

una concezione legalistica moderna, mentre il re mesopotamico non deriva la sua funzione (e il modo di acquisirla) da una dipendenza o consonanza con la legge. La proposta è in qualche modo sensata, ma forse è troppo condizionata da una concezione ristretta (e appunto moderna) della legalità, e ad ogni modo non viene presa in considerazione nei lavori del seminario. La Wagner-Durand riprende la questione della definizione di concetti e termini usati nell'ambito della ricerca narratologica, e oltre a ribadire che non vi è consenso sulla definizione di narrazione, parla di varie componenti che dovrebbero caratterizzare questa scienza, come ad esempio l'uso e la scelta accurata dei mezzi di comunicazione e la loro combinazione, l'arte della persuasione e della capacità di suscitare emozioni. Il saggio, in fondo generico e anche in parte scontato, può sintetizzare comunque le intenzioni metodologiche del seminario ma anche, purtroppo, gli scarsi risultati raggiunti.

Questi ultimi infatti si possono cogliere e verificare assai chiaramente nella parte VII, dove le due curatrici riassumono i contributi precedenti inserendoli appunto nell'intento generale dei lavori, ma dalle loro parole si può dedurre, al di là della mancanza di consenso sugli aspetti definitivi, come si diceva più sopra, che non si vede come i due elementi presi in considerazione, cioè la letteratura e la rappresentazione visiva, si leghino efficacemente tra loro. Tutto sommato, il volume può essere utile e interessante per la documentazione concreta che offre ma può indurre a ricordare che talvolta l'efficacia di un'immagine si misura sulla sua immediatezza comunicativa, in misura inversamente proporzionale alla didascalica che la può accompagnare e soprattutto alle elaborazioni teoriche che rischiano di soffocarne il messaggio o addirittura di travisarlo.

Gian Luigi Prato
Via G. Saredo, 43/B2
00173 Roma
gianluigi.prato@fastwebnet.it

J. RHYDER, *Centralizing the Cult. The Holiness Legislation in Leviticus 17–26* (FAT 134), Mohr Siebeck, Tübingen 2019, p. XXI-484, cm 24, € 134,00, ISBN 978-3-16-157685-0.

In questo denso e informatissimo volume, revisione di una tesi dottorale discussa nel 2018 presso l'Università di Losanna sotto la direzione di C. Nihan, J. Rhyder affronta uno dei temi più dibattuti della storia della religione israelitica cioè la centralizzazione del culto a Gerusalemme. Come è noto, la ricostruzione delle tappe di questo processo ha seguito a lungo le linee dell'ipotesi documentaria tracciate da J. Wellhausen che faceva coincidere la centralizzazione del culto con il Deuteronomio (Dt 12) e la riforma culturale di Giosia e ne collocava la sua completa realizzazione il Codice Sacerdotale (= P) e il Codice di Santità (H = Lv 17-26) al ritorno dall'esilio. Questa ricostruzione privilegiava l'apporto del Deuteronomio trascurando o svalutando il contributo delle altre tradizioni presenti

nel Pentateuco e soprattutto quella del Codice di Santità. Le pagine introduttive del volume, che ne costituiscono a tutti gli effetti il primo capitolo (1-22), sottolineano la necessità di uno studio approfondito del pensiero di H sulla centralizzazione del culto: analizzandone il contenuto emergono, infatti, l'interazione con una serie di tradizioni più antiche (sacerdotali, deuteronomiche, profetiche) e il tentativo di portare a compimento il disegno della centralizzazione del culto nato fra i circoli sacerdotali nella fase iniziale della dominazione achemenide. Più che il «dove» – cioè il luogo dove YHWH fu adorato – è importante il «come» cioè i processi avviati dalla centralizzazione; essi comprendono «la standardizzazione della pratica rituale, l'attribuzione delle prerogative culturali a un gruppo di sacerdoti 'in regime di monopolio', l'affluire di risorse economiche a un santuario centrale, la rielaborazione del concetto di autorità centrale in seguito alla crisi ideologica che segnò la fine della monarchia giudaica» (4). La complessità della ricerca esige una metodologia *multimodal* (6) che attinga sì ai consolidati strumenti della ricerca biblica (critica bassa e critica alta; *inner biblical exegesis*, materiale comparativo vicino-orientale), senza ignorare però i contributi delle scienze sociali (sociologia, storiografia, pensiero politico). In uno sforzo encomiabile di chiarezza metodologica vengono descritti anche i *key concepts* della ricerca (6-21): a) «centralizzazione» ovvero la maniera in cui sono concentrati piuttosto che dispersi i processi in cui si inverte l'esercizio del potere, i processi decisionali e la gestione delle risorse; b) «centro e periferia» intesi non solo geograficamente, ma anche socialmente e culturalmente; c) il «discorso» nell'accezione attribuitagli da M. Foucault permette a gruppi e individui di reclamare potere e autorità su altri e di imporre punizioni o disciplina; d) «egemonia» – mutuata dal pensiero di A. Gramsci – indica la disponibilità di un gruppo ad accettare una serie di regole all'interno di un sistema dove non c'è un'equa distribuzione del potere; e) il senso comune che ne deriva offre ai membri del gruppo un posto e un ruolo nella scala sociale; f) «memoria sociale» – ormai largamente in uso negli studi veterotestamentari – contribuisce con i suoi richiami all'esperienza del santuario nel deserto a creare una storia ideale delle origini del culto israelitico.

Esaurite le premesse metodologiche, il secondo capitolo (23-64) riassume dettagliatamente gli studi dedicati a H per concludere che si tratta di uno strato legislativo piuttosto recente (peraltro non privo di ulteriori aggiunte e revisioni) nello sviluppo dei materiali sacerdotali di epoca persiana, assai interessati al santuario nel deserto e alle sue leggi. In favore di questa soluzione militano la capacità di Lv 17-26 di coordinare e armonizzare molteplici tradizioni bibliche, l'insistenza di Lv 26 sull'esilio e sul ritorno, la cronologia interna della sezione. Il terzo capitolo (65-111) rimarca perciò l'importanza del periodo persiano nella centralizzazione del culto, le relazioni fra i santuari di Gerusalemme e del monte Garizim e le diversità culturali presenti in Giudea, Samaria e nella diaspora. Se da un lato il capitolo enfatizza il peso del Deuteronomio nelle riflessioni di H e di P in materia di centralizzazione del culto, dall'altro nega l'esistenza di uno sviluppo lineare proprio a causa della presenza del santuario sul monte Garizim. La debolezza economica di Gerusalemme durante la fase iniziale della dominazione achemenide, la fine rovinosa della monarchia giudaica anche dal punto di vista culturale, la presenza di una sorta di «poliyahvismo» incentrato su una molte-

plicità di pratiche religiose e sull'esistenza di piccoli santuari nella diaspora rafforzerebbero la conclusione. Abbandonare l'idea di uno sviluppo lineare del culto israelitico difesa da Wellhausen porta ad analizzare in maniera autonoma la legislazione rituale di P in base ai tre assunti principali – unificare lo spazio centrale del santuario, standardizzare la pratica rituale, esaltazione dell'autorità dei sacerdoti officianti nel tempio – e alla rilettura che ne fa H.

Il quarto capitolo (112-189), confrontate le diverse visioni di P e H, sottolinea come ciascuna di esse esprime interessi così specifici da travalicare quella deuteronomista. P intende dare, per esempio, una memoria sociale alla fondazione del culto e alla comunità e strutturare la centralizzazione secondo tre discorsi: tutto il popolo edifica e mantiene uno spazio sacro condiviso anche in assenza di una figura regale (ideale panisraelitico); le pratiche rituali seguono in modo standardizzato la legge rivelata da YHWH a Mosè, evitando variazioni ed eccentricità; l'autorità e il popolo condividono la responsabilità di questa conformità. Il sapere sacerdotale si concentra in poche mani cioè quelle dei discendenti di Aronne e di un sommo sacerdote (una sorta di monopolio). Così facendo, pur in maniera surrettizia, gli scribi avrebbero mirato a promuovere lo status della tribù di Giuda e di Gerusalemme.

Alla maniera in cui H rilesse il materiale elaborato da P sono dedicati ben tre capitoli: il quinto capitolo (190-259) rilegge le leggi di Lv 17 relative ai sacrifici di sangue. H vuole evitare le devastanti conseguenze che la cattiva «gestione» di questo sangue potrebbe avere sulla comunità, se venisse trattato fuori dal santuario, sottolineando inoltre la compensazione che si attua fra la vita dell'animale e quella di chi offre il sacrificio. Non avremmo a che fare con una contestazione delle prescrizioni deuteronomistiche fissate in Dt 12 in materia di centralizzazione dei sacrifici, quanto con una riflessione e un approfondimento del pensiero di P. Quantunque di difficile applicazione, H pose i presupposti per affidare al santuario centralizzato e ai suoi sacerdoti il monopolio della carne animale sacrificata e di ricevere doni in natura. La stessa legislazione rende più accettabili, invece, i sacrifici vegetali. Il sesto capitolo (260-239) si occupa della standardizzazione del calendario delle feste presente in Lv 23 al centro della visione religiosa di H. La standardizzazione delle feste per tutta la comunità di Israele, dovunque essa si trovi e nei tempi fissati, risponde alla volontà di creare una conformità temporale ancor più accentuata dalla connessione con i rituali descritti in Lv 24,1-9 in maniera che anche i lontani da Gerusalemme condividano lo stesso tempo sacro. In questo senso un ruolo essenziale svolgono i pellegrinaggi legati alle tre feste principali e quelli, per così dire, secondari del primo e del settimo mese. L'integrazione fra la periferia e il centro, che includeva il pagamento di una tassa annuale al tempio e prevedeva uno stretto collegamento fra vita quotidiana e il santuario centrale, fa emergere la caratteristica più saliente di H cioè l'idea stessa di santità di cui si tratta nel settimo e ultimo capitolo (331-387): a differenza di P che la applica soltanto al tempio, ai suoi oggetti sacri e al sacerdozio, H la estende all'intera comunità dei figli d'Israele. I suoi estensori affermarono – applicando la categoria gramsciana di egemonia – il primato del centro sulla periferia e la necessità di quest'ultima di conformarsi non a forza, ma in virtù di un libero consenso, alle leggi emanate dai sacerdoti discendenti di Aronne e di adeguarvi

le proprie attività sociali, economiche e agricole. Fra YHWH e Israele intercorre, dunque, lo stesso rapporto che esiste fra il padrone e il servo. Quella lealtà che Israele deve dimostrare a YHWH deve essere perciò estesa a tutti gli Israeliti cosicché non ci siano fazioni o rivalità interne. Per enfatizzare questa visione delle cose, H promosse il sabato a giorno di riposo settimanale, in quanto necessario allo svolgimento dei riti e sacrifici per tutta la comunità e diede forma alle leggi di Lv 25 che regolano l'anno giubilare e la sua applicazione alla proprietà di terre e di schiavi. A innervare questa pericope è l'idea che gli israeliti sono schiavi di YHWH, il quale ha concesso loro di vivere nella sua proprietà a patto che se ne prendano cura e ne rispettino le leggi. La santità, protetta attraverso diversi mezzi di controllo, uniforma perciò tutti gli aspetti della vita quotidiana. L'ottavo capitolo (388-407) riprende in maniera puntuale le conclusioni dei capitoli precedenti applicandole ad almeno tre ambiti: relativamente alla centralizzazione e al Pentateuco esistevano tradizioni concorrenti. H avrebbe costruito le proprie a partire da quella di P, senza tradire nessuna dipendenza dalle tradizioni presenti del Deuteronomio e collocando le pratiche e le usanze culturali pubbliche e private nel quadro di un progetto più ampio. Per quanto riguarda, poi, le strategie sottese alla centralizzazione stessa, la loro analisi rivela che la loro elaborazione da parte degli scribi gerosolimitani non avvenne di getto, ma fu parte di un lungo processo che mirava alla sopravvivenza di Giuda dopo la fine della dinastia davidica. La legittimazione ideologica del santuario centrale e del sacerdozio aronide si accompagna perciò a quella economica, visto che i testi ne sottolineano la convenienza per tutta la comunità. I tentativi di dare una veste concettuale all'idea di centralizzazione indicano che quest'ultima abbraccia un insieme di pratiche e di tradizioni che veicolano gli interessi dei loro tradenti e ne esaltano l'autorità e il potere. Un'amplissima bibliografia (410-450), tre indici – il primo relativo alle fonti antiche (451-470), il secondo agli autori moderni (471-478) e il terzo ai temi (479-484) chiudono il volume.

In sede di commento va riconosciuto all'autrice nata in Australia ma che dopo aver compiuto il cammino dottorale in Svizzera impegnata in attività di ricerca presso istituzioni scientifiche e accademiche elvetiche, di aver saputo concepire e realizzare un volume in grado di aprire nuove e inusitate piste di ricerca grazie a una straordinaria chiarezza metodologica ed espositiva, padroneggiando una bibliografia amplissima (che ha il solo difetto di ignorare gli autori italiani anche quando le loro opere siano state tradotte) e applicando alcuni strumenti di ricerca tratti dalle scienze sociali per fare luce su un tema così controverso. I risultati della ricerca, proprio per le loro profonde implicazioni, suscitano diverse domande. Vorrei partire da un dato che emerge dalle parole di diversi recensori (C. Fuad, *CBQ* 83(2021), 131-133; L.M. Feldman, *AJS* 44(2020), 414-416; E. Otto, *ZABR* 26(2020), 321-324), i quali hanno evidenziato che le conclusioni raggiunte da J. Rhyder militano contro la visione della centralizzazione del culto descritta dalla teoria documentaria e invitano a pensare a un'elaborazione parallela ma concorrenziale di ideologie per il controllo del sistema sacrificale. A mio avviso è proprio la frammentazione delle ideologie sacrificali a sollevare forti problemi. La loro identificazione deve fare i conti, infatti, con le nuove datazioni degli strati del Pentateuco cosicché, a differenza della teoria wellhauseniana-

na che sottometteva le fonti a quella che definirei una sorta di «legge di gravità storica», esse fluttuano adesso nello spazio e nel tempo. Se è condivisibile l'idea che siano esistiti diversi centri yahvistici e che il processo di centralizzazione e di standardizzazione influì su vari aspetti culturali (come la divinazione trattata alle pp. 158-160), sarebbe interessante che l'autrice avesse tentato di individuare pluralità di usi e costumi [su quelle di Silo descritte in 1Sam 2,12-17 rimando a F. Bianchi, «1Sam 2,12-17. Note filologiche e storiche», in A. Passaro – P. Merlo (edd.), *Testi e contesti. Studi in onore di I. Cardellini nel suo 70 compleanno* (RivB Suppl. 60), Bologna 2016, 41-49] o una base comune come lasciano intravedere gli scavi di Tell Dan [sulla relazione fra sacerdoti e sacrifici, cf. F. Bianchi, «La spettanza del sacerdote nei sacrifici della Bibbia tra tradizione e storia», in I. Baglioni (ed.), *Il cibo. Tradizioni e simbologie*, Roma 2020, 59-73, che segue ancora le linee tradizionali]. E inoltre: che rapporto c'è con le leggi che regolano i sacrifici e il culto nel Deuteronomio e a quale periodo risalgono? Stanno in concorrenza con la pratica gerosolimitana alla quale appartengono P e anche H e che alla fine si impone?

Un altro punto critico nella ricostruzione di J. Rhyder è costituito dai riferimenti al periodo persiano per la datazione di H: la ricostruzione storica occupa all'incirca sette pagine (59-63), adottando o adombrando soluzioni a volte piuttosto singolari come quelle relative alla ricostruzione o forse al restauro del tempio di Gerusalemme. L'autrice sembra condividere l'ipotesi di D. Edelman e L. Dequeker, secondo i quali il tempio di Gerusalemme sarebbe stato ricostruito soltanto alla fine del quinto secolo a.C. creando così un sincronismo con l'emergere del tempio del monte Garizim. Ci si chiede allora che valore conservino i libri di Ageo e Zaccaria, i quali pongono il davidide Zorobabele e il sacerdote Giosuè come guide di questa operazione verso la fine del sesto secolo? [sul tema rimando a F. Bianchi, «Le role de Zorobabel et de la dynastie davidique en Judée du VIe au IIe siècle av. J.C.», in *Trans* 7(1994), 153-165]. Non si comprende bene nemmeno la soluzione adottata sulla presenza di un tempio sul monte Garizim: oggi si tende a datare verso la metà del V secolo a.C. una sorta di *temenos* che fu trasformato in tempio nella prima età ellenistica [sul tema rimando a F. Bianchi, «Cultura materiale e fonti scritte nella Samaria in epoca achemenide ed ellenistica (539-110 a.C.)» in M. Zappella (ed.) *I samaritani. Un ebraismo autonomo oltre l'ottica scismatica giudaica e quella idealizzante cristiana. Atti del XXI Convegno di Studi Veterotestamentari* (Salerno, 9-11 Settembre 2019) (= *RStB* 2021), Bologna 2021, 47-90, e sempre nello stesso volume monografico I. Oggiano, «Il tempio dei samaritani sul monte Garizim. Dati archeologici e contesto storico tra età persiana ed età ellenistica», 91-108]. In ogni caso sembra assodato che almeno fino alla fine del IV secolo a.C. Samaria e Gerusalemme procedano di conserva, condividendo una stessa Torah e richiamandosi alle stesse figure fondatrici. La presenza di una vivace religione popolare qui come in Giudea complica il quadro di uno yahvismo monolitico.

Le stesse problematiche relative alla ricostruzione storica si ripresentano per la trattazione delle leggi relative al Giubileo (Lv 25). Anche qui la proposta di una datazione in epoca persiana incontra così tanti ostacoli che l'autrice non esita a riconoscere, tanto che è forse preferibile – come diverse allusioni al mondo

mesopotamico fanno pensare – piuttosto a un progetto utopico elaborato durante l'esilio babilonese o all'inizio della dominazione persiana [per conclusioni analoghe cf. F. Bianchi, «Das Jubeljahr in der hebraischen Bibel und in den nachkanonischen jüdischen Texten» in G. Scheuermann (ed.), *Das Jubeljahr im Wandel. Untersuchungen zu Erlassjahr- und Jubeljahrtexen aus vier Jahrtausenden*, Würzburg 2000, 55-104]. Anche qui i problemi non mancano: che rapporto c'è con l'anno sabbatico di cui parla sempre il Deuteronomio? E come vanno messe in relazioni le leggi sulla schiavitù con quelle presenti anche in Es e in Dt? La dimensione utopica delle leggi sulla schiavitù in Lv sembra confermata dal fatto che i papiri del Wadi ed-Dalyieh, che si occupano essenzialmente di schiavi, parlano *sic et simpliciter* di una schiavitù perpetua anche quando gli schiavi portano, come padroni e compratori, buoni nomi yahvistici. Ciò ovviamente solleva la questione della recezione di Lv 25 nel mondo samaritano in cui appare limitato al calcolo del tempo annuale o addirittura della sua datazione. Riflettendo su questi due ultimi punti è lecito domandarsi se lo spostamento della redazione della Torah sul finire dell'epoca persiana e nei primi decenni dell'epoca ellenistica non debba suggerire di indagare più a fondo la possibilità che Gerusalemme e Samaria siano stati degli «stati-templi» *sui generis* modificando così l'ipotesi di J. Weinberg improbabile per l'epoca achemenide e sottolineando anche il ruolo che assumono i pellegrinaggi (l'autrice dedica pagine assai interessanti a quelli legati al monte Garizim).

Interessante ma non privo di problemi appare l'uso del concetto di egemonia che Gramsci applicò soprattutto alla storia italiana. Si tratta di un termine che ne attraversa, con sfumature e sottigliezze, l'opera (G. Cospito, «Egemonia/egemonico nei “Quaderni del carcere” (e prima)», *International Gramsci Journal*, 2(1), 2016, 49-88. Available at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss1/23>): sarebbe stata necessaria forse una trattazione più ampia e basata anche sulla bibliografia in italiano per verificare se i concetti di standardizzazione e conformismo potevano attagliarsi a ben note situazioni del periodo persiano, come per esempio la crisi relativa ai matrimoni misti. Lo stesso vale per l'uso del «discorso» desunto dal pensiero di Foucault, se applicato alle lunghe parentesi del Deuteronomio e del Levitico. Resta però difficile, come l'esperienza dottorale mi ha insegnato, l'applicazione di concetti desunti dalle scienze sociali e dalle dottrine politiche al mondo biblico.

In conclusione, nonostante le osservazioni proposte, il volume di J. Rhyder costituisce un contributo assai rilevante per studiare il Codice di Santità à part entière e nei suoi rapporti dialettici con le tradizioni che contribuirono alla centralizzazione del culto. Ci auguriamo che gli studi futuri permettano all'autrice di sviluppare e approfondire la sua tesi sull'affermazione del tempio di Gerusalemme e del suo sistema sacrificale.

Francesco Bianchi,
Viale P. Togliatti 284 b2
00175 Roma
francesco_bianchi@hotmail.com