

## Il sacrificio dei bambini: aspetti metodologici. Una selva di problemi

È opinione diffusa che israeliti e cananei sacrificavano e bruciavano i loro bambini al dio Moloch nel *tofet*, vicino a Gerusalemme. Lo confermerebbero almeno 25 passi dell'AT e la scoperta di cimiteri di bambini nelle colonie puniche, subito chiamati *tofet*. Recentemente quasi ogni elemento di questo supposto rito è stato messo in discussione, a partire da quando Eißfeldt ha sostenuto la traduzione di *mlk* non come nome del dio Moloch, ma come un termine tecnico per un particolare tipo di sacrificio. Più recentemente, a questa tesi «sacrificale» è stata opposta una tesi «funebre»: i resti trovati non sarebbero quelli di bambini sacrificati, ma di bambini nati morti o con qualche deformità.<sup>1</sup> Una cosa sembra certa: l'espressione biblica «far passare i figli per il fuoco» significa «bruciarli». Qualcuno ha pensato che questa espressione vada intesa nel senso di un rituale di purificazione o di consacrazione del bambino, ma tale opinione non ha ricevuto ampio consenso.<sup>2</sup>

I numerosi studi dedicati a questo rituale ruotano attorno a due problemi di traduzione dell'ebraico: cos'è *mōlek*, cos'è *tōfet*. Sul primo problema si sono cimentati gli epigrafisti, perché sono state trovate steli con espressioni simili (*molchomor*, *mlk 'dm*, *mlk b'l*, *mlk bšr*), invece, sul secondo problema si sono accaniti gli archeologi. Ambedue i gruppi ricostruiscono un complesso rituale che mette insieme tutti i dati di cui dispongono, e tra questi un posto importante è occupato dalla testimonianza dell'AT.

<sup>1</sup> Tra i commentari recenti, non fermi alla rappresentazione tradizionale, si veda la presentazione equilibrata di G. DEIANA, *Levitico* (I libri biblici. Primo Testamento 3), Milano 2005, 218-221.

<sup>2</sup> Le rispettive voci del *Grande Lessico dell'Antico Testamento* esemplificano le varie posizioni degli studiosi: far passare «con fuoco (come sacrificio *mlk*)... vuole indicare un vero olocausto» (V, 143); «far passare per il fuoco» è un atto di purificazione, una consacrazione magica a Molok (VI, 390); il *tofet* «era considerato un luogo dove si bruciavano i bambini (oppure li si consacrava «a Molok»)» (IX, 1208).

Non è nostra intenzione né difendere una posizione in tutto questo dibattito, sul quale esiste già un'abbondante bibliografia,<sup>3</sup> né affermare o negare la realtà dei sacrifici di bambini. Intendiamo solo mettere in luce alcuni procedimenti argomentativi che sollevano problemi metodologici. Osserviamo innanzitutto l'epigrafia. Il problema posto da questo tipo di ricerca è il grado di affidabilità dei suoi risultati: per tradurre poche parole di una lingua poco conosciuta si deve mettere in gioco un'ampia serie di conoscenze, non solo di comparazione linguistica, ma anche di usi e costumi di una determinata società o civiltà. Più sono scarse le nostre conoscenze, più si dipende da informazioni provenienti da società limitrofe e da fonti indirette.

Una prima trappola è costituita dalle conoscenze linguistiche. Parole isolate dal contesto e dalla propria lingua finiscono per assomigliare a tante altre parole di altre lingue, ma si dimentica che il significato di una parola dipende dal contesto e che il segno linguistico è arbitrario. Dall'ipotesi che *mlk* sia un nome comune, un termine tecnico per indicare un particolare «sacrificio» e che sia il participio passivo del tema causativo della radice *hlk/ylk* «andare / offrire», qualcuno si è spinto oltre e ha concluso che *missa* non sia altro che la traduzione latina della parola *molok*, «quod missum est», per cui *missa est* significa «il sacrificio è stato fatto». Si tratterebbe di un termine tecnico del linguaggio religioso che indica un sacrificio, a volte con vittime umane, in uso nelle città puniche della Tunisia e dell'Algeria, cioè nelle zone della Chiesa africana, che per prima usò il latino, quando a Roma la liturgia cristiana era ancora in greco.<sup>4</sup> Le ipotesi sull'origine di *missa* sono così numerose che quest'ultima si colloca a suo agio tra quelle che la fanno derivare dall'ittita, dalle lingue germaniche, dall'ebraico o dal greco.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Una ricostruzione di tutta la storia della ricerca è stata fatta da G.C. HEIDER, *The Cult of Molek: A Reassessment* (JSOT.S 43), Sheffield 1985. Per il *tofet* ci riferiamo soprattutto ai lavori di S. Moscati, M.G. Amadasi Guzzo, P. Xella, S. Ribichini, alcuni dei quali verranno citati successivamente.

<sup>4</sup> Dal verbo *ylk*: G. GARBINI, «Influenze nordafricane sulla liturgia del cristianesimo primitivo», in *Studi magrebini* 7 (1975), 41-54, pubblicato con alcuni ampliamenti anche in *I Fenici. Storia e religione*, Napoli 1980, 187-203; ne parla anche in *Note di filologia ebraica* (StBi 118), Brescia 1998, 73-78. Lo ripete P. XELLA, «“Tophet”. An Overall Interpretation», in *Studi Epigrafici e Linguistici* 29-30(2012-2013), 259-281, qui 269; anche M.G. AMADASI GUZZO – J.A. ZAMORA LÓPEZ, «The Epigraphy of the Tophet», *ibid.*, 159-192. Da *hlk*: Ł. NIESIOŁOWSKI-SPANÓ, «Child Sacrifice in Seventh-Century Judah and the Origins of Passover», in *Przegląd Humanistyczny* 2(2013), 161-170.

<sup>5</sup> C. BALZARETTI, «Missa». *Storia di una secolare ricerca etimologica ancora aperta* (Bibliotheca Ephemerides liturgicae - Subsidia 107), Roma 2000.

Davanti a ipotesi di tal genere, che collocano il cristianesimo in continuità con altre civiltà del passato, il lettore comune ha la sensazione di aver finalmente colto il segreto dell'essenza profonda, così come un'etimologia rivelerebbe il senso profondo di una parola. Ma si confonde etimologia e semantica: l'*argumentum ex nomine* è solo una tecnica retorica, ma la sua pretesa di fornire il significato di una nozione è, dal punto di vista logico, una *etymological fallacy*.<sup>6</sup> Questo tipo di ricerca è limitato dalla biblioteca dello studioso, costituita da libri di filologia germanica, ittita, fenicia o ebraica. Ognuno legge il mondo con il proprio bagaglio di conoscenze e cerca di assimilare un nuovo problema alle soluzioni che ha già a disposizione.

Una seconda trappola sono le fonti indirette. Il testo più famoso è la descrizione che Diodoro Siculo ci ha tramandato dell'uso dei cartaginesi di sacrificare a Crono i bambini delle migliori famiglie.<sup>7</sup> L'autore è vissuto nel I sec. a.C. e narra un episodio ambientato nel 406 a.C., perciò è facile, per chi nega i sacrifici dei bambini, attribuire scarso peso alla testimonianza e ricondurla alla solita cantilena di dicerie.<sup>8</sup> Infatti, già Tertulliano difendeva i cristiani dalla seguente accusa: «dicimur sceleratissimi de sacramento infanticidii et pabulo inde.»<sup>9</sup> Va aggiunto che l'accusa di omicidio rituale nei confronti di bambini è un «mito millenario. In Cina, i missionari cristiani furono accusati fin dal

<sup>6</sup> Vedi la nostra recensione all'opera di G. Semerano in *RivB* 44(1996), 351-354, e «Filologia e filosofia», in *Nuova secondaria* 32/8 (aprile 2015), 62-64, dove aggiungiamo una critica all'*aletheia*-svelamento di M. Heidegger, che aveva affascinato anche gli esegeti.

<sup>7</sup> DIODORO SICULO, *Biblioteca storica* 20,14. Per l'elenco esaustivo delle fonti vedi P. XELLA, «Sacrifici di bambini nel mondo fenicio e punico nelle testimonianze in lingua greca e latina - I», in *Studi Epigrafici e Linguistici* 26(2009), 59-100.

<sup>8</sup> Si tratterebbe di un *cliché* letterario: S. RIBICHINI, «La questione del "tofet" punico», in S. VERGER (ed.), *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen: étude comparée à partir du Sanctuaire d'Acy-Romance (Ardenne, France)* (Collection de l'école française de Rome 276), Roma 2000, 293-304, soprattutto 298; C. GROTTANELLI, «Ideologie del sacrificio umano», *ibid.*, 277-292. Lo stesso ripete F. RUGGIERO, «La testimonianza di Tertulliano, *Apologeticum* 9,2-4 sul sacrificio dei bambini nell'ambito del culto di Saturno», in *ASE* 18(2001), 307-333.

<sup>9</sup> TERTULLIANO, *Apologetico* 7,1; vedi anche GIUSTINO, *I Apologia* 26; EUSEBIO, *Storia ecclesiastica* 5,1,52. Famosa la descrizione di MINUCIO FELICE, *Octavius* 9,5. Sull'accusa di omicidio rituale mossa ai cristiani vedi la bibliografia in RUGGIERO, «La testimonianza di Tertulliano», 315 nota 20. A.A. NAGY, «La forme originale de l'accusation d'anthropophagie contre les chrétiens, son développement et les changements de sa représentation au II<sup>e</sup> siècle», in *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 47(2001), 223-249, mostra come, nelle più antiche testimonianze, l'accusa costituisca un *topos* che si evolve e si modifica in funzione degli scopi di chi la riporta.

XIX secolo di rapire i bambini e di strappare loro il cuore o gli occhi per preparare incantesimi e rimedi. In Indocina, è alla setta dei Chetty che la popolazione attribuiva questo misfatto. Nel Madagascar, al tempo di Galliéni, lo stesso rimprovero fu rivolto agli agenti del governo francese. Nei tempi antichi, fu rivolto dai Greci agli Ebrei, dai romani ai primi Cristiani, dai Cristiani agli Gnostici, ai Montanisti e ai seguaci di altre sette. Si tratta di un tema quasi universale, di un vero e proprio archetipo che riappare alla superficie ogni volta che una società si confronta con stranieri conturbanti e detestati.»<sup>10</sup> Sull'onda delle crociate compare, infine, l'accusa che sarà alla base di molti *pogrom* nell'ultimo millennio della storia europea: l'uccisione di bambini cristiani da parte di ebrei per procurarsi il sangue.<sup>11</sup> Il tema dei sacrifici umani e dell'infanticidio fa la sua comparsa nei contesti dove si discute tra civiltà e barbarie e serve a creare una linea di demarcazione nella stessa cultura tra umanità e barbarie.<sup>12</sup>

Il dibattito tra la tesi sacrificale e quella funebre è tutt'ora in corso e ci dispensa dal doverne esporre le singole posizioni.<sup>13</sup> È stato messo in moto dalla presa di posizione di un noto esperto dei fenici come Sabatino Moscati, che dall'incertezza dei dati a disposizione conclude che il culto dei *tofet* poteva essere «una combustione purificatoria, con un fondamento igienico da un lato, perché la mortalità infantile comportava il pericolo di infezioni ed epidemie, religioso dall'altro lato, presumibilmente perché non era avvenuta ancora l'iniziazione rituale ed era perciò in atto un'impurità religiosa».<sup>14</sup> Poiché gli esperti di archeo-

<sup>10</sup> L. POLIAKOV, *Storia dell'antisemitismo. Volume I. Da Cristo agli ebrei di corte*, Firenze 1974 (orig. fr. 1955), 64. A proposito dell'accusa dei cinesi ai missionari cristiani si può notare che a loro volta i missionari cristiani accusarono i cinesi di infanticidio: L. GODEFROY, «Infanticide», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 1717-1726.

<sup>11</sup> Il potere miracoloso del sangue del bambino è un tema folklorico diffuso: H.-J. UTHER, «Kinderblut», in *Enzyklopädie des Märchens* 7, 1267-1269.

<sup>12</sup> L. ROIG LANZILLOTTA, «The Early Christians and Human Sacrifice», in J.N. BREMMER (ed.), *The Strange World of Human Sacrifice* (Studies in the History and Anthropology of Religion 1), Leuven-Paris-Dudley 2007, 81-102.

<sup>13</sup> Un'ottima sintesi delle varie posizioni è quella di P. XELLA, «La religione fenicia e punica. Studi recenti e prospettive di ricerca», in J.P. VITA – J.Á. ZAMORA (edd.), *Nuevas perspectivas I: la investigación fenicia y púnica* (Cuadernos de arqueología mediterránea 13), Barcelona 2006, 51-59, particolarmente 56-57.

<sup>14</sup> S. MOSCATI – S. RIBICHINI, *Il sacrificio dei bambini: un aggiornamento* (Problemi attuali di scienza e di cultura 266), Roma 1991, 4; il punto di partenza è S. MOSCATI, *Il sacrificio punico dei fanciulli: realtà o invenzione? Relazione svolta nella seduta dell'Accademia Nazionale dei Lincei del 14 febbraio 1987*, Roma 1987. Ribichini ha portato avanti in molte pubblicazioni questa posizione, che recentemente è difesa da P. BARTOLONI, «Un pietoso rito funebre offuscato da troppi miti», in *Darwin Quaderni* 1(2006),

logia punico-fenicia si trovano tra di loro in disaccordo sull'interpretazione dei *tofet*,<sup>15</sup> non possiamo fare affidamento sull'esistenza dei cimiteri punici di bambini per dimostrare che l'AT parla di sacrificio di bambini: siccome è stato usato l'AT per descrivere il rito connesso alle necropoli infantili, non siamo davanti a un circolo ermeneutico, ma a un circolo vizioso. I rispettivi risultati dell'epigrafia e dell'archeologia sono un punto di arrivo già costruito sulla base di innumerevoli teorie. In epistemologia oggi si direbbe che è un dato *theory laden*. Se si usa il dato archeologico per interpretare l'AT non si fa altro che trovare conferme, perché il dato archeologico è già stato interpretato alla luce dell'AT.

Sia la tesi sacrificale che quella funebre (spesso etichettata come riduzionista, revisionista o negazionista)<sup>16</sup> continuano a servirsi dell'etichetta *tofet*, di origine biblica e applicata in occasione della scoperta del Santuario di Tanit a Cartagine nel 1922, poi chiamato *tofet* di Salammbô.<sup>17</sup> Quest'ultima denominazione indica i due punti di riferimento dell'epoca: da una parte il romanzo *Salammbô* di Flaubert del

68-75; ID., «Appunti sul tofet», in *Antropologia e archeologia a confronto: Rappresentazioni e pratiche del sacro. Museo Pigorini, Roma, 20-21 maggio 2011*, Roma 2012, 215-221. Va tenuto presente che l'interpretazione funebre è indipendente dalle interpretazioni iniziatiche del «passare per il fuoco» di cui parleremo in seguito e che circolavano già prima degli anni Ottanta, anzi, erano vecchie di secoli.

<sup>15</sup> Si veda il dibattito attorno all'interpretazione dello stesso materiale (334 urne) tra P. SMITH – G. AVISHAI – J.A. GREENE – L.E. STAGER, «Aging cremated infants: the problem of sacrifice at the Tophet of Carthage», in *Antiquity* 85 (2011), 859-874 (probabili i sacrifici), e J.H. SCHWARTZ – F.D. HOUGHTON – L. BONDIOLI – R. MACCHIARELLI, «Bones, teeth, and estimating age of perinates: Carthaginian infant sacrifice revisited», in *Antiquity* 86(2012), 738-745 (i sacrifici non sono provati); P. SMITH – L.E. STAGER – J.A. GREENE – G. AVISHAI, «Cemetery or sacrifice? Infant burials at the Carthage Tophet. Age estimations attest to infant sacrifice at the Carthage Tophet», in *Antiquity* 87(2013), 1191-1199, rispondono alle critiche e riconfermano la propria posizione.

<sup>16</sup> L'uso di etichette costituisce una tecnica di *framing* per indirizzare la percezione di un significato, incoraggiando un'interpretazione e scoraggiandone altre nello stesso tempo.

<sup>17</sup> Le necropoli infantili puniche chiamate *tofet* sono state trovate in Nord-Africa, Sicilia e Sardegna, forse a Malta e a Cipro, mentre si discute su alcune località della penisola iberica e del Marocco. Il fatto che non siano state trovate vicino alla Palestina solleva un problema per i rapporti con l'AT, ma recentemente alcuni sostengono che siano state identificate testimonianze di *tofet* fenici a Tiro e Achzib (a nord di Acco): J.A. DEARMAN, «The Tophet in Jerusalem: Archaeology and Cultural Profile», in *JNSL* 22(1996), 59-71. H. SEEDEN, «A Tophet in Tyre?», in *Berytus* 39(1991), 39-82, mostra che si tratta di elementi problematici: materiale non trovato *in situ*, di contrabbando, pochi frammenti ossei significativi.

1862, dall'altra la Bibbia.<sup>18</sup> La rappresentazione di un Molok che divorra i bambini era pure al centro del film *Cabiria* del 1914, dunque, non si aspettava altro che una prova che attestasse il mito letterario. Anche il recente passaggio all'ipotesi funebre potrebbe essere influenzato da un nuovo clima culturale e dalla svolta nelle scienze sociali, ora più attente ai condizionamenti del ricercatore. Mentre un tempo si giustificava il dominio coloniale degli occidentali come apportatore di civiltà,<sup>19</sup> ora gli ex-colonizzati si ritengono eredi di civiltà precedenti alla colonizzazione.<sup>20</sup>

## Il bias di categorizzazione

È lecito mettere tra parentesi i problemi che abbiamo sopra citato e, quindi, interpretare i testi biblici senza cercare conferme nel mondo punico? Siccome il passato ci ha lasciato solo resti casuali, il pericolo è quello di considerarli una totalità significativa, ma tutto ciò che ci è rimasto non costituisce una totalità. Se il ricercatore vuol trovare conferme a ciò che sa già, può usare varie tecniche argomentative, come l'ancoraggio, agganciando una nuova informazione a conoscenze pregresse, la focalizzazione, puntando l'attenzione solo ad alcuni particolari di un testo e lasciandone altri in ombra, il clustering illusion, trovando

<sup>18</sup> Così scrive nel «Préambule» H. BÉNICHOU-SAFAR, *Le Tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstitution* (Collection de l'École française de Rome 342), Roma 2004. Su Flaubert vedi R. D'ARCANGELO, «Le fonti religiose in Salammbô», in *Berenice. Rivista quadrimestrale di studi comparati e ricerche sulle avanguardie* 14/36-37 (nov. 2006), 243-255; B. BASILE, «Due riscritture novecentesche del Moloch di Flaubert», in *Filologia e critica* 2(2010), 357-367, ricorda *Cabiria* e il romanzo di Salgari *Cartagine in fiamme* del 1908. Per l'influenza della Bibbia sull'archeologia del Vicino Oriente basti l'esempio di F.M. Petrie che nel 1906, sulla base di uno scheletro di bambino, identificava un sacrificio di fondazione, ma recentemente sono stati trovati nello stesso luogo altri scheletri, per cui si pensa che si tratti di un cimitero: K. GÓRKA – S. RZEPKA, «Infant Burials or Infant Sacrifices? New Discoveries from Tell el-Retaba», in *Mitteilungen des deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 67(2011), 93-100.

<sup>19</sup> Flaubert occupa un posto particolare nella costruzione dell'orientalismo secondo E.W. SAID, *Orientalism*, New York 1979, così anche in M. BERNAL, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Volume I: The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*, New Brunswick, NJ 1987, 355-359.

<sup>20</sup> Sono le osservazioni di B.K. GARNAND, «From Infant Sacrifice to the ABC's: Ancient Phoenicians and Modern Identities», *Stanford Journal of Archaeology* (post 2002), 15-16: <https://web.stanford.edu/dept/archaeology/journal/newdraft/garnand/paper.html>





in raggruppamenti casuali coincidenze significative.<sup>21</sup> Per evitare *biases* cognitivi e *fallacies* logiche, possiamo almeno tentare di non servirci delle informazioni che provengono dal mondo punico. Anche solo limitandoci al materiale biblico, possono verificarsi due biases: nella raccolta del materiale da esaminare e nella correlazione che si stabilisce tra questo materiale. Per esempio, quasi tutto il dibattito sui sacrifici di bambini verte attorno alla spiegazione di *mlk*, e se partiamo da questa parola abbiamo una serie di testi, diversa da quella costruita attorno ad altre parole. Lo mostra il seguente esempio.

Proviamo a esaminare l'espressione «far passare nel fuoco» (hiphil di 'br + b-'š). Essa ricorre nove volte: Nm 31,23; Dt 18,10; 2Re 16,3; 17,17; 21,6; 23,10; Ez 20,31; 2Cr 28,3; 33,6.<sup>22</sup> Tranne il passo di Nm, negli altri l'oggetto che viene fatto passare per il fuoco sono i figli e le figlie, oppure un figlio.

A queste sette ricorrenze vanno aggiunti sei casi in cui non c'è «nel fuoco», ma si parla di *far passare* «figli e figlie» (Ger 32,35; Ez 16,21; 23,37) oppure «ogni primogenito» (*kl p̄tr r̄hm* Es 13,12; Ez 20,26) o il «seme» (Lv 18,21). Quest'ultimo caso di Lv 18 è ambiguo: l'espressione «non lo darai per «farlo passare» *l-mlk*», ritorna anche in Lv 20,2.3.4, ma senza «farlo passare». Di conseguenza, si può pensare che in Lv 20 sia sottinteso «far passare», oppure che in Lv 18 significhi solo «dare, consegnare».

Accanto a questi testi vengono citati quattro passi in cui i figli e le figlie sono «bruciati nel fuoco» (*šrp b'š*): Dt 12,31; 2Re 17,31; Ger 7,31; 19,5. A questo punto, il sostenitore della tesi sacrificale si chiede: cosa significa «far passare nel fuoco?». La sua risposta è: «bruciare nel fuoco». La convergenza di questi testi attorno alla stessa tematica escluderebbe qualsiasi altro significato. L'argomentazione sembra convin-

<sup>21</sup> Un esempio di clustering illusion è quanto scrive P. XELLA, «“Tophet”. An Overall Interpretation», in *Studi Epigrafici e Linguistici* 29-30(2012-2013), 259-281, «it is by far more reasonable and “economical” to elaborate an interpre[t]ative theory according to all our sources, instead of ignoring, or even clashing with all (or most) of them». (266). Da qui seguono *biases* di categorizzazione e di autoconferma. Tutti gli studi, come quelli raccolti da K. FINSTERBUSCH – A. LANGE – K.F.D. RÖMHELD (edd.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition* (Numen Book Series. Studies in the History of Religions 112), Leiden 2007, non fanno che parlare di sacrifici umani presso altri popoli: cioè vanno a cercare ciò che vogliono trovare. Così ricevono solo conferme (verificazionismo) e mai smentite (falsificazionismo).

<sup>22</sup> In 2Cr 28,3 c'è *wyb'r* «e bruciò», ma si tratta probabilmente di un errore scribale per *wy'br*, come è confermato dal passo parallelo di 2Re 16,3 e dalle versioni: διήγειν, *lustravit*, siriano *w'br*).



cente, perché l'accostamento tra le due espressioni crea l'impressione che una serva a spiegare l'altra, ma nasconde un equivoco: si stabilisce un'equivalenza tra due significanti, che appartengono allo stesso livello di superficie testuale, e uno dei due svolge una funzione semantica nei confronti dell'altro.<sup>23</sup> L'equivoco è chiaro se si pone la domanda al rovescio: cosa significa «bruciare nel fuoco?». La risposta del sostenitore dell'ipotesi funebre sarà: «far passare nel fuoco». Detto in altri termini, se quest'ultima espressione è metaforica o metonimica, allora anche «bruciare nel fuoco» può avere un significato metaforico o metonimico.

Vi è un testo che, però, viene raramente preso in considerazione in queste discussioni: Nm 31,23, dove si legge: «tutto ciò che può andare nel fuoco, *farete passare nel fuoco* e sarà puro, solo sia purificato con l'acqua della purificazione, tutto ciò che non può andare nel fuoco *farete passare nell'acqua*». Non si passa nel fuoco per distruggere, ma per purificare.<sup>24</sup> Richiameremo più tardi questo testo, dopo aver completato il dossier della tesi sacrificale.

Poiché in Lv 18,21 e Ger 32,35 si parla di «far passare *l-mlk*», allora si collegano altri passi in cui si parla di Moloch (Lv 20,2-5;<sup>25</sup> Ger 32,35), e poiché in 2Re 23,10 si parla del *tofet* dove «si fa passare nel fuoco *l-mlk*», allora si richiama Ger 7,31, dove compare il *tofet* assieme a «bruciare nel fuoco» e si compila la lista delle ricorrenze di *tofet*.<sup>26</sup> Il dossier si allunga se si elencano altri casi in cui il verbo farebbe pensare all'uccisione rituale di bambini: *šḥṭ* (Is 57,5; Ez 16,21; 23,39), *zḇḥ* (Ez 16,20; Sal 106,37s).<sup>27</sup> Per concludere il dossier, si aggiungono i riferimenti all'offerta dei primogeniti e al sacrificio di Isacco e della figlia di

<sup>23</sup> Si potrebbe ripetere quanto scriveva Wittgenstein a proposito dell'equazione di Frazer tra riti sessuali e riti di fecondità: «Dies ist natürlich auch keine Erklärung, sondern setzt nur ein Symbol für ein anderes. Oder: eine Zeremonie für eine andere»: L. WITTGENSTEIN, «Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"», in *Synthese* 17(1967), 233-253 qui 236.

<sup>24</sup> A volte si indica questa interpretazione come *februatio*, infatti il mese di febbraio era il mese delle purificazioni e l'ultimo mese dell'antico anno romano.

<sup>25</sup> Nelle cinque ricorrenze in Lv i LXX hanno letto *mlk* come *melek* e tradotto ἄρχοντι, invece il siriano ha tradotto *nwkryt* «straniero». T. HIEKE, «Das Verbot der Übergabe von Nachkommen an den „Molech“ in Lev 18 und 20: Ein neuer Deutungsversuch», in *WdO* 41(2011), 147-167, propone di interpretare *lmlk* (Lv 18; 20) alla luce delle bulle e dei sigilli preesilici che contengono le parole «per il re»; i bambini sarebbero consegnati per servire nell'esercito persiano.

<sup>26</sup> 2Re 23,10; Is 30,33; Ger 7,31s; 19,6.11-14; Gb 17,6.

<sup>27</sup> F. STAVRAKOPOULOU, *King Manasseh and Child Sacrifice: Biblical Distortions of Historical Realities* (BZAW 338), Berlin-New York 2004, 141-157, offre una chiara pre-



Iefte. A questo punto appare evidente che il significato di «passare nel fuoco» dipende dal generale contesto rituale del sacrificio dei bambini.

Altri raggruppamenti di testi sono possibili, prendendo un diverso punto di partenza. Il difensore della tesi sacrificale potrebbe cominciare da «bruciare nel fuoco» e definirlo subito come «il termine tecnico per il sacrificio»;<sup>28</sup> in questo modo le numerose frequenze dell'*hiphil* di 'br sono ridotte a un sottogruppo di questa terminologia sacrificale.<sup>29</sup> Invece, chi vuol criticare la tesi sacrificale potrebbe partire dalla stessa terminologia del *šrp b'š*, *šḥt* e *zbḥ*, ma sottolineando che, negli stessi contesti, compare un'altra terminologia: quella del dono. In Es 13,12 ed Ez 20,26 vengono «fatti passare i primogeniti», cioè vengono riscattati, non uccisi. Dunque, *ntn l-yhwh* non indica un sacrificio ma un dono. Lo stesso deve valere per Lv 18,21; 20,2-4, dove si tratta di «dare (*ntn*) dal proprio seme (*zr'*) a *mlk*». L'offerta sacrificale sarebbe ulteriormente esclusa da questo stesso contesto, dove il dare *l-mlk* è spiegato come *l-znwt 'hry h-mlk*, «prostituirsi dietro a *mlk*» (Lv 20,5).<sup>30</sup>

Questi procedimenti accentuano gli elementi in comune tra un gruppo di testi e finiscono per interpretarli tutti nello stesso senso. Sono accumulate solo prove a favore e tralasciate quelle contrarie, ma per vedere la solidità di questa ipotesi bisogna metterla alla prova, cercare di falsificarla. Quando si cerca il significato di un termine da un'espressione parallela si accettano implicitamente due presupposti, cioè che un parallelismo formale o sintattico implichi un parallelismo semantico, e che le variazioni di espressioni in contesti ritenuti simili esprimano anche una stessa e unica idea. Dobbiamo cercare se sono possibili altre interpretazioni. Iniziamo, provvisoriamente, a tener distinta

sentazione dei dati e delle varie interpretazioni, poi privilegia i passi con *šḥt* e *zbḥ* per appoggiare la tesi sacrificale.

<sup>28</sup> Riportiamo l'argomentazione di E. NOORT, «Child Sacrifice in Ancient Israel: The Status Quaestionis», in J.N. BREMMER (ed.), *The Strange World of Human Sacrifice* (Studies in the History and Anthropology of Religion 1), Leuven-Paris-Dudley 2007, 103-125, qui 105.

<sup>29</sup> Così scrive Noort: «the terminology used is “to slaughter” (*šāḥaṭ*) and “to make [sons/saughters] pass (through fire)”, ([the usual *bā-'eš* is lacking here] *hē'evīr*)» (106). Più avanti lo ripete: «it forms the *terminus technicus* for “to pass through the fire”, the expression for child sacrifice» (113).

<sup>30</sup> Abbiamo riassunto D. PLATAROTI, «Zum Gebrauch des Wortes *mlk* im Alten Testament», in VT 28(1978), 286-300; egli considera tutte le altre ricorrenze dell'*hiphil* di 'br come espressioni generiche e metaforiche, inoltre il «passare nel fuoco» a volte si trova in rapporto con la magia e la divinazione (Dt 18,10; Ez 20,31 e i passi di 2Re e 2Cr), perciò esclude che ci troviamo di fronte a un culto-*mlk*.

la formula «far passare (nel fuoco)» da altri espressioni che sembrano avere un chiaro significato sacrificale (*šḥṭ* e *zḥḥ*) o indicare esplicitamente il bruciare (*šrp b's*).<sup>31</sup>

Le nove ricorrenze di «passare nel/per il fuoco» sono tradotte sempre allo stesso modo in siriano (aphel di 'br + nwr'). Il greco usa διηγείν... ἐν πυρί tranne in tre casi: Nm 31,23 (διελεύσεται ἐν πυρί), Ez 20,31 (il testo è piuttosto diverso dall'ebraico), Dt 18,10 (περικαθαίρων... ἐν πυρί). Ma la Vulgata ha una varietà di traduzioni:

<i>igne purgabitur</i>	Nm 31,23
<i>lustrat... ducens per ignem</i>	Dt 18,10
<i>consecravit transferens per ignem</i>	2Re 16,3
<i>consecrabant... per ignem</i>	2Re 17,17
<i>transduxit... per ignem</i>	2Re 21,6
<i>consecraret... per ignem</i>	2Re 23,10
<i>transducitis... per ignem</i>	Ez 20,31
<i>lustravit... in igne</i>	2Cr 28,3
<i>transireque... per ignem</i>	2Cr 33,6

La prima conclusione è che i LXX, almeno una volta, e la Vulgata sempre hanno riconosciuto un significato non sacrificale dell'hiphil di 'br + b's. Passiamo alle ricorrenze dell'hiphil di 'br senza b's.

TM	LXX	Vulgata	Siriaco	
<i>w-h'brt</i>	ἀφελῆς... ἀγιάσεις	<i>separabis... consecrabis</i>	<i>tpř</i>	Es 13,12
<i>l-h'byr</i> <sup>32</sup>	λατρεύειν	<i>consecratur</i>	<i>l-mbṭnaw</i>	Lv 18,21
<i>l-h'byr</i>	ἀναφέρειν	<i>ut initiarent</i>	<i>l-mwqdaw</i>	Ger 32,35
<i>b-h'byr</i>	ἀποτροπιάζεσθαι	<i>consecrans</i>	<i>'štrḥty</i>	Ez 16,21
<i>b-h'byr</i>	διαπορεύσθαι	<i>offerrent</i>	<i>d-mqrbyn</i>	Ez 20,26
<i>h'byrw... l-'klb</i>	διήγαγον... δι' ἐμπύρων	<i>obtulerunt... ad devorandum</i>	<i>'wqdyn... b-nwr</i>	Ez 23,37

La seconda conclusione è che l'hiphil di 'br senza b's è tradotto nei LXX e nella Vulgata senza un significato sacrificale, tranne in Ez 23 dove il greco ha usato l'espressione «bruciare nel fuoco.» Il siriano ha

<sup>31</sup> Già J. LOMIER, *Epimenides sive de veterum gentilium lustrationibus syntagma*, Zutphen 1700, 246, distingue i testi in cui significa purificare (Lv 18,21; Dt 18,10; 2Re 21,5; 23,10) da quelli in cui si indica una vera combustione (Sal 106,37; 2Re 17,31).

<sup>32</sup> Il Samaritano legge *l-h'byd* «per servire».

invece usato una varietà di traduzione: mettere a parte (*prš*), generare (*bṭn*), commettere eccessi (*šrḥ*),<sup>33</sup> offrire (*qrb*), bruciare (*yqd*, in Ez 23 aggiunge «nel fuoco», come i LXX).

## Ignorare le obiezioni

Abbiamo già citato Nm 31,23, che sembra opporsi all'interpretazione sacrificale del «passare nel fuoco», infatti viene ignorato dai difensori della tesi sacrificale.<sup>34</sup> Vi sono altri casi in cui una tesi che mette in discussione l'ipotesi tradizionale viene taciuta. Il caso più evidente è la descrizione di un bassorilievo egiziano. Nel 1970 Durchain descrive una raffigurazione tipica egizia di un assedio contro città cananee in cui gli assediati sembrano gettare bambini dalle mura. Siccome non c'è il fuoco allora invece di tradurre «[il re di Moab] prese il suo figlio primogenito che avrebbe regnato al suo posto e l'offrì in olocausto (*wy'lhw 'lh*) sulle mura» (2Re 3,27), traduce «fece salire (suo figlio) sulle mura.» Poi accosta questo passo a scene rappresentate sulle mura dei templi della XIX e XX dinastia e conclude che nel mondo semitico occidentale c'era la pratica del sacrificio «par precipitation».<sup>35</sup> La tesi viene ripetuta ancora recentemente<sup>36</sup> eppure fu già magistralmente confutata da Keel nel 1975.<sup>37</sup>

Keel ritiene Durchain troppo dipendente da Luciano<sup>38</sup> e lo critica per essersi limitato a un solo testo iconografico, senza tener conto di tutto il genere (almeno 34 rappresentazioni, di cui 10 con bambini). Sono due gli elementi che dovrebbero mostrare il carattere sacrificale della scena: la presenza di un braciere e un bambino che sembra venir

<sup>33</sup> C'è anche la variante *tr'yty* «ti sei accordato».

<sup>34</sup> Per esempio, nell'elenco di XELLA, «“Tophet”. An Overall Interpretation», 266.

<sup>35</sup> P. DERCHAIN, «Les plus anciens témoignages de sacrifices d'enfants chez les Sémites occidentaux», in *VT* 20(1970), 351-355; si può vedere un particolare anche in *ANEP* 334.

<sup>36</sup> Fu ripetuta da A. SPALINGER, «A Canaanite Ritual Found in Egyptian Reliefs», in *JSSSEA* 8(1978), 47-60, e la si trova ancora, per esempio, in B.H. REYNOLDS, «What Are Demons of Error? The Meaning of שִׁירֵי טַעֲוָה and Israelite Child Sacrifices», in *RdQ* 22(2006), 593-613 (qui 597 nota 20); in STAVRAKOPOULOU, *King Manasseh*, 287s; e in FINSTERBUSCH – LANGE – RÖMHELD (edd.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, 82.136s.168: tutti costoro ignorano l'obiezione di Keel.

<sup>37</sup> O. KEEL, «Kanaanäische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs», in *VT* 25(1975), 413-469.

<sup>38</sup> LUCIANO, *De Dea Syria*, 58, a Hierapolis sacrificano animali gettandoli giù dai propilei del tempio e alcuni gettano anche i figli, dopo averli messi in un sacco.

lasciato cadere dall'alto delle mura; ma bisogna tener presente che la disposizione delle singole parti di una scena è mentale e non reale. In primo luogo, la presenza di un braciere o incensiere rappresenta un elemento culturale positivo, con cui si riconosce il carattere numinoso del faraone e con cui si cerca di placare la sua ira che incute terrore. Siccome si tratta di un bassorilievo ufficiale, dal punto di vista dello scultore egiziano è evidente che il punto focale della rappresentazione è la grande figura del faraone presente nella scena. In secondo luogo, la postura del bambino non è quella di chi viene gettato o precipita giù dalle mura, ma quella di chi viene calato giù. Egli viene offerto come ostaggio, infatti nelle rappresentazioni in cui i bambini portano tributi, si deve tener presente che essi stessi sono parte del tributo. La città assediata non può che dimostrare la propria lealtà e garantire la promessa di fedeltà consegnando come pegno i propri figli al faraone, che domina la scena. Se, invece, il bambino è calato dalla parte opposta delle mura rispetto al faraone, allora si può pensare a un tentativo di fuga.

### Sempre e ovunque sacrifici

La tesi sacrificale ha dalla sua parte l'idea che alla base della religione ci sia il sacrificio. L'*Homo necans* di Walter Burkert e il meccanismo del capro espiatorio di René Girard mostrerebbero come la società si regga su una violenza fondatrice e come la stessa natura umana sia segnata da una violenza primitiva. Le teorie molto generali e omniespliative non fanno che trovare conferme ovunque, pertanto possono essere messe alla prova solo da altre teorie.<sup>39</sup> Nel caso dei sacrifici di bambini si presuppone una teoria sostitutiva, sul modello del sacrificio di Isacco: in origine si facevano sacrifici umani e di bambini, poi col passare del tempo, ovvero col progresso della civiltà, si sarebbero usati animali al posto di esseri umani. Ma già recensendo la tesi del sacrificio-*mlk* di Eissfeldt, Bea faceva notare che le tesi sul sacrificio dei bambini e sull'idea di sostituzione si basano su considerazioni generali riguardanti lo sviluppo della religione israelitica.<sup>40</sup> Nel caso particola-

<sup>39</sup> B. PONGRATZ-LEISTEN, «Ritual Killing and Sacrifice in the Ancient Near East», in FINSTERBUSCH – LANGE – RÖMHELD (edd.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, 3-33, si stupisce che questi studiosi abbiano implicitamente preso come modello il sacrificio cristiano della messa (8).

<sup>40</sup> A. BEA, «Kinderopfer für Moloch oder für Jahwe? Exegetische Anmerkungen zu O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff*», in *Bib* 18(1937), 95-107.



re il punto fermo era costituito dalla teoria di Robertson Smith, dove un ruolo fondamentale era svolto dal sacrificio del cammello degli antichi arabi, che avrebbe sostituito un precedente sacrificio umano. Le informazioni provengono da Nilo di Ancira (sec. V d.C.) che riporta l'avventura del proprio figlio, Teodulo, che stava per essere sacrificato.<sup>41</sup> Henninger ha esaminato l'influenza di questa teoria e la sua diffusione tra gli studiosi, ma ha mostrato l'inaffidabilità della fonte, eppure la tesi, per inerzia, è sopravvissuta alla sua confutazione.<sup>42</sup> Lo stesso si può dire per la sua precedente critica alla teoria del sacrificio umano presso gli arabi.<sup>43</sup>

Mettiamo provvisoriamente tra parentesi la categoria di sacrificio e utilizziamo una categoria sociologica più ampia per descrivere il cosiddetto sacrificio. L'offerta sacrificale, infatti, potrebbe essere classificata come un dono, una prova, un rito di passaggio. Assieme a questo cambio di prospettiva, dobbiamo anche esaminare il posto del bambino nella società.

Un elemento del dibattito sul sacrificio dei bambini riguarda proprio chi siano i bambini. Da una parte nei *tofet* si sono trovati resti di feti e di neonati o morti sotto l'anno di età,<sup>44</sup> dall'altra parte nell'AT non si parla di bambini ma di figli e figlie, inoltre il caso di Isacco e della figlia di Iefte si riferisce a una persona che sa parlare e ha superato l'età della ragione.<sup>45</sup> Se consultiamo un documento ufficiale per stabilire chi è un bambino, leggiamo nel primo articolo della *Convenzione internazionale sui diritti dell'infanzia* approvata dall'ONU nel 1989: «a child means every human being below the age of eighteen years». Diffi-

<sup>41</sup> W.R. SMITH, *Lectures on the Religion of the semites. First series. The fundamental institutions*, New York 1889, 342s (<sup>3</sup>1927, 362s). I testi si possono vedere in PG 79,612s.642s. Per Henninger questo Nilo va distinto dall'autore dell'epistolario.

<sup>42</sup> J. HENNINGER, «Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?», in *Anthropos* 50(1955), 81-148.

<sup>43</sup> J. HENNINGER – P.W. KOPPERS, «Das Opfer in den altsüdarabischen Hochkulturen», in *Anthropos* 37-40(1942-1945), 779-810. In particolare afferma che non ci sono sicuri esempi di sacrifici di bambini: J. HENNINGER, «Menschenopfer bei den Arabern», in *Anthropos* 53(1958), 721-805, soprattutto 798.

<sup>44</sup> Sulle difficoltà di datazione dei bambini morti vedi L. BUCHET – I. SÉGUY, «L'âge au décès des enfants: âge civil, âge biologique, âge social?», in F. GUSI – S. MURIEL – C. OLARIA (edd.), *Nasciturus, infans, puerulus, vobis mater terra: la muerte en la infancia* (Prehistoria i arqueologia 68), Diputación de Castellón 2008, 25-40, e gli altri contributi del volume dedicati alla metodologia.

<sup>45</sup> Solo in Is 57,5 si dice che vengono sacrificati (*šḥṭ*) bambini (*yldym, parvulos*), ma si può intendere anche come figli (*τέκνα*).



cilmente un adolescente accetterebbe questa definizione, ma essa mette in luce chiaramente che le età della vita sono una costruzione sociale.<sup>46</sup>

Negli ultimi anni si sono moltiplicate le ricerche sulla storia dell'infanzia, a partire dal famoso studio di Ariès, secondo cui nel medioevo non ci sarebbe stato il concetto di infanzia come consapevole fase della vita distinta da quella dell'adulto, ma esso sarebbe nato fra il XVI sec. e la fine dell'Ancien Régime.<sup>47</sup> Al contrario, deMause risale molto indietro nel tempo e ricostruisce una storia più tragica, dove il bambino è stato, sempre e ovunque, vittima di famiglie cattive e violente.<sup>48</sup> Ma l'*infans* è muto: viene parlato da altri, è una rappresentazione sociale.

La storia non riesce però a ricostruire la dimensione emozionale presente nel rapporto tra i genitori e i loro bambini. L'uomo moderno, che vive in una società puerocentrica, reagisce emotivamente quando sente parlare di sacrifici di bambini e, di conseguenza, cerca di immaginare una giustificazione razionale per questo rito. Spesso si afferma che così l'uomo offre alla divinità ciò che ha di più caro, ma stiamo proiettando sugli antichi i nostri ragionamenti. Se leggiamo una storia dell'infanticidio ci rendiamo invece conto che esso è una procedura normale per eliminare bambini deformi, malati o che avrebbero costituito una minaccia alle risorse della comunità.<sup>49</sup> Dall'infanticidio va tenuta distinta l'esposizione dei bambini, che è ben nota nell'antichità e già allora costituiva anche un soggetto letterario. Solo nell'Occidente cristiano si è cominciato a creare strutture per accogliere i bambini esposti, come la famosa «ruota» e gli orfanotrofi.<sup>50</sup> Il bambino che, da una parte, viene esposto e, dall'altra, viene raccolto e accolto in un

<sup>46</sup> Per esempio, Agostino faceva un parallelismo tra le sei epoche del mondo e le sei età dell'uomo: infanzia, puerizia, adolescenza, gioventù, maturità, vecchiaia; *PL* 34,192 = *De genesi contra manich.* I, 42 (c. XXIV).

<sup>47</sup> P. ARIÈS, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Bari 2002 (orig. fr. 1960). È noto che Rousseau invitava il precettore a favorire l'istinto del bambino, senza opprimerlo perché «metà dei bambini che nascono tutt'al più arriva all'adolescenza: è probabile che il vostro allievo non raggiungerà l'età adulta»: *J.J. Émile, ou, De l'éducation*, La Haye 1762, 148.

<sup>48</sup> L. DE MAUSE (ed.) *The History of Childhood. The evolution of parent-child relationships as a factor in history*, New York 1974.

<sup>49</sup> W. LANGER, «Infanticide: a historical survey», in *History of Childhood Quarterly* 1(1974), 353-366.

<sup>50</sup> Orfanotrofi e brefotrofi sono già nominati nella legislazione giustiniana: GODEFROY, «Infanticide». LANGER, «Infanticide», 359, scrive che nel 1833 in Francia furono raccolti negli ospedali 164.319 bambini abbandonati. Per l'epoca antica vedi M. KLEIJWEGT, «Kind», in *RAC* 20(2004), 865-947.



ospedale rivela la contraddizione di fondo di una società che da una parte pratica l'abbandono e dall'altra lo condanna.

Tenendo conto della storia dell'infanzia, a questo punto è chiaro che la negazione o l'affermazione del sacrificio di bambini non cambia una storia di violenze che arriva fino ai nostri giorni, spesso camuffate nelle forme di sfruttamento del lavoro minorile, tipiche della produzione industriale, che fin dall'inizio è segnata dallo sfruttamento di bambini. Negli ultimi vent'anni del XX secolo le stime della mortalità infantile sotto i cinque anni parlavano di venti milioni di morti ogni anno.<sup>51</sup>

Accanto a questa cifra bisogna aggiungere i casi di violenze familiari che la cronaca registra quotidianamente e che spiegano il fiorire nei paesi anglosassoni di studi sul figlicidio. Anche se l'interesse per questa problematica è precipuamente forense,<sup>52</sup> le ricerche hanno affrontato il problema dal punto di vista storico.<sup>53</sup> Diverse spiegazioni sono state proposte, a cominciare da modelli biologici ed economici.<sup>54</sup> Si è colto l'emergere di uno scontro nella costruzione della «maternità» in cui le donne reagiscono al controllo sociale imposto da un modello creato da intellettuali maschi,<sup>55</sup> oppure si sono trovate particolari sindromi per circoscrivere questo fenomeno come una malattia.<sup>56</sup> Lo stu-

<sup>51</sup> G.B. SGRITTA, «Infanzia», in *Enciclopedia delle scienze sociali* 4(1994), 679-690.

<sup>52</sup> D. BOURGET – J. GRACE – L. WHITEHURST, «A Review of Maternal and Paternal Filicide», in *The Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law* 35(2007), 74-82, presenta una rassegna delle diverse classificazioni del figlicidio.

<sup>53</sup> Tra gli studiosi americani domina la ricostruzione storica di deMause: G.B. PALERMO, «Murderous Parents», in *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology* 46(2002), 123-143; L.L. SCHWARTZ – N.K. ISSER, *Endangered Children: Homicide and Other Crimes. Second Edition*, Boca Raton-London-New York 2012 (la prima ed. del 2007 aveva come titolo: *Child homicide: parents who kill*).

<sup>54</sup> J. GOTTSCHALL, «An Evolutionary Perspective on Homer's Invisible Daughters», in *Interdisciplinary Literary Studies* 4(2003), 36-55, riporta diversi studi in cui si mostra la diffusione in molte culture di questa pratica: casi di infanticidio in società di cacciatori-raccoglitori, orticoltori e società agrarie toccano il 5-50% dei bambini nati vivi. A. GILADI, «Some Observations on Infanticide in Medieval Muslim Society», in *International Journal of Middle East Studies* 22(1990), 185-200, ha una buona sintesi di dati, cui possiamo aggiungere l'usanza preislamica di seppellire le figlie femmine alla nascita, la cui proibizione coranica costituisce ancora oggi la base per la discussione sulla pianificazione delle nascite: F. LEEMHUIS, «Wa'd al-banāt», in *Encyclopédie de l'Islam*, 11, 6-7.

<sup>55</sup> K.M. BOTELHO, «Maternal Memory and Murder in Early-Seventeenth-Century England», in *Studies in English Literature, 1500-1900* 48(2008), 111-130.

<sup>56</sup> J. STROUD – C. PRITCHARD, «Child Homicide, Psychiatric Disorder and Dangerousness: A Review and an Empirical Approach», in *The British Journal of Social Work* 31(2001), 249-269.

dio delle sentenze nei processi mostra una differenza di trattamento: la violenza è ritenuta «normale» per i maschi e allora finiscono in prigione, mentre le donne sono trattate diversamente, perché si ritiene che la violenza non appartenga alla loro natura, e perciò subiscono un trattamento psichiatrico senza finire in prigione.<sup>57</sup> Ci sono anche casi in cui la madre vuol punire il padre dei propri figli, come Medea.<sup>58</sup> Quando il colpevole è l'uomo allora la mente corre subito a Edipo.<sup>59</sup>

Le precedenti osservazioni mostrano come la problematica dello status del bambino nella società non può essere limitata da un *tofet* e da iscrizioni su steli, che vengono interpretate alla luce di una psicologia delle passate civiltà costruita dal moderno ricercatore che, a seconda dei casi, la ricostruisce come simile o come distante dalla propria. Se già siamo in difficoltà a spiegare gli infanticidi dei nostri giorni e quelli di epoche storiche delle quali abbiamo ampia documentazione, tanto più sarà difficile capirli quando le fonti tacciono.

Da tempo è stata dimostrata la genesi e l'inconsistenza delle categorie interpretative di Robertson Smith, come il concetto di totemismo,<sup>60</sup> ma esse sono sopravvissute, perché quando un'informazione è ben confezionata, spesso nella forma di slogan onniesplicativo, e viene messa in circolazione, allora diventa difficile eliminarla: ne sono un esempio le cosiddette leggende metropolitane.<sup>61</sup> Osserviamo, invece, il sistema sociale.<sup>62</sup> In ogni sistema sociale c'è una distinzione tra membri e non membri, tra chi partecipa a pieno titolo alla vita sociale, con i suoi doveri e diritti, e chi ne è escluso (anche solo momentaneamente, come il malato). Le persone occupano uno status e hanno un ruolo che dipende anche dalle classi di età. Ma nel corso della storia la linea che divide integrazione ed esclusione si sposta e contribuisce a modificare anche la classificazione delle persone. È in questo sistema sociale

<sup>57</sup> A. WILCZYNSKI, «Mad or bad? Child-Killers, Gender and the Courts», in *The British Journal of Criminology* 37 (1997), 419-436.

<sup>58</sup> M.S. CYRINO, «When Grief Is Gain: The Psychodynamics of Abandonment and Filicide in Euripides' "Medea"», in *Pacific Coast Philology* 31(1996), 1-12; A. CAVALLONE, «La sindrome di Medea: cosa spinge una madre ad uccidere il proprio figlio», in *Psychofenia* 11/18(2008), 123-171.

<sup>59</sup> A. DUNDES, «The 1991 Archer Taylor Memorial Lecture. The Apple-Shot: Interpreting the Legend of William Tell», in *Western Folklore* 50(1991), 327-360.

<sup>60</sup> Condividiamo le critiche di C. LÉVY-STRAUSS, *Il totemismo oggi*, Milano 1964 (orig. fr. 1962).

<sup>61</sup> E. MORIN, *Medioevo moderno a Orléans*, Torino 1980 (orig. fr. 1969).

<sup>62</sup> È l'approccio di SGRITTA, «Infanzia».

che bisogna osservare la posizione che può assumere il bambino, prima di sapere se i bambini erano sacrificati o no.

### Alla ricerca di un altro punto di vista: il fuoco

Quando la dea Teti ebbe un figlio da Peleo, desiderò renderlo immortale e, di nascosto da Peleo, era solita di notte metterlo nel fuoco per distruggere l'elemento mortale che il figlio aveva ereditato dal padre, mentre di giorno lo ungeva d'ambrosia. Ma Peleo la tenne d'occhio e, vedendo il bambino contorcersi nel fuoco, gridò. Allora Teti, impedita di raggiungere il suo scopo, abbandonò il bambino e se ne andò dalle nereidi. Così Apollodoro racconta la nascita di Achille e ci mette davanti a un'alternativa: quando la Bibbia parla di figli fatti «passare per il fuoco» intende riferirsi a un sacrificio oppure può esserci un altro significato? Finora gli studiosi si sono comportati come Peleo, gridando allo scandalo di bambini bruciati e sacrificati, qui invece cercheremo di guardare il problema dalla prospettiva di Teti.

Si potrebbe porre il problema anche in termini meno mitologici, citando il capitolo 59 della *Regola* di San Benedetto: «Se qualche persona facoltosa volesse *offrire* il proprio figlio a Dio nel monastero e il ragazzo è ancora piccolo, i genitori stendano la domanda di cui abbiamo già sopra parlato e avvolgano nella tovaglia dell'altare la petizione e la mano del bimbo insieme con l'oblazione, e così lo *offrano*». Se qualcuno poco sensibile alle metafore leggesse il commento di Ildemaro potrebbe concludere che il bambino era sacrificato: «sicut oblatio efficitur holocaustum Domino, ita etiam ille infans holocaustum Domino efficiatur».<sup>63</sup> Si potrebbero citare racconti sui Padri del deserto in cui sono narrate anche uccisioni dei propri figli, ma con l'intento di rappresentare la rinuncia del monaco a una propria famiglia e a una propria discendenza.<sup>64</sup>

<sup>63</sup> Il commento di Ildemaro (di Corbie? †850ca.) era un tempo attribuito a *Pauli Warnefridi diaconi in sanctam Regulam Commentarium*, Montecassino 1880, vol. 1, 549.

<sup>64</sup> C.T. SCHROEDER, «Child Sacrifice in Egyptian Monastic Culture: From Familial Renunciation to Jephthah's Lost Daughter», in *Journal of Early Christian Studies* 20(2012), 269-302, riporta diversi esempi in cui ricompare il modello di Isacco o della figlia di Iefte: si tratta di prove per l'iniziazione del monaco. In *Apophthegma patrum*, Sisoies 10, si racconta di un monaco che come prova deve gettare il proprio figlio nel fiume, ma poi il figlio si salva (PG 65,394-395). F. NAU, «Histoires des solitaires Egyptiens», in *Revue de l'Orient Chrétien* 14(1909), 378, in greco (*Vitae patrum* 295): un monaco deve gettare il proprio figlio in un forno.

Ritorniamo alla società greca. L'episodio narrato da Apollodoro si ritrova in più autori e in diverse varianti. Per esempio, Demetra cerca di rendere immortale il bambino, ma viene scoperta e allora se ne va lasciando il bambino a terra o lasciandolo bruciare nel fuoco, oppure la stessa storia è riferita a Iside che fa lo stesso col figlio di un re di Byblos.<sup>65</sup> Questo primo gruppo di testi mostra che far passare i figli per il fuoco non significa sacrificare, ma trasformare lo status dei figli. Per esprimerci in una formulazione più generale possiamo definirlo un rito di passaggio.<sup>66</sup> Lo stesso si potrebbe dire del bambino presentato al monastero secondo la regola di San Benedetto.

Accanto a questo fuoco che trasforma si può ricordare un altro fuoco collegato alla vita. Si racconta che le Moire visitarono Meleagro, il settimo giorno dopo la sua nascita. Esse annunciarono che il bambino sarebbe morto quando il tizzone che bruciava nel focolare fosse stato tutto consumato. All'udire ciò la madre tolse subito il tizzone e lo mise in una cassetta.<sup>67</sup> Si tratta di un tema folklorico diffuso in tutta Europa e ancora attestato nel secolo scorso.<sup>68</sup> La presenza del fuoco alla nascita di un bambino si spiega alla luce del tipico rituale greco dell'*amphidromia*: al quinto giorno della nascita le donne venute per il parto si purificano le mani, poi corrono (τρέχοντες) attorno al focolare tenendo il bimbo, mentre i parenti mandano regali. Il nome viene poi dato al decimo giorno.<sup>69</sup> Anche a Roma vi era un atto formale di accettazione del neonato come membro della famiglia da parte del padre (*liberos tollere*), che in caso contrario poteva essere esposto.<sup>70</sup>

<sup>65</sup> APOLLODORO, *Biblioteca* 3,13.6; il passo è preso da APOLLONIO RODIO, *Argonautica* 4,867-879, e si trova anche in PAUSANIA 10,31.4. Con Demetra: *Inno a Demetra* 236-254; APOLLODORO, *Biblioteca* 1,5.1; *Frammenti orfici* 49 (Kern). Con Iside: PLUTARCO, *Iside e Osiride*, 15-16 (357B-C). Per Achille si possono vedere tutte le citazioni in *PWRE* 1 (1894), 225. Per un'altra tradizione sulla nascita di Achille vedi LICOFRONE, *Alessandra* 177-179, e altri testi riportati in J.G. FRAZER (ed.), *Apollodorus. The Library*, London 1921, vol. 2, 69 nota 4.

<sup>66</sup> OVIDIO, *Metamorfosi* 9,235-265: Ercole viene bruciato su una pira e Giove lo trasforma in divinità. Per il rapporto tra fuoco e divinizzazione si potrebbe citare Elia assunto in cielo in un carro di fuoco (2Re 2,11) e l'araba fenice che risorge dalle sue ceneri.

<sup>67</sup> APOLLODORO, *Biblioteca*, 1,8,2; OVIDIO, *Metamorfosi* 8,445-525; ESCHILO, *Coevole* 604-611; BACCHILIDE, *Epinici* 5,136-143; PAUSANIA 10,31.4; altri testi sono citati in *Apollodorus. The Library*, vol. 1, 65 nota 5.

<sup>68</sup> R.W. BREDNICH, «Meleager», in *Enzyklopädie des Märchens* 9, 547-551. Per il ruolo delle Moire o Parche vedi Id., «Schicksalsfrauen», *ibid.* 11(2004), 1395-1404; per la funzione del tizzone vedi V. CORDUN, «External soul», *ibid.* 4(1984), 700-710.

<sup>69</sup> SUIDA ed ESICCHIO s.v. Ἀμφιδρόμια; P. STENGEL, «Amphidromia», in *PWRE* 1 (1894) 1901-1902.

<sup>70</sup> E. WEISS, «Kinderaussetzung», in *PWRE* 11(1921), 463-471.

Come il passare per il fuoco può essere inteso in un senso diverso da quello sacrificale, altrettanto i *tofet* possono essere semplicemente dei cimiteri. Infatti, è stato ipotizzato che i resti trovati sono quelli di bambini che «non appartenevano ancora alla comunità, perché erano deceduti prima dell'iniziazione, cioè prima di essere chiamati a partecipare al rito d'ingresso nel consesso degli adulti, equivalente al nostro battesimo o alla circoncisione presso il mondo ebraico e islamico». <sup>71</sup> I sostenitori di questa interpretazione si limitano a citare un generico rito di iniziazione, senza operare le opportune distinzioni. Tale termine è piuttosto equivoco: da una parte, conserva una connotazione religiosa perché deriva dalla cerimonia in cui si entra in un'associazione misterica; dall'altra, è usato per indicare un complesso di riti di integrazione sociale legati a particolari momenti critici della vita individuale: si entra nella comunità, tra gli adulti o in certi gruppi, attraverso prove o ricevendo particolari istruzioni. <sup>72</sup> In questo secondo caso si acquisisce anche una nuova identità sociale.

La diffusione e la persistenza fino ai nostri giorni sotto diverse forme dell'iniziazione è stata illustrata da Mircea Eliade. <sup>73</sup> Egli sottolinea più volte il ruolo del fuoco. Ad esempio, in una tribù australiana i novizi vengono portati di fronte a un fuoco e si ordina loro di guardare il fuoco: «per dieci o dodici minuti i ragazzi vengono 'arrostiti' al fuoco». <sup>74</sup> Eliade sottolinea il carattere religioso dell'iniziazione, che come ogni rito sarebbe una ripetizione della cosmogonia e perciò implica una morte, che corrisponde al ritorno provvisorio al caos. Ma, dal

<sup>71</sup> BARTOLONI, «Un pietoso rito funebre», 75; ID., «Appunti sul tofet».

<sup>72</sup> Nel contesto iniziatico si possono spiegare anche tutte le prove che un eroe sostiene: vedi le voci «Bewährungsprobe», «Mutprobe», «Versuchung» nella *Enzyklopädie des Märchens*. Anche la successione tra battesimo e tentazioni di Gesù (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13; Mc 1,12-13) segue la struttura di un rito di passaggio.

<sup>73</sup> M. ELIADE, *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia 1974 (orig. ingl. 1958).

<sup>74</sup> *Ibid.*, 24; qui Eliade riporta in nota fonti relative ad altre tribù che usano l'«arrostitimento rituale». Avremmo potuto citare tutti e quattro i volumi delle *Mythologiques* di Claude Lévi-Strauss, dove il fuoco svolge un ruolo importante nel passaggio dalla natura alla cultura, cioè dal crudo al cotto. Ci limitiamo a citare la conclusione di C. LÉVI-STRAUSS, *Il crudo e il cotto*, Milano 1966 (orig. fr. 1964), 439: «Questa rapida evocazione di usanze... permette almeno di offrirne una definizione provvisoria: si fanno "cuocere" degli individui intensamente impegnati in un processo fisiologico: neonato, partoriente, ragazza pubere. La congiunzione di un membro del gruppo sociale con la natura deve essere mediata grazie all'intervento del fuoco di cucina, che normalmente ha il compito di mediare la congiunzione del prodotto crudo e del consumatore umano, e per opera del quale, dunque, un essere naturale è *cotto* e insieme *socializzato*».

punto di vista profano l'iniziazione è una forma di aggregazione alla comunità per il nuovo nato, che in tal caso non deve fare una regressione al caos prima del passaggio a un nuovo status. Si può pensare a un rituale di gestione familiare come quello dell'*amphidromia* o del *tol-lere*. Dunque, l'espressione biblica «passare per il fuoco» può indicare un rito di aggregazione alla società, che gli autori biblici criticano perché lo interpretano in un senso negativo. Anche il giudaismo avrà poi il suo rituale d'iniziazione: la circoncisione.

Al posto di una categoria culturale e sociale come quella di iniziazione, che segna di solito l'ingresso nella vita adulta, è meglio parlare con Arnold Van Gennep di riti di passaggio, che segnano le fondamentali situazioni critiche dell'esistenza dell'individuo.<sup>75</sup> Il bambino viene innanzitutto separato dal suo mondo precedente con un rito in cui si taglia qualcosa (per esempio, resezione cerimoniale del cordone ombelicale), poi ci sono i riti di aggregazione, che servono a «introdurre il bambino nel mondo»: per esempio, imposizione del nome, allattamento rituale, prima dentizione, battesimo. Abbiamo visto precedentemente che lo status di bambino è una costruzione sociale, perciò possiamo supporre che anche nel mondo punico ed ebraico ci fossero dei rituali di aggregazione alla società.

L'importanza dei riti di passaggio è emersa in molti campi di studio. Nello studio del folklore è ormai un punto fermo l'interpretazione di molte prove come riti d'iniziazione.<sup>76</sup> Vladimir Propp alla fine dell'inventario dei motivi ricorrenti nelle favole conclude che «il ciclo dell'iniziazione è la base più antica del racconto di fate».<sup>77</sup> Questa linea è stata seguita da numerosi studi, alcuni dei quali toccano direttamente il tema dell'uccisione dei bambini, come nelle note favole di *Hänsel e*

<sup>75</sup> A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, Torino 1981, 43-56: c. 5 «La nascita e l'infanzia».

<sup>76</sup> Si può ricordare un antecedente a questa svolta «iniziatica» nella ricca documentazione etnografica raccolta da A. WINTERSTEIN, *Die Pubertätsriten der Mädchen und ihre Spuren im Märchen. Eine psychoanalytische Studie*, Leipzig-Wien-Zürich 1928, che già spiegava le favole in rapporto ai riti d'iniziazione. Il cambiamento di prospettiva si può notare confrontando M. BETH, «Kinderopfer», in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 4(1931-32), 1361-1364, con R. BECKER, «Initiation», in *Enzyklopädie des Märchens* 7, 183-188.

<sup>77</sup> V. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino 1949 (orig. russo 1946), 566. Dal nostro punto di vista non importa sapere se il racconto rifletta un preciso stadio di cultura oppure se lo scenario iniziatico rappresenti un modello archetipo e astorico: M. ELIADE, *Mito e realtà*, Torino 1966, 231-240, *Appendice I*: «I miti e i racconti di fate».



*Gretel, Biancaneve, Cappuccetto Rosso, La bella addormentata*.<sup>78</sup> Questa svolta antropologica nello studio delle favole reagisce, da una parte, a quelle letture che cercavano di collocare le favole in precisi contesti storici (per esempio, *Cappuccetto Rosso* nel Settecento francese caratterizzato da fame, calamità, briconaggio), dall'altra, a quelle interpretazioni psicologiche o psicanalitiche, enfatizzate da Bruno Bettelheim.<sup>79</sup> Il punto di partenza è stata la constatazione che le raccolte di favole da Perrault ai Grimm erano destinate a un pubblico adulto e alla luce di questa premessa si è cercato di interpretare l'indulgere sulle fantasie omicide dei genitori.

Tenendo presente questo nuovo quadro di riferimento possiamo esaminare una prova fondamentale a favore dell'ipotesi del sacrificio di bambini: Gen 22. Nell'episodio del sacrificio di Isacco si è vista sia l'origine della sostituzione di un animale al posto di un essere umano come vittima sacrificale sia la condanna dei sacrifici umani.<sup>80</sup> Essa è così diffusa nella produzione esegetica che spesso non si sente neppure il bisogno di giustificarla. Si tratta di una tesi che si presta a un uso teologico e apologetico, perché ha il vantaggio di mostrare la su-

<sup>78</sup> La bibliografia è sterminata; si possono vedere le singole voci nella *Enzyklopädie des Märchens* («Hänsel und Gretel», «Schneewittchen», «Rotkäppchen», «Schlafende Schönheit»). Il punto di partenza per l'analisi delle singole fiabe è l'articolo di N.J. GIRARDOT, «Initiation and Meaning in the Tale of Snow White and the Seven Dwarfs», in *The Journal of American Folklore* 90(1977), 274-300; la reazione di J. STEVEN, «The Pitfalls of Snow White Scholarship», *ibid.* 92(1979), 69-73, mostra la resistenza dei filologi, interessati alle varianti, nei confronti dello sguardo antropologico; subito risponde GIRARDOT, «Response to Jones: "Scholarship is never Just the Sum of All Its Variants"», *ibid.*, 73-76. Abbiamo anche consultato: J.S. SWANN, «On Analyzing Fairy Tales: "Little Red Riding Hood" Revisited», in *Western Folklore* 46(1987), 97-106; C. BACCHILEGA, «Cracking the Mirror Three Re-Visions of "Snow White2"», in *Boundary 2: an international journal of literature and culture* 15/3-16/1(1988), 1-25; S. BARZILAI, «Reading "Snow White": The Mother's Story», in *Signs* 15(1990), 515-534; R. FREUDENBURG, «Illustrating Childhood - "Hansel and Gretel"», in *Marvels & Tales* 12(1998), 263-318; J. JORGENSEN, «Innocent Initiations: Female Agency in Eroticized Fairy Tales», in *Marvels & Tales* 22(2008), 27-37; J. ZIPES, «The Meaning of Fairy Tale within the Evolution of Culture», in *Marvels & Tales* 25(2011), 221-243; M.A. ABATE, «"You Must Kill Her": The Fact and Fantasy of Filicide in "Snow White"», in *Marvels & Tales* 26(2012), 178-203.

<sup>79</sup> B. BETTELHEIM *Il mondo incantato. Uso, importanza e significati psicoanalitici delle fiabe*, Milano 1977 (orig. ingl. 1975).

<sup>80</sup> C.F. KEIL - F. DELITZSCH, *Biblical Commentary on the Old Testament. Volume I: The Pentateuch*, Edinburgh 1885, 253; al contrario H. GUNKEL, *Genesis* (HAT 1,1), Göttingen<sup>2</sup> 1902, 213, pensa che si tratti di una saga riguardante l'offerta di bambini a J'e-r'u'el (v. 14 dal gioco di parole col verbo r'h).

periorità della religione biblica sulle altre. Una tesi alternativa, che risente di tematiche kierkegaardiane, mette al centro Abramo: lo scopo di Gen 22 sarebbe quello di convincere il lettore all'incondizionata obbedienza a Dio, tipica di momenti di crisi.<sup>81</sup> Accanto a queste due interpretazioni tradizionali ne sono sorte altre<sup>82</sup> e tra queste vi è l'ipotesi che si tratti di un rito di passaggio<sup>83</sup> o, più specificatamente, di un rito di iniziazione.<sup>84</sup> Infatti, vi si riconoscono i tipici elementi del rituale: separazione dalla madre, istruzione da parte di un adulto, superamento di una prova, identificazione con un animale totemico. Inoltre, anche la sua collocazione nella storia è coerente con un rito di passaggio: la morte di Sara (Gen 23) è la conseguenza della fine dell'infanzia

<sup>81</sup> Un tipico momento di crisi che spiega la redazione di questa storia è il postesilio: J.N. BREMMER, «Sacrificing a Child in Ancient Greece: the Case of Iphigeneia», in E. NOORT – E. TIGCHELAAR (edd.), *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations* (Themes in Biblical Narrative 4), Boston, MA-Leiden 2002, 21-43, qui 35; inoltre, ritiene molto discutibile l'uso di paralleli fenici per spiegare il sacrificio di Isacco (28). Anche per C. LOMBAARD, «Isaac multiplex: Genesis 22 in a new historical representation», in *HTS* 64(2008), 907-919, si tratta di un testo tardivo (280-250 a.C.) che ha subito una forte influenza deuteronomista (916).

<sup>82</sup> Per esempio, O. BOEHM, «Child Sacrifice, Ethical Responsibility and the Existence of the People of Israel», in *VT* 54 (2004), 145-156, la classifica come «reflection story», cioè una storia in cui si possono trovare gli stessi motivi come in un'altra differente storia, ma in forma invertita, come riflessa in uno specchio: il lettore è invitato a fare una comparazione con altre storie (Iefte in Gdc 11; Mesha in 2Re 3,26s) per trarre una lezione morale: l'esistenza di Israele non dipende dal sacrificio del figlio ma dall'unico figlio sopravvissuto e dalla responsabilità che il padre si assume.

<sup>83</sup> Ne accenna di passaggio H.-P. MÜLLER, «Genesis 22 und das *mlk*-Opfer», in *BZ* 41(1997), 237-246, particolarmente 244, ma non ne offre una spiegazione: il bambino viene riscattato attraverso l'offerta di un animale, da qui viene per lui e per i suoi genitori una benedizione che produce invulnerabilità, fecondità e benessere. Ignora lo studio di H.C. WHITE, «The Initiation Legend of Isaac», in *ZAW* 91(1979), 1-30, e l'unica fonte cui rimanda è MANNHARDT, *Wald- und Feldkulte*, vedi sotto nota 100.

<sup>84</sup> Riprendiamo l'argomento da WHITE, «The Initiation», che va messo in parallelo col suo precedente articolo: ««The Initiation Legend of Ishmael», in *ZAW* 87(1975), 267-306. Nel rito d'iniziazione sono al centro il padre e il figlio, mentre nei racconti di esposizione, come quello di Hagar, sono al centro la madre e il figlio. White parte dall'osservazione di J.E. HARRISON, *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge 1912, 23, secondo cui i sacrifici umani sono rari, ma la finta uccisione di un bambino nei riti d'iniziazione è praticamente universale. White fa un confronto tra Gen 22 e il mito di Atamante e Frisso nella versione di APOLLODORO, *Bibliotheca* 1,9.1; in OVIDIO, *Metamorfosi* 4,416-542, il mito è diverso. A. CALVETTI, «Tracce di riti di iniziazione nelle fiabe di Cappuccetto Rosso e delle Tre Ochine», in *Lares* 46(1980), 487-496, identifica lo schema iniziatico nell'episodio di Isacco, erroneamente chiamato Giacobbe (493); per questo stesso collegamento vedi I. LEVI, «Pinocchio. The Puberty Rite of a Puppet», in *Dialeghestai. Rivista telematica di filosofia* 4(2002) on-line: <http://mondodomani.org/dialeghestai/>

di Isacco e la raggiunta maturità è la condizione per il matrimonio di Isacco (Gen 24).<sup>85</sup>

A chi, invece, collega Gen 22 alla teoria del sacrificio dei bambini è stato obiettato che di fatto non c'è nessun sacrificio: Isacco torna a casa vivo. Altrettanto si può dire dell'altro testo messo in connessione col sacrificio di bambini: il voto di Iefte (Gdc 11) che richiederebbe il sacrificio della figlia.<sup>86</sup> Anche qui ci sono molti dubbi, perché non viene esplicitamente detto che la figlia sia stata sacrificata, per cui sono sorte diverse interpretazioni. Kimchi avrebbe diffuso l'idea che la figlia non fu sacrificata, ma chiusa in casa, senza sposarsi. L'idea fu seguita da altri, che hanno invece supposto che la figlia si sarebbe dedicata al servizio di un santuario.<sup>87</sup> Il dibattito tra la tesi sacrificale e quella non sacrificale nel caso Gdc 11 è proseguito anche in epoca moderna ed è giunto fino ai nostri giorni.<sup>88</sup> Ogni interpretazione ha alle sue spalle una posizione ideologica: se la storia veniva usata per promuovere gli ordini monastici, allora gli avversari preferivano la tesi sacrificale; ma a

<sup>85</sup> A questo proposito è interessante notare come una scarsa attenzione all'antropologia culturale possa creare un'incomprensione. R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, Brescia 1990, 72, mostra come tre scene di fidanzamento sono costruite sullo stesso schema (Gen 24,10-61; 29,1-20; Es 2,15b-21) e della prima scena scrive: «Isacco sorprende per la sua assenza dalla scena: è questo in effetti l'unico caso in cui a incontrare la ragazza al pozzo non è l'interessato, bensì un suo rappresentante. Questa sostituzione è in piena sintonia con tutta l'esistenza di Isacco, che risulta chiaramente il più passivo di tutti i patriarchi». L'antropologo invece capovolgerebbe la domanda: perché è presente il fidanzato invece del mediatore nelle altre due scene? Questa è la domanda che si farebbe chi sa che il matrimonio romantico è un'invenzione occidentale recente, ma di regola vigono forme di matrimonio razionale, preferenziale o combinato, dove il sensale dei matrimoni ha un importante ruolo sociale.

<sup>86</sup> M. BAUKS, «The Theological Implications of Child Sacrifice in and beyond the Biblical Context in Relation to Genesis 22 and Judges 11», in FINSTERBUSCH – LANGE – RÖMHELD (edd.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, 65-86, ritiene che i due episodi, assieme a 2Re 3, vanno chiaramente distinti dal sacrificio a *mlk*, che la Bibbia presenta come eredità del paganesimo (84). ID., «Kinderopfer als Weihe- oder Gabenopfer. Anmerkungen zum *mlk*-Opfer», in M. WITTE – J.F. DIEHL (edd.): *Israeliten und Phönizier. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt* (OBO 235), Fribourg 2008, 233-251, conclude che non ci sono al momento informazioni sicure su un sacrificio di bambini (249).

<sup>87</sup> J. BERMAN, «Medieval Monasticism and the Evolution of Jewish Interpretation of the Story of Jephthah's Daughter», in *Jewish Quarterly Review* 95(2005), 228-256, qui 230, ha identificato una fonte più antica in un pensatore karaita iraqeno del X sec.

<sup>88</sup> I sostenitori delle varie interpretazioni sono elencati in G.F. MOORE, *A Critical and exegetical Commentary on Judges* (ICC), New York 1910, 304. Vedi anche M. REISS, «Jephthah's Daughter», in *Jewish Bible Quarterly* 37(2009), 57-63. Secondo Uriel Simon l'ipotesi non sacrificale forse è influenzata dalla conoscenza del monachesimo cristiano: citato da BERMAN, «Medieval Monasticism», 230.

sua volta quando la tesi sacrificale venne usata dai deisti durante l'illuminismo per attaccare l'irrazionalità della fede, allora i cristiani hanno ripreso la tesi non sacrificale.<sup>89</sup> Anche se in Gdc 11 si possono riconoscere gli elementi di un rito di passaggio<sup>90</sup> qui ci basta segnalare che i testi citati a favore della teoria del sacrificio dei bambini si possono interpretare in un altro senso.<sup>91</sup>

Ritorniamo all'episodio della nascita di Achille. Esso suggerisce un diverso significato del «passare per il fuoco» che, contemporaneamente, potrebbe spiegare l'esistenza di quelle necropoli infantili chiamate tradizionalmente *tofet*. In un passo del Talmud babilonese (*Sanhedrin* 64a-b) i bambini vengono dati al sacerdote che accende due grandi fuochi e li fa passare in mezzo (cf. il rituale dell'alleanza di Gen 15,17), perciò si può pensare che i bambini siano consegnati per essere allevati come prostituti sacri.<sup>92</sup> Oltre a questa interpretazione, una più attenta analisi delle fonti rabbiniche ne identifica altre due: la prima, che significa far passare il proprio figlio all'idolatria, la seconda, che «far passare a Molek» vuol dire generare un figlio da una donna pagana.<sup>93</sup> A questi testi rabbinici Weinfeld ha collegato parallelamente assiri, secondo cui i bambini non venivano bruciati ma erano dedicati (cf. i *netinim* «oblato» in Esd-Ne) a *Mlk*, cioè una divinità-re (Hadad o Baal).<sup>94</sup> Questa ipotesi ha avuto poco seguito negli studi successivi

<sup>89</sup> A. LINTON, «Sacrificed or Spared? The Fate of Jephthah's Daughter in Early Modern Theological and Literary Texts», in *German Life and Letters* 57(2004), 237-255; ID., «Accounts of Child Sacrifice in German Bibles for Children, 1600-1900», in *The Modern Language Review* 105(2010), 455-478.

<sup>90</sup> È l'ipotesi di M. BAL, *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*, Chicago, IL 1988, citata da J.C. EXUM, *Fragmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives* (JSOT 163), Sheffield 1993, 39. Si possono identificare anche motivi folklorici, come quello del bambino offerto a una divinità o a un demone in caso di pericolo: L. RÖHRICH, «Kinder dem Teufel verkauft oder versprochen», in *Enzyklopädie des Märchens* 7, 1247-1253.

<sup>91</sup> Purtroppo l'atteggiamento più semplice è quello di ignorare le tesi contrarie, come fa T.S. DAVIS, «The Condemnation of Jephthah», in *Tyndale Bulletin* 64(2013), 1-16, dove passa in rassegna la vasta letteratura femminista sull'argomento, ma sempre all'interno del paradigma sacrificale.

<sup>92</sup> N.H. SNAITH, «The Cult of Molech», in *VT* 16(1966), 123-124.

<sup>93</sup> I testi sono in M. WEINFELD, «The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background», in *Ugarit-Forschungen* 4(1972), 133-154, particolarmente 142-143; in sintesi ID., «Moloch, Cult of», in *Encyclopaedia Judaica*, 12, 230-233.

<sup>94</sup> M. SMITH, «A Note on Burning Babies», in *JAOS* 95(1975), 477-479, ritiene inutilizzabili le fonti rabbiniche e ribadisce la tesi sacrificale; ma M. WEINFELD, «Burning Babies in Ancient Israel. A Rejoinder to Morton Smith's Article in JAOS 95 (1975), 477-479», in *Ugarit-Forschungen* 10(1978), 411-413, risponde a tutte le obiezioni.

che sono stati soprattutto a favore della tesi sacrificale,<sup>95</sup> ma ha ricevuto una certa notorietà grazie ad Albertz, che scrive: «non si tratta quindi di un sacrificio di bambini, bensì di una consacrazione religiosa o di una presentazione o dedicazione di bambini... I paralleli assiri suggeriscono che i bambini così consacrati sarebbero diventati sacerdoti e sacerdotesse oppure personale cultuale per i servizi più umili come ieroduli e prostitute sacre».<sup>96</sup>

Una conferma del ruolo del fuoco nei rituali d'iniziazione lo troviamo nei misteri eleusini. Di notte in mezzo a un enorme fuoco il celebrante grida: «l'augusto Brimo ha generato un ragazzo consacrato: Brimo».<sup>97</sup> Se non bastasse la documentazione classica si possono guardare le tradizioni escatologiche nella letteratura apocrifa relativa al fuoco e al fiume di fuoco oppure le varie interpretazioni del «battesimo di fuoco» (Mt 3,11; Lc 3,16).<sup>98</sup> Spesso si dimentica l'ambivalenza del fuoco, che non solo distrugge, ma riscalda, illumina, purifica.<sup>99</sup> Comunque, non si deve concludere che l'espressione «passare per il fuoco» sia usata in senso metaforico, basti pensare al rituale degli *Hirpi sorani*, che camminavano sui carboni ardenti,<sup>100</sup> oppure a tutti i riti

<sup>95</sup> Un esempio di *petitio principii* è l'obiezione alla tesi di Weinfeld fatta da NOORT, «Child Sacrifice», 119: il numero di tombe puniche di bambini supera di gran lunga il numero che ci si aspetterebbe di morti naturali, quindi la spiegazione è che si tratta di sacrifici di bambini. Però, Weinfeld si limitava a interpretare il testo biblico, invece Noort suppone che i *tofet* servano per spiegare l'AT, ma tale legame andrebbe dimostrato e non presupposto.

<sup>96</sup> R. ALBERTZ, *Storia della religione nell'Israele antico. 1. Dalle origini alla fine dell'età monarchica* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 23), Brescia 2005 (orig. ted. 1992), 312s. Tra gli archeologi questa tesi si trova in H. BÉNICHOU-SAFAR, «Le rite d'entrée sous le joug: des stèles de Carthage à l'Ancien Testament», in *Revue de l'histoire des religions* 210(1993), 131-143. T. SEIDL, «Der ‚Moloch-Opferbrauch‘ - ein ‚rite de passage‘? Zur kontroversen Bewertung eines rätselhaften Ritus im Alten Testament», in *OTE* 20(2007), 432-455, ritiene che non si debba escludere dai contesti dei «*mlk*-Texte» un rito dell'adolescenza, però va giustificato su premesse diverse da quelle formulate da Weinfeld e Albertz.

<sup>97</sup> HIPPLYTUS, *Refutatio omnium haeresium* (GCS 26), Leipzig 1916, vol. 3, 96: 5,8.40. Per tutti i riferimenti vedi l'ampia documentazione in W.D. FURLEY, *Studies in the Use of Fire in Ancient Greek Religion*, Salem, NH 1981.

<sup>98</sup> Per le interpretazioni antiche vedi E. MANGENOT, «Baptême par le feu», in *Dictionnaire de théologie catholique*, 2, 355-360. Per l'uso del fuoco nell'iniziazione vedi anche A.F. CHAMBERLAIN, *The Child and Childhood in Folk-thought (The Child in Primitive Culture)*, New York 1896, 69s.

<sup>99</sup> D. WARD, «Feuer», in *Enzyklopädie des Märchens*, 4, 1066-1083.

<sup>100</sup> Il materiale è stato raccolto da W. MANNHARDT, *Wald- und Feldkulte aus nord-europäischer Überlieferung erläutert (= Wald- und Feldkulte. Zweiter Teil)*, Berlin 1877, 302-344. Per rituali contemporanei tipici di alcuni villaggi della Bulgaria meridionale e



collegati al solstizio d'estate, nei quali è sempre presente il fuoco (per esempio, il falò di san Giovanni Battista).

### Alla ricerca di un altro punto di vista: la morte di un bambino

Un elemento che accomuna la tesi non sacrificale con quella sacrificale è il continuo riferimento a un rito religioso. Quasi un entimema: poiché c'è un rituale allora è un atto religioso, cioè un rito di offerta o di consacrazione alla divinità. Ma nelle società antiche non sembra possibile fare una distinzione tra sacro e profano, in quanto ogni gesto della vita quotidiana può essere considerato un gesto religioso, come nella società medievale. Per ampliare il nostro quadro di riferimento, possiamo prendere in esame un noto rituale che è attestato ampiamente e ininterrottamente dal XIV al XIX secolo.<sup>101</sup>

In un'epoca di elevata mortalità neonatale la nascita di un bambino morto costituiva anche un problema religioso: il bambino non battezzato non appartiene alla comunità cristiana e non può salvarsi e andare in paradiso, pertanto deve esser seppellito al di fuori del cimitero. È questa una delle cause che ha favorito l'usanza di battezzare i bambini entro una settimana o addirittura entro un giorno. Se si colloca questa consuetudine per il battesimo nel contesto della invenzione del limbo nella teologia medievale, allora si capisce il timore dei genitori che il bambino non riceva il battesimo (si pensi anche alla questione del battesimo *in utero*). La topografia dell'al di là era omogenea a quella dell'al di qua; quindi, il bambino non battezzato non poteva entrare nel cimitero consacrato, ma era per lo più sepolto nel proprio cortile di casa, oppure poteva anche essere buttato via. Ma bastava che il bambino morto desse per un momento un segno di vita, quasi come

della Grecia settentrionale, vedi D. XYGALATAS, «Anastenaria» e «Fire-walking», in A. RUNEHÖV – L. OVIEDO (edd.), *Encyclopedia of Sciences and Religions*, Dordrecht 2013, 88-92 e 860-861.

<sup>101</sup> Vedi J. GÉLIS, *Les enfants des limbes: mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Paris 2006. Soprattutto negli ultimi decenni del Novecento si è avuto un incremento di studi di carattere regionale su questo fenomeno. Tale pratica è così diffusa che dove non è attestata si pensa ci fossero altri riti sostitutivi. Per l'Italia ci sono diversi studi di carattere locale, basati sui registri di battesimo, atti di visite pastorali, statuti sinodali, memorie di storia locale. Il punto di partenza di questi studi è stato P. SAINTYVES, «Les Résurrections d'enfants morts-nés et les sanctuaires à "répit"», in *Revue d'ethnographie et de sociologie* 2(1911), 65-74, dove si trovano già le antiche fonti a stampa sempre citate negli studi più recenti.



una breve risurrezione, perché in quel preciso momento ci si precipitasse a battezzarlo. Si sarebbe trattato di un battesimo impartito dalla levatrice o da un laico *in articulo mortis*, senza tutte le cerimonie prescritte dal rituale (in francese: *ondoisement*). In questo contesto si comprende la grande diffusione dei santuari *à répit*. Se ne sono recensiti 277 in Francia, 56 in Belgio, 14 nella Germania meridionale, 38 in Austria, 30 in Svizzera, 42 in Valle d'Aosta e Piemonte. Si tratta di santuari dove venivano portati i bambini nati morti: si deponevano su un altare o davanti a qualche statua di santo e si aspettava un segno di vita (per esempio, il movimento di un membro, una perdita di sangue, una lacrima, un cambiamento di colorito). Addirittura gli stessi fenomeni di putrefazione potevano essere interpretati come un movimento che mostrava per qualche secondo il ritorno in vita del bambino. A quel punto si provvedeva immediatamente a battezzarlo e quindi poteva poi essere seppellito nel cimitero.<sup>102</sup> La chiesa ufficiale ha sempre condannato queste pratiche, ma di fatto erano così radicate che sono durate ininterrottamente per almeno sette secoli e a volte anche con l'approvazione del clero locale.

La presenza di questi santuari mostra che per capire i rituali punici, che neppure conosciamo, avremmo bisogno di avere a disposizione anche ampie informazioni sulla mitologia e sulle teorie sull'al di là di questa società. Ma l'impressione è che queste conoscenze siano invece ricostruite a partire da ciò che si vuole spiegare. La presenza del fuoco non implica un olocausto, una combustione, perché può essere usato in vari modi, senza che l'individuo coinvolto venga effettivamente bruciato. Inoltre, quando si parla dei neonati di una determinata società bisogna essere a conoscenza anche dei riti di aggregazione alla comunità, perché la presenza di cimiteri separati per neonati è un fenomeno diffuso anche al di fuori del mondo punico.

Questi santuari *à répit* sollevano un problema metodologico: prima di chiamare *tofet* una necropoli infantile occorre avere una visione generale del trattamento dei bambini morti almeno in tutta l'area me-

<sup>102</sup> L'archeologia ha portato alla luce anche necropoli di nati-morti presso i santuari *à répit*: S. TZORTZIS – I. SÉGUY, «Pratiques funéraires en lien avec les décès des nouveaux nés», in *Socio-anthropologie* 22(2008), 75-92. Sembra che si possa risalire più indietro del XII sec. per trovare testimonianze di questo uso: V. DELATTRE, «Les sépultures de nouveau-nés au Moyen-Age: l'hypothèse d'un sanctuaire à répit précoce à Blandy-les-Tours (France, Seine-et-Marne)», in GUSI – MURIEL – OLARIA (edd.), *Nasciturus, infans, puerulus*, 183-210, riferisce della scoperta di «72 sépultures de sujets immatures, dont l'âge au décès varie entre 24/26 semaines *in utero* et 30 mois» (185).

diterranea e per un lungo periodo storico. In caso contrario si finisce per fare dei *tofet* un *unicum*, una particolarità della civiltà punica o al massimo fenicia. Questa è l'impressione che si ha dalla lettura dei lavori sui *tofet*. Eppure già gli antichi ci fornivano una traccia per trattare in modo globale il problema dei bambini, come scriveva Plutarco a proposito di Numa, che aveva stabilito: «niente lutto per un bambino che ha meno di tre anni».<sup>103</sup> Comunque, il difensore della tesi sacrificale non ha dubbi. Nel caso qualcuno gli facesse notare che nel mondo antico, e in molte altre società preindustriali, una parte dei bambini morti precocemente occupano spazi funerari diversi dalla necropoli destinato agli adulti (in molti casi sotto il pavimento della stessa abitazione), allora egli risponderebbe che «non sono propriamente necropoli differenziate. Qualunque cosa si dica, le necropoli infantili sono sempre un'eccezione». Questo scriveva Wagner vent'anni or sono,<sup>104</sup> ma recentemente la situazione si è capovolta.

Nei lavori sulle società antiche sono sempre più studiate le pratiche funerarie, che «variano in funzione dell'età al momento del decesso, esse segnano differenti stadi nell'aggregazione degli individui alla società, dalla nascita (addirittura dalla fase della gestazione) all'adolescenza... il periodo d'età inferiore all'anno corrisponde infatti a due tappe di questo processo: la nascita biologica e la nascita sociale».<sup>105</sup> Per esempio, la paleodemografia ha mostrato che anche nella Gallia romana i bambini morti disponevano di uno spazio riservato e spesso queste aree sono sfuggite agli archeologi perché lo scavo era concentrato all'interno del recinto che limitava lo spazio sepolcrale. Questo ha prodotto per molto tempo una visione distorta della mortalità nella

<sup>103</sup> PLUTARCO, *Vita di Numa* 12. Inoltre, quando Plutarco consola la moglie per la morte della figlia ricorda gli usi antichi: «ai bambini morti piccoli non si offrono libagioni e non si pratica nessuna cerimonia che è d'abitudine fare per le altre persone che muoiono»: ID., *Opere morali: Consolazione alla moglie* 11.

<sup>104</sup> C.G. WAGNER, «El sacrificio fenicio-púnico MLK: la ritualización del infanticidio», in *La problemática del infanticidio en las sociedades fenicio-púnicas: Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica, IX* (Eivissa, 1994) (Balears Associació d'Amics del Museu Arqueològic), Eivissa 1995, 23-54; ma questa è una *petitio principii*: si postula ciò che si dovrebbe dimostrare. Però, già MOSCATI, *Il sacrificio punico*, 10, scriveva: «è bene attestata nel mondo classico la separazione delle sepolture infantili da quelle degli adulti». La tesi di Wagner è criticata da S. RIBICHINI, «*Tofet e necropoli - II*», in *Rivista di studi fenici* 24(1996), 77-83.

<sup>105</sup> B. AGUSTÍ I FARJAS – A. MARTÍN – E. PONS I BRUN, «Dipòsits infantils als poblats ibers empordanesos (Catalunya)», in GUSI – MURIEL – OLARIA (edd.), *Nasciturus, infans, puerulus*, 117-142.



popolazione. Mentre un tempo si parlava di «cimiteres de bébés» oggi si preferisce distinguere due modalità principali di inumazione dei bambini: al di fuori di un contesto sepolcrale (per lo più in contesto urbano o peri-urbano, proseguendo un uso dell'età del ferro) oppure concentrate in un settore della necropoli.<sup>106</sup>

Un particolare che faceva pensare alla natura sacrificale dei resti trovati nei *tofet* era la presenza di ossa di animali, però anche in Catalogna, assieme ai resti di bambini sono stati rinvenuti anche resti di ovini o di caprini.<sup>107</sup> Anche nell'antica Mesopotamia, prima del III millennio, ci sono luoghi privilegiati nella casa per l'inumazione di bambini morti.<sup>108</sup> Quando si è trattato di interpretare questi depositi di resti di bambini sono state avanzate varie teorie tra cui l'infanticidio per motivi demografici e anche il sacrificio di fondazione o rituale, ma gli archeologi sono molto cauti a proposito di queste teorie.<sup>109</sup>

## A passo di gambero

Possiamo concludere che: «alcuni hanno creduto che ci si limitava a far saltare i bambini al di sopra di un fuoco consacrato a Moloch per consacrarli a questo idolo e per purificarli con questa *lustratio* usata in altre occasioni tra i pagani. Altri credono che li si faccia passare tra due fuochi messi l'uno di fronte all'altro per lo stesso scopo. Infine altri sostengono che si bruciavano realmente i bambini in onore di Moloch: la Scrittura fornisce molte prove di ciò». Queste parole, prese da un dizionario biblico, riassumono le posizioni attuali a proposito del «passare nel fuoco», però furono scritte nel 1712 da Augustinus Calmet.<sup>110</sup>

<sup>106</sup> R. DURAND, «Donnés paléodémographiques et classes d'âge immatures: recrutement et gestion des enfants dans les espaces funéraires galloromains», in GUSI – MURIEL – OLARIA (edd.), *Nasciturus, infans, puerulus*, 41-56, particolarmente 46s.

<sup>107</sup> AGUSTÍ I FARJAS – MARTÍN – PONS I BRUN, «Dipòsits infantils», 120. In MOSCATI – RIBICHINI, *Il sacrificio dei bambini*, 38s, sono già citate le scoperte di necropoli infantili in Spagna.

<sup>108</sup> C. FRANK, «L'inhumation des enfants en Mésopotamie à l'Âge du Bronze», in GUSI – MURIEL – OLARIA (edd.), *Nasciturus, infans, puerulus*, 231-256.

<sup>109</sup> F. GUSI JENER – S.M. ORTÍZ, «Panorama actual de la investigación de las inhumaciones infantiles en la Protohistoria del sudoeste mediterráneo europeo», in GUSI – MURIEL – OLARIA (edd.), *Nasciturus, infans, puerulus*, 257-330; M.E. SUBIRÀ I DE GALDÀCANO – N. MOLIST I CAPELLA, «Inhumacions perinatals múltiples i espais de treball en els assentaments ibers», *ibid.*, 365-386.

<sup>110</sup> *Dictionnaire historique et critique de la Bible*, Paris 1722-1728, vol. 2, 78. All'inizio del suo commento al Levitico, Calmet ha una lunga dissertazione su Moloch, dove vengono citati studiosi più antichi: *La Bible en latin et en français, avec un Commen-*



Ci troviamo allo stesso punto di tre secoli fa. Lo studioso dell'era tipografica, e ancor più quello dell'era informatica, ha davanti dei prodotti omogenei, dei testi stampati o dei pixel, che rendono omogeneo il mondo sulla sua scrivania o sul suo desktop. È lo studioso che decide dove dirigere la propria attenzione e lo fa sulla base di determinati interessi e punti di vista: isola un oggetto da altri ritenendolo significativo o culturalmente rilevante. La mente del ricercatore o dell'interprete non è una *tabula rasa*, ma ospita già un insieme di pre-comprensioni o pre-giudizi (Gadamer), di schemi mentali (Piaget), di teorie (Popper e Lakatos: i dati sono *theory laden*). Davanti all'*hiphil* di 'br dobbiamo decidere il quadro di riferimento. Però, la cornice o i limiti di questo quadro sono diversi a seconda degli studiosi: si va dalla miniatura alla volta affrescata di una basilica. A stabilire i limiti di questo quadro contribuisce spesso eccessiva specializzazione, per cui a forza di leggere libri su uno stesso argomento si finisce per inerzia, da una parte, per non mettere più in discussione il proprio ambito di ricerca e il proprio metodo<sup>111</sup> e, dall'altra parte, per ignorare e trascurare altri contributi e prospettive.<sup>112</sup> Il nostro scopo è stato solo quello di suscitare un atteggiamento critico che sia capace, da una parte, di distinguere le debolezze di una tesi e di riconoscere la pertinenza di

*taire littéral et critique*, Parigi 1707-1716, nell'ed. 41820 è nel t. 3, alle pp. 40-56. Vedi anche J. SELD, *De Diis Syris Syntagma II*, London 1617, 74-100, che illustra le varie interpretazioni alla luce anche di ampie citazioni dalla letteratura rabbinica, greca e latina.

<sup>111</sup> Questa limitazione del quadro di riferimento può essere camuffata sotto la veste di principio metodologico, come fa SMITH, «A Note on Burning Babies», 486: «Needless to say, the sense of Old Testament expressions should be determined by Old Testament usage, not by remote anthropological parallels. The rabbinic material should not have been cited, since about this sort of thing the rabbis are notoriously apologetic and particularly anxious to eliminate references to killing -see their treatment of the laws on capital punishment, *passim*. For historical purposes such interpretation (begetting children on a gentile woman!) is worthless except as a source of amusement». Il bersaglio di Smith è WEINFELD, «The Worship», in particolare si riferisce alla p. 143.

<sup>112</sup> Si tratta della valutazione del metodo comparativo. Come scrive J.Z. SMITH, «Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit», in *History of Religions* 11(1971), 67-90, è un privilegio dei comparativisti ignorare la cronologia e la geografia (88). Nella recensione a una storia dell'infanzia leggiamo la seguente critica: «La richesse et la variété des sources mobilisées par cette étude posent parfois quelques problèmes d'écarts chronologiques difficiles à gérer au niveau de l'interprétation. Peut-on mettre sur un même plan un miracle du XIII<sup>e</sup> siècle, le *Traité des superstitions* de J.-B. Thiers (XVII<sup>e</sup> siècle) et des collectes ethnographiques du XIX<sup>e</sup> ou du XX<sup>e</sup> siècle?», in *Médiévales* 36(1999), 163. Con un *argumentum ad hominem* si può obiettare che in questo modo si nega la possibilità della conoscenza del passato *tout court* a causa degli «écarts chronologiques», senza parlare delle distanze geografiche.



un'argomentazione, e, dall'altra parte, di accettare le lacune della documentazione e le domande senza risposta. Nello stesso tempo, queste osservazioni sono uno stimolo a portare avanti le ricerche con una prospettiva più ampia.

Nella novella *Mondo di carta*, pubblicata nel 1909 sul *Corriere della Sera*, Luigi Pirandello tratteggia la figura di un uomo maniaco dei libri che, per il troppo leggere, perde la vista. Alla fine costui decide di assumere una lettrice che gli possa leggere i libri. Ma mentre legge la descrizione della cattedrale di Trondhjem, la donna sbotta che lei c'è stata a Trondhjem, e che non è così, come è detto nel libro. Allora l'uomo caccia via la donna: «M'importa un corno che lei c'è stata! È com'è detto là, e basta!» Le nostre sicurezze trovano facilmente conforto in un mondo di carta.

CLAUDIO BALZARETTI  
Via Galvani, 13  
28100 Novara  
claudiobalz@libero.it

## Parole chiave

Tofet – Passare per il fuoco – Sacrificio – Cimiteri – Fenici – Bambini  
– Iniziazione

## Keywords

Tophet – Pass through fire – Sacrifice – Cemeteries – Phoenix – Children  
– Initiation

## Sommario

È opinione diffusa che l'Antico Testamento alluda alla pratica di sacrificare bambini nel Tofet a Gerusalemme. La scoperta di alcuni cimiteri di bambini in località fenicie sembra confermare questa pratica, perciò questi cimiteri sono stati chiamati «tofet». Recentemente sono stati sollevati dubbi su tale ipotesi e sono state formulate spiegazioni alternative. Il presente lavoro illustra i dati della discussione e mostra come ogni interpretazione si muova entro un quadro di riferimento troppo lacunoso e susciti una innumerevole serie di problemi metodologici.



## Summary

It is widely held that the Old Testament alludes to the practice of child sacrifice in the Tophet at Jerusalem. The discovery of some children's cemeteries in the area seems to confirm this practice so this is why these cemeteries were called «tophet». Recently, doubts have been raised about this hypothesis and alternative explanations propounded. The present work illustrates the data of the discussion and shows how every interpretation occupies a frame of reference that is too fragmentary and raises an innumerable series of methodological problems.