



INVENTARE IL MONOTEISMO: MITO, STORIA E IDEOLOGIA NELLA BIBBIA EBRAICA

CHIARA PERI

1. Premessa

Il problema delle origini e delle forme storiche del monoteismo costituisce uno dei nodi teorici più complessi e controversi delle scienze storico-religiose. La difficoltà di definire in modo univoco la nozione stessa di monoteismo, unita alla profonda stratificazione delle fonti e alla pervasiva influenza delle categorie teologiche, rende particolarmente problematico ogni tentativo di ricostruzione storica rigorosa (Assmann 1997; Smith 2001; Stroumsa 2009). Il caso del monoteismo ebraico risulta emblematico di tali difficoltà, poiché in esso si intrecciano in maniera inestricabile analisi filologica, riflessione teologica e costruzione identitaria.

L'ipotesi che la religione ebraica abbia abbracciato fin dalle sue origini un monoteismo radicale e assoluto ha raccolto per secoli un consenso generalizzato a tutti i livelli, e ancora oggi non è raro imbattersi in pubblicazioni scientifiche che affrontano la questione in termini non problematici. Un esempio paradigmatico di questo approccio si può rintracciare in un passaggio della celebre monografia *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process*, scritta dall'archeologo e biblista statunitense William Foxwell Albright: "Moses was as much a monotheist as was Hillel" (un rabbino vissuto nel I sec. d.C.).

Negli ultimi decenni, tuttavia, tale paradigma è stato sottoposto a una radicale revisione critica, grazie all'emergere di nuovi modelli interpretativi fondati su una maggiore attenzione ai processi redazionali, alla pluralità delle pratiche culturali e alla dimensione ideologica della costruzione canonica. In questa prospettiva, il monoteismo non appare più come un dato originario, bensì come l'esito storicamente determinato di un processo complesso, segnato da con-

flitti, negoziazioni e continue risemantizzazioni.

Il presente contributo intende collocarsi entro questo orizzonte teorico. L'analisi muove da una riflessione sugli elementi mitologici presenti nella Bibbia ebraica, considerati non come residui marginali o meri artifici letterari, ma come indicatori privilegiati dei processi di rielaborazione ideologica che hanno accompagnato la storia dei testi a cui oggi abbiamo accesso (Patai 1964; Day 2000; Wyatt 2001).

2. La religione ebraica: una prospettiva storica

Lo studio della storia della religione ebraica antica comporta due gravi difficoltà preliminari. La prima è la sostanziale vaghezza che circonda la datazione dei diversi libri della Bibbia ebraica e che impedisce di valutare con chiarezza i dati che essi forniscono: poiché le datazioni proposte oscillano spesso di diversi secoli, risulta arduo collocare la letteratura ebraica che ci è pervenuta entro il più ampio panorama storico-culturale del Vicino Oriente antico. La seconda difficoltà, che costituisce in qualche modo una diretta conseguenza della prima, è rappresentata dalla mancanza di una storia di Israele che non consista in una parafrasi più o meno fedele del testo biblico. L'intreccio di queste due prospettive, ugualmente problematiche e ancora oggi non esenti da pressioni di natura ideologica, fa sì che lo studio della religione del popolo ebraico, così come quello della sua storia, sia caratterizzato da una situazione assolutamente eccezionale e anomala dal punto di vista delle fonti.

Da un lato, infatti, si potrebbe affermare che la religione ebraica sia in assoluto la più ampiamente documentata tra quelle delle popolazioni del Vicino Oriente antico. Ci è giunta una raccolta apparentemente organica di testi sacri, all'interno della quale è possibile reperire una straordinaria ricchezza di informazioni. Dall'altro lato, tuttavia, si moltiplicano gli elementi che inducono a ritenere che la Bibbia ebraica non possa essere inclusa, a nessun titolo, tra le fonti dirette per la ricostruzione della religione del I millennio a.C.: si tratta infatti di un'opera di età ellenistica che, pur riprendendo talvolta anche alla lettera materiale più antico, è redatta secondo una prospettiva storiografica, ideologica e teologica che non ha più alcuna relazione immediata con l'orizzonte culturale dell'ebraismo antico.

Il quadro dettagliato presentato dalla Bibbia per il periodo più remoto si rivela, infatti, sostanzialmente incongruente rispetto al panorama storico-religioso che è possi-

bile ricostruire a partire dalle poche fonti esterne alla Bibbia ebraica. Tale questione è stata efficacemente messa a fuoco da Mario Liverani, uno dei più importanti storici italiani del Vicino Oriente antico, nella sua monografia *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele* (Liverani 2003). Significativamente, il volume di Liverani è articolato in tre sezioni. Nella prima, definita dall'autore "La storia normale", vengono esaminate le evidenze testuali e archeologiche che contribuiscono a una comprensione più corretta di ciò che stava realmente accadendo in Israele e nei territori che costituiscono la cosiddetta terra della Bibbia, in un arco cronologico che va dalla Palestina del Tardo Bronzo fino all'invasione babilonese e all'esilio di Giuda nel 587 a.C. La seconda sezione è costituita da un Intermezzo, nel quale Liverani discute gli eventi che si stavano verificando in altre parti del mondo nel VI secolo a.C., un periodo da lui definito "Età assiale". Nella terza sezione, la Parte II del libro, l'autore analizza quella che definisce la "storia inventata di Israele". Con questa espressione Liverani intende la rilettura e la riscrittura ideologica della storia deuteronomistica, finalizzata a sostenere le realtà politiche della Giudea post-esilica.

Tra i primi studi che si sono mossi in questa prospettiva possono essere ricordati i lavori di T. L. Thompson (Thompson 1974) e di G. Garbini (Garbini 1986). Il primo ha dedicato uno studio specifico ai due miti sui quali la storiografia ebraica ha costruito la propria immagine del passato, vale a dire la monarchia davidica e l'esilio babilonese. Entrambi derivano da un presupposto che costituisce un vero e proprio tema ricorrente dei testi storici della Bibbia ebraica: la condanna del potere regale. La monarchia davidica, che ruota attorno a una figura di sovrano presentata come tutt'altro che ideale dal punto di vista morale, viene da un lato proiettata in un passato mitico — Thompson la paragona esplicitamente a quella di re Artù —, un'epoca di unità immediatamente infranta dalla secessione del regno del nord e destinata a essere ricomposta soltanto in una dimensione escatologica; dall'altro lato, anche nei racconti relativi ai regni dei primi tre sovrani si insiste nel sottolineare come una simile forma di potere fosse sgradita a Yahwè, tollerata solo temporaneamente perché richiesta da un popolo peccatore.

Alla luce di tale valutazione assume un nuovo significato anche il secondo mito fondante della storia ebraica, quello dell'esilio babilonese. Nella visione teologica della Bibbia ebraica l'esilio è connotato come un'esperienza di morte, dalla quale rinascerà, purificato e rinvigorito, un

nuovo Israele, finalmente libero da un potere monarchico «a Dio sgradito» e destinato a tornare in possesso diretto della terra promessa. È piuttosto evidente che l'insistenza della teologia giudaica sulla demonizzazione, più o meno accentuata, del potere monarchico — o quantomeno sulla sua proiezione in una dimensione escatologica estranea alla storia — non può essere considerata indipendente dalla centralità che la figura del re rivestiva nella religione di Canaan, nella quale il sovrano costituiva il vero perno del sistema teologico e il garante del mantenimento dell'ordine cosmico. È significativo, da questo punto di vista, che l'alleanza su cui si fonda di fatto tutta la narrazione biblica venga stipulata da Yahwè non con il re, ma con l'intero popolo.

L'abolizione della monarchia non solo dall'assetto politico contemporaneo, ma anche, in una certa misura, dalla memoria storica collettiva viene percepita, in una specifica fase della storia ebraica, come un'esigenza imprescindibile per l'affermazione dell'identità religiosa del nuovo monoteismo israelita. Ciò non significa, tuttavia, che la storia ebraica del primo millennio a.C. sia stata caratterizzata da un ruolo marginale della figura del re: un'analisi attenta della Bibbia stessa rivela, anzi, che anche sotto questo profilo la religione ebraica si allineava pienamente al contesto storico-religioso nel quale era inserita. Non sarebbe nemmeno corretto affermare che la monarchia sia definitivamente scomparsa nell'esperienza catartica dell'esilio, sebbene questa sia l'impressione che si ricava da una prima lettura delle fonti. La storiografia ebraica si premura, ad esempio, di eliminare le prerogative regali di un personaggio post-esilico come Zorobabele e di escludere dal canone biblico le vicende dei Maccabei, che gettano le basi per una concreta restaurazione della monarchia ebraica. Tale censura aveva certamente un fondamento politico — la monarchia post-esilica era stata eliminata con un cruento colpo di stato dalla classe sacerdotale —, ma soprattutto religioso: sia Zorobabele sia i Maccabei erano riusciti a far riemergere l'antica ideologia regale. La riconsacrazione del tempio da parte di Giuda Maccabeo fu probabilmente funzionale a una riaffermazione teologica del potere monarchico più che alla semplice purificazione del santuario dopo la profanazione operata da Antioco IV. Queste omissioni nel racconto di vicende non remote, ma anzi piuttosto prossime alla redazione dei testi storici, mettono seriamente in dubbio l'attendibilità di tali testi anche per quanto riguarda la situazione religiosa dell'Israele post-esilico.

La storia religiosa di Israele è presentata dalle fonti ebraiche come il resoconto di un'aspra contrapposizione tra il monoteismo ebraico e le religioni «pagane» dei popoli vicini, almeno a partire dall'epoca della cosiddetta conquista della Palestina. Questa visione, insieme ai concetti di «originalità» e di «innovazione» della religione ebraica, ha esercitato una profonda influenza sugli studi biblici fino a tempi recenti. Con il progressivo ampliamento delle conoscenze relative alle altre culture del Vicino Oriente antico, le posizioni più tradizionali sono divenute sempre meno sostenibili: i punti di contatto con la religione di Canaan appaiono sempre più numerosi e alcune evidenze epigrafiche hanno mostrato come il quadro tradizionale della religione ebraica antica sia fortemente parziale e in aperta contraddizione con i dati disponibili. Nonostante ciò, rimane diffusa la tendenza a classificare tutte le deviazioni dalla (attuale) ortodossia ebraica, anche quando sono documentate dalla Bibbia stessa, come influenze delle popolazioni vicine o come espressioni di una non meglio definita «religiosità popolare».

Basti ricordare, a titolo di esempio, i papiri di Elefantina, che attestano l'esistenza, ancora nel V secolo a.C., di culti di tipo «politeistico» in un santuario ebraico, smentendo peraltro la supposta unicità del tempio di Gerusalemme; oppure le iscrizioni di Kuntillet Ajrud, che documentano la presenza di una paredra di Yahwè in un santuario della Giudea all'inizio del V secolo a.C. È difficile negare che tutte quelle pratiche che nella Bibbia ebraica vengono sottoposte a censura o apertamente condannate — quali il culto di divinità diverse da Yahwè, il culto degli antenati, il sacrificio umano, l'uso di pratiche magiche e di tecniche oracolari — abbiano costituito per millenni aspetti del tutto normali della vita religiosa in tutto il Vicino Oriente, incluse le monarchie della Palestina, tra le quali quella con capitale a Samaria risulta, sulla base delle fonti assire e della documentazione archeologica, la più rilevante.

Solo il successivo corso della storia e il conseguente prevalere della prospettiva della Giudea post-esilica hanno portato a etichettare la religione del cosiddetto regno del nord come «sincretistica», attribuendone le caratteristiche alla presunta influenza nefasta della religione baalista della vicina Fenicia. L'insieme della documentazione oggi disponibile, inclusa la Bibbia stessa — se letta alla luce della filologia e del metodo storico —, converge tuttavia nel suggerire che il «vero Israele», inteso come culla primaria della cultura ebraica, fosse il regno di Samaria. Come abbiamo però già visto, i libri della Bibbia ebraica, così come li leggiamo

oggi, riflettono il punto di vista di un «ebraismo» profondamente diverso, quello del sacerdozio di Gerusalemme (o di una sua parte), il quale, pur mirando a conservare ed enfatizzare la continuità con la tradizione antica, operava in una situazione politica e ideologica radicalmente mutata rispetto alla prima metà del millennio.

Come ha scritto W. G. Dever, gli autori della Bibbia non descrivono ciò che la religione di Israele fu realmente, ma piuttosto ciò che avrebbero desiderato che essa fosse stata ("what they piously wished it had been"). La teologia della Bibbia ebraica affonda dunque le proprie radici nella storia religiosa dell'Israele antico, ma la rielabora, determinandone per molti aspetti un nuovo inizio. La Bibbia ebraica non è un libro che «fonda» una religione, bensì un libro che la «rifonda», la «ricrea», la «riforma». Si può quindi affermare che essa rappresenti una selezione consapevole e una rielaborazione del patrimonio di tradizioni narrative e religiose dell'antico Israele, una selezione e una rielaborazione portate a compimento in tempi relativamente recenti — come sempre più studiosi ritengono — sotto la forte pressione della cultura ellenistica (Moro 2009).

3. La questione della mitologia nella Bibbia ebraica

Nella Bibbia sono presenti numerosi elementi che possono essere definiti mitologici, e molti studi, a partire dai pionieristici lavori di Hermann Gunkel (Gunkel 1895), hanno contribuito a individuarli e a metterli in relazione con testi affini prodotti dalle culture vicine. Nella bibliografia, anche divulgativa, relativa alla Bibbia ebraica, il confronto con la letteratura religiosa del Vicino Oriente antico è ormai un tema ricorrente. Non univoco, tuttavia, è il significato che gli studiosi attribuiscono a tali elementi. La questione è stata posta in forma problematica già nel 1959 da James Barr (Barr 1959), il quale rilevava una tendenza, negli studi biblici, a utilizzare il termine "mitologia" come una categoria generica per indicare materiale antico, senza una piena consapevolezza delle implicazioni che tale definizione comporta dal punto di vista propriamente storico-religioso. Mito e metafora, osserva Barr, non sono concetti intercambiabili, e lo studio della mitologia nella Bibbia non può pertanto ridursi a un'analisi di immagini letterarie, anche se tali immagini possono, in una certa misura, essere utilizzate come chiavi di lettura per la ricostruzione di forme di pensiero più antiche. Se non si può negare, dunque, che nella

Bibbia ebraica esistano tracce di mitologia, queste devono essere considerate come frammenti, come resti di ciò che un tempo costituiva un vero e proprio sistema mitico. Secondo Barr, la caratteristica precipua del pensiero ebraico antico, il centro attorno al quale è costruita la sua intima coerenza, consisterebbe proprio nel sostanziale ripudio del pensiero mitologico a favore di una maggiore, e fino ad allora inedita, considerazione riservata alla storia. Un giudizio di questo tipo parte naturalmente dal presupposto che la Bibbia ebraica, nella forma a noi nota, rappresenti l'unica espressione compiuta del pensiero dell'Israele antico, inteso come un'entità statica, omogenea e sostanzialmente astorica.

Un orientamento diverso è quello espresso, circa un decennio più tardi, da Raphael Patai e da Bernhard W. Anderson. Il primo ha riassunto le proprie posizioni sulla mitologia ebraica in un breve intervento intitolato *What is Hebrew Mythology?*, presentato nell'ottobre del 1964 alla New York Academy of Sciences, in un momento in cui i suoi interessi scientifici si andavano già concentrando prevalentemente sull'etnologia e sulla storia politica contemporanea della Palestina. La mitologia ebraica si collocherebbe, secondo Patai, in una fase di transizione da una concezione «premonoteistica» a una più propriamente monoteistica. Egli aggiunge un'ulteriore considerazione di rilievo: il materiale mitologico ebraico ci è pervenuto in forma rimaneggiata e, in genere, considerevolmente abbreviata rispetto all'originale. Sebbene i miti risalgano a un'età anteriore all'affermarsi del monoteismo, tutte le fonti attraverso cui essi ci sono pervenuti sono state scritte o redatte da monoteisti, i quali ne hanno operato una censura, nel tentativo di uniformarle alle nuove credenze. La conferma di ciò è data dal fatto che la versione più antica di alcuni miti è conservata non nella Bibbia, ma nella più tarda letteratura talmudica e midrashica che, essendo considerata meno sacra, sfuggiva più facilmente alle severe revisioni e alle censure ideologiche. Patai cita, ad esempio, la storia di Cam, punito gravemente non perché, come si legge nel racconto di Genesi 9,20-27, avrebbe visto inavvertitamente la nudità del padre ubriaco, ma piuttosto per averlo evirato, come si narra nel midrash.

Contrariamente a quanto spesso si ritiene, la sacralità di un testo non implicava, almeno in età antica, l'impossibilità di alterarlo: al contrario, la sua gravidanza ideologica comportava una costante revisione e un continuo aggiornamento, come dimostrano le complesse vicende testuali delle opere letterarie a carattere religioso dell'antico Egitto e della Mesopotamia, continuamente riscritte anche con mo-

difiche sostanziali. Osservazioni di questo tipo presuppongono un concetto fondamentale: la religione ebraica deve essere intesa come una realtà culturale — e pertanto storica — e non come una realtà esclusivamente teologica, e quindi storica. Credenze anche radicalmente diverse da quelle professate dall'ebraismo contemporaneo non devono essere pertanto classificate aprioristicamente come «non ebraiche», «sincretistiche» o «popolari», ma considerate piuttosto come testimonianze di fasi differenti dell'evoluzione storica dell'ebraismo. La stessa introduzione del concetto di «età premonoteistica» implica l'ammissione della possibilità che l'ebraismo non sia sempre stato monoteista. Il materiale mitico non verrà dunque attribuito a una generica cultura «più antica» o a una altrettanto generica «influenza di culti baalisti», ma verrà considerato parte integrante del pensiero religioso ebraico, restituendogli una dignità storica che prescinda dagli stereotipi confessionali.

Concetti analoghi sono stati esposti da Bernhard Anderson in un ciclo di conferenze tenute nell'autunno del 1965 al North Park College and Theological Seminary, pubblicate per la prima volta nel 1967 e successivamente riedite nel 1987. Anderson sottolinea con decisione l'originalità della religione di Israele, senza tuttavia negarne il lungo e complesso processo di formazione. Molte manifestazioni culturali dell'Israele antico, che conosciamo solo attraverso allusioni contenute nella Bibbia ebraica, erano probabilmente incentrate, ad esempio, sulla celebrazione della regalità di Yahwè, espressa nel trionfo della sua potenza ordinatrice sulle forze del caos. È difficile credere, afferma Anderson, che le numerose allusioni alla lotta contro i mostri del caos — Rahab, Leviatan, il Serpente, il Mare, il Diluvio — siano elementi introdotti tardivamente dall'esterno per fornire un semplice repertorio di metafore alla fede yahwista. È più plausibile che il tema della lotta fosse presente nella religione ebraica fin dalle sue fasi più antiche e sia stato solo gradualmente assorbito e reinterpretato all'interno di una concezione storica della fede. Anderson introduce inoltre un altro concetto rilevante: tale processo di assorbimento non si sarebbe mai compiuto del tutto e l'antica ideologia vicino-orientale non sarebbe stata completamente eliminata dalla tradizione biblica, nonostante la forte tendenza a reinterpretare e in larga parte a trasformare i motivi più arcaici. Questa osservazione apre la strada a un nuovo approccio al problema della mitologia nella religione ebraica antica: essa non va intesa come un repertorio cristallizzato di immagini letterarie, né come un corpo estraneo di cre-

denze «pagane» gradualmente assimilate dall'ortodossia, ma come un elemento strutturale della religione stessa, sopravvissuto alle diverse fasi della sua evoluzione storica e rimasto, almeno in parte, vitale e produttivo.

Posizioni di questo tipo non furono tuttavia accolte in modo unanime, ma vennero anzi in larga misura ignorate dalla bibliografia successiva. Ancora nel 1983 André Caquot riaffermava l'inapplicabilità del concetto stesso di mitologia ai testi della Bibbia ebraica e, sette anni più tardi, in una trattazione dedicata alla religione dell'Israele antico, M. Weinfeld scriveva: «Unica per molti versi, la religione di Israele è notevole per il monoteismo... La teogonia e la teomachia, indispensabili in ogni religione politeista, sono del tutto assenti dalla religione di Israele... La trascendenza di Dio spiega l'assenza della mitologia dalla religione di Israele».

4. Il combat myth: Yahwè e i suoi antagonisti

Nonostante questo tipo di affermazioni dogmatiche, dettate evidentemente da posizioni aprioristiche di natura più confessionale che scientifica, l'analisi dei temi mitologici nella Bibbia ebraica non si è arrestata e, anzi, ha compiuto nei decenni successivi importanti progressi dal punto di vista della valutazione critica e storica di quell'aspetto che era stato messo in evidenza dalla monografia di Anderson, ovvero la vitalità della mitologia all'interno della religione ebraica. Se si considerano alcuni studi apparsi nella seconda metà degli anni Ottanta e dedicati a un tema già analizzato nell'opera di Gunkel, cioè la battaglia di Yahwè contro i mostri del caos, si può osservare una progressiva consapevolezza dell'importanza teologica del motivo che è stato definito mito della lotta (*combat myth*).

Nel 1985 un'importante monografia di John Day (Day 1985), nel capitolo conclusivo, poneva esplicitamente il problema dell'effettivo significato delle immagini mitologiche nell'ambito della religione ebraica antica. Le conclusioni cui l'autore giunge appaiono, a una prima lettura, piuttosto ambigue, o perlomeno ambivalenti. Da un lato, l'autore afferma che in molti casi le allusioni alla battaglia di Yahwè contro il drago presentano il carattere di immagini poetiche e che tali dovevano essere considerate, in particolare, da coloro che accettavano la versione demitologizzata della creazione proposta da Genesi 1, nella quale il controllo delle acque è descritto come un'attività pacifica ("simply a job of work"). Allo stesso tempo, tuttavia, Day sostiene che certa-

mente in Israele esistevano gruppi che praticavano una religione in qualche misura soggetta all'influsso delle popolazioni vicine, fino a configurare una forma di sincretismo in cui Yahwè assumeva tratti del tutto analoghi a quelli del dio Baal; per costoro, la mitologia del conflitto con il mostro delle acque doveva rivestire ancora il pieno significato propriamente «mitologico» di una teomachia. La conclusione appare volutamente equilibrata: «Sembrerebbe che alcuni in Israele considerassero la mitologia vivente e altri no; anche nel primo caso, tuttavia, il monoteismo israelita l'aveva trasformata al punto di renderla irriconoscibile».

Un anno dopo la monografia di Day venne pubblicata la tesi di dottorato di Carola Kloos (Kloos 1986), un'analisi del Salmo 29 e del cantico del mare — dunque un lavoro assai più circoscritto rispetto al precedente — condotta con il dichiarato intento di esaminare le influenze esercitate dalla religione baalista sullo yahwismo. Nelle conclusioni la studiosa affronta brevemente il problema del significato delle immagini mitologiche nella religione ebraica e afferma, tra l'altro, che i caratteri di Baal costituivano una parte essenziale della concezione che gli israeliti avevano del loro dio: il richiamo a essi non va dunque considerato come un mero artificio poetico attinto a un repertorio tradizionale. Ciò non implica, precisa Kloos, che non vi sia stata alcuna evoluzione nelle concezioni religiose: gli elementi mitologici, con il tempo, sarebbero diventati progressivamente meno rilevanti. È difficile determinare con precisione il momento in cui tali elementi siano divenuti estranei alle concezioni religiose di Israele, ma «in un'epoca antica» — epoca nella quale, secondo l'autrice, il cantico del mare sarebbe stato composto — le caratteristiche che Yahwè aveva ereditato da Baal ne costituivano ancora una parte integrante.

Queste conclusioni rivelano una chiara consapevolezza della stratificazione non solo letteraria, ma anche ideologica della Bibbia ebraica e della relazione che intercorre tra quest'ultima e le diverse fasi della storia ebraica. Sebbene nel volume non venga affrontato in modo sistematico il problema dell'evoluzione diacronica del tema mitologico in questione, l'autrice afferma esplicitamente che, almeno in una fase antica, la mitologia non rappresentava un semplice relitto letterario, ma poteva essere considerata una componente vitale delle credenze ebraiche.

In questa nuova prospettiva John D. Levenson (Levenson 1988) ha affrontato il tema della lotta cosmogonica nelle tradizioni ebraiche della creazione, insistendo in particolare sulla vitalità del motivo nella tradizione post-biblica. «La

sopravvivenza, e anzi lo sviluppo, del mito della lotta escatologica nella letteratura giudaica post-biblica», afferma Levenson, «costituisce un forte argomento contro l'ipotesi che la sua presenza nella Bibbia ebraica debba essere considerata meramente residuale» (p. 48). Secondo Levenson, il cosiddetto *combat myth*, ben lungi dal rappresentare una semplice metafora poetica, costituirebbe un concetto teologico centrale dell'ebraismo. La battaglia cosmogonica non sarebbe un evento compiuto una volta per tutte all'inizio della storia, ma segnerebbe l'istituzione di un equilibrio precario tra le forze del caos e quelle dell'ordine, destinate a fronteggiarsi con esiti alterni lungo tutto il corso della storia, fino alla battaglia escatologica finale. Sotto questo profilo, la religione ebraica si inserirebbe pienamente nella tradizione mitica cananaica, la quale non attribuiva al *combat myth* un valore esclusivamente cosmogonico in senso stretto.

Uno snodo particolarmente significativo nella trattazione scientifica di questo tema è rappresentato dal contributo di Bernard F. Batto (Batto 1992). In realtà, come indicato dallo stesso sottotitolo dell'opera, la sua analisi si estende oltre i limiti inizialmente previsti, affrontando in termini più generali il problema dei rapporti tra Bibbia e mito. Consapevolmente, il lavoro di Batto raccoglie i risultati del percorso di ricerca che abbiamo fin qui delineato: «solo pochi anni fa un libro del genere sarebbe stato impensabile», scrive l'autore nella prima pagina dell'introduzione. La tesi centrale dell'opera consiste nell'esplicita affermazione che il mito rappresenta uno degli strumenti principali di cui gli autori biblici si sono serviti nella loro speculazione teologica. Esso non va quindi considerato come un elemento fossilizzato e statico, ma come una dimensione che permea ogni strato della tradizione biblica, dal più antico al più recente, rimanendo nel corso dei secoli, secondo la definizione dello stesso autore, «un metodo per "fare teologia"». Batto osserva inoltre che il processo di reinterpretazione e riformulazione dei miti antichi non può dirsi concluso con la fissazione del canone ebraico, ma può essere rintracciato ben oltre, ad esempio nei testi del Nuovo Testamento e nell'apocalittica giudaica.

Il tema della straordinaria vitalità dell'elemento mitologico è stato successivamente ripreso da Hayman (Hayman 1999), il quale ha mostrato come anche in un testo tardo quale la *Sapienza di Salomone* sia possibile cogliere un riferimento preciso alla lotta di Yahwè contro le potenze del caos e, più specificamente, contro la Morte, intesa come entità divina a pieno titolo. Il passo in questione è Sap 1,12-16: i

malvagi, non opponendosi alle forze del nemico, permettono che il caos avanzi sulla terra e che la Morte aspiri a estendere il proprio dominio su un territorio che non le compete. L'autore del libro biblico, pur fortemente influenzato dalla filosofia ellenistica, non avrebbe dunque rinunciato a inserire nella sua opera un riferimento a un concetto religioso tipico della cultura cananaica. A partire da accenni come quello appena ricordato, o anche dalla concezione complessiva della creazione riflessa dal testo, è possibile tentare di ricostruire — per usare le parole di Hayman — il retroterra mitologico dal quale l'autore non era in grado di prescindere, anche qualora lo avesse desiderato.

È pertanto un dato di fatto che il modello di religione ebraica antica generalmente accettato risulti in aperto contrasto con la documentazione coeva delle culture vicine e, inoltre, non riesca a rendere conto di alcuni elementi della documentazione ebraica più tarda. È quindi logico concludere che sia necessaria una revisione sostanziale di tale modello; tanto più se esso si rivela fondato su presupposti apertamente confessionali, dai quali risulta indispensabile prescindere in vista di uno studio rigorosamente scientifico.

5. La crisi del “monoteismo primario”

Nella storia degli approcci allo studio del monoteismo ebraico (Gnuse 1997; Albertz 1994; Miller 2000) è possibile individuare due grandi correnti ideologiche. La prima, che possiamo definire “evoluzionista”, considera il monoteismo come l'ultimo stadio di una vera e propria evoluzione dal “paganesimo”, attraverso una serie di stadi intermedi: da un originario animismo si passerebbe al totemismo, di solito seguito dal politeismo e dall'enteismo, per giungere infine al monoteismo. Si tratta di un processo che, con un implicito giudizio di valore, presuppone una progressione da un sistema di credenze ritenuto primitivo a una forma di religione considerata eticamente più avanzata. Secondo questo tipo di approccio, gli elementi “mitologici” non sarebbero altro che relitti del passato, ormai privi del loro originario significato religioso. Da tale presupposto deriva l'idea che ogni elemento mitologico presente nell'Antico Testamento debba essere interpretato esclusivamente come un'immagine letteraria, impiegata alla stregua della mitologia classica nella poesia moderna e contemporanea (Peri 2003b).

Il secondo filone di studi considera invece il monoteismo non come il prodotto di un'evoluzione, bensì come una “ri-

velazione" o come una forma di consapevole reazione al politeismo, introdotta da un singolo personaggio storicamente individuabile. In questa prospettiva, il monoteismo — da una purezza originaria e incontaminata — giungerebbe alla sua definitiva affermazione attraverso successive fasi di "corruzione", causate da influssi esterni, quali il contatto con contesti di paganesimo o con forme di religiosità popolare. Nel caso della religione ebraica, tutti gli elementi mitologici presenti nella Bibbia vengono così interpretati come il risultato dell'influenza del "baalismo", ovvero della religione di gruppi esterni ed estranei al popolo di Israele. Questa prospettiva, che a un'analisi superficiale potrebbe apparire maggiormente ancorata alla storia, risulta in realtà ancor più ingannevole e ideologica: essa postula infatti una sorta di idea platonica del monoteismo, che non può essere messa in discussione neppure in presenza di palesi contraddizioni nelle fonti. Tali contraddizioni verrebbero infatti interpretate, per definizione, come semplici "corruzioni" di una forma originaria, ortodossa e immutabile della religione.

I due approcci appena descritti, per quanto differenti e in certa misura opposti, condividono tuttavia un tratto fondamentale: entrambi tendono a considerare la loro fonte principale — la Bibbia ebraica — come un insieme di elementi indipendenti, isolabili e analizzabili separatamente al fine di (ri)costruire una storia della religione ebraica. Si tratta di un procedimento che non esiterei a definire come una vera e propria creazione a tavolino del monoteismo biblico, ottenuta selezionando gli elementi ritenuti più coerenti con la tesi che si intende dimostrare. In una simile prospettiva non vi è spazio per considerare la Bibbia come un prodotto unitario, concepito e redatto in un periodo preciso della storia con un preciso intento ideologico e religioso. A favore di approcci di questo tipo ha contribuito anche la celebre ipotesi documentaria di Wellhausen e le sue successive rielaborazioni, che, se portata all'eccesso, consente di fatto di ignorare la "redazione finale" per isolare presunti "elementi arcaici", tracce di un "monoteismo profetico" o "aspetti sincretistici" (Clines 1998). Applicando sistematicamente questo metodo, la fonte viene decostruita e depotenziata in quanto tale, per discuterne separatamente e in modo frammentario le singole parti, come se la sua unità fosse un accidente privo di rilevanza storica e culturale.

Singolari analogie con questo procedimento possono essere riscontrate nello studio di un'altra religione antica — e moderna — quale lo zoroastrismo-mazdeismo (Hinnells 2000). Anche in questo caso, come negli studi sulla religio-

ne ebraica, ci troviamo di fronte a un testo sacro, o meglio a un corpus di testi — l'Avesta — le cui parti vengono spesso trattate come indipendenti l'una dall'altra e la cui data di composizione e redazione rimane in larga misura incerta. Sono inoltre evidenti numerose e significative contraddizioni tra il messaggio attribuito a Zoroastro e la forma storica assunta dalla religione, così come è documentata da testi più tardi. Secondo una celebre definizione di Alessandro Bausani (Bausani 1957), il mazdeismo sarebbe «un monoteismo primario “fallito”», un'idea che riflette una diffusa interpretazione della storia della religione iranica antica: dopo la predicazione di Zoroastro, il mazdeismo avrebbe reintrodotto, nella forma degli Yazata, le divinità dell'antico politeismo iranico, trasformandosi nuovamente in una religione di tipo politeistico (Gnoli 1980). Sarebbe possibile rintracciare tale evoluzione in diverse sezioni dell'Avesta. Ilya Gershevich (Gershevich 1964) ha addirittura proposto di adottare due denominazioni differenti per le diverse forme assunte dalla religione zoroastriana, corrispondenti a differenti sezioni dell'Avesta: Zarathustrianism, il cui messaggio sarebbe contenuto nei Gāthā, e Zarathustricism, rintracciabile nei testi più tardi del corpus.

Anche in questo caso ci troviamo di fronte alla ricostruzione di un monoteismo “puro”, che si presume possa essere isolato in una specifica sezione — naturalmente quella ritenuta “più antica” — di un testo religioso composito. Tale monoteismo viene considerato il nucleo originario di un nuovo messaggio religioso, derivato direttamente e senza mediazioni dalla consapevole ribellione di un individuo — in questo caso Zoroastro — contro la religione del proprio tempo.

In un noto saggio sulle tipologie del monoteismo, Alessandro Bausani (Bausani 1957) ha descritto il giudaismo, l'islam e il mazdeismo (limitatamente alla predicazione di Zoroastro) come «monoteismi primari», contrapponendoli ai «monoteismi secondari», categoria nella quale lo studioso include il cristianesimo e il bahaismo. È interessante osservare come i monoteismi “primari” vengano definiti prevalentemente per contrasto con quelli “secondari”: se nei primi i caratteri fondamentali della divinità consistono nell'assoluta trascendenza e nella *tremenda maiestas*, nei secondi Dio tende invece a cercare il contatto con l'uomo e a presentarsi come una figura paterna piuttosto che come un *deus tremendus*; se nei monoteismi primari si afferma l'assoluta unicità di Dio, nei monoteismi secondari si assiste a quella che Bausani definisce «fermentazione del Dio unico», alludendo alla presenza di figure divine secondarie quali

angeli, personificazioni degli attributi divini e altre entità extraumane. La distanza principale tra queste due tipologie religiose risiede tuttavia nel diverso atteggiamento nei confronti del passato: il monoteismo primario tende a recidere i legami con le religioni precedenti, poiché la fondazione della “nuova” religione priva di valore quelle del passato; il monoteismo secondario, al contrario, mira ad assimilare il passato conferendogli un nuovo significato, secondo un principio di appropriazione culturale.

Occorre dunque domandarsi se questo monoteismo primario, così come lo descrive Bausani, sia effettivamente esistito nella realtà storica. Tralasciando l’Islam — che, come lo stesso Bausani riconosceva (Bausani 1966), pone ulteriori e specifici problemi — è opportuno considerare le realizzazioni storiche dello zoroastrismo e del giudaismo. Il messaggio di Zoroastro consiste infatti in un insieme di precetti ricostruiti a partire da un testo di natura fortemente composita, redatto peraltro a molti secoli di distanza dalla sua predicazione, la cui cronologia resta essa stessa largamente congetturale. Ci troviamo quindi di fronte a una ricostruzione ipotetica, mentre la forma storica del mazdeismo attestata a partire almeno dalla conquista islamica risulta radicalmente diversa. Ma, secondo Bausani, il mazdeismo non sarebbe altro che un monoteismo fallito.

Se prendiamo in esame la religione ebraica, considerata dallo studioso un “successo” del monoteismo primario, la situazione non appare sostanzialmente diversa. Il puro monoteismo mosaico o profetico è ancora una volta un costrutto teorico, ottenuto isolando e selezionando determinati elementi dell’Antico Testamento. In realtà, a partire dal Medio Giudaismo, le fonti ci restituiscono nel loro insieme l’immagine di un ebraismo chiaramente “fermentato”, caratterizzato da una ricca angelologia e demonologia. Sul versante opposto si colloca il corpus di testi che definiamo “Antico Testamento” o “Bibbia ebraica”: un insieme di scritti nei quali convivono elementi eterogenei e talora contrastanti, ma che, considerati nel loro complesso, si configurano come una vasta operazione ideologica di reinterpretazione del passato.

L’Antico Testamento è dunque il primo documento del monoteismo giudaico o, più propriamente, il primo atto della sua costruzione. Applicando i criteri proposti da Bausani, il monoteismo ebraico si configurerebbe pertanto come un “monoteismo secondario”, contrariamente a quanto potrebbe suggerire un’analisi superficiale. Si potrebbe addirittura affermare, con Shaul Shaked (Shaked 1994), che

la Bibbia ebraica presenti, *mutatis mutandis*, numerosi elementi di somiglianza con i testi mazdaici di età medievale. La maggior parte degli scritti della teologia mazdea risale infatti a un periodo successivo alla conquista islamica, quando «the priests had the stage entirely to themselves, imposing their code of a monolithic Zoroastrianism» (Shaked 1994, p. 98). La creazione di un canone fisso e di una teologia statica fu in questo caso determinata da un forte declino delle credenze religiose e delle pratiche di culto. Quando una religione è vitale, osserva Shaked, esiste sempre un certo grado di libertà ed elasticità nelle pratiche: al posto di rigide delimitazioni teologiche troviamo piuttosto correnti minoritarie, filoni differenti e ampie aree “grigie” di pratica religiosa comune, non pienamente ortodossa ma priva di deviazioni radicali, o meglio, di deviazioni percepite come tali in un determinato contesto storico. Nel caso analizzato da Shaked, questa “pratica comune” includeva anche forme di magia, stregoneria e altri rituali arcaici precedentemente esclusi dalla religione ufficiale.

Proprio questa “area grigia” dovrebbe costituire uno degli oggetti privilegiati della storia delle religioni: ciò che definiamo “canone”, ossia la selezione e la delimitazione di una forma religiosa come unica e ortodossa, è sempre il risultato di una costruzione a posteriori, spesso stabilita a distanza di decenni o addirittura di secoli, e non dovrebbe in alcun modo condizionare l’analisi delle religioni antiche.

Tornando infine alla domanda posta da Hayman (Hayman 1991) — se il termine “monoteismo” non sia in effetti abusato negli studi giudaici — si può osservare che per gli autori dei testi biblici il monoteismo rappresentava indubbiamente un ideale forte, che per molti aspetti coincide con ciò che Bausani definiva “monoteismo primario”. Con una boutade si potrebbe dire che il giudaismo è un monoteismo primario che, suo malgrado, non ha mai cessato di essere un monoteismo secondario: la rottura radicale con il passato “pagano” o con le influenze esterne rimane, in questo senso, un ideale normativo più che una realtà storica. Ma proprio la costruzione di un passato “accettabile” costituisce uno degli obiettivi fondamentali della redazione dell’Antico Testamento. I libri biblici elaborano così un’immagine del passato giudaico coerente con ciò che poteva essere ritenuto “accettabile”, o quantomeno non “inaccettabile”, al momento della fissazione del corpus. Ciò che viene incluso nella Bibbia ebraica è, in altri termini, ciò che gli autori considerarono sufficientemente “monoteistico” per poter essere integrato nel proprio passato religioso. Gli au-

tori più tardi non mancheranno di prendere le distanze da questa immagine, apportando correzioni, aggiustamenti o, più spesso, diffondendo progressivamente la versione ritenuta "corretta", al fine di marcare la distanza da un passato in parte percepito come imbarazzante.

6. Monoteismo come processo

Considerato nel suo sviluppo storico, il monoteismo ebraico si presenta dunque più come un processo che come una realtà statica: nonostante la tensione asintotica verso i caratteri del monoteismo primario, la realtà storica assume costantemente la forma di un monoteismo secondario. L'evoluzione del monoteismo spiega la diffusa tendenza a occultare le tracce delle fasi religiose precedenti, senza tuttavia eliminarle del tutto: le eredità del passato continuano infatti a costituire una componente essenziale del vissuto religioso. Come osservava già un autore del secolo scorso, «la religione di ieri diventa la superstizione di oggi» (Montgomery 1913, p. 70).

Nel redigere i testi della Bibbia, gli autori non intesero cancellare il passato religioso e ideologico del loro popolo, ma offrirne una modalità di interpretazione ritenuta corretta. Tale operazione comportò necessariamente una profonda rielaborazione dei dati, un vero e proprio processo di desemantizzazione: le parole antiche dovevano perdere il loro significato originario per assumerne uno nuovo, pur continuando a essere utilizzate in nome della continuità con la tradizione. Si tratta di un processo comune a molti sistemi religiosi antichi, nei quali il legame — anche solo formale — con la tradizione costituisce una fonte fondamentale di legittimazione delle riforme religiose. Antichità e tradizione rappresentano infatti sempre una garanzia di verità. Un esempio significativo è offerto dal celebre passo di Erodoto in cui lo storico greco descrive con ammirazione la successione delle generazioni sacerdotali di Tebe (*Storie* II, 143): le numerose statue lignee conservate nel tempio, raffiguranti ciascuna un sacerdote, testimoniano in modo inequivocabile la continuità di tale successione, e la sua antichità costituisce di per sé una garanzia dell'autorevolezza di coloro che, al tempo di Erodoto, custodivano e rappresentavano quella tradizione.

In conclusione, si può affermare che la Bibbia ebraica fornisca numerosi elementi di grande importanza per la ricostruzione della storia della religione di Israele. Di più:

l'Antico Testamento — pur redatto a molti secoli di distanza e a partire da una prospettiva ideologica profondamente mutata — può essere considerato la fonte più rilevante per lo studio della religione ebraica antica, a condizione tuttavia di rinunciare a considerarlo una fonte diretta per il periodo più remoto e di utilizzarlo invece come fonte indiretta. Dal punto di vista storico-religioso, esso occupa una posizione analoga a quella delle opere ellenistiche di Manetone, Berosso o Filone di Biblo per lo studio delle religioni antiche dei rispettivi popoli. Come queste, infatti, la Bibbia conserva una grande quantità di materiale attendibile, ma tale materiale — storico o storico-religioso — deve essere attentamente vagliato alla luce di altre fonti, dirette e indirette.

La Bibbia ebraica rimane indubbiamente la principale risorsa per l'analisi della cultura ebraica dal punto di vista storico-religioso; il suo utilizzo, tuttavia, non può essere acritico. Se ogni fonte storica richiede una valutazione critica, tanto più ciò vale per un corpus eterogeneo e continuamente sottoposto a sollecitazioni ideologiche. Il panorama culturale che fa da sfondo alla composizione dei testi biblici è estremamente variegato, frutto di secoli di sovrapposizioni e reinterpretazioni. A ciò si aggiunge il fatto che i testi stessi, una volta fissati in forma scritta, hanno conosciuto una storia talora complessa e travagliata, che in alcuni casi ha compromesso in modo significativo la comprensione del messaggio originario. Le divergenze riscontrabili nelle versioni antiche attestano infatti che il testo biblico non si presenta affatto come identico a se stesso nelle diverse fasi della sua trasmissione. I notevoli progressi compiuti negli studi contemporanei consentono oggi una lettura quanto più possibile attenta e priva di pregiudizi della Bibbia ebraica; un uso corretto dei testi biblici deve quindi avere come presupposto imprescindibile la comprensione dell'ideologia — o, più propriamente, delle diverse ideologie — che ne hanno guidato la redazione e le successive rielaborazioni.

CHIARA PERI
chiara.peri@gmail.com

Albertz 1994

R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, Louisville 1994.

Albright 1940

W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the historical process*, Baltimore 1940.

Barr 1959

J. Barr, *The Meaning of «Mythology» in relation to the Old Testament*, in *Vetus Testamentum* 9 (1959), pp. 1-10

Batto

B.F. Batto, *Slaying the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition*, Louisville 1992.

Bausani 1957

A. Bausani, *Note per una tipologia del monoteismo*, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 28, 2 (1957), pp. 67-88.

Bausani 1960

A. Bausani, *I fondamenti culturali dell'Iran moderno: Muhammad o Dario?*, in *Aion* 9 (1960), pp. 31-50.

Bausani 1963

A. Bausani, *Can Monotheism be taught? (Further Considerations on the Typology of Monotheism)*, in *Numen* 10 (1963), pp. 167-201.

Bausani 1966

A. Bausani, *«Sopravvivenze pagane nell'Islam» o integrazione islamica?*, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 37 (1966), pp. 189-209.

Clines 1998

D. J. A. Clines, *New directions in Pooh Studies: Überlieferungsgeschichtliche Studien zum Pu-Buch*, in D. J. A. Clines, *On the Way to the Postmodern. Old testament Essays 1967-1998*, Sheffield 1998, pp. 830-839.

Day 1985

J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, Cambridge Mass. 1985.

Garbini 1986

G. Garbini, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia 1986.

Garbini 1998

G. Garbini, *Note di lessicografia ebraica*, Brescia 1998.

Gershevitch 1964

I. Gershevitch, *Zoroaster's own contribution*, in *Journal of Near Eastern Studies* 23 (1964), pp. 12-38.

Gnoli 1980

G. Gnoli, *Zoroaster's time and homeland. A study on the origin of Mazdeism and related problems*, Napoli 1980.

Gnuse 1997

R. K. Gnuse, *No other gods. Emergent monotheism in Israel*, Sheffield 1997.

Hayman 1991

A.P. Hayman, *Monotheism. A misused Word in Jewish Studies?*, in *Journal of Jewish Studies* 42 (1991), pp. 1-15.

Hayman 1999

A.P. Hayman, *The Survival of Mythology in the Wisdom of Solomon*, in *Journal for the Study of Judaism* 30 (1999), pp. 125-139

Hinnells 2000

J. R. Hinnells, *Posmodernism and the study of Zoroastrianism*, in *Zoroastrianism and Parsi Studies. Selected works of John R. Hinnells*, Aldershot 2000, pp. 7-25.

Kloos

C. Kloos, *Yhwh's Combat with the Sea. A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel*, Leiden 1986.

Lauterbach 1925

J. Z. Lauterbach, *The Ceremony of Breaking a Glass at Weddings*, in *Hebrew Union College Annual* 2 (1925), pp. 351-380.

Lauterbach 1936

J. Z. Lauterbach, *Tashlik. A study in Jewish Ceremonies*, in *Hebrew Union College Annual* 11 (1936), pp. 207-340.

Levenson 1988

J.D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, San Francisco 1988

Miller 2000

P. D. Miller, *God and the Gods: History of Religion as an Approach and Context for Bible and Theology*, in P. D. Miller, *Israelite Religion and Biblical Theology. Collected Essays*, Sheffield 2000, pp. 365-396.

Montgomery 1913

J. A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Philadelphia 1913.

Moro 2009

C. Moro, *Mosè fondatore di Gerusalemme*, in *Atti del Convegno Città pagana – città cristiana: tradizioni di fondazione* (Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 2-3 luglio 2007), *Studi e Materiali di Storia delle religioni* 75 (2009), pp. 117-131.

Patai 1964

R. Patai, *What is Hebrew Mythology?*, in *Transactions of the New York Academy of Sciences* serie 2, 27 (1964), pp. 73-81 [reprint in R. Patai, *On Jewish Folklore*, Detroit 1983, pp. 45-55]

- Peri 2003 a
C. Peri, *La Bibbia ebraica come fonte storico-religiosa*, in G. Regalzi (ed.), *Le discipline orientalistiche come scienze storiche*, Atto del 1° Incontro «Orientalisti», (Roma, 6-7 Dicembre 2001), Roma 2003 [= *Studi Semitici* Nuova serie, n. 18], pp. 91-97.
- Peri 2003 b
C. Peri, *Il Regno del nemico. La morte nella religione di Canaan*, Brescia 2003.
- Peri 2005
C. Peri, *The Construction of Biblical Monotheism. An Unfinished Task*, in *Scandinavian Journal of the Old Testament* 19 (2005), pp. 135-142.
- Peri 2018
C. Peri, *La costruzione del monoteismo ebraico*, in *Humanitas* N.S. 73, 1 (2018), pp. 19-26.
- Shaked 1994
S. Shaked, *Dualism in transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran*, London 1994.
- Thompson 1974
T. Thompson, *The Historicity of Patriarchal Narratives*, Berlin 1974.
- Van Seters 1975
J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven-London 1975.
- Wright 1950
G. E. Wright, *The Old Testament against its Environment*, London 1950.

