il set-

timo secolo avanti Cristo, aveva, in Israele, lo stesso significato e la stessa funzione che aveva presso tutti gli altri popoli dell'oriente antico: quello di garantire, attraverso il compimento di determinati atti sacri — tra i quali, innanzi tutto, il sacrificio — la vita della comunità. In altre parole, la divinità esigeva il compimento di determinati atti, ma, una volta che la comunità li aveva compiuti, essa era automaticamente garantita dalla divinità medesima. Contro una simile concezione, fondamentalmente magica del culto, i profeti, assertori della sovranità assoluta di Yahweh, si sarebbero opposti in nome di un diverso rapporto tra Dio e Israele. D'altra parte, sempre secondo Hentschke, dai testi biblici non sarebbe neppure possibile trarre testimonianze tali da cui si possa argomentare incontrovertibilmente che i *nebi'im* precedenti ai profeti scrittori fossero, in qualche modo, legati ai vari luoghi di culto per cui, egli conclude, è scarsamente attendibile l'ipotesi secondo la quale i profeti avrebbero fatto parte di una organizzazione culturale.

Questo rifiuto dell'ipotesi base della 'scuola scandinava' porta, però, al disconoscimento di diversi risultati concreti e, d'altra parte, dire, come fa lo Hentschke, che i profeti rifiutavano non il culto come tale, bensì il culto come mezzo magico di rapporto con la divinità, significa postulare, in certo senso, un concetto del culto al di fuori della storia. In altre parole, per dimostrare esatta la propria tesi, Hentschke avrebbe altresì dovuto dimostrare che, non solo ogni concezione a carattere magico-animistico è aliena almeno dai profeti scrittori — cosa questa che difficilmente può sostenersi — ma dimostrare anche che essi possedevano, sia pure in una forma embrionale, una coscienza dello specifico signifi-

cato che avevano le pratiche culturali, il che è, francamente, del tutto inaccettabile.

Quantunque presenti argomentazioni meno specifiche, appare, nell'insieme, più accettabile l'articolo di H. H. Rowley, *Ritual and the Hebrew Prophets* (Il rituale ed i profeti ebraici, 1956), articolo di estremo interesse soprattutto per la lunga e minuziosa discussione delle varie ipotesi avanzate negli ultimi tempi a proposito dei problemi in questione, ma, forse, troppo sfuggente nelle conclusioni. Rowley accetta le conclusioni della 'scuola scandinava' soltanto in parte, riconoscendo, cioè, un carattere verosimilmente culturale alla profezia prima dei profeti scrittori. 'Per quanto concerne le maggiori figure — come Amos, Isaia e Geremia — è molto difficile, egli dice, supporre che essi siano stati profeti culturali'. Egli nega, in sostanza, che il canone profetico sia composto 'in larga parte di liturgie culturali'; se è possibile riconoscere, nei libri profetici, testi di questo genere, ciò non può significare che tutti i libri profetici debbano aver avuto necessariamente questo carattere.

ix.

Se vogliamo fare il punto sullo stato attuale della ricerca storica relativa alla profezia ebraica, dobbiamo, perciò, dire che la critica, dopo aver individuato nel profetismo non un fenomeno a sé stante, ma avente una determinata collocazione in seno alla prassi religiosa dell'antico Israele, non è poi riuscita a far rientrare nel quadro di tale ipotesi anche quei personaggi cui la tradizione attribuisce i libri profetici del canone del Vecchio Testamento. Il vero problema storico della profezia rimane, perciò, quello della individuazione dell'esatto

significato della polemica anticulturale, così come essa risulta dai testi dei profeti scrittori.

Certamente, dopo le ricerche della 'scuola scandinava', anche senza accettarne tutti i risultati, appare difficile considerare ancora il profetismo come un fenomeno del tutto a sé stante che, da un certo momento in poi, col sorgere delle grandi figure dei profeti scrittori, si sarebbe contrapposto al culto come tale in nome di una religiosità fondata non più sul rito, ma sulla moralità. Troppi sono gli elementi che rivelano affinità profonde tra i profeti scrittori e i loro predecessori per postulare tra essi e questi ultimi una differenza radicale.

D'altro canto, nella tradizione giudaica, i grandi profeti scrittori non sono stati i soli a rifiutare il culto e, in particolare, il sacrificio: in un periodo molto più tardo, gli esseni, secondo la testimonianza di Filone (*Quod omnis probus liber sit* § 75) 'non sacrificavano animali, ma giudicavano più opportuno rendere veramente santi i loro pensieri'. Può pensarsi ad una derivazione della posizione essena da quella profetica? Secondo uno studioso svedese del secolo scorso, C. A. Agardh (*Om Profeterna och Esseerna bland Judafolket* [Intorno ai profeti e agli esseni in seno al popolo giudaico], 1885), tale derivazione sussisterebbe ed il tramite attraverso il quale essa sarebbe avvenuta andrebbe identificato nei recabiti, gruppo o setta che proclamava che la vera religione di Yahweh non poteva essere dissociata dal nomadismo.

Per quanto riguarda gli esseni, i rotoli scoperti presso il Mar Morto alcuni anni or sono fanno pensare che il loro rifiuto del sacrificio vada interpretato nel senso di una sostituzione ad esso di una prassi sacramentale (battesimo e pasto in comune) concezione questa che non può essere fatta risalire all'antico Israele e che, molto

verosimilmente, deve essere derivata da influenze straniere, mentre, per quanto riguarda i recabiti, le nostre fonti non parlano affatto di un loro particolare atteggiamento anticulturale.

Pensare, quindi, che tutta la storia ebraica conosca un rifiuto del sacrificio e che tale rifiuto possa, in ultima istanza, riportarsi alla crisi religiosa determinatasi a seguito dell'insediamento in Kana'an, è una tesi che non può essere giustificata sulla base delle fonti a nostra disposizione. Fatto sta — e Gunkel mette molto bene in evidenza questo particolare nelle pagine che seguono — che il dio dei profeti è, innanzi tutto, il Yahweh del deserto, l'antico dio guerresco degli Ebrei nomadi. Dopo l'insediamento in Kana'an, il carattere di questo dio venne mutandosi, essenzialmente per il passaggio dalla forma nomade a quella sedentaria della vita del popolo ebraico, con i relativi mutamenti di abitudini e col passaggio dalla pastorizia all'agricoltura, che comportava necessariamente un mutamento nel regime delle feste. A tale mutarsi del carattere del dio non era, naturalmente, estraneo il contatto con le divinità locali che in parte si contrapposero, in parte si fusero con esso. Ma tutto ciò comportava, necessariamente, una trasformazione dei rapporti tra la comunità e la divinità, cioè del culto. Ora, questa trasformazione deve essere avvenuta con una sovrapposizione di determinate forme culturali, legate alla vita nomade, a determinate forme culturali, legate alla vita sedentaria, già esistenti in Kana'an e che gli Ebrei devono avervi trovate all'atto del loro insediamento.

La critica storica ha individuato una doppia classe sacerdotale al servizio di Yahweh in Israele: da una

parte i profeti, dall'altra i sacerdoti. Potrebbe anche essere avanzata l'ipotesi che queste due classi sacerdotali rappresentino l'una — quella dei profeti — i resti dell'antica classe sacerdotale dell'Israele nomade, l'altra — quella dei sacerdoti — la nuova classe sacerdotale venutasi a formare a seguito delle trasformazioni del culto di Yahweh determinatesi dopo lo stanziamento in Kana'an. Se ciò fosse esatto, la polemica anticulturale dei profeti-scrittori potrebbe essere interpretata come l'ultima fase di una lunga polemica, verosimilmente mai sopitasi, tra la vecchia classe sacerdotale dei profeti, ridotta ormai in posizione subordinata, e la nuova, che, divenuta ufficiale, aveva ricevuto l'appoggio del potere costituito. I termini della polemica devono essere rimasti sostanzialmente quelli originari, la contrapposizione, cioè, tra il vecchio Yahweh del deserto degli Ebrei nomadi e la nuova concezione della divinità non esente da contaminazioni straniere; una polemica, dunque, fondamentalmente a carattere nazionalistico-religioso. Proprio per questo suo carattere, essa dovette, perciò, rinfocolarsi a seguito delle vicende politiche che portarono alla distruzione d'Israele e all'assoggettamento di Giuda all'Assiria, ma, sia per l'allargamento degli orizzonti dovuto al forzato inserimento degli stati palestinesi nel gioco delle grandi potenze, sia anche per il sorgere di personalità il cui sentire era di molto superiore a quello dei loro contemporanei, essa dovette venire lentamente trasformandosi; cosicché, dall'idealizzazione della figura del vecchio dio guerriero, i grandi profeti-scrittori, hanno saputo trarre una immagine della divinità nella quale è dato incontestabilmente riscontrare, per la prima volta, concezioni di ordine morale.

Forse potrebbe essere questa la via da seguire per

Fausto Parente

cercare di conciliare l'interpretazione classica della profezia ebraica come la prima concezione etica della divinità, che, nel suo nucleo essenziale, rimane ancora oggi pienamente valida, con i risultati della più recente critica, molti dei quali possono ormai considerarsi come definitivamente acquisiti*.

FAUSTO PARENTE

I profeti

* Le note al testo fra parentesi quadre sono del traduttore.