

YHWH E LA SUA *ʾšrh*: LA DEA O IL SUO SIMBOLO? (Una risposta a J.A. Emerton)

Paolo Xella

In *Vetus Testamentum* 44/3, 1999¹ il prof. J.A. Emerton ha dedicato un secondo studio² alla documentazione epigrafica di Kuntillet ‘Ajrud (e di Khirbet el-Qom) e, in particolare, alla *vexata quaestio* dell’identificazione del termine *ʾšrt(h)* attestato – come è noto – accanto al nome di Yhwh in tre iscrizioni provenienti dal primo dei due siti e in un’altra proveniente dal secondo.

Occorre dire subito che si tratta di un riesame scrupoloso e approfondito. L’Autore non si limita a riassumere i risultati delle ricerche più recenti in proposito, ma si impegna in una riconsiderazione che lo conduce a una messa a punto generalmente ragionevole e molto articolata.

Ora, proprio perché si tratta di un contributo fine e intelligente, ritengo necessario intervenire nuovamente³ nella discussione sia per manifestare la mia adesione a varie conclusioni di Emerton, sia per rendere esplicito il mio disaccordo su alcune altre. Le ragioni del mio parziale dissenso, che è mia intenzione esprimere in questa sede nei modi più costruttivi e rispettosi, si appuntano essenzialmente su un’opzione metodologica dell’Autore che, pur se fondata nei principi ispiratori, lo fa irrigidire eccessivamente e non gli conse di valorizzare adeguatamente i dati desumibili dai materiali epigrafici in questione.

Al centro delle considerazioni di Emerton si trova, come premesso, la questione dell’interpretazione del termine *ʾšrth*. A tale proposito, l’Autore accetta definitivamente (del resto, sull’onda di un *general agreement*) che *-h* è qui senza dubbio un suffisso pronominale: «I shall assume that *ʾšrth* is *ʾāšērâ* with the third-person masculine singular pronominal suffix. The phrase *lyhwh ... wʾʾšrth* means “by Yahweh ... and by his *ʾāšērâ*”» (pp. 316-17).

Ma il vero cuore del problema è un altro. Dobbiamo tradurre «Yahweh and his Asherah», ovvero «Yahweh and his asherah»? Abbiamo, cioè, a che fare con il nome della dea Asherah, ovvero con quello del suo “simbolo” (cioè, secondo una *communis opinio*, un oggetto ligneo imprecisato, palo o simili) che la rappresentava agli occhi dei fedeli?

Emerton enumera con chiarezza i punti problematici che devono essere esaminati per cercare una risposta, e che si possono riassumere come segue:

¹ Emerton 1999.

² Vedi in precedenza Emerton 1982.

³ Cf. Xella 1995.

- C'è una corrispondenza tra il testo iscritto sul *pithos* A e le figure dipinte sotto di esso?
- Si può ammettere una seconda determinazione di un nome proprio, per sua stessa natura già determinato?
- Quale peso si deve attribuire alle testimonianze fornite da lingue e documentazioni extra-ebraiche (nel nostro caso soprattutto extra-bibliche) per spiegare il difficile caso di Kuntillet 'Ajrud ?
- E' plausibile un'interpretazione delle iscrizioni secondo cui una benedizione sia impartita non solo da una divinità, ma anche dal suo simbolo?

Per quanto riguarda il primo punto, cioè l'eventuale esistenza di un rapporto tra le iscrizioni e le figure dipinte sul *pithos*, il mio accordo con l'opinione negativa di Emerton è pieno («There seems insufficient reasons to suppose that there is a connection between the inscription and the drawings», p. 319), ma una dimostrazione convincente in questo senso era stata già fornita da P. Merlo in uno studio pubblicato nel 1994 e che Emerton sembra non conoscere⁴. Personalmente, io andrei anche più in là poiché, una volta esclusa una corrispondenza tra testo e figure, a maggior ragione, anche se queste ultime si riferissero a divinità, sarebbe difficile ipotizzare «that they may represent Yahweh and Asherah» (p. 317).

La seconda questione, cioè la possibilità che si abbia nel caso di *'srth* un nome proprio doppiamente determinato, è stata al centro di una discussione lunga e accanita (alla cui base non vi sono solo opzioni filologiche, cf. *infra*), che è inutile ricapitolare nei dettagli. Vale invece la pena di ricordare le linee principali del ragionamento di Emerton. Lo studioso inglese raccomanda saggiamente di evitare i dogmatismi e di essere sempre pronti a modificare le proprie opinioni sulla base di qualche «new evidence»⁵ ma, di fatto, egli finisce per confinare o privilegiare tale «new evidence» essenzialmente nella Bibbia ebraica: una eventualità che, nel nostro caso, nonostante il sano ottimismo che deve animare la ricerca, sembra statisticamente molto improbabile.

Emerton ritiene che le interpretazioni più plausibili siano quelle «in accordance with Hebrew idiom as far as we know it» (p. 319). Di conseguenza, la soluzione di tradurre *'srth* con «his asherah» deve essere preferita all'altra, «his Asherah», poiché la prima non creerebbe problemi da questo punto di vista.

Se in astratto il principio di Emerton è condivisibile – la Bibbia ebraica è indiscutibilmente il *corpus* più ampio e ricco per la conoscenza dell'ebraico antico – tale principio non può essere difeso e applicato ad ogni costo, anche contro la logica e l'evidenza di nuovi dati. L'Autore dà l'impressione di ritenere che, in fondo, «Hebrew idiom» e «Biblical Hebrew» coincidano: di qui è lecito chiedersi se, con tali premesse, gli apporti dell'epigrafia avranno mai per lui l'autorità ed il peso necessari per essere presi in

⁴ Merlo 1994. Forse Emerton non ha potuto prendere visione della monografia dello stesso P. Merlo, (Merlo 1998), ma certo il primo contributo era disponibile al momento della redazione dello studio su VT (italicum est, non legitur ?).

⁵ Vedi ad es. Emerton 1982: «we should perhaps hesitate to be too dogmatic in stating what was not possible in Hebrew, and we must be prepared to modify our opinions in the light of new evidence» (p. 14).

considerazione. Procedendo in tal modo, si rischia infatti di entrare in un circolo vizioso di argomentazioni, che finisce per tutto condizionare e tutto sottomettere alle nostre attuali conoscenze dell'ebraico biblico.

I testi di Kuntillet 'Ajrud sono in ebraico? Se la risposta deve essere senza dubbio affermativa, è al contempo ben difficile pretendere che essi siano sempre «in accordance with Hebrew idiom as far as we know it»⁶. Se si tiene conto dell'origine e del carattere selettivo del testo biblico⁷, la sola possibilità statistica che una divinità “straniera” vi potesse essere attestata accanto al dio d'Israele sarebbe stata già preliminarmente quasi nulla. E' difficile immaginare come avrebbe fatto a “trapelare” questo dato nel testo sacro di una religione monoteistica (un testo che, sia detto *en passant*, per nostra fortuna ha registrato varie “sviste” o momenti di “disattenzione”). Quanto all'espressione stessa *yhwh wʾšrh*, che dunque ben pochi si sarebbero aspettati di trovare attestata nella Bibbia, più che non accordarsi con la lingua ebraica, non si accorda con l'immagine che l'ortodossia monoteistica *ha voluto* lasciarci della religione ufficiale del popolo d'Israele.

Le osservazioni di Emerton sono comunque interessanti, e dichiaro il mio accordo con lui là dove egli afferma (p. 320) che ci si sarebbe aspettati piuttosto un'espressione del tipo: *lyhwh wʾšrh ʾšth*. Tutto ciò resta tuttavia nel campo della *pura teoria*. Nel caso in questione, l'allusione è molto probabilmente ad entità divine rappresentate da statue di culto, sempre dei “simboli”, se si vuole, ma diversi dal preteso “simbolo” aniconico della dea, poiché le due divinità sono poste esattamente sullo stesso piano. In altri termini, secondo l'interpretazione che io credo più plausibile, sia Yhwh che Asherah sarebbero stati rappresentati dalle loro immagini e questo esclude che il primo fosse essenzialmente “spiritualizzato” e la seconda venisse “materializzata” dal suo (più o meno astratto) simbolo.

Continuando nelle sue riflessioni, Emerton osserva che la benedizione è di fatto impartita dal solo Yhwh, come indicano i verbi al singolare: di qui, a suo avviso, il probabile carattere “impersonale” di ʾšrh e, quindi, un nuovo argomento per interpretare il termine come simbolo religioso: «But if ʾšrh is a goddess, why should she not also share in *ybrk* and these actions?» (p. 320). Una risposta almeno parziale a tale questione è stata data, tra gli altri, da H.-P. Müller⁸; alle sue argomentazioni si può aggiungere che sia dal punto di vista della storia delle religioni, sia da quello specifico della tradizione semitica, è del tutto normale che la fonte principale (ma non unica!) del carisma sia la divinità maschile e che da lui promani quindi formalmente il potere della benedizione.

E' comunque molto interessante notare che Müller ha seguito esattamente il metodo auspicato da Emerton, quello cioè di verificare se un certo uso si accordi con quanto ci è noto della grammatica biblica. Müller ha rilevato infatti che *ʾšrh* non può significare «by his asherah» perché l- è usato nell' Antico Testamento solo con persone, e non con oggetti impersonali, nelle benedizioni. Qui Emerton mi sorprende radicalmente, perché egli sembra ritenere che ciò che vale per le tesi altrui non valga per la propria. Emerton non

⁶ Cf. ad es. l'osservazione dello stesso Emerton, dove egli sottolinea che «(...) the inscriptions from Kuntillet 'Ajrud are not always consistent in their use of *matres lectionis*» (p. 320).

⁷ M.D. Coogan, tra gli altri, aveva già fatto del resto osservare che «The absence of biblical parallels to the precise phrasing (no matter one interprets “ʾšrh”) simply underscores the highly selective character of the biblical traditions» (Coogan 1987, p. 119).

⁸ Müller 1992.

può che ammettere la fondatezza delle argomentazioni di Müller; però si trova *ad usum delphini* una via d'uscita, chiedendosi «whether it is a matter of chance and there is no example because there happened to be no occasion when it was needed» (p. 332). Se l'uso della preposizione *l-* nelle iscrizioni di Kuntillet 'Ajrud «illustrates something not attested in the Hebrew Bible», perché questo non può essere allora il caso di *yhwh wl'šrth?* Perché in questo caso non potrebbero mancare gli esempi per una *matter of chance* e perché *there happened to be no occasion* che venisse attestato? Allora la Bibbia non è un *thesaurus* universale in cui tutto deve essere attestato e contenuto e attraverso essa spiegato!⁹ E' con un senso di soddisfazione che prendo/iamo atto che esistono fenomeni grammaticali, religiosi, culturali in genere che non si trovino tutti documentati in questo grandioso libro.

Si può chiedere una benedizione a un oggetto cultuale¹⁰? A. Lemaire¹¹ cita il caso dei giuramenti, che però non offrono lo stesso contesto e, funzionalmente, non sono la stessa cosa delle benedizioni. Diverso è il caso delle benedizioni mesopotamiche citate da J.H. Tigay¹²; qui, *pace* Emerton. Uruk e Eanna, pur se formalmente non veri teonimi (toponimo e nome di un tempio), sono chiaramente divinizzati e quindi vanno considerati del tutto omologhi a nomi divini veri e propri. L'iscrizione gublita KAI 12,3-4 ricorda la dedica di due oggetti imprecisati (*hwtm*) «al nostro signore e all'immagine di Ba'al», un'espressione che richiama fortemente la celebre coppia cartaginese *b'ł* (*hmn*) e *tnt pn b'ł*. La benedizione è richiesta dunque a entrambi gli dèi (*ybrk wylww*), e sarebbe improprio volerla attribuire *tout court* alle loro effigi (*sml b'ł* va ritenuto un teonimo a tutti gli effetti).

Gli esempi aramaici citati subito dopo non hanno niente a che vedere con benedizioni, poiché KAI 251 (n° 52 in Vattioni 1981) e 256 (n° 74 in Vattioni 1981), da Hatra, attestano solo che qualcuno possa essere ricordato positivamente per ciò che di buono ha compiuto al cospetto di dèi, delle loro immagini cultuali.

Ricapitolando, gli esempi di Tigay sono in tutto e per tutto analoghi a benedizioni impartite da una divinità; l'esempio fenicio non testimonia, come sostiene Emerton, il caso che «both a god and an image are to give a blessing», poiché *sml b'ł* è la denominazione di una dea paredra dell'enigmatico «signore», cf. (*tnt pn b'ł* e *šrt šm b'ł!*). Infine, i casi aramaici sono anch'essi diversi, perché essere ricordato davanti agli dèi e a immagini divine (presumibilmente in atti culturali precisi) non è certo lo stesso che benedire o essere benedetti. Aggiungeremo che, a rigore, l'assenza di precisi riscontri in ebraico biblico avrebbe dovuto indurre Emerton ad abbandonare questa discussione. O il ricorso ad altre documentazioni vale solo nei casi in cui favorisce certe tesi e non altre?

Veniamo adesso al mio contributo alla discussione, in cui attiravo l'attenzione su precisi paralleli linguistici e concettuali (storico-religiosi) tra i testi di Kuntillet 'Ajrud e quelli di Ebla e di Ugarit. A Ebla, ricordo, viene più volte menzionato il dio Kura insieme alla sua paredra Barama, nell'espressione «Kura e la *sua* Barama», alludendo quasi

⁹ Non è questo il luogo per riprendere la discussione dei possibili paralleli epigrafici, soprattutto in ambito fenicio-punico, sostanzialmente respinti da Emerton. Ciò che più conta qui è il concetto-base, la realtà di una situazione religiosa e linguistica che va studiata senza preconcetti. In ogni caso, non mancano nella tradizione semitica nord-occidentale casi in cui i destinatari di una dedica o di una richiesta sono due (un dio e una dea) e il verbo indicante la benedizione o l'esaudimento del voto è al singolare maschile (come ad es. sulle stele di Cartagine).

¹⁰ Sono i casi adottati da Emerton 1999, pp. 333-34.

¹¹ Lemaire 1977.

¹² Tigay 1986, pp. 27 ss.

certamente a statue di culto; a Ugarit si ha verosimilmente almeno un caso di suffissazione pronominale di un teonimo (ʿnt-h), anche qui in un ambito rituale che presuppone la presenza di simulacri divini.

Mentre Emerton non commenta in dettaglio i dati di Ebla, che offrono invece un impressionante parallelo sostanziale - pur tenuto conto dello iato cronologico e geografico - all'espressione ebraica (l)yhwh w(l)ʾšrth, egli avanza dubbi sostanziali sul caso ugaritico, nella fattispecie un passo (lin. 13) del testo rituale KTU 1.43: «The reading (or restoration) l'nth may well be correct, but too much should not be built on the foundation of this reading» (p. 322). Concedo senz'altro che la lettura non è certissima, ma il confronto non è così ipotetico come Emerton ritiene, soprattutto dopo l'accurata, recente collazione di Dennis Pardee, secondo il quale «La lecture du cinquième signe (*scil.*: /h/ in l'nth) semble certaine»¹³. Ma non è questo il punto rilevante. E' l'insieme dei dati, degli indizi, che spinge con forza in una certa direzione; se ne potrà minimizzare o respingere l'uno o l'altro, ma resta la forza del complesso che, esaminato con la necessaria duttilità filologica e i criteri metodologici che ci offre la comparazione storico-religiosa, non può non farci concludere che Asherah è Asherah, al di là dei moderni distinguo o delle nostre sottigliezze interpretative.

Nel mio contributo appena citato concludevo sottolineando che certi preconcetti ideologici hanno rivestito un ruolo non secondario nell'interpretazione di queste iscrizioni, o per meglio dire, nell'intero *affaire* Kuntillet 'Ajrud. Intendevo dire, per essere esplicito, che si è arrivati a veri funambolismi esegetici (per tacere del "velo di mistero" che ancora avvolge questi documenti) per esorcizzare o minimizzare la realtà di un culto yahwistico non "puramente" monoteista. Mentre questa mia analisi trova un obiettivo riscontro nei fatti (basta dare un'occhiata alla letteratura oceanica sviluppatasi intorno a questi testi, di per sé assai poco significativi), il prof. Emerton mi disapprova poiché ritiene che sarebbe «usually inappropriate for scholars to attribute motives to those with whom they disagree» (p. 323). Egli si sente chiamato in causa dalla mia affermazione e fa notare che nel suo articolo del 1982 egli riconosceva che «Asherah was worshipped in Israel as a goddess» e che non vedeva «no difficulty in supposing that Asherah may have been the wife of Yahweh in either popular or official religion» (p. 323)¹⁴.

Ora, qui è necessario intendersi.

Primo, non ho mai affermato che «all those (*scil.*: scholars) who argue that ʾšrth means "his asherah" are inspired by the motives that he (*scil.*: io stesso) ascribes to them». Ho solo accennato a una tendenza, magari molto diffusa, ma non certo riscontrabile presso la "totalità" degli studiosi.

Secondo, il distinguo di Emerton che, certo, ammette il culto di Asherah magari anche come moglie di Yhwh, ha l'aria di una *excusatio non petita*. Questo sospetto sembra confermato dalla sua tendenza a svalutare o minimizzare ogni dato extra-biblico che possa confermare questa circostanza (si veda, ad esempio, la meticolosa riflessione sviluppata

¹³ Pardee 2000, p. 217. L'alternativa tra h/i/p non lascia dubbi circa la restituzione /h/ e, di conseguenza, del termine l'nth, «alla sua 'Anat».

¹⁴ Citazione da Emerton 1982, pp. 12-13.

alla nota 4 di p. 323, a proposito di *l'srt* su due giare di Tel Migne, attestazioni a suo avviso incerte, tra l'altro, perché non sappiamo se la lingua fosse *early Hebrew*, *Phoenician* o *Philistine*). Se *nessuno* può negare il culto di Asherah in Israele per il semplice fatto che la stessa Bibbia lo ammette, è una fatica di Sisifo voler sminuire o eliminare ogni altro indizio, giacché, conviene ripeterlo, è lo stesso insieme dei dati a non poter essere facilmente smontato.

Ma soprattutto, *I am sorry*, non è certo il caso di impartire lezioni di *fair play*. Il prof. Emerton sa bene quanto me che, a distanza di un quarto di secolo dalla scoperta delle iscrizioni, ancora non si dispone di un'*editio princeps* dei materiali epigrafici e iconografici: si è mai chiesto il perché? Davvero è da giudicare *unappropriate* presumere che dietro a questo stato di cose agiscano, almeno in taluni studiosi, delle motivazioni extra-scientifiche? Lascio aperta la risposta. Quanto ad ammettere il culto di Asherah in Israele, devo ripeterlo, non si tratta di apertura spirituale, ma di correttezza storica: non si sarebbe obbietti se si facesse diversamente, non è questione di essere disponibili o meno.

E' vero, infine, che non ho citato esempi in ebraico biblico, ma è stato solo perché non ne esistono e, teoricamente, sarebbe stato assurdo pretendere che esistessero. Non so tirare fuori conigli dal cappello. Il prof. Emerton, che è un insigne ebraista, sa bene quanto la semitistica comparata abbia contribuito e contribuisca a una migliore conoscenza dell'ebraico: perché ciò non deve avvenire nel nostro caso? A che scopo negare che, comunque sia, il simbolo è comunque la divinità, e solo l'astrazione moderna arriva al bizantinismo di distinguere tra l'uno e l'altro? Come scriveva giustamente Paul Ricoeur, «the symbol in fact is the very moment of the primary meaning which makes us share the hidden meaning and thus assimilates us to the thing symbolized, without our being able to set hold of the similarity intellectually» (P. Ricoeur, *The Symbol Gives Rise to Thought*, in W.H. Capps [ed.], *Ways of Understanding Religion*, New York 1972, p. 314).

In ogni caso, ribadisco che la mia idea è che, nel caso delle iscrizioni, l'allusione sia in ultima analisi a statue di culto: questo deve implicare che la fede delle persone distinguesse l'immagine culturale dall'essenza divina? Vogliamo proiettare all'indietro di millenni una certa sensibilità teologico-filosofica moderna? Ciò che conta è che Asherah era considerata un'entità divina in coppia e/o alle dipendenze di Yhwh; tanto basta, per chiudere il discorso storico-religioso; quanto alla grammatica, se gli specialisti considereranno la Bibbia come una "Bibbia" anche dal punto di vista linguistico, non prevedo un fervido sviluppo di questi studi. Se si vuole perseguire seriamente la ricerca, occorrono sicuramente rigore e prudenza, ma non certo una rigida chiusura a nuovi argomenti e a nuovi materiali (si tratta di epigrafi ebraiche, non testi in sanscrito!), perché non promanano dalla Bibbia stessa.

Un altro caso interessante, ai fini della nostra discussione, è rappresentato dalla questione dei nomi propri - in questo caso, il teonimo Yhwh nei costrutti «Yhwh di Samaria» (*yhw h šmrn*) e «Yhwh di Teman» (*yhw h [h]tmn*) - determinati da un toponimo.

Emerton ritorna su questo argomento soprattutto in relazione a uno studio di Chr. Uehlinger¹⁵ e trovo che abbia ragione ad affermare che «the use of a name in the construct

¹⁵ Uehlinger 1997.

state is not the same as the use of a name with a pronominal suffix» (p. 326, riferendosi ovviamente al caso di ʾšrth). Tuttavia il dato ha il suo peso, come lo stesso Emerton riconosce¹⁶. Mi chiedo però perché, in questo caso, non si sia approfondita la comparazione in ambito semitico nord-occidentale, come è avvenuto poco prima (pp. 320 s.) per l'uso del verbo *brk*. Un sondaggio in questa direzione avrebbe rivelato, ad esempio, che in fenicio-punico (mi limito espressamente al I millennio) il costrutto ND + toponimo è bene attestato, come dimostrano, tra l'altro, i casi di «Astarte di Erice» (ʾšrt ʾrk) o di Astarte di Pafo (ʾšrt pp), per tacere di altri teonimi come *ršp* (specie in area cipriota), spesso attestati come epiclesi divine precisamente localizzate. Anche in questo caso, convengo con Emerton, l'argomento non è decisivo, ma esso costituisce un altro mattone dell'edificio che si è riluttanti a costruire: dato che un nome divino (= proprio) può essere doppiamente determinato figurando in stato costruito con un toponimo, non si vede una ragione cogente per non accettare che lo possa essere anche con un suffisso pronominale (come nel caso di ʾšrth). Questa osservazione non ha altro fine che quello di ricordare che vale la pena, sempre, di sollevare gli occhi dal testo biblico e confrontarsi con la realtà culturale e linguistica in cui erano immersi i suoi redattori. Devo ancora aggiungere che tesi centrale del citato studio di Uehlinger (da me condivisa) è che questi teonimi designassero delle statue o immagini divine, e questo aspetto viene completamente tralasciato da Emerton, laddove invece - come più volte qui ribadito - il problema non può essere affrontato esclusivamente su base filologica.

In ogni caso, la storia e la filologia non sono scienze esatte come la matematica e ha ragione Emerton quando fa notare che, nonostante tutto, «the possibility that ʾšrth means “his asherah” remains» (p. 326). Ma, appunto, nonostante tutto e in subordine a soluzioni *nel complesso* assai più plausibili: per riprendere le parole di Uehlinger, ritenere che ʾšrth significhi “la sua Asherah”, «is the most economical one, in terms of scholarly argument» (p. 142). Di fronte alla levata di scudi di Emerton, non si può che ripetere: l'argomento di autorità derivante dalla grammatica biblica («the suggested construction remains unattested elsewhere in Hebrew», p. 326), non può prevalere su un uso documentato, con maggiore probabilità e verosimiglianza (nessuno può certo pretendere una dimostrazione *more geometrico* !!) da un testo vivo, non soggetto a rielaborazione, come le nostre iscrizioni.

Più avanti, Emerton si sofferma a discutere la posizione di D.N. Freedman espressa in uno studio sui materiali epigrafici di cui ci occupiamo¹⁷. Lo studioso americano ha sostenuto tra l'altro che le non poche attestazioni bibliche di ʾšrh al plurale lascerebbero pensare ad una pluralità di figure divine così denominate. Penso che Emerton abbia pienamente ragione nel ritenere che il plurale non escluda che si trattasse di oggetti¹⁸, e presenta un breve riepilogo delle attestazioni di ʾšrym / ʾšrwt. Qui devo richiamarmi

¹⁶ Anche se, lo si noti, non senza un fondo di riluttanza, come quando scrive (p. 325), circa la posizione di *yhwh* in stato costruito (nei sintagmi *yhwh tmn / šmrn*): « If *yhwh* is in the construct state in the inscriptions, or if it may at least be claimed that such a view is *not unlikely* (...)» (corsivo mio).

¹⁷ Freedman 1987.

¹⁸ Io stesso ho sostenuto che gli *hmnym* biblici, citati dallo stesso Emerton (p. 327), sono oggetti culturali, cioè, a mio avviso dei «baldacchini» (Xella 1991, *passim*).

tuttavia alla necessità di un esame quanto più possibile circostanziato e diacronico dei passi biblici pertinenti, al termine del quale è possibile dedurre varie informazioni piuttosto rilevanti dal punto di vista storico-religioso¹⁹.

Un altro punto merita di essere ulteriormente chiarito. Riferendosi ad uno studio di Tilde Binger, Emerton osserva poi che la soluzione del problema di Kuntillet 'Ajrud e Khirbet el-Qôm sarebbe facilitata se, come ha sostenuto questa studiosa²⁰, Asherah fosse un termine funzionante come ND, possibilmente un antico titolo. Mentre le obiezioni di Emerton sulla mancanza di indizi certi in questo senso sono legittime, è l'intero discorso ad essere piuttosto evanescente. Chi può dire quando, come e dove "Baal", ad esempio, fosse un semplice titolo o un "vero" nome divino? E che dire di El o dello steso Yahweh il quale, ugualmente, avrà pur avuto un'etimologia? Chi oserà sostenere, venendo a tempi più recenti, che il Dio cristiano o Allah - indiscutibilmente titoli generici in origine - siano per questo meno personalizzati? Tutto ciò non ha comunque il potere di spostare il problema di un solo millimetro. A Kuntillet 'Ajrud abbiamo infatti il dio Yhwh in coppia con un nome femminile che, comunque vada inteso, si riferisce ad una divinità molto probabilmente rappresentata come statua di culto, cui si attribuiva il potere di benedire, sia pure in sottordine al suo padro.

In tutta la lunga discussione, Emerton non affronta in pieno - come mi sarei aspettato - il problema iconismo/aniconismo, che fa da sfondo all'intera problematica ed è stato al centro di un vivace, rinnovato dibattito che concerne addirittura la possibilità di rappresentazioni iconiche del dio d'Israele²¹. La probabile presenza, a Kuntillet 'Ajrud e altrove, di statue divine²², non può non implicare un culto tributato alla dea, venerata insieme/in coppia con Yhwh. Il suffisso pronominale, in dissonanza o meno con l'ebraico biblico, serviva probabilmente a sottolineare lo stretto legame di *quell'Asherah* con Yhwh.

Certo, le vie di interpretazione a nostra disposizione sono illimitate, dalle più perspicue alle più bizzarre. Possiamo anche scegliere di immaginarci che, già a Kuntillet 'Ajrud, come poi avvenne grazie all'opera di redattori, teologi e rabbini, Yhwh avesse sottomesso e strumentalizzato antiche divinità siro-palestinesi riducendole a suoi vassalli o appropriandosi dei loro poteri e prerogative, riducendole a meri "simboli". Ma siamo sicuri di procedere nella direzione giusta? Non ci troveremmo a seguire quegli stessi redattori biblici che la moderna critica testuale ha spesso "colto in fallo"? In realtà, è più che evidente che le iscrizioni riflettono un tipo di religiosità priva di quei particolari condizionamenti ideologici che troviamo operanti nel testo biblico.

Emerton conclude le sue riflessioni notando che «in the light of such analogies, it is difficult to deny the possibility that Yahweh is associated with a cultic representation of a goddess in giving a blessing in the inscriptions from Kuntillet 'Ajrud and Khirbet el-Qom» (p. 334). Potrei tranquillamente sottoscrivere questa affermazione, notando solo

¹⁹ E' quanto ha fatto Merlo 1998, pp. 192 ss. e *passim*.

²⁰ Binger 1997.

²¹ Mi riferisco in particolare alla terracotta pubblicata da J. Jeremias (Jeremias 1993) su cui cf. Uehlinger 1997, pp. 149 ss.

²² Cf. in questo senso, tra gli altri, Dietrich - Loretz 1992.

che si ha a che fare con due «cultic representations», e che, come è noto a chi studia le religioni del Vicino Oriente antico, tra nome e immagine esiste un rapporto di così intima consustanzialità da non permettere alle menti analitiche di noi moderni di proiettare su quella realtà i *nostri* metalinguaggi, dal momento che il punto di vista «emico» ci sfugge quasi per intero.

Riassumendo, e cercando di seguire di massima i punti enucleati da Emerton nell'esposizione delle sue conclusioni, osserverò quanto segue:

- 1) sono d'accordo con l'Autore che un nesso tra disegni e iscrizioni è improbabile.
- 2) Sono d'accordo che la lingua delle nostre iscrizioni deve essere confrontata con quanto ci è noto dell'ebraico biblico: questa imprescindibile verifica deve avvenire sempre e comunque (anche quando non favorisce le tesi a noi care), ma si deve essere pronti ad accettare che la Bibbia non è un pozzo inesauribile di dati: nuovi apporti possono venire precisamente dai materiali epigrafici, così diversi dall'Antico Testamento come contesto storico e vicende redazionali. Non già che questi stessi testi fossero privi di condizionamenti ideologici, ma certo si tratta di processi diversi da quelli che hanno condotto alla redazione della Bibbia ebraica quale la possediamo attualmente.
- 3) La determinazione di un ND attraverso un TP viene riconosciuta da Emerton come forte argomento per accettare la determinazione attraverso un suffisso; diversamente da quanto egli ritiene, però, una volta preso atto che la Bibbia non attesta questo uso, ma che esso è documentato in lingue e contesti culturali affini con grande evidenza, io penso che la preferenza spetti all'ipotesi del ND; del resto nessun esempio di benezione con *l-* attribuito ad un oggetto si è trovata nella Bibbia, e non per questo Emerton si è arreso nel difendere le sue idee. La comparazione in ambito semitico è indispensabile, anche se va perseguita con cautela e metodo. Ne emerge che la probabilità che ʾšrh debba intendersi come «la sua Asherah» è di gran lunga maggiore, più "economica", e consequenziale dell'altra, come sta a dimostrare la documentazione addotta e la pluralità di casi in ebraico epigrafico. Certo, si tratta di gradi di probabilità, non di certezze, e anche io ribadisco che dobbiamo essere pronti a rivedere le nostre opinioni alla luce di nuovi dati e di progressi nelle conoscenze.
- 4) La circostanza che l'espressione di Kuntillet 'Ajrud non corrisponda a ciò che ci si attenderebbe in "corretto" ebraico biblico dimostra appunto che si tratta di una manifestazione linguistica diversa per epoca, contesto, autori e condizionamenti. Voler trovare in epigrafia un'assoluta coerenza con la Bibbia può condurre a interpretazioni troppo rigide e dogmatiche.
- 6) Emerton riconosce che la menzione del simbolo cultuale di Asherah non esclude la venerazione della dea, anche come consorte di Yahweh. Su questo punto, ci sia permesso di capovolgere i termini della questione: Asherah era certamente venerata in ambito ebraico, come tale e attraverso i suoi simboli culturali, come avveniva del resto a tutte le divinità importanti dell'antico Vicino Oriente e del mondo classico (gli esempi, dal trono di Astarte, al c.d. segno di Tinnit, dal crescente di Sin alla spada di Marduk e al caduceo di Asclepio sono talmente numerosi che non vale la pena di soffermarsi). Pochi dubiterebbero che dietro un'azione cultuale o una

preghiera rivolta ad essi non vi fosse il dio concepito come esistente, potente, disponibile. Di qui l'inutilità di una *querelle* imperniata su quella che al fondo è e resta, io credo, una "questione di lana caprina", e non certo perché io non condivida l'esigenza del massimo rigore filologico e storico nello studio e nell'interpretazione dei testi. Alla luce dei dati in nostro possesso, valutati con la massima serenità e nelle diverse informazioni che ci forniscono, dirette e indirette, emerge a mio avviso la maggiore plausibilità, storico-religiosa, linguistica e culturale in genere, che l'espressione «Yhwh e la sua *'šrh*» indicasse due divinità a tutto tondo, molto probabilmente venerate attraverso le loro effigi.

ABBREVIAZIONI

Binger 1997

Tilde Binger, *Asherah: Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*, Sheffield 1997.

Coogan 1987

M.D. Coogan, *Canaanite Origins and Lineage: Reflections on the Religion of Ancient Israel*, in Miller - Hanson - McBride 1987, pp. 115-124.

Emerton 1982

J.A. Emerton, *New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud*, ZAW 94, 1982, pp. 2-20.

Emerton 1999

J.A. Emerton, "Yahweh and His Asherah": *The Goddess or Her Symbol*, VT 49/3, 1999, pp. 315-37.

Freedman 1987

D.N. Freedman, *Yahweh of Samaria and his Asherah*, BA 50, 1987, pp. 241-49.

Jeremias 1993

J. Jeremias, *Thron oder Wagen? Eine aussergewöhnliche Terrakotte aus der späten Eisenzeit in Juda*, in *Biblische Welten. Fs. M. Metzger*, OBO 123, Fribourg/Göttingen 1993, pp. 40-59.

Lemaire 1977

A. Lemaire, *Les inscriptions de Khirbet el-Qôm et l'Ashérah de Yhwh*, RB 84, 1977, pp. 595-608.

Merlo 1994

P. Merlo, *L'Ašerah di YHWH a Kuntillet ʿAjrud. Rassegna critica degli studi e delle interpretazioni*, SEL 11,1994, pp. 21-55.

Merlo 1998

P. Merlo, *La dea Ašratum – Aṭiratu – Ašera. Un contributo alla storia della religione semitica del Nord*, Roma 1998.

Miller - Hanson - McBride 1987

P.D. Miller - P.D. Hanson - S.D. McBride (edd.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of F.M. Cross*, Philadelphia 1987.

Müller 1992

H.-P. Müller, *Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von Kuntillet ʿAgrūd und Hirbet el-Qôm*, ZAH 5, 1992, pp. 15-51.

Pardee 2000

D. Pardee, *Les textes rituels – I*, RSOu XII, Paris 2000.

Tigay 1986

J.H. Tigay, *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, Atlanta 1986.

Uehlinger 1997

Chr. Uehlinger, *Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images*, in K. Van der Toorn (ed.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven 1997, pp. 97-155.

Vattioni 1981

F. Vattioni, *Le iscrizioni di Hatra*, Napoli 1981 (AION Suppl. 28).

Xella 1991

P. Xella, *Baal Hammon. Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique*, Roma 1991.

Xella 1995

P. Xella, *Le dieu et 'sa' déesse: l'utilisation des suffixes pronominaux avec des théonymes d'Ebla à Ugarit et à Kuntillet ʿAjrud*, UF 27, 1995, pp. 599-610.