

# William Robertson Smith e il suo *The Religion of the Semites* nel loro contesto storico-ideologico

---

Marco Settembrini– Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna

## Abstract

In questo breve scritto desidero presentare un quadro del contesto culturale in cui William Robertson Smith offrì il proprio contributo alla critica veterotestamentaria, prestando particolare attenzione alle undici conferenze da lui dedicate alla “Religione dei Semiti” (*The Religion of the Semites*).

## 1. Un profilo essenziale di William Robertson Smith

Smith, nato a Keig nel 1846, cresce in una famiglia religiosa che provvede privatamente alla sua formazione fino all'età di quindici anni, quando è ammesso all'università di Aberdeen. Volendo diventare, come il padre, ministro della Chiesa libera di Scozia, intraprende lo studio della teologia a Edimburgo. Accanto alla teologia, approfondisce la matematica e le scienze naturali, sia in patria, sia in Germania (prima a Bonn, poi a Göttingen e a Heidelberg). Nel 1870 è designato professore di Ebraico e Antico Testamento al *Free Church College* di Aberdeen ed è ordinato ministro del culto.<sup>1</sup>

Chiamato a collaborare per l'*Encyclopaedia Britannica*, scrive importanti voci che cominciano a suscitare i sospetti della sua congregazione. Benché infatti sia pienamente persuaso del carattere normativo e ispirato dei testi biblici, mette in discussione alcuni insegnamenti tradizionali. Nel suo articolo sulla bibbia, uscito nel 1875, mostra in particolare come la composizione del Pentateuco sia avvenuta nell'arco di più secoli, afferma che i Salmi non possono essere attribuiti al re Davide, contesta la comune individuazione degli autori dei Vangeli Sinottici. Nel 1877 è così sospeso dall'insegnamento finché nel 1881 non è

---

1 Ulteriori dettagli si possono rinvenire in P.W. COXON, “Smith, Willian Robertson (1846-1894)”, in G. Krause – G. Müller (edd.), *Theologische Realenzyklopädie* (= TRE), Berlin/New York, De Gruyter, 1976-, vol. 31 [2000], 407-409; P. HAUPTMANN, “Smith, Willian Robertson”, in H.D. Betz – al. (edd.), *Religion Past and Present* (= RPP), Leiden/Boston, Brill, 2007-2013, vol. 12 [2012], 66-67, 66.

definitivamente rimosso dall'incarico.

Con Julius Wellhausen, esegeta tedesco coetaneo (1844-1917), Smith non condivide solo lo studio critico delle fonti bibliche ma pure la passione per l'arabo, lingua che comincia a studiare nell'estate del 1872 con P.A. de Lagarde. Mentre Wellhausen nel 1892 succederà a de Lagarde sulla cattedra di Studi vicino-orientali all'università di Göttingen, Smith nel 1883 diviene lettore di arabo a Cambridge e nel giugno 1889 ottiene la *Sir Thomas Adams Chair of Arabic*.<sup>2</sup>

Il suo impegno per l'*Encyclopaedia Britannica*, destinato a interrompersi solo con la sua morte per tubercolosi nel 1894, conosce l'apice del successo nel 1889, quando sotto la sua direzione esce la nona edizione. Complessivamente i suoi biografi gli riconoscono con sicurezza almeno 101 articoli.<sup>3</sup> Tra i suoi scritti quattro opere meritano una menzione speciale: *The Old Testament in the Jewish Church* (1881), *The Prophets of Israel and their Place in History* (1882), *Kinship and Marriage in Early Arabia* (1885) e infine le sue *Lectures on the Religion of the Semites* (1889). Tutte e quattro raccolgono saggi di conferenze, tenute rispettivamente tra il 10 gennaio e il 1 aprile 1881 (a Edimburgo e a Glasgow), nell'inverno del 1881-1882 (a Glasgow ed Edimburgo), all'università di Cambridge nel trimestre di pasqua del 1885, all'Università di Aberdeen tra l'ottobre 1888 e il marzo 1889, nel marzo 1891 e nel dicembre 1891.

### 1.1 Dalle lezioni per i fedeli di Edimburgo alle conferenze di Cambridge

Nelle sue prime conferenze, pensate come lezioni “popolari” per i 500-700 presenti che vuole aiutare a comprendere il senso delle Scritture, spiega i problemi, i metodi e i risultati della critica letteraria dell'Antico Testamento. Riflette specificamente sulla critica letteraria e la teologia

---

2 Si vedano F.W. GRAF, “Wellhausen, Julius”, in *RPP*, vol. 13 [2013], 447-448, 447 e la documentazione prodotta da B. MAIER, *William Robertson Smith. His Life, his Work and his Time* (FAT 67), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 115 a proposito della personale diffidenza di Smith nei riguardi di alcuni tratti del comportamento e del pensiero di de Lagarde.

3 Cf. J.S. BLACK – G. CHRYSAL, *The Life of William Robertson Smith*, London, Black, 1912, in part. 620-624, richiamato in MAIER, *Smith*, 202, 212.

della Riforma, sull'interpretazione cristiana in rapporto alla tradizione ebraica. Parla degli scribi, dei Settanta, della storia del canone, del Salterio, del Pentateuco, del codice deuteronomico in rapporto alla legislazione del Levitico e, in conclusione, della narrazione dell'Esateuco.

Venendo a concentrarsi sulla profezia di Israele, Smith mette poi a fuoco Amos, Osea, Isaia e Michea. Non cerca più di persuadere i suoi ascoltatori dell'utilità di un approccio storico alla bibbia ma, ormai rimosso dall'insegnamento, si limita a esporre le proprie acquisizioni. Denuncia l'ottusità dei responsabili della sua Chiesa verso ciò che è prodotto da biblisti "pensosi e onesti".<sup>4</sup>

In un contesto prettamente accademico approfondisce quindi i legami di parentela e di matrimonio nell'Arabia di epoca arcaica. Accoglie le posizioni sul totemismo sostenute dall'amico J.F. McLennan nel suo *Primitive Marriage* (1865), che trova convalidate dalla documentazione sull'Arabia pre-islamica. A suo avviso l'organizzazione primitiva degli arabi e dei popoli semiti in generale attraversa la fase del totemismo. Passando in rassegna l'onomastica dei semiti del nord, rileva una presenza consistente di nomi di animali, quali "Rebecca", "Lia", "Caleb". Dalla loro etimologia deduce che i clan che ad essi si riconducono in origine fossero legati al culto di dèi-animali, nel caso specifico la pecora (in ebraico *rāḥēl*), l'antilope (in arabo *la'ātu*) e il cane (in ebraico *keleb*). Reperendo dati che attestano la pratica dell'esogamia e d'altro canto verificando la presenza di molteplici nomi di totem, ipotizza che anche presso gli arabi il totemismo inizialmente si coniugasse alla consanguineità trasmessa dalla madre e alla poliandria. L'introduzione di una donna appartenente a un clan straniero, con un suo totem, avrebbe cioè comportato l'adozione di un nuovo totem. In un regime di pace tra clan vicini le donne sarebbero poi state condivise tra uomini di clan diverso ma sarebbero rimaste presso i fratelli dove avrebbero cresciuto i figli, i quali sarebbero successivamente divenuti gli eredi degli zii materni. Secondo Smith il totem sarebbe stato inizialmente un dio-animale per divenire quindi un antenato divino, antropomorfo. Nel caso quest'ultima fase dell'evoluzione della credenza

---

4 W. ROBERTSON SMITH, *The Prophets of Israel and their Place in History*, Edinburgh, Black, 1882, vi. Qui come in ciò che segue, quando riporto in italiano un originale in lingua straniera, offro una mia traduzione

fosse avvenuta in un regime ancora matriarcale, il dio a capo del clan sarebbe stato di genere femminile.<sup>5</sup>

## 1.2 Presupposti teorici

*Kinship and Marriage in Early Arabia* suscitò da subito reazioni di segno opposto. Da un lato vi si ammirava l'approccio filologico, sociologico e antropologico, dall'altro si contestava un'eccessiva dipendenza dalla metodologia di McLennan. Alcune etimologie rimanevano controverse, alcuni dati concernenti l'effettiva esistenza di culti totemici presso gli arabi non risultavano convincenti.<sup>6</sup>

McLennan parlava invero di "totemismo" per descrivere la venerazione di animali e piante. Impiegava nel campo delle scienze della religione la parola "totem", derivata da una lingua degli indiani del Nord America che chiamavano "totam" la tribù di appartenenza e che distinguevano gruppi e territori con il nome di animali e di piante. Per lui il totemismo si legava strettamente all'esogamia e alla discendenza matrilineare ed era da rintracciarsi, oltre che presso le tribù autoctone del Nord America e dell'Australia, anche nelle mitologie dell'antico Egitto, della Grecia e dell'India.<sup>7</sup>

Smith trovò inizialmente alcune difficoltà a comporre quelle che gli sembrano innegabili tracce di totemismo nella bibbia con la sua fede in una rivelazione soprannaturale, finché non lesse il secondo comandamento, con il divieto dell'idolatria, come un diretto attacco al culto totemico di animali e creature terrestri.<sup>8</sup> Il passaggio graduale al monoteismo si inquadrava del resto nella recente teoria dell'animismo presentata da E.B. Tylor in *Primitive Culture* (1871). Questi, supponendo la credenza dei primitivi in esseri spirituali che animano l'intera natura, ipotizzava che la religione

---

5 W. ROBERTSON SMITH, *Kinship and Marriage in Early Arabia*. New Edition, with Additional Notes by the Author and by Ignaz Goldziher. Edited by Stanley A. Cook, London, Black, 1903, 252-281.

6 Gli scambi in merito intercorsi tra Smith e Wellhausen, Nöldeke, Goldziher, de Lagarde sono riprodotti in MAIER, *Smith*, 235-240.

7 Si veda Cf. J. KREINATH, "Totemism", in *RPP*, vol. 13 [2013], 21-22.

8 Così nell'articolo che nel 1880 scrive su "Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament" (cf. MAIER, *Smith*, 230).

avesse attraversato le tappe di animismo – politeismo – monoteismo. Il grado di sviluppo dell'esperienza religiosa corrispondeva d'altronde agli stadi di crescita di ciascuna società, giudicata “primitiva”, “barbara” o “civilizzata” in rapporto al suo stadio di civilizzazione.<sup>9</sup>

I presupposti metafisici di una simile attenzione per la religione “primitiva” erano stati posti dalla filosofia della natura, dalla filosofia della storia e dall'antropologia del Seicento e del Settecento. L'universo, in conformità con la dottrina della *Scala naturae*, era ritenuto perfettamente ordinato dal Creatore e sussistente in una gradazione continua di perfezione. In esso le forme di vita erano interpretate in una successione gerarchica che interessava tanto la natura quanto la società, la politica o la religione. In questa visione metafisica di impronta teleologica e creazionistica, come si ribadiva nel trattato di Carl Linnaeus *Systema naturae* pubblicato a partire dal 1735, “la natura non fa salti” e ogni ente assolve a una precisa funzione e consegue un obiettivo. Posto un principio di perfezione e di pienezza ne “la meravigliosa macchina dell'universo” (sempre con le parole di Linnaeus) per il quale esiste ogni possibile grado e genere di essere, alcune creature sono inferiori e preparatorie a quelle di cui sono il precedente immediato. La flora, la fauna, così come le razze umane, rientravano pertanto in un catalogo dalle precise classificazioni.<sup>10</sup>

Smith, in particolare, si interessava ai “semiti”, nell'alveo di una cultura che - erroneamente - individuava una “razza semitica” tra le popolazioni che Gen 10,21-31 fa discendere da Sem. Tali gruppi erano caratterizzati da lingue affini (il cosiddetto “semitico”, secondo la terminologia di A.L. von Schläzer coniata nel 1781), il cui studio - si diceva sulla scia di J.G. Herder - sarebbe stato rivelatore della loro indole.<sup>11</sup> Il reperimento di gruppi nomadici di tale “razza”, così si postulava, avrebbe contribuito alla

9 Ciò a partire da un postulato affermatosi con Adam Smith e di fatto accolto anche da A. Kuenen e J. Wellhausen per la ricostruzione della religione di Israele.

10 Si veda la voce “Linnèo, Carlo” sulla *Enciclopedia Italiana Treccani* all'indirizzo <http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-linneo/> (consultato in data 9 dicembre 2014).

11 Inutile forse rammentare che ad oggi non è possibile ricostruire un patrimonio antropologico, storico o culturale comune a coloro che parlano le lingue semitiche, a prescindere da una mera affinità linguistica, e che non esiste alcuna “razza semitica”. Si vedano M.P. STECK, “Semites”, in *RPP*, vol. 9 [2012], 610 e E. WEINZIERL, “Antisemitismus VII”, in *TRE*, vol. 3 [1978], 155-165

comprensione dello stadio “primitivo” della sua cultura, lì testimoniata come in forma fossile.

## 2. The Religion of the Semites

Nella sua opera maggiore Smith indaga gli usi religiosi di popolazioni semitiche che potevano gettare luce su elementi fondamentali del discorso teologico dell’Antico Testamento. Con il metodo tipico che gli varrà la fama di pioniere del moderno studio comparato della religione, indaga il senso profondo della prassi sacrificale e dei riti, la concezione del peccato, la riconciliazione con il divino, il valore dell’espiazione. Smith constata infatti come i significati dei sacrifici citati nel Nuovo Testamento rimandino all’Antico Testamento il quale, d’altra parte, non ne esplicita appieno il valore senza un’indagine presso altre culture.

### 2.1 *Il percorso proposto nelle undici lezioni*

Nelle undici conferenze sono messi a fuoco: 1. Oggetto e metodo della ricerca; 2. La natura della comunità religiosa e la relazione degli dei con i loro fedeli; 3. La relazione degli dei con le cose naturali (i luoghi sacri e i *jinn*); 4. I luoghi sacri nella loro relazione con l’uomo; 5. Santuari naturali e artificiali (acque sacre, alberi, grotte e pietre); 6. Indagine preliminare sul sacrificio; 7. Primizie, decime e pasti sacrificali; 8. Il significato originario del sacrificio animale; 9. L’efficacia sacramentale del sacrificio animale e gli atti rituali affini (l’alleanza di sangue, le offerte del sangue e dei capelli); 10. Lo sviluppo del rituale sacrificale (sacrifici bruciati e *piacula*); 11. Doni sacrificali e sacrifici espiatori.

Venendo a richiamare il percorso offerto nei diversi saggi, occorre anzitutto rilevare la determinazione di Smith di approfondire il *milieu* religioso in cui si svilupparono le religioni positive e quindi le testimonianze di arabi, ebrei, fenici, aramei, babilonesi e assiri, popolazioni semitiche. Esibendo la sua convinzione che la cultura “orientale” tenda a preservare nei secoli i suoi tratti costitutivi, si volge a considerare in special modo la documentazione dell’Arabia pre-islamica, a suo avviso in parte ancora attingibile presso i beduini del deserto. L’Arabia - sostiene - avrebbe infatti preservato la forma più originaria della religione dei semiti

non essendo stata esposta, diversamente dalla Mesopotamia, a frequenti processi migratori.<sup>12</sup>

All'interno della comunità religiosa, che si concepisce come un'unità organica in cui uomini e divinità sono consanguinei, il dio è primariamente onorato come padre e come re, coinvolto di necessità in tutto ciò che concerne la sua gente. Il dio di un clan possiede sostanzialmente le medesime caratteristiche del dio del clan vicino eppure ciascuno è fedele alla divinità della propria stirpe. Le attestazioni di divinità femminili sono da Smith collegate all'assunzione del sangue materno come discriminie di appartenenza al clan e quindi rinviate a un'epoca precedente alla concezione maschile di dio.<sup>13</sup>

Gli dei, sempre liberi di comparire agli uomini in luoghi precisi rivelando la loro abituale dimora, sono più facilmente connessi dalle tribù nomadi alle sorgenti. Di forma vegetale, animale o umana, gli dei si distinguono dai demoni in quanto legati a un certo gruppo umano. In proposito, Smith ripresenta le sue convinzioni a riguardo della fase totemica della religione dei semiti, unitamente alle distinzioni da mantenere tra divinità totemica e i *jinn*, demoni pericolosi di natura corporea che infestano talune regioni.<sup>14</sup>

Nella sua quarta conferenza lo studioso espone i lineamenti della concezione della santità. Ammettendo la difficoltà di riconoscere un sistema del tutto perspicuo, presenta *in primis* il principio in virtù del quale ciò che è santo non è di uso comune. Al modo dell'impurità da cui non è sempre distinguibile, anche la santità si propaga, mettendo a repentaglio la vita che appunto sussiste solo preservando la separazione tra la sfera del sacro e quella del profano. Confrontando un precetto arabo per il quale, se si va a caccia in un bosco sacro, bisogna abbandonare l'ascia e i vestiti che sono stati contaminati dal sacro, e una norma per cui, se si va al pascolo in un territorio sacro, si perde il gregge, ipotizza che per l'Antico Testamento viga un uso analogo. In conformità a questo ogni bestia uccisa in Israele deve essere sgozzata ritualmente perché da restituire simbolicamente al

---

12 W. ROBERTSON SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*. The Fundamental Institutions, London, Black, <sup>3</sup>1927, 1-27.

13 SMITH, *Lectures*, 28-83.

14 SMITH, *Lectures*, 84-139.

Signore a cui appartiene la terra.<sup>15</sup>

A proposito degli oggetti di culto, dopo aver passato in rassegna i dati concernenti il possibile legame tra una divinità e le sorgenti d'acqua, gli alberi e le grotte, precisa la mentalità "primitiva" rispetto alla costruzione dell'idolo. Un oggetto sarebbe costruito per il culto, confidando che la divinità vi entri per avvicinarsi al fedele. Pur consapevole del fatto che la divinità non possieda di necessità una certa forma, l'uomo "selvaggio" sa che essa vi si può adattare.<sup>16</sup>

Giungendo a considerare la natura dei sacrifici, Smith espone i dati a sua disposizione che indicherebbero come i sacrifici fossero anzitutto un pasto condiviso con la divinità del clan in un contesto festoso.<sup>17</sup> Per quanto riguarda la consuetudine di altri tipi di offerte pensa che, prima che si sviluppasse la decima come forma di tributo al dio proprietario della terra, si presentassero le sole primizie. Tali doni servivano a cementare l'amicizia con la divinità, davanti alla quale non si nutrivano scrupoli di carattere morale. Qualora ci si fosse accorti di aver mancato a qualche requisito culturale, si sarebbe provveduto a una piccola riparazione dopodiché si sarebbe tornati in pace con gli dei. Essendo la religione di natura essenzialmente sociale, a salvaguardia del bene della comunità, nel caso ci fossero state esigenze prettamente individuali ci si sarebbe rivolti alla magia.<sup>18</sup>

Supposta l'originaria santità degli animali domestici, in connessione con il suddetto totemismo, Smith spiega il senso del vegetarianismo primitivo e della logica per cui ogni sacrificio animale coinvolga la responsabilità dell'intero clan, costituito per l'appunto simultaneamente da uomini, dei e animali.<sup>19</sup>

Nella sua nona lezione, l'autore discetta quindi su varie pratiche che prevedono la manipolazione del sangue e dei capelli. A proposito del primo elemento, ribadisce come il contesto garantisca un'opportunità di comunione con la divinità, specie quando questa sembri essersi distaccata

---

15 SMITH, *Lectures*, 140-164.

16 SMITH, *Lectures*, 165-212.

17 SMITH, *Lectures*, 213-240.

18 SMITH, *Lectures*, 241-268.

19 SMITH, *Lectures*, 269-311.



dalla sua gente. Di qui sarebbe disceso il successivo valore espiatorio del sangue della vittima sacrificale. L'uso del patto di sangue, che prevede che i due contraenti si leccino il sangue o comunque condividano il proprio sangue, avrebbe poi coinvolto la stessa divinità. Il sangue della cerimonia del patto sarebbe infatti stato pure sparso su una pietra simboleggiante il dio, terzo contraente del patto. Nel momento in cui le quantità di sangue necessario sarebbero poi state troppo abbondanti per essere soddisfatte dal sangue umano, si sarebbe introdotto l'impiego di sangue animale. Proprio per consolidare un legame, si sarebbe inoltre versato sangue anche per infondere ulteriore efficacia alle preghiere, al modo dei profeti di Baal scherniti da Elia in 1Re 19. Lo stesso termine ebraico *mizbēah* lascerebbe invero trasparire lo scopo originario dell'altare, luogo eretto per sgozzare (*zbh*) la vittima in vista di un'offerta di sangue piuttosto che per ospitarne la combustione allorché essa sarà considerata troppo sacra per essere toccata. In epoca arcaica l'offerta del sangue sarebbe stata affiancata all'offerta dei capelli, pure segno della forza vitale consegnata a Dio.<sup>20</sup>

Tornando a un'ipotetica ricostruzione dell'evoluzione dei sacrifici, Smith sostiene che, quando un animale è un componente vitale dell'organismo del clan, l'offerta di una bestia equivalga all'offerta di uno del clan e che questa sia sacra poiché l'animale è sacro. Solo in epoca seriore la vittima sarebbe stata considerata sacra dopo averla riservata per l'immolazione. In essa si sarebbero poi distinte parti reputate specialmente sacre perché massimamente cariche di vita: la testa, le viscere, i reni, il grasso. Il fuoco, dapprima utilizzato solamente per evitare la putrefazione della carcassa, le avrebbe quindi riservate a Dio.<sup>21</sup>

Nella sua ultima esposizione Smith rintraccia le linee di sviluppo del valore espiatorio dei sacrifici. Posto che in origine nessuno avesse posseduto un animale (essendo questo proprietà dell'intero clan), con l'affermarsi della proprietà privata il sacrificio avrebbe assunto i connotati di un tributo a Dio, di un'offerta al Re della terra. Un sacrificio sarebbe poi stato tanto più efficace quanto più affettivamente costoso, giungendo così a poter prevedere la stessa offerta dei figli, evidentemente proiettando sulla divinità i tratti di un mostro cannibale. L'apice dell'ansia espiatoria sarebbe

<sup>20</sup> SMITH, *Lectures*, 312-352.

<sup>21</sup> SMITH, *Lectures*, 353-387.

stato raggiunto con la crisi politico-militare dei secoli VIII-VII a.C., contraddistinta dalle invasioni assire e babilonesi.<sup>22</sup>

## 2.2 *Tre elementi fondamentali della “religione primitiva”*

Nel suo insieme è stato sottolineato come nell’opera ciò che distingue la “religione primitiva” attenga anzitutto il ritualismo, la mitologia e la concezione di consanguineità con la divinità.<sup>23</sup> In assenza di un vero e proprio credo, per Smith il complesso sistema delle credenze deve essere rinvenuto nelle istituzioni e nelle pratiche documentate, ossia nei riti quali gesti da compiere a prescindere dalla loro supposta valenza ideologico-religiosa. I significati loro attribuiti possono essere molti e in reciproca contraddizione ma tutto coesiste senza preoccupazioni di “ortodossia”.

A partire dal ritualismo la religione primitiva elabora miti, molteplici e in concorrenza gli uni con gli altri nel loro tentativo di offrire spiegazioni del rito e delle realtà sociali, intenti a sostenere le pratiche rituali quando di esse si è dimenticato il significato originario, orientati a raccontare come i culti di gruppi originariamente distinti si siano progressivamente combinati.<sup>24</sup>

La funzione del mito in rapporto al ruolo del gruppo che lo tramanda tradisce d’altronde la dimensione profondamente sociale della religione antica. Proprio perché questa è parte intrinseca degli usi della società, ad essa si aderisce con la medesima inconsapevole naturalezza con cui si mantengono altri obblighi convenzionali e appunto dal grado di adesione alle pratiche comuni si misura la *pietas*. Come efficacemente scrive Smith, “la religione non esisteva per la salvezza dell’anima bensì per preservare la coesione e il bene della società”.<sup>25</sup>

Proprio alla stregua in cui ciascun membro della società è prossimo al suo consanguineo, la divinità è creduta vicina alla famiglia e alla comunità

---

22 SMITH, *Lectures*, 388-440.

23 Cf. R.A. SEGAL, “Transaction. Introduction”, in W. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, New Brunswick (NJ), Transaction, 2002, vii-xlii.

24 Segal discute al riguardo la presa di distanza di Smith dall’impostazione di Tylor e le successive acquisizioni di Bronisław Malinowski, James G. Frazer, Jane Harrison e del biblista Samuel H. Hooke (“Transaction”, xi-xii).

25 SMITH, *Lectures*, 29.

dei suoi devoti in quanto “padre” e “re”. Una cosa sola con la sua gente, la divinità è immaginata, materialmente, del suo stesso sangue, pienamente coinvolta in tutte le sue preoccupazioni e faccende. Come un re antico, autorevole ma per nulla onnipotente o onnipresente, la divinità può solo intervenire nelle questioni che sono portate alla sua attenzione.<sup>26</sup>

Alla luce di un simile modo di concepire Dio, i sacrifici sono anzitutto un tributo offerto al proprio buon sovrano e occasione di festa. Con lui si condivide un pasto e ci si rallegra della sua compagnia. Uomini e divinità si coappartengono e ritrovandosi insieme si risolvono i malumori e gli screzi che sembrano ritardare la protezione di Dio nei confronti del suo clan.

### 3. Osservazioni a partire dalla critica di Edward Said

Nel testo che di fatto provocò una revisione globale degli studi di orientalistica, Edward Said non trascura di colpire Smith, che considera un fondamentale anello di congiunzione nella catena di orientalisti che va da Schlegel a Renan, fino a T.E. Lawrence.<sup>27</sup> Prende le mosse dal singolare modo in cui l’esegeta scozzese considera usi e costumi di epoca contemporanea per comprendere le origini, scavando nel passato per rimuovere le identità di ebrei e musulmani e ridurli a “semiti”. Ironizza su un certo dispiego di competenze filologiche finalizzato ad additare nel culto degli animali le radici del monoteismo, nella persuasione di così “comprendere” i semiti suoi contemporanei. Considera i suoi viaggi un mero strumento di accumulo di dati empirici che lo aiuteranno solo a parlare indifferentemente di musulmani, arabi, semiti e Arabia.<sup>28</sup>

Di fatto l’esimio professore di lettura comparata della Columbia University si limita a citare alcuni brani tratti dai resoconti di viaggio di Smith e menziona *en passant* la sua opera sugli usi matrimoniali. Smith è da lui essenzialmente considerato uno studioso che si industria a mettere in collegamento l’uomo bianco progredito con l’Oriente moderno.<sup>29</sup> Forse Said non ha voluto citare passi fin troppo simili a righe da lui già trascritte

---

26 SMITH, *Lectures*, 29-30.

27 E.W. SAID, *Orientalism*, New York, Vintage, 1994, 277.

28 SAID, *Orientalism*, 234-236.

29 SAID, *Orientalism*, 235.

da altri orientalisti, forse però non ha voluto approfondire un'opera che, letta in un più ampio contesto della produzione accademica europea, avrebbe ridimensionato la virulenza della sua polemica.

Smith, rimasto sospeso dai suoi impegni di insegnamento, ricevette licenza di trascorrere alcuni mesi nel Vicino Oriente. Arrivato ad Alessandria, si spostò al Cairo e nella sua prima escursione visitò il sito di Leontopoli ove, secondo la testimonianza di Giuseppe Flavio, Onia IV aveva fondato attorno al 154 a.C. un tempio sul modello di quello di Gerusalemme. Imbarcatosi sul Nilo, si recò quindi ai grandi luoghi dell'Egitto faraonico (Esna, Edfu, Luxor, la Valle dei Re) e quindi in Palestina. Fatto ritorno in patria, tornò al Cairo nel novembre 1879 da dove raggiunse la regione araba di Hejaz, per tornare infine a Londra nel maggio successivo.

Nelle sue annotazioni, Smith osserva come la superiorità dell'occidente europeo sia comunemente riconosciuta ed esprime l'auspicio che l'oriente musulmano evolva nella direzione degli ideali del protestantesimo europeo. Lamenta gravi mancanze da parte dell'apparato degli europei e nondimeno è ancor più preoccupato delle condizioni di vita degli strati più poveri della società egiziana. Consapevole della centralità del rapporto personale con Dio nella religione monoteistica, trova che l'Islam praticato dagli uomini di potere dell'Hejaz si preoccupi in sostanza del commercio degli schiavi. Deve così riconoscere che atteggiamenti attribuiti dagli occidentali agli insegnamenti di Maometto siano di fatto radicati in costumi pre-islamici e non trovino alcuna giustificazione nel Corano. Ciò detto, non riesce a trovare alcun rispetto sincero per la devozione musulmana, a suo avviso formalistica e ripetitiva, indebolita da un'etica deficitaria.

Secondo lui Maometto dovette adattare i suoi precetti alla mentalità araba e questi, a loro volta, trattennero gli arabi da iniziative di riforma. Tra le popolazioni incontrate ammira i beduini del deserto che idealizza come "arabi puri". Grazie a loro – proprio come l'amico Wellhausen – riteneva di poter meglio comprendere i riti e i culti dell'Arabia pre-islamica, elementi distintivi del tipo di religione presupposta dai profeti di Israele.

La sua lettura delle informazioni raccolte nei suoi viaggi è d'altra parte

condotta in dialogo con quanto è elaborato da altri studiosi ebrei.<sup>30</sup> Prima di Goldziher, incontrato da Smith, Abraham Geiger (1810-1874), ha indagato le Scritture con approccio storico-critico, tentando di conciliare l'ebraismo all'Islam e al Cristianesimo e impegnandosi a favorire una riforma dell'ebraismo. Accanto a lui Heinrich Graetz (1817-1891) pone in risalto gli influssi dell'ebraismo sull'Islam e, di converso, i debiti che il primo intrattiene nei confronti del secondo. Autore di un'influente *Storia dei giudei*, esalta le condizioni di armonia goduta dalle comunità ebraiche sotto l'Islam, sostiene un modello di simbiosi tra ebrei e musulmani, comuni discendenti di Sem, mentre critica la situazione dell'ebraismo nell'Europa dell'est.<sup>31</sup>

*The Religion of the Semites*, pur con i suoi numerosi preconcetti ideologici, ebbe un grande impatto sugli studi della bibbia e delle religioni comparate.<sup>32</sup> In seno alla teologia, da un lato ha ripresentato una modalità ben diffusa di contrapporre il cristianesimo alle altre religioni, ricorrendo a termini quali "paganesimo" e rifacendosi a un modello di "evoluzione della religione", dall'altro ha individuato in altre tradizioni religiose elementi di collegamento con il Nuovo Testamento, rintracciando nelle origini nozioni religiose fondamentali pur non giungendo mai a rinunciare, in fedeltà alle istanze della Riforma, al principio della rivelazione, mai compiutamente deducibile dalla natura e dalla storia "primitiva".<sup>33</sup>

---

30 Per una valutazione delle critiche avanzate in merito al saggio di Said, si vedano Z. SARDAR, *Orientalism, Orientalism*, Buckingham, Open University, 1999; HOLLOWAY, "Introduction", 30-32.

31 Cf. J.M. EFRON, "Orientalism and the Jewish Historical Gaze", in I. Davidson Kalmar – D.J. Penslar (edd.), *Orientalism and the Jews* (Tauber Institute for the Study of European Jewry Series), London, University Press of New England, 2005, 80-93.

32 Si vedano le interpretazioni offerte da S.A. COOK, "Introduction", in Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, xxvii-lxiv; J. SKINNER, "Orientalists and Orientalism. William Robertson Smith and Edward W. Said", in W. Johnstone (ed.), *William Robertson Smith. Essays in Reassessment* (JSOT.S 189), Sheffield, Academic, 1995, 376-382, in part. 378-379; C.E. CARTER, "A Discipline in Transition: The Contributions of the Social Sciences to the Study of the Hebrew Bible", in C.E. Carter – C.L. Meyers (edd.), *Community, Identity, and Ideology. Social Science Approaches to the Hebrew Bible* (Sources for biblical and theological study 6), Winona Lake: Eisenbrauns, 1996, 3-36, in part. 13-14.

33 Si veda al riguardo il saggio di A.F. WALLS, "William Robertson Smith and the

---

Missionary Movement”, in Johnstone (ed.), *William Robertson Smith*, 101-117.