



CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI
SIMPOSI ROSMINIANI

In collaborazione con



Conferenza Episcopale
Italiana



Diciassettesimo Corso dei "Simposi Rosminiani":

I semi del Verbo nel pluralismo

religioso, teologico e filosofico

Nel 50° anniversario del Centro Internazionale di Studi Rosminiani

STRESA, COLLE ROSMINI, 23-26 AGOSTO 2016

Pluralismo religioso nell'antico Israele

PAOLO MERLO

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall'Autore per gli Atti. NdR].



Introduzione

Molti testi della Bibbia ebraica paiono sostenere che la fede del popolo d'Israele, nei suoi tratti fondamentali, sia sempre stata unitaria e omogenea, fondata sulla venerazione di Yhwh come unico Dio e sul culto eseguito nell'unico santuario ammesso, il tempio di Gerusalemme.

Qualsiasi variazione rispetto a quest'unità di fede e di culto era considerata come un cedimento verso l'apostasia o verso una modalità di culto eterodossa; tali culti eterodossi sono presentati dalla Bibbia come non originari della fede d'Israele, ma derivanti piuttosto dalla nefasta influenza della religiosità dei popoli circconvicini o dalle usanze di precedenti abitanti della terra d'Israele.

Sempre secondo alcuni testi biblici, questa originaria religione di tipo monoteistico e dal culto uniforme e ben normato, non avrebbe mai subito grossi cambiamenti fin dal momento della sua fondazione da porsi,

all'incirca, all'epoca dell'esodo dall'Egitto. Tutte le eventuali variazioni nella pratica religiosa occorse nel corso della storia del popolo d'Israele, erano solo temporanei «abomini» ed erano infatti sempre stati condannati dai profeti e dai veri fedeli di Yhwh.

Oggi, però, dopo alcuni secoli di studio critico del testo biblico e grazie anche alle molte scoperte archeologiche avvenute negli ultimi decenni, non vi è più alcun dubbio che la suddetta immagine monolitica della religione antica d'Israele sia da rivedere completamente. Attualmente gli studiosi sono infatti più o meno d'accordo che l'immagine di una religione d'Israele omogenea e unitaria – così come in precedenza ho tentato di tratteggiare succintamente – sia il risultato di una de-

liberata *reductio ad unum* (avvenuta soltanto dopo la canonizzazione della Torah) di quella che – storicamente parlando – doveva essere stata una religione ampiamente pluralistica.

L'archeologia e lo studio delle fonti epigrafiche antiche riferite all'antico Israele ci hanno infatti conservato testimonianze di numerose variazioni all'interno della sua religione, sia all'interno del credo religioso, sia soprattutto per quanto concerne la prassi religiosa.

È infatti possibile dimostrare che vi furono variazioni cronologiche tra la fede professata nei tempi antichi e quella dei tempi più recenti, così come vi furono variazioni geografiche tra il culto praticato in Israele e quello praticato in Giuda, oppure variazioni di pratica religiosa tra la religione del santuario regale e quella praticata a livello popolare o familiare, e così via.

Volendo semplificare il panorama del pluralismo religioso nell'Israele antico – cercando così di fornire in questa sede alcune tracce di riflessione – credo sia necessario distinguere almeno due tipi di pluralismo religioso all'interno della fede dell'antico Israele:

1. Un primo tipo di pluralismo religioso, quello dal significato più immediato e che forse si potrebbe definire "esterno", è quello che concerne l'oggetto di fede dell'Israele antico¹ cioè la pluralità delle varie divinità o esseri sovrumani a cui il fedele si rivolgeva: il culto al dio Yhwh, o al dio Baal, o a altre divinità;
2. Un secondo pluralismo religioso, che può essere definito "interno" all'Israele antico, e che concerne il soggetto credente, cioè l'esistenza di una pluralità di comunità credenti nell'Israele antico².

Entrambi questi tipi di pluralità nell'esperienza religiosa, possono contenere essi stessi un ulteriore pluralismo sia in termini spaziali (si pensi che la medesima divinità Yhwh poteva essere adorata in modi diversi a Gerusalemme, oppure a Samaria, oppure a Elefantina o a Leontopoli), sia in termini cronologici (si pensi alle diverse manifestazioni e regolamentazioni che il culto ufficiale del tempio di Gerusalemme ha presentato durante il corso della sua esistenza durante l'epoca del primo e del secondo tempio). In questa sede, per ovvi motivi di tempo, mi è impossibile compiere un'analisi approfondita di tutti i suddetti sviluppi; mi limiterò quindi a delineare, con pochi tratti sintetici, i principali due tipi di pluralità: l'esistenza cioè di una pluralità di divinità nella fede dell'antico Israele; e l'esistenza di una pluralità di soggetti credenti con le loro rispettive esperienze religiose.

Aggiungo che, sempre per ragioni di tempo (e anche di personale competenza), in questo mio contributo limiterò le mie osservazioni al periodo più antico della fede ebraica, quello cioè antecedente alla costituzione del cosiddetto Giudaismo del secondo Tempio, nonostante anche in quest'ultimo periodo storico sarebbe meglio utilizzare un termine plurale, come ben ha fatto G. Boccaccini intitolando un suo interessante libro con il plurale: *I Giudaismi del Secondo tempio*.

1. Il pluralismo "esterno", ovvero, quando Dio è plurale

Nonostante la fede ebraica e cristiana sia caratterizzata da una forte concezione monoteistica, è da tempo ormai riconosciuto che in epoca pre-esilica, cioè nella prima metà del I millennio a.C., la

-
1. Nel suo significato più immediato il *pluralismo religioso* è inteso come la presenza di più (*plus*) credenze religiose all'interno di una medesima comunità.
 2. Si può dimostrare come la religiosità familiare (o popolare) si esprimeva in modo diverso rispetto al culto ufficiale rappresentato dal tempio di Gerusalemme o dalla teologia di corte (cfr. Albertz; Weippert; Sravakopoulou ...).

religione dell'antico Israele non avesse ancora del tutto sviluppato compiutamente il credo nell'esistenza di un'unica divinità. Le pretese di un credo di tipo monoteistico, secondo gli studi sviluppati nella seconda metà del XX sec., sono da considerarsi come una idea religiosa minoritaria o del tutto assente in Israele. Questi studi, uniti anche a varie scoperte archeologiche ed epigrafiche, hanno infatti documentato l'esistenza in Israele e Giuda del culto verso una pluralità di esseri divini, essendo quindi Yhwh non l'unico dio esistente, ma solamente la divinità suprema. In termini religionistici, la religione praticata durante i regni d'Israele e Giuda dovrebbe essere definita, approssivamente, come un tipo di tollerante *enoteismo* (cfr. Pakkala 1999) con una leggera tendenza, limitata ad alcuni circoli religiosi, verso un incipiente monoteismo.

1.1. *Yhwh, il dio supremo*

Yhwh era il dio supremo d'Israele e Giuda, le cui origini sono ancora una questione dibattuta. Oltre alla Bibbia, la prima testimonianza archeologica del culto d'Israele verso Yhwh proviene dall'iscrizione su stele del re Mesha di Moab (KAI 181, fine IX sec. a.C.), dove il dio Yhwh appare come il dio nazionale del popolo d'Israele con una forte connotazione regale e territoriale. La teologia di questa iscrizione, che ben si attaglia alla teologia religiosa presente in molti passi biblici – quali esempio il libro dei Giudici – presenta la figura di Yhwh come un dio *guerriero* che ha eletto il suo popolo e ne riceve regolarmente culto, avendo deciso di porre in mezzo al suo popolo la sua abitazione, cioè il suo tempio, considerato come luogo della sua presenza. Secondo questa teologia, le eventuali vittorie d'Israele contro i popoli stranieri sono in verità da attribuire alla potenza divina che sconfigge le altre nazioni e le loro rispettive divinità. Il contesto religioso rappresentato in questa fase della religione di Israele è quello dove ogni popolo doveva onorare il proprio dio supremo, ma non v'era esigenza di negare l'esistenza di altri dèi, anzi, ad ogni popolo era concesso avere una propria divinità protettrice nel proprio territorio³. Una 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?».

Oltre ad essere il dio supremo e protettore del suo popolo, Yhwh possedeva altri caratteri, come ad esempio quelli di giusto giudice e supremo attuatore della giustizia. Anche queste caratteristiche divine si inseriscono bene nel contesto religioso d'epoca monarchica, in quanto la funzione di supremo giudice era una delle prerogative tipiche del sovrano vicino orientale. La simbiosi teologica tra la concezione di Yhwh, giusto giudice, e il sovrano dispensatore della giustizia divina presso il popolo è ben contenuta, ad esempio, 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 ...».

Yhwh però non appare come una divinità completamente isolata ed unico abitante del mondo celeste, egli è piuttosto il dio supremo contornato da altri esseri divini che ne sono i suoi attendenti e sono riuniti intorno a lui.

Molti sono infatti i passi dell'Antico Testamento che documentano l'esistenza di tale teologia al plurale, dove Yhwh appare come sovrano celeste seduto in trono circondato da esseri divini in modo del tutto simile al re attorniato dal suo consiglio di corte (1Re 22,19-22; Is 6,1-11 col plurale al v. 8)⁴. Ma sono soprattutto alcuni passi dei Salmi a trasmetterci in modo più chiaro questa idea re-

3. I passi di Dt 32,8 (tradotto secondo la lezione della LXX e di 4QDeut¹) e di Dt 32,43 (tradotto secondo la lezione di 4QDeut⁴) sono la testimonianza più chiara di questa teologia non monoteistica.

4. E. WHITE, *Yahweh's Council. Its Structure and Membership* (FAT 2/65), Mohr Siebeck, Tübingen 2014; E. T. MULLEN, *The Assembly of the Gods. The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature* (HSM 24), Missoula, Mon. 1980.

ligiosa. Ad esempio, il Sal 82 inizia proclamando: «Dio si alza nell'assemblea divina, egli governa in mezzo agli dèi», oppure l'inno di 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 (*b'nê '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 esseri divini che circondano Yhwh nel suo consiglio di corte diverranno delle mere creature, degradate ad un livello intermedio tra il mondo divino e quello umano, come ci dimostra l'usuale resa della locuzione ebraica *b'nê 'ēlīm* (lett.: "dèi") con il termine "angeli" da parte della versione greca dei Settanta.

È in questo contesto teologico che possiamo interpretare anche la visione di Michea figlio di Im-la che descrive la visione di Yhwh contornato da una schiera di esseri divini (1Re 22,19), oppure l'appellativo di Yhwh gerosolimitano visto come Dio seduto su un trono di cherubini (2Re 19,15).

In breve, durante il periodo monarchico, Yhwh era considerato come dio supremo superiore agli altri dèi, egli era assiso in trono quale celeste monarca, circondato dalle sue schiere celesti. La sua potenza e la sua vittoria si esplicitava sopra le forze della natura e sopra le forze nemiche della storia. Yhwh era inoltre strettamente legato al suo popolo e al territorio dove esso abitava, Yhwh, abitava in mezzo al suo popolo nel tempio, considerato santa dimora della divinità, ed elargiva la sua protezione e benevolenza a coloro che lo adoravano in modo esclusivo. La sua presenza nel tempio era garanzia di stabilità, di protezione e di favore per tutto il popolo.

Questa concezione religiosa, come già si diceva, non esigeva necessariamente la negazione delle altre divinità, anzi, proprio il forte legame esistente tra divinità suprema e popolo rendeva possibile che ogni popolo avesse la sua propria divinità a cui tributare culto.

1.2. Il dio Baal

La Bibbia stessa, in alcuni suoi punti, lascia intravedere come durante il periodo antico della fede d'Israele sia stato offerto culto anche verso altre divinità. Una di queste divinità, forse la più nota, è il dio Baal, dio della tempesta siriano, conosciuto fin dal III millennio a.C., il cui culto fu particolarmente florido nelle città fenicie durante il I millennio a.C.

Secondo i testi biblici, durante i secoli IX e VIII a.C. il culto tributato a Baal rappresentò la più grave minaccia verso la religione yahwista. È infatti in questi secoli che la Bibbia pone le origini sia delle tradizioni narrative del profeta Elia contro il culto a Baal promosso dal re d'Israele Acab (1Re 17-19), 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).

Per quanto concerne la testimonianza archeologica in merito a tale culto, si può citare la presenza del nome divino Baal in un'iscrizione frammentaria proveniente da Kuntillet 'Ajrud e databile all'inizio dell'VIII sec. a.C. (cfr. HAE vol. 1, p.59), la presenza del teoforo Baal nell'onomastica documentata dagli *ostraka* di Samaria (VIII sec. a.C.), nonché nel nome di persona Anî-Baal attestato nell'ostrakon n. 7 proveniente da Meşad Hashavyahu e databile verso la fine del VII sec. a.C. (cfr. HAE vol. 1, pp. 332-33).

1.3. La dea Asherah

Meno nota al grande pubblico, ma forse più rilevante dal punto di vista religioso, è la probabile presenza di un culto verso la dea Asherah in Giuda durante il periodo monarchico.

Nella Bibbia ebraica il termine *'ašērah* ricorre 40; esso ha carattere polisemico, potendo indicare talvolta il nome proprio di una dea, Asherah, oppure un oggetto ligneo che probabilmente consisteva in un palo ritenuto sacro e che, probabilmente, simboleggiava tale divinità nei luoghi in cui essa riceveva culto. Nel testo biblico è presente una forte tendenza polemica contro il culto di tali pali sacri; essendo infatti tale culto etichettato come "straniero" o "cananeo" (Es 34,12-13; Dt 7,4-5; Gdc 3,7).

Vi sono però alcuni passi che documentano la presenza di tale culto a corte. Ad esempio, in 1Re 15,13 si dice che il re Asa di Giuda privò sua madre Macaa della dignità di regina madre poiché quest'ultima aveva eretto un'abominevole immagine (*miplešet*) in onore di Asherah. Non solo, ma questo culto in onore ad Asherah durante i successori di Asa non sembra essere del tutto scomparso, se è vero che dopo circa due secoli 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, poco dopo, il re Manasse collocò nuovamente un'immagine di Asherah nel tempio di Gerusalemme (2Re 21,7) e tale immagine sembra 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. Infatti, il testo di 2Re 23,6 afferma: «fece portare l'*asherah* via dal tempio di Yhwh fuori Gerusalemme ...». Anche la proibizione di Dt 16,21: «non ti pianterai un'*asherah*, alcun palo sacro accanto all'altare di Yhwh tuo Dio, che tu ti sei costruito» lascia presumere, come ogni divieto, l'esistenza della rispettiva prassi condannata.

Queste allusioni a un culto della dea Ashera accanto al culto del dio supremo Yhwh hanno trovato sostegno in due scoperte epigrafiche. La prima è quella fornitaci dal graffito n. 3 proveniente da una tomba di Ḥirbet el-Qom (cfr. *HAE*, vol. I, pp. 207-11), nelle vicinanze di Gerusalemme, dove, alle linee 2-3, si legge: «benedetto Uriah al cospetto di Yhwh, e dai suoi nemici, per mezzo della sua Asherah, egli lo ha salvato». Una seconda testimonianza è quella che ci proviene da alcune formule di saluto o benedizione databili all'inizio dell'VIII sec. a.C. iscritte su due grandi giare da provvista rinvenute presso il sito di Kuntillet 'Ağrud, nel Sinai. L'ultima parte di una di queste iscrizioni, legge: «Io ti benedico al cospetto di Yhwh di Samaria e della sua Asherah» (cfr. *HAE*, vol. I, p. 61).

Queste testimonianze archeologiche, lette assieme alle precedenti affermazioni bibliche, rendono possibile ipotizzare che fino al VII sec. a.C., il culto della dea Asherah era presente in Israele e Giuda. Tale divinità femminile era probabilmente vista come subordinata in potere e grado rispetto al dio supremo Yhwh, il suo ruolo sembra essere stato quello di rappresentare e veicolare la forza vitale e benedicente del dio Yhwh.

1.4. Altre divinità

Durante il periodo del dominio assiro su Israele e Giuda (VIII-VII sec. a.C.) sono stati rinvenuti alcuni reperti archeologici che alludono alla presenza di culti verso altre divinità, soprattutto quelle di tipo astrale. Mi riferisco qui ad esempio a sei sigilli raffiguranti l'immagine di un personaggio femminile contornato da un circolo di stelle ed identificabile con la dea assira Ishtar (cfr. Ornan 2001), oppure al sigillo iscritto in lingua ebraica raffigurante una dea alata di chiaro carattere assiro (cfr. Keel-Uehlinger 1992, pp. 385-89). Ovviamente l'influenza religiosa operata dalla presenza degli occupanti assiri può aver influito sostanzialmente sulla prassi religiosa documentata in Israele e Giuda, e non è da escludere che qui si tratti di sigilli appartenenti a fedeli stranieri. In ogni caso, il culto delle divinità astrali da parte degli abitanti di Giuda pare essere confermato anche dalla polemica del profeta Geremia contro la venerazione praticata dagli abitanti di Giuda verso «la regina

del cielo» (Ger 7,18; 44,15-30), oppure dalla destituzione dei sacerdoti che offrivano incenso «al sole e alla luna, ai segni dello zodiaco e a tutto l'esercito del cielo» operata dal re Giosia (cfr. 2Re 23,5).

2. Il pluralismo "interno", ovvero, quando il credente è plurale

Un errore di eccessiva semplificazione presente talvolta nei libri di teologia è quello di presentare non solo la fede d'Israele – ovvero la religione dell'Antico Testamento – ma anche la comunità credente d'Israele come una realtà omogenea cronologicamente e socialmente. Tale idea di uniformità non sembra però essere del tutto corretta, poiché le circostanze e le realtà concrete vissute dai fedeli all'interno della loro comunità di fede sono state diverse – cioè plurali – sia dal punto di vista storico che sociale.

Cercando di fornire uno schema sociologico alquanto semplificato delle varie comunità di fede esistenti nell'antico Israele, è possibile distinguere tre maggiori raggruppamenti dove si manifestava la fede del soggetto credente: il nucleo familiare più o meno allargato (*bēt ab*), l'ampio villaggio cittadino o il piccolo clan, ed infine la tribù o il regno. Ognuna di queste comunità viveva un proprio tipo di religione e solo quella del regno era in grado di manifestarsi pubblicamente nel culto templare e nella produzione di testi religiosi normativi⁵.

2.1. La religiosità familiare.

Per millenni gli insediamenti umani erano di piccole dimensioni ed erano carenti di organizzazioni sociali complesse. Le unità abitative che componevano l'insediamento erano talvolta mobili e non ancora sedentarizzate in modo permanente; tali insediamenti erano composti da poche decine di individui, tutti appartenenti al medesimo nucleo familiare allargato. La dimensione religiosa vissuta in questo tipo di comunità non si distingueva nettamente dalle altre attività concrete della vita, ma permeava un po' tutte le varie attività ed esperienze della vita quotidiana.

Trovare testimonianze dirette di tale religiosità familiare non è facile, poiché essa non ci ha tramandato documentazione scritta diretta, ma è possibile farsene un'idea sia in modo indiretto tramite alcuni racconti biblici, sia ricorrendo ad alcune testimonianze archeologiche provenienti da contesti domestici o funerari di piccoli agglomerati familiari.

In questa sede mi limiterò – senza alcuna pretesa di esaustività – ad alcuni esempi tratti da racconti biblici, illustrabili concretamente da alcuni ritrovamenti archeologici.

Il primo dato della religiosità familiare è offerto dal culto tributato verso i propri antenati ritenuti avere funzioni di protezione della famiglia. Queste credenze sono attestate in alcuni passi biblici nei quali ricorre il termine ebraico plurale *t'rāfīm*. Questo termine, che ricorre 15 volte nella Bibbia ebraica, è stato tradotto dalla LXX con *eidōlon* «idolo, raffigurazione divina», oppure con *glyptós* «figurina». Con tale termine sembra si designassero piccole figure degli antenati che occupavano un ruolo rilevante nel culto domestico (Gen 31,19.34s; 1Sam 19,13; 2Re 23,24; ecc.); essi probabilmente erano collocati nelle camere da letto e forse servivano per celebrare la memoria degli antenati. Sulla base di altri testi (Gdc 17,5) si potrebbe addirittura ipotizzare l'esistenza di un santuario familiare a loro dedicato. In 1Sam 15,23 – un testo polemico – i *t'rāfīm* sono menzionati nel contesto della divinazione e similmente in 2Re 23,24 – nel contesto della cosiddetta riforma di

5. Non entro in questa sede sulla dibattuta questione dell'autonomia del tempio dall'autorità regale durante il periodo monarchico dell'Israele antico.

Giosia – essi sono associati agli *'obôt*, cioè a degli strumenti oracolari⁶. Dall'insieme dei testi biblici si può quindi ipotizzare che tali *t'rafîm* fossero delle figurine dalle sembianze antropomorfe, connesse con il culto domestico degli antenati e più specificamente impiegate per interrogare, manticamente, gli antenati. Nella Bibbia si trovano allusioni anche a sacrifici annuali compiuti dai membri di singole famiglie (cfr. 1Sam 20,6.29). Anche quest'ultima tipologia di riti è stata messa talvolta in relazione con il culto degli antenati.

Questi piccoli oggetti protettori della famiglia, possono essere avvicinati alle molteplici figurine fittili di donna ritrovate a centinaia nel territorio della tribù di Giuda in contesti domestici soprattutto nei sec. VIII-VII sec. a.C. e aventi la forma stilizzata di donna raffigurata nuda e con grandi seni. Queste figurine, non avendo alcun attributo divino, probabilmente sono da interpretare come talismani aventi la funzione di ingraziarsi il concepimento e di favorire la maternità e l'allattamento.

Anche la salute e la malattia erano spesso poste in relazione con le forze sovranaturali o con un'eventuale punizione divina dovuta a uno stato di impurità o di peccato. Spesso quindi se un membro della famiglia cadeva malato, si richiedeva l'intervento diretto o indiretto della divinità. Di fronte all'insorgere della malattia, era usuale ricorrere all'intervento di strumenti medici naturali, ma anche sovranaturali. Nella Bibbia sono spesso ricordati riti di guarigione operati da specialisti (come Eliseo), ma tale condotta è probabile sia stata diffusa anche a livello popolare e familiare (cfr. Tb 8,1-3). Una testimonianza archeologica in proposito ci è data dalle migliaia di amuleti e figurine con funzioni apotropaiche che sono stati ritrovati in tutto il territorio di Israele e Giuda durante l'epoca monarchica e fino all'età persiana, specialmente in contesti domestici e funerari. Si tratta in prevalenza di oggetti egittizzanti o talvolta importati dall'Egitto come scarabei o scaraboidi, occhi di Horus (Udjat), ma anche figurine apotropaiche di divinità, di esseri sovrumani o di altre figure antropomorfe o teriomorfe.

Colui che portava con sé questi oggetti, 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. Tra i vari amuleti di derivazione egiziana frequenti erano quelli a forma di Sachmet "la potente", divinità egiziana raffigurata solitamente come donna con testa leonina, con funzioni apotropaiche contro i poteri malvagi; le figurine di Horus con bambino, oppure le figurine di tipo Bes, un dio/demone egiziano, raffigurato come nano barbuto deforme che aveva la funzione principale di scacciare gli spiriti malvagi, in particolare durante il periodo della gravidanza e della nascita.

Le divinità della religiosità familiare, possiamo concludere, erano divinità vicine e personali, che provvedevano al cibo e al benessere dei vari membri della famiglia, che custodivano dalla malattia, dai pericoli dei viaggi e della natura, in breve da ogni male.

2.2 *La religiosità del villaggio-città o della tribù*

Laddove si realizzava un agglomerato più ampio, il villaggio o la città acquisiva un carattere sociale diverso da quello più propriamente egualitario della famiglia allargata. Nonostante ognuno continuasse a compiere il proprio lavoro e a condurre la propria vita familiare, crescevano le specializzazioni e le funzioni comunitarie. Il numero degli abitanti dei villaggi-città poteva variare da poche centinaia fino anche a raggiungere qualche migliaia. Le necessità di organizzazione sociale e

6. Altri testi che sembrano associare i *t'rafîm* alla pratica divinatoria sono anche Ez 21,26 e Zac 10,2. Per il termine *'ob* come strumento oracolare cfr. O. Loretz, ***.

amministrativa, le esigenze della giustizia (per i conflitti interfamiliari), e quant'altro produssero non solo apparati civili e culturali specializzati, ma anche momenti di condivisione religiosa tra tutti i membri della comunità.

Ecco quindi che nella Bibbia sono ricordati molteplici luoghi cittadini di culto. Una delle espressioni tipiche della Bibbia per indicare questa molteplicità di luoghi presenti nei vari centri abitati è quella di riferirsi al culto presso le «alture»⁷ e «sotto ogni albero verde» (2Re 16,4; 17,10; Ger 2,20; 3,6; ecc.). È vero che contro tali culti si scagliarono i profeti e la legislazione deuteronomistica, ma come succede per ogni divieto, esso è tanto più stringente quanto l'azione vietata è diffusamente compiuta!

Nella Bibbia inoltre si menzionano talvolta luoghi dove si recava il popolo in occasioni di feste comunitarie (1Sam 9,12) che erano anche occasioni di sacrifici o pellegrinaggi.

Da un punto di vista archeologico, queste allusioni bibliche trovano conferma nei ritrovamenti di piccoli santuari e luoghi di culto posti in diverse città d'Israele e di Giuda durante tutto il periodo monarchico⁸ e anche in epoca persiana.

Tra i vari esempi di edifici cultuali dai caratteri non monumentali o ufficiali posso qui ricordare il cosiddetto "angolo cultuale" del *locus* 2081 di Megiddo (cfr. Zevit, 2001, pp. 220-25), dove in un angolo di una corte intonacata, afferente ad un complesso abitativo dello strato VA e databile al IX sec. a.C., sono stati ritrovati, ancora *in situ*, una serie di arredi cultuali quali: due altari con corna (uno grande e uno piccolo), alcuni bruciaprofumi (o incensieri), di cui due fenestrati, varie coppe e brocchette, un piccolo accumulo di grani carbonizzati davanti all'altare più grande, segno di offerte cultuali, ed 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.

Un altro esempio può essere quello del tempio rinvenuto presso la fortezza di Arad, nel Negev. Si tratta di un santuario 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 (cfr. 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 di questo santuario cittadino 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.

Da ultimo ricordo il centro di culto presso il monte Mišpe Yammim a settentrione del lago di Tiberiade e databile in epoca persiana. Proveniente da questo luogo è uno straordinario reperto archeologico che dimostra come, in epoca persiana, nella Galilea fosse presente un luogo di culto frequentato da fedeli non israeliti provenienti dalle zone limitrofe. Si tratta di una situla di bronzo, decorata con motivi egiziani, tra cui quello di un offerente di fronte alla tavola e alcune divinità, ed impiegata come dono votivo da un fedele di lingua fenicia. L'iscrizione, databile intorno al 500

7. Il termine ebraico plurale *bāmôt* è tradotto con «alture» sulla base delle antiche versioni della Bibbia; storicamente esso dovrebbe indicare un generico luogo di culto dove si svolgevano sacrifici da parte delle comunità locali. Le singole *bāmā* erano collocate non solo su colline, ma anche in valli (Ger 32,35) e città (2Re 17,9; 23,8).

8. W. ZWICKEL, *Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas* (FAT 10), Mohr Siebeck, Tübingen 1994.

a.C., legge: «(dono) di Akbor, figlio di Bodeshmun, che ha fatto ad Astarte, poiché lei ha ascoltato la (sua) voce». Questo reperto illumina molto bene il contesto di pluralismo religioso che la religione dell'Israele antico ha vissuto per vari secoli, anche confrontandosi con i culti dei popoli vicini.

2.3. *La religiosità ufficiale del regno*

L'istituzione regale, forma di governo tipica per il periodo storico oggetto della nostra relazione, si distingueva chiaramente dalle precedenti strutture sociali. L'organizzazione di un regno necessitava di strutture sociali ed economiche specialistiche e "secondarie" rispetto alle più semplici ed egualitarie strutture familiari. L'istituzione regale necessitava di norme, di diritti e doveri, di convenzioni economiche e sociali, di funzionari accreditati e di una guida riconosciuta e accettata da tutti. Oltre a tutto ciò, per il suo mantenimento e per ottenere piena legittimazione, l'istituzione regale necessitava anche di valide strutture religiose e culturali.

Già la Bibbia stessa – nonostante le questioni più propriamente storiche nelle quali non ho intenzione di soffermarmi in questa sede – ci presenta questa esigenza nella narrazione della nascita del regno d'Israele sotto Geroboamo: «²⁶Geroboamo pensò tra sé: "Stando così le cose, il regno potrebbe tornare alla casa di Davide. ²⁷Se questo popolo (continuerà ad) andare presso il tempio di Gerusalemme per compiere i sacrifici, il loro animo si rivolgerà verso i loro signori, verso Roboamo re di Giuda ...". ²⁸Allora, consigliatosi, il re fece due vitelli d'oro e disse <al popolo>: "Troppe volte siete andati a Gerusalemme! Ecco, Israele, i tuoi dèi, che ti hanno fatto uscire dal paese d'Egitto". ²⁹Ne installò uno a Betel, mentre l'altro lo assegnò a Dan» (1Re 12,26-29).

Ecco quindi che, nell'epoca storica a cui stiamo facendo riferimento, i re si appropriavano di caratteri prettamente sacerdotali e ponevano in essere un culto ufficiale di stato che ne legittimava il loro stato di prescelti dalla divinità. I sovrani si presentavano al popolo con caratteri spiccatamente eroici, marziali, sapienti e come capaci di esprimere giudizi equi in sommo grado, accentrando sulla loro figura tutta una serie di funzioni che, nelle strutture sociali più piccole, potevano essere esercitate dal *pater familias* o dagli anziani.

Di riflesso a questa figura ideale del re, la teologia ufficiale del regno tenderà a costituire un'immagine divina sempre più unitaria e si procederà ad erigere templi regali, patrocinati dal sovrano stesso, presso i quali si dovrà svolgere quotidianamente il culto ufficiale in onore alla divinità suprema del regno. Il dio supremo del regno avrà necessariamente una forte relazione con la dinastia regnante (cfr. le promesse a Davide in 2Sam 7; cfr. anche Sal 2; 89) e stringerà un patto di mutua solidarietà con il popolo da lui scelto (Dt 7), pretendendone un culto esclusivo (Dt 12). Il sovrano stesso opererà spesso come rappresentante della divinità e suo massimo pontefice che vigila sul culto ufficiale.

Noi, leggendo oggi la Bibbia, non conosciamo molto di questo antico culto regale e delle sue elaborazioni teologiche, poiché il testo della Bibbia nella sua redazione finale è prevalentemente il risultato di un'elaborazione teologica databile dopo il periodo monarchico; ma credo si possa ricostruire la reale religiosità ufficiale dei regni d'Israele e Giuda leggendo tra le righe di alcune critiche bibliche alla monarchia e supponendo che durante il periodo monarchico, i regni di Israele e Giuda avessero sviluppato – seppur con le innegabili proprie specificità – una teologia non molto lontana da quella esistente nei regni a loro circonvicini, (cfr. Merlo 2009).

Conclusione

In questa mia breve presentazione ho cercato di dimostrare come la religione dell'antico Israele sia un fenomeno complesso e non univoco, con la compresenza di molteplici prassi culturali e tendenze teologiche. Parlare pertanto di pluralismo religioso nell'antico Israele non è soltanto una possibilità teorica, ma è una reale circostanza storica documentabile sia all'interno della Bibbia stessa, sia con l'ausilio delle scienze archeologiche.

Il testo stesso della Bibbia ebraica, pur nella sua redazione finale, non presenta un'immagine di Dio unico, uniforme e coerente, né presenta la realtà di una comunità credente omogenea e compatta, ma lascia intravedere sia l'esistenza di una pluralità di divinità sottomesse al dio supremo Yhwh, sia l'esistenza di molteplici prassi culturali non sempre compatibili l'una con l'altra.

Bibliografia

Punto 1

- M. S. HEISER, *Monotheism, Polytheism, Monolatry, or Henotheism? Toward an Assessment of Divine Plurality in the Hebrew Bible*, in *BBR* 18 (2008), pp. 1-30.
- N. MACDONALD, *Deuteronomy and the Meaning of "Monotheism"*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003.
- P. MERLO, *La religione dell'antico Israele*, Roma 2009.
- M. S. SMITH, *Monotheism and the Redefinition of Divinity in Ancient Israel*, in S. NIDITSCH (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel*, Chichester, UK, 2016, pp. 278-296.
- Z. ZEVIT, *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches*, Continuum, London 2001.

Punto 2

- R. ALBERTZ, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, Eisenbrauns, Winona Lake 2012.
- R. ALBERTZ – R. SCHMITT, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Eisenbrauns, Winona Lake 2012.
- J. BODEL – S. M. OLYAN (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity. Contextual and Comparative Perspectives*, 2008.
- E. S. GERSTENBERGER, *Pluralism in theology? An Old Testament inquiry*. Part 1. *Sojourners we are: Social rootings of biblical witnesses*, in *Scriptura*, 88 (2005), pp. 64-72.
- M. WEIPPERT, *Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel*, 1990 [ripubblicato in ID. 1997].
- F. STAVRAKOPOULOU – J. BARTON (eds.), *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, T & T Clark, London 2010.