

Anthropotes

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

05 | XXI | 1



Lateran University Press

SOMMARIO

MATRIMONIO, FAMIGLIA, CULTURA

Editoriale	5
Articoli	
BARTHÉLEMY ADOUKONOU, <i>The African Family, in inter-culturality and in the Church</i>	11
JEAN LAFFITTE, <i>Esperienza dell'amore e Rivelazione</i>	23
DAVID L. SCHINDLER, <i>The "Nuptial-Sacramental" Body and the Significance of World and Culture for Moral Theology</i>	35
EDUARDO ORTIZ, <i>Verdad e historicidad de la experiencia del amor</i>	57
In rilievo	
PIERPAOLO DONATI, <i>L'identità maschile e femminile: distinzioni e relazioni per una società a misura della persona umana</i>	71
PAOLO MERLO, <i>L'immagine di Dio. Maschio e femmina in Gn 1,26-27 e nella figura di Dio</i>	105
GIANNI BOZZATO, <i>Riduzione "laica" dell'embrione-individuo</i>	121
JOSEF SPINDELBOCK, <i>Bindungswunsch und Bindungsangst. Aspekte der theologischen und pastoralen Antwort der Kirche zur Situation unverheiratet zusammenlebender Paare</i>	133

L'immagine di Dio. Maschio e femmina in *Gn* 1,26-27 e nella figura di Dio

PAOLO MERLO*

0. Nella riflessione teologica sulla realtà dell'uomo e della donna, così come sul fondamento del loro reciproco rapporto, si è soliti soffermarsi particolarmente sul contenuto di *Gn* 2,18ss per fondare la reciproca uguaglianza e dignità di ogni essere umano, maschio o femmina che sia.

Minore attenzione ottiene invece il testo di *Gn* 1,26-27, forse per le sue particolari difficoltà linguistiche e teologiche. Eppure, una attenta lettura di questi versetti e il loro corretto posizionamento nel contesto storico-religioso dell'Israele antico credo si possa rivelare prolifico non solo per i biblisti, bensì anche per l'antropologia teologica.

Questo contributo non ha la pretesa di arrivare a conclusioni definitive, quanto piuttosto intende presentare alcuni dati contestuali, di carattere filologico e storico-religioso, che caratterizzano il linguaggio di *Gn* 1,26-27 e l'antica religione di Israele; si lascerà poi ad altri – più competenti dello scrivente – la conseguente elaborazione teologica. In altre parole, spero di poter contribuire a fondare la discussione teologica in merito a *Gn* 1,26-27 su un terreno storicamente più solido ed informato.

1. Il testo di *Gn* 1,26-27 è sicuramente il risultato di un lunga riflessione teologica che, partendo e confrontandosi con le concezioni

* Professore di Sacra Scrittura, Pontificia Università Lateranense, Roma.

teologiche del Vicino Oriente antico, vuole affermare quale sia la verità di fede creduta dall'autore di questi versetti¹.

Riporto il testo e la traduzione della parte dei versetti che interessa il nostro tema:

1,26a wayyō 'mer 'lōhīm na 'śeh 'ādām b'šalmēnū kidmūtēnū [...]

1,27a wayyibrā' 'lōhīm 'et-hā'ādām b'šalmō

1,27b b'šelem 'lōhīm bārā' 'ōtō

1,27c zākār ūn'qebāh bārā' 'ōtām

«E Dio disse: «facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza [...]»

Allora Dio creò l'uomo a sua immagine²,

a immagine di Dio lo creò:

maschio e femmina li creò».

La parte di testo qui presentato, pur nella sua brevità, ha suscitato una così numerosa quantità di studi impossibile da rendicontare brevemente³. Mi limito pertanto a presentare alcune difficoltà testuali ed interpretative connesse al tema dell'uomo e della donna⁴ e, senza la presunzione di volerle risolvere compiutamente, vorrei tentare di offrire anche una breve riflessione storico-religiosa e teologica.

1.1 Il plurale «facciamo», confermato da tutti i manoscritti, ha suscitato varie possibilità interpretative, e, seppure non esista ancora una conclusione da tutti accettata, l'ipotesi che attualmente gode di maggior seguito è quella di interpretare tale plurale come «plurale deliberativo», cioè intendendo Dio assieme a tutta la sua corte celeste⁵ (cfr. *Is* 6,8 «chi andrà per noi?», *Gn* 3,22 «è divenuto come uno di noi», *Gn* 11,7 «scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua»).

1. Si è soliti attribuire il testo di *Gn* 1 allo scrittore «sacerdotale» ponendolo in età esilica o post-esilica.
2. La LXX omette «a sua immagine» per *homoioarkton* cfr. R. HENDEL, *The Text of Genesis 1-11. Textual Studies and Critical Edition*, New York 1998, 122.
3. La più recente monografia su questi versetti, a cui si rimanda per la bibliografia precedente, è quella di W. R. GARR, *In His Own Image and Likeness. Humanity, Divinity, and Monotheism*, Leiden 2003; ricco di informazioni è anche l'ottimo articolo di W. GROSS, *Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut*, in *JBTh* 15 (2000) 11-38. Per le abbreviazioni usate consultare l'elenco alla fine dell'articolo.
4. Per i necessari approfondimenti si rimanda agli innumerevoli commentari su *Genesi*, come ad esempio C. WESTERMANN, *Genesis 1. Teilband: Gen 1-II*, Neukirchen-Vluyn 1974 (BK I,1); G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*, Waco 1987 (WBC 1); J. A. SOGGIN, *Genesi 1-11*, Genova 1991. Ancora interessante risulta la pregevole monografia di W. H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen-Vluyn, 1967 (WMANT 17).
5. Idea sostenuta già nell'esegesi medievale, cfr. RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, Casale Monferrato 1985, 12.

Questo "plurale deliberativo", da un punto di vista storico-religioso trova altresì un interessante parallelo in un testo antropogonico neobabilonense pubblicato per la prima volta non molto tempo fa da W. R. Mayer⁶. In questo mito, la dea Bēlet-ilī risolvendosi a creare l'uomo, impiega un coortativo plurale dicendo: «(orsù) facciamo una figura di argilla»⁷.

Questo stato della documentazione lascerebbe presumere che l'autore di Gn 1,26 utilizzi in questo versetto una forma convenzionale tipica delle narrazioni antropogoniche vicino orientali (il plurale deliberativo), inserendola però in un racconto dove si proclama la fede nell'unico dio creatore. Probabilmente, l'autore sacro – forse per mantenere uno stile più aulico e adatto al contesto – adatta un modo di esprimersi fisso, tipico delle culture politeistiche, ad un contesto che si era sviluppato in senso monoteistico⁸.

1.2 Cosa significano i termini *šelem* "immagine" e *d'mût* "sommiglianza"? Questa domanda ha prodotto molteplici risposte ed innumerevoli interpretazioni che è impossibile riassumerle qui brevemente⁹, né in questa sede si potrà entrare nel merito delle interpretazioni e riletture cristiane di questo versetto (già S. Paolo in 1 Cor 11,7 utilizza questa citazione). Mi limiterò ad offrire concisi dati filologici e storici rispetto al tempo in cui, presumibilmente, è stato scritto questo testo per una migliore comprensione contestuale del dettato biblico.

In breve, il termine *šelem* è l'immagine figurativa, la 'statua'¹⁰ (Ez 7,20), mentre *d'mût* è la forma astratta (terminazione *-ût*) dalla radice **dmh* 'essere simile, uguale'¹¹, probabilmente in senso forte, come la rappresentazione figurata (Ez 1,5.26; 23,15; Is 40,18)¹².

6. W. R. MAYER, *Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs*, in *Or* 56 (1987), 55-68.

7. Linea 8': *ni-ib-ni-na ša-lam ti-î-ti*. Si noti inoltre che questa tavoletta impiega il termine accadico *šalmu* (corrispondente al *šelem* ebraico) per indicare il prototipo umano.

8. Cfr. H. P. MÜLLER, *Eine neue babylonische Menschenschöpfungserzählung im Licht keilschriftlicher und biblischer Parallelen. Zur Wirklichkeitsauffassung im Mythos*, in *Or* 58 (1989), 61-85, spec. 64.

9. Cfr. P. E. DION, s.v. *Ressemblance et image de Dieu*, in *DBS* X, 1985, 375-403; G. A. JÓNSSON, *The Image of God: Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research*, Lund 1988 (CBOTS 26); W. R. GARR, *op. cit.*, 117-176.

10. Cfr. H. WILDBERGER, in *DTAT*, vol. II, 501.

11. Cfr. H. D. PREUSS, in *GLAT*, vol. II, 294-298; E. JENNI, in *DTAT*, vol. I, 392.

12. Contrariamente a quanto spesso affermato, non ritengo che il secondo termine (*d'mût*) cerchi in qualche modo di mitigare il senso di immagine del primo termine. Per la giustificazione di questa mia opinione si veda il prosieguo dell'articolo.

In questo contesto, i due termini appaiono come quasi sinonimi (così Westermann) in quanto condividono il medesimo ambito di significato. Tale quasi sinonimicità sembra poi essere confermata anche da Gn 5,3 dove Adamo genera Set *bidmûtô kešalmô* «a sua somiglianza, a sua immagine», con inversione dei termini e delle preposizioni¹³.

La quasi sinonimicità di questi due termini trova un'ulteriore conferma da un'interessante fonte epigrafica extra-biblica databile alla fine IX sec. a.C. Si tratta di una epigrafe bilingue aramaico-accadica rinvenuta a Tell-Fekheriye e iscritta sulla parte inferiore di una statua marmorea del sovrano arameo Hadd-yit¹⁴. In questa bilingue, la versione aramaica identifica la statua stessa sia con il termine *šlm* (linee 12 e 16) sia con *dmwt* (linee 1 e 15), mentre la versione accadica parla sempre di *šalmu* senza distinzione.

A questo punto, per il nostro tema è importante sottolineare che l'espressione 'a nostra immagine, a nostra somiglianza', alla luce di alcuni testi biblici verosimilmente scritti nella stessa epoca dello scrittore sacerdotale (Gn 5,3; 9,6; Ez 1,5.26; 7,20; 23,15), sembra includere anche una somiglianza di tipo fisico e non solo di tipo funzionale¹⁵; la concretezza della figura umana non è quindi esclusa dalla *imago dei*¹⁶. Questa conclusione appare confermata dalla succitata epigrafe sulla statua di Tell-Fekheriye e dall'usuale significato plastico di **šlm* e

13. Anche l'uso delle due diverse preposizioni *b* o *k* ha suscitato un acceso dibattito in merito all'esatto loro significato, ma non si è arrivati ad un giudizio unanime in merito. Attualmente, almeno per la preposizione *b* c'è un certo consenso nell'interpretarla come *beth essentiae* 'ad immagine' piuttosto che *beth normae* 'secondo l'immagine' (così la LXX). Cfr. W. R. GARR, op. cit., 95-115, 167-169; E. JENNI, *Die hebräischen Präpositionen*, Bd. 1: *Die Präposition Beth*, Stuttgart 1992, 84; E. JENNI, *Die hebräischen Präpositionen*, Bd. 2: *Die Präposition Kaph*, Stuttgart 1994, 44.

14. A. ABOU-ASSAF, P. BORDREUIL, A. R. MILLARD, *La statue de Tell Fekheriye et son inscription bilingue assyro-araméenne*, Paris 1982.

15. Non intendo affatto negare che il riferimento principale dell'*imago dei* possa essere quello del "dominio" espresso nella seconda metà del versetto 1,26. Non mi soffermerò però su questo tema perché esula dal nostro interesse specifico in merito alla mascolinità e alla femminilità.

16. L'inclusione della somiglianza fisica è stata sottolineata recentemente da J. C. DE MOOR, *The Duality in God and Man. Gen 1:26-27 as P's Interpretation of the Yahwistic Creation Account*, in ID. (ed.), *Intertextuality in Ugarit and Israel*, Leiden 1998 (OTS 40), 112-118, ma l'idea è già offerta in H. GUNKEL, *Genesis*, 1901, 102 «il primo uomo è simile a Dio in figura e aspetto. Che anche P abbia inteso così la somiglianza con Dio si evidenzia da Gn 9,6: colui che uccide un uomo tocca nella persona l'immagine di Dio. Per questo la somiglianza con Dio si riferisce principalmente alla corporalità della persona, anche se indubbiamente l'aspetto spirituale non è escluso» (traduzione dello scrivente).

**dmwt* sia in aramaico¹⁷ sia in accadico¹⁸, dove i due termini sono resi prevalentemente con 'statua'.

Contrariamente però all'ideologia regale assira, dove spesso il re era detto essere l'immagine di Dio¹⁹, in *Gn* 1,26-27 è la persona umana (*ʾādām*), come apice dell'opera creatrice divina narrata in *Gn* 1, a vantare la somiglianza con Dio. Si deve sottolineare che l'autore sacro parla di *ʾādām*, cioè di 'Uomo' non determinato sessualmente, da non confondere con *ʾiš* 'uomo' determinato in senso maschile.

1.3 L'inclusione della realtà corporea nella natura dell'Uomo (*ʾādām*) così come nella sua propria somiglianza con Dio, non intende escludere la correttezza delle altre interpretazioni che sostengono una somiglianza di tipo spirituale (amore, capacità dialogica) o funzionale (dominio sulla natura). Quello che mi preme sottolineare in questa sede, è che il mistero della somiglianza della persona umana a Dio possa includere *anche* la dimensione fisica e non debba essere limitato all'affermazione di una somiglianza astratta.

A questo punto diviene di fondamentale importanza comprendere bene *come* l'autore sacro abbia voluto intendere la dimensione fisica dell'Uomo. La risposta non è difficile da trovare, né c'è necessità di ricorrere alle speculazioni: essa è chiaramente espressa nel versetto *Gn* 1,27, una volta che se ne comprende la precisa struttura tripartita.

Non è certo una novità riconoscere la struttura (poetica) con parallelismo trimembre del versetto 27, ma è bene qui rammentarla. La prima parte (27a) riprende l'affermazione dell'Uomo (*ʾādām*) creato a immagine di Dio del v. 26. La seconda parte (27b) – sinonimica – ripete il medesimo concetto con inversione dei termini ed utilizzando il suffisso pronominale singolare *ʾōtô* «lo creò» riferito ad *ʾādām*, cioè all'Uomo senza la sua determinazione concreta sessuale. La terza parte (27c) – altrettanto sinonimica – esplicita che il concetto di creazione dell'Uomo è da intendersi come creazione di 'maschio e femmina' e quindi, intenzionalmente, l'agiografo modifica il precedente

17. DNWSI, s.v. *dmw*, vol. I, 251-252 'statue; conformity, similarity'; s.v. *šlm*, vol. II, 968-969 'statue'.

18. AHw, s.v. *šalmu(m)* II, Bd. III, 1078 'Statue, Figur, Bild'.

19. Il re Tukulti Ninurta I, in contesto antropogonico, è detto *šalam* *Enlil darû* «immagine eterna del dio Enlil» (BM 121033 linea 18^o). Nei testi neoassiri, ancorché fuori da un contesto antropogonico, si trova *šar kiššati šalam* *Marduk attā* «o re del mondo, tu sei l'immagine di Marduk» (SAA 8,333 linea 2^o rev.) oppure *šarru bēl mātāti šalmu ša* *Šamaš šū* «il re, signore del mondo, egli è l'immagine del dio Šamaš» (SAA 10,196 linee 4-5 rev.). Su questi ed altri testi cfr. A. ANGERSTORFER, *Ebenbild eines Gottes in babylonischen und assyrischen Keilschrifttexten*: in *BN* 88 (1997), 47-58.

suffisso pronominale singolare in uno plurale ʔōtām, «li creò». Data la struttura di parallelismo sinonimico delle tre parti, il termine ʔādām, ‘Uomo’ e la locuzione zākār ûn^eqēbāh «maschio e femmina» sono da intendersi come esprimenti la medesima realtà: la locuzione «maschio e femmina» pertanto, nel suo insieme, è da ritenersi come semplice specificazione di ‘Uomo’.

Il primigenio atto creativo divino è stato quindi indivisibilmente la creazione di un Uomo specificato come “uomo e donna”, “maschio e femmina”; certamente non si tratta qui di un ermafrodita, ma di Uomo che nella sua natura è concretamente caratterizzato come maschio e femmina. Secondo il racconto sacerdotale della creazione, non può esserci una natura e una storia dell’Uomo che non sia determinata dall’esistenza dell’uomo e della donna²⁰.

2. Queste riflessioni sull’Uomo compiute alla luce di *Gn* 1,26-27 riguardano solamente la persona umana oppure è possibile che riguardino anche la natura della persona divina, cioè il modello stesso dell’Uomo? Alcuni autori hanno ritenuto che il versetto 1,27 affermasse, oltre alla dualità della persona umana, anche l’esistenza dell’elemento femminile nella divinità creatrice²¹. Personalmente, reputo altamente improbabile che “l’autore sacerdotale” abbia voluto inserire deliberatamente l’esistenza di un elemento femminile nel Dio creatore, come se quest’ultimo volesse essere descritto con tratti bisessuali. Un tale pensiero su Dio mi sembra del tutto estraneo alla riflessione teologica di questo racconto biblico.

Già si era detto sopra che verosimilmente la teologia espressa nel racconto di creazione di *Gn* 1 costituisce il punto di arrivo di un lungo cammino di riflessione teologica nell’antico Israele. La situazione di fede monoteistica rappresentata in questa pericope biblica, deve pertanto essere considerata non come il punto di partenza della fede di Israele, quanto piuttosto come un punto di arrivo. Molto probabilmente, le cose non sono sempre state così nella fede dell’antico regno di Israele e di Giuda²².

20. C. WESTERMANN, op. cit., 221.

21. Da ultimo ha sostenuto con vigore questa tesi J. C. DE MOOR, *The Duality*, op. cit., 112-125.

22. Cfr. ultimamente il cauto e ispirato contributo alla discussione di R. ALBERTZ, *Jahwe allein! Israels Weg zum Monotheismus und dessen theologische Bedeutung*, in ID., *Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels*, Berlin 2003 (BZAW 326), 359-382 con bibliografia precedente.

2.1 A questo punto è doveroso ricordare che l'elemento femminile nell'antica religione di Israele e di Giuda era sicuramente presente non sotto l'idea di un dio ermafrodita, quanto piuttosto in una divinità femminile che probabilmente era associata al dio supremo di Giuda, Jhwh, nel culto e nella forza benedicente.

Lo studio critico dell'Antico Testamento, così come delle fonti archeologiche, ha portato alla conclusione che, molto probabilmente, la religione dei regni di Israele e Giuda fino al VII sec. a.C. strutturalmente non si discostava molto da quella dei popoli circostanti (Fenici, Aramei, Ammon, Moab, Edom). In tutti questi regni si può riscontrare l'esistenza di un dio "nazionale" supremo²³ contornato da altre divinità minori e spesso associato ad una divinità femminile di tipo Astarte²⁴.

Per quanto concerne il dio Jhwh, alcune preziose informazioni ci provengono sia dal testo dell'Antico Testamento (cfr. *infra* 2.2), sia da vari dati epigrafici (cfr. *infra* 2.3).

2.2.1 Nell'Antico Testamento il termine ʾšrḥ , 'Ašera' o 'ašera', ricorre 40 volte e, poiché nelle culture vicino orientali antiche non vi era una così netta distinzione tra una divinità ed il suo oggetto culturale, il termine assume un carattere polisemico, indicando a volte il nome della divinità, a volte invece un oggetto²⁵. Quando il testo biblico intende riferirsi ad un oggetto culturale, non è sempre chiaro a che tipo di realtà volesse fare riferimento; la moderna critica nel corso del tempo ha proposto varie ipotesi sul significato di 'ašera' (albero vivo o stilizzato, palo sacro, boschetto...), attualmente si è propensi a ritenere che tale termine indicasse un albero stilizzato o un oggetto ligneo²⁶.

2.2.2 Nell'Antico Testamento la dea Ašera è spesso associata con il dio Baal, ma S. M. Olyan ha brillantemente dimostrato che l'asso-

23. Ba'al nelle città fenicie, Hadad nei regni aramei, Milkom in Ammon, Kamoš in Moab, Qôš in Edom.

24. Sulle religioni dei popoli circostanti a Israele e Giuda cfr. H. NIEHR, *Il contesto religioso dell'Israele antico*, Brescia 2002.

25. L'analisi dei testi biblici in riferimento alla Ašera/ašera ha suscitato per più di un secolo innumerevoli controversie. Per una buona panoramica in proposito cfr. J. DAY, *Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature*, in *JBL* 105 (1986), 385-408; S. M. OLYAN, *Asherah and the Cult of Yabweh in Israel*, Atlanta-Georgia 1988 (SBL MS 34), 1-22.

26. Cfr. le sintesi di J. C. DE MOOR, s.v. ʾāšērā , in *GLAT* I, 951-966; S. M. OLYAN, op. cit., 1-3; J. DAY, *Yabweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield 2000 (JSOTSS 265), 52-59.

ciazione biblica tra Ašera e Baal si trova principalmente nelle formulazioni deuteronomiche altamente stereotipate sul peccato di Israele (cfr. ad es. 2 *Re* 17,16-17) ed è pertanto il frutto della polemica deuteronomistica contro le divinità straniere, piuttosto che lo specchio della realtà storica. Anche nei passi biblici che più di ogni altro sembrano documentare l'esistenza di una associazione tra Baal e Ašera (ad es. *Gdc* 6,25-30 e 1 *Re* 18,19), la menzione di Ašera si è dimostrata essere una glossa tardiva aggiunta ad una precedente narrazione concernente il solo Baal²⁷. L'associazione tra queste due divinità deve pertanto essere giudicata inverosimile da un punto di vista storico.

2.2.3. Per potersi avvicinare il più possibile alla realtà storico-religiosa del regno di Giuda, è più opportuno rivolgersi piuttosto a quei passi biblici in cui la menzione di Ašera/ašera non soffre della tarda polemica anti-idolatrca deuteronomistica, né sia opera di una intenzionale mano glossatrice. Procedendo in questo modo, ci si accorge – sorprendentemente – che vi sono chiare testimonianze dell'esistenza di una associazione tra Ašera/ašera col culto del dio Jhwh, piuttosto che con il dio Baal.

La prima menzione che sembra offrire informazioni attendibili sul culto di questa dea si trova in 1 *Re* 15,13 dove si afferma che il re di Giuda Asa (IX sec. a.C.) rimosse la regina madre Maaca perché aveva fatto costruire un "abominevole oggetto" per la dea Ašera. Questa notizia, se veritiera, sembrerebbe denunciare l'esistenza del culto di Ašera presso la corte di Giuda nel IX sec. a.C.

Tale culto non si fermò però qui, esso deve in qualche modo essere continuato se è vero che tra i vari atti di riforma del re Ezechia troviamo anche l'abbattimento di una o più ašera (2 *Re* 18,4)²⁸. Oltre a ciò è doveroso ricordare che, successivamente, il re Manasse nel VII sec. a.C. colloca nuovamente un'immagine della dea Ašera nel tempio di Gerusalemme (2 *Re* 21,7) e tale immagine sembra rimanervi vari

27. Cfr. U. BECKER, *Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch*, Berlin 1990 (BZAW 192), 153; C. FREVEL, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs: Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion*, Weinheim 1995 (BBB 94), 28-123; P. MERLO, *La dea*, op. cit., 146-152.

28. Non entro nel merito della eventuale inconsistenza storica di questa riforma, cfr. N. NA'AMAN, *The Debated Historicity of Hezekiah's Reform in the Light of Historical and Archaeological Research* in *ZAW* 107 (1995), 179-195. Se una simile riforma generale non dovesse essere stata compiuta, ciò renderebbe ancora più probabile la persistenza del culto ad Ašera/ašera dopo il 700 a.C.

anni, fintanto che il devoto re Giosia non decide di far portare via dal tempio di Jhwh tutti gli arredi fatti per Ašera (2 Re 23,4) così come il suo stesso simbolo cultuale (2 Re 23,6).

Una particolare importanza riveste il dettato di 2 Re 23,6 «fece portare l'ašera fuori dal tempio di Jhwh», perché esso trova una sua conferma indiretta nel divieto espresso da Dt 16,21 «non ti pianterai una ašera, un qualsiasi albero, a fianco all'altare di Jhwh tuo dio...». È palese che se l'autore del codice deuteronomistico ha previsto un tale divieto, doveva esserci – o quanto meno esserci stata – la prassi di porre una ašera a fianco dell'altare di Jhwh!

2.2.4 Il quadro religioso che emerge da questi testi, seppure estremamente frammentario, è oltremodo interessante, perché sembra indicare che fino a tutto il VII sec. a.C. nel regno di Giuda, a Gerusalemme, all'interno del luogo di culto ufficiale potesse coesistere, accanto al culto del dio Jhwh anche il culto della dea Ašera o quanto meno del suo simbolo cultuale (ašera).

Solo successivamente all'affermarsi della teologia deuteronomistica, e quindi dopo il VII sec. a.C., si può percepire un'avversione e un'opposizione al culto di una divinità femminile che viene così equiparato ad un culto idolatrico. Nei testi redazionalmente successivi all'epoca di Giosia il termine 'ašera' assume il significato negativo di culto idolatrico e viene etichettato, polemicamente, ma impropriamente, come culto "straniero". Tutto ciò spiega molto bene il motivo per cui nelle formulazioni stereotipate deuteronomistiche la dea Ašera sia stata relazionata con Baal.

2.3 Queste prime indicazioni fornite dall'analisi critica dell'Antico Testamento hanno trovato conferma anche a livello archeologico con il ritrovamento dell'iscrizione n. 3 di Ḥirbet el-Qôm²⁹ e di alcune formule di saluto/benedizione a Kuntillet 'Ağrud³⁰, tutti siti archeologici appartenenti all'antico regno di Giuda.

-
29. Cfr. A. LEMAIRE, *Les inscriptions de Khirbet el-Qôm et l'Ashérah de Yhwh*, in *RB* 84 (1977), 595-608; J. RENZ, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, Bd. I *Die althebräischen Inschriften*, Darmstadt 1995, 202-211; P. MERLO, *La dea Ašratum-Aširatu-Ašera. Un contributo alla storia della religione semitica del Nord*, Roma 1998, 197-200; J. M. HADLEY, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess*, Cambridge 2000, 84-105.
30. Z. MESHTEL, *Kuntillet 'Ajrud. A Religious Centre from the Time of Judean Monarchy on the Border of Sinai* (The Israel Museum, Catalog no. 175), Jerusalem 1978; P. MERLO, *L'Ašerah di Yhwh a Kuntillet 'Ajrud. Rassegna critica degli studi e delle interpretazioni*, in *SEL* 11 (1994), 21-55; J. RENZ, op. cit., Bd. I, 47-64; J. M. HADLEY, op. cit., 106-155.

Non è possibile in questa sede dare adeguata notizia delle discussioni di ordine filologico e religioso che hanno suscitato queste iscrizioni, mi limiterò quindi ad un breve resoconto delle iscrizioni più importanti e delle opinioni che hanno maggiore plausibilità di verità, rimandando per tutte le altre questioni alla bibliografia citata in nota.

L'iscrizione n. 3 di Hirbet el-Qōm (20 km ovest di Ebron), databile alla fine dell'VIII sec. a.C. è stata incisa su una colonna tra due camere della tomba n. 2. I numerosi graffi presenti sulla superficie della colonna stessa e la leggerezza con cui è stata incisa l'iscrizione rendono dubbia la lettura materiale di questo testo. Le linee 2-3 sono le più pertinenti al nostro tema:

brk. ʾryhw. lybwh Benedetto è Urijahu di fronte a Jhwh
wmsryh. lʾšrth. hwsʿ lh e dai suoi nemici per la sua Ašera lo ha salvato³¹.

L'iscrizione n. 8 di Kuntillet ʿAğrud (50 km sud di Kadeš Barnea), databile all'inizio dell'VIII sec. a.C. è stata compiuta ad inchiostro su una grande giara da deposito (pithos A) immediatamente sopra due figure di Bes. Il testo, incompleto, si divide in due parti: la prima parte è una formula che si adoperava per iniziare una lettera³², la seconda parte è una benedizione. L'iscrizione legge:

ʾmr. ʾ[.]h[.]k. ʾmr. lyhl[.]wlywʿšh. w[...] brkt. ʾtkm
lybwh šmrn. wlʾšrth
Dice NP [...]: parla a NP e a Jauʿasa e [...] vi benedico
di fronte a Jhwh di Samaria³³ e alla sua Ašera

L'iscrizione n. 9 di Kuntillet ʿAğrud eseguita anch'essa ad inchiostro su una grande giara da deposito (pithos B) si compone, similmente alla precedente di varie parti: dapprincipio la solita formula di inizio lettera, poi un saluto che viene espanso attraverso una benedizione simile alla precedente; infine un'ulteriore benedizione formulata non più con un perfetto performativo alla Iª persona singolare,

31. La sintassi di questa linea così come il modo di raccordarsi con la linea 2 sono controversi; sulla discussione si veda ultimamente H.-P. MÜLLER, *Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von Kuntillet ʿAğrud und Hirbet el-Qōm*, in *ZAH* 5 (1992), 42-44.

32. D. PARDEE (et al.), *Handbook of Ancient Hebrew Letters*, Chico-Cal. 1982, 121; H.-P. MÜLLER, *Kolloquialsprache*, op. cit., 21-23.

33. Dopo lo studio di J. EMERTON, *New Light on Israelite Religion. The Implications of the Inscriptions from Kuntillet ʿAğrud*, in *ZAW* 94 (1982), 2-20, la quasi totalità degli studiosi traducono *šmrn* con 'Samaria' nonostante sia possibile interpretarlo anche come *scriptio defectiva* del participio attivo dal verbo **šmr* con suffisso pronominale di Iª pers. pl. 'Jhwh nostro custode'. Cfr. F. SCAGLIARINI, *Osservazioni sulle iscrizioni di Kuntillet ʿAğrud* in *RSO* 63 (1989), 206-207.

ma con uno iussivo alla III^a persona singolare riferito, verosimilmente, al solo dio Jhwh invocato come dio protettore³⁴. Eccone il testo:

³mryw ³mr l. ²dny hšlm. ³[t] brktk lyhw[h...] wl³šrth. ybrk. wyšmrk
wyby. 'm. ²d[n]y [...] k [...] [...]

[Dice?] Amarjau: parla al mio signore: stai bene? Ti benedico di fronte a Jhwh [di Teman(?)³⁵] e alla sua Ašera. Egli ti benedica e ti protegga e sia col mio signore [...]

Il testo di queste iscrizioni ha immediatamente attirato l'attenzione degli studiosi e la discussione critica si è incentrata principalmente proprio sul sintagma ³šrth 'sua Ašera' in rapporto al dio Jhwh³⁶. Attualmente, non si è ancora giunti ad una conclusione unanime su come intendere il rapporto tra Jhwh e 'la sua Ašera/ašera'. Molti studiosi³⁷, sulla base di una teorica impossibilità grammaticale di unire un pronome personale suffisso ad un nome proprio, intendono il sintagma ³šrth come 'sua ašera', cioè come un oggetto, un simbolo religioso; altrettanti autori³⁸, sulla base di alcuni usi grammaticali in lingue affini, sostengono che qui si tratti proprio della dea Ašera intesa quindi come 'compagna' o 'paredra' del dio supremo Jhwh; pochi altri³⁹, infine, propendono per una traduzione del sintagma con 'Ašertâ' omettendo così il pronome personale in quanto ritengono possibile che in questa epigrafe il nome proprio divino conservi una forma antica femminile.

2.4 Qualunque sia la tesi accettata dal lettore, mi preme sottolineare che in queste iscrizioni la presenza della divinità femminile sia ineludibile, in quanto anche il simbolo cultuale è rappresentazione della dea Ašera. La dicotomia tra oggetto idolatrico e la dea che si ri-

34. Questo tipo di benedizione si ritrova anche in Nm 6,24 e in due laminette provenienti da Ketef Hinnom; cf. H.-P. MÜLLER, *Kolloquialsprache*, cit., 33-34.

35. La restituzione di *tmn* in questo punto è stata introdotta in un secondo momento rispetto alla edizione del catalogo del 1978; tale lettura è stata accettata da quasi tutti gli studiosi anche se nell'unica foto disponibile di questa iscrizione (Fig. n. 11 in Z. MESHEL, *op. cit.*) non è visibile l'ultima parte della linea 5. Data la nota mancanza di precisione delle informazioni fornite dal Meshel, sono giustificabili i dubbi espressi da F. SCAGLIARINI, (*op. cit.*, 208) sulla correttezza di tale restituzione.

36. Da vocalizzare quindi probabilmente come **ašertô* (suffisso III^a pers. sing. maschile 'his Ašera') in riferimento a Jhwh, piuttosto che **ašertâ* (suffisso III^a pers. sing. femminile 'its Ašera') in riferimento a Teman o Samaria.

37. Ad esempio J. A. Emerton, A. Lemaire, W. Maier, J. H. Tigay, J. M. Hadley, M. S. Smith, O. Keel.

38. Ad esempio M. D. Coogan, M. Dietrich, O. Loretz, P. Xella, H.-P. Müller, K. Schmid, H. Niehr.

39. A. Angerstorfer, Z. Zevit.

scontra nell'Antico Testamento è per lo più dovuta alla polemica deuteronomistica contro il culto di altre divinità, ma non rispecchia affatto la realtà storico-religiosa esistente nei regni di Giuda e Israele in epoca pre-deuteronomistica⁴⁰.

La migliore comprensione contestuale di queste iscrizioni è quella di inserirle all'interno dello sviluppo storico della religione di Giuda e, nel contempo, di rispettare la "natura", la "tipologia" religiosa delle due divinità citate evitando cioè di creare una artificiale contrapposizione tra la religione attestata dalla lettura critica della Bibbia e quella documentata archeologicamente. Se guardiamo la documentazione biblica e quella archeologica, risulta oltremodo chiaro che Jhwh ricorre sempre quale dio supremo nella religione di Israele e di Giuda, mentre la dea Ašera si presenta sempre, fin dall'epoca del Bronzo, quale consorte del dio supremo e mai come dea dell'*eros* o della fertilità⁴¹.

Da un punto di vista storico-religioso è quindi molto probabile, e nello stesso tempo niente affatto sorprendente, che nell'antico regno di Giuda, la dea Ašera abbia rivestito il ruolo di parda e consorte del dio supremo. Si tratta pertanto di un ruolo subordinato a quello di Jhwh e probabilmente funzionale a rappresentare l'elemento femminile, particolarmente presente nella forza benedicente, in un'epoca in cui la benedizione comprendeva sicuramente i tratti della salute e della fecondità.

Questo aspetto femminile della religiosità (non della divinità in sé) sarà poi sottomesso ad un processo di depurazione passando attraverso la riflessione teologica deuteronomistica e sacerdotale che portò alla genesi del monoteismo in Giuda. Con il procedere del tempo, la fede nel dio Jhwh non ammetterà più accanto a sé alcuna altra divinità.

Questa esclusione dell'elemento femminile nella figura di Dio non potrà però escludere la presenza e la realtà della donna nella vita e nella realtà umana. Quando la fede monoteistica di Giuda non accetterà più la presenza di una divinità femminile come modello e riferimento per la donna, allora lo stesso ed unico dio Jhwh dovrà farsi carico di essere "modello" anche per la donna.

40. Così giustamente K. SCHMID, *Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels*, in M. OEMING, K. SCHMID (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, Zürich 2003 (ATHANT 82), 23-24.

41. Il nome della dea Ašera ricorre sia in testi paleobabilonesi come una delle mogli del dio Amurru, sia nei testi ugaritici come la consorte del dio supremo El. Per una panorami-

3. In questo senso possiamo ritornare a riflettere sul testo di *Gn* 1,26-27 da cui eravamo partiti. La mascolinità e la femminilità contenuta nell'Uomo (*ʾādām*) immagine di Dio di *Gn* 1,27 si riflette anche nella figura divina. Infatti, mentre in una riflessione di tipo politeista, l'*imago dei* avrebbe potuto sottintendere una coppia divina, nella riflessione monoteistica è Dio stesso che assume in sé entrambe le dimensioni.

Non credo vi sia nulla di scandaloso nel ritenere che il linguaggio antropomorfo impiegato dall'autore sacro abbia voluto intenzionalmente includere nel senso dell'*imago dei* anche l'aspetto fisico. Non si tratta infatti di una riduzione del concetto di Dio in termini di una sua determinazione maschile o femminile, quanto piuttosto di una elevazione della dignità umana, comprensiva della sua stessa fisicità, maschile e femminile, che come tale non può essere sottaciuta. A questo proposito è illuminante notare che il termine *d̄mūt* 'somiglianza' è impiegato spesso dal profeta-sacerdote Ezechiele nella descrizione della realtà divina nelle sue visioni teofaniche⁴², ed Ezechiele non è affatto lontano dalle riflessioni teologiche sacerdotali.

Di grande interesse per noi risulta infine il testo di *Ez* 1,26 dove l'Essere divino appare in visione ad Ezechiele «a somiglianza, come una figura d'uomo» (*d̄mūt k̄mar ʾēh ʾādām*). In questo versetto troviamo, stupendamente, l'inverso di quanto affermato in *Gn* 1,26-27. Questa inversione di termini mi sembra confermi quanto si è detto precedentemente: non si tratta di ridurre Dio all'uomo, ma di concepire l'Uomo, maschio e femmina, come l'unico essere in grado di rapportarsi a Dio, e, d'altra parte, di far divenire Dio modello per l'Uomo.

«Humanity is in God's image, God is in humanity's image – a mysterious connaturality, not confined to the superior faculties, encompassing in some mysterious way the entire person, corporeal, psychical, and spiritual»⁴³ sono forse il miglior commento a questi versetti biblici.

SOMMARI

This paper first offers some philological notes for a better comprehension of some difficulties in *Gen* 1,26-27 which describes human creation in God's

ca sullo sviluppo storico-religioso della dea Ašera in tutte le sue manifestazioni cfr. P. MERLO, *La dea*, op. cit.

42. Ben 10 volte ricorre questo termine nel capitolo 1 del libro di Ezechiele.

43. J. BLENKINSOPP, *Ezekiel*, Louisville 1990, 22.

image. Starting from these notes, it is shown that the main scope of verse 1,27 is to affirm that God's original act of anthropogenesis was the creation of man defined as a couple, male and female. However, this is not about a hermaphrodite, rather about a human person both male and female. In ancient Israelite belief, the feminine element was relevant not only for the notion of a human person, but also for the concept of God himself. To confirm this statement, the analysis of various biblical passages and some archaeological evidences will show the existence in Judah of the cult to the goddess Asherah. This goddess seems to be worshiped together with Jhwh until the VII cent. B.C.E. All this is far from being scandalous if we conceive rightly the mysterious connaturality between Man and God affirmed in the biblical sentence that man is created in God's image and likeness.

Cet article présente quelques notes philologiques pour une meilleure compréhension de certaines difficultés de Gn 1,26-27 qui décrit la création de l'homme à l'image de Dieu. Partant de ces notes, il montre que le but principal de 1,27 est d'affirmer que l'acte divin initial d'anthropogénèse était la création d'un homme défini comme couple, homme et femme. Il ne s'agit pas d'un hermaphrodite, mais bien d'une personne humaine, homme et femme. Dans l'ancienne foi israélite, l'élément féminin était pertinent non seulement pour la notion d'une personne humaine, mais aussi pour le concept de Dieu lui-même. Pour confirmer cette affirmation, l'analyse de différents textes bibliques et quelques preuves archéologiques montre l'existence en Juda du culte de la déesse Asherah. Cette déesse semble avoir été vénérée avec Jhwh jusqu'au VII siècle av. J.C. Tout ceci est loin d'être scandaleux si nous concevons d'une juste manière la mystérieuse connaturalité entre l'homme et Dieu affirmée dans la phrase biblique selon laquelle l'homme est créé à l'image et la ressemblance de Dieu.

ABBREVIAZIONI USATE

- AHw W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, 3 Bd., Wiesbaden 1958-1981.
- AThANT Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
- BBB Bonner biblische Beiträge
- BK Biblischer Kommentar
- BM British Museum
- BN Biblische Notizen
- BZAW Beihefte zur ZAW
- CBOTS Coniectanea Biblica. Old Testament Series
- DBS *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Paris 1928ss.
- DNWSI J. Hofstijzer, K. Jongeling et alii, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, 2 Vol., Leiden 1995
- DTAT E. JENNI, C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, 2 Vol., Torino 1978-1982 [orig. tedesco].
- GLAT G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN (a cura di), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Brescia 1973ss [orig. tedesco].

JBL	Journal of Biblical Literature
JBth	Jahrbuch für biblische Theologie
JSOTSS	Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series
Or	Orientalia, Nova Series
OTS	Oudtestamentische Studiën
RB	Revue Biblique
RSO	Rivista degli Studi Orientali
SAA	States Archives of Assyria
SBL MS	The Society of Biblical Literature, Monograph Series
SEL	Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico
WBC	Word Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testa- ment
ZAH	Zeitschrift für Althebraistik
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft