ANALISI ESEGETICA

I demoni della mitologia mesopotamica nella Bibbia ebraica

Genesi e carattere del processo di influenza

Bp. Arkadiusz Andała

1 I demoni della mitologia mesopotamica nella Bibbia ebraica. Genesi e natura del processo di influenza

Analisi esegetica

1.1 Tesi e ambito

La questione dei «demoni della mitologia mesopotamica nella Bibbia» richiede innanzitutto una correzione del modo stesso in cui il problema viene posto. La Bibbia Ebraica non contiene una demonologia pronta e autonoma ereditata da Babilonia o dall'Assiria. Né costituisce una raccolta di testi completamente isolati dall'immaginario religioso dell'Antico Vicino Oriente. È più calzante un'affermazione intermedia: gli autori biblici utilizzavano parole, figure, schemi rituali e immagini di minaccia noti nel più ampio mondo semitico-mesopotamico, ma li subordinavano alla propria visione di Dio, del culto e della storia. Di conseguenza, elementi simili non funzionano nella Bibbia allo stesso modo dei testi di scongiuro mesopotamici, ma vengono riformulati in chiave polemica, rituale e poetica.

> ***Tesi principale:*** *l'influsso mesopotamico non ha il carattere di una semplice "importazione di demoni", bensì di una* ***trasformazione selettiva del repertorio comune dell'Antico Vicino Oriente****. Nella Bibbia, le entità minacciose e le personificazioni sono il più delle volte spogliate dell'autonomia cultuale, associate al deserto o alla rovina, e infine subordinate all'esclusivo dominio di YHWH.*

Nel presente studio, il termine "Bibbia" indica innanzitutto la Bibbia Ebraica, con la considerazione ausiliaria della Settanta quale precoce testimonianza di ricezione. D'altra parte, la "Mesopotamia" non è trattata come una cultura unitaria: essa abbraccia la lunga storia delle tradizioni sumero-accadiche, assire e babilonesi. Inoltre, una parte delle principali analogie bibliche — in particolare Reshef — appartiene più propriamente all'ambiente semitico-occidentale, siriaco e ugaritico che alla Mesopotamia in senso stretto. Questa distinzione è necessaria, poiché il semplice asse "Babilonia ⟶ Bibbia" oscura sia il ruolo del Levante sia l'attivo lavoro dei tradenti israeliti e giudei.

Grado della conclusione	Rilevanza nell'analisi successiva	Esempio
Forte	convergenza lessicale o chiaro, ben attestato contesto storico	possibile legame tra l'ebraico *šēdîm* e l'accadico *šēdu*; ambiente tardobabilonese dei testi di incantesimo (*mīs*)
Probabile	somiglianza di parola, funzione e immagine, ma senza prova di prestito diretto	*lilît* in Is 34,14 e l'accadico *lilītu*
Possibile ma controverso	il parallelo richiede diversi passaggi filologici o storici incerti	legame di *rōbēṣ* in Gen 4,7 con l'accadico *rābiṣu*; lo status specifico di Azazel

Grado della conclusione	Rilevanza nell'analisi successiva	Esempio
Ingiustificato	la tradizione successiva viene introdotta anacronisticamente nel testo biblico	Lilith come prima moglie di Adamo nell'esegesi di Is 34,14; Azazel di 1 Enoch come senso diretto di Lv 16

1.2 1. Il problema della definizione: che cos'era un «demone» nel mondo antico?

Nell'uso moderno, e in particolare cristiano-popolare, il «demone» indica di regola un avversario personale e radicalmente malvagio di Dio, appartenente a un regno delle tenebre coeso. Una tale definizione non può essere applicata interamente né alla Mesopotamia né alla Bibbia Ebraica. I testi accadici e sumeri impiegano molti nomi: *udug/utukku*, *rābiṣu*, *asakku*, *alu*, *gallu*, *līlû*, *lilītu*, *Lamaštu* e altri. Questi nomi non designano un'unica classe ontologica. Possono indicare gli agenti di una malattia, lo spirito di un defunto, una minacciosa creatura del deserto, un ente liminare, l'esecutore della decisione di una divinità o una figura inserita in un rituale apotropaico. Inoltre, anche la loro relazione con gli dèi non è uniforme: alcune sono totalmente ostili all'uomo, altre ambivalenti, e altre ancora agiscono nell'ambito dell'ordine stabilito dagli dèi.1 2

C. L. Crouch giustamente sottolinea che la categoria del «demone come ente malvagio per natura» può distorcere le fonti. Nell'analisi del *rābiṣu* accadico, la studiosa mostra come un ente minaccioso di rango inferiore possa essere inteso come l'esecutore di una missione divina, anziché come un ribelle indipendente contro il dio supremo. Il «male» descrive allora l'esperienza dell'uomo colpito da malattia, sfortuna o giudizio, e non l'essenza morale assoluta dell'agente.3 Questa osservazione non elimina la realtà delle concezioni relative a entità che attaccano gli uomini, ma richiede cautela: nei testi antichi la minaccia soprannaturale è anzitutto una **funzione** all'interno dell'ordine cosmico e rituale.

Una simile cautela va osservata nei confronti della Bibbia. L'ebraico non possiede un unico termine tecnico corrispondente alla parola italiana «demone». Esistono invece vari termini: *šēdîm* (Dt 32,17; Sal 106,37), *śeʿîrîm* («capri / entità caprine»; Lv 17,7; Is 13,21; 34,14), *lilît* (Is 34,14), *ʿăzāʾzēl* (Lv 16), nonché i nomi personificati di piaghe distruttive: *deber*, *qeṭeb* e *rešep*. Il loro status letterario è differenziato. Gli *šēdîm* compaiono nella polemica contro i sacrifici ai «non-dèi»; Azazel nella descrizione del rituale di purificazione; *lilît* nel catalogo degli abitanti delle rovine; mentre *deber*, *qeṭeb* e *rešep* nella poesia in cui la pestilenza, l'incendio e la morte costituiscono il corteggio o gli strumenti di Dio. Non è quindi possibile proporre un'unica risposta per l'intero materiale.4 5

1.3 2. L'orizzonte comparativo mesopotamico: malattia, soglia, casa e rituale

L'area meglio documentata della demonologia mesopotamica è la pratica della difesa contro la sfortuna. I testi di scongiuro, gli amuleti e le figurine non costruiscono un trattato astratto sul male, ma rispondono a minacce concrete: febbre, insonnia, affanno, complicazioni della gravidanza, il puerperio, la morte infantile, la malattia degli animali, la maledizione e la stregoneria. In questo mondo la sfortuna poteva avere una causa fisica, ma la sua enigmaticità e la sua violenza permettevano di concepirla come l'attacco di un'entità

o di una forza sovrumana. La risposta consisteva nel riconoscimento dell'agente, nella pronuncia del suo nome, nel richiamo a una divinità superiore, nell'esecuzione di uno scongiuro e nell'applicazione di un mezzo materiale di protezione.1 2

Un esempio particolarmente evidente è Lamaštu. La serie canonica di scongiuri e rituali contro questa entità apparteneva ai testi centrali della pratica apotropaica mesopotamica. Lamaštu viene presentata come una temibile entità femminile che minaccia la donna incinta, la parturiente e il neonato, non di rado come «figlia di Anu». La sua iconografia ibrida — tratti leonini, artigli, elementi aviari e seni nudi — visualizza la violazione dei confini tra il regno umano, animale e divino. Gli oggetti e i testi riguardanti Lamaštu dimostrano che per gli abitanti della Mesopotamia la casa, il letto del parto, la porta, la finestra e la soglia erano spazi particolarmente esposti all'intrusione della minaccia.6 7

Nei rituali contro Lamaštu e le minacce affini si impiegavano figurine, nodi, amuleti, scongiuri e immagini protettive di Pazuzu. La descrizione di un rituale conservata prevede la realizzazione di una figurina di Lamaštu, la sua collocazione accanto al bambino malato e successivamente il suo asporto e seppellimento fuori casa o presso il muro. Altre pratiche collocavano figurine di cani presso le soglie e le finestre affinché scacciassero il male.7 Ciò non dimostra che ogni motivo biblico del deserto, dell'asporto o dell'impurità derivi direttamente dai testi di Lamaštu. Tuttavia, esso mostra una logica ampiamente diffusa: la minaccia viene localizzata, nominata, materialmente separata e rinviata al di fuori dello spazio protetto.

Proprio in questo punto diventa evidente la differenza biblica. Lv 16 conosce l'atto dell'asporto delle colpe e delle impurità nel deserto, e il Sal 91 parla di minacce notturne e diurne. Tuttavia, in tali descrizioni manca la tecnica propria dell'esorcismo mesopotamico: manca lo scongiuro che negozia con l'entità, l'elenco dei suoi nomi, la figurina che funge da «corpo» sostitutivo del demone o l'amuletto come mezzo normativo di difesa. Lv 16 presenta la liturgia del santuario di JHWH, e il Sal 91 fonda la protezione sul dimorare «al riparo dell'Altissimo». La somiglianza di funzione — la rimozione del male, la protezione dalla malattia — non abolisce la differente teologia della causalità.7 8

1.4 3. La genesi del contatto: non un'unica via, bensì tre strati sovrapposti

La considerazione dell'influenza richiede di distinguere almeno tre livelli. Il primo è il **patrimonio comune dell'Antico Vicino Oriente**. Le lingue semitiche, il commercio, le migrazioni, i matrimoni dinastici, il servizio militare, l'amministrazione e la pratica degli scribi facevano sì che parole e immagini potessero circolare molto prima di essere messe per iscritto nei testi conservati. In un tale orizzonte, la somiglianza di un termine non deve necessariamente indicare un prestito unidirezionale. Può significare un'eredità linguistica comune, uno sviluppo parallelo o la mediazione delle culture siro-settentrionali e cananee.

Il secondo strato è costituito dai **reali contatti imperiali e scribali**. A partire dall'VIII secolo a.C., i regni di Israele e di Giuda rimasero sotto forte pressione assira; successivamente la caduta di Giuda, le deportazioni e la vita di una parte delle élite in Babilonia crearono le condizioni dirette per un contatto più intenso con la cultura accadica. Ciò non significa automaticamente che ogni testo redatto successivamente sia nato in esilio o che ogni motivo sia "babilonese". Significa invece che gli autori e i redattori biblici operavano in un mondo in cui l'amministrazione, le lingue, le tradizioni sapienziali e i repertori letterari della Mesopotamia erano accessibili, sebbene in modo ineguale per i diversi gruppi sociali.9 10

Il terzo strato è la **successiva ricezione ebraica**. Nel periodo del Secondo Tempio, e in particolare nella letteratura enochica, negli scritti di Qumran, nelle tradizioni rabbiniche e nelle coppe d'incantesimo aramaiche della Babilonia, Azazel e Lilith acquisiscono biografie demoniache molto più definite. Si tratta di un reale processo di formazione della demonologia ebraica, ma non può essere retrodatato direttamente al senso di Lv 16 o Is 34. È quindi necessario distinguere l'**influenza sulla lingua della Bibbia** dal **successivo uso della Bibbia nell'ambito della magia e della demonologia babilonese**.11 12

Strato del processo	Tipo di contatto	Cosa può spiegare	Cosa non si deve dedurre da esso
Ambiente semitico-vicinoorientale comune	lingua, simboli, folklore, rituali	somiglianze di nomi, del deserto, di malattie, di enti liminari	tesi su un autore specifico che copia un singolo testo mesopotamico
Levante, Ugarit, Siria	culture semitiche occidentali e canali commerciali	Resheph, immagini della steppa, parte del vocabolario religioso	riduzione di tutte le analogie a Babilonia
Assiria e Babilonia	impero, amministrazione, deportazioni, scribi	intensificazione del contatto e possibili prestiti lessicali	presupposto che l'intera Bibbia sia un prodotto dell'esilio
Ricezione del Secondo Tempio e successiva	interpretazione, traduzione, magia, esegesi	demonizzazione di Azazel e sviluppo di Lilith	attribuzione di questi tratti tardi al testo masoretico

1.5 4. Gli *šēdîm* e gli *śeʿîrîm*: polemica cultuale, non catalogo mesopotamico di demoni

Il candidato più vicino a un termine ebraico di sfondo mesopotamico è *šēdîm*. Il sostantivo compare nella Bibbia ebraica solo due volte: in Dt 32,17 e nel Sal 106,37. Il Cantico di Mosè afferma: «Offerivano sacrifici agli *šēdîm*, a un non-Dio; a dèi che non conoscevano». Il Salmo invece, commentando l'idolatria d'Israele, dichiara che si offrivano figli e figlie in sacrificio agli *šēdîm*. Il contesto di entrambi i passi è inequivocabilmente cultuale e polemico. Il termine non descrive un episodio di possessione né una mitologia autonoma, bensì delegittima i destinatari del culto proibito: è un «non-Dio» in opposizione a YHWH.13

L'etimologia di *šēdîm* viene spesso associata all'accadico *šēdu*. Il termine accadico può indicare uno spirito, un genio o un essere protettivo; non è limitato a un'entità per natura malvagia. Per questo motivo il passaggio da *šēdu* ai *šēdîm* biblici non costituisce una prova semplice che gli Israeliti abbiano adottato la credenza in demoni malvagi. È più probabile che una parola nota per entità sovrumane straniere sia stata caricata negativamente nel discorso biblico, poiché si riferiva a oggetti di culto al di fuori del culto esclusivo di YHWH. La polemica non nega quindi necessariamente l'esistenza di potenze estranee; sottrae loro la dignità divina e la legittimità cultuale.3 13

Questo caso illustra chiaramente la natura del processo. Se la relazione tra *šēdîm* e *šēdu* è corretta, ci troviamo di fronte a una possibile acquisizione o adattamento di un **lessema**, piuttosto che all'adozione

dell'intero mito. La semantica ebraica compie uno spostamento: un'entità che in Mesopotamia può essere anche protettiva diviene nel testo biblico il nome dei destinatari stranieri del sacrificio proibito. Il monoteismo biblico non crea necessariamente una parola dal nulla; piuttosto ne riorganizza il valore all'interno della disputa sulla fedeltà all'alleanza.

Un altro gruppo è formato dagli *śeʿîrîm*, letteralmente «capri villosi» o «creature caprine». Lv 17,7 vieta agli Israeliti di offrire sacrifici agli *śeʿîrîm*, con i quali «si prostituiscono», e 2 Cr 11,15 collega questo termine al culto illegittimo istituito da Geroboamo. In Is 13,21 e 34,14 lo *śeʿîr* appartiene già al paesaggio di rovine desolate: chiama il proprio compagno in mezzo agli animali selvatici, in un luogo dove non dimora la città umana. La traduzione «capridemoni» è possibile ma non obbligatoria; il campo semantico comprende sia l'animale sia la rappresentazione di un'entità caprina del deserto.

Non vi sono tuttavia solide basi per considerare gli *śeʿîrîm* principalmente come «demoni mesopotamici». L'immagine della capra, del satiro e del selvaggio e villoso abitante delle lande desolate possiede un forte radicamento nel mondo levantino locale e nella simbologia biblica dei luoghi al di fuori dell'accampamento e della città. Il fatto che le traduzioni tarde e la ricezione abbiano demonizzato queste entità costituisce un'importante testimonianza della storia dell'interpretazione, ma non ne risolve lo status originario. Nell'analisi delle influenze bisogna dunque adottare una distinzione: gli *šēdîm* rappresentano un esempio più forte di possibile legame con il lessico accadico, mentre gli *śeʿîrîm* illustrano soprattutto la topografia biblica del deserto e del culto illegittimo.5 6

1.6 5. Azazel in Lv 16: la rimozione rituale dell'impurità, non un sacrificio a un demone

Il rituale di Lv 16 è uno dei testi più citati nella discussione sulla demonologia biblica. Due capri si ergono «davanti a YHWH» all'ingresso della Tenda del Convegno; Arrone trae a sorte: «una sorte per YHWH e una sorte per Azazel» (Lv 16,8). Il capro per YHWH viene offerto come sacrificio espiatorio. Il capro vivo, invece, viene presentato davanti a YHWH per compiere su di esso il rito di espiazione, dopodiché viene inviato nel deserto. Il sacerdote confessa su di esso le colpe d'Israele e l'animale «porterà sopra di sé tutte le loro iniquità verso una terra recisa» (16,21-22). La persona che guida il capro si purifica quindi prima di fare ritorno al campo.14

La sintassi «per YHWH / per Azazel» suggerisce che Azazel possa essere un nome proprio. Il parallelismo tuttavia non stabilisce che Azazel sia una divinità pari a YHWH né che riceva un sacrificio. L'animale non viene ucciso nel deserto per Azazel; viene rinviato al di fuori della sfera del santuario, del campo e della comunità ordinata. Il fondamento del rituale è la purificazione del tempio, dei sacerdoti e del popolo dall'impurità e dai peccati, e non la negoziazione con l'avversario desertico di Dio. Anche se il testo presuppone l'esistenza di un essere personale o di un luogo specifico chiamato Azazel, il suo status nel rituale è subordinato alla liturgia di YHWH.6 14

Negli studi esistono quattro soluzioni principali. La prima vede in Azazel un essere sovrannaturale del deserto, forse un demone o una divinità degradata. La seconda intende il nome come un luogo, in particolare una landa rocciosa inaccessibile. La terza deriva il senso dalla funzione del «capro dell'allontanamento», sebbene i dettagli dell'etimologia siano controversi. La quarta tratta il termine come un nome proprio conservato, il cui significato originario si è oscurato, ma la cui funzione nella composizione è rimasta leggibile: la contrapposizione tra il santuario e il caos del deserto. Esegeticamente

è più sicuro lasciare aperto il referente del nome, mentre è certo il suo **effetto rituale** — la rimozione delle colpe al di fuori del perimetro della comunità santa.6 15

La Septuaginta testimonia che già ai traduttori greci il nome causava difficoltà. Nelle prime occorrenze in Lv 16 usa forme basate sulla radice *apopomp-*, legate all'allontanamento o al rimandare indietro il male, e nel versetto 26 rende il senso come «per la liberazione / l'invio» (*eis aphesis*). Questa non è una prova che il testo ebraico non conoscesse la figura di Azazel; è piuttosto la testimonianza di una decisione ermeneutica di comprendere il nome attraverso la funzione del rituale anziché perpetuare un nome proprio oscuro. Le successive interpretazioni greche e rabbiniche come «luogo roccioso» seguono una pista simile.14

Occorre soprattutto separare Lv 16 dal successivo Azazel di 1 Enoc 8-10. Nella letteratura enochica Azazel/Asael è un angelo caduto, maestro di violenza, armi, ornamenti e iniquità; viene legato e gettato nel deserto. Questo racconto sviluppa in modo creativo elementi presenti in Lv 16 — il deserto, la rimozione del peccato e il nome insolito — ma non è una semplice spiegazione dell'intenzione del rituale sacerdotale. La direzione della dipendenza è molto probabilmente inversa: la tradizione successiva legge l'oscuro rito attraverso il mito degli esseri caduti e fa di Azazel una figura più compiuta del male cosmico.14 16

Il confronto con la Mesopotamia ha qui un valore limitato, ma reale. I rituali mesopotamici conoscono la rimozione della minaccia tramite una figura sostitutiva, il trasferimento del male e la sua espulsione al di fuori dello spazio protetto. Tuttavia, non si deve dedurre da ciò che il capro di Lv 16 sia una copia della figurina di Lamaštu né che Azazel sia un demone accadico in travestimento ebraico. Il carattere della trasformazione biblica consiste proprio nel fatto che il rituale di purificazione viene integrato nell'unico culto di YHWH e nella teologia della santità, anziché nel sistema di esorcismi di uno specialista magico.

1.7 6. *Lilît* in Is 34,14: creatura notturna, uccello o eco di *lilītu*?

A differenza di Azazel, *lilît* compare nella Bibbia ebraica una sola volta. Is 34 è un oracolo contro Edom. L'immagine della distruzione è estrema: la terra si trasforma in una landa bruciata, le fortezze si coprono di spine, e il posto degli esseri umani è preso da animali selvatici e creature legate alla notte. Al versetto 14 leggiamo che gli animali del deserto incontreranno le iene, il *śeʿîr* chiamerà il suo compagno, e là *lilît* "riposerà" e troverà per sé un luogo di riposo. Il versetto 15 continua il catalogo degli animali che nidificano e si riproducono. Bisogna quindi innanzitutto notare che la funzione di *lilît* nel testo attuale è quella di completare l'immagine della **desolazione totale**: le rovine non sono un mondo demoniaco alternativo, bensì una anti-città, un luogo di assenza della vita umana e dell'ordine politico.6 17

Il legame con i termini accadici *līlû*, *lilītu* e *ardat-lilî* è linguisticamente e culturalmente probabile. Nelle fonti mesopotamiche questi nomi designano entità e minacce diverse ma affini, associate tra l'altro alla notte, al vento, all'erotismo, al disturbo delle relazioni sessuali o al pericolo per la famiglia. La loro immagine non è identica a quella di Lamaštu. Sarebbe particolarmente erroneo unire tutte le entità femminili in un'unica "Lilith" immutabile: le tradizioni di *lilītu* e di Lamaštu sono distinte, sebbene la successiva immaginazione ebraica, magica e artistica le abbia ripetutamente collegate.1 6

Dunque, *lilît* in Is 34,14 indica una demonessa specifica? La risposta deve rimanere condizionata. A favore di una lettura demoniaca depongono la convergenza fonetica con *lilītu*, la forma femminile e la presenza nel paesaggio di abitanti notturni e non umani del deserto. A favore di una lettura zoologica depongono invece il contesto immediato del catalogo di animali, il parallelismo con la nidificazione e la riproduzione, nonché l'incertezza sul fatto che l'autore si aspettasse che il destinatario riconoscesse una specifica figura

mesopotamica. Judit M. Blair difende l'interpretazione del "uccello notturno"; questa costituisce una necessaria voce di contrasto rispetto all'identificazione automatica del termine con la successiva Lilith.6
L'esegesi più onesta preserva dunque l'ambiguità: *lilît* può essere il nome di una creatura notturna, la cui sonorità e le cui connotazioni richiamano il più ampio immaginario mediorientale delle creature della notte. Non si dovrebbero tuttavia né eliminare tutte le associazioni soprannaturali, né introdurre nel testo la biografia completa di Lilith. Il versetto stesso non parla di seduzione di uomini, di uccisione di neonati, di disobbedienza ad Adamo e neppure di un conflitto di Lilith con gli angeli. Tutti questi motivi provengono da strati successivi della tradizione e hanno una loro storia.6 18
La Septuaginta mostra chiaramente la difficoltà creativa della traduzione. Il testo greco di Is 34,14 non traslittera *lilît*, bensì trasforma l'intero catalogo nel linguaggio dei *daimonia* e dei fantastici *onokentauroi* ("onocentauri"). La versione greca non costituisce un dizionario neutro di nomi ebraici di animali; essa testimonia che i traduttori o la tradizione traduttiva hanno letto il paesaggio delle rovine attraverso le categorie a loro note di demoni e ibridi. Tra il testo masoretico e la LXX sussiste pertanto una differenza sostanziale: l'ebraico conserva il singolo termine oscuro *lilît*, mentre il greco demonizza e mitologizza più ampiamente il paesaggio.17

> *„Là lilît riposerà e troverà per sé un luogo di riposo" (Is 34,14, traduzione del senso del testo ebraico). Questa non è una definizione della sua natura; è un elemento dell'immagine poetica del mondo dopo il giudizio.17*

1.8 7. *Deber*, *qeṭeb* e *rešep*: la malattia come persona, ma non come avversario indipendente

Il gruppo più complesso è costituito da *deber*, *qeṭeb* e *rešep*. Questi termini vengono tradotti rispettivamente come «peste», «piaga distruttiva / rovina» e «fiamma, freccia, peste bruciante». In alcuni contesti — in particolare Dt 32,24; Sal 91,3.6; Abc 3,5; Os 13,14 — sono così fortemente personificati che alcuni studiosi vi scorgono tracce di antiche divinità o demoni della malattia. Altri sottolineano che si tratta di personificazioni metaforiche degli effetti del giudizio. La questione è rilevante, ma non va risolta secondo l'alternativa «o pura metafora o demone a pieno titolo». La poesia antica può impiegare una significativa personificazione senza creare un pantheon autonomo.5 19
Deber compare ripetutamente nella Bibbia, soprattutto nei cataloghi di catastrofi accanto alla spada e alla carestia. In Geremia ed Ezechiele indica una malattia distruttiva o la peste come strumento di punizione per l'infedeltà. In questi contesti è solitamente un sostantivo che descrive una sventura, ma la sventura non è una casualità impersonale: YHWH la «manda». In Abc 3,5 l'immagine diventa più dinamica: «Davanti a lui cammina *deber*, e dietro i suoi passi esce *rešep*». La scena appartiene a un inno teofanico in cui YHWH arriva come guerriero divino e scuote i monti e le nazioni. La peste e il calore distruttivo formano il suo seguito.5 19
Questo approccio ha chiare analogie nelle letterature dell'Antico Vicino Oriente, dove la malattia, la peste o la catastrofe personificata possono accompagnare una grande divinità. L'analogia tuttavia non conduce al politeismo nel testo di Abacuc. Tutt'altro: il componimento costruisce una gerarchia. *Deber* non prende decisioni autonome, non riceve culto e non entra in lotta con YHWH; «cammina davanti a lui». Anche se il lessico conserva traccia di una concezione anteriore, essa viene integrata nel linguaggio della teofania.

Questo è un esempio non tanto di semplice «demitizzazione», quanto di **ricomposizione del mito come poesia sulla regalità di YHWH**.5 19

Nel Sal 91 la situazione è ancora più sottile. Il salmo assicura alla persona che dimora sotto la protezione dell'Altissimo che non temerà «il terrore della notte», «la freccia che vola di giorno», *deber* «che cammina nelle tenebre» né *qeṭeb* «che devasta a mezzogiorno» (Sal 91,5-6). Le quattro minacce formano una serie ritmica: notte e giorno, aria e movimento, malattia e catastrofe. In molte società antiche tale enumerazione poteva evocare specifici demoni delle ore del giorno o della malattia. Non vi è tuttavia alcuna necessità di stabilire che ciascun termine fosse un nome proprio. Il risultato fondamentale è un altro: la sicurezza non consiste nel conoscere il nome del demone, bensì nella relazione con Dio, che è «rifugio e fortezza».5 19

Qeṭeb compare appena quattro volte: Dt 32,24; Sal 91,6; Is 28,2; Os 13,14. La sua etimologia e il suo significato esatto rimangono incerti. In Is 28,2 evoca una pioggia violenta e un'inondazione devastante; nel Sal 91 indica la piaga meridiana; in Os 13,14 è in parallelismo con *deber* nel discorso rivolto alla Morte e agli Inferi (Sceol). Tale convergenza non giustifica il postulato automatico di un «demone Qeteb» dalla biografia unitaria. È più probabile che una parola poetica indicante la rovina possa assumere una dinamica personale a seconda del contesto. Questa prudente valutazione è proposta sia da Blair sia dal più recente studio semantico di Jancovic.6 19

Particolare attenzione merita *rešep*. Al di fuori della Bibbia, Reshep è una divinità semitico-occidentale ben attestata, nota a Ebla, Ugarit, in Fenicia e in Egitto; era associato alla guerra, al calore, alle frecce, alla malattia e alla protezione regale. Le liste di divinità di Ugarit lo accostano al nergal accadico, il che apre la strada a confronti mesopotamici, ma non permette di ridurre Reshep a un «demone della peste» accadico. Egli è innanzitutto un dio dalle molteplici funzioni, non un semplice corrispettivo di una figura diabolica.19

Nella Bibbia anche *rešep* è polivoco. Può indicare frecce infuocate (Sal 76,4), la fiamma dell'amore (Ct 8,6), scintille che volano verso l'alto (Gb 5,7) e, in Dt 32,24 e Abc 3,5, una forza distruttiva, forse pestilenziale. Proprio la molteplicità degli usi indebolisce l'opinione secondo cui in ogni occorrenza ci troveremmo di fronte al nome nascosto di una divinità. Al contempo, il fatto che in Abc 3,5 *rešep* compaia accanto a *deber* nel seguito di YHWH, e in Dt 32,24 accanto a *qeṭeb*, permette di riconoscere un impiego consapevole di immagini dall'intensità numinosa. L'autore non rimuove tali immagini dal linguaggio; le usa per affermare che persino il calore più minaccioso, la peste e la morte sono a disposizione del Dio d'Israele.6 19

1.9 8. Il *rābiṣu* in Gen 4,7: i limiti dell'argomento filologico

Gen 4,7 contiene una frase enigmatica rivolta a Caino: «il peccato è accovacciato / in agguato alla porta; verso di te è il suo desiderio, ma tu devi dominarlo». Il participio ebraico *rōbēṣ* («colui che giace», «che è in agguato») viene talvolta paragonato all'*rābiṣu* accadico, il nome di una creatura in agguato, associata alla soglia, al vento o all'attacco. Il confronto ha una certa attrattiva: la scena presso la porta, la minaccia che attende l'uomo e la vicinanza semitica della radice creano una catena di associazioni. Crouch propone di trattare i testi accadici come un aiuto per interpretare la natura funzionale della minaccia, e non come prova che Gen 4,7 descriva un demone dalla natura inequivocabilmente malvagia.3

Tuttavia, è opportuno mantenere la cautela. Il soggetto della frase ebraica è innanzitutto il «peccato» (*ḥaṭṭā't*), e non un essere nominato specificamente. L'ambiguità grammaticale può segnalare l'immagine di un predatore o di una forza personificata, ma di per sé non dimostra un prestito dalla demonologia accadica. L'aspetto più prezioso di questo parallelo non è il fatto che «riveli un demone nascosto», bensì che ricordi l'antica esperienza della soglia: la porta è un punto limite in cui il caos, la malattia, la cattiva sorte

e la violenza sociale possono «attendere» per irrompere nel mondo ordinato. In Gen 4 il testo trasferisce questa immagine sul piano etico. Caino non deve compiere un rituale, ma dominare sul peccato.3

1.10 9. I quattro meccanismi della trasformazione biblica

Il materiale analizzato non costituisce un percorso di sviluppo uniforme, ma è possibile distinguere quattro meccanismi ricorrenti. Il primo è la **polemica cultuale**. Gli *šēdîm* non sono descritti dall'interno come un gruppo di demoni, bensì dalla prospettiva dell'esclusiva lealtà verso YHWH. Il termine diventa un'etichetta per i destinatari estranei del sacrificio proibito. La questione ontologica — «esistono?» — è secondaria rispetto alla questione dell'alleanza — «a chi è permesso offrire il sacrificio?»13

Il secondo meccanismo è **l'esilio topografico del caos**. Il deserto, la «terra tagliata fuori», le rovine di Edom e le lande desolate notturne sono luoghi a cui viene rinviata la colpa o in cui dimorano esseri non appartenenti alla città ordinata e al santuario. Azazel e *lilît* agiscono in questo registro in modo diverso: il primo attraverso il rituale della rimozione, la seconda attraverso l'immagine della desolazione poetica. In entrambi i casi, la landa desolata non costituisce un regno del male parallelo con una forza simmetrica rispetto a Dio. È piuttosto uno spazio negativo al di fuori della santità, dell'ordine e della protezione umana.

Il terzo è la **personificazione della potenza negativa**. *Deber*, *qeṭeb* e *rešep* non sono semplicemente parole astratte, poiché i testi fanno sì che essi camminino, procedano, devastino, attacchino o accompagnino Dio. Tuttavia, in questi testi essi non sono figure autonome con culti e narrazioni proprie. La loro «personalità» è poetica e funzionale: rende presente il terrore della malattia e della distruzione, permettendo al contempo di mostrarla come una forza sottomessa a Dio. Ciò è molto più complesso della semplice definizione di «demone» o «metafora».5 19

Il quarto meccanismo è la **gerarchizzazione monoteizzante**. La Bibbia Ebraica non rimuove necessariamente ogni traccia di esseri inferiori, angeli, spiriti, mostri del caos o divinità straniere. Tuttavia, li colloca ripetutamente a un livello inferiore: sono «non-dei», elementi del paesaggio, agenti del giudizio o nomi dell'impurità rimossa davanti al volto di YHWH. In questa prospettiva, la differenza più importante rispetto a molti testi mesopotamici non consiste nell'assenza di esseri minacciosi, ma nella riorganizzazione del loro potere. L'*āšipu* mesopotamico deve riconoscere e respingere molteplici minacce attraverso rituali specializzati; il poeta biblico può nominare la peste e la distruzione meridionale, ma professa che l'uomo trova la salvezza in Dio.2 5

Elemento	Ambiente mesopotamico	Bibbia Ebraica	Natura della trasformazione
Malattia e sfortuna	possibile attacco di molteplici esseri; diagnosi ed esorcismo	la peste come catastrofe, talvolta agente del giudizio di YHWH	subordinazione della causalità a Dio
Casa e soglia	amuleti, statuette, scongiuri, protezione contro l'intrusione	la soglia come immagine di minaccia; assenza di un catalogo normativo di esorcismi	etizzazione e personificazione letteraria

Elemento	Ambiente mesopotamico	Bibbia Ebraica	Natura della trasformazione
Landa desolata	luogo di lontananza, pericolo ed esseri estranei	Azazel, rovine di Edom, *śeʿîrîm*, *lilît*	opposto simbolico del santuario e della città
Nomi degli esseri	la conoscenza del nome fa parte del controllo rituale	i nomi sono rari, oscuri e non costituiscono un manuale pratico di magia	limitazione del sistema demonologico
Divinità e male	complessa rete di dei, demoni e specialisti rituali	YHWH come supremo giudice, difensore e fonte di salvezza	gerarchizzazione monoteizzante

1.11 10. La successiva demonizzazione: perché Azazel e Lilith sembrano più «biblici» di quanto non siano

Per il lettore moderno, Azazel e Lilith sono quasi automaticamente dei demoni. Ciò deriva da una potente storia della recezione. Azazel ha assunto le vesti di un angelo caduto, maestro del male e prigioniero del deserto nei testi del Secondo Tempio; in seguito è diventato una figura vicina al diavolo. Lilith, invece, è stata elaborata nelle tradizioni rabbiniche e magiche come assalitrice notturna, minaccia per le partorienti e i bambini, e nell'opera medievale *Alfabeto di Ben Sira* ha ricevuto una narrazione sul suo conflitto con Adamo. Nella tarda antichità, le coppe d'incantesimo ebraiche della Babilonia mostrano che i nomi e i testi biblici partecipavano al mondo delle pratiche protettive dall'inconfondibile eredità mesopotamica.14 20
Questo non è tuttavia un motivo per ignorare il testo biblico. Al contrario, la ricezione successiva dimostra che le sue figure oscure, ambigue e suggestive possedevano un enorme potenziale interpretativo. Lv 16 ha fornito lo schema del deserto e del trasferimento della colpa; Is 34,14 un enigmatico nome femminile notturno; Gen 6,1–4 un possibile punto di partenza per i miti sugli angeli caduti; Sal 91 il linguaggio di difesa contro la minaccia notturna e diurna. I testi tardi non costituiscono pertanto un'aggiunta priva di valore, bensì la testimonianza della **vita ulteriore** delle immagini bibliche. L'errore consiste unicamente nel sostituire con essi il loro significato nel contesto originario.
In questa luce, il processo ha un carattere bidirezionale. Da un lato, l'antico ambiente della Mesopotamia e del Levante forniva alla Bibbia parole e immagini riconoscibili dai destinatari. Dall'altro, la stessa Bibbia, avendo rielaborato queste immagini nella teologia di YHWH, è diventata in seguito una risorsa da cui le demonologie ebraiche e cristiane hanno tratto figure più sviluppate. Non abbiamo dunque soltanto un «influenza della Mesopotamia sulla Bibbia»; abbiamo una lunga storia di reciproca elaborazione delle tradizioni nella regione.

1.12 Conclusione

La risposta esegetica alla domanda sui demoni della mitologia mesopotamica nella Bibbia ebraica deve rifiutare due semplificazioni. La prima afferma che la Bibbia non conosce alcun demone poiché è

monoteista. La seconda sostiene che tutti i termini difficili siano prove di una demonologia babilonese nascosta e rimossa. La prima non coglie la presenza reale di esseri minacciosi, personificazioni, nomi desertici e polemiche di culto; la seconda non legge con sufficiente attenzione la funzione di questi elementi nei testi specifici.

Il risultato più forte del confronto è il seguente. La Bibbia rimane in dialogo con il linguaggio religioso dell'antico Vicino Oriente: il possibile sfondo mesopotamico di *šēdîm*, il probabile legame di *lilît* con la famiglia di *lilītu*, le analogie siro-palestinesi e mesopotamiche riguardo alla personificazione delle malattie, nonché la logica comune dei riti di allontanamento indicano autentici contatti culturali. Tuttavia, di ciascuno di questi elementi il testo biblico dispone in modo diverso rispetto al rituale d'incantesimo mesopotamico. Gli *šēdîm* sono «non-dei» di un culto straniero; Azazel è la funzione di un rituale di purificazione, non il destinatario di un sacrificio; *lilît* abita le rovine letterarie; *deber*, *qeṭeb* e *rešep* rendono presente il terrore, ma camminano all'ombra del Dio guerriero.

> ***Il carattere del processo è pertanto selettivo, polemico e teologico.*** *I motivi comuni non vengono cancellati, ma riorganizzati in una nuova gerarchia. Non sono potenze autonome con cui l'uomo debba mercanteggiare attraverso la magia; sono nomi, immagini o agenti di confine in un mondo il cui Signore definitivo rimane YHWH.*

Proprio questa trasformazione — e non un semplice prestito — spiega al meglio sia la somiglianza che la differenza tra la demonologia mesopotamica e la Bibbia ebraica.

1.13 Bibliografia e fonti