

James M. Bos, *Reconsidering the Date and the Provenance of the Book of Hosea. The Case for the Persian-Period Yehud* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 580; London-New Delhi-New York-Sydney: Bloomsbury 2013). Pp. XII+196. \$ 91 (HB), \$31,46 (PB), \$22,25 (eBook). ISBN 978-0-567-16418-6 (HB), 978-0-567-65717-6 (PB), 978-0-567-068897 (eBook)

E se Osea non fosse esistito davvero...? Il neostoricismo negli studi biblici contemporanei – prospettive e inquietudini

What If Hosea Hadn't Actually Existed ...?

The New Historicism in the Contemporary Biblical Studies – Prospects and Concerns

ARNOLD ZAWADZKI

Institute of Biblical Studies, John Paul II Catholic University of Lublin
e-mail: zawadzki.a@icloud.com
ORCID: 0000-0002-7827-7881

Abstract: The article presents an extended review of James M. Bos's book *Reconsidering the Date and the Provenance of the Book of Hosea. The Case for the Persian-Period Yehud*, against the backdrop of the issue of the new historicism in biblical studies. After a brief overview of the phenomenon of this new historicism (its genesis and historical development), Bos's approach is discussed from the point of view of its ideological-philosophical context. Then a detailed analysis of the entire structure of Bos's book is presented, along with a critical assessment of his reasoning. The author of the article argues that the new historicist approach is completely subjective and wrong, as it absolutizes a philosophical principle without admitting the element of faith or any possibility of coincidence or doubt.

Keywords: new historicism, new historicism in biblical studies, Hosea, Bos, Persian period, Liverani

Parole chiave: neostoricismo, neostoricismo negli studi biblici, Osea, Bos, periodo persiano, Liverani

Dai tempi di Giambattista Vico lo storicismo nelle scienze umanistiche, specie in quelle della letteratura, continua ad esercitare un fascino su molti per la semplicità del suo metodo, per la chiarezza della sua esposizione e per la disarmante logicità dell'argomentazione addotta. Tuttavia, lo storicismo, come ogni "-ismo", è un'ideologia che assolutizza un principio, attorno al quale costruisce un

sistema compatto, dove non c'è spazio per caso, dubbio o fede. Non sorprende che lo storicismo ebbe un gran successo in quella Germania dell'Ottocento dominata dal pensiero di Novalis, Herder e soprattutto Hegel. Infatti, gli sconvolgimenti sociali causati dai processi capitalistici influivano sulla riflessione filosofica tedesca così fortemente che l'idealismo ben presto cominciò a trasformarsi in storicismo – ideologia cioè che incentrava la sua ricerca filosofica attorno al pensiero del soggetto, che però diventava ora pensiero storico di un soggetto immerso nel tempo e in continuo sviluppo. Non esiste – direbbero gli esponenti dello storicismo – una realtà umana, immutabile e fissa, in quanto essa è in continuo divenire. Perciò anche la verità ha una natura storica, perché tutto ciò che è umano (p. es. il significato di un testo letterario) vive e muta nel tempo¹. Si può capire donde venga in quel periodo la diffidenza nei confronti del positivismo, che a sua volta cercava la solidità e l'inconfutabilità delle sue risposte nelle scienze naturali.

1. Il neostoricismo e i suoi tratti principali

A partire dagli anni '80 del XX secolo si sviluppa negli Stati Uniti in California, all'università di Berkeley, nell'ambito degli studi della letteratura, una nuova corrente, il cosiddetto neostoricismo², che – come si vedrà in seguito – influisce anche su alcune derive dell'esegesi biblica. Poiché non ne esiste una definizione univoca³, se ne possono determinare soltanto alcuni tratti essenziali, il principale dei quali è lo stampo marxista, con tutte le conseguenze che ciò comporta⁴.

1 *Verum ipsum factum*: la vera conoscenza coincide con la conoscenza di ciò che si è fatto — questa idea coniata da Vico può essere considerata il fondamento di ogni successivo storicismo. Il termine “storicismo” fu usato per la prima volta da Novalis in una nota, ma in un modo più pensato esso fu usato da Karl Werner (*Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher* [Vienna: Braumüller 1881]); cf. anche E. Rothacker, “Das Wort ‘Historismus’”, *ZDW* 16 (1960) 3-6.

2 Il termine “neostoricismo” è stato coniato da Stephen Greenblatt, pioniere e principale esponente di questa corrente nella critica letteraria più che nella filosofia.

3 S. Greenblatt (*Learning to Curse-Essays in Early Modern Culture* [New York: Routledge 1990] 3) chiama il neostoricismo una “traiettoria”; L. Montrose (“Renaissance Literary Studies and the Subject of History”, *English Literature Renaissance* 16/1 [1986] 6) lo chiama un “orientamento”; J. Fineman (“The History of the Anecdote: Fiction and Fiction”, *The New Historicism* [a cura di H.A. Veese] [New York – London: Routledge 1989] 52) lo definisce una “postura intellettuale”; invece C. Gallagher (“Marxism and the New Historicism”, *The New Historicism* [a cura di H.A. Veese] [New York – London: Routledge 1989] 37) lo descrive come un “fenomeno di un'apparente indeterminazione politica”.

4 Così E. Pechter, “The New Historicism and Its Discontents: Politicizing Renaissance Drama”, *PMLA* 102 (1987) 292. Tuttavia – come nota G. Hens-Piazza – non tutti condividono il suo punto di vista: G. Hens-Piazza, *The New Historicism* (Minneapolis, MN: Fortress Press 2002) 16-18. Cf. anche la discussione circa l'influsso del marxismo negli studi della letteratura: P. Macherey, *A Theory of Literary Production* (London: Routledge and Kegan Paul 1978); T. Eagleton, *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory* (London: New Left Books 1976); J. Hawthorn, *Cunning*

1.1. La matrice marxista e i suoi risvolti metodologici

La genesi marxista⁵ la dice lunga sulla predilezione del neostoricismo per il determinismo materialista nell'ambito della letteratura. Le leggi del libero mercato influirebbero sia sulla qualità delle opere letterarie, che sulla tematica che gli autori scelgono. E non importa se si tratti di un romanzo o un'opera scientifica, infatti tutti i discorsi, che l'uomo possa concepire, sono ugualmente significativi ed importanti, perché non è consentito dire – in quanto non è possibile verificarlo – quali fonti di sapere siano da ritenere attendibili, e quali – al contrario – inattendibili. Il sospetto nei confronti di ogni discorso (tipico anche del decostruzionismo⁶) e la mancanza di una netta differenziazione tra discorso scientifico e discorso letterario, che affermerebbe l'autonomia dell'uno nei confronti dell'altro, comporta che le linee di demarcazione tra discorsi diversi siano talmente fluttuanti e sfumate che tutta la sfera della comunicazione umana diventa un unico e informe oggetto dell'analisi neostoricista, e in pratica ciascuno – al di là delle sue effettive competenze – può ergersi a giudice per dichiarare che cosa sia valido o futile⁷. Anche lo studio della storia perderebbe la sua autonomia come disciplina del sapere, perché non condurrebbe verso la verità dei fatti realmente accaduti (verso cioè la cosiddetta fattualità), dato che essi sono irricostruibili. Nell'approccio neostoricista non è legittimo, dunque, interrogarsi su che cosa sia oggettivamente accaduto, ma piuttosto su come si scrive la storia, su come la si pensa e soprattutto su come la si crea a partire dal soggetto che vi riflette sopra. Dunque, non tanto la storia in sé, quanto la riflessione del soggetto su di essa è al centro dell'interesse del neostoricismo. *History has a history*⁸ – questo è il leitmotiv del neostoricismo. La storia ha una sua storia (oppure la storia racconta storie) e il neostoricismo cerca di ripercorrerne il percorso, mettendo in evidenza come lungo tale percor-

Passages: New Historicism, Cultural Materialism and Marxism in the Contemporary Literary Debate (London: Arnold Press 1996).

- 5 Chiaramente, oltre a Marx, nel neostoricismo si possono individuare altri influssi filosofico-ideologici, come quelli di Foucault, del femminismo, di Geertz, White e Bakhtin. Lo fa giustamente notare G. Hens-Piazza (*The New Historicism*, 27-31).
 - 6 L'idea che il neostoricismo sia una valida alternativa al decostruzionismo, femminismo e marxismo (cf. H.A. Veenser [a cura di], *The New Historicism Reader* [New York — London: Routledge 1994] 224) prima è stata respinta da G.Ch. Spivak ("The New Historicism. Political Commitment and the Postmodern Critic", *The New Historicism* [a cura di H.A. Veenser] [New York – London: Routledge 1989] 280 e 287). Poi un'ulteriore e animata discussione tra diversi critici non è stata capace di dirimere la questione: cf. D.E. Wayne, "New Historicism", *Encyclopedia of Literature and Criticism* (a cura di M. Colyle et al.) (London: Routledge 1990) 792.
 - 7 Sul carattere sovversivo e ribelle del neostoricismo nei confronti dell'establishment accademico: J.M. Guy – I. Small, *Politics and Value in English Studies? A Discipline in Crisis?* (Cambridge: Cambridge University Press 1993) 15-19.
 - 8 A.C. Danto, *Analytical Philosophy of History* (Cambridge: Cambridge University Press 1968) 111; L.O. Mink, *Historical Understanding* (Ithaca, NY – London: Cornell University Press 1987) 182-194. Citato da: D. Heck, "Wokół nowego historycyzmu", *PLit* 88/2 (1997) 104.
-

so l'uomo, comprendendo la storia, guardando ai suoi antenati, ricordando i fatti memorabili, comprende in realtà sé stesso e il suo posto nella società. Ma il punto di partenza di tale comprensione è l'esserci dell'uomo immerso nel tempo e nello spazio, quei condizionamenti (fattori) materiali cioè che si rispecchiano nel modo di scrivere la storia, e che il neostoricista cerca appunto di capire.

1.2. La “memoria culturale” – fattore principale nella creazione di una storia ufficiale

È lì – in quel processo che conduce verso la creazione della storia ufficiale e accademicamente riconosciuta come tale – che si cerca di individuare quei fattori quali il materialismo, la lotta di classe e l'influsso del potere, che potevano essere all'origine di una determinata visione della storia e dei fatti sedicentemente accaduti. Tale approccio alla storia, considerata come un'invenzione soggettiva, ideata da chi sa chi in un passato remoto (o forse prossimo?) e per di più a scopi talmente opachi al lettore moderno da diventare piuttosto uno schermo su cui proiettare le proprie convinzioni quali che siano (ideologiche o politiche, o altro, secondo la logica “chi più ne ha, più ne metta”), pone la questione sulla collocazione del neostoricismo e soprattutto del suo “metodo” (ma si può qui parlare davvero di un metodo?) tra le scienze storiche o – generalmente parlando – tra le altre correnti del sapere accademico, e sulla sua autocoscienza metodologica. Insomma, il neostoricismo è una scienza o no? Segue un metodo o no? Non abbiamo qui per caso a che fare con un relativismo ad oltranza che non conosce alcun limite? Fino a che punto il neostoricismo può spingersi a proporre le sue idee infondate?

Infatti, il neostoricista conduce la sua ricerca non in base alle sue competenze o in base a un principio fisso cui appellarsi (e che aiuterebbe a verificare la fondatezza delle sue affermazioni), ma piuttosto inseguendo la cosiddetta “memoria culturale” – figlia della società in cui l'autore/interprete viveva in determinate condizioni economiche e materiali. Tale “memoria culturale” non è tanto il contenuto quanto la forma – una sorta di contenitore collettivo e identitario quali istituzioni e rappresentanze, vale a dire sistema politico (p. es. monarchia), sistema religioso (p. es. tempio o sacerdozio) e territorio. Queste istituzioni e rappresentanze funzionano come “stabilizzatori della memoria” e vengono trasposte nella sfera dell'intelletto e dell'immaginazione, dove si innesca il processo di creare una “storia” e nasce la “brama” di parlare con i morti – silenziosi (perciò manipolabili) testimoni del passato⁹.

⁹ S. Greenblatt, *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England* (Berkeley, CA – Los Angeles, CA: University of California Press 1988) 1; J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2008) 226-227.

Per il neostoricista lo scritto funziona come uno specchio, in cui si riflette la “memoria culturale” dell’autore/interprete. Anche la biografia personale dell’autore/interprete può essere trasposta nella memoria collettiva, diventando addirittura una memoria mitica e fondativa. Tale “memoria” starebbe anche alla base della sua soggettiva esperienza storica e del suo agire e verrebbe a manifestarsi consapevolmente o inconsapevolmente nell’atto di produrre un’opera scritta (qualsiasi essa sia), oppure nell’atto di interpretare un’opera scritta (da qualsiasi epoca essa provenga). Il manifestarsi della “memoria culturale” avviene dunque nel risveglio della coscienza, nei simboli, nella determinazione dei limiti del proprio territorio, nella conservazione della storia inventata e nella sollecitudine di renderla pubblica, nell’educazione delle generazioni a venire, nel culto religioso, nelle espressioni culturali (musica, danza, pittura, scultura) e nella scelta e canonizzazione dei testi sacri.

In questo modo “la memoria culturale” contribuisce attivamente a consolidare nel soggetto il suo modo di percepire la storia passata o lo porta addirittura a inventarla per rafforzare il senso di appartenenza e identità – altri risvolti della “memoria culturale”. La storia sperimentata come flusso di eventi in una concatenazione “causa-effetto” sarebbe un prodotto soggettivo della “memoria culturale” a servizio della propria identità sociale o religiosa, qualsiasi essa sia. Si nota qui l’assolutizzazione di un’idea, ma stavolta non è la storia (come voleva lo storicismo), bensì la “memoria culturale”, che a sua volta produce la storia o determina la sua percezione e, di conseguenza, il modo di raccontarla. Non distinguendo tra discorsi, la “memoria culturale”, al di là del genere letterario (come un fenomeno sociale metaletterario), conduce sempre verso una storia inventata.

Per contro, tale storia viene dimenticata per il cambiamento delle condizioni esteriori che cessano di richiamare e supportare quelle “antiche” tradizioni, le quali, perdendo la loro funzionalità, cadono in disuso e in oblio. Diventano inutili, lasciando posto ad una nuova “memoria culturale”, che nasce in un groviglio di nuovi e a volte imprevedibili fattori (p.es. cambio di potere, avvicendamento generazionale, catastrofe naturale, rivoluzione o altro) per dare vita ad una nuova versione di storia.

1.3. Un influsso nietzschiano?

Il concetto della “memoria culturale” potrebbe collocarsi agli antipodi della concezione nietzschiana dell’oblio. Tuttavia, tra la visione pessimista della storia, che notiamo in Nietzsche, e la visione neostoricista, che concepisce la storia come un costrutto soggettivo, c’è un legame che andrebbe capito nella stretta correlazione

di agire e conoscenza¹⁰. Infatti, l'agire nell'atto stesso del suo apparire diventa storia, vale a dire diventa oggetto della conoscenza storica. Se Nietzsche cerca di liberarsene dimenticandolo (cedendo con ciò a un circolo vizioso, perché ogni conoscenza è un ricordo), il neostoricista al contrario cerca di appropriarsene a tal punto da imporgli una sua ideologia e di conseguenza vedere nella storia non un agire effettivo, ma un sapere determinato da diversi condizionamenti. Può darsi che Nietzsche veda l'agire e la vita come sinonimo della libertà dionisiaca, scevra di ogni valutazione morale ed etica, mentre la storia è sempre oggetto di un giudizio assiomatico, e perciò asfissiante e opprimente, che è fonte di infelicità. Perciò occorrerebbe liberarsi da essa. Il neostoricista procede al contrario: per lui la liberazione dal giudizio moraleggiante della storia non si trova nell'oblio nietzschiano, ma in una maggiore coscientizzazione della fonte di tale giudizio. Insomma, occorre capire donde esso provenga e come cambiarlo. Infatti, una volta individuata questa fonte (nella "memoria culturale"), si diventa coscienti che tale giudizio non sia altro che un camuffamento della losca intenzione di assoggettare il più debole al più forte. Di qui, per il neostoricista, il passo è breve per impegnarsi socialmente e politicamente ed essere pronto a passare all'azione "rivoluzionaria" (non necessariamente nel senso letterale) per sovvertire l'antico ordine e dare vita a una nuova "memoria culturale". Se in teoria l'intento del neostoricismo è chiaro, il suo metodo per raggiungere tale scopo non lo è affatto. Infatti, non tanto l'ideologia neostoricista quanto il suo metodo costituisce il suo punto debole e facilmente intaccabile.

1.4. Il soggettivismo neostoricista nello studio della storia

Dato che per il neostoricista non esiste alcuna verità che possa dirsi immutabile, come – per l'altro – non esiste la perenne natura dell'uomo, lo studioso della storia procede a tentoni, svolgendo il suo compito in una situazione bislacca: da una parte condizionato dall'oggetto della sua ricerca (seguendo un metodo che gli permette di formulare giudizi univoci e definitivi), dall'altra, illuso (quale che fosse questa illusione – consapevole o meno) di essere oggettivo e indipendente. Per liberarsi da questa trappola, occorre acquisire una maggiore coscientizzazione sulla natura della storia, che verrebbe appunto dall'illuminante neostoricismo. La storia non è un prodotto calato "dall'alto", che riceviamo a mo' di un dono da capire, descrivere e custodire, ma è un prodotto costruito "dal basso", che va smontato pezzo per pezzo, finché non si pervenga a quel sostrato culturale che ha

¹⁰ F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (Piccola Biblioteca Adelphi 11; Milano: Adelphi 1974).

permesso di produrlo. Solo così ci si rende conto che non è possibile ricostruire la versione oggettiva della storia da imporre a tutti.

Ora si può cogliere meglio la differenza tra storicismo e neostoricismo – il nome di quest’ultimo inganna, perché verrebbe da pensare che si tratti di uno *historicismus redivivus*. Se nello storicismo la storia veniva comunque considerata ancora come un costruito indipendente da essere addirittura personificato in un essere soprannaturale e sfuggente alle decisioni dell’uomo (il cosiddetto spirito della storia – ted. *Zeitgeist*; lat. *genius saeculi*) – un invisibile attore che ha la forza di coinvolgere potentemente gli esseri umani in un’impresa e farli incamminare su strade finora sconosciute – spirito che può addirittura incarnarsi in un grande personaggio della storia come per esempio Napoleone, nel neostoricismo le cose accadono diversamente: la storia è una retroiezione dell’uomo immerso in un determinato tempo, che subisce cambiamenti nella sua mentalità, nel gusto e nel modo di vedere la realtà (*Weltanschauung*) per l’influsso dei condizionamenti materiali e culturali del mondo in cui vive. Nel neostoricismo la storia – intesa marxisticamente – costituisce la *sovrastruttura* costruita sulla base (*struttura*) qualificata dai rapporti economici e culturali inerenti alla società. La *struttura* non è altro che quella “memoria culturale” di cui sopra – quel sostrato sul quale l’uomo innalza la mole della storia.

Alcuni manifesti teorici del neostoricismo, presentati sopra, cominciano da tempo a insinuarsi nelle scienze bibliche, soprattutto nello studio della storiografia biblica e nell’esegesi.

2. L’influsso del neostoricismo nelle scienze bibliche

Il neostoricismo non nasce come una corrente di pensiero nell’alveo della riflessione filosofica. Compare piuttosto come una teoria ermeneutica nell’ambito degli studi sul Rinascimento che hanno attirato l’attenzione sul concetto di “rappresentanza” (legato strettamente a quello di “memoria culturale” – cf. sopra §1.2.), dove l’autodeterminazione dell’uomo non consisteva nell’atto di auto-crearsi, bensì nella sottomissione al potere politico, culturale ed economico¹¹. Con tale presupposto il neostoricismo, dallo studio della letteratura, ben presto è passato agli studi biblici, prima come un interessante esperimento, piuttosto isolato, poi come una deriva cui hanno aderito sempre più esegeti, soprattutto negli Stati Uniti. Essi, invogliati (o sedotti) dalle innovazioni dell’approccio neostoricista, hanno sfidato il formalismo del metodo storico-critico e hanno osato

¹¹ S. Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning*. From More to Shakespeare (Chicago: University of Chicago Press 2005) 16-30.

oltrepassare il confine ben stabilito che divideva il testo dal contesto, tanto quanto il mondo dell'autore era separato da quello del lettore¹². E l'hanno fatto in base all'ideologia che essi stessi professavano (femminismo, terzomondismo, marxismo e altro). L'interpretazione di un testo biblico nell'approccio neostoricista diventa ora un crocevia, dove si intersecano i presunti desideri dell'antico autore con le esigenze del lettore moderno. Quei due mondi mischiati insieme fanno sì che l'esegesi cominci a somigliare ad un contenitore in cui si cercano di accontentare esigenze di vario tipo, del tutto soggettive. Occorre tuttavia notare un pregio dell'approccio neostoricista, quello cioè di rendere l'esegesi uno studio interdisciplinare, che riesce a coinvolgere nella lettura della Bibbia persone dalle più disparate specializzazioni, tutt'altro che filologi o studiosi di letteratura. Ciò è possibile, perché nell'atto di interpretare un testo biblico l'interesse personale del lettore occupa il posto centrale. Questo è il denominatore comune dell'approccio neostoricista alla Bibbia. Ma da questa angolatura non ci si può sottrarre all'irresistibile sensazione che tale approccio sia un soggettivismo totalizzante. Infatti, all'esegeta neostoricista non importa trovare la risposta alla domanda, che storia racconta la Bibbia, ma conta un'altra domanda: a chi appartiene quella storia che essa racconta. Chi detiene il potere di raccontarla in questo modo?¹³

Così, all'interno degli studi biblici ha cominciato ad affermarsi non soltanto la sfiducia nella possibilità di ricostruire la storia d'Israele, ma anche la tendenza a scalzare la storia come l'unico fondamento oggettivo della rivelazione biblica e del sistema dei valori etici che ne deriva. In questo modo, la fede biblica viene confinata in un soggettivismo creativo, diventando un atto autoreferenziale di un uomo ripiegato su sé stesso, incapace di entrare in relazione con Dio. Infatti, nell'interpretazione neo-storicista la fede non ha niente a che fare con un Dio personale e libero, che si rivela sovranamente nella storia e nelle vicissitudini della vita del popolo eletto. Per un credente tale visione della Bibbia diventa difficile da accettare, perché va a minare il fondamento della fede giudeo-cristiana e la stessa capacità dell'uomo di credere nella rivelazione di Dio. Se l'oggettiva ricostruzione del passato di Israele è condannata *a priori* dal neostoricismo, non rimane che ricostruire quei processi che hanno portato all'artificiosa invenzione del passato di Israele (e della stessa rivelazione di Dio – *sic!*)¹⁴, dato che il suo passato ci rimane precluso e muto. Uno dei più celebri tentativi neostoricisti in questo senso, nell'ambito della storiografia biblica, è l'opera di Mario Liverani *Oltre la Bibbia*¹⁵ del 2003.

12 Hens-Piazza, *New Historicism*, 38–41.

13 Hens-Piazza, *New Historicism*, 42.

14 J.N. Cox – L.J. Reynolds, "The Historicist Enterprise", *New Historical Literary Study. Essays on Reproducing Texts, Representing History* (Princeton, NJ: Princeton University Press 1993) 4.

15 M. Liverani, *Oltre la Bibbia*, 3a ed. (Roma – Bari: Laterza 2003).

3. La storia d'Israele inventata secondo Liverani

Liverani ritiene che la storia d'Israele, che va dall'Esodo alla fine della monarchia, sia una retroiezione postesilica – rifletta cioè l'esperienza dell'esilio e la successiva ideologia del VI-V sec. a. C., messa in atto nella ricerca di creare un organismo statale e un sistema culturale – una città-tempio. Al lavoro di ricostruire i fondamenti dello stato giudaico nei confini della provincia persiana Yehud si accompagnerebbe, però, un altro difficile tentativo, quello cioè di definire e riproporre una nuova identità giudaica, dato che non esisteva un potere centrale, capace di imporre a tutti gli esuli un unico modello identitario. Occorreva dunque raggiungere un compromesso, anch'esso di certo non facile, tra i principali attori di quel processo: vale a dire, tra i circoli legati a Neemia (laici e deuteronomisti), i circoli sacerdotali che gravitavano intorno al tempio di Gerusalemme, e infine i piccoli e fantasmagorici gruppi profetici, che operavano ai margini della società giudaica postesilica, ma che nel contempo costituivano l'ago della bilancia nella delicata fase di mantenere l'equilibrio sociale e politico sotto il vigile occhio dei persiani.

Sebbene Liverani ammetta l'esistenza storica dell'Israele preesilico con una struttura politica e religiosa, che grosso modo poteva somigliare a quella dei paesi circostanti sul territorio siro-palestinese, il periodo dopo l'esilio fa la differenza. Per Israele l'esilio è il momento di svolta. Infatti, i popoli circostanti distrutti prima dagli assiri, poi dai babilonesi, pur condividendo la stessa sorte di Israele prima, e di Giuda dopo, tuttavia non hanno lasciato una "Bibbia"¹⁶. Diversamente gli esuli giudei hanno cercato di dar vita ad una città-tempio sul modello babilonese, attorno al quale raccogliere l'intero popolo. Ed è proprio a tale scopo ideologico – dice Liverani – che serviva la Bibbia con la sua storia inventata. L'invenzione della storia è stata condotta in base ai cosiddetti "archetipi fondanti", che corrisponderebbero al concetto neostoricista di "memoria culturale", vale a dire regno unito, monoteismo, tempio di Gerusalemme, legge mosaica, terra promessa e guerra santa. Su quegli archetipi fondanti doveva basarsi Israele come comunità statale e religiosa, e tale visione di Israele avrebbe influenzato tutta la storiografia biblica.

A questa visione della Bibbia ebraica avrebbero contribuito non soltanto le scoperte della critica letteraria tedesca in base al metodo storico-critico (già a partire dai cosiddetti *Prolegomena* di Wellhausen nella seconda metà del XIX sec.), ma anche "recenti tendenze post-moderne"¹⁷. Sebbene Liverani non precisi che cosa siano queste "tendenze post-moderne" (ma si suppone che

¹⁶ Liverani, *Oltre la Bibbia*, IX.

¹⁷ Liverani, *Oltre la Bibbia*, VIII.

egli si riferisca per l'appunto al neostoricismo), il suo ardito postulato, secondo il quale la storia raccontata (almeno prima della comparsa della monarchia, ma anche dopo per ciò che riguarda i momenti salienti della storia biblica, come per esempio la costruzione del tempio di Salomone a Gerusalemme) sia un'invenzione postesilica, immortalata nella Bibbia ebraica, e non possa essere oggettivamente accaduta, è chiaramente ispirato ai principi neostoricisti. La storia di Israele secondo Liverani ha due momenti: il primo somiglia a un contenitore uguale pressappoco alla storia dei paesi circostanti (storia banale); l'altro sarebbe totalmente inventato, compresa la costruzione del tempio di Salomone a Gerusalemme (storia sacra).

Occorre però osservare che, parlando dei *Prolegomena* di Wellhausen e del metodo storico-critico, Liverani sbaglia. Infatti, i pionieri dell'esegesi moderna nella loro ricerca, adoperando il metodo storico-critico, non intendevano difendere una storia inventata, ma piuttosto ricostruire il processo di redazione, che ha portato al testo nella sua attuale forma canonica. Essi non si interessavano principalmente alla ricostruzione della storia, ma piuttosto alla ricostruzione valida e attendibile delle fonti scritte, sulla cui base, in un secondo momento, lavorare per scrivere la storia di Israele "steologizzata" e oggettivamente verificabile¹⁸. Non si sono spinti fino ad affermare che tutte le fonti della Bibbia ebraica (anche ricostruite grazie al metodo storico-critico) fossero pure invenzioni ideologizzate, che non davano alcun adito alla verità storica.

Oltre a Liverani ci sono molti esegeti e studiosi statunitensi (anche fuori degli USA) che applicano (alcuni senza ammetterlo esplicitamente, altri invece senza farne mistero) l'approccio neostoricista alla Bibbia, tra i quali – per esempio – Philip Davies¹⁹, Gale Yee, Martti Nissinen, Niels Peter Lemche, Susanne Rudnig-Zelt, James Trotter e Ehud Ben Zvi. La loro incidenza sull'attuale sviluppo degli studi biblici è senz'altro notevole, se si considera non solo la loro vasta produzione di scritti e articoli, ma anche la loro posizione di autorevole punto di riferimento che hanno per quegli studenti e principianti studiosi che nelle tesi dottorali continuano a ricalcare lo stesso percorso neostoricista. Ne è l'esempio la tesi dottorale di James M. Bos, scritta sotto la direzione di Brian Schmidt e difesa all'Università del Michigan, nella Facoltà degli Studi del Vicino Oriente Antico nel 2012.

¹⁸ Così almeno voleva Bernhard Duhm nella sua ricerca sui profeti.

¹⁹ P. es. Ph.R. Davies, *The Origins of Biblical Israel* (New York – London: T&T Clark 2007).

4. James M. Bos, *Reconsidering the Date and the Provenance of the Book of Hosea. The Case for the Persian-Period Yehud* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 580; London-New Delhi-New York-Sydney: Bloomsbury 2014)

Il libro pubblicato nel 2014 è una versione revisionata della tesi dottorale dell'Autore. Egli vi propone un'audace idea sulla provenienza di tutto il corpo profetico dell'AT, soprattutto del libro di Osea, dal periodo persiano, ovvero che sia stato composto nel territorio della provincia di Yehud e rifletta la situazione del tempo.

4.1. La struttura e lo scopo del libro di Bos

Il libro si compone di sei capitoli. Il primo ne costituisce un'ampia introduzione (34 pagine) in cui l'Autore, cercando di "smascherare" gli errori del tradizionale approccio al libro di Osea, trae una netta e un po' avventata conclusione sulla soluzione finora mancata dell'enigma legato alla provenienza e alla datazione del libro di Osea, che sia soddisfacente per tutti gli esegeti. L'ultimo capitolo – il sesto – ne è una breve conclusione (7 pagine), in cui si ribadisce la tesi principale, vale a dire il libro di Osea sia stato composto nel periodo persiano (VI sec. a. C.) nella provincia di Yehud²⁰. L'argomentazione del libro si snoda nei quattro capitoli (capp. 2-5) che trattano diversi temi oseani che, dopo un'analisi piuttosto sbrigativa, dimostrerebbero che il libro di Osea sia stato composto per l'appunto nel periodo persiano e provenga dagli ambienti sacerdotali giudaici.

Andando per ordine, passiamo ora in rassegna i principali argomenti sposati dall'autore nei quattro principali capitoli soprammenzionati.

4.2. I punti salienti dell'argomentazione di Bos

Il secondo capitolo (pp. 35-69) riguarda la polemica antimonarchica che – secondo Bos – non poteva sorgere nel periodo monarchico, perché l'apparato amministrativo del re controllava la sfera d'influenza della cultura letteraria che giocoforza doveva essere filomonarchica. Se dunque il libro di Osea in quanto espressione letteraria della cultura pubblica è antimonarchico, esso non può essere stato composto nel periodo monarchico. Infatti, il potere del re era capace di dispiegare un'efficace resistenza contro ogni voce critica che si alzasse

²⁰ "Finally, the strong anti-monarchic tenor of the book makes a date in the monarchic period (of either Israel or Judah) an unlikely setting for its composition" (p. 164).

a scalzare la sua autorità. La letteratura serviva come un mezzo della propaganda politica e ogni sfera pubblica soggiogata agli interessi del re doveva riflettere l'unico e giusto modo di pensare e scrivere²¹. Inoltre, visto che il tasso di alfabetizzazione nel periodo monarchico era basso e si limitava alle tre sfere della vita pubblica, corte, tempio e commercio (*nota bene*, tutti e tre rimanenti sotto il controllo esercitato dal re), è difficile immaginare che un uomo qualsiasi, per di più proveniente dal di fuori dell'apparato del potere, potesse non soltanto criticare il re, ma anche mettere per iscritto tale critica e divulgarla con la speranza di trovare un uditorio capace di comprenderlo e seguirlo. Se un manipolo di persone in quel periodo poteva leggere e scrivere, la loro educazione e attività pubblica, nonché l'accesso agli oggetti di cancelleria (papiro, inchiostro, ecc.), potevano aver luogo solo ed esclusivamente nell'ambito dell'apparato del potere del re e al suo servizio. Perciò – conclude Bos – il contesto sociopolitico della provincia di Yehud sotto il dominio persiano sarebbe stato un ambiente adatto a produrre un libro antimonarchico, qual era per l'appunto il libro di Osea, quando cioè non c'era alcun re e a governare era il sommo sacerdote, che condivideva il potere con il governatore della provincia, designato dai persiani²². Una vasta letteratura antimonarchica poteva svilupparsi e radicarsi soltanto in una simile situazione politica.

Per dimostrare la sua tesi, Bos sceglie quelle sezioni o brani di Osea che hanno un tono antimonarchico: Os 10,3-4,7; Os 13,9-11 + 8,4a; Os 9,9 + 10,9; 9,15; Os 10,13b-14a + 8,14; 14,4b; 1,7; 2,20; Os 5,1-7 + 7,3-7; 8,10; Os 2,2a + 3,5. In ciascun paragrafo mette in risalto il carattere antimonarchico delle rispettive profezie di Osea, ma non le sottopone ad un'approfondita analisi esegetica, semmai ne fa una descrizione esegetica assai superficiale e sommaria. Così, imbattendosi in un problema di traduzione che richiederebbe un adeguato approfondimento esegetico, Bos sceglie un'opzione "preconcepita", proposta da altri, che si adatta meglio alla sua tesi, e in ciò appare tendenzioso e poco accurato. Lo si vede per esempio nella traduzione della frase לַנֶּאֱמָרִים לָנוּ 'en meleḵ lānū "non abbiamo più re" in Os 10,3. Prima afferma che questa frase non è chiara, perché può essere intesa come un'affermazione o come una domanda. Poi, nel dirimere la questione, poggia semplicemente sull'esegesi maggioritaria di altri studiosi, dicendo che la frase tradotta come affermazione è più plausibile e convincente (cf. pp. 40-41). Sebbene tale traduzione sembri effettivamente più giusta, tuttavia

21 "...most literary works produced and preserved in monarchic states would likely have been strongly supportive of the king and his role in the society" (p. 37).

22 La tesi secondo cui dietro alla nascita del libro di Osea e il suo carattere antimonarchico vi sarebbero i sacerdoti di Gerusalemme, formulata con convinzione nel capitolo secondo, sarà leggermente smorzata dallo stesso autore all'inizio del terzo capitolo, quando dice: "...such a perspective [i.e. the anti-monarchical ideology – A.Z.] most likely derived from post-monarchic Judah, specifically from the Jerusalem non-royal elite, including perhaps the high priest" (p. 70).

l'interpretazione è molto discutibile. Perché infatti la menzione della mancanza del re dovrebbe essere riferita al periodo persiano? Non può essere considerata semplicemente come un'istantanea del caos politico in cui precipitò il regno d'Israele del Nord nel 747 dopo la morte di Geroboamo II e l'assassinio di suo figlio Zaccaria, quindi nel periodo in cui Osea effettivamente svolgeva il suo ufficio profetico (secondo l'esegesi tradizionale)? Bos non prende in considerazione questa interpretazione più ovvia e semplice.

Nel terzo capitolo (pp. 71-101) l'Autore prende in esame quei brani di Osea che sarebbero permeati di un'ideologia rivolta contro le tradizioni di Israele del Nord, vale a dire contro la tribù di Beniamino, contro il santuario di Betel e contro Samaria. La struttura del capitolo è simile a quella del capitolo precedente. Dopo una breve introduzione si passa a esaminare i seguenti temi: 1. Gerusalemme in competizione con le città di Mispa, Betel²³ e Samaria; 2. la polemica rivolta contro la tribù di Beniamino nella Bibbia ebraica in generale; 3. l'analisi dei passi polemici contro Beniamino nel libro di Osea; 4. la polemica contro Betel in Osea; 5. la polemica contro la città beniaminita di Gilgal; 6. la polemica contro Samaria e Sichem²⁴.

Vale la pena notare che in tale struttura i primi due paragrafi hanno un carattere generale e offrono sinteticamente un'inquadratura storica sulla situazione politica di Giuda nei primi decenni del V sec. a. C., quando il suo vero centro amministrativo si trovava a Mispa, dal momento che i babilonesi ridussero Gerusalemme a un mucchio di rovine. Una breve menzione in Ne 3:7 confermerebbe che anche dopo, nel periodo persiano, Mispa continuava ad essere la capitale della provincia. Qualora Mispa abbia soppiantato Gerusalemme nel suo ruolo di centro politico (su questo non c'è dubbio), è molto probabile – dice Bos – che Betel fece lo stesso prendendo il posto di Gerusalemme come centro religioso e diventando il principale santuario del paese devastato dai babilonesi. Dunque, i testi biblici che presentano Betel come il principale santuario regio di Israele del Nord del periodo monarchico, non farebbero altro che proiettare in un passato remoto l'esperienza e le preoccupazioni degli ebrei del periodo persiano, quando fu Betel ad essere in realtà l'unico santuario religioso della provincia persiana (almeno fino alla ricostruzione del tempio di Gerusalemme nel 515)²⁵. Il santuario di Betel, situato appena a pochi chilometri da Mispa, si presterebbe

23 "...special attention will be paid to the temple at Bethel, which according to many scholars was the primary Yahwistic temple in Yehud during the Neo-Babylonian and Persian period, because it figures prominently in the book of Hosea and was most likely the principal opposition to the Yahwistic temple in Jerusalem being (re)built in the early Persian period" (pp. 71n).

24 A p. 98 per una svista dell'editore c'è uno sbaglio nella numerazione dei paragrafi: il paragrafo "The Polemic Against Samaria and Shechem" dovrebbe essere contrassegnato dal numero 6, anziché 7.

25 Chiaramente, perché tale conclusione regga, questi testi devono essere datati al periodo persiano.

bene alla popolazione giudaica che rimase nel paese, come una comoda alternativa al tempio gerosolimitano distrutto – altrimenti, dopo la catastrofe del 597 sul territorio di Giuda non ci sarebbe stato alcun altro santuario che coltivasse la religione jahwista. Sebbene questa ipotesi non sia nuova negli studi biblici²⁶, essa manca di prove archeologiche e si basa esclusivamente su delle illazioni che l'Autore ricava dai testi biblici che secondo lui sarebbero composti nel VI sec. a. C. o dopo²⁷. È facile notare che, se l'ipotesi di Bos fosse giusta, la polemica contro Betel sarebbe il segno di un crescente ruolo del tempio di Gerusalemme e dei sacerdoti gerosolimitani dopo la restaurazione nel 515 e della loro volontà di gettare discredito su Betel e sulle tradizioni ivi conservate. Alla stessa stregua – secondo Bos – occorre considerare la polemica contro le città di Samaria e Sichem, visto che più o meno nello stesso tempo in cui a Gerusalemme veniva ricostruito un nuovo tempio, nei dintorni di Sichem, sul monte Gerizim, veniva costruito un altro santuario, anch'esso dedicato al culto di Jahwe. Ecco perché quel santuario poteva essere un altro serio concorrente – accanto a Betel – delle pretese di Gerusalemme di diventare di nuovo, come ai tempi del re Davide, il centro di aggregazione dei giudei che tornavano in patria dall'esilio babilonese e cercavano di ritrovare o ridefinire la loro identità nazionale e religiosa. Poiché l'Autore stesso si rende conto dell'ambiguità dei dati archeologici al riguardo (lo dice espressamente a p. 76, nella nota 22), egli vede in alcuni testi biblici la conferma della sua ipotesi (perché di ipotesi si tratta). In appena due pagine, anche stavolta senza un approfondimento esegetico, si viene a sapere che la menzionata polemica dell'epoca persiana si trova nei seguenti testi: Gdc 19-21 (un racconto sulle atrocità perpetrate a Gabaa da parte dei beniaminiti, che l'Autore assume acriticamente come autentico); Os 9,1-9; 10,9-15 (entrambe le pericopi alluderebbero “ai giorni di Gabaa” di Gdc 19-21, che costituivano la “memoria culturale” dell'autore/lettore di quel periodo)²⁸. Le allusioni ai giorni di Gabaa devono essere considerate come una critica antibeniaminita nell'alto periodo persiano, che compare anche nel Cronista (proveniente dallo stesso periodo). Tale critica sarebbe la prova dell'esistenza di una tensione tra Davididi e Saulidi²⁹ – tensione

26 La propose per la prima volta J. Blenkinsopp, “The Judaeen Priesthood During the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods: A Hypothetical Reconstruction”, *CBQ* 69 (1998) 25-43, seguito da altri.

27 Lo ammette egli stesso quando dice: “There is essentially no archaeological evidence for a temple at Bethel, so this hypothesis is based almost entirely on inferences from the biblical texts that date to the sixth century and later in which Bethel plays a prominent role, such a DtrH (and in a positive sense, Genesis)”; (Blenkinsopp, “The Judaeen Priesthood”, 74, nota 14).

28 “... the days of Gibeah are in the author's and readers' past and are the part of their cultural memory” (Blenkinsopp, “The Judaeen Priesthood”, 80).

29 In ciò Bos segue D.V. Edelman, “Did Saulide-Davidic Rivalry Resurface in Early Persian Yehud?”, *The Land That I Will Show You: Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East in Honour of J. Maxwell Miller* (a cura di J.A. Dearman – M.P. Graham) (JSOTSup 343; Sheffield: Sheffield Academic 2011) 69-91.

realmente esistente nel passato o vista in chiave neostoricista come una comoda invenzione per affermare la superiorità di Gerusalemme restituita al suo splendore e al ruolo di capitale? Bos non lo chiarisce, ma tra le righe sembra optare per la seconda risposta.

La debolezza dell'argomentazione di Bos sta nella scarsa o dubbia valorizzazione dei dati archeologici che sono in nostro possesso. Seguendo la posizione di Na'aman, i testi biblici sono per lui la "corte suprema" rispetto ai dati archeologici, perché il testo scritto non ha la stessa ambiguità dei dati ricavati dall'archeologia³⁰. Il problema risulta però vistoso, quando l'archeologia rileva inequivocabilmente che Betel nel periodo persiano non era un centro abitato e fiorente, e non poteva rivendicare alcuna pretesa di essere in competizione con Gerusalemme, come presuppone Bos³¹. Sebbene egli cerchi di difendere a tutti i costi la sua tesi – anche contro l'evidenza dei dati archeologici (cf. p. 89) – si ha la netta impressione che l'argomentazione da lui addotta segua arbitrariamente più i principi neostoricisti che quelli del metodo storico-critico.

Occorre anche notare che, se è vero che i reperti archeologici rimangono muti se non confrontati con la letteratura dell'epoca, pur tuttavia la letteratura non sarà mai autosufficiente a scrivere la storia se non poggia sulle scoperte degli archeologi. Bos, senza confrontarsi con le scoperte dell'archeologia o valutandole in modo improprio, parte dal presupposto che molti (ma non tutti!) testi nella Bibbia ebraica presentano la tribù di Beniamino e i suoi leader, in particolare Saul, in luce negativa, e afferma che anche il libro di Osea presenta lo stesso tratto antibeniaminita (6,9; 8,4; 9,15; 10,1-8.9-15; 12,12; 13,10-11 [a p. 93 è sbagliato il capitolo: dovrebbe essere 10,5-8, e non 4,5-8]) – p.es. nel chiamare la città di Betel "Bet-Aven", cioè "la casa dell'iniquità" e nell'invocare la distruzione su di essa.

Dunque, per Bos l'antagonismo tra Mispa e Gerusalemme sarebbe un chiave di lettura di tutto il libro di Osea. La sua missione profetica non sarebbe nient'altro che un escamotage, una finzione letteraria al servizio della propaganda antibeniaminita. Altre questioni, quali culto, fede, giustizia sociale e battaglie contro l'idolatria, non avrebbero alcun peso, perciò nelle analisi di Bos vengono tacite e lasciate da parte come del tutto insignificanti. Sembra che tutto il canone dell'AT, che nasce in quel periodo, sia caratterizzato dall'antagonismo "Giuda vs. Mispa". Tale presupposto però non è un'idea originale dell'Autore, in quan-

30 N. Na'aman, "Does Archaeology Really Deserve the Status of a 'High Court' in Biblical Historical Research?", *Between Evidence and Ideology: Essays on the History of Ancient Israel Read at the Joint Meeting of the Society for Old Testament and Old Testamentisch Werkgezelschap Lincoln, July 2009* (ed. B. Becking – L.L. Grabbe) (Leiden: Brill 2011) 165-183 (specie p. 182).

31 I. Finkelstein – L. Singer-Avitz, "Reevaluating Bethel", *ZDPV* 125/1 (2009) 33-48. Cf. anche K. Koenen, *Bethel: Geschichte, Kult und Theologie* (OBO 192; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003).

to esso si basa sull'ipotesi avanzata già nel 2000 da Yairah Amit³², secondo cui nel primo periodo persiano Gerusalemme competeva con Mispa per diventare il centro politico, culturale e religioso, e da questa competizione sarebbe sorta addirittura un'accesa polemica contro le antiche tradizioni legate al primo re d'Israele Saul e alla sua tribù natia, quella cioè di Beniamino. Poiché l'ipotesi della polemica antibeniaminita non è nuova (ne hanno parlato successivamente anche Edelman e Davies)³³, ci si aspetterebbe da Bos un progresso, un argomento nuovo, e non semplicemente la ripetizione del già visto e saputo.

Il quarto capitolo parla dell'onnipresenza del duplice tema "esilio-ritorno" nel libro di Osea (Os 1,6; 2,1-2; 3,5; 4,16.19; 5,8-15; 6,1-3; 7,11; 8,1; 9,2; 11,5; 12,7.10; 14,2-9), che proverebbe la sua datazione nel periodo persiano. L'unico argomento addotto è che il motivo "esilio-ritorno" compare in modo massiccio nel Deuteronomista e nel Cronista – entrambi documenti composti nel periodo persiano. Bos non contempla, però, la possibilità che i versetti o i brani indicati sopra siano delle aggiunte redazionali deuteronomiste che, disseminate nel libro di Osea, attualizzavano il messaggio del profeta ad una nuova situazione storica. Il vistoso limite dell'argomentazione di Bos è che la classica spiegazione del problema non è stata discussa in modo approfondito.

Per dimostrare la sua tesi Bos cerca, dunque, di vedere il motivo "esilio-ritorno" là dove a prima vista non c'è. Per esempio, in Os 1,6 il verbo נָשָׂא "portare", "allontanare" viene tradotto "portare in esilio". Nel sintagma נָשָׂא אֶשְׂרָא לְהָסֵב *nāsō' eśśā' lahem* vede il fermo – perché con l'aggiunta dell'infinito assoluto נָשָׂא נָשָׂא *nāsō'* – annuncio dell'esilio. Sebbene la spiegazione di Bos regga dal punto di vista grammaticale e sintattico, tuttavia sorge spontaneamente la domanda, perché il verbo נָשָׂא dovrebbe riferirsi ad un evento così specifico qual era l'esilio babilonese? Non può alludere semplicemente al rifiuto (allontanamento metaforico) del popolo eletto da parte di Dio? Occorre, infatti, notare che, quando si aggiunge al campo semantico di un termine un nuovo significato così preciso, si rende necessaria una minuziosa dimostrazione che, facendo riferimento a più testi, lo confermi (il riferimento a Os 5,14 nella nota 7, a p. 104, non basta), altrimenti si rischia di forzare il testo in funzione di precomprensioni personali. Lo stesso vale per il verbo זָרַע "seminare" (cf. pp. 110-111), la cui radice si trova nel nome proprio "Izre'el" יִזְרְעֵאל in Os 1,4. L'atto di seminare, che consiste effettivamente nel disperdere la semente, non deve portare automaticamente al senso negativo di disperdere nell'esilio. Il riferimento a Za 10,9 e Os 2,25 non è sufficiente per interpretare זָרַע né come castigo né tantomeno come riferito all'esilio babilonese. Può infatti additare al misterioso piano di Dio di far moltiplicare

32 Y. Amit, *Hidden Polemics in Biblical Narrative* (Leiden: Brill 2000).

33 D.V. Edelman, *The Origins of the «Second Temple»: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem* (London: Equinox 2005); Davies, *The Origins of Biblical Israel*.

Israele anche al di fuori dei confini della terra promessa. Poi, ammettendo che Bos abbia ragione, come mai un verbo o un motivo letterario dovrebbero necessariamente indicare la data della composizione del testo in cui essi si trovano? Perché non può riferirsi all'esilio assiro dopo il 721 a. C., come propone l'esegesi classica? Inoltre, se Bos presume che il libro di Osea sia stato composto nella provincia di Yehud dopo il ritorno dall'esilio babilonese, donde viene tanta enfasi sulla necessità di ritornare? Se il ritorno è stato un fatto compiuto, come mai si sottolinea con insistenza che si deve ancora tornare? Può darsi – come dice Bos – che non si trattava soltanto del ritorno fisico, ma anche di quello spirituale, ancora da compiere³⁴. Però, il brusco passaggio da queste staccate riflessioni esegetiche, un po' affrettate e poco approfondite, alla datazione ben precisa suscita più di una perplessità.

Per rispondere all'obiezione sul perché il motivo del ritorno non possa riferirsi all'esilio assiro dell'VIII sec. a. C., Bos usa un argomento personale, immedesimandosi con gli esuli, dislocati nel vasto impero assiro, per i quali non era possibile avere un'idea del ritorno³⁵. Solo gli esuli trovatisi in Babilonia potevano avere tale idea, dato che il re Nabucodònosor II cercava di concentrare le popolazioni deportate al centro dell'impero. Poggiare la ricerca scientifica sulla propria immaginazione, su cosa un esule in Assiria o in Babilonia potesse pensare, non convince, sebbene il buon senso nell'esegesi sia sempre benvenuto.

Inoltre, si nota che Bos, analizzando i brani scelti di Osea, non fa un'esegesi vera e propria, ma nella maggior parte dei casi cita i commentari. Adotta argomenti di seconda mano senza verificarne l'esattezza. Anche questo è un limite della sua argomentazione. Per esempio, spiegando il verbo צרר “travolgere” in Os 4,19 (cf. p. 113) cita Nissinen il quale sottolinea che צרר si riferisce all'esilio visto come conseguenza del culto idolatrico e peccaminoso – concetto tipico della teologia giudaica del VI sec. a. C.³⁶.

Il quinto capitolo che conclude la parte argomentativa, tratta di alcune tradizioni presenti nel libro di Osea, che proverebbero la sua origine giudaica e la datazione a non prima del VII sec. a.C. Sorge immediatamente la domanda di come si possa dimostrare che una data tradizione fosse usata solo ed esclusivamente in Giuda, e non fosse conosciuta in Israele del Nord? Perché non si può immaginare che le stesse tradizioni venissero tramandate sia al nord che al sud? A queste domande non viene data una risposta convincente.

34 “...this physical return must be accompanied by a spiritual return...” (Bos, *Reconsidering*, 111).

35 “This raises the question whether anyone living in Israel in the eighth century could have had any notion that a ‘return’ of a large number of dislocated Israelites was possible” (Bos, *Reconsidering*, 112).

36 M. Nissinen, *Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch: Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11* (AOAT 23; Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag 1991) 116-119.

Secondo Bos, l'autore del libro di Osea usa le antiche tradizioni in tre modi differenti: a) come allusioni a determinati eventi del passato (p. es. la menzione della valle di Acor evoca la vicenda descritta in Gios 7; similmente, la menzione dei "giorni di Gabaa" in Os 9,9; 10,9 evocherebbe il racconto di Giud 19-21); b) come un'allusione estesa ("an extended allusion" – p. 132), che cela non tanto una singola frase o espressione richiamante un evento del passato, ma costituisce piuttosto il riferimento a un motivo più ampio (p.es. esodo o cammino nel deserto) per creare nuovi significati teologici, e implementarli in una mutata situazione storica; c) il terzo modo di utilizzare le antiche tradizioni è di carattere intertestuale, quando cioè l'autore del libro di Osea, più o meno inconsciamente, mutua vocabolario e ideologia dei testi precedenti, e lo fa in modo sottile, quasi impercettibile da non poter avvertire immediatamente un loro influsso diretto (è il caso dell'utilizzo in Osea del Deuteronomio, del Levitico, Ger 3, Ez 16 e Ez 23). A proposito di questo ultimo modo di utilizzare le tradizioni, Bos seguendo Davies, e in un modo alquanto confusionario, rovescia la tradizionale ipotesi sulla nascita della Bibbia ebraica e ritiene che il libro di Osea sia stato composto dopo il Deuteronomio (o forse addirittura dopo il Codice della Santità del Levitico). Pertanto il concetto di alleanza legato a quello della Tora, presente in Osea, è in linea con la teologia del Deuteronomio, soprattutto con le maledizioni previste dal Deuteronomio per la rottura dell'alleanza (Os 2,11; 8,12.14; 9,14; 10,14).

In seguito, vengono presi in esame singoli versetti o frammenti (Os 1,1.4.9; 2,1.16-17; 9,1-9; 11,8). Vale la pena presentare alcuni esempi per rendersi conto, anche qui, di alcuni limiti dell'approccio neostoricista che Bos cerca di applicare nella sua argomentazione.

L'iscrizione di Os 1,1 non darebbe un'oggettiva inquadratura storica dell'attività del profeta (VIII sec. a. C.), ma sarebbe tendenziosa, perché farebbe incamminare nella lettura del libro sotto una certa angolatura, come cioè una profezia antimonarchica. Infatti, seguendo Ben Zvi, Bos ritiene che Os 1,1 collochi il libro sullo sfondo della storia della monarchia che il lettore conosce dai libri dei Re. In tal modo il messaggio profetico va visto in netta contrapposizione con la monarchia, in chiave deuteronomista (DtrH). Inoltre, l'autore di Os 1,1 doveva essere originario di Giuda, perché non conosceva bene la successione dei re di Israele del Nord (per questo non menziona i successori di Geroboamo II), dava troppa importanza a Giuda e scriveva il nome di Ezechia in modo che era tipico tra la metà del VI e la metà del IV sec. a. C. (così anche Macintosh basandosi su Kutscher). Abbiamo qui a che fare con una netta presa di posizione piuttosto che con una dimostrazione esegetica, che renderebbe verosimili le affermazioni di Bos. Quanto si è lontani dalle disquisizioni esegetiche fatte secondo i criteri del metodo storico-critico! Come nel capitolo precedente Bos non prende in considerazione la spiegazione più semplice: quella cioè secondo cui la soprascritta

di Os 1,1 sia un'aggiunta postesilica, benché il libro nella sua interezza, eccetto i versetti aggiunti dal deuteronomista, provenga dall'VIII sec. a. C.

Un altro versetto (Os 1,4), riferentesi alla tradizione di 2Re 9-10, è interpretato come critica del re usurpatore – Jehu, che con l'aiuto di Elia ha preso potere in Israele, sterminando nella valle di Izreël tutti i membri della dinastia di Omri. Secondo Bos, il carattere antimonarchico di Os 1,4 emerge con chiarezza, se si considera che 2Re 9-10 guarda alla figura, all'operato e alla politica filoassira di Jehu in maniera positiva. Ammettendo che l'allusione a 2Re 9-10 non aiuti a determinare né la data né l'origine del libro di Osea, Bos non problematizza la questione più a fondo. Per esempio, non prende in considerazione la possibilità che la critica presente in Os 1,4 fosse rivolta non tanto contro la monarchia, quanto contro i profeti che attraverso il colpo di stato influivano sulla politica di Israele, e in tal modo cercavano di cambiare la cattiva sorte del popolo. Osea mostra invece che lo spargimento di sangue, provocato da Elia, non porta da nessuna parte. La dinastia di Jehu, che era al potere ai tempi di Osea, non era diversa dalla dinastia di Omri. La qualità morale e religiosa della vita sociale e politica di Israele non dipende, dunque, dal re che detiene il potere, ma dalla conversione del cuore al Signore. Questa spiegazione di Os 1,4 è più convincente, perché poggia sull'esegesi che guarda al messaggio di Osea nella sua interezza.

Un terzo versetto (Os 1,9) richiamerebbe implicitamente il racconto sul nome di Dio – Es 3 (specie Es 3,14). Passando in rassegna tre diverse opzioni (Van Seters, Bloom e Dozeman, Schmid) sull'origine di Es 3, Bos ritiene che la datazione di questo racconto al VI sec. a. C. sia la più probabile. Quindi conclude che Os 1,9, basandosi su Es 3, giocoforza debba essere posteriore e risalire al periodo postmonarchico in Giuda. Tuttavia, va osservato che il legame di Os 1,9 con Es 3,14 sembra alquanto forzato. Infatti, Os 1,9 ricalca piuttosto la formula dell'alleanza sinaitica, che compare in alcuni testi profetici e sacerdotali (Lev 11,45; 22,33; 26,12; Ger 11,4; 24,7; 32,38; Ez 11,20; 14,11; 37,27). In una parola, prima di discutere la datazione di questo versetto, occorrerebbe dimostrare esegeticamente la sua dipendenza letteraria da Es 3,14, che non è affatto scontata.

Un quarto esempio è Os 2,1 che, secondo quasi tutti i commentatori, si riferirebbe alla promessa che Dio diede ad Abramo e alla sua discendenza (p.es. Gen 13,16; 15,5; 22,17; 28,14; 32,13) – “il numero degli Israeliti sarà come la sabbia del mare...”. Respingendo l'idea che Os 2,1 sia un'aggiunta posteriore³⁷, Bos crede che il versetto faccia parte dell'originale libro di Osea. La datazione tardiva di Os 2,1 deporrebbe, dunque, a favore della stessa datazione

³⁷ Nel passato si riteneva, infatti, che Os 2,1 con il suo messaggio positivo di salvezza si staccasse nettamente dal libro di Osea, che originariamente sarebbe stato composto solo di oracoli di giudizio e castigo. Tale spiegazione — come dimostra Ben-Zvi seguito da Bos — è priva di fondamento (cf. Bos, *Reconsidering*, 142, nota 39).

di tutto il libro. Per dimostrarlo, Bos prima ritiene che la brevità dell'allusione in Os 2,1 indichi la sua dipendenza dalla Genesi, dove il tema della promessa è centrale. Poi, seguendo Ska, Carr e Van Seters, sottolinea che i brani della Genesi riguardanti le promesse appartengono alla redazione tardiva, che andrebbe datata in un arco di tempo che va dal tardo periodo preesilico (Carr) al periodo persiano (Ska). Osea, dipendendo da questi racconti, deve essere per forza posteriore. Un ulteriore argomento della tardiva datazione di Os 2,1 e, di conseguenza, di tutto il libro di Osea è la funzione sociale delle promesse, che si rendevano utili agli ebrei nel periodo persiano. Infatti, Abramo veniva presentato come protoplasta di tutti coloro che, lasciando la Mesopotamia, si insediavano nella terra promessa, mentre Giacobbe diventava il modello per tutti gli esuli che tornavano a casa³⁸. Se a questo – come osserva Liverani – si aggiunge la loro preoccupazione di ripopolare la terra promessa, già occupata da altre nazioni (p.es. edomiti), si ha un quadro storico ben preciso con cui Os 2,1 e il tema delle promesse combaciano al meglio. Bos si accorge, però, che una simile preoccupazione di ripopolare la terra andava bene anche nel periodo assiro (VIII sec. a. C.), tuttavia ritiene che il periodo babilonese e persiano vada meglio. Perché vada meglio, non lo specifica³⁹.

Un quinto esempio è il frammento di Os 2,16-17, dove compare il motivo della trasformazione della valle di Acor in “porta di speranza”. Il motivo allude alla tradizione contenuta nel racconto eziologico di Gios 7 e veicola il messaggio che il secondo ingresso nella terra promessa – si presume dopo l'esilio – sarà più felice del primo, quello sotto la guida di Giosuè. Stavolta però non sarà un successo militare, ma prettamente religioso. Poiché il racconto della conquista nel libro di Giosuè, secondo l'attuale esegesi, sarebbe in gran parte una finzione letteraria e dipenderebbe dalla teologia deuteronomista, Bos, basandosi sulle conclusioni di Na'aman⁴⁰ e di Van Seters⁴¹, ritiene che il racconto di Gios 7 provenga dal VII sec. a. C. Non ammette che le somiglianze tra Gios 7 e Os 2,16-17 possano essere spiegate con la dipendenza di entrambi i testi dalla stessa fonte che è andata perduta. Sappiamo infatti che, seppure la datazione proposta dei testi in questione potrebbe essere giusta, tuttavia il processo di redazione era più complesso e, oltre all'effettiva stesura del testo finale, aveva anche una fase orale. Bos non contempla tale possibilità, ma arricchisce la sua argomentazione

³⁸ Qui Bos cita Ska (cf. *Reconsidering*, 145).

³⁹ “Although one might easily conclude that the period shortly after the Assyrian conquest would be fitting for a divine promise about numerous future offspring, the Neo-Babylonian and Persian periods work equally as well, if not better” (Bos, *Reconsidering*, 145).

⁴⁰ N. Na'aman, “The ‘Conquest of Canaan’ in the Book of Joshua and in the History”, *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel* (a cura di I. Finkelstein – N. Na'aman) (Washington, D.C.: Biblical Archaeology Society 1994) 218-281.

⁴¹ J. Van Seters, “Joshua’s Campaign of Canaan and Near Eastern Historiography”, *SJOT* 4/2 (1990) 1-12.

con altri elementi. Per esempio, il concetto di “guerra santa”, legato strettamente alla conquista di Canaan, rifletterebbe la tensione esistente tra gli esuli tornati da Babilonia e i giudei che sono rimasti in Giuda (così Liverani). Per di più, il motivo di Acor avrebbe anche un tratto antibeniaminita, dato che l’attività di Giosuè ebbe luogo nei territori beniaminiti.

La vaghezza delle allusioni in Osea non impedisce Bos di intravedere legami di dipendenza letteraria molto stretti con altri libri della Bibbia ebraica e, in base ad essi, di proporre una precisa datazione del libro di Osea. Solo le tradizioni dell’esodo, poiché esistevano prima di essere incorporate nel documento deuteronomista e jahwista, non possono, secondo Bos, servire come prova della datazione del periodo persiano – benché disseminate in Osea (Os 2,2.17; 8,13; 9,3; 13,4). Sorge immediatamente la domanda, perché – analogamente alle tradizioni dell’esodo – altre tradizioni non potevano esistere e circolare prima di essere messe per iscritto.

Il cammino nel deserto visto come un periodo positivo in Osea differisce dalla tradizione del deserto presente nel Pentateuco (Os 2,16). Sembra dunque che Osea non la conoscesse. Tale conclusione, secondo Bos, non è appropriata. Infatti, Os 9,10 si riferisce al peccato di Baal-Peor, che ebbe luogo nel deserto, e conferma che la tradizione del deserto, presente in Nu 25,1-5, fosse da lui conosciuta. Per di più, l’episodio di Baal-Peor diventerebbe nel libro di Osea un paradigma del comportamento peccaminoso di Israele, e i suoi echi – oltre a Os 9,10 – sarebbero presenti anche in Os 11,2 e altrove. Inoltre, è difficile immaginare, dice Bos, che l’autore di Osea conoscesse solo un episodio di Nu 25 senza riferimento ad una tradizione del deserto più ampia, presente nel Pentateuco. Con tale sillogismo, Bos conclude che la conoscenza della classica tradizione del deserto dimostra la dipendenza di Osea dalla storiografia giudaica del VII/VI sec. a. C. e aiuta a rafforzare la tesi della provenienza del libro di Osea dal periodo persiano.

5. Conclusione

Presentando alcuni esempi dell’argomentazione di Bos, ci si può rendere conto del suo modo di procedere, che parte da alcune premesse base. Esse hanno un tratto nettamente neostoricista e ideologico.

Primo, il carattere antimonarchico del libro di Osea esclude *a priori* che esso possa nascere nel periodo monarchico, quando cioè un re controllava ogni sfera dell’attività letteraria, soggiogata completamente alla sua propaganda politica. Tale principio non viene dimostrato esegeticamente e non ammette un’altra possibilità di spiegazione. Abbiamo dunque a che fare con l’assolutizzazione di un principio.

Secondo, l'alfabetizzazione è limitata solo all'apparato amministrativo del re e nessuno al di fuori di esso aveva la possibilità di imparare né a scrivere né a leggere. Anche questa tesi, molto discutibile, andrebbe dimostrata esegeticamente per renderla verosimile⁴².

Terzo, le tradizioni, cui allude il libro di Osea, sarebbero molto vicine, se non identiche alle tradizioni della datazione tardiva (VII/VI sec. a.C.), contenute nel canone della Bibbia ebraica. Non si ammette dunque che le tradizioni, presenti in Osea, dipendano da una fonte che è andata perduta o da una tradizione orale non ancora consolidata. Tale ammissione scalzerebbe certamente la fondatezza di tutte le affermazioni di Bos.

Quarto, non si ammette che la critica della monarchia potesse avere un risvolto teologico deuteronomista e tendesse a incolpare la monarchia per la catastrofe nazionale del 587 in base ai criteri religiosi. Sembra infatti che il libro di Osea sia frutto di un conflitto e di una dialettica politica. In una parola, Bos non dà nell'esegesi il diritto di cittadinanza a idee genuinamente religiose e teologiche. Semmai le vede come uno strumento della lotta politica.

Dalla lettura del libro di Bos sembra che l'unica preoccupazione degli ebrei del periodo persiano fosse il conflitto con Mispa e con tutto ciò che essa rappresentava (p.es. tradizioni beniaminite). È una visione molto riduttiva, che non convince. Ma il più grosso limite della sua argomentazione è una continua *petitio principii* – errore logico tipico del neostoricismo, nonostante la chiarezza dell'esposizione e una vasta bibliografia.

Bibliografia

- Amit, Y., *Hidden Polemics in Biblical Narrative* (Leiden: Brill 2000).
- Assmann, J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2008).
- Blenkinsopp, J., "The Judaeen Priesthood During the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods: A Hypothetical Reconstruction", *Catholic Biblical Quarterly* 69 (1998) 25-43.
- Bos, J.M., *Reconsidering the Date and the Provenance of the Book of Hosea. The Case for the Persian-Period Yehud* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 580; London et al.: Bloomsbury 2014).
- Cox, J.N. – Reynolds, L.J., "The Historicist Enterprise", *New Historical Literary Study. Essays on Reproducing Texts, Representing History* (Princeton, NJ: Princeton University Press 1993) 3-38.
- Danto, A.C., *Analytical Philosophy of History* (Cambridge: Cambridge University Press 1968).
- Davies, Ph.R., *The Origins of Biblical Israel* (New York – London: T&T Clark 2007).

42 Vale la pena citare B. Strauss, *La guerra di Troia* (Roma – Bari: Laterza 2007) 103 a proposito dell'alfabetizzazione del Vicino Medio Oriente nell'età del bronzo: "La civiltà all'Est aveva radici più profonde che in Grecia, l'alfabetizzazione era più diffusa e le città più comuni..."

- Eagleton, T., *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory* (London: New Left Books 1976).
- Edelman, D.V., "Did Saulide-Davidic Rivalry Resurface in Early Persian Yehud?", *The Land That I Will Show You: Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East in Honour of J. Maxwell Miller* (a cura di J.A. Dearman – M.P. Graham) (JSOTSup 343; Sheffield: Sheffield Academic Press 2011) 69-91.
- Edelman, D.V., *The Origins of the «Second Temple»: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem* (London: Equinox 2005).
- Fineman, J., "The History of the Anecdote: Fiction and Fiction", *The New Historicism* (a cura di H.A. Veesser) (New York – London: Routledge 1989) 49-76.
- Finkelstein, I. – Singer-Avitz, L., "Reevaluating Bethel", *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 125/1 (2009) 33-48.
- Gallagher, C., "Marxism and the New Historicism", *The New Historicism* (a cura di H.A. Veesser) (New York – London: Routledge 1989) 37-48.
- Greenblatt, S., *Learning to Curse-Essays in Early Modern Culture* (New York: Routledge 1990).
- Greenblatt, S., *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare* (Chicago, IL: University of Chicago Press 2005).
- Greenblatt, S., *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England* (Berkeley, CA – Los Angeles, CA: University of California Press 1988).
- Guy, J.M. – Small, I., *Politics and Value in English Studies? A Discipline in Crisis?* (Cambridge: Cambridge University Press 1993).
- Hawthorn, J., *Cunning Passages: New Historicism, Cultural Materialism and Marxism in the Contemporary Literary Debate* (London: Arnold Press 1996).
- Heck, D., "Wokół nowego historycyzmu", *Pamiętnik Literacki* 88/2 (1997) 97-111.
- Hens-Piazza, G., *The New Historicism* (Minneapolis, MN: Fortress 2002).
- Koenen, K., *Bethel: Geschichte, Kult und Theologie* (OBO 192; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003).
- Liverani, M., *Oltre la Bibbia*, 3a ed. (Roma – Bari: Laterza 2003).
- Macherey, P., *A Theory of Literary Production* (London: Routledge and Kegan Paul 1978).
- Mink, L.O., *Historical Understanding* (Ithaca, NY – London: Cornell University Press 1987).
- Montrose, L., "Renaissance Literary Studies and the Subject of History", *English Literature Renaissance* 16/1 (1986) 5-12.
- Na'aman, N., "The 'Conquest of Canaan' in the Book of Joshua and in the History", *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel* (a cura di I. Finkelstein – N. Na'aman) (Washington. D.C.: Biblical Archaeology Society 1994) 218-281.
- Na'aman, N., "Does Archaeology Really Deserve the Status of a 'High Court' in Biblical Historical Research?", *Between Evidence and Ideology: Essays on the History of Ancient Israel Read at the Joint Meeting of the Society for Old Testament and Old Testamentisch Werkgezelschap, Lincoln, July 2009* (a cura di B. Becking – L.L. Grabbe) (Leiden: Brill 2011) 165-183.
- Nissinen, M., *Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch: Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11* (AOAT 23; Neukirchen-Vluyn: Neukirchen 1991).
- Nietzsche, F., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (Piccola Biblioteca Adelphi 11; Milano: Adelphi 1974).
- Pechter, E., "The New Historicism and Its Discontents: Politicizing Renaissance Drama", *Proceedings of the Modern Language Association* 102 (1987) 290-305.

- Rothacker, E., "Das Wort 'Historismus'", *Zeitschrift für deutsche Wortforschung* 16 (1960) 3-6.
- Spivak, G.Ch., "The New Historicism. Political Commitment and the Postmodern Critic", *The New Historicism* (a cura di H.A. Veesper) (New York – London: Routledge 1989) 277-243.
- Strauss, B., *La guerra di Troia* (Roma – Bari: Laterza 2007).
- Van Seters, J., "Joshua's Campaign of Canaan and Near Eastern Historiography", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 4/2 (1990) 1-12.
- Veeser, H.A. (a cura di), *The New Historicism* (New York – London: Routledge 1989).
- Veeser, H.A. (a cura di), *The New Historicism Reader* (New York – London: Routledge 1994).
- Wayne, D.E., "New Historicism", *Encyclopedia of Literature and Criticism* (a cura di M. Colyle et al.) (London: Routledge 1990) 792.
- Werner, K., *Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher* (Vienna: Braumüller 1881).