

In cammino attraverso il deserto

Jan Assmann, *Esodo*, Adelphi, Milano, 2023, pp. 428 (ed or.: *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, C. H. Beck, München, 2015, pp. 493).

Parole chiave

Bibbia, Esodo, ermeneutica, storia

Paolo Montesperelli è professore ordinario di Sociologia dei processi culturali presso "Sapienza – Università di Roma". Si interessa soprattutto di ermeneutica e di metodologia della ricerca sociale. Per molti anni ha coordinato l'Area storica, sociologica e politologica del CUN. È stato membro del Direttivo dell'Associazione Italiana di Sociologia (paolo.montesperelli@uniroma1.it)

Le religioni abramitiche – cioè l'ebraismo, il cristianesimo e l'islam – sono dette anche 'religioni del libro' in quanto basano il proprio credo su testi ritenuti sacri, fondanti. Comprendere quei 'testi sacri' è un obiettivo imprescindibile, poiché è in gioco la salvezza eterna. Ma tale compito non è sempre facile, bisogna saperlo svolgere bene. Una prima strada, che si vanta di essere lineare, è quella tracciata dal fondamentalismo: il testo sacro non solo è espressione di Dio, ma, in sostanza, è stato dettato letteralmente da Lui; e dunque l'interpretazione letterale è l'unica legittima, la sola in grado di non distorcere quei significati. Da qui il rifiuto di ogni ermeneutica, la certezza su ciò che è vero e ciò che è falso, con esiti spesso intransigenti e autoritari sul piano sia religioso, sia politico. A mio avviso, non rientrano nell'alveo fondamentalista la

lettura *'sine glossa'* o quella basata sulla *'sola scriptura'*: due criteri esegetici indicati rispettivamente da Francesco d'Assisi e da Lutero per contrastare le interpretazioni che oggi potremmo chiamare *'ideologiche'*, cioè funzionali al potere ecclesiastico-politico di allora. Una preoccupazione che mantiene una sua attualità.

Nell'Esodo, uno dei libri della Bibbia, troviamo due episodi emblematici circa la natura di quei testi sacri. Da un lato, il Decalogo appare frutto di una diretta dettatura divina. Ma dall'altro, Yhwh si autodefinisce in maniera enigmatica ("Io sono colui che sono"). La sua auto-definizione un po' meno oscura avviene indirettamente, attraverso la successione di quegli avvenimenti narrati, che quindi vanno interpretati affidandosi a qualche criterio esegetico più profondo di un'interpretazione letterale (Ricoeur 2023, pp. 165, 168). Infatti, già ai suoi esordi, l'ermeneutica biblica affianca al senso letterale il *'senso spirituale'*: solo la sensibilità del credente custodisce la chiave che apre il testo alla sua comprensione. Naturalmente, con gli occhi *'disincantati'* di oggi, questo principio potrebbe apparire clericale e integralista, però possiamo riconoscergli almeno un paio di meriti: anticipa il concetto di *pre-giudizio*, così importante nell'ermeneutica contemporanea; inoltre, prefigura il testo come un insieme di strati da disseppellire faticosamente.

Infatti, secondo questa concezione, la Bibbia è una sedimentazione di significati allegorici, anagogici e morali. Ad esempio, il Dio vendicativo che stermina i primogeniti egizi è così antropomorfo da imporre interpretazioni allegoriche: secondo un'esegesi ebraica si tratterebbe dell'esortazione a uccidere la malvagità dell'animo umano e soprattutto le sue tendenze egoiche. Una lettura anagogica – secondo cui un evento prefigura un altro successivo – vede nell'attraversamento del deserto verso la Terra Promessa l'anticipazione del Nuovo Testamento. Quanto ad una lettura *'morale'*, l'esempio più eclatante va al Decalogo, con le sue regole etiche e culturali.

Spinoza (1988) segna una svolta importante nella storia dell'ermeneutica biblica. Per lui, la Bibbia non è né dettata, né ispirata da Dio: sostenerlo serve a giustificare il potere politico ed ecclesiastico.

La Bibbia è invece una raccolta di sapienti regole morali scritte dagli uomini. Dunque cade la separazione fra testi sacri e testi profani, compresi i metodi diversi d'interpretare gli uni e gli altri: anche per la Bibbia valgono le tecniche e le procedure adottate per qualunque altra opera letteraria. Da quel momento si fa più evidente il contributo determinante dell'ermeneutica biblica alle teorie e ai metodi di analisi testuale, così come l'influenza di questi ultimi sull'esegesi dei testi biblici. Infatti, come per altre opere, anche per il Vecchio e per il Nuovo Testamento l'insieme delle tecniche si può riassumere in due grandi gruppi. Le esegesi 'sincroniche' sono orientate alla forma definitiva di un testo, alle sue componenti linguistiche, stilistiche e strutturali. Invece le esegesi 'diacroniche' privilegiano il metodo storico-critico e quindi considerano il contesto culturale d'origine, i primi destinatari, le adulterazioni introdotte via via nel testo primitivo, la storia della sua ricezione, etc.

È prevalentemente diacronica l'analisi dell'Esodo proposta Jan Assmann, noto egittologo, storico delle culture e delle religioni. Come attesta l'esplicito riferimento autobiografico, nei suoi studi si avverte la vicinanza all'ermeneutica contemporanea: "Non si può studiare a Heidelberg senza venire influenzati dal pensiero di Gadamer, al quale devo probabilmente più di quello di cui sono consapevole" (Assmann 2016, p. 36). In effetti, leggendo *Esodo*, si avverte l'influenza gadameriana in molti aspetti di quest'opera: l'impostazione di fondo, il modo di concepire la comprensione di un testo antico, la circolarità fra passato e presente, il metodo d'indagine storico-filologico, l'attenzione alla "storia degli effetti", e molto altro ancora. In *Esodo*, Assmann analizza il libro biblico che porta lo stesso nome e che probabilmente ha origine intorno al sesto secolo a. C. Vi si racconta l'epica fuga degli Ebrei dall'Egitto e il loro attraversamento del deserto per giungere alla Terra Promessa. È quasi spontanea la domanda se quei fatti narrati siano davvero accaduti. Secondo Assmann, è impossibile rispondere, per mancanza di fonti, visto che si tratta di avvenimenti perduti nel tempo. Certamente sbaglieremmo se ritenessimo vero ogni dettaglio raccontato. Ma cadremmo ugualmente in errore se li considerassimo

una semplice costruzione di fantasia: “Ci sarà stato di sicuro un particolare episodio che gli interessati potrebbero aver recepito come intervento salvifico di Yhwh e al quale si sarebbe poi collegato un ricordo dal sapore leggendario” (p. 63).

Però sarebbe riduttivo fermarci alla veridicità o meno della narrazione: “Non mi chiedo come qualcosa è stato nella realtà, bensì come viene ricordato e come viene assimilato (...) nella semantica storica di una società”. Contano di più la “storia del senso” e la “storia degli effetti” che quel racconto ha prodotto (Assmann 2016, p. 50; p. 63). E gli effetti sono stati dirimpenti. “Il libro dell’Esodo racchiude probabilmente la storia più grandiosa e più gravida di conseguenze che gli uomini si siano mai raccontati. Nella storia dell’umanità il suo tema costituisce una svolta paragonabile solo ai grandi salti evolutivi che conducono all’uomo attuale, come l’invenzione della scrittura e la formazione degli Stati” (p. 19). Non è l’unico a considerarlo una specie di *‘big bang’* della modernizzazione: fra tanti, Freud definiva l’Esodo come il nostro comune punto di partenza.

Perché Assmann gli attribuisce così tanta importanza? Un primo motivo riguarda la rivelazione. Nell’Esodo, Yhwh esce dalla segretezza, irrompe nella storia umana e si rivela, manifestando la propria volontà. Dunque in quel modo s’introduce la differenza fra le ‘religioni rivelate’ (ossia le ‘religioni del libro’) e quelle ‘naturali’ prive di un mito fondativo. Ma non è neppure questo il motivo più rilevante. Ve n’è un altro, più importante, che Assmann descrive come una doppia rivoluzione: l’avvento dell’età assiale, dentro cui l’Esodo introduce un’ulteriore innovazione. Di origine settecentesca e poi ripresa prima da Jaspers e oggi rivisitata da Habermas (2022, pp. 435-438), la teoria dell’età assiale sostiene che in una sterminata area del pianeta (dalla Cina alla Grecia), e grosso modo in un stesso periodo (circa dall’800 al 200 a. C.), popoli e culture diverse sarebbero confluiti in una medesima svolta di portata storica, tuttora presente: abbandonate le credenze sul protagonismo di demoni e spiriti abitanti nel mondo, il fulcro delle varie religioni sarebbe passato al senso della trascendenza dal mondo, all’assoluto, all’incondizionato, con la conseguente distanza critica rispetto

alla realtà immanente, condizionata, contingente. Questa svolta genererebbe nuove concezioni sia filosofiche sia religiose; fra queste ultime, vanno annoverate le religioni monoteiste, ciascuna con le proprie concezioni, istituzioni, regole, canoni a difesa della ortodossia.

Assmann individua un nesso fra monoteismo e monismo: ossia le religioni monoteiste sono tutte incardinate intorno alla separazione netta fra vero e falso, una contrapposizione che egli chiama “distinzione mosaica” (2003), prendendo spunto dalle vicende bibliche: vera è la rivelazione di Yhwh a Mosè e, per suo tramite, a Israele; false sono le credenze del Faraone e dell’intero Egitto. La nettezza della distinzione è tale da assolutizzare ciò che è ritenuto vero, con tutte le conseguenze che ho ricordato all’inizio: fondamentalismo, intolleranza, repressione, alleanza fra religione e politica, etc. (Assmann 2016). Queste sono le tendenze generali che riguardano anche l’ebraismo e poi il cristianesimo; ma vi è un’eccezione, rappresentata proprio dall’Esodo, che introduce una fondamentale innovazione (p. 13): svincolandosi dalla distinzione mosaica, l’Esodo segna una “rivoluzione del mondo antico”, come recita il sottotitolo del libro che sto commentando. La figura stessa di Mosè ne è l’emblema. Infatti egli è sia un egizio sia un profeta ebraico (Assmann 1997), come a dire: il racconto esodale non è incentrato sulla contrapposizione verità-falsità, ma su un’altra differenza-cardine, quella fra fedeltà al patto Yhwh-uomini, da un lato, e, dall’altro, la sua rottura, il suo tradimento (pp. 13-14, 103-104). Quindi il libro dell’Esodo sposta il baricentro dall’ontologia, dalla pretesa assoluta di verità, al patto fiduciario; quel patto che San Paolo sostanzierà in *agàpe* universale. Detto altrimenti, l’Esodo imprime il passaggio dal “comprendere” al comprendersi, da una verità presunta oggettiva, indubitabile, al mutuo, solidale riconoscimento.

Il racconto davvero suggestivo dell’Esodo ispira molte letture diverse, che però hanno in comune l’attualizzazione in chiave esistenziale. Ad esempio, per alcuni l’Esodo delinea non una metafisica astratta ma un’antropologia concreta, un soggetto incerto, riluttante, costretto alla fatica, limitato nella propria finitezza, eppure sempre proteso verso la speranza e la libertà. Altri vi scorgono l’archetipo di una liberazione non soggettivistica o spiritualistica, ma innanzi tutto materiale, politica,

collettiva. Altri ancora vedono in quel cammino lungo il deserto l'immagine di una ricerca della verità che non ha mai conclusione, come capita a Mosè che si avvicina man mano alla Terra promessa senza però potervi entrare. Infatti, se un mito ha una propria densità semantica, diviene oggetto di tante diverse interpretazioni. Assmann lo conferma: "è proprio dei miti essere raccontati di continuo e in sempre nuove versioni" (p. 19).

Ciò non significa dare libero sfogo a ogni sorta di interpretazione, anche la più arbitraria. Basta leggere le numerose spiegazioni metodologiche di Assmann per capire quanto siano rigorose le sue analisi; e quanto possano essere utili pure alle scienze sociali, quando queste ultime debbano analizzare testi di ogni genere, non solo antichi. La sua esegesi sincronica comprende un'ampia gamma di aspetti: l'analisi del lessico, dei generi, degli stili e dei temi adottati; il circolo ermeneutico; l'interpretazione intertestuale; l'esame delle sequenze narrative; l'individuazione delle tracce di più antichi testi, di commenti a latere e di successive adulterazioni, etc. (pp. 72 ss.).

L'analisi diacronica è ancora più ricca, talvolta con punte di non facilissima comprensione perché un po' troppo specialistiche. Essa prende in considerazione testi antecedenti all'Esodo; il contesto storico d'origine, compresa l'influenza delle culture egizia e babilonese; l'uso delle narrazioni bibliche in funzione del radicamento identitario etnico e religioso da parte del popolo ebraico; le diverse versioni dell'Esodo, dal mito tramandato oralmente fino alla stesura canonica definitiva; la conservazione del mito nella memoria collettiva; la tradizione culturale che dall'antichità è giunta fino a noi, etc.

Un'ultima considerazione. In *Esodo* e in altri suoi interventi, Assmann esplicita la sua visione di fondo sulle religioni e sul loro futuro. La sua visione risale agli umanesimi rinascimentale e illuminista, che lo spingono lontano da qualunque alleanza fra trono e altare, e da ogni forma di fondamentalismo e di integralismo. Di fatto egli riprende da Karl Barth, che scriveva: "Dio non è mai e in nessun luogo uguale a quello che chiamiamo Dio, che presentiamo, adoriamo come Dio (...); non è mai una grandezza tra le altre nella sfera della realtà a noi nota" (Barth 2006, p. 313). Assmann lo ripete: "Dio è diverso, non solo dagli 'dei', ma anche

da qualsiasi rappresentazione che qualsiasi religione concreta può produrre. È questa assoluta differenza divina a precludere qualunque forma di intollerante insistenza sul possesso esclusivo della verità” (Assmann 2016, p. 17).

Ne deriva un “umanesimo della somiglianza”, ossia l’auspicio di forme religiose così consapevoli della propria parzialità, così dialoganti fra loro e unanimemente rispettose dei diritti umani, tanto da confluire in una specie di fede trans-religiosa, post-biblica, condivisa, universale (*ivi*, pp. 84-87). Sopra questa visione potrebbe gravare il rischio di un sincretismo banalizzante, ma non mi pare che Assmann vi incorra. Qualcuno potrebbe imputargli un’analisi poco valutativa, scarsamente oggettiva, inficiata da questi pre-giudizi: ma non possiamo chiedere a un ermenauta ciò che si prefigge (illusoriamente) un positivista o un oggettivista.

Sono del parere, invece, che nelle aspirazioni di Assmann riecheggino una filosofia pratica, secondo cui l’interpretazione richiede saggezza. Ma mi pare di scorgere anche l’implicito riferimento biblico alla sapienza, la quale non pretende di imprigionare Yhwh nei propri recinti ma, anzi, cerca di gettare uno sguardo oltre qualunque confine umano.

Riferimenti bibliografici

Assmann, J.

2000, *Mosè l’egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Adelphi, Milano (1997).

2011, *Die Mosaïsche Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München, Carl Hanser; tr. it., *La distinzione mosaica ovvero il prezzo del monoteismo*, Adelphi, Milano (2003).

2016, *Il disagio dei monoteismi. Sentieri teorici e autobiografici*, Brescia, Morcelliana.

Barth, K.

2006, *L’epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano (1954).

Habermas, J.

2022, *Una storia della filosofia*, vol. 1, *Per una genealogia del pensiero post-metafisico*, Feltrinelli, Milano (2019).

Ricoeur, P.

2023, *Ermeneutica*, Jaca Book, Milano, pp. 159-211 (1977).

Spinoza, B. d.

1988, *Trattato teologico-politico*, UTET, Torino (1670).