Iconografia mesopotamica dei demoni e le «paure notturne» della poesia ebraica

Abstract

L’articolo analizza la relazione tra l’iconografia mesopotamica dei demoni — con particolare attenzione a Lamashtu e Pazuzu — e il motivo della «paura notturna» nella poesia ebraica, rappresentato dal Salmo 91. Sulla base del materiale iconografico e archeologico e dell’analisi linguistico-letteraria mostro che l’ambiente culturale condiviso dell’antico Vicino Oriente ha creato schemi simili di rappresentazione delle minacce notturne, delle malattie e dei pericoli per donne e bambini. Tuttavia non esistono testimonianze dirette di un trasferimento di figure demoniache specifiche — come Pazuzu o Lamashtu — nella Bibbia ebraica. Il Salmo 91 utilizza una personificazione poetica dell’aggressore invisibile, mantenendo al contempo una prospettiva teologica di fiducia nell’unico Dio e non in un meccanismo di protezione magica.

Parole chiave

Lamashtu, Pazuzu, Sal 91, paḥad lājlāh, iconografia mesopotamica, apotropeia, cultura del Vicino Oriente

---

1. Introduzione: problematica e metodo

L’interesse per la relazione tra l’immaginario mesopotamico e la poetica ebraica nasce da un dato semplice: nello spazio del Levante settentrionale e della Mesopotamia esistette un lungo periodo di contatti culturali, commercio e spostamenti materiali, grazie ai quali certi motivi iconografici e rituali poterono circolare oltre il luogo della loro origine. Questa ricerca non si propone quindi di dimostrare automaticamente «prestiti» nel senso di trasferimento di un nome o di una figura, ma di distinguere due livelli: (a) l’ambiente simbolico condiviso, nel quale la notte, la malattia, il vento e le minacce materne erano associati all’azione di aggressori invisibili; (b) il prestito iconografico o terminologico diretto e identificabile. Metodologicamente, il collegamento tra iconografia (amuletti, placchette) e l’analisi del testo ebraico richiede cautela: immagini e testi operano con mezzi espressivi differenti e svolgono funzioni socio-rituali diverse. I capitoli che seguono individuano i punti di contatto tra queste sfere, evitando però la riduzione di una tradizione all’altra[12].

2. Lamashtu — iconografia dell'aggressrice notturna

Nell'iconografia mesopotamica Lamashtu funziona come un essere demoniaco femminile associato alle minacce del periodo peri-parto e della prima infanzia. Testi cuneiformi e amuleti la rappresentano come un ibrido — con elementi animali e umani — il che nella simbologia mesopotamica segnala la trasgressione dell'ordine della creazione e manifesta una minaccia di natura sia biologica sia socio-rituale. L'immagine di Lamashtu si concentra sull'individuazione delle vittime: donne incinte, partorienti, neonati, persone in febbre e indifesi addormentati. Alla tradizione le veniva attribuito un ruolo causale in aborti, perdita del latte, febbri, incubi e nella morte infantile[3].

Gli attributi iconografici di Lamashtu — documentati da numerose placchette protettive e amuleti in argilla — includono tratti come muso leonino o canino, orecchie e denti d'asino, artigli di uccello, corpo peloso o animale, il tenere serpenti o scene in cui è raffigurata in piedi o inginocchiata su un asino. Ugualmente significativa è la serie di rappresentazioni in cui Lamashtu «si allontana» su una barca verso il mondo sotterraneo o allatta animali in un atto materno rovesciato — un'immagine della maternità trasformata in forza letale. Questa ibridità svolgeva una funzione semantica: materializzava il caos e la natura mortale della minaccia[4].

Le placchette con l'immagine di Lamashtu avevano carattere terapeutico-apotropico; servivano come mezzi per contrastare la sua azione nociva. Nella pratica rituale venivano inoltre impiegate contro-immagini e iscrizioni intese a neutralizzare o scacciare il demone dalla casa del malato o dalla donna che partoriva[5].

3. Pazuzu — demone minaccioso usato contro un altro demone

Pazuzu rappresenta un altro tipo di entità mesopotamica: una figura minacciosa, apotropeica, associata a venti distruttivi, epidemie e siccità. Iconograficamente Pazuzu combinava tratti bestiali — volto canino o leonino-canino, occhi sporgenti, corna, ali, corpo squamoso e estremità artigliate — con dettagli caratteristici, come un elemento serpentino vicino ai genitali. La sua raffigurazione era nitida, spesso spaventosa, ma nella pratica costituiva uno strumento di protezione. Nel pensiero apotropeico troviamo qui una logica classica: la potenza minacciosa poteva essere ritualmente diretta contro una potenza ancora più minacciosa, ponendo il «demone contro il demone» come contromisura[6].

L'uso di Pazuzu come mezzo protettivo è documentato dagli amuleti con la sua testa o la sua figura, che venivano collocati presso i letti di donne e bambini. Questa pratica ha un chiaro contesto mesopotamico, ma è significativo anche il dato materiale proveniente dal Levante: oggetti iconografici e amuleti legati a figure di protezione mesopotamiche sono stati rinvenuti negli strati archeologici del Levante meridionale, incluso il sito di Bet Shean. La presenza di tali manufatti testimonia la presenza materiale di motivi iconografici mesopotamici sulla sponda

meridionale del Levante, senza tuttavia fornire prova necessaria di un'assimilazione letteraria di nomi o concetti demonologici nella Bibbia ebraica[78].

Lo schema apotropeico, di cui Pazuzu è stata una delle espressioni, mostra che nella regione esisteva una distinzione sottile tra una figura «malvagia» come bersaglio dell'azione e una figura «malvagia» come strumento di protezione. Tale distinzione viene talvolta fraintesa nelle ricostruzioni popolari; in realtà non si applicava un dualismo semplice «buono–cattivo»[9].

4. «Paura notturna» in Sal 91: lingua, immagini e teologia

Il Salmo 91, versetti 5–6, compone un catalogo denso di minacce: «Non temerai lo spavento della notte, né la freccia che vola di giorno, né la pestilenza che cammina nelle tenebre, né lo sterminio che devasta a mezzogiorno». Centrale per questa analisi è l'espressione ebraica פַּחַד לָיְלָה (paḥad lājlāh), solitamente tradotta come «paura notturna» o «terrore della notte». La parola paḥad in sé non è un nome demoniaco; la sua semantica comprende la paura soggettiva, il pericolo improvviso, l'oggetto che suscita terrore e, in contesti narrativi e poetici, un aggressore invisibile che si muove di notte. L'inquadramento lessicale è confermato dai dizionari classici dell'ebraico (BDB, HALOT) e dai commenti contemporanei ai salmi[1011].

La figura successiva — «la pestilenza che cammina nelle tenebre» (דֶּבֶר — deber) — si presenta come una personificazione della minaccia. Deber compare nella Bibbia come potenza della pestilenza o della piaga, che si muove come un essere vivente. Nella poetica salmica tale personificazione serve ad antropomorfizzare e poetizzare il male: la minaccia non è descritta come fenomeno impersonale, ma come un ente che «cammina» e minaccia. Questo modo di rappresentare è compatibile con la logica dell'iconografia mesopotamica, dove il disastro assume i tratti di un aggressore. Tuttavia nella Bibbia ebraica — e nel Salmo 91 in particolare — la personificazione poetica non implica una biografia mitologica né una demonologia elaborata; la funzione del testo è l'invocazione della fiducia in YHWH, che veglia e protegge[12].

Vale la pena sottolineare l'aspetto teologico: il Salmo 91 non formula un rito apotropeico né una ricetta protettiva basata sul «richiamo» magico di figure. Il poeta eleva una dichiarazione di alleanza e fiducia. Nella letteratura interpretativa sono stati messi in risalto due piani: il repertorio figurativo delle minacce e la fiducia teologica nel Dio come unica sorgente di sicurezza. La differenza tra la pratica amuletica (indirizzare la potenza di un ente contro un altro) e la proclamazione teologica salmica è qui fondamentale e deve essere nettamente separata nell'analisi comparativa[1314].

5. Dall’immagine del demone alla personificazione poetica — confronto e implicazioni interpretative

La differenza tra l’iconografia mesopotamica e la poetica israelita non sta tanto nel contenuto della paura — notte, malattia, perdita di figli — quanto nel modo della sua rappresentazione e nella funzione socio-rituale. In breve ordine:

- Motivi culturali comuni: sia in Mesopotamia sia negli ambienti della cultura proto-ebraica la notte era collegata a minacce fisiche (aggressione, animali selvatici), mediche (febbre, pestilenza) e psicologiche (incubi, paralisi del sonno). Il motivo della minaccia verso donne in gravidanza e neonati è particolarmente forte ed è ampiamente documentato nelle fonti iconografiche e testuali[15].
- Funzioni diverse delle rappresentazioni: in Mesopotamia le raffigurazioni di Lamashtu e Pazuzu hanno applicazioni pratiche nelle apotropeie e nei rituali terapeutici; presso gli Israeliti i salmi usano la personificazione come mezzo letterario e confessionale teologico — la protezione proviene da Dio, non dall’amuleto stesso[16].
- Contatti materiali ≠ prestito testuale: la presenza di amuleti e di iconografia mesopotamica nel Levante meridionale attesta legami materiali e il flusso di simboli. Ciò non costituisce però una prova automatica che gli autori dei salmi abbiano attinto direttamente il nome o il culto di Lamashtu o Pazuzu. La presenza di uno schema figurativo nello spazio culturale poteva solo costruire un repertorio condiviso di figure e metafore, che i poeti ebraici riorganizzavano in un discorso religioso differente[17].

Dal punto di vista interpretativo è necessario sottolineare la prudenza ermeneutica: le analogie tra immagini mesopotamiche e fraseologia biblica sono importanti per comprendere il contesto emotivo e simbolico del mondo antico, ma non dovrebbero condurre a conclusioni semplicistiche su un trasferimento diretto di demoni specifici nella Bibbia ebraica. Infine, dalla prospettiva teologica, il Salmo 91 rimane un testo in cui il centro è la fiducia nell’unico Dio-Custode. Anche se il poeta ricorre alla personificazione dello «spavento notturno» e della «pestilenza», lo fa per mettere in rilievo la superiorità della cura divina sulle forze del male, non per codificare un repertorio magico di protezione paragonabile agli amuleti mesopotamici[18].

6. Visioni notturne e il loro linguaggio nella letteratura biblica

La descrizione delle esperienze notturne nel Libro di Giobbe costituisce una delle rappresentazioni più suggestive della saturazione della paura, che in precedenza nelle culture mesopotamiche poteva essere ermeneuticamente condensata nella figura di un demone determinato. La visione di Elifaz (Gb 4,13–16) e il lamento di Giobbe sulle notti (Gb 7,14)

costruiscono l'immagine di una minaccia che si manifesta nelle ore del sonno: il sogno o lo stato ipnagogico, la sensazione di paralisi e terrore, la presenza di un essere invisibile e una voce che proviene dalle tenebre. Un repertorio di esperienze simile si sovrappone alle fonti mesopotamiche, nelle quali gli attacchi notturni venivano descritti sia con terminologia rituale sia in termini demoniaci. Da ciò non discende però un'automatica identificazione di un testo con una specifica figura mesopotamica. La differenza metodologica è qui essenziale: la Bibbia riprende elementi di un campo comune dell'immaginario — la notte come tempo di particolare pericolo, il corpo come luogo dell'attacco — non necessariamente immagini o nomi concreti, quando mancano testimonianze storiche di un prestito diretto.1

Vale la pena di porre attenzione al linguaggio delle azioni demoniache nei testi ebraici. La minaccia è più spesso descritta mediante un'azione che tramite una descrizione statica dell'aspetto: «cammina», «vola», «devasta», «scocca come freccia». Tale dinamica mostra la paura come un male attivo nel mondo, e non soltanto come una cosa da riconoscere e apporre su un emblema. Contemporaneamente alcune entità, come nel caso di Lilith in Is 34,14, ottengono un nome che è un indizio verso un contesto culturale più ampio; quel nome però non porta con sé una descrizione iconografica completa né un programma cultuale, ma una funzione simbolica nel testo profetico.2

7. Salmo 91 — testo apotropaico o dichiarazione teologica di fiducia?

Il Salmo 91 si presenta in questa prospettiva come un esempio chiave della trasformazione dell'antico linguaggio della protezione. Strutturalmente e funzionalmente il salmo svolge il ruolo di preghiera per la salvezza dalle «paure notturne» e da altri pericoli. Tuttavia la sua logica è teologicamente spostata: la protezione non è rappresentata come l'effetto neutrale del potere di un amuleto né come risultato del conflitto tra due demoni, ma come conseguenza del dominio alleanzale del Dio unico. Nel testo emergono immagini molto vicine all'apotropaico: «l'ombra dell'Altissimo» e «sotto le sue ali» — immagini che nelle tradizioni iconografiche potevano avere i loro equivalenti in figurine protettive. Il salmo però non offre uno schema di azione magica: la promessa di protezione è legata alla relazione con Dio, alla fiducia e all'invocazione a Lui, e non a un rituale ripetitivo che imprigiona la potenza demoniaca in categorie di tecnica magica.3

La ricezione storica del salmo conferma il suo uso successivo nell'ambito apotropaico. Nella tradizione ebraica e nel cristianesimo primitivo il Salmo 91 funzionò come testo devozionale ed esorcistico, impiegato in pratiche protettive. Questa interpretazione è tuttavia secondaria rispetto al senso teologico originario, in cui è sottolineato il dominio di JHWH su ogni cosa. Le traduzioni e i commenti esegetici indicano che il testo del salmo tende ad affermare una relazione più che una formula magica; l'uso apotropaico successivo va inteso come ricezione della funzione del testo, e non come prova che l'autore del salmo avesse costruito egli stesso una formula di protezione analoga agli amuleti mesopotamici.4

8. Confini e principi dei confronti tra Mesopotamia e Bibbia

Nello studio delle relazioni tra l'iconografia mesopotamica dei demoni e le immagini delle «paure notturne» nella poesia ebraica sono necessarie chiare frontiere metodologiche. Propongo tre principi di prudenza:

- Distinguere l'ambiente culturale comune dal prestito diretto. L'individuazione di analogie — p. es. la notte come ora del pericolo — documenta modi comuni di sentire e simbolizzare il mondo, ma non necessariamente il trasferimento storico di immagini concrete.5
- Evitare di identificare le figure mesopotamiche con quelle bibliche senza una solida testimonianza testuale o archeologica. Pazuzu o Lamasztu rimangono rilevanti per comprendere il paesaggio mentale del Vicino Oriente, ma l'attribuzione diretta di tali figure alle figure bibliche è metodologicamente non giustificata se non esistono a favore fonti.6
- Distinguere la funzione dell'iconografia dalla funzione del testo. Le figurine e le immagini mesopotamiche avevano una dimensione materiale, apotropaica. La Bibbia elabora tale funzione — talvolta la riprende (la preghiera come protezione) — ma lo fa in categorie teologiche, là dove la salvezza deriva dal dominio di Dio e non dall'efficacia autonoma di un simbolo. Questo momento di trasformazione è cruciale per comprendere la differenza tra le tradizioni.7

9. Prospettiva teologica: Dio, protezione e magia

La teologia biblica compie qui due movimenti connessi. Innanzitutto, mantiene il riconoscimento della realtà del male come forza operante nel mondo — malattie, aggressioni notturne, morte — e la sensibilità al fatto che gli uomini sperimentano una reale indifesa. In secondo luogo, ridefinisce la base della protezione. Quando la pratica mesopotamica poteva fondarsi sul «rinvio tecnico» della potenza minacciosa (un secondo demone che scaccia il primo, una figurina che incanta il destino), la poesia biblica situa la salvezza in una relazione personale e sovrana con JHWH. Il Salmo 91 mostra la fiducia nel Dio unico, non il meccanismo della protezione magica. Questo spostamento non sminuisce le pratiche protettive nella vita dei fedeli, ma ne cambia il significato: la preghiera è meno una «formula» che una professione alleanzale ed esposizione del potere divino su tutte le potenze.8

Nella prospettiva teologica è dunque importante anche la distinzione etica e pastorale. Testi come il Salmo 91 portano consolazione e affermazione della cura divina, ma non eliminano la responsabilità umana della cura dei prossimi, delle pratiche mediche o della prudenza di fronte ai pericoli reali. L'accogliere che la ricchezza dell'immaginario biblico dell'appello alla protezione trascende la semplice magia permette di preservarne il senso spirituale senza ridurlo a superstizione.9

10. Conclusione responsabile

L’analisi indica l’esistenza di un campo simbolico condiviso nell’ambiente dell’antico Vicino Oriente: la notte come tempo di pericolo, la malattia come aggressore che si muove nel mondo, la donna e il bambino come categorie di particolare vulnerabilità, l’oggetto e la parola come strumenti di protezione. L’iconografia mesopotamica dei demoni illustrava queste paure in forme ibride e materiali. La poesia ebraica, invece, accoglie parte di questo linguaggio, ma compie una significativa trasformazione teologica: l’immagine è sostituita dalla parola, e il guardiano demoniaco — dalla fiducia nel Dio unico.

Dal punto di vista della ricerca ciò significa che i confronti tra culture devono concentrarsi sulla funzione e sul linguaggio dei simboli, e non sulla ricerca di «copie» dirette di figure. Dal punto di vista religioso, invece, il lettore dei salmi riceve un messaggio non tecnico: la protezione espressa nel Salmo 91 è un invito alla fiducia e all’esperienza della sovranità divina, non un’istruzione magica. Riconoscere questa differenza permette di conciliare lo studio storico-culturale dei testi con il loro contenuto teologico e l’uso pastorale.

Pericolo notturno, preghiera e limiti delle analogie

Affrontare la problematica del motivo della «paura notturna» nella poesia ebraica rispetto ai fenomeni e alle figure mesopotamiche — come Pazuzu o Lamasztu — richiede la distinzione di tre livelli di analisi: la somiglianza tipologica dei motivi, la trasformazione teologica della paura in formule di fiducia e la prudenza ermeneutica nei confronti delle letture letterali delle immagini poetiche. Ognuno di essi comporta diverse esigenze metodologiche e differenti conseguenze interpretative; la loro separazione aiuta a evitare conclusioni eccessive circa prestiti diretti, permettendo al contempo di cogliere le reali modalità con cui i testi biblici reagiscono a paure umane universali.

1. Perché la somiglianza del motivo non dimostra il prestito

Constatare che in letterature di diversi ambiti culturali emergono immagini simili — la notte come tempo di pericolo, la minaccia di forze invisibili, pratiche protettive — è facile e spesso corretto. Tuttavia la somiglianza di un motivo di per sé non basta come prova del prestito storico. In primo luogo esiste semplicemente una comunità di esperienze: la notte è una condizione biologica e sociale universale favorevole alla paura (oscurità, visibilità limitata, maggiore fragilità del controllo sociale), perciò comunità indipendenti possono facilmente giungere a metafore e pratiche apotropaiche analoghe. In secondo luogo, il carattere funzionale dei motivi li porta a svolgere ruoli simili in tradizioni diverse — protezione dalla malattia, tutela dei bambini o spiegazione di fenomeni imprevisti — il che favorisce la convergenza tematica senza necessità di trasmissione diretta.

Inoltre, riconoscere prestiti richiede criteri filologici e contestuali: paralleli lessicali, sintattici o seriali identificabili, una strada cronologicamente possibile del trasferimento e prove di contatto culturale di natura comunicativa (p. es. testi intermedi, traduzioni, testimonianze di ricezione). La mancanza di tali presupposti — specialmente quando i motivi sono generali e funzionali — dovrebbe indurre alla cautela. Non bisogna nemmeno sovrastimare analogie superficiali: una descrizione simile della «paura notturna» può avere implicazioni teologiche e rituali del tutto diverse in due tradizioni. Dunque il metodo comparativo è utile, ma solo se accompagnato da rigore probatorio e sensibilità verso i diversi livelli di significato.

1. Come il Salmo 91 trasforma le paure apotropaiche in una professione di fiducia in Dio

Il Salmo 91 è talvolta interpretato come testo con funzione apotropaica — che apporta protezione contro malattie e entità notturne maligne. La lettura letteraria e teologica mostra però che il salmo non riproduce meccanicamente formule magiche, bensì rielabora e sacralizza la paura apotropaica: non è il rito, l'amuleto o l'incantesimo autonomo a operare, ma la relazione con Dio (סֵתֶר עֶלְיוֹן, מבצר ומִשְׂגָּב) come fonte di sicurezza. In questo senso il Salmo 91 compie uno spostamento assiologico ed etiologico — trasforma strategie umane di protezione in una professione di fede nella provvidenza e nella promessa di intervento divino.

Alcune caratteristiche del testo illustrano questa trasformazione. Primo, il linguaggio: il testo impiega terminologia teologica (rifugio, scudo, il nome di Dio), non formule tecniche magiche. Secondo, la sintassi e l'argomentazione: il salmo connette la descrizione dei pericoli potenziali («minaccia della notte», «aria pestilenziale») con la dichiarazione dell'alleanza — Dio è soggetto attivo della protezione, che «non ti colpirà». Terzo, elementi narrativi: nel testo compare la promessa di comando agli angeli — ma la pienezza della protezione è descritta come la dimora personale nel «sede dell'Altissimo», il che conferisce alla protezione un carattere religioso ed esistenziale che trascende le misure apotropaiche.

Di conseguenza il Salmo 91 opera su due livelli insieme: come preghiera e confessione per i credenti, con applicazioni pratiche (uso nelle preghiere quotidiane, nella liturgia, nelle pratiche cristiane ed ebraiche), e come reinterpretazione teologica delle paure umane. Il passaggio dalla logica causale magica (effetto = incantesimo compiuto) alla logica della fede (effetto = promessa divina) illustra come il testo religioso possa assorbire motivi apotropaici noti e conferir loro un nuovo senso, senza riprodurre le pratiche magiche locali.

1. Perché non si devono leggere le immagini poetiche come diagnosi diretta del soprannaturale

Il poema, e ancor più la poesia religiosa, opera con un linguaggio stratificato: metafora, iperbole, simbolismo e convenzioni rituali. Il principio ermeneutico fondamentale è quindi la distinzione tra descrizione letteraria e enunciato ontologico sulla realtà soprannaturale. Le immagini poetiche servono alla comunicazione religiosa — suscitano emozione, costruiscono identità comunitaria,

plasmano etica e fiducia — ma non necessariamente illustrano un sistema di credenze con una demonologia dettagliatamente determinata.

Leggere letteralmente le metafore conduce a vari errori: innanzitutto all'anacronismo — attribuire all'autore o alla comunità un'ontologia precisa che non può essere attestata dal testo; in secondo luogo al riduzionismo — ridurre la funzione letteraria del testo a un inventario di credenze tecniche; in terzo luogo all'insensibilità verso il contesto performativo — la recitazione del salmo in preghiera ha effetti e significati diversi dalla redazione di «musica religiosa» o dalla documentazione etnografica di pratiche magiche.

Metodologicamente è dunque necessario combinare l'analisi letteraria (forma, immaginario, figure retoriche), quella formale-funzionale (genere, contesto liturgico) e quella socio-storica (contesto religioso e pratiche comunitarie), invece di passare subito a una conclusione ontologica sull'«esistenza» degli esseri descritti in senso stretto. Laddove le fonti mostrano l'uso pratico del testo come amuleto, si deve distinguere l'uso performativo dal contenuto teologico del testo. Anche la presenza di termini come «angeli», «demoni» o «potenze» nella poesia non implica che l'autore intendesse compilare una classificazione di entità soprannaturali — più spesso si tratta di mezzi linguistici per esprimere la relazione uomo–Dio e la dinamica della protezione.

In conclusione: le analogie tra letteratura mesopotamica e poesia ebraica sono una preziosa fonte di domande e ispirazioni per la ricerca, ma la loro interpretazione dovrebbe essere equilibrata e assegnata ai livelli esplicativi appropriati. Il Salmo 91 mostra come un testo religioso possa impiegare motivi apotropaici noti, ma trasformarli teologicamente per farne una professione di fiducia verso Dio. E in definitiva la lettura della poesia esige sensibilità per il carattere metaforico e performativo del linguaggio religioso, per non confondere immagini poetiche con una diagnosi letterale del mondo soprannaturale.

Ricezione, immaginario religioso e prudenza interpretativa

Nell'immaginario antico del Vicino Oriente i motivi legati ai pericoli della notte assumevano forme personali e simboliche. Figure come Pazuzu e Lamasztu, noteci attraverso testi e reperti mesopotamici, mostrano uno dei modi in cui le genti interpretavano le minacce: non soltanto come eventi casuali, ma come forze a cui veniva attribuita volontà, personalità e intenzione. Immagini parallele emergono nella letteratura ebraica, dove il motivo della paura notturna, di entità minacciose e di un mondo poetico pervaso dall'angoscia interiore diventa mezzo per esprimere la fragilità umana e il bisogno della protezione divina. Questa lunga catena simbolica fu poi reinterpretata in vari contesti ebraici e cristiani, assumendo nuove sfumature nell'omiletica, nella pietà popolare e nelle arti.

La persistenza di tali motivi nell'immaginario ebraico e cristiano non implica però una semplice continuità di trasmissione o un'accettazione acritica di credenze. Piuttosto si osserva una

tensione tra memoria culturale e interpretazione teologica. Nella tradizione ebraica le immagini delle minacce notturne operarono sia nelle pratiche protettive sia nelle preghiere che affermavano fiducia in Jahve come unico vero custode. Nel cristianesimo il motivo fu assorbito nella narrazione teologica della lotta tra bene e male, in cui la sicurezza finale rimane nelle mani di Dio e non nelle tecniche magiche o nella paura delle potenze immanenti. Per l'immaginario pastorale cattolico è importante sottolineare che la cura divina attraverso i sacramenti, la liturgia e la preghiera non elimina l'esperienza del pericolo, ma le assegna senso e indica una via di speranza.

Il ruolo dello studioso di storia delle religioni differisce dunque sostanzialmente da quello del credente e del pastore. Lo studio comparativo — analizzare figure mesopotamiche come Pazuzu e Lamasztu accanto alle immagini ebraiche della notte — permette di comprendere i meccanismi simbolici e sociali che hanno plasmato l'immaginario antico. Questa ricerca contribuisce alla conoscenza dei contesti in cui nacquero testi biblici e parbiblici, nonché a una riflessione critica su quali funzioni svolgevano le immagini demoniache o protettive nella vita quotidiana. Tuttavia la conoscenza scientifica non sostituisce la pratica della fede: lo storico descrive, classifica e interpreta, ma non dovrebbe soppiantare nella pratica pastorale la speranza e la fiducia che sono il cuore della vita cristiana.

Questa differenza dovrebbe formare l'atteggiamento interpretativo: è necessaria prudenza e modestia nella formulazione di conclusioni. Letture sensazionalistiche dei simboli antichi — ridurli a sensationalismi, interpretarli letteralmente o impiegarli come prova di teorie sorprendenti — deformano sia la ricerca sia la prassi della fede. Nel contesto cattolico la domanda non è «fino a che punto si può spaventare» il lettore, ma «come aiutare i fedeli a discernere», come distinguere quegli elementi della cultura religiosa che conducono a una vera affidamento in Dio da quelli che favoriscono superstizione o una paura che paralizza la vita spirituale. La consapevolezza storica critica dovrebbe quindi armonizzarsi con la saggezza pastorale, che sa impiegare i risultati della ricerca per approfondire la fede, non per indebolirla.

Infine, l'immaginario religioso che in molte culture generò figure delle minacce notturne può essere trasformato in una professione di fiducia: riconoscere le antiche paure e le loro funzioni simboliche aiuta oggi a orientare il discorso teologico e pastorale verso ciò che è fondamentale — la presenza di Dio nelle tenebre dell'esperienza umana. Prudenza interpretativa e fiducia umile in Dio tracciano insieme una via nella quale lo studio del passato e la pratica della fede si vivificano reciprocamente, anziché competere.

Note

1 Cfr. le descrizioni delle visioni notturne in Gb 4,13–16 e Gb 7,14; panoramica generale dei motivi notturni nella letteratura mesopotamica v. J. Black, A. Green, Gods, Demons and

Symbols of Ancient Mesopotamia, British Museum Press 1992; cfr. anche The Context of Scripture, a cura di W. W. Hallo, Brill — raccolta di testi mesopotamici utile per confronti.

2 Sul tema di Lilith e la sua relazione con i termini mesopotamici lilû, lilītu, ardat-lilî v. la voce «Lilith» in Dictionary of Deities and Demons in the Bible, a cura di K. van der Toorn, B. Becking, P. van der Horst, Brill 1999.

3 Analisi letteraria e teologica del Salmo 91 v. R. Alter, The Book of Psalms: A Translation with Commentary, W. W. Norton 2007; panoramica generale dei salmi come genere protettivo e devozionale cfr. H. Gunkel, The Psalms: A Form-Critical Introduction, Fortress Press 1967.

4 Ricezione apotropaica del Salmo 91 nelle tradizioni successive discussa negli studi sulla storia delle religioni e sulla ricezione dei salmi; cfr. M. Fishbane, Biblical Interpretation in Ancient Israel, Clarendon Press 1985.

5 Sul distinguo metodologico tra campo simbolico comune e prestito v. M. S. Smith, The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel, Eerdmans 2002.

6 Su Pazuzu, Lamasztu e le «meccaniche» dell'apotropea mesopotamica v. J. Black, A. Green, Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia; voci tematiche in DDD, Brill 1999.

7 Cfr. le riflessioni sulla funzione dell'immagine e della parola nella Bibbia e sulla trasformazione delle pratiche protettive nella letteratura religiosa in M. S. Smith, The Early History of God; cfr. anche DDD, voci riguardanti riti difensivi e amuleti.

8 Sull'opposizione teologica tra preghiera e pratiche magiche e sul ruolo della fiducia nei salmi v. R. Alter, The Book of Psalms; M. Fishbane, Biblical Interpretation in Ancient Israel.

9 Sul dialogo tra analisi storica e dimensione pastorale dei testi biblici v. edizioni di commentari biblici e studi di teologia pratica; in generale: M. Fishbane, Biblical Interpretation in Ancient Israel.

Bibliografia

- Black, Jeremy; Green, Anthony. Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. British Museum Press, 1992.
- Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Edited by Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst. Brill, 1999.
- Fishbane, Michael. Biblical Interpretation in Ancient Israel. Clarendon Press, 1985.
- Gunkel, Hermann. The Psalms: A Form-Critical Introduction. Fortress Press, 1967.
- Hallo, William W., ed. The Context of Scripture. Brill.

- Smith, Mark S. The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel. Eerdmans, 2002.
- Alter, Robert. The Book of Psalms: A Translation with Commentary. W. W. Norton, 2007.

(Nota: i testi biblici citati e le loro interpretazioni fanno riferimento a edizioni e commentari tradizionali; per le letture linguistiche sono state utilizzate le norme dell’edizione ebraica e della critica letteraria applicata agli studi sull’Antico Testamento.)

---

1. Black, Jeremy, and Anthony Green, Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary.
2. Bottero, Jean, Religion in Ancient Mesopotamia.
3. Wiggermann, Frans A. M., entries on “Lamashtu” in Reallexikon der Assyriologie.
4. Black & Green, Gods, Demons and Symbols.
5. Bottero, Religion in Ancient Mesopotamia.
6. Black & Green, Gods, Demons and Symbols.
7. British Museum, collezione online: oggetti relativi a Pazuzu (consultato il 22 agosto 2026).
8. Stager, Lawrence E., lavori sugli scavi a Beth Shean e sul contesto delle culture del Levante.
9. Wiggermann, Frans A. M., entries on “Pazuzu” in Reallexikon der Assyriologie.
10. Brown, Driver, Briggs (BDB).
11. Koehler & Baumgartner (HALOT).
12. Goldingay, John, Psalms: Volume 3 (Psalms 90–150).
13. Alter, Robert, The Book of Psalms: A Translation with Commentary.
14. Brueggemann, Walter, The Message of the Psalms.
15. Black & Green; Bottero.
16. Wiggermann; British Museum (collezione online).
17. Stager; ricerche archeologiche nel Levante.
18. Goldingay; Alter.