

LA RELIGIONE DELL'ANTICO ISRAELE

Paolo Merlo



QUALITY PAPERBACKS

Carocci

Paolo Merlo

LA RELIGIONE DELL'ANTICO ISRAELE



Carocci editore

A Stephanie e Thérèse

1ª edizione, settembre 2009

© copyright 2009 by Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Omnibook, Bari

Finito di stampare nel settembre 2009
dalle Arti Grafiche Editoriali Srl, Urbino

ISBN 978-88-430-5110-6

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Indice

	Abbreviazioni	9
	Avvertenza	II
I.	Introduzione	13
	Il problema della “religione” nell’antico “Israele”. L’oggetto di studio	13
	Lo studio della religione antica d’Israele e Giuda: fonti e metodo	15
2.	L’orizzonte storico	19
	Il presunto yahwismo originario pre-statale	19
	Nascita, sviluppo e termine dei regni d’Israele e Giuda	20
3.	Il mondo divino	29
	Yhwh, il dio supremo	29
	La dea Asherah	38
	Il dio Baal	41
	Gli altri esseri divini	43
4.	Il culto	49
	Templi e santuari	49

	Arredi e oggetti di culto	56
	Il personale addetto al culto	63
	Le offerte e le celebrazioni: tipologie e tempi (le feste)	65
5.	La conoscenza del divino	71
	Il profetismo	71
	La divinazione	76
	La magia	79
6.	L'antropologia religiosa	85
	La concezione dell'uomo	85
	La nascita e la fertilità	87
	La salute e la malattia	90
	La benedizione e la maledizione, compiere voti a Dio	92
	La morte e oltre la morte	97
7.	La cosmologia religiosa	103
	Il cielo	104
	La terra e il mare	106
	Gli inferi	108
8.	L'esilio e il sorgere del giudaismo	111
	L'esperienza dell'esilio: continuità e cambiamento	112
	Verso la religione giudaica in età persiana	116
	Bibliografia	123
	Riferimenti bibliografici	129
	Indice dei nomi e delle cose notevoli	137

Abbreviazioni

Libri biblici

Ab	Abacuc	Lam	Lamentazioni
Abd	Abdia	Lv	Levitico
Ag	Aggeo	1Mac	I libro dei Maccabei
Am	Amos	2Mac	II libro dei Maccabei
At	Atti degli Apostoli	Mal	Malachia
Bar	Baruc	Mi	Michea
1Cr	I libro delle Cronache	Na	Naum
2Cr	II libro delle Cronache	Ne	Neemia
Ct	Cantico dei cantici	Nm	Numeri
Dn	Daniele	Os	Osea
Dt	Deuteronomio	Prv	Proverbi
Es	Esodo	Qoh	Qohelet (o Ecclesiaste)
Esd	Esdra	1Re	I libro dei Re
Est	Ester	2Re	II libro dei Re
Ez	Ezechiele	Rut	Rut
Gb	Giobbe	Sal	Salmi
Gdc	Giudici	1Sam	I libro di Samuele
Ger	Geremia	2Sam	II libro di Samuele
Gio	Giona	Sap	Sapienza
Gl	Gioele	Sir	Siracide (o Ben Sira)
Gn	Genesi	Sof	Sofonia
Gs	Giosuè	Tb	Tobia
Is	Isaia	Zc	Zaccaria

Varie

BCEI	Versione italiana della Bibbia a cura della Conferenza Episcopale Italiana, 2008.
CAD	A. L. OPPENHEIM, E. REINER <i>et al.</i> (eds.), <i>The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i> , Oriental Institute, Chicago 1956 ss.

- HAE* J. RENZ, W. RÖLLIG, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, 3 voll., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995-2003.
- KAI* H. DONNER, W. RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, 3 voll., Harrassowitz, Wiesbaden 1966-69 (vol. I, 2002³).
- KTU* M. DIETRICH, O. LORETZ, J. SANMARTÍN (1995), *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places* (KTU: second, enlarged edition), Ugarit-Verlag, Münster 1995.
- LXX* Versione greca dell'Antico Testamento detta dei Settanta, secondo l'edizione di A. Rahlfs (cfr. *Bibliografia, Fonti*).
- 4QDeutⁱ* Decimo manoscritto del Deuteronomio della Quarta Grotta di Qumran
- 11Q 19* Diciannovesimo manoscritto della Undicesima Grotta

Avvertenza

Per la pronuncia dei termini ebraici e delle altre lingue semitiche si tengano presenti le seguenti convenzioni grafiche, e le rispettive realizzazioni fonetiche (approssimative):

’ è la chiusura della glottide, mediante la quale si ottiene una pausa;
‘ è una faringale sonora, senza corrispondenza nelle lingue europee;
g si pronuncia sempre dura come in *gatto*;
h si pronuncia leggermente aspirata come *h* in *house* inglese;
ḥ è una faringale sorda, pronunciata [ħ] simile a *ch* di *Bach* in tedesco;
ḵ è una uvulare sorda, pronunciata [x] come *ch* di *Bach* in tedesco;
š è una sibilante enfatica, pronunciata attualmente in modo simile a [ts];
ś si pronuncia [ʃ] come *sh* nel nome *Washington*;
t è una dentale enfatica, attualmente pronunciata non dissimilmente dalla *t*.

ʔ indica una ricostruzione incerta del testo perduto.

Nei nomi propri, di luogo e di divinità si è evitata una trascrizione scientifica, preferendo adottare una grafia semplificata, usuale nelle pubblicazioni divulgative.

Introduzione

Il problema della “religione” nell’antico “Israele”. L’oggetto di studio

La stesura di un libro sull’antica religione di Israele e Giuda si imbatte immediatamente in alcune difficoltà riguardanti soprattutto la precisa definizione dell’oggetto di studio e la valutazione delle fonti che si intendono impiegare durante l’elaborazione del volume.

Tali difficoltà derivano essenzialmente dalla secolare consuetudine di voler far coincidere la religione di Israele con la religione biblica, attribuendo ai racconti biblici un preciso valore di testimonianza in merito al vissuto religioso degli antichi Ebrei. Oggigiorno però le cose sono cambiate, sia perché molto diversa è divenuta la comprensione storica dei racconti biblici, sia perché si è compreso che lo studio dell’antica religione di Israele e Giuda non può limitarsi alle credenze religiose, ma deve necessariamente cercare di ricostruire il fenomeno storico-religioso di Israele e di Giuda in tutto il suo complesso vissuto religioso. In questa prospettiva storico-religiosa, la Bibbia diviene solamente una delle fonti a nostra disposizione da porre necessariamente in dialogo con molte altre.

Precisiamo innanzitutto l’oggetto del presente studio, cominciando dal termine “religione” contenuto nel titolo del libro. La religione, nelle antiche culture vicino-orientali in genere, non è una dimensione autonoma dello spirito umano distinguibile da un’altra dimensione che potremmo definire profana. L’idea che la religione riguardi solamente la sfera del divino, e precipuamente le credenze in merito a Dio, potendo così essere separata dal resto dell’esperienza umana, è il prodotto delle moderne categorie concettuali occidentali, ma assente in antichità. In altre parole, nel Vicino Oriente antico non esisteva una “dimensione” religiosa separabile da quella profana o quotidiana, poiché il sentire religioso di queste popolazioni permeava tutte le dimensioni della persona umana, non solo quella della credenza in Dio. Conseguenza di tutto ciò,

è che lo studio sulla “religione” dell’antico Israele non può limitarsi ad analizzare le *credenze* religiose, ma dovrà necessariamente indagare tutto l’universo culturale religioso nel suo complesso, comprendendo nell’analisi non solo le credenze negli esseri divini, ma anche le azioni, i comportamenti e le esperienze messe in opera dagli uomini per rapportarsi con questo universo divino.

Per arrivare a una comprensione complessiva dell’esperienza religiosa delle popolazioni dell’antico Israele, un’esposizione basata esclusivamente sulla Bibbia non sarebbe né sufficiente, né appropriata. Non sarebbe sufficiente poiché i racconti biblici hanno operato una rigida selezione delle cose narrate e delle esperienze vissute; d’altro canto non sarebbe appropriata per la scarsa aderenza che molte norme bibliche hanno con la religione “vissuta” in epoca pre-esilica. A tutto ciò si aggiunga anche l’estrema difficoltà di datazione dei passi biblici che ostacola seriamente l’elaborazione storico-religiosa della Bibbia in modo sistematico. In questo volume, pertanto, spesso si prenderanno in esame anche le fonti epigrafiche e archeologiche, così da ampliare e approfondire la testimonianza biblica. Non solo, ma alla luce dei recenti studi storici e religiosi che tendono sempre più a considerare i regni di Israele e Giuda come pienamente inseriti nell’universo religioso rappresentato dai contemporanei regni siro-palestinesi (Fenici, Aramei, Ammon, Moab ed Edom), anch’io cercherò di rappresentare una realtà della religione antica di Israele e Giuda che non sia del tutto estranea a quella del suo proprio contesto culturale.

Passiamo ora al termine “Israele”, che – a prima vista – sembrerebbe specificare in modo chiaro l’ambito di questo libro. Il termine Israele è invece un vocabolo dai molti significati, potendo esso indicare realtà diverse: il progenitore Giacobbe (Gn 32,29), il solo regno “del Nord” (Os 1,1), il popolo israelita in senso generico, l’unità territoriale-geografica da Dan a Beer-Sheba (1Sam 3,20), l’odierno Stato di Israele, e altro ancora. Il lettore non specialista, probabilmente, intenderà Israele secondo l’immagine offerta dalla Bibbia: un popolo nazionale diviso in dodici tribù che occupò il territorio di Canaan verso la fine del II millennio a.C., che ebbe il suo periodo d’oro nel “grande regno” di Davide e Salomone e che ha mantenuto fino ad oggi la propria identità religiosa e il nome di Israele. Ma tale accezione è, a ben vedere, storicamente erronea. Il termine Israele così inteso è riscontrabile solo a partire da un certo periodo storico in avanti, poiché nell’epoca più antica Israele indicava solo il cosiddetto regno “del Nord”, ben distinto da quello di Giuda (si vedano l’iscrizione di Mesha o le fonti annalistiche neoassire). Detto regno terminò di esistere nel 722/721 a.C. con la caduta di Samaria. Dopo tali tragici avvenimenti, non è più esistita una

realtà territoriale e politica univoca denominata Israele fino al 1948 d.C., quando fu fondato l'odierno Stato di Israele. Successivamente alla caduta di Samaria nel 722/721 a.C. rimase in esistenza – come realtà politica autonoma – il solo regno di Giuda e, più a settentrione, la provincia di Samaria. Ora però, con il passare dei secoli, il termine Israele smise di essere riferito alla realtà territoriale e politica del precedente regno di Israele (con capitale Samaria), così che a partire dall'epoca della dominazione persiana, esso cominciò a indicare piuttosto la comunità dei fedeli di Yhwh. Solo successivamente a questo periodo il termine Israele può corrispondere più o meno a ciò che, in senso etnico-religioso, è oggi usualmente inteso con Israele; prima di tale data è del tutto improprio attribuire agli abitanti del territorio della Giudea, della Samaria e della Galilea quel senso unitario di appartenenza religiosa e sociale che è oggi compreso nel nome di Israele. In questo libro, pertanto, si preferirà differenziare Israele da Giuda, indicando solitamente con Israele il solo regno delle tribù del Nord, lasciandogli comunque il suo usuale senso generico solo nel caso di espressioni generali riferite all'insieme della comunità dei credenti in Yhwh, consapevoli che tale significato acquista senso storico solo ai tempi dell'età persiana (V-IV sec. a.C.) o successivamente.

L'oggetto di studio del presente libro sarà pertanto la religione cretuta, vissuta e praticata dagli abitanti dei regni di Israele e Giuda durante il periodo che intercorre dal sorgere di dette realtà territoriali (intorno al 1200-1000 a.C.) fino alla definitiva scomparsa del regno di Giuda e all'avvento dell'età persiana (539 a.C.). Questi limiti cronologici corrispondono, il primo con quella cesura storica che segna l'inizio dell'età del Ferro (in terminologia archeologica) e a cui seguì lo sviluppo in Siria-Palestina di alcuni stati "etnici" (in terminologia storica, cfr. Liverani, 2003, pp. 88 ss.) non del tutto dissimili tra loro; il secondo limite corrisponde invece al cosiddetto "editto" di Ciro (538 a.C.), evento con cui solitamente si fa iniziare quel nuovo periodo culturale denominato "giudaismo antico" (cfr. Martone, 2008).

Lo studio della religione antica d'Israele e Giuda: fonti e metodo

Prima di iniziare il discorso storico e religioso proprio di questo volume, è doveroso premettere anche alcune brevi osservazioni di carattere metodologico perché l'individuazione delle fonti su cui basare la ricostruzione storica della religione di Israele e Giuda, così come il metodo di

analisi delle fonti stesse, non è indifferente al risultato che ci si prefigge di ottenere.

Seppure nella concisione del presente volume, cercherò di prendere in considerazione tutte le potenziali fonti di conoscenza della religione durante il periodo storico degli antichi regni di Israele e Giuda, ma ognuna delle fonti verrà esaminata criticamente inserendola all'interno di una "gerarchia" di preferenza, poiché una corretta ricostruzione storica non può certo ridursi a una "rinarrazione" di ciò che le fonti attestano. La scelta metodologica sarà quella di privilegiare le fonti cosiddette "primarie", cioè le testimonianze che sono contemporanee ai fenomeni descritti o che – anche se non esattamente contemporanee – ne sono attestazione diretta. Reperti archeologici monumentali e figurativi, così come documenti epigrafici databili durante i regni di Israele e Giuda appartengono di certo a questa categoria. Le fonti cosiddette "secondarie" sono invece quelle che testimoniano i fenomeni religiosi solo in modo indiretto, o perché cronologicamente lontane dagli eventi stessi, ovvero perché – ancorché antiche – hanno una conoscenza degli eventi solo indiretta. È bene ricordare qui subito che i testi biblici, la nostra fonte più ricca in merito alla religione di Israele e Giuda, sono da inserire quasi sempre nella categoria delle fonti secondarie.

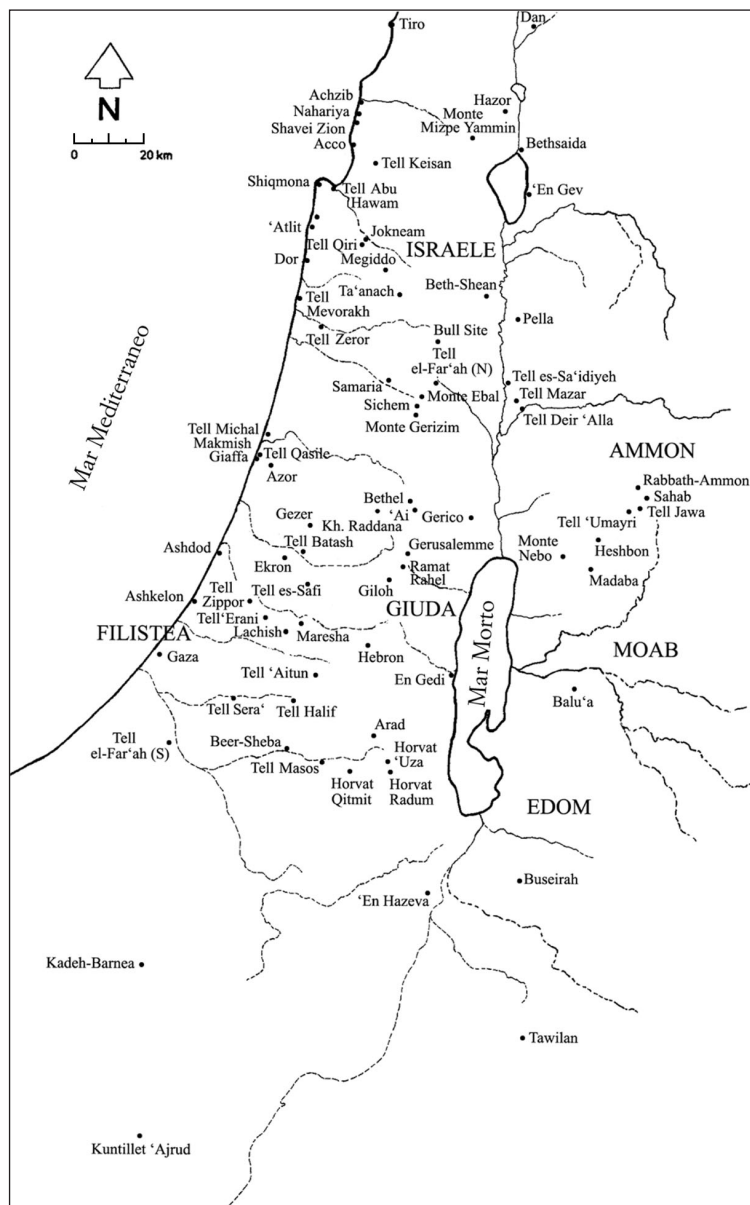
Con quanto appena affermato, non intendo sostenere che la testimonianza offerta dalla Bibbia verrà considerata priva di valore storico solo perché redatta con un particolare interesse religioso o perché messa per iscritto vari secoli dopo gli avvenimenti di cui parla. Essa, seppure fonte secondaria, dovrà essere presa obbligatoriamente in considerazione, sia perché anche le fonti primarie sono spesso parziali e passibili di molteplici interpretazioni (si pensi ad alcuni reperti archeologici), sia perché frequentemente anch'esse riportano gli avvenimenti in modo fortemente tendenzioso (si pensi alle iscrizioni reali). Ecco quindi che ogni fenomeno religioso o evento storico dovrà essere studiato e valutato singolarmente, con l'impiego di *tutte* le fonti a nostra disposizione – primarie e secondarie – senza esclusioni preconcrete, ma anche senza facili ingenuità, poiché una ricostruzione storica che volesse basarsi su un unico gruppo di fonti (quale che esso sia) è destinata a rimanere lacunosa e parziale.

Sulla base di quanto finora espresso, dovrebbe risultare evidente come ogni tentativo di ricostruire la religione di Israele e Giuda debba necessariamente essere costruito tramite l'analisi e la correlazione di fonti diverse: primarie e secondarie, archeologiche e letterarie, figurative ed epigrafiche, dando a ciascuna di esse lo spazio che merita all'interno dei suoi rispettivi limiti. Per quanto concerne la religione d'Israele e Giuda, nell'arco temporale preso qui in esame, le fonti primarie a nostra dispo-

sizione, ancorché numerose, sono sporadiche e prive di continuità nel tempo così che sulla base di tali fonti ben difficilmente si può ottenere un preciso sviluppo cronologico delle concezioni religiose e della pratica cultuale. A questa difficoltà si devono aggiungere anche le molteplici controversie in merito alla datazione dei testi biblici che spesso portano gli specialisti ad avanzare proposte tra di loro inconciliabili e con forti oscillazioni nella collocazione cronologica dei testi biblici. Tutte queste difficoltà di ordine storico rendono a mio giudizio pressoché impossibile una trattazione della religione di Israele e Giuda in epoca monarchica organizzata in modo strettamente cronologico, a meno di non privilegiare – come ad esempio accade in Albertz (2005) – il canovaccio delle narrazioni bibliche. Si preferirà pertanto una sintesi disposta in modo tematico, come già anche vari altri autori stranieri hanno fatto (Zevit, 2001; Miller, 2000; del Olmo Lete, 2008).

FIGURA 1

Israele e Giuda nel contesto del Levante meridionale



Fonte: Oggiano (2005, p. 18).

L'orizzonte storico

Il presunto yahwismo originario pre-statale

Secondo i racconti del libro della Genesi e dell'Esodo, la religione ebraica avrebbe avuto origine in una forma già pressoché monoteistica nella religiosità familiare praticata dai patriarchi Abramo, Isacco, Giacobbe e Giuseppe. La religione praticata dai patriarchi sarebbe così l'anticipazione quasi compiuta di quella religione monoteistica che avrebbe poi ottenuto la piena rivelazione con Mosè prima ancora dell'insediamento del popolo nella terra di Canaan. Il periodo successivo all'insediamento nella terra di Canaan è considerato dalla storiografia biblica come un periodo di progressiva decadenza dei costumi religiosi dovuta prevalentemente al contatto avuto con le popolazioni "straniere" residenti nella terra promessa. Durante l'età monarchica il popolo ebraico avrebbe quindi vissuto sotto questa specie di conflitto religioso occorso tra coloro che non rispettavano la religione mosaica e coloro, specialmente i profeti, che protestavano contro quella che sembrava essere una "decadenza" religiosa e che richiavano il popolo e la casa regnante alla coerenza con quello che sarebbe dovuto essere il puro yahwismo delle origini.

Un simile sviluppo della storia della religione di Israele e Giuda, dove lo yahwismo originario sussisteva già puro e compiuto fin dalle sue origini mentre la successiva storia religiosa non fu altro che il tentativo di "ritornare" alla purezza originaria, non è sostenibile in sede storico-critica, ma risponde evidentemente a caratteri di tipo ideale che vogliono porre la rivelazione e la fondazione della "vera" religione in un passato paradigmatico, secondo un modello ben noto nella storia delle religioni. Allo stato attuale delle ricerche detta ricostruzione biblica dello sviluppo religioso di Israele appare assai dubbia sia dal punto di vista storico (cfr. il paragrafo successivo), sia dal punto di vista della religione attestata dalle fonti extra-bibliche.

Solo per soffermarsi brevemente sul dato del fenomeno storico "pre-statale", durante il Tardo Bronzo (ca. 1550-1190 a.C.) non sembra che in

Palestina siano esistite tribù di “proto-israeliti”, poiché le fonti extra-bibliche documentano chiaramente l'esistenza di regni cittadini con una loro forte organizzazione sociale e urbana. Oltre a ciò, anche la religione degli antichi abitanti della Palestina (Nakhai, 2001, pp. 119-60; Niehr, 2002, pp. 99-115) risulta essere coerente con tale organizzazione urbana e si attaglia perfettamente al contesto religioso politeistico dei regni siro-palestinesi del tempo (Xella, 2007). Nella religiosità di questi antichi abitanti della Palestina si evidenzia inoltre una rilevante influenza egiziana, dovuta certamente al fatto che per circa tre secoli tutto il territorio della Palestina rimase sotto il dominio egiziano. Le testimonianze religiose di questo periodo non consentono di evidenziare alcun elemento specifico di quella che sarà poi la religione di Giuda.

Anche dalle fonti scritte provenienti dai regni cittadini della Palestina – quali Ascalona, Megiddo, Lachish e Gerusalemme (Liverani, 1998) – viene la conferma che ognuna di queste città-Stato era governata da un sovrano con palazzo, tempio, esercito e tutto l'usuale apparato burocratico tipico degli altri regni cittadini siro-palestinesi del tempo. In tutto questo periodo quindi, nonostante la frammentazione etnico-politica esistente nel territorio di Canaan, appare giustificata la supposizione di una certa uniformità nelle manifestazioni religiose che, pur con le dovute diversificazioni locali, può essere definita come una religione di «politeismo maturo» (Xella, 2007, p. 12), tipico della florida civiltà urbana organizzata intorno al sovrano e al palazzo, dove anche la struttura del pantheon ufficiale, probabilmente, rifletteva l'organizzazione della struttura di governo terrestre.

Nascita, sviluppo e termine dei regni d'Israele e Giuda

Il sistema socio-politico del Tardo Bronzo, con il citato alto grado di urbanismo, fiorenti regni cittadini disseminati lungo le zone della costa mediterranea orientale e floridi commerci con i più grandi imperi egiziani e ittiti, subì un brusco ridimensionamento nella prima metà del XII secolo a.C. che portò a una specie di collasso del sistema socio-politico della regione siro-palestinese. Ora, mentre le zone della costa fenicia e, in parte, filistea documentano una sensibile continuità di insediamento urbano e di struttura politica, il vuoto di potere imperiale e il ridimensionamento dell'urbanismo portò, nelle zone collinari interne della Palestina, notevoli cambiamenti, con la formazione di molteplici nuovi insediamenti di piccole dimensioni, privi delle usuali sovrastrutture politiche urbane dei precedenti regni cittadini e caratterizzati da una ceramica povera.

È durante questo periodo di cambiamento, occorso nel XII secolo a.C. e poco documentato epigraficamente, che solitamente si pone la nascita e l'insediamento del popolo di Israele in Palestina. Secondo la narrazione biblica, questo dovrebbe essere stato il periodo della “conquista” della terra di Canaan ad opera delle dodici tribù, ma già da vari decenni, constatando la fallacia delle notizie bibliche in merito alla “conquista” di alcune città, si sono avanzate varie ipotesi alternative per chiarire come avvenne l'insediamento del popolo ebraico in Palestina. Rimandando alla bibliografia (in special modo Grabbe, 2007, pp. 65-111) la valutazione delle fonti archeologiche e delle molteplici proposte di insediamento avanzate nel corso degli anni da vari studiosi, ricordo solo che negli ultimi anni la maggioranza degli studiosi ha abbandonato il tentativo di coniugare il racconto dei libri biblici con i dati archeologici, ritenendo che la genesi dei suddetti insediamenti nelle zone collinari interne della Palestina fosse il risultato di uno sviluppo locale, senza apporto di un popolo forestiero. Anche la famosa stele del faraone Merenptah, composta prima di tali sconvolgimenti (ca. 1207 a.C.) e nella cui parte finale troviamo la più antica attestazione del nome Israele, conferma che a quel tempo la realtà etnica (o geografica) di Israele era già presente in Palestina e non vi si insediò successivamente a tale data. La supposizione che gli antenati del popolo ebraico (i cosiddetti “proto-israeliti”) fossero da sempre abitanti della Palestina sembrerebbe inoltre essere confermata dalle ricognizioni archeologiche effettuate in Cisgiordania successivamente al 1970, che documentano come in tali siti fosse in utilizzo prevalentemente ceramica locale, di uso domestico, in continuità con la ceramica del Tardo Bronzo, essendo invece rari i manufatti d'importazione. Infine, la compresenza in questo periodo di un'economia di tipo pastorale con quella rurale (terrazzamenti, produzione di olio), non permette di assegnare *tout court* la costruzione dei nuovi piccoli insediamenti della Palestina a dei “nomadi-pastori” provenienti dall'esterno, anche se non si possono negare piccoli contributi di ingressi esterni, secondo quanto suggeriscono le tradizioni bibliche.

In conclusione, seppure con evidenti lati oscuri e congetturali, l'ipotesi oggi più attendibile è che, durante i secoli XII-XI a.C., gli originari abitanti della Palestina unitamente ad altri gruppi sociali non appartenenti all'economia urbana del Tardo Bronzo (*hapiru*, o gruppi di pastori itineranti) possono essere considerati i progenitori di quei regni che nel I millennio si chiameranno Israele e Giuda.

L'inizio del I millennio a.C. segna un cambiamento nello stato delle fonti a nostra disposizione, poiché la narrazione biblica si delinea in modo più preciso. Secondo il racconto biblico, Saul sarebbe stato eletto re di Israele per contrastare la minaccia filisteo e ammonita (1Sam

9,16 e 11,15), ma la presenza di ben tre diverse tradizioni sulla sua elezione (1Sam 9,10-25; 10,17-27; 11) rende evidente una forte rielaborazione letteraria delle fonti. Per quanto concerne la consistenza del regno, la verifica dei toponimi al centro della narrazione di Saul (Mizpa, Gilgal, Rama), supporta l'ipotesi che il suo governo, lungi dall'estendersi su tutta la Palestina, si limitasse invece alle sole zone collinari centrali, rimanendone escluse sia la piana di Izreel (con le città di Megiddo e Beth-Shean), sia la Giudea.

Sempre seguendo la narrazione biblica, dopo Saul, Davide divenne re di Giuda a Hebron (2Sam 2,4) e, solo dopo la morte dei figli di Saul e una lotta dinastica, fu fatto re anche di Israele (2Sam 5). Davide infine avrebbe conquistato Gerusalemme trasformandola nella capitale del suo regno. In questo modo Davide avrebbe riunito nella sua persona il governo di due regioni geograficamente e socio-economicamente diverse: le zone collinari più a settentrione (Israele) e le montagne della Giudea (Giuda), creando quella che si suole denominare "monarchia unita". Oltre a tutto ciò, la narrazione biblica attribuisce a Davide molteplici vittorie militari contro i Filistei, una buona parte dei regni transgiordani e aramei, arrivando così alla costruzione di un "impero" esteso fino a Damasco (2Sam 8). Negli ultimi anni, gli studi archeologici hanno però sollevato grandi riserve sulla storicità di tali notizie e sulla reale esistenza di un simile "impero". Le recenti indagini archeologiche hanno infatti dimostrato che la cultura materiale nel territorio di Giuda rimase molto modesta nel X secolo a.C., e anche la popolazione risulta numericamente inferiore sia delle contemporanee città filistei sia di quelle israelitiche (Lehmann, 2003). Solo la famosa iscrizione frammentaria in lingua aramaica di Tel Dan, datata alla metà del IX secolo a.C., salva il nome di Davide dal completo oblio dalle fonti extra-bibliche: «[io uccisi Jo]ram figlio di [Acab] re d'Israele e uccisi [Acab] figlio di [Joram r]e della casa di Davide» (KAI 310, linee 7-9). In conclusione, la reale estensione del regno di Davide sembra essere stata modesta, limitata alla zona giudaica, mentre del tutto inverosimile appare la grandezza del regno davidico celebrata nel racconto biblico.

Dopo una lotta di successione, Salomone salì sul trono di suo padre Davide (1Re 1-2). Nel racconto biblico Salomone appare una figura fortemente idealizzata ed è presentato tramite alcuni stereotipi classici quali quelli del re dotato di grande sapienza, costruttore di templi e palazzi, organizzatore del culto e dello Stato. Fino a qualche anno fa tale grandezza del regno sembrava essere confermata da alcune imponenti porte urbane e alcuni palazzi rinvenuti a Hazor, Gezer e Megiddo. Recentemente però, sulla base di una nuova datazione della ceramica, queste edificazioni sono state attribuite al IX secolo a.C. (Finkelstein, Silberman,

2002, pp. 195-203) facendo così venire meno ogni certezza in merito alla supposta grandezza del regno di Salomone.

Morto Salomone, la “separazione” del regno unito in due parti, con Israele a nord e Giuda a sud, è presentata dalla Bibbia come un evento politicamente errato e religiosamente peccaminoso, ma in realtà appare più verosimile che questa separazione non sia mai avvenuta, dovendosi invece supporre l'esistenza di uno sviluppo politico indipendente di due regioni da sempre socialmente ed economicamente distinte. Il regno di Israele, posto in una regione geograficamente ed economicamente rilevante, sembra essere stato in origine politicamente più influente del più piccolo regno di Giuda.

Il primo re di Israele citato dalla Bibbia è Geroboamo I (ca. 931-909 a.C.), ricordato soprattutto come il costruttore dei due santuari regali a Bethel e a Dan (cfr. CAP. 4, pp. 49-50). Dopo di lui, i successivi re Nadab, Baasha, Elah e Zimri sono noti pressoché soltanto per gli usuali conflitti dinastici e le verosimili lotte contro il vicino regno di Giuda per la definizione dei rispettivi confini. Infine il comandante dell'esercito Omri (ca. 884-873 a.C.), riuscendo a prevalere su Tibni, costituì una dinastia più stabile.

Sebbene la Bibbia si soffermi quasi esclusivamente sui “peccati” del re Omri (1Re 16), egli fu un sovrano di notevole rilevanza politica: edificò la splendida capitale Samaria, coltivò alleanze con i Fenici, e il suo nome è ricordato negli annali assiri tra i vari re della Siria-Palestina. I rapporti commerciali e culturali tra il regno di Israele e la Fenicia sono stati confermati archeologicamente anche sul piano della cultura materiale rinvenuta negli scavi di Samaria, specialmente dagli splendidi intarsi d'avorio. Tali contatti culturali generarono di certo vari influssi anche nel campo religioso, come si avrà modo di ricordare nel paragrafo dedicato al culto del dio Baal in Israele (cfr. CAP. 3, pp. 41-3).

Ulteriore testimonianza della grandezza che acquisì il regno di Israele sotto Omri è data dalla stele del re moabita Mesha, dove si afferma che il re d'Israele Omri «oppresse Moab per molti giorni» (KAI 181, linee 4-5). Il figlio di Omri, Acab (ca. 873-852 a.C.), continua la politica di espansione del padre; secondo la Bibbia egli fu un re peccatore e durante il suo regno sono state poste le tradizioni dei profeti Elia e in parte Eliseo, difensori dello yahwismo “originario”. Anche il re Acab è noto nelle fonti assire che lo presentano come uno dei re che partecipò, assieme con Hadad-ezer di Damasco e Irhuleni di Hamat, alla battaglia di Qarqar (853 a.C.) dove la coalizione siro-israelitica riuscì ad arrestare l'espansione assira.

Durante questo periodo di crescita del regno di Israele nel quadro politico della Siria-Palestina, il regno di Giuda appare di minore rile-

vanza, impegnato in molteplici lotte per la stabilizzazione dei propri confini con il regno di Israele. I vari sovrani, Roboamo (ca. 931-914 a.C.), Abiam (ca. 914-911 a.C.) e Asa (911-870 a.C.) non sono noti fuori dalla Bibbia. Quest'ultimo sovrano avrebbe inoltre pagato tributo agli Aramei di Damasco per farseli alleati contro Israele (1Re 15,18-20), segno delle difficoltà che il regno di Giuda trovava a imporsi su Israele. Forse i rapporti tra i due regni si rappacificarono durante il regno di Giosafat (ca. 870-846 a.C.) se è vero che il successore Joram (ca. 846-842 a.C.) aiutò il re di Israele nella guerra contro Moab. Un'altra possibile interpretazione di tale collaborazione potrebbe però essere quella di vedere la politica del piccolo regno di Giuda dipendente da quella del più forte regno di Israele.

Dopo la morte del re d'Israele Acab, con i successori Acazia e Joram (ca. 851-841 a.C.), la situazione politica internazionale si modificò bruscamente: il re Mesha di Moab si liberò dal dominio di Israele (cfr. 2Re 3,5 ss. e la succitata stele di Mesha), mentre sul trono di Damasco ascendeva Hazael che ruppe l'alleanza con Israele e iniziò una forte politica espansionistica (2Re 8,28), confermata anche dalla succitata iscrizione di Tel Dan. La politica aggressiva di Hazael si protrasse per alcuni decenni; nel frattempo in Israele un generale dell'esercito, Jehu (ca. 841-815 a.C.) assunse il potere con un colpo di Stato, eliminando poi tutti gli Omridi (2Re 9-10). La rivolta di Jehu è presentata dai testi biblici come la rivincita dello yahwismo, appoggiato dal movimento profetico di Eliseo, contro il culto del dio Baal praticato dagli Omridi. Jehu, diversamente dal suo predecessore Acab, si staccò dalla coalizione siriana e si rivolse, sottomettendosi, al re Salmanassar III d'Assiria, verso cui pagò tributo (Grayson, 1996, p. 48). La speranza di una protezione assira contro Hazael non si realizzò, poiché Damasco riuscì a impossessarsi di vari territori israeliti durante i regni di Jehu (2Re 10,32-33) e del suo successore Joacaz (2Re 13,1-9). Dopo lo splendore politico raggiunto sotto gli Omridi, la fine del IX secolo a.C. fu un periodo di grande debolezza. Alcuni influssi del culto delle divinità astrali o siriane in generale riscontrabili in questo periodo (cfr. CAP. 3, pp. 43-4) sono forse da mettere in correlazione con gli avvenimenti di questo periodo storico.

In questo periodo di debolezza israelitica, le cose non andarono bene nemmeno per il regno di Giuda, alleato di Israele, se è vero che, secondo 2Re 12,18-19, Hazael arrivò fino a Gerusalemme costringendo il re di Joash di Giuda (ca. 841-801 a.C.) a pagare tributo.

Successivamente a questo periodo di vigore arameo, gli Assiri con Adad-Nirari III avanzarono più volte contro la Siria, ottenendo il tributo da Damasco, dal re Joash di Israele (801-786 a.C.), Tiro e Sidone. Successivamente però gli Assiri non giunsero più in Palestina fino al 745 a.C.,

ma, avendo indebolito fortemente Damasco, il re d'Israele Geroboamo II (ca. 786-746 a.C.) poté riacquisire i territori perduti e riuscì a riprendere floride attività commerciali, forse in collaborazione col suo coevo re di Giuda Uzzia, detto anche Azaria (ca. 777-736 a.C.). È durante questo periodo che si datano le (ri)costruzioni di alcune fortezze e di caravanserragli nel Negev (Arad, Kadesh-Barnea) lungo la via verso il Mar Rosso. Uno di questi siti, Kuntillet 'Ajrud, rivestirà una notevole importanza per i suoi documenti epigrafici di grande valenza religiosa, dove sono citate alcune benedizioni indirizzate a varie divinità (cfr. CAP. 3, pp. 37-40). Questo periodo di prosperità e autonomia per Israele e Giuda è segnato anche dalla polemica religiosa dei profeti Amos e, in parte, Osea. Sebbene sia difficile ottenere un giudizio storicamente attendibile sulla religione di questo periodo partendo dai libri profetici, sembra credibile l'esistenza di un conflitto tra un nascente movimento che tributava culto esclusivo a Yhwh (monolatria yahwista) e una più diffusa società maggiormente incline al politeismo.

Dopo il lungo regno di Geroboamo II, la dinastia di Jehu finì repentinamente con Zaccaria ucciso dall'usurpatore Shallum, poi eliminato da Menahem (ca. 746-738 a.C.). Durante il regno di quest'ultimo, il re assiro Tiglat-Pileser III costrinse Israele e gli altri regni della regione a pagare tributo. Il figlio di Menahem, Pekachia, fu presto ucciso e il trono passò a Pekach (ca. 736-732 a.C.) il quale decise, assieme al re Resin di Damasco, di non rispettare la sudditanza agli Assiri e di creare una nuova coalizione anti-assira invitando anche Acaz, re di Giuda, ad aderirvi. Il re Acaz (ca. 735-726 a.C.) non volle però unirsi alla coalizione, così che si accese un attacco congiunto dei re di Damasco e Israele contro il re Acaz (la cosiddetta guerra "siro-efraimita", cfr. 2Re 15,37; 16,5-9 e Is 7,1-9) probabilmente con lo scopo di insediare sul trono di Giuda un re sostenitore della coalizione anti-assira. Acaz, di fronte all'accerchiamento di Gerusalemme e nonostante il parere contrario del profeta Isaia, chiese aiuto all'Assiria offrendole un tributo e dichiarandole la sua sottomissione. Tiglat-Pileser III conquistò Damasco nel 732 a.C. e occupò molte città della Galilea. Nel frattempo Pekach fu ucciso e Tiglat-Pileser III insediò (o legittimò) in quell'occasione Osea (non il profeta) come re vassallo d'Israele su un territorio ridotto. Il re Acaz di Giuda, tributario degli Assiri, rimase indenne da ogni attacco. Il re Osea (ca. 732-723 a.C.) inizialmente rimase fedele vassallo degli Assiri, ma alla morte di Tiglat-Pileser III, nel 727 a.C., cercò di ribellarsi. Il nuovo sovrano assiro Salmassar V intervenne nella regione nel 724 a.C., pose sotto assedio Samaria e imprigionò Osea. Secondo i testi assiri, Samaria resistette altri due anni essendo stata espugnata solo nel 722/721 a.C. da Sargon II, successore di Salmanassar V. Secondo la Bibbia e la cronaca babilonese

fu invece già Salmanassar V a espugnare la città. In ogni caso, il regno di Israele divenne ora una provincia assira, la classe dirigente e parte della popolazione furono deportate e sostituite con deportati stranieri; Samaria e Megiddo furono poi restaurate secondo modelli assiri. A partire da questa data, nel territorio palestinese si ritrovano varie testimonianze di produzioni artistiche influenzate dal patrimonio iconografico assiro. Ad esempio, le immagini della dea astrale circondata di stelle (cfr. FIG. 5) sono da collocarsi anche in dipendenza della costituzione di una provincia assira di Samaria.

Il regno di Giuda non sembra aver subito grandi attacchi assiri in questo periodo. Giuda inizialmente rimase sottomessa all'Assiria durante il regno di Ezechia (ca. 726-697 a.C.), poi nel 713 a.C. le fonti assire documentano l'intervento di Sargon II contro una ribellione del re filisteo di Ashdod a cui, forse, partecipò anche Ezechia (Is 20,1-6). Sargon invase la Filistea, ma pare non aver toccato Giuda, così che Ezechia, negli anni successivi, ebbe la possibilità di attuare fortificazioni interne anti-assire. Secondo la Bibbia, questo è il periodo in cui Ezechia attuò una grande "riforma" culturale, sopprimendo gli "alti luoghi" e i culti non conformi alle norme del Deuteronomio (2Re 18,4-7; 2Cr 29-31). La veridicità storica di questa riforma religiosa è dibattuta fin dai tempi di Julius Wellhausen, alla fine del XIX secolo, così che attualmente vari studiosi pongono seri dubbi alla sua storicità, anche se alcuni continuano a difenderne la veridicità (cfr. discussione in Na'aman, 1995; Fried, 2002; Finkelstein, Silberman, 2006; Edelman, 2008).

Dopo la morte dell'assiro Sargon (705 a.C.), con il suo successore Sennacherib impegnato da una rivolta babilonese, il re Ezechia si schiera dalla parte dell'Egitto contrariamente al parere di Isaia (Is 30,1-5). Sennacherib, risolti i problemi con Babilonia, interviene nel 701 conquistando buona parte del territorio filisteo, devastando numerose piazzeforti giudaiche e costringendo il re Ezechia in Gerusalemme «come un uccello in gabbia». Il re assiro, dopo aver riscosso tributo, interruppe le ostilità – per motivi non ancora del tutto chiari – e tornò in patria lasciando intatta Gerusalemme (Grabbe, 2003).

Morto Ezechia gli successe il figlio Manasse (ca. 697-642 a.C.) che, secondo 2Re 21, fu un re malvagio e peccatore perché avrebbe favorito culti pagani. Molto più probabilmente egli fu solo un fedele vassallo degli Assiri e approfittò della *pax assyriaca* per ricostruire alcuni siti distrutti dall'invasione di Sennacherib e per inserirsi nel commercio con l'Arabia.

Dopo il breve regno di Amon, il re Giosia (ca. 640-609 a.C.) salì al trono quando l'Assiria era ormai in fase di declino e la Palestina si avviava a passare sotto l'egida dell'Egitto. La Bibbia attribuisce grande im-

portanza a Giosia, ma egli, contrariamente ad altri re d'Israele e Giuda, non è noto al di fuori dei racconti biblici. Oltre a un recupero di autorità sui territori della Samaria (2Re 23,19), la Bibbia attribuisce a Giosia una grande restaurazione religiosa fondata sul ritrovamento occasionale nel tempio di un "libro della legge" (2Re 22-23; cfr. anche riquadro 2). Non pochi autori accordano verità storica alla riforma religiosa di Giosia, ma altri negano fermamente la storicità di tale riforma sia perché non vi sono evidenze archeologiche indiscutibili, sia perché il motivo di un antico libro nascosto è un *cliché* letterario che serviva per giustificare le modifiche all'organizzazione culturale sulla base di "ritorno" a un presunto originale volere divino contenuto nel libro nascosto. La discussione in merito è ancora molto viva (Grabbe, 2005) senza che si sia arrivati a un consenso unanime tra chi reputa storicamente attendibili le narrazioni bibliche sulla riforma di Giosia e chi invece suppone che non vi sia quasi nulla di storico.

Dopo la morte di Giosia salì al trono Joacaz, ma gli Egiziani lo deposero e installarono al suo posto Eliaqim, rinominandolo Joiaqim (609-598 a.C.). Quest'ultimo pagò tributo all'Egitto fino al 605 a.C., quando l'esercito babilonese di Nabucodonosor, regnante Nabopolassar, vinse gli Egiziani presso Karchemish (Ger 46). Morto Nabopolassar, Nabucodonosor (605-562 a.C.) tornò velocemente a Babilonia per salire al trono.

Joiaqim continuò a pagare tributo ai Babilonesi fino al 601 a.C. quando si ribellò, sperando nell'aiuto del faraone Nekao II. Nabucodonosor tornò nella regione nel 598 a.C., assediò Gerusalemme e, durante tale assedio, il re Joiaqim morì. Gli successe il figlio Joiakin che subito si arrese ai Babilonesi (597 a.C.). Nabucodonosor depose Joiakin, lo deportò in Babilonia assieme a parte della classe dirigente, e installò sul trono di Giuda un sovrano di sua scelta: Mattania, fratello di Joiaqim, a cui cambiò il nome in Sedecia. Il re Joiakin e la sua famiglia continuarono a vivere come sovrani sottomessi a Babilonia, ricevendo razioni alimentari dalla corte babilonese.

Nel frattempo, in Giuda, sotto Sedecia (597-587/586 a.C.), convivevano due "partiti": quello filo-babilonese (tra cui il profeta Geremia) e quello filo-egiziano. Nel 589 a.C. Sedecia si unì a una coalizione anti-babilonese fomentata dall'Egitto così che Nabucodonosor nel 587/586 a.C. intervenne in tutta la regione, assediò e conquistò Gerusalemme, la saccheggiò e ne distrusse mura e tempio (2Re 25,1-21; Ger 39). I Babilonesi nominarono un governatore preso dal partito filo-babilonese: Godolia, amico di Geremia (Ger 40,5-6), il quale costruì una residenza a Mizpa cercando di ricreare le normali condizioni economiche (Ger 40,12).

Con l'esilio babilonese il popolo giudaico si divise geograficamente in due regioni, Babilonia e Giuda. Le rispettive condizioni di vita non

sono del tutto chiare sul piano storico. Alcuni testi biblici tendono a raffigurare la caduta di Gerusalemme come la fine per tutto il popolo, e l'esilio come una "eclissi" nella storia (2Re 25,21), ma molti studiosi oggi ritengono che la situazione della Giudea non fosse quella di una "terra deserta" (cfr. Ger 39,10; 40,11-12).

Questa situazione geograficamente bipartita del popolo giudaico provocò probabilmente alcuni contrasti tra i rimasti in patria e gli esiliati (cfr. Ez 11,15; 33,23 ss.) e perfino tra i due gruppi sacerdotali, visto che secondo Ger 41,5 in Giuda si compivano sacrifici al tempio, mentre i sacerdoti deportati nel 598 a.C. consideravano abominevole un simile culto (Ez 11,14-21). La situazione del sacerdozio in epoca esilica è discussa; probabilmente al sacerdozio "sadocita" deportato in Babilonia si venne a sostituire un'altra "classe" sacerdotale, così che i rapporti tra le varie classi sacerdotali vennero a cambiare. Purtroppo non abbiamo molta documentazione in proposito e il tutto ha portato a divergenti speculazioni tra gli specialisti.

Nel 539 a.C. le truppe persiane di Ciro entrarono in Babilonia e posero fine alla dominazione babilonese. Ciro è presentato dalla Bibbia come il liberatore inviato da Dio a restaurare il precedente legittimo culto. Questa visione ideale del sovrano persiano come sostenitore dei culti locali è stata però recentemente messa in dubbio più volte e viene oggi considerata come conseguenza dell'opera di propaganda compiuta dagli stessi sovrani persiani che, invero, erano interessati principalmente, se non esclusivamente, all'ordine interno delle varie province e alla riscossione delle tasse.

Con la dominazione dei Persiani e l'inizio del ritorno del popolo ebraico dall'esilio babilonese prende avvio quello che viene solitamente chiamato giudaismo del "secondo tempio" e si chiude così l'orizzonte storico del presente volume.

Il mondo divino

Yhwh, il dio supremo

Yhwh è il dio supremo di Israele e di Giuda. Qui preferisco lasciare il nome proprio divino Yhwh non vocalizzato poiché, probabilmente già a partire dall'epoca ellenistica, esso non fu più pronunciato dagli Ebrei. L'usuale corrente vocalizzazione *Yahweh* è la ricostruzione compiuta dai filologi moderni basata su ragioni grammaticali, sulla testimonianza dei nomi di persona contenenti il nome divino (ad es. il re Ezechia è vocalizzato in ebraico *Ḥizqiyāhû* e nelle fonti assire *Ḥa-za-qi-ia-û*), e infine sulle trascrizioni in greco tramandateci da alcuni autori tardoantichi, quali ad esempio Diodoro Siculo, Teodoreto di Ciro e Clemente Alessandrino (*Iaoue* oppure *Iaouai*; *Iabe* oppure *Iabai*). Diversamente, tutta la tradizione manoscritta biblica conosciuta fino ad oggi non riporta alcuna attestazione della pronuncia originale delle quattro consonanti (Yhwh) che compongono il nome divino in quanto la lingua ebraica antica, così come molte altre lingue semitiche quali l'aramaico, scrivevano solo i segni consonantici senza vocalizzazione. Solo successivamente, nell'alto Medioevo, la tradizione ebraica “vocalizzò” i testi consonantici biblici, ma essa – per rispetto religioso – si astenne dal segnare la pronuncia del nome divino Yhwh, così che sulle quattro consonanti Yhwh furono poste le vocali di ciò che veniva effettivamente pronunciato nella lettura liturgica o nella preghiera, vale a dire l'espressione ebraica *ʾĀdōnāy* (lett. “mio Signore”), oppure *haššēm* (lett. “il nome”; a cui corrisponde l'aramaico *šēmā*). Anche le traduzioni in greco non ci sono di aiuto, poiché esse, invece di restituire in greco la pronuncia del nome Yhwh, tradussero tale nome proprio con l'eufemismo “Signore” (*kýrios*), oppure semplicemente traslitterarono i quattro caratteri consonantici. Per quanto concerne invece la moderna pronuncia *Yēhōwāh*, adottata da alcuni, si tratta evidentemente di un'artificiale – ed errata – fusione tra le quattro consonanti scritte nei manoscritti biblici “Yhwh” (il *ketîv*) e le vocali usate dai masoreti per indicare la lettura *ʾĀdōnāy* (il

gerê). Quest'ultima supposta pronuncia non possiede pertanto alcun fondamento filologico né storico, e denota soltanto l'ignoranza storica della pratica scribale masoretica da parte di coloro che l'adottano.

L'etimologia del nome Yhwh è da sempre discussa e non si è tuttora arrivati a un consenso nel mondo scientifico. La spiegazione più lineare è quella di vedervi una forma verbale (un imperfetto) dalla radice ebraica *hwy* "essere" nella forma semplice ("egli è" o "egli esiste") oppure fattiva ("egli fa essere/esistere"). Recentemente si è anche proposto che la radice *hwy* possa significare "spirare", intravedendo così nel nome Yhwh un riferimento allo spirare del vento e a un antico dio della tempesta. Non essendoci certezza né sulla radice verbale, né sulla vocalizzazione, una decisione sicura in merito rimane – a mio parere – un compito irrealizzabile, anche tenuto conto del fatto che l'etimologia di un nome proprio divino raramente rivela compiutamente le caratteristiche di una divinità.

Anche l'origine geografica del nome Yhwh e del suo culto sono questioni dibattute. I molteplici tentativi di spiegazione hanno finora ottenuto solo poche certezze, poiché, nonostante alcuni tentativi infondati di volerlo ritrovare a Ebla o in Mesopotamia, il dio Yhwh non è attestato in alcun culto semitico precedente il I millennio a.C. Secondo la narrazione biblica, gli antenati di Israele avrebbero conosciuto il vero nome del loro dio solo con Mosè (Es 3,13-15; 6,2-8), ma i problemi sulla storicità delle narrazioni dell'Esodo consigliano di non attribuire rilevanza storica ai passi biblici in questione, poiché essi rispondono principalmente a interessi teologici. Alcuni autori hanno sostenuto che il culto di Yhwh derivi effettivamente da tradizioni di origine meridionale, basandosi sulla testimonianza di alcuni testi egiziani del XIV e XIII secolo a.C. che documentano per i nomadi Shasu, abitanti delle regioni a sud di Edom, la presenza di un toponimo "Yahu" (cfr. Blenkinsopp, 2008). Questa supposta origine meridionale troverebbe conferma in alcuni testi biblici secondo cui la manifestazione gloriosa di Yhwh è detta provenire dalle regioni meridionali di Edom e Seir (Dt 33,2; Gdc 5,4; Ab 3,3). Secondo questa ricostruzione, che – è bene sottolineare – non è unanimemente accolta con favore, il culto di Yhwh sarebbe giunto in Palestina portato da gruppi di nomadi provenienti dal territorio edomita durante gli sconvolgimenti politici che occorsero durante il XII secolo a.C. in tutti i territori della costa mediterranea orientale. Gli autori che appoggiano l'ipotesi di una provenienza meridionale del culto di Yhwh propendono nel ritenere antichi i suddetti testi biblici, ma recentemente altri autori si sono fortemente opposti a una datazione antica di tali testi.

La più antica indubitabile testimonianza archeologica del culto israelita verso Yhwh proviene dall'iscrizione su stele del re moabita Me-

sha (IX secolo a.C.). In questa iscrizione il re Mesha ricorda dapprima il dominio di Israele sul territorio moabita durante i regni di Omri e Acab (cfr. anche 2Re 3,4) e successivamente celebra le sue vittorie militari che portarono alla liberazione dal giogo israelita. Tali vittorie militari sono presentate, secondo l'ideologia religiosa del tempo, come vittorie compiute dal dio moabita Kamosh che "restituisce" la terra al suo popolo e al re, suo fedele. In questo testo, concordemente alla usuale concezione religiosa del tempo, il dio Kamosh è presentato come il dio dei Moabiti, mentre Yhwh appare come il dio supremo del popolo e del re di Israele. Secondo il testo di questa stele, il corso degli eventi politici e militari può essere letto in chiave teologica in modo che ben si attaglia al quadro storico-religioso del tempo e che può essere così sintetizzato: quando il dio Kamosh è adirato con il suo popolo, i Moabiti sono consegnati nelle mani di un potere straniero, mentre quando il re si dimostra fedele e pietoso, il dio Kamosh si decide a liberare il suo popolo sconfiggendo i nemici e i loro dèi:

Io (Mesha) feci questo alto luogo per Kamosh in Qeriho [...] perché egli mi salva da tutti gli assalitori e perché mi lascia trionfare su tutti i miei avversari. Omri era re d'Israele e oppresse Moab per molti giorni poiché Kamosh era adirato col suo paese. [...]

Allora Kamosh mi disse: «Va' e prendi Nebo da Israele». Andai di notte e combattei contro di essa dallo spuntare dell'aurora fino a mezzogiorno, la presi e la distrussi tutta: settemila uomini e stranieri e donne e straniere e concubine, poiché l'avevo votata allo sterminio per Ashtar-Kamosh; e presi da lì gli arredi di Yhwh e li portai davanti a Kamosh (Stele di Mesha, *KAI* 181, linee 3-5, 14-18).

Molti testi biblici, ancorché più recenti, descrivono il dio Yhwh secondo una teologia che concorda con la stele di Mesha. In questi passi Yhwh è indicato quale dio supremo nazionale con una forte connotazione territoriale e politica. Si pensi ad esempio al libro dei Giudici dove, secondo la teologia di questo libro, gli Israeliti sono regolarmente abbandonati al dominio di un popolo straniero quando compiono il male "davanti agli occhi di Yhwh" (così ad esempio Gdc 4,1 ss.), mentre verranno prontamente liberati dall'oppressione straniera non appena il popolo tornerà a invocare il Signore con fede. L'immagine divina rappresentata in questa teologia è quella di Yhwh come il *guerriero divino* (Kang, 1989), che ha scelto il suo popolo, lo ha eletto come sua proprietà e ha deciso di porre in mezzo ad esso la sua abitazione, cioè il tempio, considerato come luogo della presenza divina in mezzo al popolo. Il poema di Gdc 5, similmente ad altri inni di lode, celebra le "vittorie" che Yhwh ha compiuto contro i popoli stranieri e i loro dèi. Le vittorie contro i popoli stranieri sono così attribuite non alla forza terrena dei carri e dei cavalieri, ma al-

la potenza della mano liberatrice del Signore (1Sam 17,45). Anche altri inni presentano Yhwh come guerriero che sconfigge le nazioni, e attribuiscono al dio supremo gli epiteti derivati dall'ideologia del re eroe, come ad esempio Sal 24,8: «Chi è questo re della gloria? È Yhwh forte e valoroso, è Yhwh eroe in battaglia» (si veda anche Sal 18,14-19; 47,3-4).

Anche l'espressione "popolo di Yhwh" dovrà così essere inserita nel contesto religioso documentato dai suddetti testi. Ogni dio era il Signore del suo popolo che governava per tramite del re, suo prediletto, e verso il quale si legava con vincoli di protezione. Questo è l'immaginario religioso che ci permette di interpretare al meglio il famoso versetto di Dt 32,8: «Quando l'Altissimo distribuiva alle nazioni la loro eredità, quando divideva gli uomini, egli stabilì i confini dei popoli secondo il numero degli dèi». Questo versetto – letto secondo la traduzione greca dei LXX e la testimonianza dei manoscritti di Qumran (cfr. 4QDeut¹) – ci svela la situazione religiosa pre-esilica, dove il dio Yhwh non era venerato come unico dio esistente (monoteismo), ma solo come dio supremo del suo popolo, la cui eredità, cioè il territorio, era donata alla nazione che egli aveva scelto: Israele. I confini dei popoli erano pertanto determinati dal volere e dal potere divino, non da quello umano. Questo concetto riceve un'ulteriore indiretta conferma dall'accusa rivolta al re assiro Assurbanipal contenuta in Is 10,12-13; secondo il testo del libro di Isaia, il re Assurbanipal ha rimosso i confini dei popoli confidando solo nella sua forza e per questo motivo la mano del Signore si abatterà su di lui. È abbastanza ovvio che, se dovessimo leggere le corrispondenti fonti assire, troveremmo che i re assiri giustificavano le loro guerre dicendo di averne ricevuto esplicito ordine da parte del loro dio. Così ad esempio troviamo scritto in una coeva iscrizione del re assiro Esarhaddon: «Assur, il padre degli dèi, mi ha incaricato di devastare e di abitare, di allargare i confini/territori dell'Assiria» (cfr. Borger, 1956, p. 46).

Il contesto religioso rappresentato in questa fase della religione di Israele permane molto simile a quello delle altre popolazioni contemporanee circconvicine, dove ogni popolo onorava il proprio dio supremo senza negare l'esistenza di altri dèi ("monolatria territoriale"), anzi riconoscendo il diritto di ogni popolo ad avere una sua propria divinità protettrice. Un'altra chiarissima testimonianza di tale concezione ci proviene dal discorso di Iefte verso i Moabiti riportato in Gdc 11,23-24: «Ora Yhwh, dio d'Israele, ha scacciato gli Amorrei davanti a Israele, suo popolo, e tu vorresti possedere il loro paese? Non possiedi tu quello che Kamosh tuo dio ti ha fatto possedere?», oppure dal discorso attribuito ai cortigiani aramei in 1Re 20,23: «Il loro dio [cioè Yhwh] è un dio dei monti; per questo ci hanno sovrastato; se combatteremo contro di loro in pianura, certamente saremo superiori a loro», dove si rende evidente

il pensiero religioso del tempo secondo cui la protezione divina è attiva solo nel territorio dove “abita” la divinità con il suo popolo.

In alcuni testi contenenti tradizioni pre-esiliche è attestata un'altra caratteristica del dio supremo Yhwh: egli è considerato giusto giudice, padre degli orfani e protettore degli oppressi. Anche questa caratteristica si inserisce bene nel contesto del periodo monarchico, poiché la funzione di giudice era una prerogativa del sovrano. Una delle prerogative della figura del re era infatti quella della sua giustizia e rettitudine, egli era considerato il giudice giusto per eccellenza, dovendo egli avere come modello di comportamento il proprio dio. A questo proposito, oltre ad alcune iscrizioni fenicie dove il sovrano si autodefinisce “re giusto e retto” (così scrive il re Yehimilk di Biblo in un'iscrizione del X secolo a.C.), possiamo ricordare il caso paradigmatico del saggio re Saul o la descrizione esemplare del re contenuta nel Salmo 72: «Dio da' al re i tuoi giudizi, al figlio del re la tua giustizia; regga il *tuo* popolo secondo giustizia e i *tuo*i poveri secondo il diritto». A livello divino invece si possono qui ricordare i molteplici inni (Salmi 96, 97, 98, 99 ecc.) in cui Yhwh è descritto come il giusto giudice che governa le nazioni sulla terra: «Grande è Yhwh e degno di ogni lode, terribile è sopra tutti gli dèi [...]. Dite tra le genti “Yhwh regna!”, rende saldo il mondo, non potrà vacillare. Egli giudica i popoli con rettitudine [...]. Giudicherà il mondo con giustizia, e tutti i popoli con fedeltà» (Sal 96,4.10.13).

Sempre in armonia con il contesto religioso circoscrivuto, Yhwh è considerato il capo dell'assemblea divina. Così come in un'iscrizione fenicia del X secolo a.C. è attestata la “assemblea dei santi dèi di Biblo” (KAI 4, linee 4-5) e in un'iscrizione transgiordanica dell'VIII secolo a.C. si dice che “gli dèi si sono riuniti” (KAI 312, linea 6), similmente molteplici passi dell'Antico Testamento attestano l'esistenza di un'assemblea celeste. Alcuni profeti riferiscono di “aver visto” Yhwh seduto in trono circondato da esseri divini in modo del tutto simile al consiglio di corte riunito attorno al re (1Re 22,19-22; Is 6,1-11 col plurale al v. 8; seppure più tardi si veda anche Dn 7,9-10). Ma sono soprattutto alcuni salmi a trasmetterci in modo più chiaro questa idea religiosa. Ad esempio, il Sal 82 inizia proclamando: «Dio si alza nell'assemblea divina, egli giudica in mezzo agli dèi» e continua descrivendo Yhwh che, dopo aver rimproverato gli altri esseri divini di governare il mondo senza giustizia, annuncia la loro futura rovina e distruzione. L'inno del Sal 89 loda la maestà divina con le seguenti parole: «I cieli cantano le tue meraviglie, Yhwh, la tua fedeltà nell'assemblea dei santi, poiché chi sulle nubi è paragonabile a Yhwh? Chi è simile a Yhwh tra gli dèi (*bēnê 'ēlīm*)? Dio è tremendo nell'assemblea dei santi, grande e terribile tra quanti lo circondano». Solo in epoche successive questa teologia sarà sentita come incompatibile con

la fede del dio unico e gli altri esseri divini che circondano Yhwh nel suo consiglio di corte diverranno delle mere creature, degradate a un livello intermedio tra il mondo divino e quello umano, come ci dimostra l'usuale resa della locuzione *b^enê 'ēlīm* (lett.: “dèi”) con il termine “angeli” da parte della versione greca dei LXX. Questa immagine del dio Yhwh circondato da altre divinità minori, come una sorta di consiglio di corte celeste, ottiene due funzioni teologiche importanti. Innanzitutto intende affermare la sovranità e la potenza del dio supremo Yhwh, contemporaneamente pone Yhwh quale modello di governo per il re, suo rappresentante presso il suo popolo.

Una simile teologia che lega assieme dio supremo, re, popolo, territorio e culto ufficiale nel tempio (cfr. anche il recente Gdc 11,24) ben si inserisce nel periodo monarchico di Israele e Giuda, confacendosi perfettamente con l'ideologia regale e la teologia del dio “nazionale” attestata anche nelle altre popolazioni circonvicine, dove ogni regno aveva il suo dio supremo: Kamosh dio di Moab, Milcom dio di Ammon, Qaus dio di Edom e così via (Block, 1988; Xella, 2007, pp. 95-111).

Secondo quanto riportato dalla cosiddetta storiografia deuteronomistica, cioè l'insieme dei libri storici che costituiscono lo scheletro della storia di Israele e Giuda (Römer, 2007), il regno di Israele si dotò fin dalla sua origine di due templi regali, uno presso Bethel e un altro presso Dan, entrambi ad opera del re Geroboamo I (1Re 12,20-32). Queste informazioni, ancorché interpretate secondo una prospettiva teologica giudaica che condannava l'edificazione di santuari israelitici, sono perfettamente appropriate per illustrare l'imprescindibile intreccio di motivi religiosi e politici che sono alla base della costituzione di un regno.

Per quanto concerne il regno di Giuda, è molto probabile che anche qui il dio Yhwh fosse onorato in modo del tutto simile a quanto visto per il regno d'Israele: Yhwh gerosolimitano risiedeva infatti nel tempio, seduto su un trono di cherubini (2Re 19,15), secondo un'iconografia regia nota non solo da troni fenici, ma anche da reperti israeliti, come ad esempio il supporto cultuale del X secolo a.C. rinvenuto a Taanach (Hestrin, 1987; cfr. FIG. 9) e giudaici, come ad esempio un frammento eburneo del IX secolo a.C. proveniente da Tel Rehov che raffigura un sovrano seduto in trono (Mazar, 2007). Anche se fuori dai limiti cronologici di questo volume, si potrebbe ricordare qui la moneta (una dracma di argento) di età tardo persiana sulla quale è raffigurato un dio barbuto che tiene un falco assiso su una specie di trono a forma di ruota alata con a fianco un'iscrizione di tre lettere: *yhd* «Giuda» (cfr. FIG. 2; Meshorer, 2001, p. 2). Secondo alcuni autori, tale figura divina potrebbe essere una rappresentazione del dio supremo di Giuda collegabile in un certo modo alla visione del carro divino descritta nei primi capitoli del libro di Ezechiele.

FIGURA 2

Moneta tardo persiana con iscrizione *yhd* «Giuda»

Fonte: Meshorer (2001, p. 2).

Il dio Yhwh seduto sul trono era, in tutta probabilità, destinatario anche di un culto pubblico tramite processioni o cerimonie di intronizzazione, come sembrano fare riferimento Sal 24,7-10, oppure Sal 68,25-26: «Essi hanno visto il tuo corteo, o Dio, il corteo del mio dio, del mio re, nel santuario». Ancora più esplicito pare essere il Salmo 47,6-9: «Ascende Dio tra le acclamazioni, Yhwh al suono di tromba [...]. Dio regna sulle genti, Dio siede sul suo trono santo».

Il forte carattere territoriale e regale del dio supremo Yhwh si esprime nella Bibbia anche attraverso l'usuale linguaggio figurato tipico del dio della tempesta, padrone dei fenomeni atmosferici, e con immagini che richiamano da vicino dèi quali i Baal fenici o il dio Hadad siriano. Leggendo infatti alcuni inni compresi nel libro dei Salmi, il linguaggio impiegato ci rimanda immediatamente alle descrizioni del dio della tempesta presenti nei testi di Ugarit dove Baal è delineato quale dominatore delle forze naturali, che usa la sua voce come tuono potente. Similmente in Sal 29,3-11 leggiamo: «La voce di Yhwh è sulle acque, tuona Yhwh, il dio della gloria [...]. Il tuono di Yhwh schianta i cedri, Yhwh schianta i cedri del Libano», oppure Sal 18,14: «Yhwh tuonò dal cielo, l'Altissimo fece udire la sua voce». Le immagini di potenza e di dominio sulle forze naturali vengono inoltre impiegate per rappresentare la potenza che il dio supremo esercita in favore del suo popolo in battaglia (2Sam 22,10-18); ecco allora che di fronte all'apparizione di Dio innanzi agli uomini, tutti i popoli della terra tremano di paura e, assieme ad essi, anche la terra stessa rimane attonita in preda al panico: «Yhwh, quando uscivi dal Seir, quando avanzavi dalla steppa di Edom, la terra tremò,

i cieli si scossero, le nubi stillarono acqua. I monti sussultarono davanti a Yhwh, il signore del Sinai, davanti a Yhwh, dio d'Israele» (Gdc 5,4-5), oppure «Alzano i fiumi Yhwh, alzano i fiumi la loro voce, alzano i fiumi il loro fragore; ma più del fragore di acque impetuose, più potente dei flutti del mare, potente nell'alto è Yhwh» (Sal 93,3-4).

Yhwh, inteso dalla teologia ufficiale del regno come il dio supremo che risiede in trono sul Sion quale sovrano degli dèi, acquisirà col tempo anche alcune connotazioni solari o, più genericamente astrali, probabilmente in relazione allo sviluppo del culto delle divinità astrali in Siria-Palestina occorso dopo il IX secolo a.C. Ecco allora che le *schiere celesti* divengono le divinità che servono il re degli dèi (Sal 103,19-21) e che lo aiutano in battaglia come attendenti sul campo (Gdc 5,20). Inoltre, con l'andare del tempo, alcune caratteristiche del culto solare verranno inserite nella descrizione di Yhwh. Ad esempio l'immagine di Yhwh quale supremo giudice che promulga i suoi giusti decreti come il sorgere della luce (Os 6,5; Sof 3,5), spesso affiancato dalla presenza della coppia "diritto" e "giustizia" (Sal 96,13; 98,9; cfr. anche Sal 37,6), ricorda l'immagine che le fonti accadiche ci offrono del dio solare Shamash, dio della giustizia, al cui consiglio celeste appartiene la coppia di divinità Diritto e Giustizia (⁴Išar e ⁴Mešar nella città di Mari; cfr. anche CAD, vol. K, s.v. *kittu* A, p. 471; vol M/2, s.v. *mīšaru* A, p. 118). Un'altra testimonianza dell'influsso solare ci è data ad esempio da Ez 43,2: «ed ecco che la gloria del Dio d'Israele giungeva dalla via orientale e il suo rumore era come il rumore di grandi acque e la terra risplendeva della sua gloria». Questa immagine del libro di Ezechiele può ben essere associata ai molteplici simboli solari (prevalentemente il sole alato) che si ritrovano nei sigilli e nelle bolle dell'epoca regale (Keel, Uehlinger, 1992, pp. 298-317). A questo proposito si può ricordare il sigillo dell'VIII secolo a.C. conservato al Louvre, A.O. 6216, purtroppo di provenienza sconosciuta, nel quale da un lato è rappresentata una figura maschile assirizzante, mentre dall'altro si legge al centro il nome del possessore "Shebanyaû, servo de(l re) Uzziyah" (*šbnyw 'bd 'zyh*) incluso sotto e sopra da due dischi solari alati (cfr. FIG. 3; Avigad, Sass, 1997, n. 50:3). Che il dio supremo Yhwh abbia ottenuto le caratteristiche del dio solare è un percorso abbastanza comprensibile se osserviamo l'esistenza in genere del culto astrale durante l'epoca regale (cfr. *infra*, pp. 43-5).

Se circoscriviamo infine la nostra attenzione alle fonti epigrafiche pre-esiliche rinvenute in scavi archeologici o dalla provenienza certa, si registrerà che nel regno d'Israele il nome di Yhwh, pur non ricorrendo come nome proprio, è attestato come elemento teoforico nell'onomastica (ad esempio negli *ostraka* di Samaria) con una frequenza maggiore rispetto a tutte le altre divinità; mentre nel regno di Giuda il nome Yhwh

FIGURA 3

Sigillo appartenente a Shebanyaû, A.O. 6216



Fonte: Keel, Uehlinger (1992, n. 263).

è attestato non solo come elemento nell'onomastica, ma anche come nome proprio divino indipendente (ad esempio a Kuntillet 'Ajrud, Hîrbet Beit-Ley, Arad e Lachish). Le iscrizioni provenienti dal regno di Giuda confermano Yhwh quale dio principale del regno, come dimostra un'iscrizione da Hîrbet Beit-Ley: «Yhwh è il dio di tutto il paese, le montagne di Giuda appartengono al dio di Gerusalemme» (*HAE*, vol. I, pp. 245-6), e lo presentano come un dio benedicente e protettore dei suoi fedeli. Il suo nome infatti ricorre più di una volta in formule di benedizione nelle quali si chiede la sua protezione, come ad esempio negli *ostraka* di Arad n. 21: «che Yhwh ricompensi il mio sire» (*HAE*, vol. I, pp. 386-7) e Arad n. 16 «io ti benedico al cospetto di Yhwh» (*HAE*, vol. I, pp. 379-80), oppure nell'iscrizione ad inchiostro sulla grande giara (*pitbos*) B di Kuntillet 'Ajrud: «Io ti benedico al cospetto di Yhwh [...]. Egli ti benedica e ti protegga e sia col mio sire» (*HAE*, vol. I, pp. 62-3). Tali formule sono d'altronde comuni in tutta l'area semitica circoscrivibile (cfr. ad esempio un *ostrakon* edomita di Horvat 'Uza: «Così dice Limilk: di a *Lblbl* "Come stai? Io ti benedico al cospetto di Qaus"») e confermano la supposizione che la morfologia religiosa di Yhwh non fosse poi tanto diversa da quella degli altri dèi supremi degli Aramei, dei Moabiti o degli Edomiti. Vari *ostraka* dell'inizio del VI secolo a.C. provenienti da Lachish contengono l'invocazione al dio Yhwh quale divinità apportatrice di pace e benessere per mezzo della seguente formula di cortesia: «possa Yhwh far ascoltare al mio sire una notizia di pace».

In conclusione, durante il periodo della monarchia, il dio supremo Yhwh era concepito in Israele e Giuda con i tratti tipici dell'ideologia re-

ligiosa regale del tempo in modo molto simile agli altri dèi supremi attestati nei regni semitici circoscritti (Moab, Ammon, Fenici, Aramei): Yhwh era considerato come sovrano celeste superiore agli altri dèi, egli era assiso in trono quale celeste monarca, circondato dalle schiere del cielo. La sua potenza e la sua vittoria si esplicitavano sopra le forze caotiche della natura e sopra le forze nemiche della storia. Così come Yhwh esercitava il suo potere celeste con equità e giustizia, il re terrestre era concepito come luogotenente terreno della divinità e doveva assumere il compito di governare il popolo con giustizia. Per poter assolvere degnamente il ruolo di luogotenente della divinità, il re doveva rimanere fedele al proprio dio, in modo che Yhwh stesso potesse benedire con ogni prosperità il re e, per suo tramite, tutto il popolo. Anche il territorio nel quale si esercitava il governo del re era stato scelto da Yhwh, così che questi potesse abitare in mezzo al *suo* popolo nel tempio. In questo modo il tempio diveniva la santa dimora della divinità e la sua presenza nel tempio era garanzia di stabilità, di protezione e di favore per tutto il popolo. Il favore e la protezione divina verso i suoi fedeli si rivelavano anche nella religiosità privata tramite le frequenti formule di benedizione indirizzate a Yhwh.

La dea Asherah

Nella Bibbia il termine ebraico *'āšêrâ* ricorre quaranta volte. Esso può indicare contemporaneamente il nome proprio di una dea, Asherah, oppure un oggetto ligneo che probabilmente consisteva in un palo sacro, forse a forma di albero stilizzato, e che simboleggiava tale divinità nei luoghi in cui essa riceveva culto. Nel testo biblico è presente una forte tendenza polemica contro il culto di Asherah, che viene spesso definito “straniero” o “cananeo” (Es 34,12-13; Dt 7,4-5), oppure viene associato con il culto – ritenuto peccaminoso – del dio Baal (Gdc 3,7; 1Re 18,19; 2Re 17,16 ecc.).

Come ha però dimostrato Saul M. Olyan (1988, pp. 3-9), l'associazione biblica tra Asherah e il dio Baal è solo il frutto della polemica deuteronomistica contro Baal e contro gli altri culti “stranieri”. Anche nei passi in cui la menzione di Asherah potrebbe sembrare antica e precedente la composizione dell'opera deuteronomistica, come nel caso dei libri profetici (Is 17,8; 27,9; Mi 5,13), a una più attenta analisi anche tali passi mostrano evidenti tratti di rilettura deuteronomistica oppure il nome Asherah è stato aggiunto in un secondo momento nel testo, molto probabilmente in età post-esilica (cfr. Merlo, 1998, pp. 134-43). Al contrario, i passi biblici che sembrano essere privi delle successive rie-

laborazioni, e che possono quindi essere considerati le più antiche testimonianze su tale divinità, documentano una situazione religiosa ben diversa. Uno di questi brani è 1Re 15,13 dove si dice che il re Asa di Giuda privò sua madre Macaa della dignità di regina madre poiché questa aveva eretto un'abominevole immagine (*miplešet*) in onore di Asherah. Ora, se è vero che Asa soppresse tale immagine, deve essere altrettanto vero che essa era stata precedentemente ritenuta del tutto ammissibile. Non solo, ma questo culto in onore di Asherah non sembra essere svanito completamente dopo questo atto, se è vero che circa due secoli dopo il re Ezechia dovette nuovamente rimuovere un oggetto culturale denominato *asherah* collocato forse nel tempio di Gerusalemme (cfr. 2Re 18,4). Sempre secondo la narrazione biblica, successivamente a Ezechia, il re Manasse collocò nuovamente un'immagine di Asherah nel tempio di Gerusalemme (2Re 21,7) e tale immagine deve essere rimasta nel tempio per alcuni decenni, fino alla "riforma" del re Giosia che, tra gli altri oggetti culturali, si premurò di rimuovere proprio questa immagine. Il testo di 2Re 23,6 «fece portare l'*asherah* via dal tempio di Yhwh fuori Gerusalemme» assume grande valore documentario se lo poniamo in connessione con il contemporaneo divieto deuteronomico di Dt 16,21: «non ti pianterai un'*asherah*, alcun palo sacro accanto all'altare di Yhwh tuo Dio, che tu ti sei costruito». È evidente infatti che se l'autore del libro del Deuteronomio prevede una tale proibizione, deve esserci stata durante il suo tempo anche la rispettiva prassi condannata.

Questi pochi passi biblici, letti nel loro insieme, sono molto illuminanti, poiché permettono di stabilire l'esistenza almeno fino al VII secolo a.C. di un culto regale in onore di Asherah all'interno del tempio gerosolimitano. Tale culto trovava opposizione solo in alcuni circoli di fedeli che diedero poi vita alla teologia che gli studiosi moderni definiscono *deuteronomistica* (cfr. riquadro 2). Solo in epoca più tarda tale culto trovò chiara e unanime opposizione, tanto da venire classificato come "straniero" o "idolatrato", assumendo in questo modo tratti polemicamente negativi, soprattutto nei libri delle Cronache dove il termine *asherah* ricorre quasi sempre in modo denigratorio al plurale.

Alcune fonti epigrafiche giudaiche di epoca regale confermano il culto tributato ad Asherah a fianco del dio supremo Yhwh. Mi riferisco qui al graffito n. 3 proveniente da Ḥirbet el-Qom (*HAE*, vol. I, pp. 207-11) il quale alle linee 2-3 legge: «benedetto Uriah al cospetto di Yhwh, e dai suoi nemici, per mezzo della sua Asherah, egli lo ha salvato» e, ancor più chiaramente, da alcune formule di saluto/benedizione databili all'inizio dell'VIII secolo a.C. iscritte su due grandi giare da provvista rinvenute presso Kuntillet 'Ajrud, nel Sinai. L'ultima parte di una di queste

iscrizioni, scritta sul cosiddetto *pithos* A, legge: «Io ti benedico al cospetto di Yhwh di Samaria e della sua Asherah» (cfr. FIG. 4; *HAE*, vol. I, p. 61), mentre un'altra iscrizione, compiuta sul cosiddetto *pithos* B, legge: «Amaryaô dice: "parla al mio signore (così): 'Come stai? Io ti benedico al cospetto di Yhwh [...] e della sua Asherah. Possa egli benedirti e custodirti e possa egli stare col mio sire'"» (cfr. *HAE*, vol. I, pp. 62-3). Queste testimonianze archeologiche, lette assieme alle precedenti affermazioni bibliche, mostrano che in epoca monarchica, fino al VII secolo a.C., era presente il culto della dea Asherah intesa probabilmente come consorte di Yhwh. Il ruolo di questa divinità femminile, subordinata in potere e grado rispetto al dio supremo Yhwh, sembra essere stato quello di rappresentare e veicolare la forza vitale e benedicente del dio Yhwh.

FIGURA 4

Particolare della decorazione sul *pithos* A da Kuntillet 'Ajrud e l'iscrizione menzionante «Yhwh e la sua Asherah»



Fonte: rielaborazione da Keel, Uehlinger (1992, n. 220).

Successivamente a questo periodo, già in epoca post-esilica, l'evolvere dello yahwismo non ammetterà altra divinità a fianco di Yhwh, così che anche la dea Asherah verrà sentita come presenza idolatrica e riprovevole.

Il dio Baal

Il nome Baal (in ebraico *ba'al*) significa “signore, padrone” ed era originariamente un appellativo del dio della tempesta che, col passare del tempo, divenne un nome proprio autonomo. Tale dio uranico, attestato in molte culture semitiche vicino-orientali fin dal III millennio a.C., ricevette ampio culto nelle culture siro-palestinesi durante il Tardo Bronzo (XVI-XII sec. a.C.) e durante il I millennio a.C. Nel periodo dei regni d'Israele e Giuda, il culto verso il dio Baal fu particolarmente florido in alcune città-Stato fenicie.

Nella Bibbia ebraica tale nome divino è presente come elemento teoforico in alcuni toponimi, come ad esempio Baal-Gad (Gs 11,17) o Baal-Perazim (2Sam 5,20), e in vari nomi di persona, come ad esempio Ish-Baal (1Sam 14,49) o Merib-Baal (2Sam 9,6). La presenza del teoforo Baal nell'onomastica israelitica trova conferma archeologica negli *ostraka* di Samaria dell'VIII secolo a.C., dove l'elemento teoforico *Ba'al* ricorre in cinque nomi di persona, mentre l'elemento teoforo *Yhwh* appare in nove nomi (Tigay, 1986, pp. 65-6).

Riguardo al nome proprio divino inteso di per sé stesso, nella Bibbia esso ricorre prevalentemente al singolare, ma a volte anche al plurale, anche se l'espressione “i Baalim” designa l'insieme degli dèi stranieri in generale, spesso in senso spregiativo (Gdc 2,11 ss.; 1Sam 7,4).

Per quanto concerne il culto di Baal nel regno di Israele, le narrazioni bibliche presentano i secoli IX e VIII a.C. come il momento più forte del culto verso tale divinità. La Bibbia presenta il culto a Baal come la più grave minaccia verso la religione yahwista e, in alcuni cicli di evidente sapore narrativo, racconta della lotta contro di esso compiuta dai profeti di Yhwh. È infatti in questi secoli che solitamente si pongono le origini sia delle tradizioni narrative del profeta Elia contro il culto a Baal promosso dal re d'Israele Acab (1Re 16,29 ss.), sia della predicazione del profeta Osea contro Baal (Os 2,10-24). Secondo il narrato biblico, il re Acab e sua moglie avrebbero promosso il culto del dio fenicio Baal costruendo un altare a lui dedicato proprio nella capitale Samaria (1Re 16,32), mentre la grande narrazione sulla siccità e la “sfida” tra Elia e i profeti di Baal (1Re 17-19) presenta il dio Baal con le caratteristiche tipiche del dio della tempesta siro-fenicio.

Ora, anche se queste narrazioni bibliche sono intrise della polemica anti-Baal e rispondono a criteri teologici piuttosto che a interessi storici, è probabile che riflettano un contesto storico reale, poiché in esse il dio Baal è tratteggiato in modo del tutto conforme a quanto possiamo rilevare nelle fonti extra-bibliche coeve. Il Baal biblico infatti è delineato fondamentalmente con gli usuali attributi del dio della tempesta che ritroviamo nel Baal di Ugarit e nel Baal-shamem fenicio. Non solo, ma anche l'orientamento del regno di Israele verso la cultura fenicia trova conferma in ambito archeologico, poiché la capitale Samaria, proprio nei secoli IX-VIII a.C., condivide varie espressioni artistiche e architettoniche con l'ambiente fenicio (Oggiano, 2005, pp. 85-8). Pertanto, ridimensionando alcune affermazioni chiaramente polemiche e denigratorie su questa divinità, è molto probabile che Baal abbia ricevuto culto nel regno di Israele durante i secoli IX-VIII a.C. Per illustrare quanto qui affermato si può prendere ad esempio la narrazione di 2Re 1 dove si racconta che il profeta Elia biasima il re d'Israele Acazia (ca. 852-851 a.C.) di aver inviato messaggeri per consultare il dio "Baal-zebul" di Ekron al fine di ottenere un oracolo in merito alla sua malattia. Ora mentre il termine ebraico *Ba'al-zêbûb* significa letteralmente "Baal delle mosche", esso è solo una denigratoria modificazione di un antico epiteto del dio Baal conosciuto fin dal XIII secolo a.C. nei testi ugaritici: *zabulu Ba'lu*, cioè "principe Baal". In ogni modo, che nella città filistea di Ekron si adorasse il dio Baal è divenuto certo con la scoperta di un'iscrizione dedicatoria del VII secolo a.C. proveniente proprio da Ekron che legge «a Baal e a Padi» (Gitin, Cogan, 1999).

Per quanto concerne il culto di Baal nel regno di Giuda, esso appare meno documentato che nel regno di Israele, anche se il libro del profeta Geremia ricorda più volte il perdurare del culto a Baal in Gerusalemme, soprattutto tramite l'offerta di incenso in suo onore (Ger 2,8; 7,9; 11,13; 32,29 ecc.). Inoltre, la "riforma" religiosa voluta dal re Giosia (ca. 640-609 a.C.), se si vuole dare credito a questi capitoli di storia biblica molto dibattuti, ricorda come il re ordinò di togliere dall'interno del tempio di Yhwh una serie di arredi sacri installati in onore a Baal (2Re 23,4). Sempre riguardo al regno di Giuda, dal punto di vista archeologico, sono qui da menzionare un'iscrizione dell'inizio dell'VIII secolo a.C. proveniente da Kuntillet 'Ajrud dove, in un contesto così frammentario da non poter rendere il contesto della frase, si legge «benedetto Baal nel giorno di» (HAE, vol. I, p. 59), nonché il nome di persona Anî-Baal attestato nell'*ostrakon* n. 7 proveniente da Mešad Hashavyahu e databile verso la fine del VII secolo a.C. (HAE, vol. I, pp. 332-3).

In conclusione è possibile affermare con discreta sicurezza che durante l'esistenza dei regni di Israele e Giuda il dio Baal ricevesse discre-

to culto, maggiore nel regno di Israele rispetto a Giuda, ma anche in quest'ultimo regno non del tutto irrilevante. Mentre non sembra quindi possibile sostenere che Baal fosse solo un dio "straniero", il suo culto appare comunque di minor rilievo rispetto a quello tributato al dio supremo Yhwh, soprattutto nel regno di Giuda. La violenta polemica dei testi biblici contro questa divinità deriva probabilmente dal fatto che sia Yhwh sia Baal condividevano molti tratti comuni, così che proprio quest'ultimo poteva essere considerato il vero antagonista di Yhwh nel comune sentire religioso.

Nei secoli seguenti, all'interno di testi già pienamente legati alla teologia deuteronomistica, le menzioni bibliche del dio Baal divengono più generiche, e il nome Baal acquista una valenza più sommaria e spregiativa, come ad esempio nell'espressione: «i Baal e le Astarti» usata per indicare gli idoli stranieri in genere (cfr. ad esempio Gdc 2,13).

Gli altri esseri divini

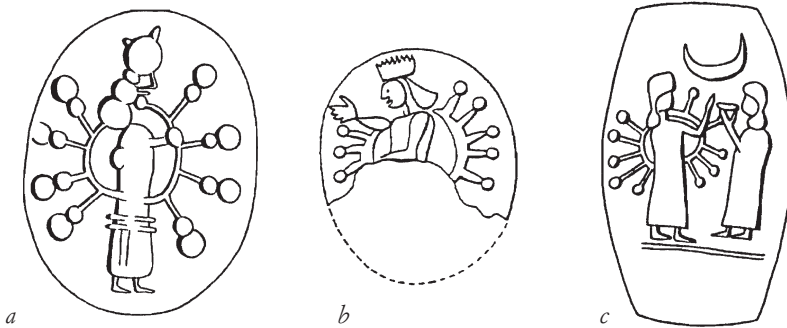
Da quanto detto finora in questo capitolo, appare evidente che, durante il periodo dei regni di Israele e Giuda, non esisteva ancora una vera concezione monoteistica, quanto piuttosto un enoteismo di tipo "territoriale" e forse anche "politico", dove il dio supremo Yhwh era visto come colui che aveva eletto un re e un popolo per farlo divenire oggetto del suo amore e della sua protezione. Tale divinità patrona del re e del popolo non aveva però i caratteri del dio unico, né escludeva la possibilità di culto verso altri esseri divini, soprattutto se all'interno del proprio territorio risiedevano persone di altre etnie.

Durante l'epoca pre-esilica, oltre a Yhwh, Asherah e Baal, troviamo documentate anche altre divinità, tra le quali quelle astrali sembra abbiano avuto maggiore importanza.

Una prima testimonianza sono i due frammenti di placche bronzee rinvenute a Dan e databili all'incirca al IX secolo a.C. (Biran, 1999). In entrambe le placche è raffigurata la scena con una persona in piedi in atto di devozione con un braccio alzato rivolto verso una divinità. Mentre di una placca rimane solo parte del trono della divinità sovrastato da un disco solare alato, nella seconda placca è riconoscibile una dea alata stante sopra un toro che potrebbe essere identificata con Ishtar o, secondo un'altra teoria, con la dea Kubaba. Queste placche confermerebbero una notevole influenza siriana nella parte settentrionale del regno di Israele durante la seconda metà del IX secolo a.C., che ben si inquadra nel periodo delle vittorie ottenute dal re arameo Hazael contro Israele.

FIGURA 5

Impronte di sigillo da Beth-Shean (5a), da Nahal Issachar (5b) e da Tel Dor (5c)



Fonte: Ornan (2001, figg. 9.4, 9.3 e 9.6).

Successivamente, si datano sei sigilli raffiguranti una dea contornata da un circolo di stelle, identificabile con la dea Ishtar (Ornan, 2001). Anch'essi provengono dal territorio del regno di Israele, ma sono databili durante il periodo del dominio assiro (VIII-VII a.C.). Solo quattro di questi sei sigilli hanno provenienza certa: il primo è un'impronta di sigillo cilindrico assiro da Shechem, in ambiguo contesto stratigrafico, uno è un sigillo a stampo da Tel Dor, un altro proviene da Nahal Issachar, nella bassa Galilea, uno infine proviene dai pressi di Beth-Shean. Alcuni di questi sigilli con tutta probabilità sono di fattura locale e dimostrano un'assimilazione del patrimonio figurativo assiro da parte degli artigiani locali dovuta alla probabile influenza del culto assiro della dea Ishtar (cfr. FIG. 5), dea attestata chiaramente nell'impronta del sigillo cilindrico di Shechem.

La questione dell'influenza religiosa operata dagli Assiri sui popoli a loro sottomessi ha portato a grandi discussioni e divisioni tra chi, come già Julius Wellhausen, riteneva che la sottomissione all'Assiria non comportasse grande impatto religioso (Cogan, 1993) e chi, al contrario, riteneva che gli Assiri esercitassero pressioni religiose oltreché politiche sui regni vassalli (Spieckermann, 1982, pp. 307-72). Oggi, dopo l'importante studio di Steven Holloway (2002) che ha documentato l'inseparabile intreccio tra ideologia religiosa e prassi politica, è difficile ritenere che non vi sia stato alcun influsso della religione assira in Israele e in Giuda durante il periodo della loro sottomissione agli Assiri.

Il culto solare e quello delle divinità astrali nel regno di Giuda ricevono ulteriori conferme da due sigilli entrambi con iscrizione frammen-

FIGURA 6

Coppia di sigilli iscritti con raffigurazione di dea alata



Fonte: Keel, Uehlinger (1992, n. 331).

taria in lingua ebraica di difficile datazione (VIII-VII sec. a.C.) che raffigurano una rielaborazione locale di una dea alata dall'evidente influsso assiro (cfr. FIG. 6; *HAE*, vol. II/2, n. 3.1; Keel, Uehlinger, 1992, pp. 385-9).

RIQUADRO 1

Lo sviluppo del monoteismo

Il termine *monoteismo* è entrato da tempo nel lessico comune delle nostre lingue europee ed è riferito al dogma dell'esistenza di un unico dio, proprio di tre grandi religioni odierne: l'ebraismo, il cristianesimo e l'Islam. Il *monoteismo* si contrappone così al *politeismo*, cioè al credo nell'esistenza di molteplici divinità, spesso ordinate organicamente in un pantheon. Ora però la scienza religionistica moderna ha coniato tutta una serie di altri termini intermedi che, per così dire, descrivono situazioni che si pongono a metà strada tra le citate posizioni. Tra questi citiamo qui l'*enoteismo*, cioè la posizione di coloro che, pur ammettendo una pluralità di divinità, riconoscono la supremazia di un solo dio, e la *monolatria*, che designa la pratica del culto rivolta a una sola divinità, senza però che vi sia una negazione teorica delle divinità altrui. Tutti questi termini sono stati oggetto di ulteriori specificazioni ma, per i limiti del presente lavoro, mi limiterò a questa stringata sintesi.

Gli studi sulla genesi del monoteismo ebraico hanno avuto grande popolarità nel XIX secolo, in conseguenza dello sviluppo delle teorie evoluzionistiche e dell'affermarsi delle tesi di critica letteraria applicate al Pentateuco e alla Bibbia in generale. Ripercorrendo per sommi capi la storia degli studi in proposito (cfr. Gnuse, 1997, pp. 62-128; Stolz, 1996, pp. 4-12), si iniziò con una contrapposizio-

ne tra coloro che teorizzavano lo sviluppo del monoteismo secondo un modello di tipo evoluzionistico (il politeismo inteso come primo passo verso il monoteismo), contro chi invece sosteneva l'esistenza di un monoteismo originario in Israele riconducibile a Mosè e ai primi gruppi di "nomadi" yahwisti, essendo quindi il politeismo una sorta di "decadenza" religiosa. Quest'ultima posizione, teorizzata con forza in termini religionistici da Wilhelm Schmidt (1868-1954), ebbe grande accoglienza durante tutta la prima metà del XX secolo e fino alla fine degli anni settanta, fintanto che alcuni studiosi – tra i quali Bernhard Lang e Morton Smith – avanzarono l'ipotesi che i profeti del IX-VIII sec. a.C. (Elia, Osea ecc.) fossero invece stati i più antichi assertori delle pretese monoteistiche, e che tale idea religiosa dovesse essere stata del tutto minoritaria in quel periodo storico d'Israele. Questi ultimi studi, uniti alle scoperte epigrafiche che documentavano l'esistenza in Israele e Giuda di divinità quali Asherah e Baal portarono a un certo consenso verso l'idea che, nei secoli precedenti la "riforma" di Giosia (VII secolo a.C.), la religione di Israele e Giuda fosse del tutto comparabile a quella dei popoli circonvicini quali Ammoniti, Moabiti ed Edomiti. Tra queste popolazioni infatti il culto di una divinità suprema – Yhwh per Israele e Giuda, Milkom per Ammon, Kamosh per Moab, e Qaus per Edom – non si coniugava con la negazione dell'esistenza di altre divinità, al contrario, era del tutto accettabile che ogni popolo avesse il suo dio protettore (cfr. Dt 32,8; 2Re 3,27). Questo sentire religioso non "escludente" verso l'esistenza di altre divinità rimaneva però fermo nel considerare il proprio dio come divinità suprema, superiore a tutte le altre. Fino al VII secolo a.C. quindi, ci troveremo di fronte a una situazione che potremmo definire di enoteismo "tollerante" (così Pakkala, 1999), oppure di "limitato" politeismo accompagnato da una lieve tendenza al monoteismo. L'inizio di una vera concezione monoteistica andrebbe pertanto spostato in avanti nel tempo, arrivando almeno all'epoca esilica, con la teologia del Deutero-Isaia (Is 43,10-11; 45,14).

Questa posizione "media", accettata da molti studiosi, non è certo l'unica. Da una parte, rimangono infatti alcuni sostenitori dell'ipotesi tradizionale, che ammette l'esistenza di una specie di monoteismo originario yahwista di tipo nomadico, con il culto al solo Yhwh e il conflitto con gli dèi degli altri popoli (ad esempio Lemaire, 2005, che nega anche l'esistenza di una dea Asherah a fianco di Yhwh); all'estremo opposto vi è però anche chi sostiene che in epoca esilica la religione di Israele e Giuda rimase politeistica, continuando ad essere in tutto comparabile con quella dei popoli circonvicini (Weippert, 1990), e finanche durante l'epoca persiana (Niehr, 1999, pp. 239-41).

Dopo questa breve e molto sommaria esposizione sugli studi in merito allo sviluppo del monoteismo ebraico, credo sia importante richiamare quali siano i dati archeologici in nostro possesso in merito a questo problema, per vedere se essi possano essere conciliati con i dati testuali biblici. Dai dati epigrafici forniti nei vari paragrafi di questo capitolo, si può evincere abbastanza chiaramente l'esistenza di altre divinità oltre a Yhwh durante il periodo monarchico di Israele e Giuda. Questa presenza è però piuttosto limitata, infatti sia i nomi divini presenti nelle iscrizioni, sia gli elementi teoforici dei nomi di persona attestano una massiccia presenza del dio Yhwh in confronto con le altre divinità. Oltre ai

dati epigrafici, varie testimonianze iconografiche documentano la presenza di divinità astrali, probabilmente da mettere in relazione con l'influsso operato dalla presenza assira durante il periodo del loro dominio sui regni di Israele e Giuda. Possiamo quindi ritenere con sufficiente sicurezza che durante l'epoca regale, e forse proprio a causa della presenza dell'istituto monarchico, nella religione ufficiale il dio Yhwh godeva di indiscussa preminenza ed era concepito come il dio supremo della dinastia e del popolo. Questa teologia del dio supremo Yhwh (cfr. anche Niehr, 1990) non era però di tipo monoteistico né strettamente monolatrato, poiché l'esistenza e il culto verso altre divinità era chiaramente ammesso e tollerato, soprattutto in riferimento agli altri popoli. A Yhwh era però dovuto il culto ufficiale e lui solo possedeva i caratteri divini della potenza e della benedizione al massimo livello. La presenza di una divinità femminile (Asherah) a fianco (e in subordine) di Yhwh, come concretizzazione e manifestazione dei caratteri benevoli e benedicienti del divino, non fa altro che confermare sia la grandezza e la supremazia del dio Yhwh, sia l'assenza del monoteismo. Nessun'altra divinità era comparabile con Yhwh, ma non vi erano particolari motivi religiosi per negare l'esistenza di altre divinità, visto che la presenza stessa del re e del tempio garantivano e rendevano evidente la superiorità di Yhwh rispetto a tutte le altre divinità.

Perché allora nei libri attribuiti a profeti pre-esilici quali Osea, Michea o Isaia, nei libri dei Re e in altri testi biblici che ci parlano dell'epoca regale troviamo una violenta polemica contro Baal, contro Asherah, contro Astarte, contro Tammuz e varie altre divinità? Per rispondere compiutamente a questa domanda andrebbero analizzati singolarmente tutti i passi biblici nel tentativo di datare con certezza la loro redazione. Non potendo però fare una simile analisi in questa sede, mi limito a riportare un'ipotesi che sta via via raccogliendo sempre maggiori consensi da parte di vari autori: le affermazioni bibliche in merito alla pretesa di esclusività del culto yahwista (quali ad esempio Dt 4,19 ss.; 2Sam 7,22 ss.) non sono da attribuire all'epoca della monarchia, quanto piuttosto sono da considerarsi una retroproiezione di epoca esilica o persiana. Si tratterebbe cioè di una polemica esistente prevalentemente in un'epoca in cui, mancando il regno e il tempio, l'identità religiosa e l'unità del popolo di Giuda poteva essere fondata unicamente sulla fede nel dio Yhwh e non più sull'istituzione regale. Solo dopo l'esilio e ancor più in epoca persiana, il confronto con le divinità dei Fenici (Baal) e degli altri popoli circconvicini rappresentava un vero pericolo all'identità religiosa del popolo ebraico e solo in quest'epoca la pretesa monoteistica divenne pian piano preponderante (cfr. CAP. 8).

Ulteriore indiretta conferma dei culti astrali in territorio giudaico proviene dai passi biblici che criticano tali pratiche; nel libro del profeta Geremia (Ger 7,18; 44,15-30) si menziona ad esempio il culto rivolto verso la "regina del cielo". Nonostante l'identificazione del nome proprio della "regina del cielo" non sia certa, dato che varie dee portavano tale titolo, è indubitabile che si tratti di una divinità astrale. La più probabile can-

didata per tale identificazione è la dea assira Ishtar, ripetutamente omaggiata col titolo “regina del cielo e delle stelle”, ma vi sono anche alcuni testi egiziani secondo cui l’epiteto di “regina del cielo” è attribuito alle dee Anat, Astarte e Qudshu. Altri autori hanno proposto un’identificazione con la dea Asherah, ritenendo che quest’ultima fosse una “interpretazione” giudaica della Ishtar assira. La questione della specifica identità di questa dea non sembra però essere risolvibile, né appare di primaria importanza se teniamo presente che presumibilmente tale epiteto poteva essere attribuito a molteplici divinità femminili.

Il culto solare è invece criticato in Ez 8,16 e nella controversa lista dei culti colpita dalla “riforma” del re Giosia (2Re 23,5). Altre attestazioni di culti astrali sono la frequentemente condannata venerazione della “militia celeste” (cfr. 1Re 22,19; Sof 1,5), anche se spesso tale culto è associato all’adorazione di Yhwh, e la presenza in alcuni nomi di persona di elementi teofori quali “aurora” (*šḥr*) e “luce” (*nwr*).

Il culto

Come ci documentano la Bibbia e l'archeologia, gli antichi Ebrei offrivano sacrifici al loro dio nei santuari di Giuda e di Israele. Per avere un concreto accesso alla realtà del culto durante il periodo dei regni di Israele e Giuda, la testimonianza della legislazione culturale contenuta nei libri biblici del Pentateuco non potrà essere utilizzata facilmente, in quanto essa è il prodotto di una o più opere di redazione compiute in età post-esilica.

Lo studio del culto praticato dagli antichi Ebrei dovrà pertanto rifarsi prevalentemente ai dati, per loro natura occasionali, offerti dall'archeologia. Oltre ai dati archeologici diretti, le informazioni sul culto potranno essere integrate, con una certa approssimazione, sulla base della supposizione che i riti praticati degli antichi Ebrei durante i regni d'Israele e Giuda non dovessero essere molto diversi da quelli dei regni circostanti. Sempre sulla base di detta supposizione, anche alcuni dati biblici che ben si addicono al contesto del culto regale, seppure redatti in epoche posteriori, potranno apportare ulteriori elementi di conoscenza.

Templi e santuari

Nel regno di Israele, le città di Bethel e Dan probabilmente possedevano un santuario regale dove si svolgeva il culto ufficiale (1Re 12,25-33). Questa notizia del I libro dei Re trova una prima conferma per la città di Bethel in Am 7,13 dove si afferma l'esistenza di un "santuario del re" proprio in questa città. Per Dan, invece, la conferma proviene dall'archeologia, poiché proprio in questa città è stato ritrovato uno dei principali centri di culto israeliti. Secondo il testo di 1Re, in questi santuari sarebbe stata dedicata una figura di toro come simbolo della presenza del dio Yhwh. La presenza di tale simbolo culturale in questi santuari non è però stata confermata dall'archeologia, anche se esistono generi-

che attestazioni del culto verso le immagini di toro, quali ad esempio il ritrovamento di una figura bronzea di torello, databile all'incirca nel XII-XI sec. a.C., presso il cosiddetto "Bull-site", un luogo cultuale a cielo aperto ubicato a ca. 30 km nord-ovest di Samaria, oppure la polemica presente nel libro del profeta Osea contro il "vitello di Samaria" (cfr. Os 8,5-6).

Vicino al confine col regno arameo di Damasco, Dan era una importante città del regno di Israele. Qui, oltre a una istallazione probabilmente cultuale con trono e baldacchino presso la porta urbana, nella zona settentrionale della città è stato rinvenuto un complesso cultuale risalente all'inizio del IX secolo a.C. costituito da una grandiosa piattaforma delimitata di ca. 60 × 45 m comprendente alcuni edifici e uno spazio aperto acciottolato (forse una *bāmā*?). All'interno del complesso sono stati trovati un incensiere decorato, una coppa con ossi di animali e altri reperti culturali. Questa installazione, che alcuni connettono all'attività del re Geroboamo I (1Re 12,28-30), fu distrutta verso la metà del IX secolo a.C., probabilmente dagli Aramei di Hazael in occasione delle loro vittorie sugli Israeliti, ma fu presto ricostruita e poi variamente ristrutturata. Pertinenti a questa successiva fase, sono i ritrovamenti di un altare di pietra, di un imponente corno di altare di ca. 50 cm, più altri utensili culturali, vasellame e ossa sempre connessi con attività sacrificali. La fine di questo complesso si data in corrispondenza con le distruzioni operate dagli Assiri (ca. 730 a.C.).

Oltre a questo grande complesso cultuale, l'archeologia ha documentato l'esistenza di altri più piccoli luoghi di culto diffusi sia in città sia nel più vasto territorio del regno di Israele. Questi luoghi di culto, nonostante siano privi delle tipiche caratteristiche architettoniche templari, possono aver svolto funzioni religiose per piccole comunità di fedeli finanche di tipo familiare.

Tra i molteplici ambienti sacri del regno di Israele, si può ricordare il cosiddetto "angolo cultuale" del *locus* 2081 di Megiddo (Zevit, 2001, pp. 220-5), dove in un angolo di una corte intonacata, afferente a un complesso abitativo dello strato VA e databile al IX secolo a.C., sono stati ritrovati, ancora *in situ*, una serie di arredi culturali quali: due altari con corna (uno grande e uno piccolo), alcuni supporti culturali, di cui due fenestrati, varie coppe e brocchette, un piccolo accumulo di grani carbonizzati a terra davanti all'altare più grande, segno di offerte culturali, e una lastra di pietra probabilmente utilizzata come tavola per le offerte. Questo angolo cultuale non può essere classificato come tempio cerimoniale, ma probabilmente serviva al culto officiato alla presenza di un ristretto numero di persone che assistevano all'interno della corte intonacata.

Anche presso Hazor è stata ritrovata una camera d'uso cultuale, databile alla fine dell'XI secolo a.C., nel cui pavimento era stata nascosta una giara contenente dei bronzetti, tra i quali risalta una figurina di divinità maschile, probabilmente un giovane dio di tipo guerriero. Ulteriori ritrovamenti di tipo cultuale nel medesimo contesto, quali ad esempio la base di un calice, un bruciaprofumi, confermano un utilizzo religioso dell'ambiente.

Nel regno di Giuda, la costruzione del tempio di Gerusalemme, di mora del dio Yhwh, da parte del re Salomone è stata più volte sottoposta a severa critica, sia per la mancanza di reperti archeologici, sia per l'odierno indirizzo scientifico che tende a negare per il X secolo a.C. l'esistenza in Giuda di un regno così ricco da poter avere costruito un palazzo regale e un tempio di così grande splendore come invece il racconto biblico di 1Re 6-7 narra (Lehmann, 2003).

Pur non essendo stato rinvenuto in scavi archeologici, il tempio salomonico di Gerusalemme è descritto più volte dalla Bibbia (1Re 6-7; cfr. anche Ez 40-43). Tali descrizioni difficilmente possono essere considerate una memoria diretta della costruzione templare del X secolo a.C., poiché risalgono a narrazioni composte svariati secoli dopo i fatti. Pur non potendo escludere *a priori* che le narrazioni bibliche siano in grado di tramandare la memoria di antiche fonti, quali potrebbero essere ad esempio antiche iscrizioni celebrative (così suppone Liverani, 2005), non sembra però questo essere il caso, sia per il completo silenzio delle fonti a nostra disposizione, sia per l'improbabile esistenza di un così ricco tempio nel piccolo regno di Giuda durante il X secolo a.C. (cfr. quanto osservato nel CAP. 2, pp. 22-3). È invece molto più probabile che la narrazione biblica di 1Re 6-7 faccia riferimento alla realtà esistente negli ultimi anni del regno di Giuda, poco prima dell'esilio babilonese, come dimostrerebbe il confronto della descrizione delle colonne di bronzo fatta in 1Re 7,15-16 con quella di 2Re 25,17 e Ger 52,21 (van Seters, 1997) e l'isolata menzione del "mare" di metallo fuso come bacino per le abluzioni conosciuto dal libro di Geremia (Ger 27,19; 52,17). Questo modello di tempio, ritenuto ideale, probabilmente sarà stato quello che ispirò anche i progetti di ricostruzione di Zorobabele in epoca persiana.

In ogni caso, la maggioranza dei biblisti e degli archeologi ritiene che la descrizione biblica (1Re 6) sia, nei suoi tratti generali, concorde con la realtà storica del tempio durante il regno di Giuda e fonda tale giudizio sulla base della similarità della descrizione biblica con alcune note tipologie templari siro-fenicie del Tardo Bronzo e della prima età del Ferro. Secondo tali studiosi, si può presumere che il tempio di Gerusalemme fosse una costruzione a sviluppo longitudinale, con entrata sul lato corto e tripartito in un vestibolo (*'ûlām* o *'êlām*), una camera principale

(*bêkāl*) e una cella interna (*debîr*), detta anche “santo dei santi” (1Re 6,16), all'interno della quale doveva trovarsi l'Arca dell'alleanza oppure, secondo l'ipotesi di alcuni, l'immagine di Dio, posta su di un trono di cherubini (cfr. 2Re 19,15; Is 6,1; 1Cr 13,6). Questi cherubini probabilmente erano delle figure umano-animali, simili a sfingi o altri quadrupedi alati, con funzione di trono, similmente ai troni reali con cherubini alati rinvenuti in molteplici siti vicino-orientali. C'è da dire però che, recentemente, alcuni autori hanno contestato l'assunto che la descrizione biblica sia realmente storica, sostenendo invece che essa rappresenti solamente una “icona verbale”, cioè una descrizione creata dall'autore con l'intento di edificare un'identità religiosa nazionale intorno al santuario nazionale (McCormick, 2002).

Sempre nel territorio del regno di Giuda, un altro tempio è stato rinvenuto presso la fortezza di Arad, nel Negev. Si tratta di un tempio dalle molteplici fasi di sviluppo, essendo rimasto in utilizzo per vari secoli (ca. IX-VII sec. a.C.). La datazione delle fasi archeologiche presenta diverse incertezze (Herzog, 2001), così che è difficile riuscire a seguire con sicurezza la cronologia delle varie distruzioni e ricostruzioni del tempio. Ad ogni modo, la struttura del tempio rimase sostanzialmente omogenea durante le sue varie fasi di sviluppo, essendo esso costituito da una cella a sviluppo laterale con una nicchia opposta all'entrata, il tutto preceduto da un ampio cortile. Interessante notare che, durante le diverse distruzioni e ricostruzioni, la nicchia rimase sempre allo stesso posto, mentre variabili furono la grandezza della cella, così come la posizione e la grandezza dell'altare per i sacrifici e delle stele.

Anche per il regno di Giuda, oltre a questi due templi, l'archeologia documenta l'esistenza di più piccoli luoghi di culto, specialmente all'interno di fortezze o caravanserragli, prevalentemente nelle vicinanze dei luoghi di frontiera (Lachish, Kuntillet 'Ajrud, Beer-Sheba), dove probabilmente più forte era la possibilità che differenti culture – e quindi religiosità – si incontrassero nel medesimo luogo.

Presso l'importante città giudaica di Lachish è stata rinvenuta una stanza di culto (*cult room* 49) databile alla fine del X-IX sec. a.C. Si tratta di una piccola camera: su tre lati aveva banchette da deposito; quelle poste di fronte all'entrata erano caratterizzate da una depressione, come a formare una specie di nicchia davanti alla quale è stato ritrovato un altare a quattro corna, simile a quelli rinvenuti presso Hazor e Megiddo. Il carattere cultuale della camera è confermato inoltre dai molteplici arredi cultuali quali incensieri, calici, lucerne e molte ossa di caprovini interpretabili come resti di attività sacrificale. La presenza inoltre di vari altri arredi, come brocche, brocchette, coppe e una pentola, ha fatto supporre che qui fossero preparati anche pasti sacrificali.

Un piccolo ambiente di Kuntillet 'Ajrud, isolato caravanserraglio nel Sinai sulla via che conduceva al Mar Rosso, ha provocato lunghi dibattiti in merito ai suoi supposti caratteri culturali (Hadley, 2000). Presso l'entrata della fortezza è stato ritrovato un vano completamente intonacato e decorato, di forma stretta e allungata, con banchette da deposito su tutti i lati esclusa l'entrata. In questo ambiente, che non consentiva la permanenza di persone, sono state rinvenute diverse grandi giare (*pitthoi*) decorate con figure antropomorfe, il dio apotropaico egiziano Bes, e iscritte con epigrafi menzionanti diverse divinità (alcune di esse sono state citate nel CAP. 3). L'analisi dei dati archeologici, epigrafici e iconografici ha reso probabile l'interpretazione del sito come polifunzionale: da una parte stazione di ristoro lungo la via commerciale diretta verso Eilat, dall'altra quella di controllo del territorio e del commercio con forti connotazioni ideologiche e religiose. Gli aspetti religiosi attestati in questo vano, con iconografie religiose e iscrizioni menzionanti le divinità Yhwh, Asherah e Baal, permettono di ipotizzare la presenza di forme religiose eterogenee all'interno di un centro che, con tutta probabilità, era stato voluto e costituito dall'autorità regale di Giuda.

La compresenza di elementi afferenti a culture diverse è stata trovata anche a Horvat Qitmit, un santuario "edomita" posizionato circa 10 km a sud di Arad dove, oltre a una testa di divinità con tre corna e a iscrizioni menzionanti Qaus – il dio supremo degli Edomiti –, l'analisi della ceramica ha mostrato che una parte di essa proveniva dalla regione giudaica di Beer-Sheba. L'attribuzione di quest'ultimo sito alla sola cultura edomita dovrebbe pertanto essere specificato meglio (cfr. Oggiano, 2005, pp. 176-8).

Oltre ai templi e ai santuari, la Bibbia nomina frequentemente la *bāmâ*, tradotto usualmente con "alto luogo" o "altura", anche se etimologia e significato esatto del termine ebraico rimangono discussi. Tradizionalmente, seguendo il solo testo biblico, si pensava agli "alti luoghi" come ad alture naturali o artificiali, caratterizzate da una particolare sacralità dello spazio e presso le quali si svolgevano culti di varia natura ritenuti di origine antica ("cananea") e di natura idolatrica. Tra le varie attività di culto che, secondo la Bibbia, si svolgevano in tali alture si possono citare i sacrifici presso gli altari, i culti presso stele o la *asherah*, le offerte di incenso. Tale visione è stata però negli ultimi decenni più volte criticata sia per la dubbia etimologia, sia per la evidente tendenziosità polemica del racconto biblico (2Re 17,9 ss.), sia perché spesso tali "alture" non sono affatto rurali o collinose, ma pienamente urbane (1Re 12,32; 2Re 17,9.29). La correlazione della *bāmâ* con alcuni ritrovamenti archeologici così denominati (come ad esempio a Dan) è inoltre particolar-

mente problematica, poiché la definizione di tali luoghi di culto come “alti luoghi” corre il rischio di cadere in un circolo vizioso ermeneutico secondo cui, essendo la *bāmâ* una piattaforma culturale in altura, ogni piattaforma culturale fuori città è classificata come *bāmâ*.

Seguendo alcuni recenti studi sulla *bāmâ* (Gleis, 1997; Fried, 2002), seppur con una certa cautela, appare più probabile che con questo termine la Bibbia abbia indicato un luogo di culto della città o della “comunità locale” che si pone, per così dire, a metà strada tra il culto familiare e quello ufficiale. Questi luoghi di culto sarebbero quindi collocati in luoghi protetti e di pertinenza cittadina, con la presenza di fabbricati, fors’anche templi, per l’esecuzione di attività culturali in onore della divinità locale, probabilmente con la finalità di ottenere protezione e benedizione. Anche la presenza di un altare “a cielo aperto” potrebbe essere una caratteristica della *bāmâ*. È probabile, seppure alcuni studiosi non ne siano convinti, che vi fosse un intervento anche del sovrano nella costruzione della *bāmâ*, come sembra attestare la Bibbia e l’iscrizione moabita del re Mesha: «ed io feci questa *bāmâ* per (il dio) Kamosh presso Qeriho» (KAI 181, linea 3). La concreta realtà del culto presso le “alture” resta comunque in parte speculativa, poiché il termine *bāmâ* ha subito uno sviluppo in senso dispregiativo nella teologia deuteronomistica (cfr. riquadro 2), così che gli alti luoghi divennero sinonimi di culti “idolatrici” e non accettabili. La frequente affermazione dell’aver tollerato (o abbattuto) il culto presso le “alture” diviene così un *cliché* letterario fisso per il giudizio teologico espresso dall’autore biblico sui vari re di Israele e Giuda (cfr. 1Re 3,3; 22,44; 2Re 12,4; 14,4; 15,4 ecc.).

RIQUADRO 2

La centralizzazione del culto (e il *Deuteronomista*)

È noto che secondo la legislazione deuteronomica (cfr. Dt 12) gli Ebrei non potevano offrire sacrifici al loro Dio in un qualsiasi santuario, ma solo il tempio di Gerusalemme poteva essere impiegato allo scopo di celebrare culto a Yhwh. Questa teologia della *centralizzazione* del culto è stata molto discussa sia nei suoi contenuti teologici, sia nella sua valenza storica.

Dal punto di vista teologico, la centralizzazione del culto presso Gerusalemme risponde all’usuale concetto religioso che vede il dio supremo “abitare presso” il popolo che lui si è scelto. Nella teologia regale attestata in varie iscrizioni vicino-orientali, si legge come il dio supremo elegge e sceglie un luogo per “abitare” presso il suo popolo, così che il re – su comando divino – si incaricherà di costruire il tempio quale “dimora terrena” della divinità. Questa teologia del tempio intesa come abitazione di dio presso la sua gente è ben attestata non solo nella Bibbia ebraica (Dt 12,11; 14,23; 1Re 8,13 ss.; 2Cr 6,1-2; Is 8,18), ma anche in alcune iscrizioni reali di re fenici e aramei, come ad esempio l’iscrizione del re

Eshmunazor di Sidone del V sec. a.C.: «[Io e mia madre] costruimmo le case degli dèi: il tempio di Astarte presso Sidone “della terra del mare”, e *facemmo abitare* Astarte presso “potenti cieli”» (KAI 14, linee 15-17), o l'iscrizione del re Panamuwa di Sam'al dell'VIII sec. a.C.: «Io Panamuwa dedicaì un tempio agli dèi di questa città; io lo costruii e *vi feci abitare* gli dèi» (KAI 214, linea 19).

Dal punto di vista storico, si è discusso molto sull'effettiva attuazione di un culto centralizzato durante il regno di Giuda, poiché sia la realtà dei regni circconvicini, sia i molteplici riferimenti biblici a culti “idolatrici” sulle “alture” (1Re 14,23) rendono del tutto inverosimile una centralizzazione del culto nel tempio di Gerusalemme già durante il regno di Salomone, come invece alcuni passi biblici vorrebbero far intendere (1Re 3,2-3). Inoltre, il comandamento della centralizzazione culturale di Dt 12 messo sulla bocca di Mosè è uno degli elementi fondamentali su cui si basa l'ipotesi della redazione unitaria della “opera storiografica deuteronomistica”, che comprenderebbe l'insieme dei libri biblici dal Deuteronomio ai Re (Römer, 2007, pp. 57-65). L'ipotesi di una redazione coerente e unitaria dell'insieme dei libri biblici dal Deuteronomio ai Re, sotto l'influsso della teologia tipica del libro del Deuteronomio, risale a Martin Noth (1943), ma trova i suoi prodromi già nelle osservazioni compiute da Wilhelm Martin L. de Wette (1805) sulla possibilità che il libro “ritrovato” nel tempio durante il regno di Giosia (cfr. 2Re 22-23) non fosse altro che il nostro Deuteronomio. Appare infatti abbastanza evidente che le riforme religiose operate da Giosia sulla base del libro “ritrovato” – quali l'eliminazione di simboli cultuali, di santuari e sacerdoti extra-templari, della venerazione agli dèi astrali ecc. – corrispondano alle prescrizioni del Deuteronomio.

Ora però, il racconto biblico del ritrovamento nel tempio gerosolimitano del “libro della legge” e la sua successiva lettura di fronte al re non può essere ritenuto come un puro resoconto storico del tempo di Giosia, sia perché vi sono evidenti riferimenti al successivo esilio babilonese (2Re 22,16-17), sia perché il “ritrovamento” di un antico scritto nascosto è un noto motivo letterario che forniva ai sovrani antichi l'opportunità di eseguire restauri e modifiche agli impianti templari rispettando i dettami della divinità espressi proprio nel documento miracolosamente “ritrovato”. È pertanto discutibile la teoria che identifica l'odierno libro del Deuteronomio con il supposto libro “ritrovato” al tempo di Giosia.

Tornando ora al capitolo Dt 12 che contiene il comandamento della centralizzazione del culto, esso sembra aver subito una serie di rielaborazioni successive che, secondo alcuni moderni studi esegetici, sarebbero terminate solo in epoca persiana. Una simile datazione tarda di Dt 12,2-7 trova conferma nell'osservazione che la teologia del santuario unico, con la conseguente soppressione di ogni altro luogo di culto all'infuori di Gerusalemme, esprime un'ideologia religiosa di tipo “separatista”, simile a quella contenuta nei libri di Esdra e Nemia, dove i ritornati dall'esilio babilonese consideravano blasfemi i culti praticati dalla popolazione rimasta in patria, e cercavano di non mischiarsi col “popolo del paese” (cfr. CAP. 8).

In conclusione, la centralizzazione del culto a Gerusalemme, pur rifacendosi a una teologia del tempio tipica del periodo regale, dove il santuario rega-

le rappresentava il luogo privilegiato e scelto da Dio per abitare in mezzo al suo popolo, troverà la sua espressione compiuta solamente molto più tardi, in epoca persiana o fors'anche ellenistica, quando i sacerdoti, non essendo più dipendenti di palazzo, assunsero funzioni che precedentemente spettavano al re. L'assenza di una concreta centralizzazione del culto in epoca pre-esilica è inoltre dimostrata dalla celebrazione di un culto sacrificale presso il tempio di Yaho (*Yhw*) nella comunità giudaica di Elefantina fino alla fine del secolo V a.C. quando tale tempio fu distrutto da alcuni egiziani (Dion, 2002; Contini, 2009, pp. 179-83). Preferiamo invece sospendere il giudizio sull'attestazione di un ulteriore «tempio di Yahô» in epoca persiana che ricorre in un ostrakon aramaico della regione di Maqqedah (Lemaire, 2004) poiché tale reperto non proviene da scavi regolari, ma dal mercato antiquario.

Arredi e oggetti di culto

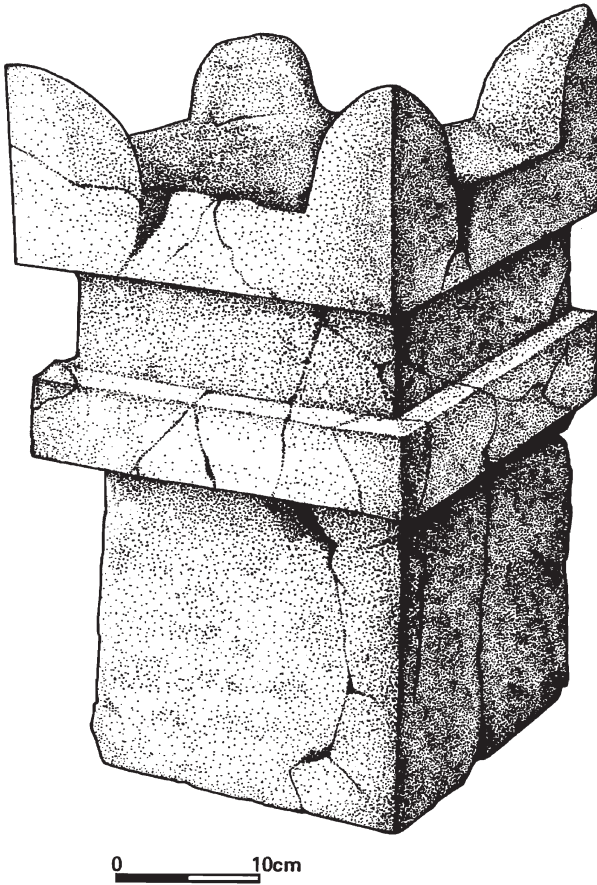
Sia la terminologia biblica, sia l'archeologia documentano la presenza di molteplici oggetti e manufatti destinati al culto. Nonostante l'abbondanza delle fonti, l'argomento rimane complesso, sia perché non sempre è chiara la destinazione culturale degli oggetti – avendo alcuni manufatti culturali anche un utilizzo domestico – sia perché il vocabolario culturale biblico è di tipo tecnico e, nonostante i molti studi, spesso rimane oscuro perfino agli specialisti. Volendo limitare la nostra attenzione alle sole attestazioni culturali riferibili con più probabilità all'epoca antica, si dovrà innanzitutto escludere la legislazione culturale del post-esilio e quindi tutto l'insieme dei riferimenti culturali del Pentateuco.

I più rilevanti arredi della pratica culturale, attestati sia archeologicamente sia dalla Bibbia, sono certamente gli altari (*mizbēah*). Si tratta di manufatti presso i quali i fedeli presentavano, spesso bruciandole, le offerte alla divinità (cfr. *infra*, pp. 65-8). Archeologicamente, sono stati ritrovati vari altari calcarei – interi o in frammenti – ad Arad, Beer-Sheba, Dan, Megiddo, Gezer, Lachish e altri siti ancora. Una tipologia diffusa era quella del tipo con quattro corna (Gitin, 2002; cfr. FIG. 7), cioè con quattro rialzamenti concavi verso il centro ai quattro angoli dell'altare, la cui funzione, seppure non del tutto chiara, sembra sia stata quella di simboleggiare la potenza divina. Altari di questo tipo sono stati rinvenuti ad esempio nella città israelitica di Dan, così come in quella giudaica di Beer-Sheba, e sono ben noti anche dai testi biblici (1Re 1,50 ss.; Am 3,14). Altri siti israelitici hanno fatto rinvenire altari con corna solamente abbozzate (Dan, Gezer, Shechem) oppure senza corna. Alcuni altari, come quello di Arad e Beer-Sheba, sono di grandi dimensioni e certamente erano inamovibili, mentre altri sono di piccole dimensioni (Megiddo) e

probabilmente servivano per i culti locali o familiari, e al limite potevano anche essere trasportati in luoghi più opportuni per dedicare le offerte agli dèi, come ad esempio presso il tetto delle abitazioni (Sof 1,5; Ger 19,13). È bene sottolineare che la funzione degli altari in generale non doveva essere solamente quella di eseguire i sacrifici animali, ma piuttosto quella di bruciare l'offerta alla divinità, che spesso poteva consistere anche in doni vegetali, come la denominazione "altare per bruciare incenso" (Es 30,1) rende evidente.

FIGURA 7

Altare a quattro corna proveniente da Megiddo



Fonte: Gitin (2002, fig. 3).

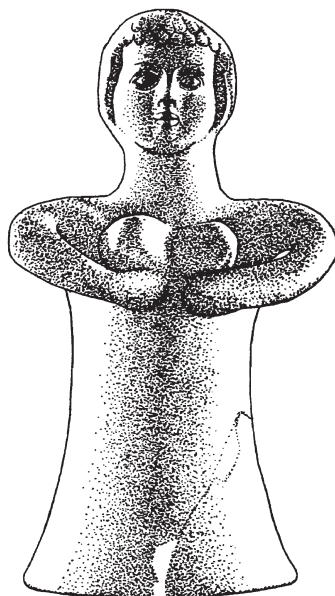
Un posto di particolare rilievo nella discussione sulla religione del regno di Giuda occupano le cosiddette “figurine a pilastro” (Kletter, 1996). Si tratta di centinaia di figurine fittili, spesso solo frammenti di figurina, ritrovate in contesti privati, domestici o più raramente funebri, prevalentemente durante l’VIII e il VII secolo a.C. in svariati siti del regno di Giuda, compresa la stessa Gerusalemme. Queste figurine riproducono a tutto tondo un’immagine antropomorfa femminile, eretta e con le braccia che sorreggono un grande seno (cfr. FIG. 8). Il loro nome deriva dalla forma della parte inferiore del corpo, una specie di piedistallo tondo che si allarga alla base per permettere alle figurine di rimanere in piedi, senza che vi sia raffigurazione delle gambe o dei genitali femminili. La caratteristica principale di queste figurine è la prominenza del seno che, in contrasto con le placchette di donna nuda dai genitali molto evidenti tipiche del Tardo Bronzo, non enfatizza l’aspetto della fertilità, ma piuttosto quello di dea (o donna) nutrice. L’evidente popolarità di queste figurine nel regno di Giuda ha portato vari studiosi a ipotizzare che esse rappresentassero la dea Asherah, ma è bene sottolineare che i caratteri di queste figurine sono molto generici, così che qualsiasi divinità femminile tutelare potrebbe esservi qui raffigurata; inoltre, anche la stessa qualità culturale delle figurine a pilastro giudaite è stata messa in dubbio da alcuni studiosi, così che l’insieme del fenomeno rimane ancora aperto alla discussione interpretativa.

Un oggetto culturale contro cui la Bibbia più volte ha alzato la sua voce è la stele (*maṣṣēbâ*, cfr. Dt 16,22), cioè un blocco di pietra collocato in posizione eretta che poteva essere iscritta o meno, con o senza raffigurazioni iconografiche. Alcuni passi biblici attestano indirettamente l’esistenza di tali oggetti di culto per il popolo di Israele e Giuda (così Gn 31,13; 2Re 18,4; Os 3,4; 10,1). L’archeologia, da parte sua, ha evidenziato che le stele avevano diverse finalità (celebrative, commemorative ecc.), tra le quali anche quella culturale, potendo esse costituire il segno o la rappresentazione di una divinità (stele di culto), o il dono dedicato a una divinità (stele votiva). Varie stele culturali sono state rinvenute in siti israelitici, come ad esempio nel tempio di Arad (cfr. anche *supra*, p. 52), dove nella nicchia posta di fronte all’entrata, nello spazio che doveva di certo essere il luogo più sacro del santuario, era posta una stele aniconica che, molto probabilmente, aveva la funzione di rappresentare la divinità.

Un’altra categoria di oggetti con una rilevante funzione culturale era quella dei supporti culturali (*cult stands*) – cilindrici, conici o a base quadrata – che potevano essere molto semplici, ma finanche splendidamente decorati a rilievo, come ad esempio quello rinvenuto da Lapp a Taanach (Beck, 1994), costituito da quattro registri tutti con ricca deco-

FIGURA 8

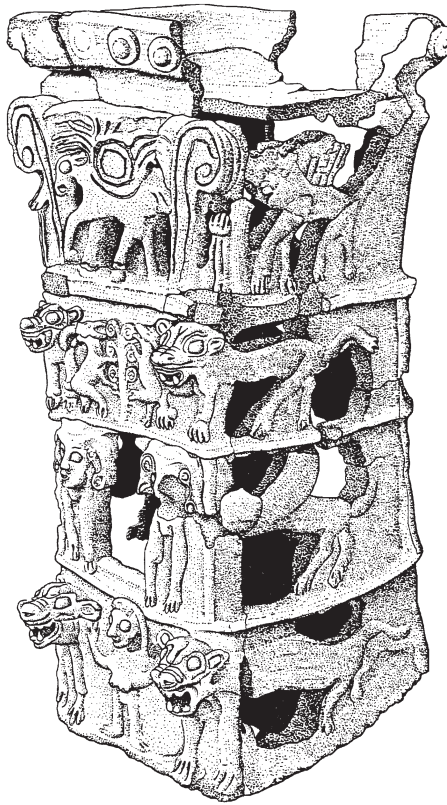
Esempio di figurina fittile “a pilastro”



Fonte: Keel, Uehlinger (1992, n. 321a).

razione figurata: il primo registro in basso con una figura femminile nuda che afferra due leoni, il secondo con due sfingi, il terzo con un albero sacro affiancato da capridi al centro e ai lati due leoni, mentre l'ultimo registro in alto è decorato con un animale sormontato da un sole alato e affiancato da volute (cfr. FIG. 9). L'utilizzo di questi supporti culturali non è stato definito con certezza, probabilmente essi servivano da piedistalli per coppe, come bruciaprofumi o, al limite, supporti per immagini culturali. Le figure di sfingi alate, del sole alato, dell'albero sacro, che spesso decorano tali supporti, ricordano le medesime decorazioni del repertorio iconografico templare (sfingi, colonne con capitelli a volute, sole alato) e che rappresentano la presenza della divinità. Alcuni studiosi hanno cercato di identificare la divinità rappresentata nelle immagini del citato supporto culturale di Tell Tanaach, ma è difficile offrirne una lettura d'insieme certa (Oggiano, 2005, pp. 71-4). Numerosi altri supporti culturali sono stati rinvenuti nel territorio di Israele e Giuda (Hazor, Tell Qasile, Beth-Shean, Megiddo, Lachish ecc.) durante l'epoca monarchica.

FIGURA 9
Piedistallo cultuale da Taanach



Fonte: Keel, Uehlinger (1992, n. 184).

RIQUADRO 3
Culto aniconico e divieto delle immagini di culto

La yahwismo collega strettamente l'idea monoteistica della religione (cfr. riquadro 1) con il divieto di realizzare immagini di culto (Es 20,3-5; Dt 5,6-9). Questi due *comandamenti* sono stati da sempre considerati tipici della religione ebraica, avendo essi prodotto notevoli effetti non solo nell'ebraismo, ma anche nell'Islam e, in parte, nel cristianesimo.

Questa unanimità di giudizio cade però immediatamente non appena si cerca di delineare il significato preciso che il divieto contro le immagini di culto ha nel testo biblico, e non appena si cerca di determinare il periodo storico durante il quale si affermò l'aniconismo in Israele e Giuda.

Il testo del secondo comandamento è ben noto: «Non ti farai idolo (*pesel*), [né] alcuna immagine (*kōl t^emûnâ*) di quanto è lassù nel cielo, né di quanto è quaggiù sulla terra, né di quanto è nelle acque sotto la terra» (Es 20,4; cfr. Dt 5,8 dove, non essendoci la prima congiunzione, il sintagma “alcuna immagine” può essere inteso come esplicativo di “idolo”), ma è necessario specificare cosa indichino i termini ebraici tradotti qui con *idolo* e *immagine*. Da un punto di vista religionistico, infatti, è necessario distinguere se si tratta di un’immagine di culto o di un’immagine in genere.

Nel Vicino Oriente antico il culto verso le immagini divine è una realtà ben nota. Le immagini cultuali delle divinità devono però essere distinte dalle semplici immagini, perché solo alle prime si riservava un vero culto attraverso atti di venerazione: esse erano ritualmente lavate, vestite, nutrite, onorate, poste nelle celle del santuario; ad esse si dedicava personale specifico per l’organizzazione liturgica ed erano portate ritualmente in processione. I fedeli, inoltre, ritenevano che tali immagini fossero la manifestazione diretta della divinità. Ben lungi dall’essere prive di vitalità, le immagini divine possedevano la forza benedicente e protettiva del dio che rappresentavano e potevano pertanto divenire oggetto di culto oppure essere impiegate come amuleti. La funzione di rappresentanza dell’immagine cultuale è evidente ad esempio in Sal 17,15, tradotto letteralmente da BCEI del 2008: «Ma io nella giustizia contemplerò il tuo volto, al risveglio mi sazierò della tua immagine (*t^emûnâ*)», mentre precedentemente la BCEI del 1974 traduceva *t^emûnâ* con «presenza», esplicitando la funzione svolta dall’immagine. Il comandamento biblico di Es 20,4, con i termini *pesel* e *t^emûnâ*, sembra quindi riferirsi precipuamente alle immagini cultuali, non alle immagini *tout court*, né ai simboli cultuali aniconici come ad esempio le stele.

Le fonti bibliche utilizzano però un ampio vocabolario per indicare gli oggetti di culto: *pesel*, cioè un’immagine divina intagliata o scolpita; *massekâ*, cioè un’immagine originata per fusione (Es 32,4; 2Re 17,16); *t^emûnâ* la forma o l’apparenza esteriore in senso generico (Sal 17,15); *semel* “idolo, statua” (Dt 4,16; Ez 8,3), *’ăšabbîm* “idoli, effigi” (Mi 1,7; cfr. Is 2,8); *gillulîm*, e diversi altri. Non è facile dunque comprendere bene l’estensione di tale divieto. Inoltre, alcuni autori reputano questo comandamento un’aggiunta inserita tra Es 20,3 e 20,5 (e rispettivamente Dt 5,7 e 5,9) poiché in tali versetti si parla di *dèi* al plurale: «Non avrai altri dèi [...] non ti prostrerai a *loro*», mentre il divieto delle immagini, posto in mezzo ha il singolare. Secondo tali studi, Es 20,5 (e Dt 5,7) sarebbe pertanto da connettere direttamente a Es 20,3 (Dt 5,9).

Spesso i suddetti termini cultuali ricorrono all’interno di polemici attacchi rivolti contro il loro utilizzo da parte dei popoli pagani oppure dello stesso popolo d’Israele. Questa frequente polemica biblica contro le immagini di culto, unita all’assenza di qualsiasi testimonianza archeologica in merito a una immagine di Yhwh, ha portato alla diffusa tesi che la religione yahwista possedesse fin dall’inizio il carattere del culto aniconico. Tale originale aniconismo sarebbe da porre in relazione con l’originario carattere nomadico della religione d’Israele e pertanto da collocare prima ancora del sorgere dei regni di Israele e Giuda (co-

sì ad es. Dohmen, 1985; Albertz, 2005, p. 106). Altri hanno addirittura sostenuto l'esistenza di un più generico aniconismo semitico nord-occidentale (Mettinger, 1995, 2005) all'interno del quale si dovrebbe collocare quello israelitico. Questo originario culto senza immagini divine andrebbe inteso solo come un *de facto* aniconismo, non essendo ancora stato espresso compiutamente il divieto contro ogni immagine divina, cioè un aniconismo *programmatico*, tipico della religione yahwista dei secoli successivi.

Recentemente, però, alcuni studiosi hanno criticato la suddetta ricostruzione sostenendo che il comandamento contro le immagini divine fosse un'innovazione religiosa da porsi dopo l'epoca regale (così ad esempio Uehlinger, 1997; Niehr, 2003). Tale moderno riorientamento degli studi prende avvio sia dalla recente revisione delle datazioni dei testi biblici, sia dalla rinnovata analisi di alcuni testi biblici inseriti in un più preciso contesto archeologico.

Per quanto concerne i testi biblici, l'odierna tendenza a datare la redazione finale del Pentateuco in epoca post-esilica, rende difficile sostenere la tesi di un aniconismo originario di epoca nomadica, mentre appare più credibile che esso sia l'attestazione di un'innovazione religiosa sviluppatasi dopo la distruzione della monarchia e del tempio, quando non era più possibile celebrare la presenza di Dio nel tempio nei modi usuali delle monarchie vicino-orientali. Un forte impulso avverso le immagini divine potrebbe essere stato causato proprio dalla contrapposizione tra la comunità degli esiliati e le celebrazioni babilonesi. Inoltre, se è vero che i testi biblici sono spesso polemici contro le immagini divine, tale polemica perdura almeno fino alla fine del VI secolo a.C., visto che è ben presente in testi profetici (post-)esilici come Ez 16,17 ss. e Ger 10,9 (cfr. anche Ez 8,10-11). La presenza di una simile polemica manifesta però indirettamente l'esistenza delle immagini cultuali. Non solo, ma alcuni passi biblici sembrano contenere indicazioni della presenza di statue o immagini all'interno dei santuari. Ad esempio, i vitelli d'oro dei santuari di Israele di Bethel e, forse, Dan sono indizi a favore di un culto iconico durante l'epoca monarchica (1Re 12,26-32; 2Re 10,29; cfr. anche Os 13,2); similmente, anche la menzione di un'immagine (*pesel*) della dea Asherah nel tempio di Gerusalemme (2Re 21,7) conferma l'esistenza di un tale culto iconico.

Dal punto di vista archeologico, nel territorio della Palestina sono documentabili abbondanti figure iconiche di divinità per tutto il periodo del Tardo Bronzo, mentre nel I millennio a.C. le cose si complicano, poiché rimane dubbio se alcuni di questi reperti iconici siano da comprendersi come immagini divine di culto. Tra le figure iconiche ricordiamo qui le figurine fittili dette "a pilastro" e da alcuni interpretate come divine (cfr. FIG. 8), i molteplici amuleti raffiguranti Sachmet, Isis o Bes (cfr. FIGG. 10-11, 14) o alcuni supporti per bruciaprofumi utilizzati per il culto domestico con raffigurazioni animali e antropomorfe (cfr. FIG. 9). Oltre a queste sono state pubblicate alcune statuette di divinità da Gezer, Hazor e Tel Zeror, e un gruppo fittile di provenienza sconosciuta databile all'incirca nel VII secolo a.C. e raffigurante una coppia di figure antropomorfe in trono, o su un carro (cfr. Uehlinger, 1997). Recentemente infine si è avuta notizia di una statuetta eburnea da Tel Rehov del IX secolo a.C. raffigu-

rante una figura maschile in trono (Mazar, 2007) interpretabile però anche come sovrano. Nessuno di questi reperti è attribuibile con certezza al dio Yhwh.

In conclusione, l'archeologia documenta la presenza di un consistente patrimonio religioso iconografico durante la prima metà del I millennio a.C. in Israele e Giuda; esso però risulta molto meno ricco di quello esistente durante il II millennio a.C.; molte di queste immagini sono di importazione o raffigurano divinità straniere (Isis, Sachmet), mentre nessuna icona del dio Yhwh è stata finora ritrovata. La mancanza di una prova certa del culto iconico di Yhwh non dovrebbe però essere così automaticamente trasposta in una prova della mancanza di immagini nello yahwismo, poiché si tratta di un argomento *e silentio*, e tanto più perché alcune affermazioni compiute nelle iscrizioni assire dal re Sargon II in merito alla distruzione di Samaria potrebbero essere interpretate come un atto di depredamento di statue divine nel tempio di Samaria (cfr. Is 10,9-11; per i testi assiri cfr. Becking, 1997, e diversamente Na'aman, 1999).

Concludendo, l'insieme dei dati biblici e archeologici, inseriti anche nel contesto più ampio delle antiche monarchie vicino-orientali, sembrerebbe propendere verso l'esistenza di un'iconografia religiosa in Israele e Giuda durante l'epoca monarchica, iconografia documentata almeno per divinità diverse da Yhwh. Questa pratica iconica non preclude l'esistenza di attitudini più o meno forti di un antico culto aniconico nello yahwismo, ma la pretesa biblica di un originale yahwismo *puro* e *incontaminato*, aniconico e monoteista, già definito fin dal periodo dello "stanziamiento" del popolo di Israele in Palestina, deve essere giudicata come una retroproiezione ideale, compiuta con l'intento di conferire autorità a un processo di innovazione religiosa avvenuto in epoca più tarda.

Il personale addetto al culto

Tutti coloro incaricati di eseguire azioni o riti di venerazione verso una divinità, siano essi sacrificali o meno, possono essere inclusi tra il personale addetto al culto. Nel nostro odierno senso religioso, il compito di celebrare le azioni culturali spetta prevalentemente, se non esclusivamente, al *sacerdote*, cioè a colui che maneggia le cose sacre o celebra i riti sacri. Sempre nel nostro usuale modo di intendere, la figura del sacerdote comprende in sé anche l'aspetto di intermediazione tra la divinità e i fedeli, essendo egli il rappresentante della divinità di fronte ai fedeli e – viceversa – potendo egli rappresentare i fedeli di fronte alla divinità.

Questo nostro modo di comprendere il ruolo del sacerdote scaturisce prevalentemente dalla cultura latina e, per tramite di essa, dalle funzioni di culto e rappresentanza che alcuni testi della Bibbia attribuiscono al sacerdote (*kōhēn*). Purtroppo però sia la testimonianza della Bibbia sulle funzioni del *kōhēn*, sia l'esperienza cristiana non corrispondono pienamente alla reale attività di culto praticata in Israele e Giuda pri-

ma dell'esilio babilonese, cioè durante il periodo della monarchia, poiché esse sono testimonianze di una realtà da collocare in un periodo storico in cui l'istituzione monarchica non esisteva più da alcuni secoli. Se invece rivolgiamo la nostra attenzione alle testimonianze dirette dei regni circonvicini durante il II e I millennio a.C., ci accorgiamo che il ruolo di intermediario tra i fedeli e la divinità, così come le funzioni di principale officiante, non era svolto dal sacerdote, quanto piuttosto era assegnato al sovrano. La supposizione che anche negli antichi regni di Israele e Giuda il re svolgesse un ruolo eminente nel culto è confermata da alcuni accenni all'interno di vari salmi regali quali ad esempio Sal 2,10-11 «ed ora, o re, siate saggi [...] servite Yhwh con timore» o Sal 68,28 ss., così come anche da molteplici informazioni offerte dai libri storici, quali ad esempio 1Sam 13,9; 2Sam 6,13; 1Re 8,2-5 o 2Re 16,12-15, dove l'esecuzione di sacrifici animali per la divinità, così come il compito di benedire tutta l'assemblea riunita, è attribuito esplicitamente al re.

Proprio la grande difficoltà di individuare nel testo biblico notizie storicamente attendibili inerenti al culto praticato durante l'epoca regale, poiché il testo biblico è il risultato di un complesso, sovrapposto e a volte anche volutamente selettivo sviluppo di informazioni sulla prassi cultuale, ha portato alla tacita rinuncia di scrivere una vera storia del sacerdozio in Israele in epoca pre-esilica. Opere complessive sulla storia del sacerdozio, come quella di Aelred Cody (1969) o di altri prima di lui, oggi non potrebbero più essere redatte, sia per l'eccessivo credito storico che veniva attribuito da esse alla narrazione biblica, sia per l'attuale impossibilità di ottenere consenso in merito alla datazione dei testi biblici.

In ogni modo, prima di gettare completamente la spugna nel tentativo di avere qualche informazione sul culto praticato in Israele e Giuda durante il periodo pre-esilico, cercherò di presentare alcuni dati che, presumibilmente, possono essere considerati realistici sulle antiche pratiche culturali di questi regni. Per riuscire nell'intento, cercherò di inserire le informazioni del testo biblico all'interno del quadro archeologico sui luoghi di culto delineato nel paragrafo precedente.

Un primo dato da considerarsi pressoché certo è quello che il sacerdote (*kōhēn*) svolgeva il culto sacrificale presso l'altare dei templi anche prima dell'esilio (2Re 16,15; Lv 9); in questo periodo è molto probabile che l'attività sacrificale del sacerdote fosse una funzione vicaria del re, sia perché molti testi extra-biblici confermano il re quale operatore culturale per eccellenza (cfr. KAI 13, linee 1-2), sia perché anche il testo biblico informa sulla responsabilità del sovrano in merito agli affari culturali, sia infine perché secondo 1Re 4,1-4 i sacerdoti erano annoverati tra i funzionari regali. In 1Re 12,30 ss., ad esempio, si narra che il re Geroboamo I eresse un santuario, costituì sacerdoti, istituì una festa religiosa e offrì sa-

crifici presso l'altare. Probabilmente il re compiva le azioni sacrificali solo in alcune date particolari (1Re 9,25: «Tre volte all'anno Salomone offriva olocausti e sacrifici di comunione sull'altare che aveva costruito per Yhwh e bruciava aromi su quello che era davanti a Yhwh»), mentre i sacerdoti ne erano responsabili durante tutto l'anno (cfr. anche 2Re 16,15). Altre azioni culturali che ben si inseriscono nelle usuali attribuzioni culturali dei sacerdoti fin dai tempi antichi sono quelle di bruciare incenso (Lv 24,7; 1Sam 2,28), di versare libagioni (Os 9,4) e di offrire focacce (Lv 24,7). Ulteriori azioni che la legislazione biblica attribuisce al sacerdote, come quella di suonare lo *shofar* (Lv 25,9), di distinguere le cose pure dalle impure (Ez 22,26), di benedire il popolo nel nome di Yhwh (Dt 21,5) sono invece probabilmente da riferirsi all'epoca post-esilica. È probabile che vi fosse una gerarchia all'interno del sacerdozio già in epoca pre-esilica, ma non è possibile specificare meglio le funzioni del “gran sacerdote” (Nm 35,25), o dei “sacerdoti anziani” (Is 37,2; Ger 19,1).

Alcuni testi (Os 10,5; 2Re 23,5) citano i *ke'mārīm* (sing. *kōmer*) come ufficiali culturali con funzioni di offerta dell'incenso o lamentazioni. Anche se questo termine è molto raro nell'Antico Testamento, può essere considerato plausibile per l'epoca pre-esilica in quanto conosciamo due iscrizioni funerarie aramaiche del VII secolo a.C. che attribuiscono tale titolo a due defunti, ufficiali culturali del dio astrale (*KAI* 225, linee 1-2 e 226, linea 1, dove si legge: «*kmr* del (dio) Shahar»).

Oltre a questi alti funzionari del culto, la Bibbia cita un gran numero di persone addette a mansioni ausiliarie del servizio templare o a compiere atti di culto extra-templare, quali ad esempio i profumieri per l'unzione (Es 30,25), i custodi della soglia (2Re 25,18), i cantori (Sal 68,26; 1Cr 6,18), le lamentatrici (Ez 8,14; Am 5,16) e vari altri ancora, ma non possiamo specificare meglio le attività culturali svolte da queste persone.

Le offerte e le celebrazioni: tipologie e tempi (le feste)

La terminologia biblica in merito ai tipi di atti culturali è complessa e molto variegata e avendo essa ricevuto una sostanziale revisione durante il processo di formazione dei libri biblici, è impossibile raccogliere con precisione e certezza in modo sintetico tutto il materiale sulla pratica sacrificale degli Ebrei in epoca antica.

Un termine ebraico sicuramente antico per indicare genericamente l'azione sacrificale è costituito dalla radice *zḥḥ* che può essere sia sostantivo (*zeḥaḥ*) “offerta, sacrificio”, sia verbo (*zābaḥ*) “sacrificare, cele-

brare un sacrificio". Questa radice è documentata in quasi tutte le antiche lingue semitiche (ugaritico, accadico, fenicio, aramaico) dove, oltre al senso tecnico del sacrificio, associa in alcuni casi anche il significato di celebrare un banchetto (l'esempio più chiaro in merito deriva dai testi ugaritici, cfr. Merlo, Xella, 1999, p. 202). Molto spesso il termine *zebah* si trova in costrutti nominali, unito cioè ad altri sostantivi che ne specificano il tipo di sacrificio, come ad esempio *zebah šēlāmîm*.

Semplificando e selezionando le tipologie di offerte, si può ricordare in primo luogo l'olocausto (*ʿōlā*) che indica, anche etimologicamente, il far "salire" l'offerta sacrificale verso il cielo bruciandola completamente. Gli animali offerti in olocausto erano prevalentemente il giovenco, il montone, o l'agnello, mentre il luogo presso il quale si svolgeva il rito dell'olocausto era prevalentemente l'altare, anche se non mancano altre indicazioni di luogo (ad esempio 2Re 3,27). Anche se i testi che descrivono la pratica dell'olocausto sono ascrivibili alla tradizione sacerdotale, e quindi di età post-esilica (Lv 1; 4; 9), la pratica e il nome di questo tipo di sacrificio può ben essere considerata antica, data la documentata presenza di esso sia presso altre antiche culture dell'area siro-palestinese e anatolica, sia in testi biblici di altre tradizioni (ad esempio 1Sam 13,9; 1Re 18,34; 2Re 10,24).

Un'altra tipologia di offerta sacrificale molto diffusa era il sacrificio "pacifico" o "di comunione" (*šelem* oppure *zebah šēlāmîm*) dove solo il grasso degli animali era bruciato alla divinità, mentre la carne delle vittime sacrificali (bovini o caprovini) era consumata dai partecipanti al sacrificio. Questo sacrificio era consumato in molteplici occasioni, quali ad esempio voti, ringraziamenti o guarigioni. Anche in questo caso molti testi biblici che ci parlano di questa tipologia di sacrificio sono databili in età post-esilica (Lv 3; 7), ma la presenza del sacrificio *šēlāmîm* in antiche culture semitiche e in testi di tradizioni bibliche più antiche (2Re 16,13; Am 5,22) rende del tutto probabile la sua presenza anche durante i regni di Israele e Giuda.

Per quanto riguarda il cosiddetto sacrificio "espiatorio" (*ḥaṭṭā't*), si deve innanzitutto dire che esso, contrariamente a quanto farebbe pensare il nome, non serviva per espiare le colpe commesse contro Dio o contro gli uomini, ma intendeva purificare luoghi e persone, annullando eventuali stati di impurità peccaminose compiute in modo inconsapevole: «Se qualcuno *inavvertitamente* trasgredisce una qualsiasi norma di Yhwh, facendo una cosa proibita [...] offrirà un giovenco senza difetto come sacrificio-espiatorio» (Lv 4,2-3 BCEI ora «sacrificio per il peccato»; cfr. anche 5,2-6; 12,6). Per questo suo carattere di purificare anche ciò di cui si è inconsapevoli, esso è frequentemente riferito alla celebrazione delle feste e si trova offerto prima che il sacerdote compia altri sacrifici (Lv 15,15).

Esso è fortemente correlato alla teologia della purità che diverrà preponderante solo in età post-esilica, ed è quindi opinabile che questo tipo di sacrificio abbia avuto rilevanza in epoca pre-esilica. Nonostante le attestazioni della radice **ḥt'* nelle altre antiche lingue semitiche documentino il senso di “commettere errori, trasgredire, peccare”, mai esse testimoniano il senso tecnico culturale di “sacrificio espiatorio” (Cardellini, 2001, p. 88), confermando così i dubbi in merito all'esistenza di una tale tipologia di sacrificio nella religione ebraica durante l'epoca regale.

Oltre ai suddetti sacrifici cruenti, non bisogna dimenticare le oblazioni di prodotti vegetali (*minḥâ*) quali cereali, grano, schiacciate, olio ecc., che avevano il senso di dono presentato alla divinità (Ez 16,18-19) e che potevano anche essere prese, in parte, come “tributo” verso il tempio. La documentazione biblica in merito alle offerte vegetali è prevalentemente di epoca esilica o posteriore (Lv; Nm 28-29; Ez 44-46), ma vi sono evidenze archeologiche, come ad esempio il succitato “angolo culturale” del *locus* 2081 di Megiddo (cfr. CAP. 4, p. 50) dove è stata rinvenuta una piccola quantità di grani bruciati di fronte a un altare, che testimoniano la pratica delle offerte di tipo *minḥâ* anche nel periodo pre-esilico.

Assai rilevante era l'usanza di bruciare profumi (incenso) in onore della divinità. In diversi siti israeliti e giudaïti di epoca monarchica sono stati trovati bruciaprofumi di vari tipi (Zwickel, 1990; Nielsen, 1986), quali ad esempio supporti culturali, piccole cassette cubiche con piedini, scodelle ceramiche tripodi bucherellate che recavano segni di bruciatura e scolorimento per il fumo e il fuoco. Solitamente questi arredi culturali vengono posti in relazione all'attività di bruciare incenso (*q'ṭōret*) attestata in molteplici testi biblici, sia della storiografia deuteronomistica (1Re 12,33; 2Re 17,11), sia del periodo esilico sia post-esilico (Ger 11,12 ss.; Ez 8,10 ss.; Mal 1,11), segno che tale attività culturale perdurò per diversi secoli nonostante essa venga qualificata negativamente in molti testi biblici (ad esempio Is 1,13: «Smettete di portare oblazioni inutili, l'incenso per me è un abominio»).

I vari sacrifici e le varie azioni culturali qui sopra descritte erano celebrate in occasione di molteplici ricorrenze sia pubbliche sia private. Secondo i testi biblici, le azioni rituali pubbliche erano celebrate con una cadenza temporale ordinaria quotidiana (2Re 16,15; Es 29,38-39; Nm 28,3; Ez 46,13), oppure con una cadenza temporale settimanale, nel giorno del sabato (Ez 46,4-5; Nm 28,9-10). È bene sottolineare che i testi biblici dei libri di Ezechiele e Numeri sono indiscutibilmente di epoca post-esilica così che è difficile avere una visione precisa in merito alla reale prassi rituale in età monarchica, perché non è certo che i rituali siano rimasti sempre gli stessi. Non avendo però altre fonti scritte relative al

culto di Israele e Giuda databili all'epoca monarchica, possiamo solo ritenere – anche sulla base di paralleli con altre culture semitiche – che nei santuari regali quasi certamente si sia svolto il sacrificio quotidiano in onore al dio supremo Yhwh, mentre sull'esistenza di un culto settimanale nel giorno del sabato possono sorgere maggiori dubbi, poiché la festività del sabato sembra aver ottenuto grande rilievo solo al tempo dell'esilio, avendo questa festa una forte rilevanza nell'identificazione etnico-religiosa del popolo di Yhwh (Ez 20,12). Il ritmo settimanale dei sacrifici molto probabilmente si pone in relazione con l'antica tradizione di svolgere liturgie sacrificali in occasione dell'inizio della metà del mese, cioè in corrispondenza della luna nuova e della luna piena, come attestano molti documenti extra-biblici e alcuni testi biblici che pongono a volte in stretta relazione la ricorrenza del sabato con il novilunio (Nm 28,11; Is 1,13; Os 2,13; Ez 45,17).

Oltre ai rituali dei tempi ordinari, si celebravano alcune grandi feste annuali, ritmate prevalentemente sul tempo delle stagioni. La prima festa era quella degli azzimi (i pani non lievitati: *maṣṣôṭ*), solennità legata probabilmente alla mietitura e al mangiare il pane fatto col grano nuovo, che fu poi inestricabilmente unita alla festa di pasqua (*pesah*, cfr. Lv 23,4-8; Dt 16,1-8), con la quale si commemorava l'esodo dall'Egitto e che, col tempo, diventerà una festa di rafforzamento dell'identità collettiva ebraica. Dai testi biblici non è possibile risalire allo svolgimento della festa degli azzimi prima che essa fosse legata alla pasqua, ma vi sono indizi (Dt 16,16) che questa festa si celebrasse presso il santuario locale e che concernesse la prima mietitura poiché Dt 16,9 calcola la successiva festa "delle settimane" contando sette settimane «da quando il falchetto avrà cominciato a mietere la messe». Probabilmente, il mangiare gli azzimi avrà avuto il significato di mangiare ritualmente il frutto del nuovo raccolto senza che questo venisse a contatto con il precedente. In seguito, tale festa si trovò unita alla grande festa di pasqua e ai suoi significati di salvezza e liberazione da parte di Dio, presenti nei testi di Es 12 e Gs 5,10 ss.

Come già accennato, più tardi nell'anno si celebrava la festa del raccolto con l'offerta delle primizie, chiamata poi prevalentemente festa delle "settimane" (*šābu'ôṭ*, cfr. Es 34,22; Dt 16,9-12) oppure, nei libri in lingua greca più recenti e nel Nuovo Testamento, *pentecoste* (2Mac 12,32; Tb 2,1; At 2,1) dovendosi contare sette settimane dal primo covone raccolto (Lv 23,15; Dt 16,9). Forse il carattere agrario originario era quello del raccolto, essendo le sette settimane l'intervallo tra l'inizio e la fine della mietitura, ma i tardi testi biblici associano questa festa con l'offerta delle primizie (Es 34,22; Lv 23,16 ss.) come segno di gratitudine verso la divinità.

Ulteriore grande festa annuale è quella dell'ultimo raccolto (la vendemmia) o "delle capanne" (*sukkôt*), probabilmente dall'usanza di costruire nelle vigne capanne di frasche per riposarsi o fare la guardia al raccolto. Secondo alcuni testi biblici questa festa agricola era celebrata all'inizio o, con espressione analoga, alla fine dell'anno (Es 23,16; 34,22) più o meno in coincidenza con l'inizio del nostro autunno. Anche quest'ultima festa è stata successivamente modificata dal suo originario significato agricolo per ottenere un significato derivato dalla storia sacra: i testi biblici che descrivono l'usanza di dimorare nelle capanne associano questo rito col ricordo della protezione divina durante l'esodo (Lv 23,39-43; cfr. Ne 8,13 ss.).

Altre festività nel calendario liturgico ebraico, come *purîm* o *han-nukkâ*, esulano dai limiti cronologici di questo volume e quindi non se ne tratterà in questa sede.

Probabilmente vi saranno state ulteriori occasioni pubbliche per lo svolgimento di sacrifici, come ad esempio la dedicazione di un tempio o di un altare, ma non abbiamo molte informazioni dirette in proposito riferibili all'epoca monarchica.

È del tutto probabile che anche alcune occorrenze private potessero dar luogo all'esecuzione di cerimonie culturali, ma non si hanno sufficienti testimonianze scritte in proposito per poterne delineare i contorni. Tra queste occorrenze private, possono essere qui ricordate lo scioglimento di un voto, l'ottenimento della salute o i sacrifici atti a togliere l'impurità.

La conoscenza del divino

Nelle antiche culture vicino-orientali, il mondo celeste e quello terreno non costituivano due universi separati, ma erano vitalmente interrelati l'uno con l'altro, tanto che le realtà del mondo terrestre dipendevano spesso dal loro archetipo celeste così come l'agire umano a volte era causato dalla decisione divina. Riuscire a conoscere il volere divino era considerato pertanto di straordinaria importanza anche per la vita quotidiana. Ecco quindi il sorgere di molteplici specialisti religiosi, esperti nel campo della conoscenza divina che si ponevano a servizio di quanti intendevano sapere quale fosse il volere divino sugli avvenimenti del corso umano. Questi specialisti, consultati da tutta la popolazione, erano a servizio del sovrano che impiegava tale "conoscenza del divino" anche come strumento di legittimazione politica (cfr. Pongratz-Leisten, 1999). Nonostante le fonti scritte a nostra disposizione per gli antichi regni di Israele e Giuda si riferiscano in modo quasi esclusivo alle figure istituzionali rappresentate dai sovrani e dai loro dignitari, è del tutto probabile che le tecniche conoscitive del divino fossero largamente diffuse in tutti gli strati della popolazione, come dimostra la frequente polemica biblica contro tali pratiche.

Il profetismo

L'odierna concezione del profeta, come rigoroso riformatore religioso e grande figura etica, si basa sull'immagine che di esso ci offrono i quindici libri biblici attribuiti ai profeti scrittori quali Osea, Isaia o Geremia, ma c'è il forte rischio che questa concezione non rispecchi fedelmente il fenomeno religioso del profetismo vigente in Israele e Giuda durante l'epoca pre-esilica. Similmente, la generica fiducia di fedeltà storica accordata ai racconti contenuti nei suddetti libri profetici (quelli che nel canone ebraico sono detti "profeti posteriori") può generare considerevoli equivoci non solo in sede storica, ma prima ancora di correttezza ter-

minologica. Qui basti accennare al fatto che la parola “profeta” non esiste in ebraico, essendo essa di derivazione greca ed essendo il suo concetto attuale fortemente influenzato dall’uso che il termine profeta ha avuto in ambito cristiano.

Per il nostro usuale modo di intendere, il profeta si distingue dalle altre figure religiose essendo egli principalmente “colui che annuncia la parola divina all’uomo”, cioè un *pro-clamatore* (ricalcando in italiano la radice greca *pro* “davanti, di fronte a” e *phēmi* “dire”) del messaggio e del volere divino. Così infatti recita il (tardivo) ritratto del profeta ideale nel libro del Deuteronomio: «Io (Yhwh) susciterò per loro un profeta in mezzo ai loro fratelli e gli porrò in bocca le mie parole ed egli dirà loro quanto io gli comanderò» (Dt 18,18). I tratti distintivi del profeta sarebbero quindi la conoscenza della “parola divina” tramite un’ispirazione personale e il conseguente incarico di trasmetterla a un destinatario umano. In ebraico non esiste un unico termine per designare tale figura religiosa, ma ve ne sono molteplici: il più frequente – ma tardivo (cfr. Auld, 1983) – è *nābī*, reso sempre con “profeta” nelle odierne versioni, ma ad esso devono essere aggiunti per lo meno la circonlocuzione “uomo di Dio” (1Sam 2,27; 1Re 13,1 ss.) ed inoltre *nō’eh* (lett.: “veggente”) e *hōzeh* (lett.: “veggente”) essendo quest’ultimo un termine di provenienza aramaica associato precipuamente alla visione profetica. Proprio quest’ultimo termine si trova nella Bibbia come chiaro sinonimo di *nābī* (2Sam 24,11; 2Re 17,13: «Yhwh aveva ordinato a Israele e a Giuda per mezzo di tutti i suoi profeti e veggenti». Per terminare le osservazioni lessicali, è interessante notare che proprio il termine ebraico più frequentemente tradotto con “profeta” – cioè *nābī* – presenta notevoli stranezze nel suo utilizzo in riferimento a coloro che noi denominiamo “profeti”: ad esempio, Isaia è chiamato *nābī* solo tre volte in tutto il suo libro, esclusivamente nei pochi capitoli derivati dal libro dei Re (Is 37,2; 38,1; 39,3); inoltre, la versione greca dei LXX solitamente omette la traduzione di *nābī* in riferimento a Geremia nel suo libro (cfr. Ger 20,2; 25,2; 28,5.6.10.11.12.15; 29,1.29; 37,2.3.6.13 ecc.); infine, nei libri dei Re non si fa menzione di alcun profeta “canonico” ad eccezione del citato Isaia. Che la realtà storica della profezia durante i regni di Israele e Giuda fosse in buona parte diversa da quella esemplare offertaci dai libri biblici attribuiti ai profeti scrittori, si può intuire osservando le notizie, forse d’archivio, contenute in 2Re 14,23-27 sul re d’Israele Geroboamo II. In questi versetti, nonostante il giudizio moralmente negativo sul re, non si fa alcuna menzione delle forti critiche e degli oracoli di condanna contenuti nel libro biblico di Amos, ma si riporta solo la realizzazione della profezia di vittoria pronunciata da un profeta di corte di nome Giona (2Re 14,25).

Come già ricordato sopra, il fenomeno del profetismo in Israele e Giuda svolge un preciso compito religioso che è principalmente quello

di comunicare il messaggio divino a un destinatario umano (Am 3,7); il profeta può quindi essere definito come colui che, sentendosi ispirato da Dio e avendo ricevuto la rivelazione di un messaggio divino senza l'ausilio di tecniche mantiche deduttive, trasmette tale messaggio coscientemente a un destinatario umano (Weippert, 1988, pp. 289-90). Questa definizione del profeta distingue nettamente tra ispirazione profetica e attività divinatoria (tecnica deduttiva), ma è bene rimarcare che si tratta solo di una distinzione moderna, non presente nei testi biblici, né in quelli vicino-orientali in generale, poiché in queste antiche culture, la comunicazione del volere divino poteva essere svolta da una molteplicità di specialisti religiosi e in una notevole varietà di modi, tutti ugualmente ammessi, come risulta chiaramente da 1Sam 28,6, dove si afferma che, dopo la morte del profeta Samuele, Yhwh non “rispose” alla “consultazione” compiuta dal re Saul «né tramite i sogni, né mediante gli *'ûrîm*, né per mezzo di profeti». La profezia d'Israele e Giuda rappresentava pertanto solo uno dei vari modi per venire a conoscenza del volere divino (cfr. anche Ger 27,9 e 29,8).

Volendo ora descrivere, molto succintamente, la realtà del profetismo in epoca monarchica, è bene tenere presente che tutti i libri biblici attribuiti ai profeti scrittori hanno subito una forte rielaborazione letteraria e una rilevante unificazione teologica per rendere le figure profetiche associabili a Mosè, prototipo di ogni profeta e annunciatore della definitiva legge divina (cfr. Dt 18,15; 2Re 17,13). Preferibile appare quindi basarsi sulle informazioni desunte dai libri storici che a volte offrono notizie fondate su tradizioni più antiche potendo talvolta rispecchiare più da vicino gli avvenimenti occorsi durante l'epoca monarchica. Inoltre, non si deve dimenticare come, in epoca pre-esilica, Israele e Giuda fossero due monarchie con strutture politiche e organizzative non molto dissimili dai loro popoli circonvicini, così che alcuni dati comparativi con gli altri regni vicino-orientali antichi (Nissinen, 2003) potrebbero essere di aiuto per una più fedele comprensione del fenomeno profetico in quest'epoca (cfr. Merlo, 2009).

Circoscrivendo l'analisi ai profeti non coinvolti dai modelli letterari e teologici deuteronomistici, come accade ad esempio alle grandi figure profetiche di Elia ed Eliseo, i profeti pre-esilici appaiono – al pari del sacerdote e di altri specialisti religiosi – strettamente correlati all'organizzazione di palazzo o al tempio. I libri storici raccontano infatti come i profeti venissero regolarmente consultati dal re in molteplici circostanze, sia di interesse pubblico, sia privato. Spesso si narra che il re, prima di iniziare un'azione bellica, consultasse i profeti – direttamente o tramite i suoi funzionari – al fine di conoscere il volere divino (1Sam 28,6; 1Re 20,13-15; 22,5 ss.; cfr. anche Gdc 20,23); simili consultazioni oracolari av-

venivano anche prima di stringere alleanze con altre nazioni (Is 30,1-2). Questa attività di consultazione preventiva è del tutto plausibile storicamente poiché rispecchia un uso ben attestato anche presso gli altri regni vicino-orientali antichi (cfr. van der Toorn, 1987).

A tale proposito, anche se rielaborato letterariamente, molto istruttivo è il racconto della guerra combattuta dai re d'Israele e di Giuda contro il re Mesha di Moab contenuto in 2Re 3 e, per l'altra parte, dalla stele di Mesha (parte del testo di questa stele è stato tradotto nel CAP. 3, p. 31). Entrambi i testi presentano infatti l'esecuzione di una consultazione oracolare da parte del re preventivamente all'avvio dell'attacco decisivo: il testo biblico riporta la "consultazione" di Yhwh da parte di Eliseo e il conseguente oracolo di salvezza «egli (Yhwh) consegnerà Moab nelle vostre mani» (2Re 3,11.18), mentre la stele di Mesha riporta il testo di due oracoli dalla prospettiva opposta a quella prospettata da Eliseo: «allora (il dio) Kamosh mi ha detto: "va", prendi Nebo da Israele" [...] "Scendi e combatti contro Horonaim"» (linee 14 e 32). Questi due comandi dati al re di Moab furono, con ogni verosimiglianza, pronunciati da profeti di corte.

Un'altra tipica occasione in cui il re faceva ricorso alla consultazione di profeti era in caso di malattia del monarca stesso oppure di un membro della sua famiglia (1Re 14,1-18; 2Re 1,2-4).

Un'evenienza ben documentata dalle fonti extra-bibliche, ma rintracciabile anche in alcuni testi biblici, è l'annuncio profetico correlato alla legittimazione divina del sovrano in occasione della sua ascesa al trono. Il re infatti, soprattutto in caso di contese dinastiche, doveva "dimostrare" di essere stato scelto da Dio per le sue particolari qualità di fedeltà e giustizia. Ecco ad esempio il testo di un oracolo pronunciato dal dio Baal-Shamin al re Zakkur così come è stato inciso su un monumento aramaico dell'VIII secolo a.C.: «Baal-Shamin mi ha fatto regnare su Hazrak [...] e Baal-Shamin mi (parlò) per mezzo di veggenti e messaggeri e Baal-Shamin (mi disse): "Non temere, perché sono io che ti ho fatto re"» (Stele di Zakkur, fronte A, linee 3-4 e 12-13; cfr. KAI 202). Similmente, anche la Bibbia presenta alcuni re di Giuda come eletti da Yhwh e giustificati dalla designazione operata da un profeta (1Sam 10,1; 16,12-13; 1Re 1,32-40; 2Re 9,1 ss., fino al tardo Ne 6,6-7). Questi testi, redatti probabilmente in epoche in cui non esisteva più la monarchia, hanno cancellato le espressioni più propriamente celebrative della regalità, ma non hanno eliminato il richiamo alla profezia come strumento di legittimazione divina del sovrano o dell'autorità più in generale.

Molto di frequente l'annuncio profetico biblico acquista un forte carattere etico e religioso, richiamando i sovrani al rispetto dei loro doveri religiosi e per difendere le esigenze di giustizia degli oppressi (ad es.

2Re 21,10 ss.; 22,14-20; Am 7,10-17). Questa critica profetica contro il comportamento dei sovrani e dei potenti tra il popolo è da sempre considerata un carattere distintivo dell'antica profezia israelitica e giudaica. Nonostante le recenti cautele espresse in merito al carattere propriamente storico dei racconti profetici e la maggiore consapevolezza delle qualità letterarie dei libri profetici, non è da escludere l'esistenza di una profezia critica rispetto alla monarchia già nel profetismo pre-esilico. La funzione di critica religiosa poteva infatti essere effettuata da profeti non inseriti direttamente all'interno dell'organizzazione palatina, come ci dimostrano ad esempio le aspre critiche al sovrano compiute dai profeti del dio Addu nell'antico regno siriano di Mari (XVIII secolo a.C.). In alcune lettere inviate al re di Mari sono riportati ammonimenti profetici che possono essere facilmente accostati a taluni richiami dei profeti biblici. Ecco ad esempio il testo di due oracoli dal forte richiamo etico, uno pronunciato da Geremia al re e al popolo di Giuda, l'altro pronunciato dal profeta del dio Addu di Aleppo al re Zimri-Lim di Mari:

Così dice Yhwh: «Praticate il diritto e la giustizia, liberate il derubato dalle mani dell'oppressore, non frodate e non opprimete il forestiero, l'orfano e la vedova, e non spargete sangue innocente in questo luogo. Se osserverete lealmente quest'ordine, entreranno ancora per le porte di questa casa i re che siedono sul trono di Davide [...], ma se non ascolterete queste parole, io lo giuro per me stesso – oracolo di Yhwh – questa casa diventerà una rovina» (Ger 22,3-5).

«Io (il dio Addu) non chiedo nulla da te (Zimri-Lim). (Ma) quando un oppresso o una oppressa si appelleranno a te, sii pronto a giudicare il loro caso. Questo è ciò che io richiedo da te! (Se) tu farai questa cosa che ti ho scritto e la mia parola tu osserverai, io ti darò (in possesso) il paese da oriente a occidente, e il [tuo] paese [si accre]scerà». Questo è ciò che mi ha detto il profeta di Addu, il Signore di Aleppo, alla presenza di Abuhālim (Lettera di Nur-Sîn al re Zimri-Lim di Mari; Nissinen, 2003, n. 1, linee 52-61).

L'insieme di questi dati, seppure scarsi e passibili di differenti interpretazioni, mi sembra che orienti verso la conclusione che, durante l'epoca monarchica, il fenomeno profetico era prevalentemente correlato all'organizzazione palatina. Una conferma in tale direzione proviene anche dalle uniche due menzioni del termine *nābî* nelle fonti epigrafiche ebraiche pre-esiliche. Una è il frammento di *ostrakon* di Lachish n. 16, di cui non si può dire molto, l'altro è il famoso *ostrakon* di Lachish n. 3 (cfr. KAI 193; HAE, vol. I, pp. 412-9). Quest'ultimo è una lettera scritta da Hoshayahu e indirizzata a Ya'ush, il comandante della fortezza di Lachish; essa è databile all'inizio del VI secolo a.C. e trova il suo contesto storico negli anni di poco antecedenti la distruzione di Gerusalemme da parte

dei Babilonesi. Con questa lettera, tra le altre cose, Hoshayahu inoltra al comandante della fortezza un altro scritto – originariamente redatto da un certo Tobiyahu, il “servo del re”, ovvero un ufficiale di palazzo – che conteneva il testo di un messaggio profetico indirizzato al re. Questo è il testo della parte finale dell'*ostrakon*:

Quanto alla lettera di Tobiyahu, il servo del re, indirizzata a Shallum, il figlio di Yaddu, da parte del profeta (*m't hnb'*) che diceva: «Sta' attento», il tuo servo [Hoshayahu] la invia ora al mio sire [Ya'ush] (*Ostrakon* di Lachish n. 3, linee 19-21; cfr. *HAE*, vol. I, pp. 418-9).

Questo straordinario documento è la prova che nel regno di Giuda, similmente ai regni circonvicini, esisteva una rete di funzionari reali con il compito di raccogliere gli oracoli concernenti questioni politiche e militari per inviarli a corte in forma scritta tramite i normali canali amministrativi del tempo. Purtroppo, noi non possediamo il testo della lettera di Tobiyahu che conteneva l'intero originario oracolo, ma ne conosciamo solamente la parola iniziale: *hšmr* «Sta' attento» che, come usuale al tempo, serviva a designare il contenuto dello scritto. Questa espressione, che si ritrova identica anche all'inizio di alcuni pronunciamenti oracolari biblici (cfr. 2Re 6,9 e Is 7,4), presumibilmente intendeva mettere in guardia il re da un imminente pericolo militare.

La divinazione

Negli studi biblici si è soliti distinguere due forme di comunicazione tra Dio e l'uomo, da una parte la *profezia*, intesa come comunicazione ispirata direttamente da Dio, dall'altra parte la *divinazione* intesa come un processo di tipo deduttivo derivato da specifiche tecniche divinatorie, quali ad esempio l'*extispicio*, l'osservazione del fumo, il versare l'olio ecc. Come già si era accennato precedentemente, tale distinzione risponde a intenti classificatori moderni, poiché nelle culture vicino-orientali antiche il vaticinio divinatorio, l'oracolo profetico, il sogno ecc., sono tutti modi pienamente leciti e sostanzialmente equivalenti per conoscere il volere divino. Che il piano profetico sia in parte sovrapponibile con quello mantico, risulta chiaramente da 1Sam 28,6, allorché il testo biblico afferma che, dopo la morte di Samuele, Yhwh non “rispose” alla “consultazione” di Saul «né tramite sogni, né mediante gli *'ûrîm*, né per mezzo di profeti». Similmente, Is 3,1-3 pone il profeta (*nābî'*) a fianco dell'indovino (*qōsēm*), dell'anziano, del mago (*hereš*) e dell'esorcista (*laḥaš*) nella lista dei notabili di Giuda che verranno rimossi da Yhwh; mentre

Ger 27,9 pone in parallelo i profeti, gli indovini, i sognatori, i maghi e gli stregoni quali specialisti proclamatori di oracoli divini.

Nonostante ciò, la Bibbia si scaglia spesso contro la divinazione e, con forte polemica, paragona le pratiche divinatorie alle più disdicevoli idolatrie pagane (Dt 18,9-11; 2Re 17,17). Non vi è dubbio però che tale aspra polemica, tipica degli scritti deuteronomistici, tradisca invece l'effettiva pratica della divinazione negli antichi regni di Giuda e Israele. Molti sono i passi biblici che, seppure in contesti prettamente letterari, testimoniano la consuetudine di consultare Yhwh tramite tecniche divinatorie di tipo sacerdotale per mezzo dell'*ēfōd* (1Sam 30,7-8 e 14,18 secondo la LXX) o degli *ʾūrîm* e i *tummîm*; inoltre si praticava la divinazione nel santuario (Gdc 20,26-27), con l'estrazione delle sorti (1Sam 14,41-42), con i sogni (Gdc 7,13-14) e finanche con l'evocazione dello spirito dei morti (1Sam 28,3-19). L'effettiva esistenza di una diffusa pratica divinatoria durante tutto il periodo antico della religione ebraica è resa evidente dal perdurare delle critiche contro di essa fino al tardo periodo post-esilico. Essa si incontra infatti abbondantemente nei libri dei profeti scrittori quali Geremia (Ger 29,8), Ezechiele (Ez 13,6-9.23), Zaccaria (Zc 10,1-2), fino alla menzione dei divieti deuteronomici contro gli indovini, gli astrologi e gli esorcisti contenuti nel Rotolo del Tempio scoperto a Qumran (cfr. 11Q 19, 60:18).

Il procedimento di consultazione oracolare probabilmente si svolgeva in modo del tutto simile a quanto avveniva presso gli altri popoli: si "interrogava" Dio ponendo allo specialista delle precise domande che quest'ultimo riproponeva alla divinità prima di procedere all'esecuzione del procedimento divinatorio. La divinità, tramite dei segni che il divinatore interpretava, "rispondeva" con un oracolo che poteva essere favorevole o sfavorevole, cioè forniva una risposta positiva o negativa alla richiesta. Contrariamente a quanto riscontrato nelle culture circoscrizioni, la Bibbia riporta pochi esempi concreti dello svolgimento di pratiche mantiche, limitandosi – come già detto sopra – a polemizzare contro di esse. Un esempio biblico di procedimento mantico si può trovare ad esempio nella consultazione divinatoria attribuita a Davide tramite l'*ēfōd* in 1Sam 23,9-12 dove, alle domande di Davide, Dio rispondeva in modo affermativo o negativo. Un procedimento simile si trova anche nella succitata estrazione delle sorti in 1Sam 14,40-42.

Un indizio a favore dell'esistenza dell'*extispicio*, cioè della divinazione tramite l'osservazione delle viscere di un animale sacrificato a Dio, si può intravedere nel discusso verbo *bîqer* in 2Re 16,15 (cfr. anche Sal 27,4). Se davvero tale verbo, in conformità con Lv 13,36, dovesse essere tradotto con "ispezionare", il citato versetto biblico andrebbe così inteso: «Il re Acaz ordinò al sacerdote Uria: "Sull'altare grande brucerai l'o-

locausto del mattino, l'offerta della sera, l'olocausto del re e la sua offerta [...] mentre l'altare di bronzo lo manterrò per *ispezionare*», cioè per compiere gli extispici.

Le situazioni in cui il re poteva far ricorso alla divinazione erano molteplici e spesso identiche a quelle per cui ci si rivolgeva a un profeta. Prima di dar corso a una battaglia era doveroso verificare che l'assalto godesse del favore divino, pertanto la consultazione divinatoria del volere divino era un necessario preparativo per la battaglia (1Sam 23,2; 1Re 22,4 ss.; 2Re 3,11). Istruttivo è il seguente passo in riferimento al racconto di uno scontro tra Saul e i Filistei: «Quindi Saul comandò: “Inseguiamo i Filistei questa stessa notte e deprediamoli fino al mattino” [...]; ma il sacerdote rispose: “Avviciniamoci [mettiamoci in contatto] qui a Dio”! Saul dunque interrogò Dio: “Devo inseguire i Filistei? Li consegnerai in mano d'Israele?”, ma quel giorno (Dio) non gli rispose» (1Sam 14,36-37). Questo passo biblico presenta le domande di Saul secondo il tipico procedimento mantico binario, cioè dalla risposta secondo la modalità favorevole/sfavorevole tipica degli extispici e di altre tecniche similari, ma in questo caso il responso oracolare risultò ambiguo, probabilmente perché i segni favorevoli e quelli sfavorevoli si equivalsero e la volontà divina non poté essere stabilita.

Una frequente occasione per ricorrere alle pratiche di uno specialista divinatorio era quando si voleva conoscere l'esito di una malattia (2Re 1,2-3; 2Re 8,8-10). Nei casi di malattia, la divinazione deve essere distinta nettamente dalla magia, poiché la prima non si prefigge di ottenere alcun influsso sul corso degli avvenimenti, ma è soltanto un mezzo per conoscere ciò che è stato (divinamente) stabilito. Solo a seguito di un eventuale presagio sfavorevole si ricorreva alle arti magiche (cfr. paragrafo successivo) o esorcistiche per riottenere la salute. Solo la magia può quindi essere assimilata all'odierna medicina, mentre la divinazione rimane una mera scienza conoscitiva.

Un particolare settore della divinazione era la necromanzia intesa in senso stretto, cioè l'arte di consultare i morti (*nekrós* in greco è il “morto”) al fine di ottenere da loro informazioni nascoste utili alla conoscenza del futuro o del volere divino. La pratica della necromanzia è fortemente avversata dalla Bibbia (Lv 19,31; 20,6; Dt 18,11), ma proprio per questo è verosimile l'esistenza di tale prassi (cfr. anche 1Sam 28) secondo il principio logico per cui i divieti scaturiscono solitamente dalla diffusione del comportamento vietato. I presupposti religiosi della necromanzia sono prevalentemente due: credere che i defunti possano in un certo qual modo continuare a “vivere” rimanendo così in contatto con i vivi, e credere che la loro condizione di abitanti nelle profondità della terra li favorisca nel conoscere i misteri più profondi, quelli solitamente

nascosti alla vista dei viventi. I due termini ebraici, discussi nella loro traduzione, usati per indicare la pratica di interrogare i defunti sono *'ôb* e *yidde'ônî*, il primo tradotto usualmente con “negromante” o “spirito dei morti”, il secondo con “indovino”. Entrambi i termini sembrano indicare qualcosa che permane del defunto e che “conosce” (radice **ydl'*) le cose nascoste, così che ad esso i viventi si possono rivolgere. Questo significato del termine è chiaro dall'ordine impartito da re Saul alla medium di Endor: «consulta per me un *'ôb*!» (1Sam 28,8; BCEI traduce qui: «Pratica per me la divinazione mediante uno spirito»).

Questi due termini, spesso accoppiati, ricorrono poco più di una decina di volte nella Bibbia ebraica e, in alcuni casi, si riferiscono direttamente all'esercizio della necromanzia. Ad esempio, 2Re 21,6 accusa il re Manasse di averla praticata, mentre il successivo re Giosia è lodato per aver eliminato dal paese tutti i necromanti (2Re 23,24). Sebbene entrambi i racconti sulle attività dell'empio re Manasse e del devoto re Giosia siano affetti da una forte elaborazione letteraria e teologica, non vi sono particolari motivi per dubitare dell'effettiva diffusione della pratica divinatoria durante i loro regni. Similmente tale prassi si può dedurre dal racconto di 1Sam 28,3-25 e dall'accusa di Is 8,19-20. In concreto, seppure non possiamo considerare le testimonianze bibliche delle precise descrizioni storiche della pratica necromantica, è del tutto plausibile che in occasioni gravi quali attacchi militari, o in assenza di risposte occorse tramite le altre prassi divinatorie, esistesse nell'Israele antico la prassi di evocare i morti per chiedere loro un oracolo.

La magia

Fino ad alcuni decenni or sono, sulla base di teorie storico-religiose (ad esempio quella di James Frazer) debitrice delle idee evoluzionistiche del XIX secolo, la magia era usualmente intesa come uno stadio primitivo o preliminare della religione, ed era di conseguenza valutata in modo fondamentalmente negativo. Secondo queste teorie religionistiche, la magia poteva essere accostata alla superstizione e, nel contempo, era ritenuta uno stadio primitivo della religione. Sempre secondo queste teorie, la diffusione della magia era destinata a scemare nel momento in cui nella storia dell'umanità fosse venuta ad affermarsi una religione di livello superiore.

Questa concezione della magia in chiave evoluzionistica non trova però riscontro nelle concezioni religiose del Vicino Oriente antico. In queste culture, infatti, la magia deve essere considerata una componente importante e legittima della religione, poiché – nonostante si faccia ri-

corso a tecniche e formule che sembrano agire indipendentemente dalla religione – essa è inserita in una precisa visione religiosa del cosmo e delle sue forze. Le pratiche magiche sono infatti concepite come la riproduzione e l'attualizzazione di un avvenimento archetipo (a volte mitico) accaduto nella sfera divina (Hutter, 1996, p. 102). La forza del rito magico è quindi, in ultima analisi, una forza religiosa poiché è in stretta relazione con la potenza sovranaturale che determina il corso degli eventi. Questa idea religiosa non deve essere poi considerata una sorta di animismo che attribuisce un principio sovranaturale ad ogni sostanza della natura, poiché molte azioni magiche, nonostante il loro valore simbolico e performativo, sono eseguite per conto e sulla base delle specifiche potenzialità della divinità a cui la persona chiede di intervenire.

A conferma di ciò, si possono portare le molteplici narrazioni di azioni magiche contenute nella Bibbia dove vi sono chiari riferimenti all'agire divino. Tali azioni non possono pertanto essere correttamente comprese solo con la teoria che vede il rito magico agire *ex opere operato*: ad esempio, in 2Re 5,9-15 si narra la guarigione del lebbroso Naaman operata da Eliseo mediante un'immersione ripetuta sette volte, ma il testo chiarisce più volte che il risanamento è dovuto all'azione guaritrice divina, non a quella del rito eseguito da Eliseo. Infatti, quando Eliseo manda a dire a Naaman di immergersi sette volte nel Giordano, Naaman protesta perché pensava che Eliseo dovesse almeno «invocare il nome di Yhwh, suo Dio» mentre compiva il rito per guarirlo dalla lebbra (v. 11), inoltre al v. 15, dopo essere stato guarito egli riconosce che «non c'è Dio su tutta la terra se non in Israele» attribuendo così l'origine della propria guarigione non alla forza di Eliseo, ma a quella del «dio di Eliseo» (similmente si veda anche 2Re 20,1-11).

Nell'Antico Testamento la pratica della magia (espressa prevalentemente – ma non esclusivamente – dalla radice *kāšap*, che la versione greca dei LXX traduce solitamente con *pharmakéuō*) è connotata sempre in modo negativo, come se fosse una pratica idolatrica compiuta da popoli stranieri (Na 3,4), e se ne proibisce esplicitamente l'esercizio (Es 22,17; Dt 18,10-11; Mi 5,11). D'altra parte, però, lo stesso testo biblico contiene chiari indizi che la magia fosse regolarmente praticata dalla popolazione d'Israele, ponendo tale attività a fianco di altre pratiche religiose consentite quali, tra l'altro, la profezia. A dimostrazione di ciò si prenda ad esempio il monito di Ger 27,9: «Non date retta ai vostri profeti, indovini, sognatori, maghi (*'onenîm*) e stregoni (*kaššāpîm*), che vi dicono: "Non sarete soggetti al re di Babilonia"». Esso, anche se intende squalificare la funzione di tali specialisti religiosi riallacciandosi al divieto di Dt 18,10-11, mostra al di sopra di ogni dubbio l'esistenza in Giuda di tali pratiche. Il contrasto con la "vera" profezia di Geremia risiede sola-

mente nel contenuto dell'oracolo (a favore, o contro Babilonia), non nella modalità di ottenerlo. Non solo, se cerchiamo di immedesimarci nel supposto ascoltatore di tale monito, appare evidente che la discriminazione tra "vero" e "falso" profeta, indovino, mago o stregone poteva divenire chiara solo successivamente al corso degli avvenimenti (cfr. Dt 18,22). Interessante notare inoltre che, in questo brano, lo specialista della magia è posto a fianco di altri esperti della conoscenza religiosa quali il profeta e l'indovino, non invece a fianco del sacerdote o di altri specialisti dedicati al culto. Per la mentalità religiosa antica qui attestata, la magia era associata non alla ritualità del culto, ma alla conoscenza dei "segreti" divini.

Sebbene ottenere una realistica visione d'insieme dell'esercizio della magia in Israele e Giuda durante l'epoca pre-esilica sia un'operazione problematica e particolarmente incerta, da alcune indicazioni bibliche, così come dal confronto con le altre culture vicino-orientali, si può supporre che gli ambiti di azione principali della pratica religiosa magica concernessero prevalentemente l'ambito della salute (magia terapeutica), i preparativi ai conflitti bellici (magia profilattica), l'ambito della religiosità familiare con particolare riferimento alle funzioni apotropaiche e propiziatorie degli amuleti.

Nonostante la difficoltà di accertare l'effettiva realtà di quanto esposto nelle narrazioni bibliche, per la magia terapeutica si possono citare le molteplici guarigioni e purificazioni compiute dai profeti Elia ed Eliseo (2Re 2,19-22; 4,38-41; 5,1-27; 1Re 17,17-24), quella compiuta dal profeta Isaia nei confronti del re Ezechia (Is 38,21: «Si vada a prendere un impiastro di fichi e si applichi sulla ferita, così guarirà»), oppure la minaccia annunciata da Geremia: «Sto per mandare contro di voi serpenti velenosi contro i quali non esiste incantesimo» (Ger 8,17) che indirettamente chiarisce la funzione terapeutica degli incantesimi.

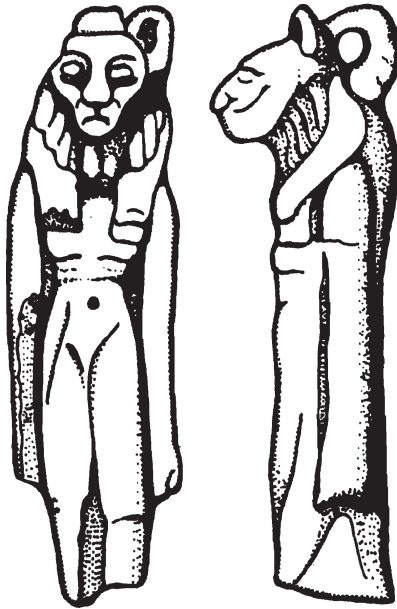
Prima di intraprendere un'azione bellica, il re solitamente consultava Dio per sapere se la sua azione avrebbe avuto un esito favorevole o meno (cfr. paragrafo precedente), alcune volte però sembra potessero essere svolti anche rituali preventivi con l'intento di propiziarsi la vittoria contro il nemico. Accenni a tali rituali possono essere visti ad esempio in 1Re 22,10-12 dove il profeta Sedecia prediceva la vittoria del re agendo con delle corna di ferro sul capo, oppure in 2Re 13,15-19 dove il lancio preventivo di frecce dalla finestra anticipava ritualmente e magicamente la futura vittoria del re Joash sugli Aramei.

Nonostante la difficoltà di trovare nella Bibbia testimonianze riferibili alla religiosità popolare, i succitati divieti contro la diffusa pratica magica possono essere uno specchio di quanto effettivamente accadeva nelle famiglie israelite. Questo giudizio ci è inoltre confermato

dall'archeologia che ha portato alla luce centinaia di amuleti, portafortuna e figurine con funzioni tutelari e apotropaiche in tutto il territorio di Israele e Giuda durante l'epoca monarchica fino all'età persiana, specialmente in contesti domestici e funerari (cfr. Herrmann, 1994). Colui che portava con sé questi amuleti, non solo credeva che essi avessero una funzione apotropaica contro le forze maligne, ma spesso si attendeva una vera effusione della potenza divina in ordine alla vitalità e alla fertilità (cfr. in modalità inversa Is 47,9: «perdita di figli e vedovanza piomberanno su di te in piena misura, nonostante la moltitudine delle tue magie, la forza dei tuoi molti scongiuri»). Tra le centinaia di amuleti ritrovati, si possono citare qui gli amuleti a forma di Sachmet “la potente”, divinità egiziana raffigurata solitamente come donna con testa leonina, con funzioni apotropaiche contro i poteri malvagi e le malattie (cfr. FIG. 10); oppure i molteplici “occhio-Ugiat”, cioè l'occhio “guaritore”, che richiamava al portatore la funzione di custodia dell'occhio divino.

FIGURA 10

Amuleto proveniente da Lachish raffigurante Sachmet



Fonte: Herrmann (1994, n. 69).

Al termine di questo paragrafo, non è inutile ripetere come la pratica magica sia concepita in queste antiche culture come l'irruzione dell'agire divino nel mondo naturale; gli oggetti e le azioni magiche non erano concepiti come operanti solo per una causa immanente all'oggetto stesso, ma l'efficacia rituale era fondata sul convincimento che la decisione divina, spesso presa in tempi remoti e immemorabili, avesse ordinato le leggi della natura in un preciso modo così che l'azione magica potesse attivare un determinato agire sovraumano. In questo modo la magia dovrebbe essere intesa come la concretizzazione pratica e performativa di una conoscenza divina. Alla luce di tutto ciò, il confine tra quelle che noi definiamo azioni magiche e i cosiddetti "gesti profetici" diviene molto labile. Classificare come profetiche piuttosto che magiche le azioni descritte in Ez 4,1-3 (disegnare su una tavoletta d'argilla l'assedio di Gerusalemme), Ger 19,1-11 (spezzare la brocca di terracotta) o in Is 8,1-4 (il nome *omen* scritto su una tavoletta) è un'operazione culturalmente dubbia, poiché esse potrebbero essere avvicinate – con esito opposto – alla modalità di agire tipica della magia profilattica. Similmente, anche la resurrezione del figlio della sunamita compiuta da Eliseo con l'avvicinamento di tutto il suo corpo al corpo del bambino (2Re 4,33-35) può ben essere classificata come un'azione di magia terapeutica sulla base del tipico meccanismo magico del contatto o contagio.

L'antropologia religiosa

Come già più volte ricordato, nelle antiche culture semitiche l'esperienza religiosa della persona non era separabile dalla concretezza della vita quotidiana: ogni momento della vita, dalla nascita alla morte, era ritenuto in ultima analisi voluto da Dio. Conseguenza di questa mentalità religiosa è che molti avvenimenti oggi ritenuti attinenti solo alla medicina o alla scienza, per questi nostri antichi progenitori erano inseparabilmente uniti alla religione.

Le fonti primarie che illustrano come fosse concepita la realtà dell'uomo nell'antica religione ebraica sono insufficienti per poter tratteggiare un affresco completo e sistematico dell'antropologia religiosa di Israele; tali fonti, infatti, si limitano ad alcuni reperti funerari (tombe, corredi) e ad alcune sporadiche iscrizioni. Sarò quindi obbligato a integrare questi pochi dati archeologici sia con le fonti bibliche, sia con i testi di culture circonvicine, avvertendo il lettore che – a rigori – ognuna di queste informazioni andrebbe valutata singolarmente, nel suo proprio contesto letterario e nella sua posizione storica. Tale valutazione, soprattutto in riferimento al testo biblico, è spesso molto complessa e purtroppo in questa sede non mi sarà possibile compierla, per ovvie ragioni di spazio.

La concezione dell'uomo

Il sostantivo ebraico che indica la persona umana, cioè l'uomo non specificato sessualmente, è *'ādām*, termine che ricorre nei racconti teologici del libro della Genesi e usato frequentemente anche nel senso collettivo di "umanità". Nel pensiero religioso dell'antico Israele, la persona umana è concepita innanzitutto come creatura di Dio (Gn 1-2). Benché i primi capitoli del libro della Genesi abbiano avuto la redazione finale in epoca (post-)esilica (cfr. F. Giuntoli, in Merlo, 2008, pp. 113-6), l'insegnamento in essi contenuto sulla natura dell'uomo rielabora concezioni

vicino-orientali presenti già in antichi racconti di creazione (ad esempio i miti babilonesi dell'Enūma-elish o di Atra-ḫasīs), così che appare del tutto plausibile che l'idea dell'uomo come creatura di Dio fosse presente in Israele in epoche ben più antiche della redazione di Gn 1-2.

Secondo Gn 1-2, l'uomo si riconosce inferiore rispetto al suo creatore, ma contemporaneamente mantiene una posizione di superiorità rispetto a tutti gli altri esseri viventi, poiché solo la persona umana (*'ādām*) possiede la dignità di essere il rappresentante e il luogotenente di Dio sulla terra derivante dal suo essere stato creato a «immagine e somiglianza di Dio» (Gn 1,26-27), nonché dal suo incarico di dominare gli animali (Gn 1,28) e custodire tutte le cose create (Gn 2,15). L'antropologia biblica testimonia però che, nonostante la coscienza della sua grande dignità, la persona umana sperimenta un limite invalicabile: la morte (Gn 2-3), sentita come destino inesorabile e confine invalicabile della propria costituzione (Qoh 9,2-4). Tutto l'operare religioso della persona si attua così durante la sua esistenza terrena, dalla nascita fino al momento della morte: dopo la morte, nessuno potrà più «lodare Dio». Ecco quindi che tutte le varie fasi dell'esistenza umana assumono una valenza non solo concreta, ma anche religiosa. Come già si diceva, per l'antico fedele ebreo non esiste alcuna separazione tra un'esistenza terrena profana e il proprio rapporto con Dio, ma ogni vicenda umana come la salute o la malattia, il benessere o la sofferenza, sono inevitabilmente anche l'espressione del volere divino sull'uomo.

Tenendo presente ciò, non sorprende che la persona umana per l'Antico Testamento sia pressoché indivisibile e unitaria, non scomponibile in un corpo e uno spirito in reciproca opposizione; egli è piuttosto inteso in senso globale come individuo dotato di dimensione corporale, intellettuale e volitiva. La persona umana è stata creata fin dall'origine con la propria corporalità e con la propria sessualità (Gn 1,27), così che può esistere – diremmo in linguaggio moderno – solo come un'unità psico-somatica. L'immagine di Gn 2,7 dove Yhwh, dopo aver plasmato l'uomo, gli insuffla un «alito di vita» (*nefeš ḥayyâ*) non deve essere interpretata come l'immissione dell'*anima* nel corpo, ma è soltanto il tentativo di rendere ragione del mistero contenuto nel respiro che rende vivo l'uomo: è il segreto della vita che accomuna l'uomo a tutti gli esseri viventi (Gn 1,30). Questo «alito di vita» è letteralmente il respiro della vita che passa nella «gola» (altro significato di *nefeš*), e nel momento in cui tale respiro viene a mancare, l'uomo non può che essere considerato morto (1Re 17,17; Sal 104,29). Quando le versioni correnti della Bibbia traducono l'ebraico *nefeš* con «anima» (cfr. Dt 4,29; 6,5; 1Sam 18,1 ecc.), attuano una trasposizione rischiosa, che potrebbe trarre in inganno il lettore moderno, tanto che la revisione della traduzione CEI pubblicata nel 2008 talvolta corregge

ge la versione del 1974, sostituendo il precedente “anima” con “vita” (cfr. ad esempio 1Re 17,22: «la *vita* del bambino tornò nel suo corpo»).

Simili osservazioni possono essere compiute anche per il termine ebraico *rûaḥ*, tradotto di solito con “spirito”, ma che indica primariamente il soffio, l'alito, o il vento come manifestazione della forza vitale. A conferma di ciò, si veda il poema ugaritico di Aqhat dove descrive la morte del protagonista in questi termini: «uscì come alito/vento (*rḥ*) la sua vita (*npš*) [...] come fumo dalle sue narici» (KTU 1.18.IV, 24-26). *Rûaḥ* ha quindi, similmente a *nepes̄*, il riferimento al respiro inteso come la vita dell'uomo. L'antropologia biblica, possiamo riassumere, concepisce la vita dell'uomo in un modo globale come un'unica forza vitale che comprende gli aspetti fisici e intellettuali, con l'insieme di tutte le proprie capacità, passioni e stati d'animo. Da un punto di vista religioso, è interessante notare come la *rûaḥ* dell'uomo non derivi da un suo proprio merito, ma sia piuttosto un dono concesso da Yhwh agli uomini (Sal 104,29; Gb 33,4) o – al limite – può essere vista come la temporanea presenza di una *rûaḥ* divina nell'uomo, così che l'inizio della vita (la nascita) e la sua fine (la morte), in ultima analisi appartengono a Yhwh. Proprio questi aspetti religiosi di contatto con la forza divina che accompagnano l'uomo dal suo nascere fino alla sua morte – e anche oltre – saranno presi in esame nei paragrafi che seguono.

La nascita e la fertilità

La procreazione, oltre che conseguenza della naturale unione tra un uomo e una donna, era considerata come opera divina e andava implorata nel caso in cui non avvenisse (1Sam 1,11). Molti personaggi delle narrazioni bibliche e molti eroi dei testi epici vicino-orientali sono riusciti a risolvere la mancanza di una discendenza solo grazie al diretto intervento divino.

In concreto, l'embrione era probabilmente visto derivante dal seme dell'uomo mentre la donna, accostata al ruolo della “madre terra”, portava a completo sviluppo il seme da lei accolto. La fertilità nel concepimento però, oltre che conseguenza della naturale unione tra uomo e donna, era considerata anche una benedizione divina, come chiaramente affermano le parole divine nel racconto della creazione: «Siate fecondi e moltiplicatevi» (Gn 1,28), e se una donna non riusciva a concepire, si riteneva che probabilmente era stato Dio stesso a “chiuderle” (ebr. *sāgar*) il grembo rendendola sterile (cfr. 1Sam 1,5). Questo modo di intendere il concepimento come il simultaneo risultato di un'azione naturale e della benedizione divina è comune nel Vicino Oriente antico ed è documentato chiaramente dal seguente testo medico mesopotamico: «Se una don-

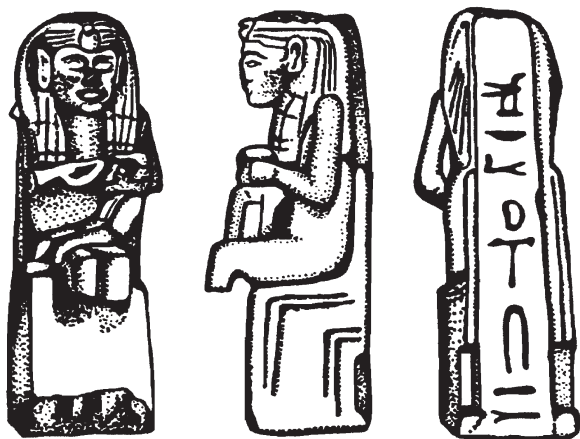
na – il suo utero ha accolto il seme e [ha concepito?] un figlio: grazia di dio. Se una donna – il suo utero ha accolto il seme ma non ha concepito: collera di dio» (Stol, 2000, p. 5).

Per porre rimedio alla sterilità femminile si poteva agire intervenendo con sistemi naturali (era risaputo che i giorni successivi alle mestruazioni erano particolarmente propizi per il concepimento, cfr. 2Sam 11,4-5), con rimedi medicinali (erbe o frutti afrodisiaci, cfr. Gn 30,14-16), o più propriamente religiosi come ad esempio preghiere, esorcismi o amuleti. Molteplici testi di esorcismi contro la sterilità ci sono stati tramandati nella letteratura cuneiforme, così che è presumibile che tale usanza fosse conosciuta e praticata anche nell'antico Israele. Le centinaia di figurine cosiddette "a pilastro", raffiguranti una donna con grandi seni e ritrovate in Giuda intorno all'VIII-VII sec. a.C. (cfr. CAP. 4, pp. 58-9 e FIG. 8), a giudizio di alcuni studiosi, sono interpretabili come talismani da collocarsi nel tentativo femminile di ingraziarsi il concepimento o di favorire la propria maternità e il periodo di allattamento.

Dopo il concepimento, uno dei più gravi pericoli che correva la maternità era la possibilità di aborto. Contro tali evenienze, in Mesopotamia sono conosciute la "pietra della gravidanza" (*aban erê*) o quella "della procreazione" (*aban alādi*) che probabilmente dovevano essere indossate dalle donne. Benché simili amuleti non trovino esatte corrispondenze nella Bibbia, la successiva letteratura rabbinica conosce una "pietra del sostentamento" (*'eben t'qûmâ*) che doveva proteggere le gestanti dal pericolo di aborto (così Levy, 1876, vol. I, p. 12). Un altro segno della pratica religiosa orientata verso la ricerca di protezione contro l'aborto, e contro l'insorgere di malattie, sono i talismani egiziani raffiguranti la dea Isis seduta che sorregge Horus poppante ritrovati in vari siti della Palestina durante la seconda metà del II millennio a.C. e la prima metà del I millennio a.C. (Herrmann, 1994, pp. 111-31; cfr. FIG. 11). Questi talismani probabilmente avevano la funzione di ingraziarsi il dono della vita e servivano anche come garanzia di protezione dalle avversità. Tale funzione è confermata dall'iscrizione incisa sul retro di uno di questi, trovato a Lachish e databile circa al IX-VI sec. a.C.: «Isis la (dea) madre, la (grande) Signora: dono vita e protezione al giusto» (Herrmann, 1994, pp. 117-8). Un'ulteriore traccia del culto familiare verso divinità protettrici della gravidanza e della maternità potrebbero essere le figurine fittili ritrovate a Tel Ḥarasim e a Revadim. Queste due figurine, che ritraggono una donna nuda frontale con grande vagina e una coppia di "gemelli in grembo" (o due gemelli "allattanti"), secondo alcuni recenti studi andrebbero interpretate come talismani, piuttosto che come figure di divinità (Ornan, 2007; cfr. FIG. 12).

FIGURA 11

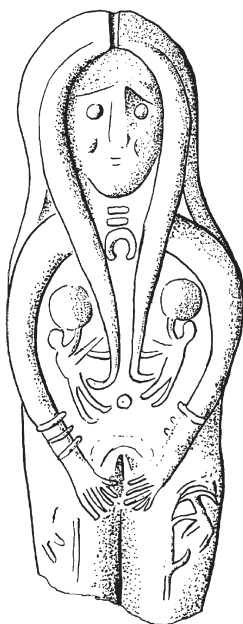
Amuleto proveniente da Lachish raffigurante Isis con Horus poppante



Fonte: Herrmann (1994, n. 24).

FIGURA 12

Figurina fittile da Revadim



Fonte: Keel, Uehlinger (1992, n. 82).

La salute e la malattia

Secondo il nostro attuale modo di intendere, lo stato di salute o di malattia di una persona fa riferimento principalmente al suo buono ovvero alterato stato fisiologico. Nelle antiche culture semitiche, invece, i concetti di salute e di malattia erano maggiormente correlati all'insieme delle forze naturali e sovranaturali che causavano il benessere o il malessere della persona. Quando si impiegano i termini di salute e malattia dobbiamo pertanto tenere presente la grande distanza che separa il nostro odierno orizzonte di conoscenza e quello del tempo cui ci riferiamo. Per questo motivo anche il concetto di scienza medica – e i correlati di “medico” e “farmaco” – che nella nostra mentalità non ha nulla di religioso, in queste antiche culture si collocava piuttosto all'interno di un più ampio universo religioso, dove il benessere o il malessere della persona dipendevano anche dalle decisioni divine. A questo proposito, è ben nota la vicenda narrata nei testi letterari della città di Ugarit (XIII secolo a.C.) in merito alla malattia del leggendario re Kirta che, giacendo a letto afflitto da un morbo ritenuto incurabile, fu salvato solo attraverso l'intervento diretto del dio El, suo protettore (*KTU* 1.16.V-VI). Similmente anche l'intervento guaritore dell'angelo Raffaele (dall'evocativo nome che significa “Dio salva”) in Tb 3,17, o le invocazioni del tipo «Oh Dio, ti prego, guariscila!» (Nm 12,13) si inseriscono in un contesto culturale dove la malattia era considerata parte dell'universo religioso.

Spesso nella Bibbia la malattia è considerata l'effetto dell'ira divina accesa in conseguenza di un peccato umano (cfr. ad esempio l'insorgere della lebbra di Maria, la moglie di Aronne, in Nm 12, o quella del re Azaria in 2Re 15,5), oppure è vista come un attacco di una forza malefica esterna al corpo umano che poteva essere sia di origine naturale (il morso di un serpente o un cibo velenoso, 2Re 4,38-40), sia di origine sovranaturale. Gli antichi Ebrei, quindi, conoscevano bene l'incidenza di cause naturali sulla salute dell'uomo, ma essi ritenevano che tali cause naturali potessero – in ultima analisi – essere ricondotte a una decisione divina, o quanto meno dovevano aver ricevuto la tacita approvazione divina. Dio era pertanto ritenuto il responsabile ultimo della guarigione, come esplicita chiaramente la dichiarazione di Es 15,26: «Io [Yhwh] non t'infliggerò nessuna delle infermità che ho inflitto agli Egiziani, perché io sono Yhwh, il tuo guaritore». La distinzione precedentemente compiuta tra cause naturali e sovranaturali è pertanto valida solo per noi lettori moderni, mentre secondo l'antica mentalità religiosa rimane difficile da discriminare.

Potremmo quindi sintetizzare la concezione religiosa in merito alla salute e alla malattia con questa idea di fondo: la benedizione di Dio ap-

porta il benessere, mentre la sua maledizione apporta la disgrazia e la sofferenza (cfr. Dt 28). Di fronte all'insorgere di una malattia era pertanto necessario agire sia tramite strumenti medici naturali, sia sovranaturali (quelli che noi definiremmo *magici*, ma meglio intenderli come *religiosi*). Questa distinzione tra strumenti naturali e religiosi è una differenziazione chiara solo a noi lettori moderni, perché secondo l'immaginario religioso di quel tempo, le sostanze naturali impiegate nei riti magici ricevevano la loro potenza direttamente da Dio. Questo contatto tra forze naturali e potenza divina trovava giustificazione mediante fondamenti di tipo mitologico, come dimostrano i testi esorcistici contro le malattie e le avversità ritrovati nelle antiche culture vicino-orientali.

La sovrapposizione tra causalità naturale e religiosa riguardo alla malattia e alla guarigione è quindi una caratteristica attestata non solo nella Bibbia, ma in tutto il mondo vicino-orientale in genere. Un esempio tratto dalla vasta corrispondenza epistolare dei re assiri con i loro specialisti, è il seguente passo, estratto da una lettera inviata da Marduk-šakin-šumi, capo esorcista di corte attivo nel VII secolo a.C. presso la corte assina dei re Esarhaddon e Assurbanipal: «Possano (il dio) Nabû e (il dio) Marduk benedire il re, mio signore. Riguardo ai brividi dei quali mi scrive il re, mio signore, non c'è nulla da preoccuparsi. Gli dèi del re li guariranno velocemente, e noi faremo tutto ciò che è necessario al riguardo» (Parpola, 1993, p. 188). È evidente, da quanto affermato da Marduk-šakin-šumi, la conflazione del livello religioso con quello dei rimedi naturali, entrambi attivati dallo specialista per ottenere al più presto la guarigione del sovrano.

Dalla precipua visione religiosa del mondo di questi antichi popoli, che riteneva la malattia fondamentalmente un errato, a volte colpevole, rapporto tra Dio e l'uomo, conseguiva che l'insorgere della malattia potesse essere visto anche come risultato dell'operato di demoni malvagi che si opponevano a Dio. Per questo si sviluppò in Israele e Giuda, così come in tutto il Vicino Oriente antico, la prassi di utilizzare amuleti a scopo apotropaico (cfr. Herrmann, 1994; cfr. Is 3,21).

Da non dimenticare, inoltre, è l'aspetto sociale della malattia, anch'esso in ultima analisi derivabile da una certa visione religiosa. Poiché la malattia si oppone a un corretto e puro rapporto con Dio, essa poneva il malato in una situazione oggettiva di lontananza da Dio, che poteva essere trasferita a chi veniva in contatto con il malato stesso, tanto più se si riteneva che la malattia derivasse da potenze demoniache. Ecco quindi che il malato veniva isolato anche socialmente (Sal 88; Giobbe).

Una singolare situazione di "malattia" che aveva ricadute religiose era quella delle mestruazioni femminili. Oggigiorno è evidente che il periodo mestruale di una donna non ha nulla a che fare con la malattia, ma

nella mentalità del tempo, la perdita di sangue era necessariamente correlata all'idea di una affezione e di un possibile contagio per coloro che ne venivano a contatto. Questo è quanto ci attesta ad esempio il racconto di Gn 31,34-35 quando Labano, alla ricerca dei *ṯeṯrāṯīm* trafugati da Rachele, evita di ispezionare sotto la sella del cammello di Rachele dopo che essa, avendo dichiarato di essere nel periodo mestruale, vi si era seduta sopra. La contaminazione prodotta dal flusso mestruale non era solo di tipo sanitario, ma anche rituale poiché impediva la partecipazione ai sacrifici a coloro che ne erano stati in contatto, essendo essi caduti in un colpevole stato di impurità dovuta al contatto col sangue, veicolo di vita e per questo riservato a Dio. Questo stato di inabilità e impurità religiosa non è documentato solo nella tarda legislazione sacerdotale biblica (Lv 15,19-27), ma è confermato anche da ben più antichi materiali vicino-orientali, come ad esempio un testo paleobabilonese che recita: «se un uomo tocca una donna in stato mestruale (*musukkatu*) di passaggio, per sei giorni egli non sarà [puro]» (citato da CAD, vol. M/2, p. 239).

La benedizione e la maledizione, compiere voti a Dio

Secondo l'antico sentire religioso, la benedizione possedeva un significato ben più ampio di quello che oggi viene dato a tale rito religioso. Nelle fonti a nostra disposizione possiamo infatti verificare che una formula di benedizione, oltre ad essere una "formula performativa" – cioè un'asserzione che attua ciò che pronuncia – poteva svolgere anche la funzione di semplice saluto, di augurio, fino a divenire una preghiera che intende liberare la persona da afflizioni o da mali in genere. Inoltre, poteva essere intesa come una lode o un ringraziamento per i benefici ricevuti.

Soprapponendo a tutti quei casi in cui una frase del tipo: «il Signore sia con te», o «il Signore ti benedica» risultano essere semplici sinonimi di «buon giorno» (Rut 2,4; Gdc 6,12; cfr. Gn 47,7), il significato religioso delle benedizioni bibliche ed extra-bibliche che noi conosciamo è del tipo "performativo", quello cioè che tende ad "attivare" la forza divina tramite una formula pronunciata, così che il destinatario della benedizione possa ricevere da Dio, assieme alla sua protezione, anche una "buona vita" e un "buon destino". La maledizione si propone, ovviamente, finalità contrarie alla benedizione attraverso l'attivazione di simili, ma opposti, poteri sovrannaturali. La forza intrinseca della benedizione divina nasce dalla credenza che solo il dio supremo possedesse l'autorità sufficiente per poter decretare un destino favorevole ad ogni

persona umana, perché solo lui era in grado di tenere sotto controllo tutte le eventuali avversità che il fedele avrebbe incontrato durante la sua vita. Ho voluto collocare in questo capitolo la teologia della benedizione, perché essa, pur avendo evidenti collegamenti sia con la magia (cfr. CAP. 5, pp. 79-83) sia con la semplice preghiera, aveva ancor più rilevanza nella concreta vita quotidiana dell'uomo.

Per esemplificare molto sommariamente quanto qui affermato, possiamo richiamare il testo della cosiddetta "benedizione sacerdotale" di Nm 6,24-26 che trova un prezioso parallelo archeologico nelle due sottili laminette d'argento rinvenute nel 1979 presso la collina di Ketef Hinnom, fuori del muro di cinta dell'antica Gerusalemme (Barkay *et al.*, 2004) sulle quali è opportuno soffermarsi. La scoperta delle laminette di Ketef Hinnom, ritrovate arrotolate nel *repositorium* di un grande sepolcro, dimostra che detta formula di benedizione poteva ben essere impiegata come un amuleto con funzioni di protezione e augurio, non solo durante la vita, ma anche dopo la morte (sulle funzioni degli amuleti, cfr. CAP. 5, pp. 81-2). La datazione di queste due laminette è controversa, essendo datate da alcuni nel VII secolo a.C. (Gabriel Barkay), da altri nel VI secolo a.C. (Ada Yardeni), da altri ancora all'inizio dell'età persiana (Angelika Berlejung) o perfino in età ellenistica (cfr. *HAE*, vol. I, pp. 447-52). Nonostante tale difficoltà, il testo di questa benedizione si inserisce molto bene nel contesto delle altre formule di benedizione vicino-orientali del I millennio a.C. e può quindi essere considerato come una testimonianza della mentalità religiosa degli antichi Ebrei in epoca pre-esilica. Il testo di Nm 6,24-26, attestato in parte anche nelle citate laminette, tradotto letteralmente, è il seguente: «Ti benedica Yhwh e ti custodisca; Yhwh faccia risplendere il suo volto (favorevolmente) verso di te, e ti faccia grazia; Yhwh rivolga a te il suo volto e ti conceda pace».

Questa benedizione contiene vari semitismi rintracciabili in altre formule di benedizioni bibliche ed epigrafiche (cfr. Cohen, 1993); tali semitismi devono essere qui richiamati alla mente del lettore, altrimenti egli rischia di non comprendere appieno il senso della formula. Ad esempio, il verbo "custodire" (in ebraico *šāmar*) è frequentemente unito al verbo "benedire" (cfr. l'iscrizione di Kuntillet 'Ajrud n. 9, *HAE*, vol. I, p. 62 «che [Yhwh] ti benedica e ti custodisca e che possa stare col mio sire») ed evoca – rendendola attuale – la forza protettrice contro ogni pericolo che la divinità accorda al suo fedele durante tutta la vita, in special modo contro i pericoli sconosciuti, come ad esempio quelli derivanti da viaggi pericolosi (cfr. Kuntillet 'Ajrud; Es 23,20; Sal 25,20; 91,11; 121,7-8). Per questo motivo l'espressione «ti benedica e ti custodisca» poteva anche essere incisa su un amuleto funebre, poiché tramite di esso il fedele defunto intendeva affrontare con l'aiuto divino l'ultimo e più pericoloso viaggio:

quello verso il regno degli inferi (Sal 34,21). Le espressioni «far risplendere il volto (favorevolmente) verso di te» e «rivolga a te il suo volto» fanno riferimento all'immagine di Dio che, dall'alto, rivolge lo sguardo verso il suo amato, verso il suo eletto e potrebbero essere meglio rese in un italiano corrente con «possa Yhwh concederti tutti i suoi favori». L'insieme di queste due espressioni, in altre parole, augura al fedele che Dio gli conceda un lungo periodo di pace, salute, prosperità e soprattutto di gioia, così che egli possa sentirsi riempito dalla benevolenza divina. Questo senso di pienezza di bene e di prosperità, traducibile al limite con “felicità” o “sazietà”, è compreso nella parola ebraica *šālôm* che conclude questa benedizione e che usualmente è tradotta con “pace”, ma che nell'originale assume certamente un senso molto più ampio del termine italiano.

Il favore divino “attivato” dalla benedizione trova realizzazione concreta nel dono di protezione dai pericoli, potenza di fronte ai nemici, prosperità durante la vita (Gb 42,12), una lunga vita e specialmente fertilità con la concessione di una numerosa discendenza (Gn 28,1-5; 1Sam 2,20-21; Gb 5,24-27).

Le formule di maledizione possono essere considerate del tutto simili alle benedizioni, solo che cercavano di “attivare” la potenza divina per ottenere il contrario di quanto espresso col termine *šālôm* (si veda l'opposizione tra maledizione e benedizione in Gn 27,29; Dt 27-28 o in Ger 17,5-8). Ecco quindi che anche le formule di maledizione non sono da considerarsi degli auspici o delle formulazioni profane, ma delle espressioni che per la loro propria capacità minacciano e attualizzano un destino sfavorevole per la persona maledetta. Il destino sfavorevole trova la sua motivazione religiosa nella perdita del favore divino causata dal comportamento empio della persona maledetta. Il destino sfavorevole è provocato direttamente dalla divinità ed è esplicitato tramite delle prefigurazioni che paventano il contrario di quanto promettevano le benedizioni: non avere discendenza, non essere sepolto alla fine della propria vita, essere abbandonato dagli amici e dalla prosperità ecc. (Gb 27,13-23). Questo modo religioso di intendere la maledizione trova conferma a livello epigrafico negli anatemi presenti usualmente nelle iscrizioni funerarie ebraiche, fenicie e aramaiche del I millennio a.C. Tra queste ricordiamo qui la formula di maledizione contro l'eventuale predatore del sepolcro che si trova nell'iscrizione n. 1 di Silwan, presso Gerusalemme, databile all'incirca nel 700 a.C.: «Maledetta la persona che aprirà questa (tomba)» (linee 2-3; cfr. *HAE*, vol. 1., pp. 264-5), molto simile alle formule rinvenute su alcuni sarcofagi fenici (*KAI* 13, linee 5-8; *KAI* 14, linee 6-13) o su stele aramaiche (*KAI* 214, linee 20-34). Un altro esempio può essere la stele aramaica di Nerab che contiene la seguente formula di maledi-

zione contro un qualsiasi potenziale profanatore del sarcofago: «Chiunque tu (sia) che porti via quest'immagine e il sarcofago dal suo proprio luogo: possano Shahr, Shamash, Nikkal e Nisku sterminare il tuo nome e la tua sede via tra i viventi, ti facciano perire di cattiva morte, e distruggano la tua discendenza» (*KAI* 225, linee 5-11).

In conclusione, il benessere – anche materiale – e la felicità della vita sono, per gli antichi Ebrei, un dono concesso da Dio ai suoi fedeli, mentre la sventura, la tristezza e la mancanza di discendenza sono il risultato di un maligna disposizione divina verso la persona.

Di fronte a una situazione critica derivante da pericoli e malattie, o di fronte a una situazione giudicata disperata, era usanza compiere voti alla divinità per propiziarsi la benedizione e il favore divino. Nella Bibbia ricorrono alcuni passi che riportano il testo di voti (ad esempio Gn 28,20-22; Gdc 11,30-31; 1Sam 1,11), in altri si menziona solo l'usanza del voto senza riferirne le parole (Sal 66,13; Ger 44,25; Na 2,1). Promesse votive erano compiute sia in occasioni pubbliche, come l'attacco da parte di nemici (Nm 21,2 e, per confronto, il testo ugaritico *KTU* 1.119,26-31: «Quando un nemico assale le vostre porte, un guerriero le vostre mura, i vostri occhi leverete verso Baal dicendo: "O Baal, se tu scaccerai il nemico dalle nostre porte [...] un toro, o Baal noi consacreremo, un voto, o Baal noi compiremo"»), sia in contesti privati, come prima di compiere un viaggio pericoloso, o in caso di mancanza di figli, e in caso di malattia. Tra le cose promesse in voto alla divinità, frequenti erano i sacrifici, l'edificazione di altari o santuari, l'offerta di oggetti preziosi da depositare "davanti" alla divinità, oppure si prometteva di cambiare temporaneamente il proprio comportamento dedicando a Dio un periodo di astinenza dai piaceri o un periodo di pubblica lode. Tutte queste promesse potevano essere accompagnate da doni offerti alla divinità sia preventivamente, sia solo successivamente alla realizzazione della cosa richiesta.

L'archeologia vicino-orientale ha confermato la prassi di compiere voti alla divinità tramite il rinvenimento di manufatti di pregio in contesti culturali interpretabili come doni votivi. La destinazione votiva di tali oggetti è a volte confermata dalla esplicita dedica iscritta, come ad esempio la stele aramaica di Bar-Hadad (il biblico Ben-Adad di 1Re 15,18) dove si trova iscritto: «Stele che ha posto Bar-Hadad, figlio di [...], figlio di [Hez]ion re di Aram, per il suo Signore (il dio) Melqart al quale fece voto e il quale ascoltò la sua voce» (*KAI* 201). Un altro splendido reperto votivo è la situla iscritta di provenienza egiziana ritrovata sul monte Mišpe Yammim a settentrione del lago di Tiberiade e databile in epoca persiana (Frankel, Ventura, 1998). Questa testimonianza, pur ponendosi fuori dai confini cronologici ed etnici di questo libro, è particolarmente interessante perché ci offre la conferma che, ancora in epo-

FIGURA 13

Situla bronzea da Har Mišpe Yammim



Fonte: Stern (2001, fig. III.31).

ca persiana, la religione ebraica aveva stretti collegamenti col contesto religioso a lei circoscrivito. Questa situla di bronzo, decorata con motivi egiziani, tra cui quello di un offerente di fronte alla tavola e alcune divinità, è impiegata come dono votivo da un fedele di lingua fenicia. L'iscrizione, databile intorno al 500 a.C., legge: «(dono) di Akbor, figlio di Bodeshmun, che ha fatto ad Astarte, poiché lei ha ascoltato la (sua) voce» (cfr. FIG. 13).

Dalle testimonianze scritte in nostro possesso, si può evidenziare come la promessa votiva si esplicitasse in una frase pronunciata dal fedele, indirizzata alla divinità dalla quale si richiedeva aiuto e protezione. Conseguenza di questa modalità letteraria è l'uso di descrivere l'accoglimento della richiesta da parte della divinità attraverso una formulazione del tipo «il Signore ha ascoltato la mia voce», che può essere considerata sinonimica di «il Signore ha esaudito la mia richiesta (di aiuto)». Questa è infatti la formula che troviamo ad esempio in Nm 21,3 («Yhwh

ascoltò la voce di Israele»), immediatamente dopo che il popolo aveva espresso un voto (cfr. anche similmente Nm 20,16; Dt 26,7; 2Sam 22,7; 1Re 17,22). Da un punto di vista religioso, credere che Dio possa *ascoltare* la voce del fedele indica che il fedele riconosce alla divinità il potere di intervenire concretamente nel corso degli avvenimenti per concedere al suo fedele aiuto e protezione. Le occasioni in cui ci si rivolgeva al proprio Dio emettendo voti erano ad esempio in caso di guerre o viaggi (2Sam 15,8), oppure per propiziarsi una grazia in un particolare stato di necessità, soprattutto malattia o sterilità (1Sam 1,11 ss.). Tutte le testimonianze archeologiche e letterarie ci confermano così che la prassi religiosa di emettere voti al Signore non solo era molto diffusa, ma fu anche considerata pienamente legittima fino ai tempi del più tardo giudaismo post-esilico, quando ricevette una precisa regolamentazione culturale (cfr. Lv 22,18-23; Mal 1,14).

Nell'antica antropologia religiosa ebraica, anche una vita lunga era considerata la manifestazione di una particolare benevolenza divina. L'ottenimento di una lunga esistenza, senza malattie, era concepito come una graziosa elargizione da parte della divinità, mentre una vita breve era considerata una punizione divina (Dt 6,2; 30,18-20; Sal 91,15-16). Ecco quindi che affidarsi a Yhwh, comportarsi in modo devoto, obbedire ai suoi comandi religiosi e morali era il miglior modo per ottenere una lunga vita (Is 38,5; Prv 3,1-2; 10,27). Appare quindi del tutto comprensibile che Yhwh venisse invocato per concedere ai suoi fedeli una "lunga vita", perché la divinità stessa – secondo questo modo di intendere – concede una lunga vita a coloro che si comportano devotamente (1Re 3,11 e 3,14). Tale idea religiosa, attestata in molteplici passi biblici, è patrimonio religioso comune anche alle altre culture religiose circconvicine, come attestano alcune suppliche fenicie e aramaiche del I millennio a.C., quali ad esempio l'iscrizione fenicia del re Šipīṭbaal di Biblo (X secolo a.C.): «Che prolunghi la Baalat di Biblo i giorni di Šipīṭbaal ed i suoi anni sopra Biblo» (KAI 7, linee 5-6), oppure la benedizione inclusa in un'iscrizione reale filistea da Ekron (VII secolo a.C.): «Che lo benedica e lo protegga e prolunghi i suoi giorni» (linee 3-5, in Gitin, Dotan, Naveh, 1997).

La morte e oltre la morte

Nella concezione antico testamentaria, l'uomo, inteso come creatura di Dio, rimane vivo fintanto che la divinità continua a donargli un "alito di vita" (Gn 2,7), similmente a quanto accade per ogni altro essere vivente sulla terra (Gn 1,30 e 7,22). La morte era pertanto considerata come il naturale destino verso il quale tutti gli uomini prima o poi sono diretti. So-

lo una morte senza sepoltura o particolarmente precoce era interpretata come punizione divina.

L'avvenimento naturale della morte era concepito come il momento del passaggio dal mondo dei viventi a quello infero, luogo dove il defunto poteva ricongiungersi coi suoi familiari antenati (Gn 25,8; 2Sam 7,12). Molte sono le espressioni bibliche impiegate per denominare gli inferi: *še'ôl*, di etimologia incerta, tradotto di solito semplicemente con "inferi", *'ereš* "terra", "terra dell'oscurità", "terra dell'oblio", "profondità della terra", *'ôlām* "eternità", *qeber* "sepolcro, fossa", *bôr* "buco, cavità (che porta negli inferi)", e altri ancora. Il mondo infero, similmente alle concezioni vicino-orientali antiche, era considerato come un luogo sotterraneo, una specie di città infera buia, triste, silenziosa, caratterizzata da polvere e fango (Gb 10,21; 17,16; Sal 49,20; 94,17). Non abbiamo fonti letterarie che ci documentino l'eventuale organizzazione di questa città sotterranea, ma, se dobbiamo dare credito alle antiche culture circonvicine, è plausibile che alcuni defunti ottenessero uno *status* diverso da quello ordinario (cfr. *infra*, pp. 101-2) mantenendo uno speciale potere di protezione e sapienza, simile a quello che avevano avuto durante la vita terrena.

Dopo la morte di una persona si svolgevano vari riti di lutto, tra cui il più naturale è rappresentato dal pianto e dal lamento accompagnato da digiuni e dal vestito di lutto (2Sam 1,12; 14,2; 1Re 13,30; Am 5,16 ecc.). Il significato religioso del lamento è evidente da 2Sam 18,18: «Ora Assalonne, mentre era in vita, si era eretta una stele che è nella Valle del re; perché diceva: "Io non ho un figlio che conservi il ricordo del mio nome"». L'espressione "conservare il ricordo del nome" (*hizkîr šēm*) è considerata dai dizionari una forma grammaticale tipica dei *verba dicendi*, traducibile talvolta anche con "invocare"; in altre parole questa locuzione non esprime un atto intellettuale, ma fa riferimento alla concreta invocazione del nome del defunto durante la lamentazione funebre compiuta dal figlio del defunto. L'usanza di invocare ad alta voce il nome del proprio antenato è del tutto plausibile essendo ben nota in testi babilonesi, delle città di Emar e Ugarit (XIV secolo a.C.), e in quelli aramaici (KAI 214, linee 15 ss.).

Oltre al pianto e al lamento, potevano essere eseguite altre azioni quali ad esempio il vestirsi di sacco o lo stracciarsi le vesti in segno di dolore (Gn 37,34-35), togliersi i sandali e smettere di lavarsi. Oltre a ciò, gli uomini spesso si procuravano incisioni e si radevano il capo (Is 22,12; Ger 16,6; Ez 27,30-31). Anche il divieto contro questi riti di lutto contenuto in Dt 14,1: «Non vi farete incisioni e non vi raderete tra gli occhi per un morto», non fa altro che confermare indirettamente la pratica di tali rituali che risulta ben attestata nel mondo vicino-orientale antico da varie fonti epigrafiche. La durata dei riti di lutto non sembra essere fissata con

precisione, poiché alcuni testi sembrano indicare la sola giornata della morte (2Sam 1,12), mentre altri parlano di sette giorni (Gn 50,10) oppure di trenta giorni (Dt 34,8). In ogni caso si deve tenere presente la possibilità che tali indicazioni temporali non contengano riferimenti reali, ma solo teorici.

Il corpo del defunto trovava solitamente riposo in un sepolcro, luogo dal quale si riteneva potesse raggiungere l'aldilà. Non potendo descrivere compiutamente le varie modalità di sepoltura e le tipologie di tombe in uso presso la popolazione di Israele e Giuda in epoca monarchica, il lettore che volesse maggiori dettagli archeologici dovrà necessariamente riferirsi alla bibliografia (Bloch-Smith, 1992; Nutkiewicz, 2006).

Semplificando e schematizzando l'argomento, le tombe potevano essere individuali o contenere molteplici corpi; scavate nella roccia o in cavità naturali, scavate nella terra o nella sabbia, e anche in prossimità della superficie terrestre. Per quanto concerne l'inumazione dei corpi, essa poteva avvenire in vari modi: semplicemente interrando la salma; deponendola in una cista rettangolare delimitata da pietre o, più saltuariamente, da mattoni, raramente operando una specie di pavimento o una sovrastruttura a tipo di volta; inserendo la salma in una grande giara (per i bambini), rompendone eventualmente il restringimento della spalla e inserendo un'altra giara rovesciata a mo' di cappello nel caso la giara dovesse contenere il corpo di un adulto che non poteva entrarvi. Più raramente ancora si trova l'uso di sarcofagi a forma antropoide.

Una modalità consueta di sepoltura presso le zone collinari interne della Palestina, e per questo spesso interpretata come tipicamente "giudaica", era la sepoltura in camere tombali scavate nella roccia o – con minore frequenza – in grotte. Molte volte le tombe a camera erano dotate di banche (o loculi) lungo le pareti laterali sulle quali si poteva deporre supinamente la salma assieme a offerte votive. Questa tipologia di tombe con banchette, a camera singola o multipla, diviene particolarmente diffusa in Giuda tra la seconda metà dell'VIII e il VI secolo a.C. (Bloch-Smith, 1992, p. 257). Talvolta, all'interno di queste camere funerarie sono state rinvenute iscrizioni funebri incise nella roccia che rendono dette tombe di particolare interesse religioso. Tra le varie epigrafi, si possono ricordare qui le iscrizioni giudaiche, databili tra la fine dell'VIII e l'inizio del VII secolo a.C., ritrovate sulle pareti delle tombe di Ḥirbet el-Qom (ca. 14 km ad est di Hebron), di Ḥirbet Beit-Ley (vicino Lachish) e nel villaggio di Silwan (a oriente della valle del Cedron, presso Gerusalemme). In alcune di queste iscrizioni si invoca Yhwh e la sua opera di protezione e benedizione a favore del defunto («Benedetto Uriah al cospetto di Yhwh, e dai suoi nemici, per mezzo della sua Asherah, egli lo ha salvato» HAE, vol. I, pp. 207-11; «Salva, [Y]hwh» HAE, vol. I, p. 249),

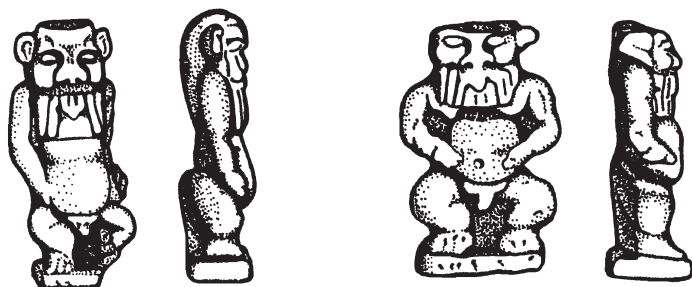
altre volte si scrivevano formule di maledizione per evitare eventuali ruberie nella tomba e garantire la quiete e il riposo del defunto («Questo è il [...] di [...] -iah il responsabile di palazzo. [Qui] non c'è né argento, né oro [...] maledetto colui che aprirà questo» *HAE*, vol. I, pp. 264-5). Nella citata iscrizione di Hîrbet el-Qom la benedizione è associata alla forza potente della “mano” di Yhwh impressa sulla parete. Varie altre iscrizioni con benedizioni e maledizioni aventi per soggetto il dio Yhwh sono state pubblicate di recente (Naveh, 2001), ma la loro sconosciuta provenienza suggerisce una certa cautela nel loro utilizzo.

Il defunto era posto nella tomba assieme a varie offerte, deposte sulle banchette, a fianco alla salma o anche come corredo della salma stessa (cfr. anche la polemica di Sir 30,18-19). La maggioranza degli oggetti ritrovati nelle tombe è costituita da vasellame ceramico di uso comune, come scodelle, fiaschette, pissidi, lucerne, marmitte, giare. Oltre a questo vasellame d'uso comune, si trovano spesso oggetti cari al defunto o che lo caratterizzavano quando era ancora in vita (armi, utensili, strumenti di lavoro e domestici, sigilli, braccialetti, anelli, orecchini ecc.), oppure altri oggetti dalla particolare rilevanza religiosa quali statuette, scarabei, portafortuna. Soffermandoci brevemente su quest'ultima categoria di oggetti, essi testimoniano eloquentemente la credenza che il defunto dovesse affrontare una specie di viaggio nell'aldilà e che la sua esistenza, in un certo qual modo, dovesse continuare ancora a lungo nel mondo infero. Molteplici sono gli amuleti sia locali sia egiziani ritrovati nelle tombe giudaiche; si tratta prevalentemente di scarabei o scaraboidi, ma anche occhi di Horus, figurine apotropaiche di varie divinità, tra cui una significativa frequenza si incontra per gli amuleti raffiguranti il dio/demone egiziano Bes. Vari amuleti raffiguranti l'intero Bes o solo la sua testa, così come anche sigilli con la sua raffigurazione, sono stati trovati in tutto il territorio della Palestina dal Tardo Bronzo fino all'epoca ellenistica (Herrmann, 1994, pp. 316-91; cfr. FIG. 14). Il dio/demone egiziano Bes, raffigurato come un nano barbuto deforme e dai tratti animaleschi, era un personaggio apotropaico assai diffuso nella religiosità popolare e aveva la funzione principale di scacciare gli spiriti malvagi, in particolare durante il periodo della gravidanza e della nascita.

In molte tombe del territorio di Giuda, prevalentemente tra l'VIII e il VII secolo a.C., sono state rinvenute le figurine fittili cosiddette “a pilastro” (cfr. CAP. 4, p. 58 e FIG. 8): terracotte a tutto tondo con l'immagine di una figura femminile (una dea?) dal grande seno. Oltre l'accesa discussione sull'identità dell'eventuale dea qui raffigurata – alcuni pensano a una raffigurazione della dea Asherah, altri della dea Astarte – anche la loro funzione in un contesto funerario è stata molto dibattuta: mentre l'interpretazione che si trattasse di figure giocattolo non è stata

FIGURA 14

Amuleti provenienti da Lachish raffiguranti Bes



Fonte: Herrmann (1994, nn. 394-395).

mai accolta con favore, diversi studiosi pensano si tratti di una dea della maternità e della vita, altri invece ritengono più probabile in questo contesto un uso di tipo magico simbolizzante l'abbondanza piuttosto che la maternità.

Tra i vari oggetti di significato apotropaico ritrovati in contesto funerario, un posto di rilievo occupano le laminette d'argento rinvenute in una tomba gerosolimitana presso Ketef Hinnom (*HAE*, vol. I, pp. 447-56; Barkay *et al.*, 2004). Si tratta di due laminette d'argento molto fini, arrotolate, ritrovate in una camera sepolcrale dove il corpo veniva deposto e lì lasciato fino alla decomposizione. Il contesto archeologico propende chiaramente per interpretare le laminette come una specie di talismano con funzione apotropaica per la benedizione ivi incisa. Il testo di questa benedizione, come si è detto nel paragrafo precedente, richiama il linguaggio della benedizione di Nm 6,24-26, testo che otterrà in seguito un significato più ampio e "ortodosso" in riferimento alla successiva teologia sacerdotale dell'alleanza.

Per gli antichi Ebrei, anche dopo la morte i defunti continuano ad avere una certa relazione con i vivi. Pur non potendo ritornare nel mondo dei vivi (Is 26,14), i defunti avevano la capacità di influire nel mondo dei viventi procurando ad essi fastidi o benefici, in funzione anche di come essi erano stati ricordati e onorati. A questo proposito esistono nella Bibbia ebraica due termini che hanno attratto l'attenzione degli studiosi: i *tʿrāṣim* e i *tʿfā'im*. Con il primo di questi termini sembra che si designassero le figure degli antenati che occupavano un ruolo rilevante nel culto domestico (Gn 31,19; 1Sam 19,13; 2Re 23,24 ecc.); essi erano probabilmente collocati nelle camere da letto e servivano anche per celebrare la memoria degli antenati (cfr. quanto detto sul "ricor-

do del nome", *supra*, p. 98). Nelle odierne traduzioni della Bibbia il termine *ʿrāfīm* è a volte tradotto con "idoli", sottolineando, così lo *status* sovraumano di questi esseri.

La questione in merito all'identità dei *ʿfā'im* è invero complessa. Con questo termine la Bibbia designa sia gli antichi e leggendari re della regione cananea con i loro abitanti (Gn 14,5; Dt 3,11; Gs 12,4 ecc.), sia le sopravvivenze (lo "spirito", o le "ombre") di alcuni defunti di rango speciale (Is 14,9; Sal 88,11; Prv 9,18 ecc.). Rispetto a questa seconda accezione del termine, la scoperta dei testi religiosi della città siriana di Ugarit ha permesso di definire meglio le specificità di questi personaggi. Si tratterebbe di defunti con evidenti caratteri regali e guerrieri e che, in conseguenza del loro rilevante rango durante l'esistenza terrena, hanno subito un processo di esaltazione dopo la morte che li ha innalzati allo *status* di esseri quasi divini, guaritori e protettori della dinastia regnante; essi sono quindi invocati per ottenere pace, benedizione e salute (Merlo, Xella, 2001). Sulla base di queste informazioni comparative, appare del tutto plausibile che anche i *ʿfā'im* biblici condividessero con quelli ugaritici i caratteri regali e possedessero la facoltà di apportare protezione, salute e benedizione. Tutto questo trova conferma non solo dagli evidenti caratteri regali (cfr. Is 14,9) e funebri dei *ʿfā'im* biblici (cfr. Is 26,14; Gb 26,5), ma è anche indirettamente confermato dalla versione greca dei LXX che per ben due volte traduce il termine ebraico *ʿfā'im* con il greco *iatroi* "guaritori" (così in Is 26,14 e Sal 88,11).

Come già accennato precedentemente (cfr. CAP. 5, pp. 78-9), a volte i defunti potevano essere oggetto di interrogazioni oracolari (cfr. Tropper, 1989) secondo quella pratica divinatoria denominata *necromanzia*. Tale pratica conferma la fede nella possibilità dei defunti di rimanere, entro certi limiti, in contatto coi vivi.

A conclusione di questo paragrafo sulla morte e sulla sopravvivenza anche oltre di essa, mi pare opportuno ricordare che nella religione ebraica l'idea di una resurrezione dai morti si trova attestata solo a partire dall'epoca tardo ellenistica (2Mac 7,9; Dn 12,2) e deve pertanto essere esclusa dalla presente trattazione.

La cosmologia religiosa

Nella Bibbia ebraica, non esiste un vocabolo corrispondente al nostro “cosmo”, essendo quest’ultimo di chiara derivazione greca. I pochissimi passi in cui la LXX, cioè l’antica versione greca dell’Antico Testamento, si avvale del termine *kósmos* per tradurre l’ebraico (cfr. Gn 2,1; Es 33,5-6; Dt 4,19; 17,3), essa utilizza un’accezione che non corrisponde al nostro “universo”, ma piuttosto agli “ornamenti” (Es 33,5) o alle “schiere celesti” (Gn 2,1; Dt 17,3). Più vicino al nostro concetto di universo è forse l’ebraico *tēbēl* (reso dalla versione dei LXX di solito con *oikouménē*), un termine impiegato prevalentemente in poesia per indicare la “terra ferma”, ma che a volte possiede il senso più generale di “mondo, tutto il creato”. Molto più frequentemente, però, gli autori biblici utilizzano un insieme di termini concreti in modo perifrastico per esprimere l’insieme del creato, ovviando così a detta assenza lessicale. Due sono le modalità solitamente utilizzate nella Bibbia: o si compie un piccolo elenco di realtà cosmiche per intenderle tutte (Es 20,11; Is 45,7; Ez 38,20; Ag 2,6), oppure si ricorre alla figura retorica del *merismo*, utilizzando cioè due termini polari per indicare l’intero, come ad esempio nell’espressione “cielo e terra” (Gn 1,1; 2,4; Is 1,2; 45,7; 51,13 ecc.) oppure “inferi e cielo” (Am 9,2). Solo in testimonianze databili in tarda epoca post-esilica si trovano alcune parole ordinarie che, intese in senso generico, poterono essere utilizzate per intendere la totalità del cosmo, come ad esempio il termine “tutto” in Ger 10,16 o Qoh 1,14 (in greco: Sap 1,14).

Pur non possedendo il concetto astratto di cosmo, la Bibbia ebraica è in ogni caso esplicita nel dichiarare che Yhwh è l’unico divino creatore di tutto l’universo: così infatti afferma il citato *merismo* di Gn 1,1 e similmente dichiarano molti altri testi (ad es. Gn 14,22; Is 45,7, Sal 146,6 ecc.). Dalla credenza in Yhwh quale dio creatore dell’universo, non deriva però necessariamente che egli abbia creato l’universo dal “nulla”, altro concetto astratto assente nella Bibbia ebraica; la creazione *ex nihilo* farà infatti la sua prima apparizione solo in un libro del canone cristiano dell’Antico Testamento, e precisamente nel tardo passo greco di 2Mac

7,28. Dalle allusioni cosmologiche contenute in alcuni salmi e in altri testi spesso ritenuti anteriori a Gn 1-2, sembra molto più probabile che l'antico credo in Yhwh, dio creatore, condivida idee e tratti tipici delle cosmogonie cananee e, in parte, egiziane, invece che derivanti dalla cultura greca. In queste cosmogonie del Mediterraneo orientale, il dio creatore è concepito soprattutto come colui che domina l'universo e che fonda tutte le realtà del creato in un ordine saggio e duraturo.

In questa sede però, più che la teologia di Yhwh creatore del cosmo, ci interessa la cosmologia religiosa, cioè gli aspetti concettuali e religiosi del cosmo stesso. È infatti bene tenere presente che l'universo, essendo un'opera divina, partecipa di quel contenuto religioso che il creatore divino ha voluto assegnargli; in altre parole, il cosmo oltre ad essere una realtà del tutto concreta e tangibile, contiene in sé anche un significato religioso concordemente a quanto fu deciso e preordinato in origine dal creatore divino. Si deve tenere presente inoltre che, nella mentalità vicino-orientale antica, Dio non era concepito come "spirito" opposto alla materia, ma piuttosto come "signore" della materia e del mondo, come colui che stabilisce i principi ordinatori di tutto l'esistente e conseguentemente regola lo svolgimento di tutte le cose. Dio nella Bibbia e nelle culture ad essa circonvicine non si oppone alla concretezza della natura, ma rende manifesta la sua persona e la sua volontà tramite la natura: da una parte, dominando le forze caotiche che portano verso la dissoluzione e la morte, dall'altra, fissando principi ordinatori che conducono l'insieme dell'universo verso la vita e la stabilità senza fine.

Secondo l'antica concezione cosmologica ebraica, simile d'altronde a quella degli altri popoli vicino-orientali antichi, il cosmo era suddiviso in tre parti. In alto, il cielo (o i cieli) posto al di sopra di una volta celeste solida capace di trattenere le acque (dolci) superiori; al centro, la terra immaginata come una collina circondata dalle acque (salate) del mare; in basso, il regno dei morti con le riserve delle acque sotterranee.

Il cielo

Secondo una cosmologia comune nel Vicino Oriente antico, il cielo era considerato una volta solida (Gb 37,18) che serviva a trattenere le acque celesti che si trovavano al di sopra della volta (Sal 148,8) permettendo così la formazione di una specie di bolla abitabile che serviva ad assicurare all'umanità un adeguato spazio vitale (Gn 1,6). Su questa calotta solida che separava la terra dal cielo erano collocati gli astri che, col loro moto, annunciavano il ritmo del tempo, delle stagioni e conseguentemente delle feste religiose. Il cielo, come copertura solida posta sopra

la terra, era paragonato a una tenda che Dio aveva eretto sopra la terra con la funzione di proteggere lo spazio terrestre dalle acque superiori (Sal 104,2), similmente alla protezione operata dalla tenda dei pastori durante la notte.

L'immagine della tenda applicata al cielo, non richiama solamente l'idea della protezione dalle acque, ma è apportatrice di un ulteriore e ben più importante significato religioso: il cielo costituisce la dimora divina, la "tenda" dove Dio stesso abita. Il testo di Is 40,22: «Egli siede sopra la volta della terra [...]. Egli stende il cielo come un velo, lo spiega come una tenda in cui abitare» costituisce l'immagine più evidente di tale idea religiosa. Il cielo diviene così il luogo dove si trova il tempio celeste e il luogo presso il quale Dio abita, assiso in trono come sovrano divino (1Re 8,39; Sal 11,4; 103,19). Nel Sal 103,19 si afferma che Yhwh stesso ha "reso stabile", "eretto" (*hēqîn*) il suo trono nel cielo, utilizzando una figura espressiva che rende bene l'idea di costituire in modo duraturo il suo dominio cosmico sopra tutte le altre forze della natura (simili espressioni si adoperano per la monarchia terrena di Davide in 2Sam 3,10). Questa idea del dominio cosmico attuato dal sovrano celeste è un'immagine usuale nella teologia religiosa regale del tempo, che trova molteplici paralleli nelle culture religiose circoscrutte a Israele.

La rappresentazione letteraria di Dio quale dominatore celeste del cosmo, trova espressione anche nell'immagine di Yhwh quale divino cavaliere che viaggia nel cielo avendo le nubi come carro: Dt 33,26; Sal 68,5-6 («Preparate la strada a colui che cavalca nella steppa: Yhwh è il suo nome. [...] Padre degli orfani e difensore delle vedove è Dio nella sua santa dimora»); Sal 68,34 e 104,3 («egli fa delle nubi il suo carro e cammina sulle ali del vento»). L'immagine letteraria del cavaliere celeste che viaggia sulle nubi come se fossero il suo carro da guerra è la trasposizione celeste di un'immagine tipica dell'ideologia regale dove il re – dominatore terreno – porta soccorso e difende il suo popolo, e in particolare "gli orfani e le vedove". Il Sal 104,3 interpreta invece la medesima immagine del divino cavaliere in termini più propriamente cosmologici, richiamando alla mente alcuni antichi testi mitologici vicino-orientali quali ad esempio il ciclo ugaritico di Baal (XIV-XIII sec. a.C.) dove il dio della tempesta Baal manifesta le sue doti di guerriero potente e latore della pioggia facendo delle nubi il proprio carro (*KTU* 1.2.IV,8; 1.3.II,40; 1.4.III,11).

Dall'alto dei cieli, luogo della sua dimora, Dio riesce a vedere tutti gli uomini (Sal 33,13-14) e appare loro in tutta la sua potenza per mezzo dei poderosi fenomeni atmosferici che lo accompagnano (2Sam 22,14: «Yhwh tuonò dai cieli, l'Altissimo emise la sua voce»; cfr. anche Sal 18,8-16; 77,19). Anche in questo caso un parallelo religioso che può aiutarci a comprendere meglio l'immagine letteraria è costituito dal succitato ciclo

ugaritico del dio Baal, nel quale si narra come questi, dopo aver ottenuto la vittoria sulle forze caotiche del mare e aver così costruito la sua dimora nei cieli, «aprì una breccia nelle nuvole, la sua santa voce Baal emise, ripeté Baal il suono delle sue labbra. La sua santa voce fece tremare la terra. [...] I monti trasalirono» (KTU I.4.VII,25-34). Anche in questo caso la teologia del dio supremo che abita nei cieli (cfr. CAP. 3, pp. 33-4) unita a una chiara teologia regale permettono di collocare con sufficiente confidenza queste riflessioni cosmologiche all'epoca della monarchia di Israele e Giuda.

Questa associazione dello spazio celeste e dei fenomeni atmosferici con la presenza di Dio e la sua apparizione (teofania), apportatrice di fertilità e benedizione per il popolo, è senza dubbio da mettere in relazione con la collocazione geografica di Israele e Giuda presso la costa levantina del Mediterraneo. Diversamente dall'Egitto e dai popoli mesopotamici, infatti, la fertilità agricola dipendeva dalle piogge piuttosto che dall'irrigazione proveniente dai grandi fiumi e dai canali. Il cielo, in questo contesto, riceve nella Bibbia un ulteriore significato cosmologico: quello di essere il celeste dispensatore di fertilità nel grembo della terra, in modo simile a quanto accade per l'uomo che sparge il suo seme nel grembo della donna (Is 45,8). Nonostante la similitudine operata dalla Bibbia tra la pioggia discesa dal cielo e lo sperma umano sia ben conosciuta in varie narrazioni mitologiche vicino-orientali antiche, essa si differenzia da tali mitologie soprattutto perché non è il cielo a donare direttamente e di per sé la fertilità sulla terra, ma è Yhwh, il creatore del cielo, che tramite di esso dona la fertilità alla terra (Sal 78,23-25; cfr. Dt 28,12).

La terra e il mare

Secondo Gn 1, tra le acque superiori e quelle inferiori, Dio costituisce uno spazio vitale immaginabile come una bolla d'aria nella quale è posto il disco terrestre circondato dalle acque marine. Questo spazio vitale è separato dalle acque superiori tramite la volta celeste poggiata sulle montagne poste ai confini del mondo, intese come delle colonne portanti.

La terra è concepita come un disco piatto, una specie di zattera posta al centro delle acque del mare, saldamente ancorata alla struttura fissa dell'universo (Sal 75,4) tramite un "ancoraggio" stabile che risponde alla primigenia e perenne volontà divina: tale è infatti il significato dell'affermazione che la terra è stata fondata da Dio sulle acque (Sal 24,2). L'azione creativa di Dio pertanto non si limita al *creare*, ma deve continuare in eterno tramite un'azione continua di fondamento (Sal 78,69;

104,5) e di consolidamento, come ricorda la preghiera di Anna in 1Sam 2,8: «A Yhwh appartengono le colonne della terra e su di esse egli poggia il mondo (*tēbēl*)».

Il vocabolo ebraico più usuale per designare la terra è *'ereš*; esso indica il suolo, la terra ferma, il territorio (e da qui anche il “paese”) e anche, in alcuni contesti, la terra infera (cfr. paragrafo successivo). La terra, intesa come spazio dove l'uomo può vivere, si oppone cosmologicamente non solo al cielo, ma anche al mare. Nei testi più propriamente cosmologici, le acque del mare e dei fiumi non sono viste come realtà positive, ma costituiscono spesso l'immagine delle potenze caotiche e malvagie; anch'esse pertanto devono rimanere separate dalla terra grazie al decreto divino. La contrapposizione tra le acque caotiche del mare e il dio creatore presente in molti salmi possiede una forte connotazione mitologica (cfr. Sal 89,10; 93,3-4; 104,9) che si ritrova in numerose mitologie vicino-orientali antiche, come ad esempio nella lotta tra il dio Baal e il dio Yam documentata nei testi ugaritici, oppure nel più noto combattimento tra il dio babilonese Marduk contro Tiamat nel mito dell'Enūma-elish.

Nella cosmologia religiosa del tempo si costituisce così un'opposizione tra Dio, protettore dell'umanità e garante della stabilità dell'universo, e il mare inteso come forza caotica e ostile a Dio. In questi testi il mare è denominato non solo col suo termine usuale (ebr. *yam*), ma anche con parole dal più evidente sapore mitologico come ad esempio *tēhôm* (“mare primordiale”, “abisso”), oppure il pluralis tantum *māyîm* (“acque”, cfr. Sal 104,6-9). In tutti questi testi, di chiaro colore mitologico, Yhwh è descritto come il creatore celeste che sconfigge definitivamente ogni potenza del mare avversa: «Tu domini l'orgoglio del mare, tu plachi le sue onde tempestose» (Sal 89,10), «Con la tua potenza hai diviso il mare, hai spezzato la testa dei draghi sulle acque» (Sal 74,13), «Alzano i fiumi, o Yhwh, alzano i fiumi la loro voce, alzano i fiumi il loro fragore. Più del fragore delle acque impetuose, più potente dei flutti del mare, potente nell'alto è Yhwh» (Sal 93,3-4). Tali affermazioni di potenza contro il mare, presentano il dio Yhwh con i suoi tipici caratteri del dio supremo (cfr. CAP. 3, pp. 32-6), garante della stabilità dell'ordine cosmico contro ogni tentativo di rivincita delle potenze caotiche. Le acque caotiche sono state così rinchiusse da Dio una volta per sempre in uno spazio isolato, fuori dal mondo abitato dagli uomini (Sal 33,7) e la sabbia è intesa come un confine invalicabile per il mare (Ger 5,22).

Il mare, comunque, non assume sempre tale valenza cosmologica negativa, talvolta – soprattutto in testi recenti – è visto come dimora naturale dei pesci (Gn 1,20-22; Sal 104,25-26) e in questo senso potrebbe essere considerato un'estensione dello spazio terrestre, inteso come dimora degli uomini e degli animali.

Da un punto di vista di geografia cosmica, l'orbe terrestre è immaginato come un disco fondato sulle acque dai confini ben precisi. Nella Bibbia si parla infatti dei "quattro angoli" della terra (Is 11,12) e delle sue "estremità" o dei suoi "confini" (Ger 6,22; Sal 48,11), similmente alle "quattro regioni" attestate nelle iscrizioni mesopotamiche e aramaiche (cfr. l'ortostato del re Barrakib in *KAI* 216, linea 4). Le quattro regioni della terra costituiscono una divisione dell'universo terrestre secondo gli usuali quattro punti cardinali.

Al centro del disco terrestre è posta Gerusalemme quale luogo eletto da Dio per porre la sua dimora e per divenire il punto di contatto privilegiato tra Dio e popolo. Questa teologia del tempio come punto di massima sacertà divina, attorno al quale si riunirà il popolo santo di Israele, acquisirà massima rilevanza nella teologia sacerdotale del post-esilio (cfr. Ez 40-48; Nm 2; Mi 4,1-2), ma affonda le sue radici nell'antica teologia regale del tempio documentata in molteplici iscrizioni semitiche del I millennio a.C. nelle quali i re celebrano il loro zelo religioso ricordando come essi hanno "fatto abitare" la divinità presso il proprio popolo tramite la costruzione di molteplici santuari (cfr. *KAI* 14, linee 16-17; *KAI* 214, linea 19; *KAI* 26A II, linee 18-19).

Questa geografia religiosa che poneva Gerusalemme al centro del mondo creava una naturale opposizione simbolica tra centro e periferia, tra interno ed esterno, come ben evidenzia ad esempio Ez 5,5: «Così dice Yhwh, mio Signore: "Questa è Gerusalemme. L'ho posta in mezzo alle nazioni e circondata da paesi (stranieri)"». Secondo questa immagine geografica, comune anche alle altre culture semitiche vicine, solo il territorio che partecipa alle benefiche qualità del "centro" costituisce il vero mondo civile dove è possibile erigere città e villaggi e dove è possibile coltivare la terra e possedere animali domestici. Lontano da questo centro si trova invece una periferia selvaggia, inospitale, dove soltanto animali selvatici e serpenti possono trovare dimora, e dove non è possibile costituire un'organizzazione vitale duratura a causa del deserto, della terra riarsa e del vento soffocante (Ger 4,11).

Gli inferi

In questo paragrafo limiterò la mia attenzione sugli inferi intesi quasi "geograficamente", come una regione del cosmo, visto che gli aspetti religiosi relativi alla morte e ai defunti, intesi come gli abitanti degli inferi, sono già stati trattati nel CAP. 6 (pp. 97-102). Di conseguenza, avendo sotto esame l'aspetto più propriamente cosmologico, mi dovrò basare quasi esclusivamente su fonti letterarie – cioè su quelle fonti dove più chia-

ro è il contenuto delle idee – piuttosto che sulle fonti archeologiche dove più ardua risulta la possibilità di estrarne il contenuto speculativo. Questo stato delle cose comporterà necessariamente una buona dose di approssimazione dal punto di vista strettamente storico.

La Bibbia ebraica, contrariamente a quanto avviene per altri popoli vicino-orientali antichi, non presenta una esplicita concezione cosmologica degli inferi, a causa del suo specifico carattere yahwistico che portò a ridurre tutti i riferimenti mitologici e teologici che descrivevano gli inferi come regione abitata da divinità o come luogo con regole proprie, indipendenti dalla sovranità universale di Yhwh. Questo fenomeno di demitologizzazione avvenne perché tali concezioni, ammesso fossero esistite in epoche antiche, non avrebbero potuto più essere accolte dall'ebraismo di epoca successiva. Per questo motivo, alcuni autori ritengono che la concezione ebraica degli inferi in epoca monarchica non possa essere descritta senza il confronto con le concezioni del mondo circostante (così ad es. Podella, 1987).

Molteplici sono i termini che la Bibbia utilizza per indicare il mondo infero. Il più frequente è *š'ôl*, di etimologia incerta e senza paralleli extra-biblici. Esso designava il regno dei morti collocato spazialmente in basso, sotto la terra, come rendono evidente sia alcuni verbi ("discendere", "precipitare" nello *š'ôl*), sia alcune espressioni avverbiali ("in basso", "sotto") usate in connessione con *š'ôl*. Il luogo dello *š'ôl* era visto come la dimora definitiva dei morti, da dove non si poteva più tornare indietro. Un altro termine frequente, e probabilmente di utilizzo più antico del precedente, è *'ereš* "terra", intesa con un'accezione diversa dall'usuale e cioè come la parte inferiore del mondo terrestre, la sua profondità, a indicare espressamente la regione cosmologica dove dimorano i defunti (1Sam 28,13; Ez 26,20). Questo uso del termine generico "terra" per indicare gli inferi si trova anche in altre culture antiche circvicine, come ad esempio nei testi religiosi di Ugarit, dove è possibile trovare un invito rivolto al re defunto formulato in questi termini: «discendi nella terra e sprofonda nella polvere» (KTU I.161,20-22), oppure l'eufemismo «coloro che discendono nella terra» per riferirsi ai morti (KTU I.4.VIII,9).

Molte altre espressioni bibliche possono indicare la regione cosmica degli inferi, come ad esempio "terra dell'oscurità", "terra dell'oblio", *qeber* "fossa", *bôr* "buco, cavità", e altre ancora che non è possibile in questa sede analizzare; in ogni caso, tutte queste espressioni sono concordi nell'associare gli inferi a una regione posizionata in basso, nelle profondità inferiori del cosmo. A simili conclusioni orienta anche l'eufemismo «coloro che sono scesi» (Ez 26,20) per indicare i morti.

Similmente alle concezioni cosmologiche vicino-orientali antiche, anche nella Bibbia il mondo infero è considerato come un luogo sotter-

raneo buio, triste, polveroso e caratterizzato dal silenzio (Gb 10,21; 17,16; Sal 94,17). Benché alcune espressioni della letteratura sapienziale lascino trasparire l'idea che una volta arrivati negli inferi gli uomini perdano lo *status* che avevano avuto durante la vita terrena (Gb 3,13-16; Sal 49,11), vi sono invece chiari indizi che alcuni degli abitanti dello *š'êl* godessero di uno *status* diverso dai morti comuni, quelli cioè chiamati *š'fā'im* "eroi, guaritori", che mantenevano uno speciale potere di protezione e sapienza similmente a quello che tali personaggi avevano avuto durante l'esistenza terrena (cfr. CAP. 6, pp. 101-2).

Da un punto di vista cosmologico, interessante è l'associazione tra il mondo infero e le acque primordiali, intese come le forze caotiche cosmiche che subito dopo la creazione sono state separate dalla terra e rinchiusa dalla forza di Dio in un luogo sicuro, al di sotto della terra (Gn 1,7-10; Prv 30,4). In questi casi, come in Sal 18,5,17; 69,2-4.15-16 o Am 9,2-3, espressioni quali "profondità del mare", "flutti del mare" o simili, stanno chiaramente a significare i poteri caotici primordiali contrari alla vita e nemici dell'umanità. Questa simbologia cosmica evoca con molta chiarezza alcune mitologie vicino-orientali che suppongono l'esistenza di un'opposizione cosmica tra il dio supremo della vita e i poteri della morte nei tempi primordiali e che rappresentano tale opposizione mediante la già citata immagine del combattimento tra il dio supremo e le acque caotiche primordiali (ad esempio il mito babilonese dell'Enūma-elish). Queste immagini sono inoltre molto simili a quelle delle apparizioni divine del dio della tempesta che domina con il suo potere le forze distruttrici della natura (ad esempio 2Sam 22,10-17) di cui avevamo già accennato nel CAP. 3 (pp. 35-6) quando si parlava di Yhwh quale dio supremo di Israele.

L'esilio e il sorgere del giudaismo

La tradizionale storiografia di Giuda caratterizza i secoli VI-V a.C. con i termini di “esilio” e “ritorno” in patria. Tale visione storiografica ravvisava nell'esilio babilonese una sorta di interruzione nello scorrere continuo della storia di Giuda, ritenendo che l'intervento babilonese fosse la causa non solo della distruzione del tempio ma anche dello svuotamento del territorio con un'ampia deportazione che perdurò fino alla ricostituzione della comunità e del tempio di Giuda in epoca persiana (cfr. 2Re 25,21: «così Giuda fu deportata lontano dalla sua terra»). Negli ultimi decenni questa visione tradizionale è stata sottoposta a dura critica, così che oggi prevale invece una ben più ampia cautela rispetto a una presunta totale “interruzione” della vita politica e religiosa di Giuda durante l'età esilica, con la consapevolezza che la storia del popolo giudaico non subì alcun “vuoto” (Lipschits, Blenkinsopp, 2003).

Sebbene gli avvenimenti dell'esilio e del ritorno apportarono senza dubbio diversi cambiamenti alla religione dell'antico regno di Giuda, non è possibile sottacere i molti elementi di continuità che perdurarono nei secoli successivi. Inoltre, è opportuno ricordare che il ritorno degli esiliati non fu totale, né avvenne in breve tempo. Alcuni Ebrei infatti decisero di restare in Babilonia, mentre coloro che ritornarono in patria non lo fecero in modo unitario, né in un unico momento della storia. Più importante ancora è tenere presente che sia il gruppo degli esiliati, sia quello dei rimpatriati non furono di certo la maggioranza della popolazione, così che – in ogni caso – i vari trasferimenti non causarono quei repentini ingressi o uscite di masse di abitanti tanto cari ad alcune storiografie classiche.

Oltre a ciò, non si dimentichi che in questo periodo iniziò la diaspora ebraica anche verso altri luoghi, come ad esempio quella della colonia militare di Elefantina in Egitto che ha prodotto importanti ritrovamenti papiracei di epoca persiana. L'epoca neobabilonese si caratterizza così per essere il periodo storico in cui iniziò la dispersione (*diaspora*) del

popolo ebraico fuori dalla regione palestinese e il periodo in cui si vennero a sviluppare alcuni “tipi” diversi di ebraismo antico, non necessariamente identici tra di loro.

L'esperienza dell'esilio: continuità e cambiamento

Venuto meno il regno, vennero di conseguenza a cadere i caratteri di uniformità della religione ufficiale praticata a palazzo, è probabile quindi che la religione ebraica si trovò in questo periodo più facilmente esposta agli influssi delle culture circostanti. Ora, se da una parte è certo che in Samaria e in Giuda perdurò il culto yahwista, d'altra parte è documentata nelle regioni periferiche la presenza di culti propri delle religioni circostanti, come risulta soprattutto dai ritrovamenti archeologici della Galilea e della costa, dove sono state rinvenute molte testimonianze della religiosità fenicia o filistea in età persiana (cfr. *infra*, pp. 118-9). Questi influssi religiosi furono di certo variegati, sia perché il territorio siro-palestinese era suddiviso in molteplici piccole regioni (Fenicia, Filistea, Idumea ecc.), sia perché la comunità giudaica cominciò ad essere dislocata anche fuori dal suo originario territorio giudaico (diaspora).

Con l'esilio del re e di parte della classe dirigente verso Babilonia, la comunità giudaica venne a trovarsi in una situazione quasi “bipartita”: da una parte, la comunità sacerdotale e gli altri esiliati in Babilonia che non accettavano i comportamenti e le pretese di autonomia dei rimasti in patria (Ez 11,14 ss.; 33,24 ss.), dall'altra, la comunità rimasta in terra di Giuda che probabilmente intendeva rapidamente ricostituire una normale modalità di vita religiosa. Dal punto di vista della prassi religiosa, è molto probabile che tale separazione abbia avuto delle conseguenze tangibili, così che – a rigori – si dovrebbe separare la trattazione della religiosità ebraica in Babilonia da quella in Giuda.

Purtroppo non abbiamo sufficienti documenti sulla religione praticata dalla comunità giudaica in Babilonia, ma è probabile che – oltre alla naturale integrazione nel mondo babilonese da parte di alcuni – diversi circoli accentuarono i propri caratteri religiosi così da poter resistere al normale processo di disgregazione della propria identità quando si risiede in terra straniera. Questi circoli di tipo più nazionalistico-religioso sembra debbano essere identificati prevalentemente nei sacerdoti “sadociti”, i quali iniziarono una riflessione religiosa di tipo intransigente che opponeva Yhwh, dio di Giuda, alle divinità babilonesi.

I materiali originari dei capitoli 40-55 del libro di Isaia (il cosiddetto *Deuteroisaia*) sono spesso collocati temporalmente durante il periodo dell'esilio babilonese, e proprio tali materiali testimoniano come di fronte alla perdita dell'autonomia statale (Is 40,27) alcuni teologi ebrei abbiano proposto l'idea di una superiorità della tradizione religiosa yahwista sulle altre tradizioni religiose (Is 40,28-31). Per la prima volta nella religiosità ebraica si cominciò a ragionare in termini di esclusività della propria fede e, fondando la propria identità religiosa sull'esclusivismo yahwista, si cominciò a contestare la reale esistenza di altre divinità oltre a Yhwh. Nei testi attribuiti alla teologia sacerdotale esilica – come ad esempio il racconto della creazione di Gn 1 – si evidenzia con facilità una forte polemica contro le divinità e la teologia babilonese. Precedentemente invece, quando ancora esisteva il regno di Giuda, tale polemica risultava inutile, poiché la supremazia di Yhwh era resa manifesta dall'esistenza stessa del re, eletto da Dio, e dal santuario regale gerosolimitano, luogo scelto da Dio come abitazione presso il suo popolo. Come si è visto nel CAP. 1, durante il periodo della monarchia, il dio Yhwh era considerato il dio sovrano del territorio di Giuda, ma era ammessa la possibilità di culto di altre divinità, perché queste ultime non rappresentavano un pericolo per la supremazia di Yhwh. Ora invece, con l'esilio del re e la distruzione del tempio, gli eventi storici sembravano aver dimostrato la superiorità degli dèi babilonesi nei confronti di Yhwh. L'unico modo per resistere alla superiorità della religione, della cultura e della scienza babilonese era quello di “rovesciare” l'usuale ragionamento religioso e di ritenere che solo Yhwh potesse condurre il corso degli eventi, negando così anche dal punto di vista teorico l'esistenza delle altre divinità (Is 45,5).

Non è possibile definire precisamente quando e come sia avvenuto tale riorientamento in senso monoteistico della religione ebraica, ma è possibile supporre che il consolidamento della propria identità religiosa da parte degli esuli avvenne in tempi non troppo lunghi. Senza dubbio, però, ciò che viene presentato nella Bibbia come “richiamo all'originaria purezza” yahwista fu invece un'innovativa concezione religiosa di stampo rigorista. Le famiglie sacerdotali degli esiliati, volendo mantenere la loro identità religiosa evitando d'inculturarsi e di disperdersi nell'ambiente dove erano stati trasferiti, probabilmente misero in moto un forte processo di appartenenza e di memoria collettiva che vedrà il suo compimento solamente dopo il ritorno in patria durante l'età persiana. Il programma della futura ricostruzione religiosa giudaica è presente ad esempio nei materiali contenuti in Ez 40-48 che, tra l'altro, spostano le usuali prerogative cultuali dal re (cfr. CAP. 4, pp. 64-5) verso il gruppo sacerdotale sadocita, proponendone così una specie di monopolio, de-

classando sia i rimasti in patria sia i leviti a causa delle loro (supposte) infedeltà (cfr. Ez 44,6-31).

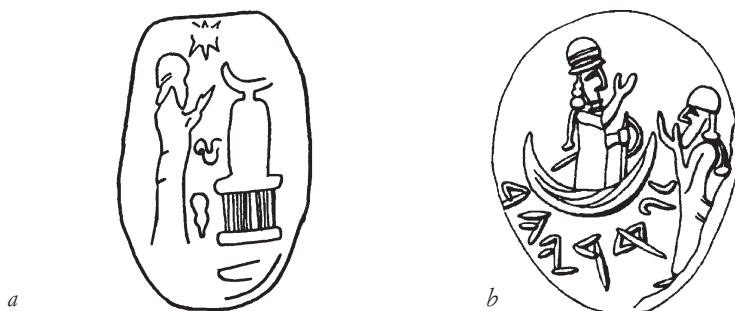
La situazione dei Giudei rimasti in patria sembra invece essere stata ben diversa da quella degli esiliati. Secondo alcuni recenti studi, la comunità ebraica rimasta in terra di Giuda non visse affatto in un vuoto religioso, ma continuò inizialmente il proprio culto mantenendo forti elementi di continuità rispetto alla religione praticata prima dell'esilio (Blenkinsopp, 1998; Middelmas, 2005). Vi sono flebili elementi scritturistici (Ez 33,24 ss.; Ger 41,4 ss.) che lasciano supporre come un culto yahwistico perdurò a Bethel e a Mizpa. Oltre a ciò, è del tutto plausibile ritenere che la religiosità privata a livello familiare e di comunità locale abbia continuato il suo sviluppo tradizionale senza interruzioni di rilievo, poiché la tragedia dell'esilio aveva interessato direttamente solo una piccola porzione della comunità gerosolimitana.

Similmente a quanto concerne la documentazione degli esiliati, anche per il territorio di Giuda non si possiede una sufficiente documentazione sulla religione praticata così da ottenere un chiaro quadro storico-religioso del periodo. Secondo alcune analisi compiute nell'ultimo decennio del XX sec. su determinati testi scritturistici, sembra plausibile ritenere che in Giuda continuò anche un limitato culto non-yahwista con forti elementi di continuità con la religione pre-esilica (cfr., ad esempio, Ackerman, 1992). Sempre secondo detti studi, il libro di Geremia testimonierebbe l'esistenza del culto astrale della "regina del cielo" sia in Giuda sia presso i rifugiati in Egitto (Ger 7,16-20; 44,15-30); in aggiunta, sempre il libro di Geremia attesterebbe la presenza di culti ritenuti non ammessi all'interno del tempio di Gerusalemme (Ger 7,30; 32,34). Il culto astrale citato da Geremia non è una novità, ma è il semplice proseguimento del culto alla dea Ishtar esistente durante il dominio assiro dell'VIII-VII secolo a.C. e di cui si è parlato in precedenza (cfr. CAP. 3, pp. 44-5).

Oltre che dai libri di Geremia ed Ezechiele, la presenza in Giuda di un culto astrale non yahwistico durante l'epoca esilica è testimoniata anche da fonti archeologiche, quali ad esempio un'impronta sigillare proveniente da Tell el-'Ağul che raffigura un fedele maschio stante di fronte all'emblema babilonese del dio Sin di Harran (Keel, Uehlinger, 1992; cfr. FIG. 15a), o il sigillo inscritto con la legenda *lpqd yhd* «(appartenente) all'ispettore di Giuda», databile al tardo VI-inizio V secolo a.C., che raffigura un fedele di fronte al dio lunare dai tratti aramaici (Keel, Uehlinger, 1992; cfr. FIG. 15b). Questi due sigilli, che provano la presenza di culti astrali in Giuda, molto probabilmente appartenevano però a ufficiali di etnia non giudaica, rispettivamente babilonese il primo e persiana il secondo.

FIGURA 15

Due impronte sigillari di epoca persiana



Fonte: Keel, Uehlinger (1992, nn. 358b, 358c).

Per quanto concerne invece il territorio settentrionale, si deve rilevare che varie regioni periferiche, cioè tutta la pianura di Sharon a sud del Carmelo, la zona di Akko a nord del Carmelo e la Galilea settentrionale, erano probabilmente passate sotto il controllo di città fenicie. Tale situazione politica ha provocato una forte presenza in queste regioni della cultura religiosa fenicia con le sue annesse influenze greche ed egiziane derivanti dalle relazioni commerciali.

In conclusione, nonostante la ristrettezza dei dati a nostra disposizione sulla religione praticata dagli Ebrei in epoca neobabilonese, appare molto probabile che l'esperienza religiosa della comunità ebraica abbia vissuto in questi decenni una specie di sdoppiamento: da una parte, la popolazione residente in Giuda ancora in forte continuità rispetto alla religione praticata nel pre-esilio e in rilevante contiguità con i culti delle popolazioni con cui veniva in contatto; dall'altra, la popolazione residente in Babilonia molto più propensa a mantenere la propria identità di popolo per mezzo di una rifondazione religiosa di tipo rigorista, tesa ad alienare ogni possibile elemento di contaminazione babilonese e, più in generale, di qualsiasi altro popolo. Il primo tipo di religiosità, non monoteistico e aperto agli influssi esterni, è quello che fu esportato nella diaspora egiziana e che si troverà poi attestato successivamente nella colonia giudaica di Elefantina (cfr. Dion, 2002; Contini, 2009), mentre il "modello babilonese", più rigorista e dalla tipica teologia sacerdotale, è quello che verrà riportato in Giudea dopo il ritorno dall'esilio e che, nonostante alcune opposizioni, si affermerà nella religione giudaica di epoca persiana ed ellenistica (cfr. Boccaccini, 2008). Solo quest'ultimo tipo di religiosità sarà ritenuto ortodosso

dai testi biblici, tanto che il (tardo) libro di Esdra lascia intendere che solo i rimpatriati sono da considerare come gli eredi della “autentica e originaria” religione ebraica (cfr. Esd 6,19-22: «I *rimpatriati* celebrarono la pasqua [...] gli Israeliti che erano tornati dall'esilio e tutti quelli che si erano separati dalla contaminazione dei popoli del paese per unirsi a loro»).

Verso la religione giudaica in età persiana

Le fonti bibliche, in special modo i libri di Esdra e Neemia, presentano l'inizio dell'epoca persiana come l'attuarsi del “grande ritorno” di “tutto” il popolo dall'esilio di Babilonia e del conseguente tentativo di “restaurazione” dell'originario culto yahwista in Gerusalemme dopo l'abbandono della terra in balia dei culti idolatrici delle “altre” popolazioni. La restaurazione dell'originario culto yahwista avrebbe avuto successo grazie alla benevolenza e alla “liberalità religiosa” dei sovrani persiani e del re Ciro in particolare che avrebbe concesso il suo personale editto per la ricostruzione del tempio di Gerusalemme (Esd 1,2-4; 6,3-5). Tale liberalità religiosa di Ciro, che nel libro biblico di Isaia è addirittura considerato “eletto, unto” di Yhwh (Is 45,1), sarebbe confermata archeologicamente dal rinvenimento del famoso *cilindro* di Ciro nel quale si afferma che:

(il dio Marduk) passò in rassegna tutti i paesi alla ricerca di un re giusto, secondo il suo desiderio, che avrebbe preso per mano. Proferì il suo nome: Ciro, re di Anshan, pronunciò il suo nome per costituirlo capo di tutto (il mondo) [...]

Marduk, il grande Signore, si compiacque delle [mie buone] azioni [...]

A [Babiloni]a², Assur e Susa, Akkad, il paese di Eshnunna, Zamban, Meturnu, Der, fino al paese di Gutium, io feci ritornare (le immagini de)gli dèi ai sacri centri [dell'altro] lato del Tigri, i cui santuari erano abbandonati da tempo (Cilindro di Ciro, linee 11-12, 26, 30-32, cfr. Schaudig, 2001, pp. 552-6).

Questa visione storico-religiosa, molto diffusa nella passata letteratura scientifica, è però viziata da alcune riletture teologiche dipendenti sia dalla forte impronta di propaganda regale contenuta nelle iscrizioni reali di Ciro e degli altri sovrani persiani (cfr. Kuhrt, 1983, 2007), sia dalla teologia biblica del “grande ritorno” contenuta nei libri di Esdra e Neemia. A ben studiare i documenti amministrativi persiani, il presunto sostegno persiano verso le religioni locali era invece solo funzionale a una strategia di legittimazione del potere, essendo essi invero interessati prevalentemente al mantenimento del governo e alla ricezione regolare

delle tasse. La dichiarata pietà religiosa dei re persiani verso gli dèi era quindi funzionale a una migliore accettazione del dominio straniero e al tentativo di attutire il più possibile le rivendicazioni religiose; si trattava – tutto sommato – di mero pragmatismo politico. I culti locali potevano quindi essere autorizzati, ma solo se essi non alimentavano ribellioni e senza prevedere sconti ed esenzioni del normale regime fiscale. Questo induce a ritenere che seppure i Giudei riuscirono ad essere autorizzati dalle autorità persiane nella ricostruzione del tempio, essi non ricevettero aiuti o privilegi speciali in questo loro compito di restaurazione e dovettero provvedere con le sole finanze dei fedeli all'opera di ricostituzione del tempio e del culto.

Non è difficile immaginare come una simile gravosa decisione portò con sé problemi e divergenze tra sostenitori e oppositori della ricostruzione, ma le fonti a nostra disposizione non forniscono elementi di certezza in proposito, limitandosi a favorire il “partito” dei ritornati (Esd 9,8-9), cioè coloro che sostenevano quel tipo di religiosità che, solo successivamente, ebbe la meglio. Quello che nei libri biblici è presentato come il “ritorno” o la “restaurazione” dell'originario culto yahwistico pre-esilico, appare invece configurarsi come il risultato di un lungo processo di revisione religiosa.

Secondo le moderne tendenze esegetiche, è proprio durante il periodo persiano che si sviluppò il culto così come è conosciuto nell'attuale legislazione del libro del Levitico; similmente anche la celebrazione del sabato sembra aver ottenuto una speciale attenzione in epoca persiana (Is 56,2 ss.), e altrettanto si può dire dell'organizzazione del sacerdozio, anche se vi sono grandi difficoltà nel delinearne i dettagli. L'organizzazione delle classi sacerdotali venne infatti completamente riformata dopo il ritorno delle famiglie sacerdotali provenienti da Babilonia (cfr., tra l'altro, Cardellini, 2002; Schaper, 2000), e queste ultime dovettero fare i conti con il perdurare del culto in Giuda durante il periodo dell'esilio e le pretese di coloro che organizzarono e svolsero tale culto. Il programma di revisione sacerdotale sadocita dovette pertanto impiegare del tempo per potersi realizzare e l'organizzazione del sacerdozio così come ci è conosciuta dalle fonti bibliche deve pertanto essere interpretata come il risultato finale di un processo che avvenne durante tutta l'epoca persiana (Grabbe, 2004, pp. 224-30).

Per quanto concerne invece l'ambito delle credenze religiose, è proprio durante il periodo persiano che si sviluppò il monoteismo ebraico. Esso, come si è già detto sopra (cfr. riquadro 1), fu inesistente durante tutto il periodo monarchico e non può quindi essere considerato un tratto originario dello yahwismo. Nel contempo, proprio durante questo periodo e quasi per compenso rispetto all'eliminazio-

ne di tutte le divinità minori che componevano il consiglio di corte di Yhwh, si sviluppò la tendenza verso una complessa angelologia e demonologia. Un indizio in merito a una possibile collocazione cronologica della genesi di queste tendenze religiose ci è fornita ad esempio dal sorgere delle tradizioni giudaiche riguardanti il personaggio di Enoc, nelle quali è possibile trovare abbondanti riflessioni sugli angeli e sulle potenze sovraumane: poiché sia il *Libro dei Vigilanti* (1Enoc 1-36) che il *Libro dell'Astronomia* (1Enoc 72-82) sembrano aver raggiunto una forma pressoché compiuta in epoca ellenistica, le origini delle loro tradizioni più antiche – come ad esempio quella della caduta degli angeli in 1Enoc 6-7 – dovrebbero essere collocate proprio in epoca persiana.

Dopo che la speranza di riportare un discendente della stirpe davidica andò definitivamente perduta, le caratteristiche regali del dio Yhwh probabilmente scemarono, e la tipica teologia regale di epoca pre-esilica (cfr. CAP. 3, pp. 31-6) cominciò ad acquisire sempre più lineamenti di tipo sacrale, dove la presenza di Yhwh non era più veicolata dalla figura del re e dalla sua presenza quasi “fisica” nel tempio, quanto piuttosto dalla sua potenza nascosta in ogni evento della storia. In questo modo si svilupparono in Giuda le teologie della “gloria” (ebr. *kābôd*) proprie del sacerdozio babilonese (cfr. il libro di Ezechiele) e vennero pian piano eliminate le forme teologiche della presenza di Dio più iconiche e meno astratte presenti invece in epoca monarchica.

Per quanto concerne la produzione teologica scritta, si è soliti collocare nel periodo persiano l'origine di vari libri profetici accolti poi nel canone biblico, come ad esempio il Trito-Isaia (Is 56-66), Aggeo, Zaccaria, Gioele, Giona. In questi libri si sviluppa un'idea di tipo universalistico e Yhwh non è più il dio supremo del re, del popolo e del suo territorio, ma diviene il Signore di tutta la terra (Zc 6,15) e di tutti quei popoli (Is 66,18) che vorranno accettare la religione vera di Yhwh. Questo aspetto universalistico sembra opporsi fortemente a quello intransigente e segregazionista più sopra descritto, ma la differenza è in fondo limitata, poiché, a ben guardare, per entrambe le teologie resta immutata l'esigenza da parte di tutti gli uomini di accettare l'unica vera religione assieme al culto verso l'unico vero dio: Yhwh.

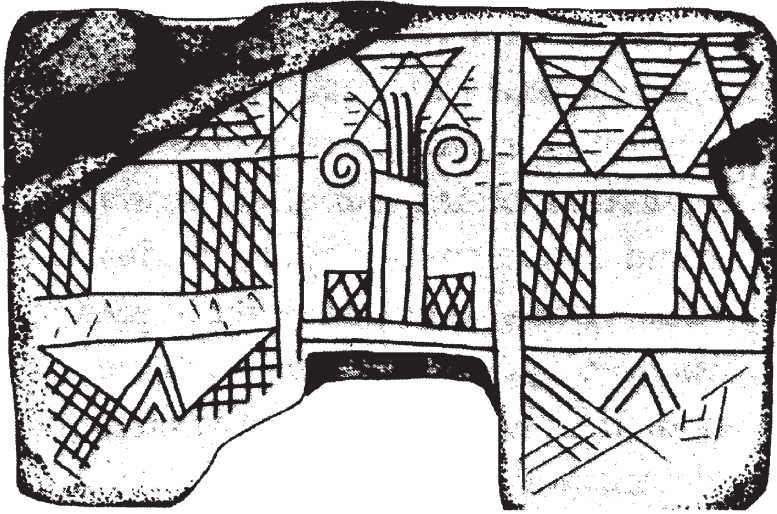
Dal punto di vista archeologico, durante il primo periodo persiano continua l'influsso della cultura fenicia ed egiziana, e inizia altresì quello della cultura greca. Soprattutto nella Galilea, in conseguenza anche dello sviluppo economico occorso alle città della costa fenicia meridionale quali Dor, Akko, Giaffa, Sidone, si individuano forti influenze culturali fenicie (Niehr, 2008), con l'uso di monete coniate a Sidone e ceramica di tipo fenicio. La varietà di tali influssi è documentabile anche dal-

le numerose *bullae* (grumi di argilla con impronta sigillare usati per sigillare papiri) afferenti i papiri di Samaria scoperti a Wadi Daliyeh (cfr. Dušek, 2007) i cui motivi iconografici possono essere divisi in tre insiemi: quello che continua la tradizione israelitico-fenicia, quello con motivi babilonesi o persiani, quello di stile greco (Stern, 2001, pp. 540-1). Dal punto di vista religioso interessanti sono i ritrovamenti di impronte sigillari che presentano la raffigurazione del gran re persiano sormontato dal disco solare di Ahura Mazda, testimonianza della presenza culturale persiana in Palestina.

Un ulteriore importante ritrovamento religioso è quello effettuato nel 1986 sul monte Mispe Yammim, nella Galilea settentrionale, poco a nord del lago di Tiberiade, (Kamlah, 1999; Frankel, Ventura, 1998). Qui, all'interno di un complesso occupato prevalentemente in epoca persiana ed ellenistica, sono venuti alla luce molti oggetti ceramici di età persiana, una moneta di Tiro e vari oggetti in bronzo di utilizzo votivo (un toro Afis con disco solare tra le corna, un leone ecc.). Tra i vari oggetti votivi, particolare rilievo assume una situla in bronzo di produzione in serie egiziana, ma destinata ad essere personalizzata tramite un'iscrizione da effettuare in un secondo momento in un registro lasciato libero per l'occasione. Questa situla, con scene religiose egiziane, è stata personalizzata con un'iscrizione fenicia che legge: «(dono) di Akbor, figlio di Bodeshmun, che ha fatto ad Astarte, poiché lei ha ascoltato la (sua) voce» (cfr. FIG. 13). L'insieme dei succitati dati archeologici ci consentono di confermare in questo periodo l'esistenza nella Galilea della cultura e della religione fenicia; molto probabilmente, gli impulsi culturali e religiosi fenici qui riscontrati non si limitarono alla costa settentrionale, ma furono convogliati anche verso le regioni interne settentrionali.

Per quanto concerne invece la regione interna meridionale, cioè la Giudea in senso stretto, l'archeologia documenta una certa ripresa dopo il regresso occorso con l'esilio, ma la regione rimase ben lontana dallo sviluppo presente presso le regioni costiere della Filistea e della Fenicia meridionale. Anche qui, come nella Galilea, è documentata in questo periodo una serie di ceramiche di tipo greco. Per quanto riguarda l'aspetto religioso, i più importanti ritrovamenti concernono un edificio di Lachish di dibattuta interpretazione sacra (Stern, 2001, pp. 479-81), una serie di bruciaprofumi costruiti sia in forma di stelo floreale con in cima un calice, sia in forma di altarino di marmo a "casetta" (cfr. FIG. 16). Quest'ultimo tipo di altarini, introdotti verso la tarda età monarchica per influsso assiro, divennero abbastanza diffusi in tutto il territorio palestinese (ad esempio in Samaria, nella piana dello Sharon, in Filistea e in Fenicia), ma soprattutto in Giuda e anche nel-

FIGURA 16
Altarino “a cassetta” da Tel Sera‘



Fonte: Stern (2001, fig. II.38).

l'Idumea (Stern, 2001, p. 513). L'uso di bruciare incenso su detti altari-
ni è confermato sia dalle tracce di combustione rilevate in alcuni di es-
si, sia da un'iscrizione aramaica tracciata sul lato di uno di questi alta-
rini proveniente da Lachish dove si parla di “incenso” (*lbnt*; cfr. Degen,
1972). La vasta diffusione di tali altari-
ni, così come i contesti domestici
di ritrovamento, escludono che di essi si potesse fare uso nel culto uf-
ficiale, mentre è possibile che se ne sia fatto anche un uso semplice-
mente profano.

Concludendo, la religione ebraica durante il primo periodo persia-
no sembra essere in fase di rapida transizione e sviluppo. In essa sono
presenti ancora influssi e tendenze religiose differenziate, così che non
si dovrebbe parlare di quest'epoca come se fosse il punto di arrivo del-
la religione giudaica, ma sembra più opportuno vedervi la coesistenza
di alcuni *giudaismi*. La presenza di ulteriori variegati influssi prove-
nienti dalle regioni limitrofe è confermata dai ritrovamenti archeologi-
ci, più evidenti nelle regioni settentrionali, da sempre maggiormente
orientate verso il mondo fenicio. La regione della Giudea strettamente
intesa appare invece più isolata culturalmente e, forse proprio in con-

seguenza di tale maggiore “isolamento”, andrà col tempo maturando una religiosità dai forti caratteri identitari. Il primo periodo persiano fu però solo l'inizio di quella che sarà la piena e matura religione yahwista monoteista e aniconica che ci è familiare per tramite dei libri biblici, e il suo punto di arrivo compiuto andrà di certo collocato molto tempo dopo i limiti cronologici della presente trattazione.

Bibliografia

Fonti

TESTI BIBLICI

Si è fatto prevalentemente uso della versione italiana a cura della Conferenza Episcopale Italiana (CEI, 2008), spesso personalmente rivista sulla base delle edizioni del testo in lingua originale, tra le quali segnalo:

ELLIGER K., RUDOLPH W. *et al.* (edd.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1967-77.

RAHLFS A. (ed.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979.

MANOSCRITTI DI QUMRAN

Si sono seguite le edizioni in lingua originale della serie:

Discoveries in the Judean Desert, 39 voll., Clarendon Press, Oxford 1955-2002.

Per una traduzione italiana segnalo:

GARCÍA MARTÍNEZ F., *Testi di Qumran*, ed. it. a cura di C. Martone, Paideia, Brescia 1996.

TESTI EPIGRAFICI ARAMAICI, EBRAICI, FENICI E UGARITICI

Si sono seguite le seguenti edizioni in lingua originale:

DIETRICH M., LORETZ O., SANMARTÍN J., *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places* (KTU: second, enlarged edition), Ugarit-Verlag, Münster 1995.

DONNER H., RÖLLIG W., *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, 3 voll., Harrassowitz, Wiesbaden 1966-69 (vol. I, 2002^s).

- GIBSON J. C. L., *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, 3 voll., Clarendon Press, Oxford 1971-82.
- RENZ J., RÖLLIG W., *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, 3 voll., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995-2003.

PAPIRI DI ELEFANTINA

Si è seguita la traduzione inglese di B. Porten *et al.*, *The Elephantine Papyri in English*, Brill, Leiden 1996, con l'eventuale confronto dell'edizione in lingua originale:

- PORTEN B., YARDENI A., *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, 4 voll., Eisenbrauns, Winona Lake 1986-99.

I

Introduzione

Sul contesto religioso siro-palestinese in generale:

- BIGA M. G., CAPOMACCHIA A. M. G., *Il politeismo vicino-orientale. Introduzione alla storia delle religioni del Vicino Oriente antico*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2008.
- BLÁZQUEZ J. M., *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la antigüedad*, Cristiandad, Madrid 2001.
- NIEHR H., *Il contesto religioso dell'Israele antico. Introduzione alle religioni della Siria-Palestina*, Paideia, Brescia 2002 (ed. or. *Religionen in Israels Umwelt*, Echter, Würzburg 1998).
- XELLA P., *Religione e religioni in Siria-Palestina. Dall'Antico Bronzo all'epoca romana*, Carocci, Roma 2007.

Sulla storia della religione di Israele e Giuda:

- ALBERTZ R., *Storia della religione nell'Israele antico*, 2 voll., Paideia, Brescia 2005 (ed. or. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992).
- DEL OLMO LETE G., *La religion cananéenne des anciens Hébreux*, in Id. (éd.), *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux*, vol. II, Peeters, Leuven 2008, pp. 165-264.
- MILLER P. D., *The Religion of Ancient Israel*, Westminster John Knox, Louisville 2000.
- ZEVIĆ Z., *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches*, Continuum, London 2001.

Sulle fonti archeologiche per la religione di Israele e Giuda:

- KEEL O., UEHLINGER C., *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1992 (1998⁴).
- NAKHAI B. A., *Archaeology and the Religions of Canaan and Israel*, American Schools of Oriental Research, Boston 2001.
- OGGIANO I., *Dal terreno al divino. Archeologia del culto nella Palestina del primo millennio*, Carocci, Roma 2005.
- SCAGLIARINI F., *La religione degli Ebrei nelle iscrizioni ebraiche antiche*, in "Materia giudaica", 9, 2004, pp. 113-27; 10, 2005, p. 153.

2

L'orizzonte storico

- GRABBE L. L. (ed.), *Good Kings and Bad Kings*, T&T Clark, London 2005.
- ID., *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?*, T&T Clark, London 2007.
- ID. (ed.), *Ahab Agonistes. The Rise and Fall of the Omri Dynasty*, T&T Clark, London 2007.
- LIVERANI M., *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- MAZZONI S., MERLO P., *Siria e Palestina dal XII all'VIII sec. a.C.*, in S. De Martino (a cura di), *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, diretta da A. Barbero, vol. II, Salerno, Roma 2006, pp. 413-58.
- SOGGINI J. A., *Storia d'Israele. Introduzione alla storia d'Israele e Giuda dalle origini alla rivolta di Bar Kochbà*, Paideia, Brescia 2002⁵.
- VAUGHN A. G., KILLEBREW A. E. (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2003.

3

Il mondo divino

In generale sul dio supremo Yhwh:

- NIEHR H., *Der höchste Gott. Alttestamentlicher YHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausend v. Chr.*, de Gruyter, Berlin 1990.

Sulle altre divinità: Baal, Asherah e i culti astrali:

- DELCOR M., *Le culte de la "Reine du Ciel" selon Jer 7,18; 44,17-19,25 et ses survivances*, in W. C. Delsmann et al. (Hrsg.), *Von Kanaan bis Kerala. Festschrift van der Ploeg*, Neukirchner Verlag, Kevelaer Neukirchen-Vluyn 1982, pp. 101-22.
- MERLO P., *La dea Ašratum-Ašīratu-Ašera. Un contributo alla religione semitica del nord*, PUL-Mursia, Roma 1998.

ORNAN T., *Ištar as Depicted on Finds from Israel*, in A. Mazar (ed.), *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001, pp. 235-56.

SMITH M. S., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Testament*, Eerdmans, Grand Rapids 2002².

Sullo sviluppo del monoteismo:

GNUSE R. K., *No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.

4 Il culto

OGGIANO I., *Dal terreno al divino. Archeologia del culto nella Palestina del primo millennio*, Carocci, Roma 2005.

ZWICKEL W., *Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1994.

Sul tempio di Gerusalemme:

HUROWITZ V. A., *Yhwh's Exalted House. Aspects of the Design and Symbolism of Solomon's Temple*, in J. Day (ed.), *Temple and Worship in Biblical Israel*, T&T Clark, London 2005, pp. 63-110.

ZWICKEL W., *Der salomonische Tempel*, von Zabern, Mainz 1999.

Sui sacrifici, i tempi e le celebrazioni (feste):

CARDELLINI I., *I sacrifici dell'antica alleanza. Tipologie, rituali, celebrazioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.

SOGGIN J. A., *Israele in epoca biblica. Istituzioni, feste, cerimonie, rituali*, Claudiana, Torino 2001².

Sul divieto delle immagini di culto:

VAN DER TOORN K. (ed.), *The Image and the Book. Iconic Cultus, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Peeters, Leuven 1997.

5 La conoscenza del divino

GRABBE L. L., *Sacerdoti, profeti, indovini, sapienti nell'antico Israele*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998 (ed. or. *Priests, Prophets, Diviners, Sages*, Trinity Press International, Valley Forge 1995).

Sulla profezia:

- LEMAIRE A. (éd.), *Prophètes et rois: Bible et Proche-orient*, Editions du Cerf, Paris 2001.
- SICRE J. L., *Profetismo in Israele. Il profeta, i profeti, il messaggio*, Borla, Roma 1995 (ed. or. *Profetismo en Israel. El profeta, los profetas, el mensaje*, Verbo Divino, Estella 1992).

Sulla divinazione:

- CRYER F. H., *Divination in Ancient Israel and Its Near Eastern Environment. A Socio-Historical Investigation*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994.
- THELLE R. I., *Ask God. Divine Consultation in the Literature of the Hebrew Bible*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2002.
- TROPPER J., *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament*, Butson & Becker Kevelaer, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1989.

Sulla magia:

- SCHMITT R., *Magie im Alten Testament*, Ugarit-Verlag, Münster 2004.

6

L'antropologia religiosa

In generale:

- FREVEL C., WISCHMEYER O., *Che cos'è l'uomo. Prospettive dell'Antico e del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 2006 (ed. or. *Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Echter, Würzburg 2003).
- VAN DER TOORN K., *From Her Cradle to Her Grave. The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994.
- ID., *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, Brill, Leiden 1996.

Sulla fertilità e la nascita:

- STOL M. (with a chapter of F. A. M. Wiggermann), *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*, Styx, Groningen 2000.

Sulle benedizioni, maledizioni e i voti:

- CARTLEDGE T. W., *Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, JSOT Press, Sheffield 1992.
- CRAWFORD T. G., *Blessing and Curse in Syro-Palestinian Inscriptions of the Iron Age*, Peter Lang, New York 1992.

Sulla morte, le sepolture e le credenze oltre la morte:

BLOCH-SMITH E., *Judabite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, JSOT Press, Sheffield 1992.

NUTKOWICZ H., *L'homme face à la mort au royaume de Juda. Rites, pratiques et représentations*, Editions du Cerf, Paris 2006.

7

La cosmologia religiosa

HOUTMAN C., *Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung*, Brill, Leiden 1993.

STADELMANN L. I. J., *The Hebrew Conception of the World. A Philological and Literary Study*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1970.

8

L'esilio e il sorgere del giudaismo

BECKING B., KORPEL M. (eds.), *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, Brill, Leiden 1999.

BOCCACCINI G., *I Giudaismi del Secondo Tempio. Da Ezechiele a Daniele*, Morcelliana, Brescia 2008 (ed. or. *Roots of Rabbinic Judaism. An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*, Eerdmans, Grand Rapids 2002).

GRABBE L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, vol. 1, *Yehud: A History of the Persian Province of Judah*, T&T Clark, London 2004.

LEMAIRE A., *Épigraphie et religion en Palestine à l'époque achéménide*, in "Trans-euphratène", 22, 2001, pp. 97-113.

LIPSCHITS O. (ed.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake 2006.

LIPSCHITS O., BLENKINSOPP J. (eds.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake 2003.

MIDDLEMAS J., *The Troubles of Templeless Judah*, Oxford University Press, Oxford 2005.

Riferimenti bibliografici

- ACKERMAN S. (1992), *Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah*, Scholars, Atlanta.
- ALBERTZ R. (2005), *Storia della religione nell'Israele antico*, 2 voll., Paideia, Brescia (ed. or. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992).
- AULD A. G. (1983), *Prophets through the Looking Glass. Between Writings and Moses*, in "Journal for the Study of the Old Testament", 27, pp. 3-23.
- AVIGAD N. (revised and completed by B. Sass) (1997), *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem.
- BARKAY G. et al. (2004), *The Amulets from Ketef Hinnom: A New Edition and Evaluation*, in "Bulletin of the American Schools of Oriental Research", 324, pp. 41-71.
- BECK P. (1994), *The Cult-Stands from Ta'anach: Aspects of the Iconographic Tradition of Early Iron Age Cult Objects in Palestine*, in I. Finkelstein, N. Na'aman (eds.), *From Nomadism to Monarchy*, Israel Exploration Society, Jerusalem 1994, pp. 352-81.
- BECKING B. (1997), *Assyrian Evidence for Iconic Polytheism in Ancient Israel?*, in K. van der Toorn (ed.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Peeters, Leuven 1997, pp. 157-71.
- BERLEJUNG A. (2008), *Der gesegnete Mensch. Text und Kontext von Num 6, 22-27 und den Silberamuletten von Ketef Hinnom*, in Id. (ed.), *Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testaments*, Festschrift R. Lux, Herder, Freiburg, pp. 37-62.
- BIRAN A. (1999), *Two Bronze Plaques and the Huššot of Dan*, in "Israel Exploration Journal", 49, pp. 43-54.
- BLENKINSOPP J. (1998), *The Judean Priesthood during the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods. A Hypothetical Reconstruction*, in "Catholic Biblical Quarterly", 60, pp. 25-43.
- ID. (2008), *The Midianite-Kenite Hypothesis Revisited and the Origins of Judah*, in "Journal for the Study of Old Testament", 33, pp. 131-53.
- BLOCH-SMITH E. (1992), *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, JSOT Press, Sheffield.

- BLOCK D. I. (1988), *The Gods of the Nations. Studies in the Ancient Near Eastern National Theology*, Evangelical Theological Society, Jackson.
- BOCCACCINI G. (2008), *I Giudaismi del Secondo Tempio. Da Ezechiele a Daniele*, Morcelliana, Brescia (ed. or. *Roots of Rabbinic Judaism. An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*, Eerdmans, Grand Rapids 2002).
- BORGER R. (1956), *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*, Im Selbstverlage des Herausgebers, Graz.
- CARDELLINI I. (2001), *I sacrifici dell'antica alleanza. Tipologie, rituali, celebrazioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- ID. (2002), *I "Leviti", l'Esilio e il Tempio. Nuovi elementi per una rielaborazione storica*, Lateran University Press, Roma.
- CODY A. (1969), *A History of Old Testament Priesthood*, Pontificio Istituto Biblico, Roma.
- COGAN M. (1993), *Judah under Assyrian Hegemony. A Reexamination of Imperialism and Religion* in "Journal of Biblical Literature", 112, pp. 403-14.
- COHEN C. (1993), *The Biblical Priestly Blessing (Num. 6:24-26) in the Light of Akkadian Parallels*, in "Tel Aviv", 20, pp. 228-38.
- CONTINI R. (2009), *Gli ebrei di Elephantina: un esempio emblematico di religione non biblica*, in "Ricerche storico-bibliche", 21/1, pp. 169-96.
- DEGEN R. (1972), *Der Räucheraltar aus Lachisch*, in R. Degen, W. W. Müller, W. Röllig, *Neue Ephemeris für semitische Epigraphik*, vol. 1, Harrassowitz, Wiesbaden, pp. 39-48.
- DEL OLMO LETE G. (2008), *La religion cananéenne des anciens Hébreux*, in Id. (éd.), *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux*, vol. II, Peeters, Leuven, pp. 165-264.
- DION P. E. (2002), *La religion des papyrus d'Éléphantine: un reflet du Juda d'avant l'exil*, in U. Hübner, E. A. Knauf (Hrsg.), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina, und Ebirnâri für M. Weipert zum 65. Geburtstag*, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg-Göttingen 2002, pp. 243-54.
- DOHMEN C. (1985), *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, Hanstein, Bonn.
- DUŠEK J. (2007), *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450-332 av. J.-C.*, Brill, Leiden.
- EDELMAN D. (2008), *Hezekiah's Alleged Cultic Centralization*, in "Journal for the Study of the Old Testament", 32, pp. 395-434.
- FINKELSTEIN I., SILBERMAN N. A. (2002), *Le tracce di Mosé. La Bibbia tra storia e mito*, Carocci, Roma (ed. or. *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, The Free Press, New York 2001).
- IDD. (2006), *Temple and Dynasty. Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology*, in "Journal for the Study of the Old Testament", 30, pp. 259-85.
- FRANKEL R., VENTURA R. (1998), *The Mišpe Yamim Bronzes*, in "Bulletin of the American Schools of Oriental Research", 311, pp. 39-55.

- FRIED L. S. (2002), *The High Places ("Bāmôt") and the Reforms of Hezekiah and Josiah. An Archaeological Investigation*, in "Journal of the American Oriental Society", 122/3, pp. 437-64.
- GITIN S. (2002), *The Four-Horned Altar and Sacred Space: An Archaeological Perspective*, in B. M. Gittlen (ed.), *Sacred Time, Sacred Space. Archaeology and Religion of Israel*, Eisenbrauns, Winona Lake 2002, pp. 95-123.
- GITIN S., COGAN M. (1999), *A New Type of Dedicatory Inscription from Ekron*, in "Israel Exploration Journal", 49, pp. 193-202.
- GITIN S., DOTAN T., NAVEH J. (1997), *A Royal Inscription from Ekron*, in "Israel Exploration Journal", 47, pp. 1-16.
- GLEIS M. (1997), *Die Bamah*, de Gruyter, Berlin.
- GNUSE R. K. (1997), *No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel*, Sheffield Academic Press, Sheffield.
- GRABBE L. L. (ed.) (2003), *"Like a Bird in a Cage". The Invasion of Sennacherib in 701 BCE*, T&T Clark, London.
- ID. (2004), *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, vol. I, *Yebud: A History of the Persian Province of Judah*, T&T Clark, London.
- ID. (ed.) (2005), *Good Kings and Bad Kings*, T&T Clark, London.
- ID. (2007), *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?*, T&T Clark, London.
- GRAYSON A. K. (1996), *Assyrian Rulers of the Early First Millenium BC II (858-745 BC)*, University of Toronto, Toronto.
- HADLEY J. (2000), *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HERRMANN C. (1994), *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament*, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg-Göttingen.
- HERZOG Z. (2001), *The Date of the Temple at Arad. Reassessment of the Stratigraphy and the Implications for the History of Religion in Judah*, in A. Mazur (ed.), *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001, pp. 156-78.
- HESTRIN R. (1987), *The Cult Stand from Ta'anach and Its Religious Background*, in E. Lipiński (ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.*, Peeters, Leuven.
- HOLLOWAY S. W. (2002), *Aššur is King! Aššur is King! Religion and Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*, Brill, Leiden.
- HUTTER M. (1996), *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments. I: Babylonier, Syrer, Perser*, Kohlhammer, Stuttgart.
- KAMLAH J. (1999), *Zwei nordpalästinische "Heiligtümer" der persischen Zeit und ihre epigraphischen Funde*, in "Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins", 115, pp. 163-90.
- KANG S.-M. (1989), *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, de Gruyter, Berlin.
- KEEL O., UEHLINGER C. (1992), *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang*

- unerschlossener ikonographischer Quellen*, Herder, Freiburg-Basel-Wien (IV ed. 1998).
- KLETTNER R. (1996), *The Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah*, Tempus reparatum, Oxford.
- KUHRT A. (1983), *The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy*, in "Journal for the Study of the Old Testament", 25, pp. 83-97.
- ID. (2007), *The Problem of Achaemenid "Religious Policy"*, in B. Groneberg, H. Spieckermann (Hrsg.), *Die Welt der Götterbilder*, de Gruyter, Berlin 2007, pp. 117-42.
- LEHMANN G. (2003), *The United Monarchy in the Countryside. Jerusalem, Judah and the Shephelah during the Tenth Century B.C.E.*, in A. G. Vaughn, A. E. Killebrew (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2003, pp. 117-62.
- LEMAIRE A. (2004), *Nouveau Temple de Yaho (IV^e S. av. J.-C.)*, in M. Augustin, H. M. Niemann (eds.), "Basel und Bibel". *Collected Communications to the XVIIIth Congress of the International Organization for the Study of Old Testament, Basel 2001*, Peter Lang, Frankfurt a.M., pp. 265-74.
- ID. (2005), *La nascita del monoteismo. Il punto di vista di uno storico*, Paideia, Brescia (ed. or., *Naissance du monothéisme. Point de vue d'un historien*, Bayard, Paris 2003).
- LEVY J. (1876-79), *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, 2 voll., Brockhaus, Leipzig.
- LIPSCHITS O., BLENKINSOPP J. (eds.) (2003), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake.
- LIVERANI M. (1998), *Le lettere di el-Amarna*, vol. 1, *Le lettere dei "Piccoli Re"*, Paideia, Brescia.
- ID. (2003), *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2005), *Experimental Historiography. How to Write a Solomonian Royal Inscription*, in Accademia Nazionale dei Lincei, *Recenti tendenze nella ricostruzione della storia antica d'Israele (Roma, 6-7 marzo 2003)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2005, pp. 87-101.
- MARTONE C. (2008), *Il giudaismo antico (538 a.e.v.-70 e.v.)*, Carocci, Roma.
- MAZAR A. (2007), *An Ivory Statuette Depicting an Enthroned Figure from Tel Rehov*, in S. Bickel et al. (Hrsg.), *Bilder als Quellen, Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel*, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg-Göttingen, pp. 101-10.
- MCCORMICK C. M. (2002), *Palace and Temple. A Study of Architectural and Verbal Icons*, de Gruyter, Berlin.
- MERLO P. (1998), *La dea Ašratum-Aširatu-Ašera. Un contributo alla religione semitica del nord*, PUL-Mursia, Roma.
- ID. (2008), *L'Antico Testamento. Introduzione storico-letteraria*, Carocci, Roma.
- ID. (2009), *Il profetismo nel Vicino Oriente antico: panoramica di un fenomeno e difficoltà comparative*, in "Ricerche storico-bibliche", 21/1, pp. 55-84.
- MERLO P., XELLA P. (1999), *The Rituals*, in W. G. E. Watson, N. Wyatt (eds.), *Handbook of Ugaritic Studies*, Brill, Leiden 1999, pp. 287-304.

- IDD. (2001), *Da Erwin Rohde ai Rapiuma ugaritici: antecedenti vicino-orientali degli eroi greci?*, in S. Ribichini, M. Rocchi, P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*, CNR, Roma, pp. 281-97.
- MESHORER Y. (2001), *A Treasury of Jewish Coins. From the Persian Period to Bar Kokhba*, Yad Ben-Zvi Press, Jerusalem.
- METTINGER T. N. D. (1995), *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- ID. (2005), *JHWH-Statue oder Anikonismus im ersten Tempel? Gespräch mit meinen Gegnern*, in "Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft", 117, pp. 485-508.
- MIDDLEMAS J. (2005), *The Troubles of Templeless Judah*, Oxford University Press, Oxford.
- MILLER P. D. (2000), *The Religion of Ancient Israel*, Westminster John Knox, Louisville.
- NA'AMAN N. (1995), *The Debated Historicity of Hezekiah's Reform in the Light of Historical and Archaeological Research*, in "Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft", 107, pp. 179-95.
- ID. (1999), *No Anthropomorphic Graven Image. Notes on the Assumed Anthropomorphic Cult Statues in the Temples of YHWH in the Pre-Exilic Period*, in "Ugarit-Forschungen", 31, pp. 391-415.
- NAKHAI B. A. (2001), *Archaeology and the Religions of Canaan and Israel*, American Schools of Oriental Research, Boston.
- NAVEH J. (2001), *Hebrew Graffiti from the First Temple Period*, in "Israel Exploration Journal", 51, pp. 194-207.
- NIEHR H. (1990), *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kananäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.*, de Gruyter, Berlin.
- ID. (1999), *Religio-Historical Aspects of the "Early Post-Exilic" Period*, in B. Becking et al. (eds.), *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, Brill, Leiden, pp. 228-44.
- ID. (2002), *Il contesto religioso dell'Israele antico. Introduzione alle religioni della Siria-Palestina*, Paideia, Brescia (ed. or. *Religionen in Israels Umwelt*, Echter, Würzburg 1998).
- ID. (2003), *Götterbilder und Bilderverbot*, in M. Oeming, K. Schmid (Hrsg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, TVZ, Zürich, pp. 227-47.
- ID. (2008), *Phoenician Cults in Palestine after 586 B.C.E.*, in I. Cornelius, L. Jonker (eds.), *"From Ebla to Stellenbosch". Syro-Palestinian Religions and the Hebrew Bible*, Harrassowitz, Wiesbaden, pp. 13-24.
- NIELSEN K. (1986), *Incense in Ancient Israel*, Brill, Leiden.
- NISSINEN M. (2003), *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, Society of Biblical Literature, Atlanta.
- NUTKOWICZ H. (2006), *L'homme face à la mort au royaume de Juda. Rites, pratiques et représentations*, Editions du Cerf, Paris.
- OGGIANO I. (2005), *Dal terreno al divino. Archeologia del culto nella Palestina del primo millennio*, Carocci, Roma.

- OLYAN S. M. (1988), *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, Scholars Press, Atlanta.
- ORNAN T. (2001), *Ištar as Depicted on Finds from Israel*, in A. Mazar (ed.), *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan*, Sheffield Academic Press, Sheffield, pp. 235-56.
- ID. (2007), *Labor Pangs: The Revadim Plaque Type*, in S. Bickel et al. (Hrsg.), *Bilder als Quellen, Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel*, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg-Göttingen, pp. 215-35.
- PAKKALA J. (1999), *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History*, Finnish Exegetical Society, Göttingen-Helsinki.
- PARPOLA S. (ed.) (1993), *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, Helsinki University Press, Helsinki.
- PODELLA T. (1987), *L'aldilà nelle concezioni vetero-testamentarie: Sheol*, in P. Xella (a cura di), *Archeologia dell'inferno. L'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Essedue, Verona, pp. 163-90.
- PONGRATZ-LEISTEN B. (1999), *Herrschaftswissen in Mesopotamien. Formen der Kommunikation zwischen Gott und König im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr.*, Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki.
- RÖMER T. (2007), *Dal Deuteronomio ai libri dei Re. Introduzione storica, letteraria e sociologica*, Claudiana, Torino (ed. or. *The So-Called Deuteronomistic History*, Continuum, London 2005).
- SCHAPER J. (2000), *Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit*, Mohr (Siebeck), Tübingen.
- SCHAUDIG H. (2001), *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften*, Ugarit-Verlag, Münster.
- SPIECKERMANN H. (1982), *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- STERN E. (2001), *Archaeology of the Land of the Bible*, vol. II, *The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods 732-332 BCE*, Doubleday, New York.
- STOL M. (with a chapter of F. A. M. Wiggermann) (2000), *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*, Styx, Groningen.
- STOLZ F. (1996), *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- TIGAY J. H. (1986), *You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, Scholars Press, Atlanta.
- TROPPEL J. (1989), *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament*, Butson & Becker Kvelaer, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn.
- UEHLINGER C. (1997), *Anthropomorphic Cult Statuary in Iron-Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images*, in K. van der Toorn (ed.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Peeters, Leuven, pp. 97-155.
- VAN DER TOORN K. (1987), *L'oracle de victoire comme expression prophétique au Proche-Orient ancien*, in "Revue Biblique", 94, pp. 63-97.

- VAN SETERS J. (1997), *Solomon's Temple: Fact and Ideology in Biblical and Near Eastern Historiography*, in "Catholic Biblical Quarterly", 50, pp. 45-57.
- XELLA P. (2007), *Religione e religioni in Siria-Palestina. Dall'Antico Bronzo all'epoca romana*, Carocci, Roma.
- WEIPPERT M. (1988), *Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients*, in G. Mauer, U. Magen (Hrsg.), *Ad bene et fideliter seminandum, Festgabe für Karlheinz Deller zum 21 Februar 1987*, Kevelaer, Neukirchen-Vluyn, pp. 287-319.
- ID. (1990), *Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel*, in J. Assmann, D. Harth (Hrsg.), *Kultur und Konflikt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 143-79.
- ZEVIT Z. (2001), *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches*, Continuum, London.
- ZWICKEL W. (1990), *Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament*, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg-Göttingen.

Indice dei nomi e delle cose notevoli

- Abramo, 19
 Acab (re d'Israele), 22-4, 31, 41
 Acazia (re d'Israele), 24, 42
 Addu/Hadad (dio siriano), 35, 75
 aldilà/inferi, 94, 98-100, 103, 108-10
 Aleppo, 75
 altare/i, 39, 41, 50, 52-4, 56-7, 64-7, 77-8, 95, 119-20
 Ammon/Ammoniti, 14, 18, 21, 34, 38
 Amos, 25, 72
 amuleti, 61-2, 81-2, 88-9, 90, 93, 100-1
 aniconismo, 60-3, 121
 anima, 86-7
 animali (raffigurazioni di), 52, 59, 62
 animali (sacrificio di), 50, 57, 64, 66, 77
 antenati, 98, 101
 Arad, 18, 25, 37, 52, 53, 56, 58
 Aram/Aramei, 14, 22, 24, 37-8, 50, 54, 81, 94-5
 Asa (re di Giuda), 24, 39
 Ascalona, 18, 20
 Ashdod, 18, 26
 Asherah (dea), 38-41, 43, 46-8, 53, 58, 62, 99-100
 assemblea divina, 33-4, 64
 Assiria/Assiri, 23-6, 32, 44-5, 47, 50, 63, 91, 114
 Astarte (dea), 43, 47-8, 55, 96, 100, 119
 Baal (dio), 23-4, 35, 38, 41-3, 46-7, 53, 74, 95, 105-7
 Babilonia/Babilonesi, 25-8, 51, 62, 76, 80-1, 86, 107, 111-7
bāmā (luogo di culto), 50, 53-4
 Bar-Hadad (re di Damasco), 95
 Beer-Sheba, 14, 18, 52-3, 56
 benedizione/benedire, 25, 37-9, 47, 54, 64-5, 87, 91-5, 97, 99-102, 106
 Bes (demone), 53, 62, 100-1
 Bethel, 18, 23, 34, 49, 62, 114
 Beth-Shean, 18, 22, 44, 59
 Biblo, 33, 97
 bruciaprofumi/incensieri, 50-2, 59, 62, 67, 119
 cherubini, 34, 52
 cielo, 35, 38, 54, 103-7
 Ciro II (re persiano), 15, 28, 116
 consultazione divina, 42, 73-4, 76-9, 81
 corte celeste, 33-4, 118
 Damasco, 22-5, 50
 Dan, 14, 18, 22-4, 34, 43, 49-50, 53, 56, 62
 Davide, 14, 22, 75, 77, 105
 deuteronomistica (teologia/riforma), 26, 38-9, 43, 54-5, 77
 dimora divina, 38, 51, 54, 105-6, 108
 dio creatore, 86, 103-4, 106-7
 dio della tempesta, 30, 35, 41-2, 105, 110
 dio guerriero, 31-2, 51, 105
 dio lunare, 114
 dio supremo, 29, 31-40, 43, 46-7, 53-4, 106-7, 110, 113
 divinazione, 76-7, cfr. anche consultazione divina
 divinità astrali, 24, 26, 36, 43-4, 47-8, 55, 65, 114
 Dor, 18, 44, 118
 Edom/Edomiti, 14, 18, 30, 34-5, 37, 46, 53
ēfōd, 77
 Ekron, 18, 42, 97, 131

- Elefantina, 56, 111, 115
 Elia, 23, 41-2, 46, 73, 81
 Eliseo, 23-4, 73-4, 80-1, 83
 enoteismo, 43, 45-6
 Enūma-elish, 86, 107, 110
 Esdra, 55, 116
 esorcismi, 76-8, 88, 91
 extispici, 76-8
 Ezechia, 26, 29, 39, 81
 Ezechiele, 36, 77, 114, 118
- Fenicia/Fenici, 14, 20, 23, 33-5, 38, 41-2, 47, 54, 94, 96-7, 112, 115, 118-20
 fertilità, 58, 82, 87, 94, 106
 figurine (antropomorfe), 51, 58-9, 62, 82, 88-9, 100
 Filistei/Filistei, 20-2, 26, 42, 78, 97, 112, 119
- Galilea, 15, 25, 44, 112, 115, 118-9
 Geremia, 27, 42, 47, 51, 71-2, 75, 77, 80-1, 114
 Geroboamo I (re d'Israele), 23, 34, 50, 64
 Geroboamo II (re d'Israele), 25, 72
 Gerusalemme, 24-8, 37, 39, 42, 51, 54-5, 58, 62, 75, 93-4, 99, 108, 114, 116
 Gezer, 18, 22, 56, 62
 Giacobbe, 14, 19
 Giosia (re di Giuda), 26-7, 39, 42, 46, 48, 55, 79
- Hazael (re di Damasco), 24, 43, 50
 Hazor, 18, 22, 51, 52, 59, 62
 Ḥirbet Beit-Ley, 37, 99
 Ḥirbet el-Qom, 39, 99-100
 Horvat Qitmit, 18, 53
 Horvat 'Uza, 18, 37
- immagini culturali o di divinità, 26, 39, 50, 52, 58-63, 100, 116
 incensieri, cfr. bruciaprofumi
 incenso, 42, 53, 57, 65, 67, 120
 inferi, cfr. aldilà
 Isacco, 19
 Isaia, 25-6, 32, 47, 71-2, 81, 116
 Ishtar (dea assira), 43-4, 48, 114
 Isis (dea egiziana), 62-3, 88-9
- Kamosh (dio moabita), 31-2, 34, 46, 54, 74
- Ketef Hinnom, 93, 101
 Kuntillet 'Ajrud, 18, 25, 37, 39-40, 42, 52-3, 93
- Lachish, 18, 20, 37, 52, 56, 59, 75-6, 82, 88, 99, 101, 119-20
 leviti, 114
 libagioni, 65
- magia, 78-81, 83, 91, 93
 malattia, 42, 74, 78, 82, 86, 88, 90-1, 95, 97
 maledizione, 91-2, 94-5, 100
 Manasse (re di Giuda), 26, 39, 79
 Marduk (dio babilonese), 91, 107, 116
 mare (elemento cosmico), 36, 104, 106-7, 110
 Megiddo, 18, 20
 Mesha (iscrizione e re di Moab), 14, 23-4, 30-1, 54, 74
 Milkom (dio Ammoniti), 46
 Mišpe Yammin, 18, 95-6, 119
 Mizpa, 22, 27, 114
 Moab/Moabiti, 14, 18, 23-4, 31-2, 34, 37-8, 46, 54, 74
 monolatria, 25, 32, 45, 47
 monoteismo, 19, 32, 43, 45-7, 60, 117
 morte, 85-7, 93, 97-9, 101-2, 110
 Mosè, 19, 30, 46, 73
- nascita/concepimento, 85-8, 100
 necromanzia, 78-9, 102
 Neemia, 55, 116
 Negev, 25, 52
- offerte (culturali), 50, 53, 56-7, 65-8, 78, 95, 99-100
 olocausto, 65-6, 78
 Omri (re d'Israele), 23, 31
 oracoli, 42, 72-7, 102
 Osea, 25, 41, 46-7, 50, 71
- processioni, 35, 61
 profeti/profetismo, 23-5, 41-2, 46-7, 50, 71-8, 81-3
- Qaus (dio edomita), 34, 37, 46, 53
- r'fā'im*, 101-2, 110

- regina del cielo, 47-8, 114
 Revadim, 88-9
- sacerdote/sacerdozio, 28, 55-6, 63-6, 77-8, 112-3, 117-8
 Sachmet (dea egiziana), 62-3, 82
 sacrifici, 49-50, 52-4, 56-7, 63-9, 77, 95
 Salomone, 14, 22-3, 51, 55, 65
 Samaria, 14-5, 23, 25-6, 36, 40-2, 50, 63, 112, 119
 sangue, 92
 santuario/tempio, 23, 34, 49, 52-5, 58, 61-2, 64, 68, 77, 95, 108, 113
še'ôl, 98, 109-10, cfr. anche *aldilà*
 sfingi, 52, 59
 Shahr (dio astrale), 65, 95
 Shamash (divinità solare), 36, 95
 Sinai, 36, 39, 53
 sole (divinizzato), 36, 59
 stele, 23-4, 30-1, 52-5, 58, 61, 74, 94-5, 98
 stelle, 26, 44, 48
- Taanach, 18, 34, 58, 60
- Tel Rehov, 34, 62
 Tel Zeror, 62
 tempio/templi, 27-8, 31, 34, 38-9, 42, 47, 50-2, 54-6, 58, 62-4, 67, 69, 73, 105, 108, 111, 114, 116-8
t^erāfîm, 92, 101
 terra, 31, 33, 35, 87, 97-9, 103-10, 118
 Tiamat (divinità babilonese), 107
 tomba/sepulcro, 93-4, 98-101
 trono (dio seduto in) , 34-6, 52, 62, 105
- Ugarit/testi ugaritici, 35, 42, 87, 90, 95, 98, 102, 105-7, 109
'ûrîm, 73, 76-7
- voto, 69, 95, 97
- Yam (dio del mare), 107
 Yhwh, 15, 25, 29-43, 46-9, 51, 53-4, 61, 63-6, 68, 72-6, 86-7, 90, 93-4, 96-7, 99-100, 103-10, 113, 116, 118
- Zakkur (re arameo), 74