

HISTORIA RELIGIONUM

AN INTERNATIONAL JOURNAL

3 · 2011



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA EDITORE
MMXI

Amministrazione ed abbonamenti

Fabrizio Serra editore®

Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa
Tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, fse@libraweb.net

www.libraweb.net

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o *Online* sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net

*Print and/or Online official subscription rates are available
at Publisher's web-site www.libraweb.net.*

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550
o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*)

*

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o
per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica,
il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta
della *Fabrizio Serra editore®*, Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2011 by *Fabrizio Serra editore®*, Pisa · Roma.

*

Direttore responsabile: Fabrizio Serra.

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 36 del 30/10/2007.

*

ISSN 2035-5572

ISSN ELETTRONICO 2035-6455

SOMMARIO

SAGGI

GUY G. STROUMSA, <i>From Abraham's Religion to the Abrahamic Religions</i>	11
FABRIZIO VECOLI, <i>Communautés religieuses dans l'Égypte du IV^{ème} siècle: manichéens et cénobites</i>	23
MARCO TOTI, <i>Il lessico dell'asceti. Alcune osservazioni sulla 'psicologia spirituale' nel Cristianesimo orientale ed in Epitteto</i>	47
LEONARDO SACCO, <i>Is Falun Gong a Sect or a Religious Movement? A Comparative Approach</i>	65
ENZO PACE, GIUSEPPE GIORDAN, <i>Digital Altars. Religion and Spirituality in the Internet Era: a Methodological Perspective</i>	77

NOTE E INTERVENTI

LUCA ARCARI, <i>I monoteismi tra storia, comparazione e tipologia</i>	95
GIOVANNI FILORAMO, <i>Is a Europäische Religionsgeschichte possible? About a recent book</i>	119
Recapito dei collaboratori del presente fascicolo	123
Norme redazionali della casa editrice	125

I MONOTEISMI TRA STORIA, COMPARAZIONE E TIPOLOGIA¹

LUCA ARCARI

OPPORRE, separare, specificare, confrontare, differenziare, sono alcuni dei meccanismi, retorici e ideologici, che definiscono, sin dalle origini, il discorso apologetico *religioso* nella sua dimensione «-emica». L'apologia, ovvero la difesa *contro* l'altro, inteso come una minaccia all'identità, è, al tempo stesso, uno dei fattori che definisce una identità religiosa collettiva; quello *religioso*, non a caso, è un dato che va a coinvolgere prima di tutto delle collettività, dei gruppi sociali, i quali necessitano di *Identity Markers* specificanti rispetto all'esterno. Una simile valutazione «-emica» si scontra, in alcuni casi, con un'analisi «-etica», per cui ciò che è «-emicamente» definito come esclusivo, unico, incommunicabile, è non solo dialogante, ma può rappresentare un derivato, se non una vera e propria filiazione, del contesto socio-culturale in cui un determinato gruppo religioso vive. Quanto appena rilevato comporta un'ulteriore serie di valutazioni, che in questa sede non possiamo che richiamare in maniera sommaria. I sistemi sociali non sono monolitici, ma presentano al loro interno sottogruppi, spesso strutturati come delle vere e proprie micro-società, i quali interagiscono, a volte in maniera dialettica, a volte osmotica, a volte oppositiva, con le macro-strutture del sistema socio-culturale di appartenenza. Per questo i modi dell'*agire religioso* non si presentano fissi ed omogenei: la compenetrazione tra dato ideologico (o teologico, inteso come elemento costitutivo del discorso religioso in seno ad una élite religiosa) e pratico (o rituale, dove per rituale vanno intese tutte le pratiche che un determinato sistema culturale riconosce come costitutive del rapporto con l'Alterità) non può essere *sempre* simmetrica e/o assoluta.

Il caso delle categorie teologiche provenienti dallo sviluppo del cristianesimo, in quanto *tradizione religiosa consolidata*, può risultare emblematico.² Una storia dell'utilizzo e della rifunzionalizzazione di categorie teologiche, ovvero di categorie provenienti

¹ In margine a *Le monothéisme. Diversité, exclusivisme ou dialogue? Association européenne pour l'étude des religions (EASR), Congrès de Paris, 11-14 septembre 2002*, actes édités par Charles Guittard, Paris, Éditions Non Lieu, 2010.

² Si vedano anche i casi del giudaismo rabbinico o dell'Islam. Pure i politeismi antichi, fatti culturali che sembrano esulare da simili dinamiche storiche, vista la loro dimensione di tradizioni religiose apparentemente *non-consolidate* (ovvero prive di un'impalcatura teologica *dogmatica*), a ben guardare presentano al loro interno meccanismi che conducono ad una sorta di 'irrigidimento' di talune categorie, che diventano veri e propri strumenti di *livellamento* dell'*alterum*. Si pensi alla polemica greca e romana contro il giudaismo, oppure alla stigmatizzazione dei cosiddetti 'barbari', entrambe giocate sulla costruzione semplificata e/o livellata dell'alterità: cfr. MARIE-FRANÇOISE BASLEZ, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard, 2007. A ciò si unisca che, per quanto concerne il mondo greco arcaico e classico, l'estrema parcellizzazione dei sistemi sociali che componevano quel variegato universo che si definisce 'mondo greco', spesso coincidenti con singole città o *poleis*, rende problematica un'analisi di ciò che era ritenuto *tradizione* in singoli gruppi (senza creare sovrapposizioni con altri contesti socio-politici, ugualmente 'greci', storicamente tutte da dimostrare; in merito si veda la puntuale rassegna di GIOVANNI CASADIO, *Locale versus globale nello studio della religione greca*, Postfazione a DANIELA GIACOMETTI, *Metaponto. Gli dei e gli eroi nella storia di una polis di Magna Grecia*, Cosenza, Lionello Giordano, 2005, pp. 239-271). Il caso del politeismo romano nella fase di espansione della *Civitas Romana* è ancora più interessante, visto che il meccanismo implicitamente apologetico messo in atto dalla cultura dei vincitori rispetto ai vinti fu proprio quello della *romanizzazione*, ovvero dell'inglobamento dell'alterità e della relativa stigmatizzazione di tutto ciò che si mostrava incompatibile con l'universo culturale romano.

dalla storia delle teologie cristiane negli studi storico-religiosi è ancora da scrivere; certamente sarebbe impresa a dir poco titanica il dedicarsi a tale compito, vista l'assoluta necessità di dominare tutta la storia del pensiero teologico cristiano, soprattutto nelle sue stratificate varianti socio-culturali.¹ Ma resta che – nonostante la vocazione prettamente storica della disciplina storico-religiosa, pur se in una declinazione che non può obliterare alcuni debiti fenomenologici, dato che, per dare autonomia storica al *religioso*, è necessario lavorare su categorie tipologiche «trans-culturali» – la permanenza dell'utilizzo di certe categorie e di certa terminologia, nonostante il tentativo di riformularle storicamente e, in alcuni casi, euristicamente, potrebbe condurre verso una deriva realmente, o involontariamente, etnocentrica, con il rischio di interpretare fatti culturali afferenti alla dimensione del *prima* attraverso la luce deformata del *dopo*. E a tale preoccupazione non si può abdicare in nome di presunte *continuità*, proprio in virtù di un rigoroso approccio *storico* al fatto *religioso*, considerato nella sua dimensione strettamente diacronica, con lo sguardo sempre rivolto, da un lato, alla prospettiva «-etica» e, dall'altro, al confronto critico con quella «-emica».

Il caso del cosiddetto monoteismo rappresenta, almeno dai primi anni del secolo ormai scorso, un terreno particolarmente fecondo, ma anche – a tratti – indubbiamente scivoloso, con cui chiarire il tenore, forse troppo teorico, delle affermazioni appena fatte. Come è noto, il termine è strettamente connesso a quello, più antico, di *politeismo*². È abbastanza singolare, ma anche indicativo, che – nella storia della riflessione teologica – appaia prima il termine *politeismo*, a cui viene successivamente opposto quello, formato per analogia, di *monoteismo*. Nel 1580, il filosofo francese Jean Bodin (1529-1596) pubblica un'opera a Parigi dal titolo *De la démonomanie des sorciers*,³ in cui, per la prima volta in una delle lingue occidentali moderne, si fa riferimento con il termine *politeismo* a quelle credenze 'inferiori', tipiche dei popoli che non avevano conosciuto la rivelazione cristiana, rinvenibili anche in certe pratiche magiche e stregoniche ancora attive alla fine del XVI secolo. Il termine va a sostituire, nella sostanza, quello precedente di *idolatria*, sebbene la funzione attribuita al neoconio sia del tutto analoga a quella espressa dalla dizione precedente, di derivazione più strettamente 'biblica'.⁴

¹ Un tentativo, ovviamente cursorio e non privo di alcune inesattezze filologiche, pur nell'acutezza dell'impianto concettuale di fondo, è stato fatto da DARIO SABBATUCCI, *La prospettiva storico-religiosa. Fede, religione e cultura*, Milano, Il Saggiatore, 1990. Per quanto concerne *religio*/religione cfr. MAURICE SACHOT, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris, Odile Jacob, 1998 e GIOVANNI CASADIO, *Religio versus Religion*, in *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer* («Numen Book Series», 127), edited by Jitse Dijkstra, Justin Kroesen, Yme Kuiper, Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 301-328 (osservazioni teoriche più generali).

² È interessante notare come nella *Cohortatio ad Gentiles* dello Pseudo-Giustino si faccia riferimento a Orfeo come al primo maestro di dottrine inerenti ad una molteplicità di potenze divine, ma sempre in uno sfondo polemico, ovvero per mostrare come tale tendenza sia stata in seguito abbandonata dal pensatore, a favore di un «unico e solo Dio»: Ὁρφεὺς γοῦν, ὁ τῆς πολυθεότητος ὑμῶν, ὡς ἂν εἴποι τις, πρῶτος διδάσκαλος γεγονώς, οἷα πρὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ Μουσαῖον καὶ τοὺς λοιποὺς γνησίους ἀκροατὰς ὕστερον περὶ ἑνὸς καὶ μόνου θεοῦ κηρύττει λέγων, ἀναγκάζων ὑπομνησαὶ ὑμᾶς (Ps.-IUST. *cohor. ad gent.* 15, 1; per il testo greco cfr. Pseudo-Justin, *Ouvrages apologetiques: Exhortation aux Grecs (Marcel d'Ancyre?)*; *Discours aux Grecs*; *Sur la monarchie* [«Sources chrétiennes», 528], Introduction, texte grec, traduction et notes par Bernard Pouderon; avec la collaboration de Cécile Bost-Pouderon, Marie-Joseph Pierre et Pierre Pilard, Paris, Cerf, 2009; per la traduzione italiana cfr. LUCIO TROIANI, *Letteratura giudaica di lingua greca*, Brescia, Paideia, 1997, p. 155).

³ In merito si veda PAOLO SCARPI, *Si fa presto a dire dio. Riflessioni per un multiculturalismo religioso*, Milano, Salani Editore, 2010, pp. 67-68.

⁴ Cfr. FRANCIS SCHMIDT, *Polytheisms: Degeneration or Progress?*, in *The Inconceivable Polytheism. Studies in Religious Historiography* («History and Anthropology», 3), edited by Francis Schmidt, London-Paris-New York, Harwood Academic Publishers, 1987, pp. 10-11. L'associazione *idolatria/politeismo* si trova in quelle personalità che, in maniera quasi pionieristica, hanno incominciato ad analizzare popolazioni 'altre', o all'epoca ritenute 'primitive'.

L'accezione implicitamente apologetica di dizioni come quelle richiamate si rafforza ulteriormente nel momento in cui viene coniato, quasi per analogia rispetto al suo 'opposto' di *politeismo*, il termine *monoteismo*. Henry More (1614-1687), esponente della scuola di Cambridge, pubblica a Londra, nel 1660, un'opera dal titolo *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness; or, A True and Faithful Representation of the Everlasting Gospel of Our Lord and Saviour Jesus Christ, the Only Begotten Son of God and Sovereign over Man and Angels*, pamphlet di opposizione alle teorie materialistiche portate avanti da Thomas Hobbes.¹ In questo scritto il termine monoteismo serve a sostenere la razionalità implicita nell'unicità, non ostante la pluralità di articolazioni *interne*, del dio cristiano.² Emerge, inoltre, l'associazione tra politeismo ed ateismo, in contrapposizione al monoteismo in quanto *unicità* incomparabile rispetto alla molteplicità *falsa* rappresentata dalle religioni in cui si venerano più divinità.³

La dimensione stigmatizzante e, al tempo stesso, auto-definente di dizioni come quelle di politeismo, monoteismo, mito, idolatria, religione originaria, ecc., è confermata dalla tensione con cui, nel mondo antico, vengono impiegati termini e concezioni affini, o quanto meno sovrapponibili, a quelli moderni. Tralasciando quello che impropriamente è stato definito il 'monoteismo' greco, portato avanti, ad esempio, da Senofane di Colofone,⁴ espressione di un movimento culturale che va senza dubbio inserito

¹ Cfr. ROBERTO BONDI, *L'onnipresenza di dio. Saggio su Henry More*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001, pp. 9-10.

² Cfr. SCARPI, *op. cit.*, p. 68. Sull'opera di More hanno messo l'accento anche DARIO SABBATUCCI, *Monoteismo*, Roma, Bulzoni, 2001, pp. 9-10 e GIOVANNI FILORAMO, *Diversità dei monoteismi: esclusivismo o dialogo?*, in *Il dio di Gesù Cristo e i monoteismi*, a cura di Mariano Crociata, Roma, Città Nuova, 2003, pp. 17-19.

³ In merito al neoconio di More, Sabbatucci ha osservato che esso ha dato «il nome ad un tipo di religione che non si differenzia dalle antiche quantitativamente, ossia per avere un solo dio invece di una pluralità di dèi, bensì qualitativamente, in quanto l'unicità di quel dio è un suo fondamentale attributo» (*Monoteismo*, cit., p. 10). L'affermazione di Sabbatucci vale certamente per chiarire gli intenti con cui la scuola neoplatonica di Cambridge ha brandito il concetto di 'monoteismo', in modo sostanzialmente oppositivo, ma non sembra chiarire la posizione di More rispetto ai cosiddetti *monoteismi pagani*, di cui il filosofo di Cambridge, di formazione neoplatonica, era fine conoscitore. Il monoteismo di More, da un lato, si pone come vera e propria cartina al tornasole attraverso cui smascherare tutte quelle credenze 'politeistiche' contrarie alla razionalità *unificante* implicita nell'uomo, e, dall'altro, come metro attraverso cui valutare possibili *barlumi* di razionalità sparsi nella storia umana, semi in attesa di germogliare definitivamente al contatto con la rivelazione cristiana. A fronte di una simile valutazione realmente (e pionieristicamente) evoluzionistica, è presente, al tempo stesso, una sorta di analisi, per così dire, *involuzionistica* del monoteismo ebraico: questo è certamente il tronco su cui si è innestato il messaggio di Gesù, ma gli Ebrei hanno rifiutato il culto del figlio di dio «in nome di un'ignorante pretesa di monoteismo» (FILORAMO, *art. cit.*, p. 18). Per quanto concerne il rinvenimento, nel politeismo greco, di un residuo di rivelazione primitiva, e l'associazione politeismo/idolatria, si veda l'opera di G. J. Voss (1577-1649) dall'emblematico titolo *De theologia gentili, de origine ac progressu idolatriae* (1641).

⁴ Definire Senofane monoteista significherebbe snaturarne il pensiero. Il contesto in cui si inserisce la sua riflessione è quello dei profondi cambiamenti che si verificano tra Ionia e Magna Grecia nel VI secolo a.C.: si veda, in merito, GIUSEPPE RAGONE, *Colofone, Claro, Notio. Un contesto per Senofane*, in *Senofane ed Elea tra Ionia e Magna Grecia*, a cura di Maurizio Bugno, Napoli, Luciano editore, 2005, pp. 9-45. La posizione espressa dal pensatore di Colofone trova una conferma importante in altre figure attive più o meno nello stesso periodo, o in epoche di poco successive, sebbene in contesti diversi, dove all'uno primigenio, da cui tutto deriva, sottostà la molteplicità del mondo e del divenire e la stessa comunità degli dèi. Senofane respinge l'antropomorfismo divino e, nello stesso tempo, lo spiega (cfr. *vs 21 B 15-16*): cfr. ANGELO BRELICH, *I Greci e gli dèi*, a cura di Vittorio Lanternari, Marcello Massenzio, Napoli, Liguori, 1985, pp. 124-125. Ma ciò che è rilevante, nei pensatori presocratici, non è tanto l'attenzione sull'*unicità*, pur in contesto dove la credenza e le pratiche tradizionali sono dati ovvii, ma la sua articolazione *contrappositiva* rispetto alla *molteplicità*, contrapposizione che trova la sua giustificazione polemica nella critica a Omero e Esiodo, definiti i *creatori* dei racconti sugli dèi. Su Senofane e il mito si veda, per un quadro di insieme, FRITZ GRAF, *Il mito in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 136-138 e WALTER BURKERT, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Il edizione italiana con aggiunte dell'Autore a cura di Giampiera Arrigoni, Milano, Jaca Book, 2003, pp. 545-546.

nel contesto di gruppi rapsodici in competizione, in un'epoca di cruciali cambiamenti sociali e politici, la contrapposizione tra l'*uno* e il *molteplice* diventa più esplicita quando viene impiegata in quelle dinamiche storico-culturali che sembrano rimandare a veri e propri 'scontri/incontri tra civiltà'.¹ Due casi possono apparire particolarmente indicativi in questa sede.

L'apologetica ebraica fiorita tra III secolo a.C. e I secolo d.C., soprattutto in contesti di coabitazione, a volte forzata, a volte pacifica e realmente 'osmotica', di comunità ebraiche nell'ambito delle grandi città del mondo ellenistico, offre un panorama abbastanza ampio di come la rappresentazione del *proprium* contro l'*alterum* obbedisca a criteri auto-definitori che, a volte, radicalizzano lo scontro sottolineando l'inavvicinabilità e l'assoluta diversità, altre volte rimarcano le analogie in relazione ad aspetti ritenuti tipici del *diverso*. In questi meccanismi auto-definitori, la dialettica molteplicità/unicità gioca, molto spesso, un ruolo non di poco conto. Prima di affrontare, ovviamente per sommi capi, un argomento tanto ampio e complesso, occorre premettere che uniformare in un'*essenza* un quadro come quello della c.d. *diaspora* greco-romana è non solo impresa impossibile per la varietà delle fonti, molto spesso in reale contraddizione tra loro, ma metodologicamente ingiustificata e ingiustificabile, figlia di una visione del giudaismo *cristiano-centrica*, in cui il c.d. giudaismo della diaspora finisce col funzionare come lente attraverso cui leggere il successivo sviluppo del cristianesimo nel mondo greco-romano.² In uno scritto dedicato al giovane Tolemeo VI Filometore (180-145 a.C.), il «peripatetico»³ Aristobulo cerca di dimostrare che la fede giudaica, come si trova esposta nel Pentateuco, rappresenta la «vera filosofia» e non è in contrasto con la ragione filosofica greca.⁴ Per portare avanti la sua tesi, Aristobulo si rifà alla tradizione dei «filosofi» (chiaramente i greci), facendo di questi una sorta di 'fronte unitario' per meglio confermare la sua idea di fondo: «Tutti i filosofi concordano in un punto, che occorre avere pensieri santi su dio, e proprio questo soprattutto e virtuosamente raccomanda la nostra *airesis*» (in Eus. *praep. ev.* 13,12,7 s.). Per comprendere il significato 'filosofico', quindi autentico, del Pentateuco occorre «non lasciarsi sviare da rappresentazioni di carattere mitico⁵ o conformate secondo modelli umani» (ivi, 8, 10, 2).

¹ Sul tema in generale recentemente cfr. MARTIN GOODMAN, *Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilizations*, London, Penguin Books, 2007 (tr. it. *Roma e Gerusalemme. Lo scontro delle civiltà antiche*, Roma-Bari, Laterza, 2009) e la ricca recensione di MANLIO SIMONETTI, «Studi e materiali di storia delle religioni», LXXVI, 2010, 1, pp. 298-306.

² Cfr. JOHN M. G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*, Edinburgh, T.&T. Clark, 1996.

³ Tale appellativo, riferito ad Aristobulo, si trova in EUS. *praep. ev.* 13, 12, 10 = CLEM. ALEX. *strom.* 5, 96.

⁴ I frammenti dell'opera di Aristobulo sono tramandati da Eusebio (*praep. ev.* 8, 10, 1-17; 13, 12, 1-2; 12, 3-8; 13, 12, 9-16; si veda GCS XLIII, *Eusebius 8*, edidit Karl Mras, Berlin, Akademie Verlag, 1954, 1, 451-454 e 2, 190-197): in merito cfr. NIKOLAUS WALTER, *Der Thoraausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur* («Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», 86), Berlin, Akademie Verlag, 1964.

⁵ Si veda anche, sul rifiuto del 'mito', Ep. Arist. 168. Sulla polemica contro gli 'inventori dei miti', che ripropone, in un nuovo contesto storico-culturale, alcune argomentazioni dei presocratici, cfr. Ep. Arist. 137 e 332. Inglobando la *Lettera di Aristeia* nel XII libro di *ant. jud.*, Giuseppe concorda con quanto riferito dall'autore della lettera: quando i poeti e i filosofi greci parlano di Zeus, intendono il 'vero' dio (cfr. *ant. jud.* 12, 22). L'eco della *Lettera di Aristeia* è altresì evidente nell'affermazione concernente la derivazione mosaica dell'idea dell'unicità di dio diffusa tra alcuni dei più illuminati sapienti greci (cfr. c. Ap. 2, 168). Il nome di Zeus compare anche nella recensione del *Testamento di Orfeo* conservata in Ps. IUST. *de monarch.* 2 = n. 245 Kern. Anche Aristobulo fa riferimento al *Testamento di Orfeo*, ma dichiara di aver sostituito i nomi «Dis» e «Zeus», dandone esplicita motivazione (cfr. EUS. *praep. ev.* 13, 12, 7 s. [GCS ed. Mras 43, 2, 195]). Sui rapporti tra orfismo e apologetica giudaica e cristiana recentemente cfr. MIGUEL HERRERO DE JÁUREGUI, *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Madrid, Trotta, 2007 (edizione inglese ampliata:

La conformità alla natura ($\varphi\upsilon\sigma\iota\kappa\omega\delta\varsigma$)¹ della «filosofia» giudaica, ovvero la «concezione adeguata di dio» (*ibidem*), secondo Aristobulo, verrebbe confermata dal fatto che l'idea del governo di un solo dio nel mondo, così come quella dell'onnipresenza della *dynamis* divina (ivi, 13, 12, 5. 6. 7), sarebbe presente anche nello *hieros logos* di Orfeo e nei famosi versi del poeta Arato di Soli.² A ciò si unisca che Pitagora, Socrate e Platone avrebbero conosciuto la *Torah*, di loro molto più antica, attraverso un'antica traduzione, limitata però ad alcune parti (ivi, 13, 12, 1-2); contemplando «la perfetta struttura del cosmo», costoro sarebbero stati indotti a riconoscere la verità del racconto biblico della creazione (ivi, 13, 12, 4). L'operazione condotta da Aristobulo crea soprattutto analogie, livellando specificità; ciò nonostante, nell'analogia, o grazie ad essa, la superiorità del *proprium* rispetto all'*alterum* emerge con forza. L'unicità, pur in quadro in cui la contrapposizione con la pluralità è presente (cfr. ivi, 8, 10, 2, con parziale ripresa delle argomentazioni di Senofane di Colofone), è inserita in un'impalcatura ideologica costruita come *analogia*, e, proprio in virtù delle apparenti similarità con il contesto ritenuto *altro* (e rispetto al quale certo giudaismo intende auto-definirsi), emerge come paradigma veritativo assoluto. In altri termini, l'omologia costruita a tavolino non fa altro che enfatizzare ulteriormente la distanza che separa dall'alterità (si veda ivi, 13, 12, 7).

Nella polemica proto-cristiana sull'unicità/verità del proprio dio si inserisce un terzo polo, anch'esso '-emicamente' costruito attraverso il meccanismo della *semplificazione*, il giudaismo.³ Alle argomentazioni fin qui ricordate, continuità rispetto ad un *prius* afferente all'*alterum*, giustificazione – attraverso una tale continuità – della superiorità del *proprium*, si affiancano stigmatizzazioni più esplicite, soprattutto in conseguenza alla necessità, per i credenti in Cristo, di focalizzare la propria identità *per negazione* rispetto a gruppi che potevano presentare caratteristiche *eccessivamente analoghe* a quelle della nuova fede. I tre poli della polemica sono evidenti se ci volgiamo all'analisi del *Contra Celsum* di Origene,⁴ grazie al quale è possibile non solo avere contezza della stigmatizzazione cristiana, ma anche della valutazione c.d. 'pagana' nei confronti della nuova fede, e rispetto alla quale il giudaismo funge da modello *contrappositivo*, in confronto al quale il cristianesimo deve, a sua volta, distinguersi. Proprio il caso del monoteismo è l'elemento che permette una simile visione dell'articolazione polemica, per così dire, 'triangolare', dove le costruzioni ideologiche di 'paganesimo', 'giudaismo' e 'cristianesimo' funzionano come *essenze* facilmente contrapponibili. Nell'opera Celso sostiene, riferendosi ai Giudei, ma, in filigrana, l'osservazione è diretta polemicamente ai cristiani, che

Orphism and Christianity in Late Antiquity [«Sozomena. Studies in the Recovery of Ancient Texts», 7], Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2010).

¹ Eus. *praep. ev.* 8, 10, 2; cfr. anche *ibidem* 13, 12, 9; 8, 10, 3 e *Ep. Arist.* 171.

² Si veda anche At 17, 27 s.

³ Sulla polemica anti-giudaica nel cristianesimo antico la bibliografia è sterminata; a titolo meramente esemplificativo si veda PETER RICHARDSON, *The Beginnings of Christian Anti-Judaism, 70-c. 235*, in *The Cambridge History of Judaism. 4. The Late Roman-Rabbinic Period*, a cura di Steven T. Katz, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2006, pp. 244-258; si vedano anche le notazioni nel recente contributo di SIMON C. MIMOUNI, *Le judaïsme à l'époque de la naissance du christianisme. Quelques remarques et réflexions sur les recherches actuelles*, «Studi e materiali di storia delle religioni», LXXVI, 2010, 1, pp. 231-254. Per la polemica in merito all'unicità del dio cristiano rispetto ad altri culti si veda anche IUST. *apol.* 1, 66, 3-4, *dial.* 70, 1; 78, 6; ORIG. *c. Cels.* 6, 22-23; ARN. *adv. nat.* 6, 10; FIRM. *MAT. de err. prof. rel.* 1, 2; 5, 1-2; 19, 1; 20, 1.

⁴ Per il testo greco, oltre alla classica edizione contenuta in GCS II-III, *Origenes* 1-2 (edidit Paul Koetschau), Berlin, Akademie Verlag, 1897-1899, si veda, più recentemente, ORIGEN, *Contra Celsum, libri VIII*, edidit Miroslav Marcovich («Supplements to Vigiliae Christianae», 54), Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001.

Essi (sc. i Giudei) credertero che esistesse un unico dio, sia esso l'Altissimo (*Ýpsiston*) o Adonai o il Celeste (*Oyránion*) o Sabaot, o in qualunque altra guisa piaccia loro di chiamare questo nostro mondo. Di più non conobbero [...] E non fa alcuna differenza che si chiami "Zeus", con il nome in uso presso i greci, il dio che domina su tutte le cose, o che lo si chiami con quel tal nome, in uso presso gli indiani, o con quell'altro, in uso presso gli Egiziani (ivi, 1, 24).

Celso, da neoplatonico, sostiene la superiorità della credenza in un unico principio divino rispetto al politeismo; tale valutazione si inserisce nel solco di quella riflessione greca intenta a scandagliare il principio germinativo del cosmo e della realtà. Il motivo del contendere non è tanto l'unicità del principio divino,¹ ma semmai la pretesa assolutistica del giudaismo (e del cristianesimo) rispetto a tale credenza, che Celso considera irragionevole, dato che anche i Greci erano arrivati alle medesime conclusioni. In un altro passo dell'opera, richiamandosi a Erodoto 1, 131, si sofferma sul problema del 'nome' del principio divino, elemento dirimente per gli ebrei e per i cristiani, indifferente, a fronte della salvaguardia del principio divino originario, per un filosofo come Celso:

Non c'è alcuna differenza se si chiami dio col nome di Altissimo (*Ýpsistos*) o di Zeus o di Adonai o di Sabaot o di Ammone, come fanno gli egiziani, o di Papeo, come gli sciti. Essi (i Giudei) non sono certo più santi degli altri uomini solo perché si circondano; ancora prima di loro, infatti, praticavano questa usanza gli egiziani e gli abitanti della Colchide (C. Cels. 5, 41. 45).²

Agli occhi di Celso sia gli ebrei che i cristiani sovvertono l'ordine costituito: mancano di rispetto agli dèi della città, ovvero si pongono al di fuori dei fondamenti costitutivi delle istituzioni su cui si fonda la convivenza civile. Le motivazioni di questa ribellione risiedono nell'opposizione di servire più padroni (ivi, 7, 68; cfr. anche 8, 2): i cristiani, secondo Celso, come anche gli ebrei, rifiutano ogni partecipazione alla vita della città perché non ammettono che accanto all'appartenenza a Gesù (o a $\Upsilon\text{H}\text{W}\text{H}$, nel caso degli ebrei) si collochino altre appartenenze, intendendo la signoria di Gesù come esclusiva di ogni altra signoria.³ Il monoteismo di Celso non esclude altre divinità, ma tende alla definizione di un principio divino universale; tale argomento polemico serve come risposta all'esclusivismo del monoteismo ebraico e cristiano, rappresentato come intolleranza assoluta, rifiuto di quella pluralità delle culture e delle nazioni che trova la sua espressione e la sua tutela nei culti nazionali e che fonda la pretesa all'egemonia delle aristocrazie greche.⁴ Se la polemica di Celso, nonostante la ripresa di tutta una serie di *clichés* argomentativi che derivano da Ecateo, Apollonio Molone, Strabone, Apione, Varrone, Tacito e altri,⁵

¹ Cfr. ANNA MIURA-STANGE, *Celsus und Origenes. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung nach den acht Büchern des Origenes gegen Celsus* («Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», 4), Giessen, A. Töpelmann, 1926, pp. 113 ss.; ERIC R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1965, pp. 7, 17, 22, 58-59 (tr. it. *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, Firenze, La Nuova Italia, 1979).

² Pressappoco negli anni di Celso (seconda metà del II secolo d.C.) incontriamo il medesimo pensiero, espresso in una forma più favorevole, nel responso dell'oracolo di Claro, conservatoci da Macrobio in una citazione da Cornelio Labeone, nel quale Iao, divinità suprema e personificazione delle quattro stagioni, è identificato con Ade, Zeus, Elio e Dioniso-Iao (MACR. *sat.* 1, 18, 19-20).

³ Si veda anche l'impiego del medesimo argomento come strumento di auto-definizione in alcuni resoconti di martiri cristiani: cfr. *Eus. hist. eccl.* 5, 1, 20 e *act. Scil.* 6.

⁴ Per una lettura che va in questo senso cfr. anche GIORGIO JOSSA, *I cristiani e l'impero romano. Da Tiberio a Marco Aurelio*, Napoli, D'Auria, 1991, pp. 234-235.

⁵ Su cui cfr. lo studio fondamentale di PETER SCHÄFER, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge, Mass.-London, Harvard University Press, 1997.

ha un suo *Sitz im Leben* ben preciso, l'attacco verso ogni forma di minaccia al modello della monarchia illuminata degli Antonini, fondato sull'accordo generale dei ceti superiori dell'impero al fine di sottomettere quelli inferiori (tale accordo trova la sua espressione costituzionale nell'accettazione del principio della monarchia adottiva),¹ proprio per l'ampio utilizzo di veri e propri schemi polemici, ampiamente attestati nella pubblicistica antica, porta Origene a confutarla. Ma la confutazione, condotta in un contesto storico-culturale differente, inevitabilmente priva l'attacco di Celso della sua contingenza storica, facendolo assurgere a vero e proprio *apice* dell'odio pagano nei confronti del mondo ebraico e cristiano.

È altrettanto singolare, in ultima analisi, che la (relativa) comunanza che Celso individua tra ebrei e cristiani² sia argomento che muove ulteriormente la polemica origeniana contro l'ebraismo, al fine di rilevare la superiorità della fede cristiana rispetto a quella giudaica. Un caso, che tocca inevitabilmente il problema del c.d. monoteismo ebraico in rapporto a quello cristiano, e l'inevitabile eccesso polemico connesso alla dizione stessa, si ravvisa in una risposta che Origene fornisce al filosofo platonico in merito alla natura di Gesù. A un certo punto del trattato, Origene si propone di criticare quanti affermano che Gesù sia un angelo (ivi, 5, 52 ss.): Celso – stando almeno a quanto Origene riferisce – parte dall'ammissione, chiaramente retorica, che Gesù sia realmente un angelo, ma per sfruttarla in suo favore, sottolineando come una tale identità non sia un *unicum* in ambito giudaico, dato che

ne sono venuti anche degli altri, e persino sessanta o settanta alla volta, e che questi divennero cattivi e furono puniti, sprofondando sotto terra in catene, e dicono ancora che le lacrime di questi rendono calde le sorgenti della terra.

Celso sottolinea come anche nell'Antico e nel Nuovo Testamento la discesa di angeli sulla terra sia evento raccontato con frequenza (ricorda l'apparizione, in sogno, dell'angelo che allerta Giuseppe spingendolo a fuggire in Egitto; sottolinea anche come, nel racconto della resurrezione, lo stesso figlio di dio ha certamente avuto bisogno dell'aiuto di qualche essere angelico per rotolare via la pietra dal sepolcro). Per quale motivo la discesa di Gesù dovrebbe avallare l'eccezionalità del suo insegnamento e della sua dottrina? Origene risponde confutando la presunta identità tra Gesù e gli esseri angelici: Gesù non è semplicemente un angelo, ma «l'angelo del gran consiglio», ovvero colui che ha annunciato agli uomini il consiglio di dio, padre di tutti gli uomini, indicando qual è il modo per ascendere, in terra, ad una vita di perfezione e purezza (ivi, 5, 53).³ L'argomentazione portata avanti da Origene dà modo al teologo di avallare, e *contrario*, il suo pensiero in merito a Gesù rispetto a gruppi coevi da lui ritenuti 'devianti':⁴ Gesù è il *Logos* divino, reale Figlio di dio, da lui generato *ab aeterno* come interprete della sua volontà nel mondo.⁵

¹ Cfr. JOSSA, *op. cit.*, p. 232.

² Si tratta realmente di una comunanza *relativa*, dato che in alcuni punti Celso non manca di sottolineare una certa qual incongruenza del cristianesimo rispetto all'ebraismo. Egli mostra di conoscere, ad esempio, alcune dicerie che correvano sulla figura di Gesù in seno ad alcuni ambienti ebraici: cfr. *c. Cels.* 1, 28.62.68; 2, 54.

³ Sulla cosiddetta «cristologia angelica» si veda l'ampio studio di CHARLES A. GIESCHEN, *Angelomorphic Christology. Antecedents and Early Evidences* («Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums», 42), Leiden-New York-Köln, Brill, 1998.

⁴ Origene cita Apelle, «il celebrato discepolo di Marcione» (*c. Cels.* 5, 54).

⁵ Cfr. MANLIO SIMONETTI, *Origene*, in *Dizionario degli scrittori greci e latini*, a cura di Francesco Della Corte, Settimo Milanese, Marzorati, 1995, II, pp. 1510-1512.

La ricorrenza dei medesimi stilemi argomentativi e polemici, in contesti diversi, seppur, spesso, rappresentati attraverso un sapiente gioco di richiami speculari – volti a fornire maggiore autorità all’argomentazione polemica – ha finito col creare, nell’ambito della teologia cristiana (soprattutto quando questa è diventata una forma consolidata di *traditio*), una sorta di *sedimentazione* (a volte implicitamente, a volte esplicitamente) *evolutiva*, tanto che una determinata idea emerge come il culmine di una *klimax* ascendente, una sorta di svelamento definitivo di quanto prima era stato espresso in maniera imperfetta e non-definitiva (in attesa dell’avvento della *vera religio*). Tale meccanismo si mostra, il più delle volte, per quello che è, una costruzione ideologica, nel senso che è volutamente perseguita dai ‘teologi’, intenti a creare un sistema perfettamente conchiuso in sé stesso.

Il caso del *monoteismo* e, di conseguenza, dei *monoteismi*, è realmente emblematico, proprio per una serie di *pericoli* insiti nella sua definizione, sostanzialmente etnocentrica (o cristiano-centrica), soprattutto quando questa viene applicata a mondi diversi da quelli in cui (e per cui) è stata formulata. E in questi mondi diversi rientrano a pieno diritto anche il giudaismo, il cristianesimo e l’Islam prima della loro definitiva affermazione come *religioni universali*, se non altro perché il termine stesso viene coniato all’interno di una tradizione che si considera oramai come l’unica *vera traditio*, quando le c.d. religioni ‘monoteistiche’ si sono definitivamente consolidate ed identificate con la *cultura* di un’intera civiltà,¹ ovvero entità collettive che rileggono il passato riplasmando come elemento fondativo.² Resta il problema, non di poco conto, dell’utilizzo della categoria nella ricerca storico-religiosa ‘di campo’, soprattutto in un’epoca in cui il decostruzionismo sta sempre più rilevando l’inadeguatezza di categorie e dizioni, senza, però, provvedere, almeno in alcuni casi, a sostanziare una simile *pars destruens* di un’adeguata *pars construens*, al fine di evitare lo spettro di una *vuota* ‘non-definizione’.³ A tale delicatissima questione ha cercato di fornire una risposta, certamente non definitiva, ma – cosa ancora più stimolante e proficua – problematica, un convegno svoltosi tra l’11 e il 14 settembre del 2002 a Parigi, organizzato dall’*Association européenne pour*

¹ Cosa difficile da rinvenire nel mondo antico, se non in maniera parcellizzata, mancando – il più delle volte – un’impalcatura dogmatica unitaria e onnicomprensiva per tutti i gruppi afferenti a un determinato macrosistema socio-culturale. Il giudaismo, il cristianesimo e l’Islam antichi, in realtà, sono entità morte, non ostante gli odierni programmi ideologici di presunta aderenza all’origine (o, per meglio dire, al *mito* di un’origine di cui l’oggi sarebbe diretta filiazione).

² Tralasciamo il problema se il giudaismo rabbinico sia una religione *ortodossa* o *ortoprassica*, questione che, in sostanza, non sposta di troppo il dato fondamentale, ovvero che un sistema religioso, per avere autorità su delle collettività, deve necessariamente dotarsi di un insieme di pratiche e/o ideologie che, proprio perché ritenute auto-definienti da tutti coloro che le *condividono*, si dispongono in un sistema socio-culturale omogeneo (o apparentemente tale). Il recente studio di SETH SCHWARTZ, *Were the Jews a Mediterranean Society? Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2010, altamente provocatorio, non pare cogliere nel segno. Lo studioso ritiene che la civiltà giudaica – dove per ‘civiltà giudaica’ l’autore intende sostanzialmente la Torah, così come riletta e reinterpretata nell’ambito del secondo tempio – fosse un sistema culturale basato sulla ‘solidarietà’, a fronte del modello della ‘reciprocità’ su cui si fondava la struttura sociale dell’impero, e rinviene in questa differente visione del mondo la causa dell’impossibile integrazione tra giudaismo e impero romano. Lo studioso non manca di rilevare come il concetto di «Mediterraneo», per il mondo antico, così come per il mondo moderno, sia una costruzione culturale, eppure sembra dare troppo credito alla rappresentazione «-emica» fornita da certo giudaismo, una vera e propria «contro-cultura» rispetto a quella ellenistico-romana, evitando di confrontare una simile rappresentazione con una valutazione «-etica», la quale può scaturire solo da una comparazione, il più possibile *olistica*, tra giudaismo e mondo greco-romano in quanto entità complesse e stratificate.

³ Un recente studio sembra voler avviare alla possibile deriva, soprattutto anglosassone e americana, verso un «decostruzionismo irrisolvente», quello di JAMES F. MCGRATH, *The Only True God: Early Christian Monotheism in its Jewish Context*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press, 2009.

l'étude des religions, e di cui recentemente hanno visto la luce gli atti, sotto la cura della *Société Ernest Renan – Société française d'histoire des religions* (soprattutto nella persona del suo attuale segretario, il prof. Charles Guittard).¹ Il volume consta di tre parti, una introduttiva, che affronta i problemi metodologici generali in merito alla dizione di monoteismo e alla sua applicabilità storico-religiosa, una dedicata ai monoteismi nell'antichità, una inerente alle forme di monoteismo nel mondo moderno.

La prima parte del volume affronta i problemi generali e le questioni metodologiche in merito al concetto di 'monoteismo' e ad una sua possibile ri-definizione tipologica ed euristica (questioni a cui anche noi abbiamo cercato di accennare sopra). L'analisi non è unitaria, vista la varietà di approcci e di visioni messa in campo da studiosi di formazione e provenienza differenti; tale pluralità ha, però, l'indiscutibile merito di non appiattare la prospettiva di indagine, fornendo al lettore un quadro complesso e realmente poliedrico, attraverso cui scorgere le intersezioni e le differenze tra scuole e metodi di studio diversi. Si scandagliano, *in primis*, la genesi storica del monoteismo ebraico² e la *vexata quaestio* del 'monoteismo originario', ripercorrendo le tappe che hanno portato alla formulazione dell'idea per arrivare alla polemica che oppose il p. W. Schmidt e R. Pettazzoni.³ Il problema più espressamente tipologico, connesso alla dizione di 'monoteismo', e a quella relativa di 'politeismo', viene affrontato da Michael Pye,⁴ il quale prende le mosse dalle criticità connesse alle dizioni di «monoteismo» e «politeismo», creazioni moderne, optando per una loro riformulazione, e per un loro relativo ripensamento, nel senso di «polideitismo» e «monodeitismo». Il termine monodeitismo, stando all'analisi di Pye, non è altro che una sorta di «macro-contenitore», al cui interno è possibile rinvenire una serie di articolazioni specifiche, il monoteismo, ovvero la visione di dio giudaico-cristiana, il monismo, il monodaoismo. Il metodo evocato da Pye, pur con l'ammissione dei pericoli sottesi all'utilizzo di dizioni anacronistiche, è volto a sostenere con forza la bontà euristica della tipologia (storico-)religiosa: al di là della problematicità di certe valutazioni e di certe dizioni, è possibile, attraverso una riformulazione tipologica delle stesse, arrivare a scoprire una sorta di bacino intellettuale comune all'essere umano, un modo di rapportarsi all'*alterità* con caratteri e modalità d'azione sostanzialmente analoghi (termine, quest'ultimo, che però Pye non usa).⁵ Interessante è anche il contributo di Gustavo Benavides,⁶ che riflette sulle connessioni tra monoteismo e esercitazione del potere, e si interroga sui meccanismi ger-

¹ Cfr. nota 1. Il volume è dedicato alla memoria del prof. André Caquot (1923-2004), semitista, specialista di storia delle religioni semitiche e di studi biblici. Per la bibliografia, invero sterminata, di André Caquot, cfr. la selezione su http://www.college-de-france.fr/default/EN/all/ins_dis/andre_caquot.htm.

Una nota di carattere strettamente formale in merito al volume che ci accingiamo ad esaminare: la veste editoriale è davvero troppo dimessa (con numerosi errori di stampa, soprattutto nel greco), e questo non rende affatto giustizia al contenuto, realmente innovativo, di molti dei contributi raccolti in esso. Si dice, solitamente, che la forma rivela il contenuto; non è sempre vero. In questo caso si può ben dire che la forma rischia di oscurare il contenuto di un lavoro che avrebbe meritato ben altra sede editoriale ed una veste scientifica di maggiore prestigio.

² ANDRÉ CAQUOT, *Le monothéisme, un fait historique*, in *Le monothéisme*, cit., pp. 11-17.

³ MICHEL MESLIN, *Le monothéisme est-il originel?*, pp. 19-23.

⁴ MICHAEL PYE, 'Polytheism' and 'Monotheism' as a Problem in the Typology of Religions, pp. 25-32.

⁵ Il concetto di 'analogia' rappresenta uno dei pilastri della metodologia di Ugo Bianchi (e della sua scuola); a titolo esemplificativo cfr. UGO BIANCHI, *Il metodo della ricerca storico-religiosa*, in *Le metodologie della ricerca religiosa*, a cura di Aniceto Molinaro, Roma, Herder, 1983, pp. 17 ss. Sul metodo di Ugo Bianchi si veda anche *Ugo Bianchi. Una vita per la storia delle religioni*, a cura di Giovanni Casadio, Roma, Il Calamo, 2002. Sulla recezione del metodo analogico bianchiano fuori dall'Italia, cfr. NATALE SPINETO, *Julien Ries e la fondazione di un'antropologia del sacro*, in *L'antropologia religiosa di fronte alle espressioni della cultura e dell'arte*, a cura di Natale Spineto, Milano, Jaca Book, 2009, pp. 89-100, spec. pp. 96-97.

⁶ BENAVIDES, *Monotheism, or the Paradoxes of Agency*, pp. 33-43.

minativi dell'idea di un dio assoluto, che emana il proprio potere sul mondo, rispetto a contesti storico-sociali particolari e specifici, in cui la raffigurazione dell'agente divino sembrerebbe essere modellata su configurazioni politiche in essi esistenti. Lo studioso non crede che il modello della proiezione spieghi adeguatamente il sorgere dell'idea di dio come monarca assoluto; riprendendo l'analisi di J. Zandee,¹ Benavides ritiene che le caratteristiche del *sacro* così come esposte da R. Otto (*das Heilige* come *tremendum* e *fascinans*, attributi che contribuiscono a definire l'assoluta e inattingibile alterità del *divino*) rappresentino un buon punto di partenza per chiarire l'origine dell'idea di dio come unico sovrano del mondo.² L'articolo dello studioso, in sostanza, considera i problemi connessi al *trasferimento* di qualità tra il mondo celeste e quello terreno.³ Tali problemi si connettono, quasi inevitabilmente, a quelli, ancora più complessi, delle relazioni tra i mutamenti sociali e l'emergere e il consolidarsi delle credenze negli dèi. L'ampio contributo di Giovanni Casadio⁴ mette in luce le *implicite* difficoltà connesse ad uno studio storico(-religioso) del monoteismo, focalizzando l'attenzione su tre personaggi di levatura davvero storica, che – in maniera diversa – hanno cercato di affrontare il problema su basi espressamente diacroniche, sebbene, nonostante i loro sforzi, ancora debitori nei riguardi di particolari visioni teologiche (il plurale, in questo caso, è d'obbligo), ancorché riformulate in chiave storica (o apparentemente tale), Erik Peterson (1890-1960),⁵ Alessandro Bausani (1921-1988),⁶ Henry Corbin (1903-1978).⁷ L'articolo, in sostanza, mostra quanto la pretesa di una *storicità asettica*, anche laddove espressamente e programmaticamente perseguita con rigore metodologico, sia quasi impossibile da raggiungere quando l'oggetto dell'indagine è proprio quella sorta di chimera che è il *monoteismo*: ciò nonostante, un uso indiscriminato delle tipologie va senza dubbio evitato.⁸ Una cospicua sezione dell'articolo è dedicata alla disamina critica che S.M. Wassterstrom⁹ ha condotto sul lavoro del Corbin: Casadio mostra quanto le obiezioni mosse dallo studioso ebreo siano non solo pretestuose, ma realmente figlie di un'impostazione smaccatamente teologica (e di certa teologia retrograda e oscurantista!), mancanza gravissima in uno che ritiene di smascherare, a sua volta, presunte

¹ Cfr. JAN ZANDEE, *Gott ist König. Königssymbolismus in den antiken Gottesvorstellungen besonders in der Religionen des alten Ägypten*, in *Proceedings of the xiiith Congress of the International Association for the History of Religions*, edited by C. Jouco Bleeker, Geo Widengren, Eric J. Sharpe, Leiden, Brill, 1975 («Numen Book Series», 31), pp. 167-178.

² Benavides evita di affrontare il problema, a nostro avviso fondamentale, del riutilizzo degli appellativi derivati dal formulario imperiale ellenistico-romano nell'ambito dello sviluppo del cristianesimo, soprattutto dopo Costantino. Gli influssi delle forme rappresentative del potere imperiale, prima in ambito ellenistico per quanto concerne il giudaismo, e poi in ambito romano, per quanto concerne il giudaismo e il cristianesimo, ha avuto notevoli ripercussioni nelle rappresentazioni di dio e/o del potere regale e ecclesiastico attestate in alcuni testi e/o gruppi giudaici e proto-cristiani dell'antichità: a titolo esemplificativo si veda DOUGLAS R. EDWARDS, *Religion & Power: Pagan, Jews, and Christians in the Greek East*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1996 e, più recentemente, GIOVANNI FILORAMO, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Torino, Einaudi, 2009, pp. 103-117.

³ Ivi, p. 35.

⁴ GIOVANNI CASADIO, *I pericoli del monoteismo*, pp. 45-71.

⁵ Cfr. *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, Hegner, 1935.

⁶ Cfr. *Note per una tipologia del monoteismo*, «Studi e materiali di storia delle religioni», xxviii, 1957, pp. 67-88; *Can Monotheism be Taught? Further Considerations on the Typology of Monotheism*, «Numen», x, 1963, pp. 167-201.

⁷ Cfr. *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1981.

⁸ CASADIO, *I pericoli del monoteismo*, p. 63.

⁹ Cfr. *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton, University Press, 1999. Sul testo si vedano le osservazioni di GUSTAVO BENAVIDES, *Afterreligion after Religion*, «Journal of the American Academy of Religion», Lxix, 2001, pp. 449-457, IDEM, *Irrational Experiences, Heroic Deeds and the Extraction of Surplus*, in *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, a cura di Horst Junginger, Leiden, Brill, 2008 («Numen Book Series», 117), pp. 263-280, p. 271.

teologie travestite da scienza storica. La critica al decostruzionismo di certi studiosi portata avanti da Casadio (perché, in definitiva, di questo si tratta) viene condotta in nome della filologia, ovvero del «dominio critico della materia di cui si fa la storia». ¹ La posizione di Casadio in merito ad una tipologia dei 'monoteismi' è chiaramente espressa quando discute delle tesi di Bausani, intente a costruire una tipologia dinamica del monoteismo ² basata su uno schema triadico, monoteismi propriamente detti (primari, Giudaismo, Islam, e secondari, Cristianesimo, Bahaismo), monoteismi falliti (primari, Zoroastrismo, secondari, Manicheismo, arcaici, la riforma di Akhenaton), paramonoteismi (Sikh, i *din-ilahi* di Akbar). Concordiamo con Casadio quando afferma che una tipologia di 'monoteismo' è certamente un dato che non va costruito sacrificando specificità e singoli processi storici. Eppure, e su questo torneremo anche al termine di questo nostro contributo, riteniamo che proprio il tentativo di costruire una *tipologia storica* di monoteismo si scontri, almeno in alcuni casi, con non poche criticità, di carattere precipuamente storico, inevitabilmente connesse all'analisi, per l'appunto in chiave *tipologica*, di singoli elementi culturali (inseriti in una *struttura* più ampia), che si rischia di considerare solo come *fasi* di un percorso, momenti germinativi, quasi come se determinati portati storici debbano, *necessariamente*, risolversi in quel qualcos'altro in cui essi effettivamente sembrano essersi in seguito risolti.

Chiude la sezione metodologica del volume l'articolo di Fabio Mora, ³ in cui le formazioni monoteistiche e politeistiche vengono considerate «comme deux faisceaux de phénomènes, points de polarisation d'un *continuum*, constitué par l'organisation du monde divin». ⁴

La seconda parte del volume affronta le questioni inerenti alle cosiddette *forme di monoteismo* attestate nel mondo antico, offrendo saggi di interpretazione, certamente non esaustivi, ma abbastanza indicativi, di quei fatti culturali che – stando sia ad un'analisi tipologica, sia ad una comparazione omologica – sembrano poter essere assimilati a quelli in cui una divinità assume su di sé tutte le funzioni di intervento nel e interazione con il mondo ordinario, con l'ovvia differenza rispetto ai sistemi politeistici nei quali, di contro, le funzioni che definiscono la dimensione dell'alterità, essendo giostrate sulle relazioni tra le varie divinità piuttosto che sull'implementazione di un singolo essere divino, sono spartite all'interno di una vera e propria *comunità divina*. Inutile dire che, soprattutto per questa sezione, i problemi legati alla terminologia sono enormi, proprio per le motivazioni su cui già ci siamo soffermati in precedenza. Ma va anche sottolineato che in nessun caso si osservano sovrapposizioni improprie o letture realmente anacronistiche. Il problema metodologico dell'applicabilità o meno della dizione di monoteismo, con tutto ciò che è ad essa connesso, a contesti storico-culturali diversi da quello in cui essa è nata, è tenuto presente, e comunque affrontato, da tutti gli studiosi che hanno preso parte alla pubblicazione degli atti. Dominique Briquel ⁵ analizza alcu-

¹ CASADIO, *I pericoli del monoteismo*, p. 66.

² In una simile visione «dinamica», il debito di Bausani nei confronti di Pettazzoni è senza dubbio grande: a titolo esemplificativo, cfr. RAFFAELE PETTAZZONI, *The Formation of Monotheism*, in *Essays on the History of Religions*, a cura di Raffaele Pettazzoni, Leiden, Brill, 1954, pp. 1-10.

³ FABIO MORA, *Entre monothéisme et polythéismes*, pp. 73-80. Crediamo che il titolo, così come formulato, sia dovuto ad un errore di stampa; non si capirebbe perché, altrimenti, anche stando al contenuto dell'articolo, i politeismi debbano essere considerati come una pluralità (cosa ovvia!) a fronte della singolarità, storicamente ingiustificabile e ingiustificata (anche stando ad una tipologia generalizzante), delle formazioni culturali cosiddette monoteistiche.

⁴ MORA, *Entre monothéisme et polythéismes*, p. 73.

⁵ DOMINIQUE BRIQUEL, *Le monothéisme dans les conceptions religieuses des Étrusques*, pp. 81-94.

ne interpretazioni antiche della religione etrusca, specialmente nella sua fase terminale, soprattutto quelle che vedono alcune divinità etrusche secondo stilemi e funzioni 'unificanti' in tutto assimilabili alla divinità monoteistica, addirittura corredate di un profeta che ne svela la vera natura (si veda uno scolio di Lattanzio Placido alla *Tebaide* di Stazio, forse influenzato da una visione del mondo neoplatonica, oppure la *Lettera 234* di Agostino).¹ John Scheid,² partendo dall'analisi del culto di Giove Capitolino a Roma, in comparazione con il culto di Mitra e di Giove Dolicheno, rileva come l'apparente incongruità legata al «potere divino concentrato» sia, in un contesto di divinità riunite in una vera e propria comunità, almeno per l'ambito romano, un «falso problema». Per Scheid gli esseri divini, riuniti in un rito o in un luogo di culto, emergono come tante facce di uno stesso *potere*, tanto che «les frontières entre l'hénothéisme et le polythéisme sont plus ténues qu'on ne le pense»;³ ciò nonostante, continua Scheid,

il est indéniable aussi que les Anciens ne ressentaient pas le besoin d'imaginer un agent unique permanent. S'ils peuvent attribuer tout le pouvoir à une divinité, ils décomposent ensuite ce pouvoir, comme par diffraction, en une multitude d'aspects qu'ils divinisent. D'ailleurs même les chrétiens, tel Augustin, ne voyaient pas d'objection majeure à combiner la notion théologique de l'agent permanent unique avec une pluralité des démons. Tout comme les adeptes de Mithra ou de Jupiter Dolichenus n'imaginent pas que leurs dieux puissent se passer des autres.⁴

Gli studi successivi, di Emilio S. de la Torre⁵ e di Frederik E. Brenk,⁶ sono espressamente dedicati, il primo, all'oracolo di Oinanda,⁷ un poema epigrafico con elementi oracolari a sfondo teosofico, vera e propria sintesi di tendenze sincretistiche variamente attestate nella grecità tardiva,⁸ il secondo al famoso discorso di Paolo sull'Areopago (At 17, 22-31), letto come una sorta di proclama ideologico volto ad allontanare il sospetto di un'assimilazione tra la divinità monistica di ascendenza stoica e il dio dei credenti in Gesù.

Giulia Sfameni Gasparro⁹ affronta l'annosa questione del dibattito fra pagani e cristiani in un ampio arco cronologico, che vedrà «completamente ribaltati gli originari rapporti di forza fra i due contendenti».¹⁰ Lo studio mostra, con dovizia di particolari, attraverso una rigorosa lettura delle fonti – che vanno da Celso a Porfirio e Proclo – le riplasmazioni, invero poliedriche, pur in una certa continuità di argomentazioni e *clichés* polemici, del tema del contrasto tra unicità e molteplicità del divino intercorso tra pagani e cristiani. Lo studio fornisce anche interessanti spunti metodologici in merito alla dizione di 'monoteismo', soprattutto in rapporto a quella di 'politeismo'. La studiosa sottolinea con forza la necessità di conservare la dizione di 'politeismo', e

¹ Ivi, pp. 84-87.

² JOHN SCHEID, *Polythéisme et monothéisme: un faux problème? L'exemple du Capitole à Rome*, pp. 95-105.

³ Ivi, p. 105.

⁴ *Ibidem*.

⁵ EMILIO S. DE LA TORRE, *Tradition oraculaire et réflexion théosophique dans l'oracle gravé à Oinanda*, pp. 107-129.

⁶ FREDERIK E. BRENK, *Mixed Monotheism? The Aeropagos Speech of Paul*, pp. 131-152.

⁷ LUCIA, *SEG Varia* (Chr) 27, 933; cfr. LOUIS ROBERT, *Un oracle gravé à Oinoanda*, «Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres», 1971, pp. 597-619. Per ulteriore bibliografia, cfr. ANGELOS CHANIOTIS, *The Dynamics of Rituals in the Roman Empire*, in *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eight Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)*, edited by Olivier Hekster, Sebastian Schmidt-Hofner, Christian Witschel, Leiden, Brill, 2009 («Impact of Empire», 9), pp. 3-32 (specialmente pp. 12-13, n. 29).

⁸ Sul tema si veda anche GIULIA SFAMENI GASPARRO, *Oracoli, profeti, sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma, LAS, 2002, p. 54.

⁹ GIULIA SFAMENI GASPARRO, *Dio unico e 'monarchia' divina: polemica e dialogo tra pagani e cristiani (11-v secolo d.C.)*, pp. 153-181.

¹⁰ Ivi, p. 172.

quella relativa di 'monoteismo', le quali, pur essendo di coniazione moderna, trovano forti analogie funzionali nella dialettica uno/molti già attestata nel mondo antico.¹ In merito alla polemica tra pagani e cristiani, la Sfameni Gasparro mette altresì in luce la sostanziale irriducibilità tra i due ambiti, soprattutto in virtù delle relative visioni del mondo (e, quindi, del divino) soggiacenti a concezioni filosofiche e ideologiche apparentemente similari:

Limitando ora il discorso all'immagine che i due opposti fronti mostrano di avere l'uno dell'altro fra II e V sec. d.C., quale traspare dai contesti citati, sembra legittimo concludere che in entrambi è viva la consapevolezza di una distanza notevole, pur in alcune parziali tangenze, fra le posizioni rispettive.²

Chiara O. Tommasi Moreschini e Concetta Giuffré Scibona ripercorrono alcuni contesti culturali tardo antichi cercando di verificare la bontà euristica di categorie quali *enoteismo* e *dualismo*, viste come inscindibilmente connesse – sulla scorta di una autorevole tradizione di studi³ – a quella di *monoteismo*. La Tommasi Moreschini⁴ dedica la sua attenzione al c.d. «concordismo sincretistico» degli autori latini dell'età imperiale, mentre la Giuffré Scibona⁵ affronta l'annoso problema del dualismo in rapporto a macrostrutture religiose monoteistiche, mostrando come la riflessione sull'unicità di dio, almeno in un certo periodo della storia del cristianesimo, si sia dialetticamente intrecciata con sistemi che ammettono una duplicità di principi ordinatori della realtà, uno negativo ed uno positivo.⁶ Una particolare attenzione viene dedicata ad alcune sette (ad esempio, i bogomili) che, tra VII e XIV secolo, pur in contesti storici differenti, ma non privi di rapporti reciproci, realizzano, nei rispettivi sistemi dottrinali, forme contestuali di monoteismo-dualismo.⁷ Chiude la seconda parte del volume l'articolo di Alain Blomart,⁸ un vero e proprio catalogo ragionato di fonti inerenti alla polemica tra cristianesimo e mitraismo.

La terza ed ultima parte del volume analizza le riplasmazioni e le riformulazioni della dialettica unicità/molteplicità del divino in alcuni contesti di interesse etnologico, che forniscono spunti di riflessione di fondamentale rilevanza allo storico delle religioni interessato a costruire tipologie che tengano conto della poliedrica varietà storica con cui concetti -emicamente costruiti come dogmatici e monolitici vengono ridefiniti e riposizionati in particolari (micro-)ambienti culturali. Tale angolatura, piuttosto che creare ipotetiche contrapposizioni tra 'ufficialità' e 'marginalità', permette di osservare la coesistenza, all'interno di macro-strutture socio-culturali, di istanze religiose

¹ Ivi, p. 171.

² *Ibidem*.

³ Cfr. UGO BIANCHI, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1983². Si vedano anche i saggi raccolti in IDEM, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysterosophy*, Leiden, Brill, 1978 («Numen Book Series», 38).

⁴ CHIARA O. TOMMASI MORESCHINI, *Tra politeismo, enoteismo e monoteismo: tensioni e collisioni nella cultura latina imperiale, I. Enoteismo e divinità supreme*, pp. 183-213.

⁵ CONCETTA GIUFFRÉ SCIBONA, *Dualismo e problema del male: l'altra faccia del monoteismo*, pp. 215-229.

⁶ Lo studio mette a frutto i presupposti metodologici che Ugo Bianchi ha utilizzato nella sua riflessione storica sul fenomeno del dualismo, toccando vari contesti, dal mondo etnologico all'Iran, dalle cosmologie mesopotamiche e greche, al platonismo, dallo gnosticismo e manicheismo, alla patristica e fino alle sette eretiche medievali: cfr. bibliografia e notazioni in MARIA VITTORIA CERUTTI, *Ugo Bianchi e il dualismo*, in Ugo Bianchi, *Una vita*, cit., pp. 291-326.

⁷ Sul tema cfr. anche GIULIA SFAMENI GASPARRO, *Gnostica et Hermetica. Saggi sullo gnosticismo e sull'ermetismo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1982.

⁸ ALAIN BLOMART, *Les premiers chrétiens et Mithra, ou la rhétorique de l'exclusion*, pp. 231-259.

diverse, spesso frutto di riletture e riplasmazioni contingenti, ovvero legate in massima parte a specifici e particolari mutamenti storici. Carlo Prandi¹ rileva la particolarità del monoteismo cristiano, il quale, oltre che essere teologicamente fondato sulla distinzione complementare di tre persone divine, si pluralizza – nella pratica concreta dei credenti – nella venerazione di figure che hanno funzioni distinte riguardo alle varie esigenze di ogni singolo credente. Veikko Anttonen² analizza le pratiche religiose dei Mari nel contesto politico e culturale della Russia cosiddetta post-sovietica; lo studio rileva quanto la cancellazione coatta del ‘religioso’ nei proclami ideologici e nella pratica politica della Russia comunista non abbia assolutamente spazzato via il *sacro* dalla vita quotidiana delle persone, ma lo abbia, al massimo, relegato nella sfera del *non-visto*, «behind the scenes». ³ In seguito al crollo del regime comunista, la comunità Mari viene sottoposta a un processo di vero e proprio *disengaging* da parte della nuova élite governativa e culturale; ciò che prima era sommerso emerge come una forma di vero e proprio etno-monoteismo, uno strumento di auto-definizione sociale e culturale che prende forma, e si rafforza ulteriormente, soprattutto nei rituali, veri e propri meccanismi per il consolidamento dell’identità collettiva. Kazimiera Mikós⁴ concentra la sua attenzione sulle ri-configurazioni dell’idea del dio unico nell’ambito di alcune pratiche e credenze attestata nella cultura popolare slava, analizzando alcune preghiere in cui la visione di dio, della trinità, dei santi, della Madonna (o delle Madonne), delle icone si concretizza in pratiche di venerazione – altamente condivise in determinate collettività – abbastanza discrepanti rispetto alla dottrina così come configurata dalla speculazione teologica. ⁵ Montserrat Abumalham⁶ rileva come il monoteismo musulmano insista su due aspetti dell’essenza divina che sembrano realmente paradossali, da una parte dio come *raham* e *rahim*, ovvero «completamente misericordioso», dall’altra *il totalmente altro* rispetto all’essere umano. James L. Cox⁷ ripercorre lo studio scientifico delle religioni indigene africane alla luce della categoria di ‘essere supremo’, ovvero di una divinità remota e non partecipativa rispetto alle vicende quotidiane degli uomini; Cox individua nell’opera di Geoffrey Parrinder⁸ il primo tentativo condotto in questa direzione, rilevandone la sostanziale derivazione teologica, mediata dal più ampio con-

¹ CARLO PRANDI, *Monothéisme et polythéisme dans les traditions populaires chrétiennes*, pp. 263-267.

² VEIKKO ANTONEN, *The Emergence of Ethnomonothéism among the Meadow-Mari Population in Russia in the Post-Sovietic Political Context*, pp. 269-279. ³ Ivi, p. 269.

⁴ KAZIMIERA MIKÓS, *Christian Monotheism in Its Regional and Folk Adaptations in the Slavonic Area*, pp. 281-305.

⁵ È interessante notare come una ricerca abbastanza simile abbia condotto Ernesto de Martino più o meno a conclusioni analoghe, sebbene la sua formazione rigorosamente storicista implicasse una (spesso implicita) interpretazione di quelle credenze popolari attestata presso alcune popolazioni dell’Italia meridionale nel senso di *residui* legati a contesti sociali sostanzialmente arretrati; da qui la necessità di avvicinare quelle culture attraverso la lente del cosiddetto *etnocentrismo critico*: cfr. ERNESTO DE MARTINO, *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*, Torino, Einaudi, 1958 (ora *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria* [titolo modificato per espresso desiderio dell’autore], nuova edizione con una introduzione di Clara Gallini, Torino, Bollati Boringhieri, 2000); *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore, 1962 (nuova edizione, con una introduzione di Marcello Massenzio, Milano, Feltrinelli, 2002). Sull’etnocentrismo critico demartiniano cfr. MARCELLO MASSENZIO, *Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linea di confine*, Milano, Franco Angeli, 1994², pp. 69-80; PLACIDO CERCHI, *Il peso dell’ombra. L’etnocentrismo critico di Ernesto de Martino e il problema dell’autocoscienza culturale*, Napoli, Liguori, 1996; VITTORIO LANTERNARI, *L’incivillimento dei barbari. Identità, migrazioni e neo-razzismo*, Nuova edizione ampliata, Bari, Dedalo, 1997, pp. 160-163; PIETRO ANGELINI, *Ernesto de Martino*, Roma, Carocci, 2008, pp. 51-74.149-162.

⁶ MONTSERRAT ABUMALHAM, *Diálogo interior y mediación en el monoteismo musulmán*, pp. 307-314.

⁷ JAMES L. COX, *The Invention of the Christian God in Africa: Geoffrey Parrinder and the Study of God in African Indigenous Religions*, pp. 315-328.

⁸ Cfr. *African Traditional Religion*, London, Hutchison’s University Library, 1954.

testo accademico occidentale intriso di categorie euristiche provenienti dalla teologia cristiana.¹

L'ultimo articolo della terza sezione del volume è quello di Peter Antes,² dedicato al dibattito occorso in Germania in seguito alla pubblicazione del volume di Jan Assmann, *Moses the Egyptian*.³ La tesi della cosiddetta «distinzione mosaica» espressa dall'egittologo tedesco è nota: il monoteismo, con la sua concezione di un dio unico, instaura un concetto di verità esclusiva, collegato a una rivelazione che riduce le verità di tutte le altre religioni al rango di aberrazioni e di menzogne da perseguire, cosicché agli 'idolatri' e agli 'infedeli' non viene offerta altra alternativa che la conversione o l'eliminazione. Mentre nell'antichità egiziana, babilonese, indiana, greca e romana tutti gli dèi risultano reciprocamente compatibili e traducibili l'uno nell'altro, nelle religioni monoteistiche (precedute dalla breve, ma significativa, esperienza di Akhenaton nell'Egitto della XVIII dinastia⁴) nessun dio può essere ammesso all'infuori dell'unico vero dio. Assmann non sostiene, ovviamente, che l'antico mondo politeistico fosse il regno della pace e della tranquillità, ma solo che la violenza che vi aveva luogo era motivata da ragioni di potere e di sovranità, ossia da ragioni politiche, anziché da questioni di verità, ossia di adesione o meno a un'ortodossia divina.⁵ L'articolo di Antes ripercorre la discussione in merito alle idee di Assmann,⁶ e rileva come lo stesso Assmann in quella sede abbia riformulato alcune delle sue tesi,⁷ mostrando come se un rapporto tra religione e violenza contraddistingue, per una buona parte, la tradizione interpretativa della Bibbia e del Corano, è pur vero che la violenza è appannaggio di un'azione politica che spesso mette al proprio servizio, riformulandole, concezioni teologiche. Antes, partendo dalla discussione, considera altresì il problema dei politeismi come sistemi religiosi apparentemente irenici e tolleranti, sottolineando come il conflitto non possa essere metro di osservazione e valutazione solo a livello *inter-religioso*, ma anche,

¹ Crediamo che l'origine dell'impiego di categorie espressamente derivate dalla teologia cristiana vada rintracciata in un'epoca di molto antecedente a quella in cui ha operato l'etnologo americano; per non andare oltre l'ambito accademico, è indubbio che anche l'opera del p. Schmidt sia figlia di una simile valutazione dell'*alterum*. Riguardo al mondo africano, si veda l'opera di WILSON D. WALLIS, *Messiahs Christian and Pagan*, Boston, Gorham Press, 1918, dove l'utilizzo della categoria di *messianismo* inevitabilmente finisce con impiantare l'indagine su presupposti metodologici derivati dalla teologia cristiana. Il contesto africano così come studiato da Cox andrebbe inserito in un discorso più ampio, quello dello studio dell'*alterità* (sia antica che moderna) condotto sulla base di strumenti di indagine sostanzialmente etnocentrici, problema che va inevitabilmente a toccare quello, più ampio, della permanenza di strutture euristiche di marca teologica nelle accademie occidentali. A titolo esemplificativo si veda, dello stesso Cox, il volume *Rational Ancestors. Scientific Rationality and African Indigenous Religions*, Cardiff, Cardiff Academic Press, 1998.

² PETER ANTES, *Monothéisme et intolérance. Un débat en Allemagne*, pp. 329-335.

³ Il volume è stato pubblicato prima in inglese con il titolo *Moses and the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1997, e poi in tedesco, con un sottotitolo abbastanza diverso, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. Übers. aus dem Engl.*, München-Wien, Hanser, 1998 (tr. it. *Mosè l'Egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Milano, Adelphi, 2000). Assmann è recentemente tornato su molte delle questioni che hanno costituito la principale materia del dibattito tedesco: cfr. *Dio e gli dèi. Egitto, Israele e la nascita del monoteismo*, Bologna, Il Mulino, 2009 (originale inglese *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, Madison, University of Wisconsin Press, 2008).

⁴ Che rappresenta, secondo Assmann, anche l'alveo di origine dello stesso monoteismo ebraico. La tesi riprende, riformulandola e riaggiornandola in chiave storico-filologica, quella di Sigmund Freud contenuta in *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1939).

⁵ Si veda anche, sempre di JAN ASSMANN, *Non avrai altro dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Bologna, Il Mulino, 2007.

⁶ Cfr. *Monotheismus*, herausgegeben von Jürgen Monemann, Münster-Hamburg-London, LIT, 2003 («Jahrbuch Politische Theologie», 4).

⁷ Cfr. JAN ASSMANN, *Monotheismus*, in *Monotheismus*, cit., pp. 122-132.

se non soprattutto, ad uno *intra-religioso*.¹ Per il rapporto violenza / non violenza è fondamentale distinguere il piano -emico da quello -etico delle fonti considerate: è indubbio che il giudaismo antico rappresentasse YHWH anche come una divinità guerriera, famoso è l'appellativo «dio degli eserciti», una divinità che guida, come un condottiero, il suo popolo in battaglia; ma essendo questa una delle funzioni che il dio unico arriva ad assommare su di sé (non è nemmeno il caso di insistere sull'esistenza di numerosi dèi della guerra nell'ambito dei politeismi), appare ovvio che – nella sedimentazione di una tradizione religiosa, che riformula e riposiziona elementi provenienti dal giudaismo soprattutto 'biblico' – anche questo aspetto venga assunto a metro di valutazione di alcuni degli aspetti della vita umana.²

*

La *querelle* che, nella metà del secolo ormai scorso, oppone Raffaele Pettazzoni al p. Wilhelm Schmidt rappresenta un capitolo fondamentale della storia delle religioni nel suo costituirsi come disciplina autonoma. Essa ha investito proprio il problema del monoteismo in quanto categoria storico-religiosa generale, in relazione, stando soprattutto alla visuale dello studioso italiano, all'articolarsi di diverse credenze in un essere supremo nel corso della storia umana. Sono note le differenze tra i due studiosi: da un lato un lavoro etnografico realmente *mastodontico* nella raccolta e classificazione di dati provenienti da contesti storici e culturali diversi, volto a dimostrare l'originarietà, e la relativa universalità, della credenza in un dio personale e autonomo, inteso come una vera e propria *personalità divina*; dall'altro un percorso scientifico teso ad evidenziare come il problema del cosiddetto *Ur-monotheismus*, l'originaria credenza in un essere supremo, sia un *falso* problema, dato che, per i cosiddetti primitivi, non è possibile parlare di un vero e proprio «essere supremo» ma, al massimo, di un «essere celeste».³

¹ ANTES, *Monothéisme et intolérance*, p. 334.

² L'articolo di Antes manca di ricordare che il tema della violenza del monoteismo cristiano è stato uno degli argomenti al centro delle costruzioni psico-teologiche di Eugen Drewermann (cfr. *Guerra e cristianesimo. La spirale dell'angoscia*, Rætia, Bolzano 1999). Il problema affrontato dal teologo e psicologo tedesco è più morale che storico; ma ha, al tempo stesso, almeno secondo il nostro punto di vista, la grave pretesa di partire da considerazioni storiche elevandole a elementi rappresentativi di un intero sistema, tasselli per creare un'essenza *a priori*. Per Drewermann è nell'Occidente cristiano che «sono state combattute le guerre più atroci e da cui sono partite le guerre più devastanti di tutta la storia del nostro globo» (ivi, p. 109); ne consegue, per il teologo tedesco, che vi deve essere nel cristianesimo – assunto nella sua globalità confessionale – una qualche causa patologica per spiegare simili devastanti effetti. «Lupo travestito da agnello, il cristianesimo analizzato dallo psicoterapeuta Drewermann nella sua dura requisitoria si rivela un paziente afflitto da una malattia mortale» (GIOVANNI FILORAMO, *Il dio violento. Monoteismo e violenza divina*, in *Pace e guerra nella Bibbia e nel Corano*, a cura di Piero Stefani, Giovanni Menestrina, Brescia, Morcelliana, 2002, p. 25), una tendenza patologica «che trasforma le intenzioni di tale religione nel suo contrario» (DREWERMANN, *op. cit.*, p. 110). La tesi di Drewermann evidenzia, in maniera quasi lapalissiana, i pericoli sottesi ad una valutazione della storia del monoteismo giudaico-cristiano giocata su essenze agglutinanti; si chiudono sostanzialmente gli occhi – nel senso di negare qualsivoglia valore rappresentativo – di fronte all'evidenza che guerre sanguinose e devastanti sono state combattute anche a prescindere da motivazioni religiose o pseudo-tali, o sfruttando motivazioni apparentemente *edificanti* nel tentativo di giustificare pretese di dominio politico ed economico. La religione, come qualsiasi prodotto culturale umano, viene ripalasmata in e per singoli contesti storico-contingenti (non ha senso partire dalle *intenzioni* del cristianesimo; da chi sarebbero forgiate? Possono esistere *intenzioni del cristianesimo* scisse da esseri umani che le pensano e le riformulano?). Per questo non è metodologicamente corretto stilare una classifica delle religioni 'più violente', a fronte di religioni ireniche 'senza macchia'. Altra questione è la tendenza a costruire impalcature storiche per sostanziare proclami di *guarigione* di un sistema considerato *malato*; è bene sottolineare, però, che se simili considerazioni non devono toccare allo storico, allo stesso modo, lo psicologo (e, in questo caso, teologo) non può selezionare una 'storia clinica' per imporre una diagnosi, evidentemente necessaria per portare avanti istanze ideologiche piuttosto che comprendere fatti nel loro dipanarsi concreto.

³ Cfr. ENRICO MONTANARI, *Categorie e forme nella storia delle religioni*, Milano, Jaca Book, 2001, pp. 131-134. L'ope-

Non è nostra intenzione, in questa sede, ripercorrere le motivazioni che oppongono lo studioso italiano a quello viennese, e nemmeno tentare di ricostruire i precedenti e le diramazioni delle metodologie chiamate in causa nel dibattito.¹ Ciò che ci preme maggiormente è focalizzare l'attenzione su alcune osservazioni di metodo da cui Pettazzoni muove nella sua indagine, indicazioni che conservano – a tutt'oggi – gran parte della loro validità euristica. Nell'opera su *L'onniscienza di Dio*, Pettazzoni rileva con forza che il monoteismo esclusivista non è un dato originario della storia delle religioni, ma presuppone un contesto politeistico ed è il frutto di una vera e propria rivoluzione religiosa; l'essere celeste, presente anche presso popolazioni prive di scrittura dell'Asia e dell'area indo-iranica, collegato alla volta celeste e responsabile dell'azione di formazione del mondo, ha come tratto distintivo l'onniscienza, proprio perché la volta celeste assiste a tutto quello che accade; attraverso le stelle, il dio supremo, se per un verso pare ozioso, per un altro interviene, se pur indirettamente, nel destino degli uomini, poiché egli è in grado di conoscere tutto.² Per giungere ad una simile valutazione tipologica, Pettazzoni opta per una visione *mobile*, che eviti postulati euristici circa l'esistenza di un monoteismo *puro*, per non incorrere in quegli stessi errori che lui individua nell'indagine dello Schmidt.³ Nella premessa della sua trattazione egli sottolinea:

Nel presente volume sono ripresi i motivi antichi e nuovi della ricerca, ma questa è definitivamente concentrata sull'attributo dell'onniscienza divina come complesso ideologico e come esperienza religiosa. Il lavoro è condotto [...] su due piani distinti, ma congiunti, della fenomenologia e della storia religiosa, intese come momenti complementari e indissolubili della scienza delle religioni nella sua essenziale unità [...]. L'interpretazione fenomenologica, fondata sulla tipologia formale, è integrata con la assegnazione dell'attributo dell'onniscienza a un determinato ambiente storico-culturale.⁴

ra più organica e completa di Schmidt è la famosa *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, XII voll., Münster i.W., Aschendorff, 1912-1955; per quanto concerne Pettazzoni, si veda *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, 1. *L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Bologna, SEA, 1922; *L'onniscienza di Dio*, Torino, Einaudi, 1955; *L'Essere supremo nelle religioni primitive*, Torino, Einaudi, 1957. Per ulteriore bibliografia e per una ricostruzione del dibattito internazionale sul «Dio sommo e l'Essere supremo» all'epoca di Pettazzoni, cfr. MONTANARI, *op. cit.*, pp. 131-154.

¹ Ivi, p. 367. È interessante notare come, nella polemica contro l'*Ur-monotheismus*, Pettazzoni conceda qualcosa alla tesi di Schmidt – fondata su una raccolta di dati più che enciclopedica – sostenendo che non è tanto la documentazione in sé a fornire la materia del contendere, quanto la lente attraverso cui il p. Schmidt la analizza. Il preteso monoteismo primordiale, per Pettazzoni, stando proprio all'opera di Schmidt, si riduce, sostanzialmente, nella credenza in un essere celeste. Non solo nella religiosità primitiva si riscontrano i segni di questa credenza, ma anche fra molti popoli dell'antichità; Pettazzoni ricorda i tratti uranici di YHWH, richiamandosi al temporale scoppiato durante la consegna delle tavole della legge a Mosè (*Es 19*), oppure al fuoco che scende sul sacrificio preparato da Elia sul Carmelo (*1 Re 13, 18*). Due sono gli aspetti che Pettazzoni vuole sottolineare: l'essere celeste ha un carattere morale, e – per le ragioni legate alla natura dell'elemento uranico – egli tende a liberarsi di ogni altra figura divina e ad essere compreso in senso intellettuale (cfr. *Dio: formazione e sviluppo*, cit., pp. xv-xviii). La critica a Lang e a Schmidt si gioca proprio su questo aspetto: essi hanno trascurato l'elemento uranico degli esseri celesti cosiddetti primordiali, parlando di un essere supremo, o primo autore, piuttosto che di un essere celeste, per cui, con la mente rivolta al monoteismo biblico, hanno retroproiettato all'origine dell'umanità, universalizzandolo, quello che, invece, è un particolare e specifico prodotto storico. In merito alla polemica Schmidt-Pettazzoni cfr. anche GIUSEPPE MIHELČIĆ, *Una religione di libertà. Raffaele Pettazzoni e la scuola romana di Storia delle religioni*, Roma, Città Nuova, 2003, pp. 85-107, con accurata ricostruzione del dibattito tra Schmidt e Pettazzoni. Per una rilettura delle tesi di Lang e Schmidt, giustamente reinserite nella loro temperie evolutivista, a titolo esemplificativo cfr. MIRCEA ELIADE, *La creatività dello spirito. Un'introduzione alle religioni australiane*, Milano, Jaca Book, 1990, pp. 26-34.

² In merito cfr. anche GIOVANNI FILORAMO, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 180-181.

³ Cfr. anche RAFFAELE PETTAZZONI, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Roma, Edizioni italiane, 1945, p. 4.

⁴ *L'onniscienza di Dio*, pp. xi-xii.

Non riteniamo costruttivo, almeno per questa sede, ridefinire una possibile tipologia di *monoteismo*, oppure valutare criticamente una tra quelle avanzate dagli studiosi;¹ non è neanche nostro intento ridiscutere e/o proporre nuove terminologie e dizioni forse meno orientate teologicamente, ma che condurrebbero, inevitabilmente, a nuove questioni e criticità.² Riteniamo, però, che l'osservazione di Pettazzoni citata debba essere tenuta in grande considerazione nel momento in cui si cerca di fondare una tipologia sui dati, derivati dall'analisi storica, afferenti ad una determinata macrostruttura 'monoteistica' olisticamente considerata.³ Se è corretto costruire tipologie *ad extra* mobili, per nulla monolitiche e/o *essenzialistiche*, è altrettanto indispensabile evitare di riferirsi ad essenze *ad intra*, trattando i sistemi culturali non come strutture *in fieri*, ma come prodotti storici già internamente *determinati*.⁴

Per spiegare meglio quanto intendiamo rilevare, facciamo appello ad una domanda: è realmente corretto ragionare del monoteismo giudaico-cristiano come di un dato perenne e immutabile, solo perché questo si è diacronicamente affermato come tale? Una risposta a questo interrogativo può venire dalle indagini che si stanno conducendo, oramai da alcuni anni, sui rapporti tra le credenze su Gesù in quanto agente *divino*, attestate in alcune comunità di credenti in Cristo tra I e II secolo d.C., e il loro contesto giudaico di appartenenza. Larry Hurtado⁵ ritiene che – nel giudaismo del secondo tempio – si prestasse culto vero e proprio solo ad un essere celeste, $\Upsilon\text{H}\text{W}\text{H}$; ciò non ostante, lo studioso non manca di rilevare la compresenza, in quel variegato universo culturale che è il giudaismo del secondo tempio, di numerosi esseri celesti e mediatori. Nell'analisi di Hurtado la divisione tra giudaismo e cristianesimo appare insita, per così dire, già nelle prime comunità di credenti in Cristo tra I e II secolo d.C., quando si incomincia ad esaltare Gesù come colui che siede, nella gloria celeste, alla destra di $\Upsilon\text{H}\text{W}\text{H}$ (si veda, ad esempio, *Fil* 2, 6-11; ma cfr. anche *At* 7, 56).⁶ L'esaltazione, per Hurtado, comporta un *reale* culto, che sposta gradualmente alcune funzioni divine tradizionalmente associate a $\Upsilon\text{H}\text{W}\text{H}$ su Gesù di Nazaret.⁷

Hurtado è certamente condivisibile quando rileva che il formarsi del culto su Gesù si fonda sulle esperienze avute dai suoi seguaci; ed è altrettanto condivisibile l'accento messo sull'importanza del *culto* per definire le dinamiche di differenziazione, nella continuità, delle prime comunità cristiane rispetto al giudaismo del secondo tempio.⁸ Ciò che appare meno persuasivo è la visione di un monoteismo giudaico, soprattutto nella fase di sviluppo del primo cristianesimo, in un certo qual modo rigida, proprio in ade-

¹ Riteniamo, però, poco accattivante, soprattutto da un punto di vista terminologico, quella proposta da PYE, *art. cit.*, pp. 25-33.

² Riteniamo valido quanto rilevato da SFAMENI GASPARRO, *Dio unico e 'monarchia' divina*, pp. 169-173. Recentemente cfr. anche EADEM, *Dio unico, pluralità e monarchia divina*, Brescia, Morcelliana, 2010.

³ Si veda quanto sostenuto da CASADIO, *I pericoli del monoteismo*, pp. 58-59.

⁴ Si vedano, in merito, le recenti osservazioni di GIULIA SFAMENI GASPARRO, *Advantages and Risks of Typology of Religions: The Case of 'Monotheism'*, «Historia Religionum», I, 2009, pp. 39-57; EADEM, *Dio unico, pluralità e monarchia divina*, cit.

⁵ Cfr. il volume *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003.

⁶ Ivi, p. 176.

⁷ Cfr. anche LARRY W. HURTADO, *Devotion to Jesus and Historical Investigation: A Grateful, Clarifying, and Critical Response to Professor Casey*, «Journal for the Study of the New Testament», xxvii, 2004, pp. 97-104, articolo che risponde ad alcune obiezioni di MAURICE P. CASEY, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in the Earliest Church*, ivi, pp. 83-96. Recentemente, sulle tesi di Hurtado, cfr. anche MAURO PESCE, *Dalla pratica religiosa di Gesù a quella dei suoi seguaci*, «Ricerche storico-bibliche», XXI, 2009, 2, pp. 139-155.

⁸ Per una simile valutazione si veda anche ivi, pp. 141-148.

renza al metodo evocato dallo studioso, ovvero la rivalutazione *storica* delle esperienze estatiche avute dai primi seguaci di Gesù. Resoconti di vere e proprie esperienze estatiche non sono attestati solo nel primo cristianesimo; anzi, si potrebbe ben dire che il proto-cristianesimo non fa altro che innestarsi su un filone di prassi religiosa che aveva una sua ampia diffusione non soltanto nel mondo giudaico, ma in tutto il mondo antico. È senza dubbio vero che – proprio in quanto religione dell'*anywhere*¹ – la diffusione delle pratiche culturali proto-cristiane è dato valutabile esclusivamente sulla scorta di fonti letterarie e formule liturgiche – queste ultime sempre e comunque integrate in strutture narrative ri-elaborate letterariamente – ma ciò non toglie che, almeno fino al 70 d.C., il tempio di Gerusalemme riveste ancora un certo ruolo nell'attività culturale dei primi credenti in Cristo. Se non si ritiene onnicomprensivo il ruolo del tempio per misurare l'attività rituale dei primi cristiani (in quella fase, almeno, ebrei a tutti gli effetti), per cui è possibile rintracciare forme di esaltazione, e quindi di culto, di una figura come quella di Gesù, non si capisce perché non si possano utilizzare gli stessi presupposti per valutare, in maniera simile, forme di esaltazione di altre figure mediatrici ugualmente attestata nei resoconti di pratiche visionarie provenienti dal giudaismo del secondo tempio; e questo soprattutto perché ci troviamo dinanzi a fonti assolutamente comparabili, ovvero, in entrambi i casi, rielaborazioni di concrete esperienze estatiche. L'errore in cui sembra incorrere Hurtado, in sostanza, è quello di leggere il panorama del giudaismo del secondo tempio come se in esso si fosse già consumato il dibattito sui «due poteri in cielo» (dove il numerale 'due' sottintende una pluralità a fronte dell'unicità di YHWH).² È invece fortemente presente, soprattutto nella letteratura apocalittica del secondo tempio, uno stuolo di esseri mediatori che non sembrano avere una natura strettamente angelica, ma svolgere mansioni e ruoli che si avvicinano, da un punto di vista funzionale, a quelli che altre fonti, soprattutto più antiche, attribuiscono allo stesso YHWH.³

¹ Con questa dizione lo storico delle religioni JONATHAN Z. SMITH, *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2004, pp. 323-339, descrive quelle religioni che riescono a svilupparsi in *qualsiasi luogo*, differenti dalle religioni del *Qui* (*Here*, quelle soprattutto domestiche) e da quelle del *Là* (*There*, ovvero le religioni civico-politiche, legate a luoghi di culto ben precisi). Per Smith le religioni dell'*Anywhere* hanno un carattere *interstiziale*, ovvero sono sempre in dialettica con le organizzazioni parentali e con le strutture religiose ufficiali. Quando il cristianesimo diventa una struttura tradizionale consolidata (IV-V secolo), da movimento interstiziale dell'*Anywhere*, diventa, in sostanza, religione del *There*, con forti connotazioni politiche. Secondo Smith gli agenti religiosi dei movimenti dell'*Anywhere* sono, il più delle volte, inventori di riti, escogitano nuovi modi di accesso al divino. Le religioni dell'*Anywhere*, inoltre, si caratterizzano per tre dinamiche particolari, la costruzione di una nuova topografia, di una nuova cosmologia e di una nuova politica. È nel secondo momento che si inserisce l'elemento culturale: le religioni dell'*Anywhere* cercano un'alternativa di tipo cosmologico, un luogo perduto, che è quello originario, dal quale gli uomini sono esiliati e al quale possono ritornare non solo mediante la morte, ma anche attraverso specifiche pratiche rituali, azioni concrete per riportare l'adepto alla sua patria celeste. Il viaggio ultraceleste o, più generalmente, l'estasi e lo stato straordinario di coscienza appaiono complessi tipici delle cosmologie dell'*Anywhere*. Quando la dimora del divino, nell'immaginario culturale, si allontana dalla terra, è necessario escogitare delle pratiche concrete per fare in modo che l'adepto si ricongiunga con il proprio *sacro*, per recuperare quel contatto che altre pratiche (ad esempio il sacrificio) non riescono più ad assicurare.

² Cfr. ALAIN F. SEGAL, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden, Brill, 1977 («Studies in Judaism in Late Antiquity», 25).

³ Un caso interessante è costituito dal *Libro delle Parabole di Enoc*, dove – a seconda delle funzioni che egli assume su di sé – il personaggio celeste protagonista delle visioni riceve un nome diverso, strettamente connesso al ruolo che svolge nell'esecuzione del giudizio; a ciò si unisce, nello stesso testo, la presenza di un vero e proprio «binitarismo» per quanto concerne la rappresentazione di YHWH: in merito cfr. STEVEN R. SCOTT, *The Binitarian Nature of the Book of Similitudes*, «Journal for the Study of Pseudepigrapha», XVIII, 2008, pp. 55-78. Recentemente si è osservato, inoltre, come la valutazione di Hurtado circa la sostanziale incomparabilità tra la figura media-

È nota l'esistenza, nell'ambito del rabbinismo, di un dibattito in merito ai due poteri celesti, che alcuni studiosi hanno interpretato come i resti di un'antica polemica giudaica contro la credenza, attestata in alcuni resoconti visionari del cristianesimo delle origini, in due esseri supremi (YHWH e Gesù), con funzioni specifiche e differenziate, sebbene strettamente connesse tra loro.¹ Ma una lettura in tale direzione della *querelle* rabbinica ci sembra difficile soprattutto per alcune questioni di ordine metodologico, legate all'utilizzo della letteratura rabbinica per illuminare idee e credenze tipiche del giudaismo del secondo tempio e del proto-cristianesimo. Testi decisivi per descrivere la reazione rabbinica contro i due poteri sono *Mekhilta di R. Simon b. Yohai (Bashalah 15)*, *Mekhilta di R. Ishmael Bahodesh (Shirta 4)* e *PR Piska 21 100b* (più tardo), dove si commenta *Es 15, 3*.² Per quanto concerne la datazione del secondo trattato, certamente il più problematico, la vecchia tesi del Lauterbach,³ che vedeva nel testo i riflessi di una scuola tannaitica, tanto da considerarlo il frutto di un lavoro redazionale concatenato, è stata di recente fortemente ridimensionata;⁴ la redazione finale, di contro, deve essere collocata nell'VIII secolo, proprio in virtù del massiccio utilizzo del *Talmud babilonese* e di scritti post-talmudici e della presenza di allusioni al dominio islamico (incluse le controversie sulle immagini).⁵ Allo stesso modo, la testimonianza di *Mekhilta di R. Simon* risale ad un'epoca di molto posteriore al giudaismo del secondo tempio, visti i riferimenti, in essa presenti, a *Sifra*, *Sifre* e alla *Tosefta* (la data del trattato va riferita, con ogni probabilità, ad un'epoca di molto successiva a quella degli altri *midrashim* halachici);⁶ si è altresì osservato che molte delle affermazioni del trattato appaiono fondate sulla *Mekhilta di R. Ishmael*, per cui la redazione finale del documento va necessariamente posta in un'epoca successiva (a meno che il rapporto di dipendenza non sia inverso).⁷ È del tutto plausibile ritenere che i rabbini utilizzassero *fonti* più antiche inglobandole nel tessuto di nuovi scritti. Ma è importante tenere distinti i diversi livelli (inserimen-

trice del *Libro delle Parabole di Enoc* e quella intronizzata di Gesù non sia realmente probante, dato che nel testo enochico il Figlio dell'uomo è spesso associato all'etiopico *sgd*, equivalente del greco *proskynēō*: cfr. PIERPAOLO BERTALOTTO, *The Enochic Son of Man, Psalm 45, and the Book of the Watchers*, «Journal for the Study of Pseudepigrapha», XIX, 2010, pp. 195-216.

¹ Ad esempio cfr. CHRISTOPHER ROWLAND, *The Vision of the Risen Christ in Rev. 1.13 ff.: The Debt of an Early Christology to an Aspect of Jewish Angelology*, «Journal of Theological Studies», XXXI, 1980, pp. 1-11; *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, New York, Crossroad, 1982, pp. 100-103; *The Worship of Jesus in Apocalyptic Christianity*, «New Testament Studies», XXVII, 1981, pp. 322-341; GIESCHEN, *op. cit.*, pp. 245-269; STUCKENBRUCK, *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and the Apocalypse of John*, Tübingen, Mohr, 1995 («Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament», 70), pp. 213-218; DAVID E. AUNE, *Revelation 1-5*, Dallas, Word Biblical Press, 1998, pp. 90-93. Si vedano anche PETER R. CARRELL, *Jesus and the Angels: Angelology and the Christology of the Apocalypse of John*, Cambridge, University Press, 1997 e KEVIN P. SULLIVAN, *Wrestling with Angels. A Study of the Relationship between Angels and Humans in Ancient Jewish Literature and the New Testament*, Leiden-Boston, Brill, 2004 («Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums», 55), pp. 231-235.

² Cfr. SEGAL, *op. cit.*, pp. 33-47.

³ Cfr. JACOB Z. LAUTERBACH, *The Name of the Mekilta*, «Jewish Quarterly Review», XI, 1920-1921, pp. 169-195; *The Arrangement and the Divisions of the Mekilta*, «Hebrew Union College Annual», I, 1924, pp. 427-466. Gli studi di Lauterbach sulla *Mekhilta de-Rabbi Ishmael* sono stati recentemente riediti: cfr. *Mekhilta de-Rabbi Ishmael: a Critical Edition, Based on the Manuscripts and Early Editions*, I-II, Philadelphia, Jewish Publication Society, 2004.

⁴ Cfr. GÜNTER STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Roma, Città Nuova, 1995, p. 351.

⁵ Cfr. BEN ZION WACHOLDER, *The Date of the Mekilta de-Rabbi Ishmael*, «Hebrew Union College Annual», XXXIX, 1968, pp. 117-144 e STEMBERGER, *op. cit.*, pp. 353-356.

⁶ Cfr. JACOB N. EPSTEIN, *Introduction to Tannaitic Literature: Mishnah, Tosefta and Halakhic Midrashim* (ebr.), Jerusalem, The Magnes Press, 1957, pp. 18-22.

⁷ Cfr. BENJAMIN DE VRIES, *Mechqarim: Mechqarim be-sifrut ha-Talmud*, Jerusalem, University Press, 1968, pp. 142-147. L'uso dell'ebraico mishnico più tardo colloca, comunque, la redazione finale dell'opera tra il IV e il V secolo: STEMBERGER, *op. cit.*, p. 361.

to e ri-lettura) e verificare la correttezza metodologica del procedimento di *smembramento* di un testo che ci è giunto come un'unità in sé perfettamente conclusa.¹ La retroproiezione di alcuni degli attuali testi rabbinici concernenti i due poteri celesti al giudaismo del secondo tempio, più che svelare un cristianesimo ancora sconosciuto ai più, e ancora poco individuabile dagli *altri*, potrebbe far emergere, tra le pieghe di una ri-contestualizzazione e ri-funzionalizzazione in nuovi contesti storico-sociali, proprio una polemica condotta in alcuni ambienti giudaici contro altri ebrei, ovvero una polemica *ad intra*, tra i sostenitori di un monoteismo jahwistico, e chi, invece, non esita a popolare le proprie visioni estatiche di esseri celesti provvisti di funzioni di giudizio e di sterminio dei *goyim* del tutto analoghe a quelle che, nella Bibbia ebraica, o almeno in alcuni ambiti di quella che diverrà poi la Bibbia ebraica, vengono attribuite allo stesso YHWH. Il problema (nell'ottica rabbinica) di una molteplicità di esseri celesti, nell'ambito del giudaismo cosiddetto visionario, non si esaurisce di certo dopo la caduta del tempio nel 70 d.C. Una cospicua tradizione, quella confluita in *2Enoc*, *3Enoc* e nel *Testamento di Abramo* (per citare gli esempi più ampi ed organici), pseudepigrafi giuntici tramite la mediazione e le traduzioni paleoslave,² e i cui nuclei originari possono risalire più o meno al I-II secolo d.C., testimoniano della permanenza di pratiche estatiche nel giudaismo oltre il 70 d.C. (la redazione finale, o l'ultimo rimaneggiamento, di alcuni di questi testi può arrivare molto oltre il I secolo d.C.), presentando una ricca congerie di figure celesti corredate di varie funzioni mediatrici con il mondo umano, alcune delle quali (si pensi a Metatron) assurgono a livelli di esaltazione realmente straordinari.³ La tradizione dei due (= molti) poteri è andata, in ambito giudaico, ben oltre la caduta del tempio nel 70, comunque prescindendo dal sorgere, e dal successivo svilupparsi, del movimento proto-cristiano. Le stigmatizzazioni rabbiniche, più che rappresentare una voce di contrasto al diffondersi delle tesi cristiane (che vanno impiantate sul terreno delle idee giudaiche sulla mediazione divina e non nel successivo dogma niceno), devono essere contestualizzate alla luce di un dibattito interno contro visionari ed estatici che, nel corso delle loro esperienze extra-ordinarie di coscienza, vedono la dimensione del *sacro* popolata di poteri ed entità con funzioni che una determinata tradizione, quella che andrà a costituire l'impalcatura ideologica della Bibbia ebraica, attribuisce solo ed esclusivamente a YHWH.

Morton Smith, oramai più di trent'anni fa, ha mostrato quanto sia fuorviante pensare il monoteismo giudaico soltanto attraverso l'ottica della Bibbia ebraica; le stesse tradizioni bibliche testimoniano della faticosa affermazione dello jahwismo in seno alla cultura giudaica.⁴ La visione di YHWH come una divinità *onnicomprendensiva* (madre,

¹ Cfr. JACOB NEUSNER, *Judaism and Scripture: The Evidence of Leviticus Rabbah*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1986, p. XI.

² È interessante sottolineare che la trasmissione di questi testi visionari è avvenuta, in massima parte, in cerchie bogomile, forse per la forte coloritura dualista del loro contenuto. Un cenno a tale problema avrebbe ampliato la già ricca trattazione di SCIBONA, *art. cit.*, pp. 215-229.

³ Sui problemi storici, letterari e contenutistici connessi agli pseudepigrafi paleoslavi cfr. ANDREI A. ORLOV, *The Enoch-Metatron Tradition* («Texte und Studien zum antiken Judentum», 107), Tübingen, Mohr-Siebeck, 2005; *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism. Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*, Leiden, Brill, 2007 («Journal for the Study of Judaism Supplement Series», 114); *Divine Manifestations in the Slavonic Pseudepigrapha*, Piscataway, Gorgias Press, 2009.

⁴ Cfr. MORTON SMITH, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, New York, Columbia University Press, 1971. Sul monoteismo nel giudaismo del secondo tempio e nel proto-cristianesimo, si veda il recente e ampio volume *Early Jewish and Christian Monotheism*, edited by Loren T. Stuckenbruck, Wendy E. Sproston North, London-New York, T.&T. Clark, 2004 («Journal for the Study of New Testament Supplement Series», 263).

padre, guerriero, condottiero, sovrano, giudice, sposo, creatore, ecc.), unica e sola, la più potente a fronte di *tutte le altre* divinità, quale emerge dalle tradizioni confluite nella Bibbia ebraica, rappresenta, in realtà, un fenomeno di selezione e di ripiegamento di una specifica tradizione (quella che ruota attorno al tempio) all'interno di un contesto variegato e multiforme. Il giudaismo del secondo tempio segna una certa supremazia dello jahwismo, ma non è metodologicamente corretto, proprio stando ad un'analisi rigorosamente storica (che quindi tenga conto, il più possibile, di *tutte* le testimonianze utili a ricostruire un periodo, una cultura, delle credenze, delle strutture sociali), ritenere che la Bibbia ebraica esaurisca, *in toto*, quell'universo culturale così frastagliato.¹ Ciò che emerge non è tanto l'unicità di YHWH, quanto la *spartizione* di una serie di funzioni, che la Bibbia attribuirà solo a YHWH, tra vari esseri superumani (che definire *angeli* è alquanto pericoloso²).

Tali rilievi non devono interessare solo e soltanto gli storici del giudaismo e del cristianesimo, ma anche gli storici delle religioni, soprattutto se intenti a costruire una tipologia di monoteismo. Una tipologia di monoteismo, proprio per non partire da un'idea pura, perfetta, di un astratto *monoteismo*, come quello rappresentato nella Bibbia ebraica, certamente una costruzione derivata da una lunga sedimentazione diacronica e, in molti casi, da una presa di posizione polemica, deve concedere che, anche per l'ambito giudaico – che rappresenta il paradigma con cui il Lang, lo Schmidt e, per reazione, lo stesso Pettazzoni si sono dovuti confrontare –, l'idea *assoluta* di YHWH non è realtà immobile e data di per sé (visione portata avanti da certa teologia retrograda ed oscurantista), ma processo storico complesso, che si definisce, sempre ed ulteriormente, nel suo scorrere e nel suo svilupparsi, spesso in maniera dialettica non solo nei confronti di un *fuori*, ma anche rispetto ad un *dentro*. Come sarebbe pericoloso far assurgere i politeismi greci a modello assoluto di una tipologia storico-religiosa *politeistica*, se non altro perché al loro interno hanno trovato posto quelle tendenze contrarie, o competitive, forse non del tutto propriamente raccolte sotto l'etichetta di *monoteismo greco e/o pagano*,³ allo stesso modo bisogna sottolineare che il giudaismo del secondo tempio e, al suo interno, il cristianesimo delle origini non sono entità ideologicamente

Anche in alcuni ambiti che successivamente andranno a formare la Bibbia, d'altronde, permangono rappresentazioni di YHWH chiaramente impiantate in una visione del mondo politeistica: YHWH governa e/o primeggia su altre divinità (cfr. *Es* 15, 11, *Deut* 2, 8; 10, 17; *Sal* 50, 1; 82, 1.6; 86, 8; 95, 3; 138, 1; *Dan* 2, 47, *2Cr* 2, 4); nel duello per la supremazia divina, il dio Baal è stato il maggiore concorrente di YHWH (*Giud* 2, 13 e 3, 7); esiste una dea Ashera (cfr. *1Re* 15, 13; 18, 19; *2Re* 21, 3.7; 23, 4; *2Cr* 15, 16), termine che indica anche gli oggetti sacri di altari dedicati ad altre divinità (cfr. *Deut* 16, 21, *Giud* 6, 25-29). Per ulteriori elementi cfr. GIOVANNI GARBINI, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia, Paideia, 1986 e CRISTIANO GROTTANELLI, *La religione di Israele prima dell'esilio*, in *Storia delle religioni*. 2. *Ebraismo e Cristianesimo*, a cura di Giovanni Filoramo, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 5-45. Sulla dea Ashera cfr. PAOLO MERLO, *La dea Ashera*, Roma, PUL, 1986. Sulla tendenza deuteronomistica, che alla fine si affermerà come quella (apparentemente) onnicomprensiva, cfr. JUHA PAKKALA, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

¹ Come si spiegano, altrimenti, testimonianze come quelle dello PSEUDO-ERACLITO, *ep.* 4 (*PVTG* 3, 157 s.), dello PSEUDO-SOFOCLE (*PVTG* 3, 162 s.), di *Or. Syb.* 3, 8-50 (Nikiprowetsky 292 ss.)? Eccezioni? *Nugae*? Ma anche se così fosse, andrebbero rilevate le motivazioni per cui una cultura come quella giudaica, pure monoliticamente intesa, sia riuscita a sistematizzare al suo interno tali 'stranezze'.

² Il termine, come è noto, è attestato anche nel mondo ellenistico-romano, in ambiti cosiddetti 'pagani'; si veda il recente studio, ricco di spunti metodologici realmente salutari, di NICOLE BELAYCHE, *Angeli in Religious Practices of the Imperial Roman East*, «Henocho», xxxii, 2010, 1, pp. 44-65.

³ Sul cosiddetto «monoteismo pagano» cfr. *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*, edited by Stephen Mitchell, Peter van Nuffelen, Leuven, Peeters, 2010 («Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion», 12), che per certi versi aggiorna il precedente *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, edited by Polymnia Athanassidi, Michael Frede, Oxford-New York, Oxford University Press, 1999.

già *di per sé* formate (nella direzione di un monoteismo assoluto e dogmatico): esse, al contrario, svelano uno sviluppo *in fieri* di idee, funzionali a determinati contesti storico-sociali, che solo successivamente sfoceranno in una consacrazione *immobilizzante*, senza, peraltro, riuscire a disperdere visioni contrarie e/o collaterali.¹

¹ Che, peraltro, emergono già all'interno della stessa tradizione cosiddetta 'biblica', e contro le quali i testi che successivamente andranno a comporre la Bibbia ebraica (e parte della Bibbia cristiana) si scagliano senza mezzi termini. Sulle polemiche contro alcuni culti ritenuti 'idolatri', forse praticati da alcuni ebrei, che vengono stigmatizzati come *altri*, considerazione, quest'ultima, che sembra scaturire dalla necessità di rendere *altrio* tutto ciò che emerge come realmente competitivo, si veda, a titolo esemplificativo, CHIARA PERI, 'Seduti nei sepolcri ... mangiano carne di maiale'. Operatori culturali illeciti nel Libro di Isaia, in *Gli operatori culturali. Atti del 11 Incontro di studio organizzato dal 'Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee'*, Roma, 10-11 maggio 2005, a cura di Maria Rocchi, Paolo Xella, José Ángel Zamora, Verona, Essedue edizioni, 2006, pp. 107-119; EADEM (con PIETRO GIAMMELLARO), *Dioniso e i profeti di Yahwè*, in *Visti dall'altra sponda. Interferenze culturali nel Mediterraneo antico. Atti del v Incontro Orientalisti, Palermo 6-8 Dicembre 2008*, a cura di Pietro Giammellaro, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2009, pp. 39-52. A ciò si unisca la presenza, in ambito giudaico ellenistico-romano, di culti cosiddetti politeisti; per i culti della zona dell'Hermon (dove lo stesso Giuseppe attesta l'esistenza di un tempio dedicato «al vitello d'oro»: cfr. *bell.* 4, 3), cfr. SHIMON DAR, *Settlements and Cultic Sites on Mount Hermon, Israel: Iturean Culture in Hellenistic and Roman Periods*, Oxford, Hadrian, 1993. A Baniyas è altresì documentata una forte presenza del culto reso a Pan: cfr. PHILIPPE BORGEAUD, *The Cult of Pan in Ancient Greece*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, pp. 74-129.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Luglio 2011

(CZ 2 · FG 3)



